

نهاية الدلائل

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الأكبر
الشيخ محمد باقر الإصفهاني

الترقي سنة ١٣٦١ هـ

بمطبع دار الفقه والدراسات الإسلامية

مبنيون

موسسة البیت العلمیة والدراسیة البیروتیة

نهائية الدين

في شرح الكفاية

نهاية الدراية

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

الطبعة الأولى سنة ١٣٦١ هـ

المركز الثقافي

تجقيق

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث



حُقوقُ الطَّبِيعِ مَحْفُوظَةٌ
الطَّبِيعَةُ الثَّانِيَةُ
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

مُؤَسَّسَةُ اَلْبَيْتِ اَلْحَيَاءِ اَلشَّرِيفِ

بَيْرُوت - لِبْنَان - ص ب ٣٤ / ٢٤ - تَلْفَاكْس ٥٤١٤٣١ - هَاتِف ٥٤٤٨٠٥

E-mail: alalbait@inco.com.lb

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الاستصحاب

(١) قوله قدس سره: وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم ... الخ^١ توضيح المقام إن إبقاء ما كان: تارة — ينسب إلى المكلف، فيراد منه الإبقاء العملي، كالتصديق العملي في باب الخبر، — وأخرى — ينسب إلى الشارع — مثلاً — بأحد لحاظين: إما يجعل الحكم المماثل في الزمان الثاني بعنوان أنه الحكم الموجود — في الزمان الاول — فهو إحداهما لباً وإبقاء عنواناً.

وإما بالالزام بالابقاء العملي، فيكون إبقاء عملياً من الشارع تسببياً، ولا يخفى عليك أن المراد من الحكم بالبقاء إذا كان هو الإلزام به — كما صرح به شيخنا العلامة (قدس سره) في تعليقه على الرسائل^٢ — وكما استظهره بعض الأجلة^٣ من كلام شيخه العلامة الأنصاري قدس سرهما.

فالمناسب: التعبير بالحكم بالابقاء، فإن الإبقاء والبقاء، وإن كانا متحدين بالذات إلا أن الذي هو عنوان فعل المكلف — الذي هو مورد الإلزام — أو فعل توليدي منه

(١) الكفاية ج ٢: ٢٧٣.

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

(٣) الظاهر أنه المحقق الأشعري «قده» في كتابه بحر الفوائد ويستفاد ذلك من مطاوي كلامه في تعريف الاستصحاب.

هو الابقاء بلحاظ حيثية صدره من المكلف، لا البقاء الذي هو من حيثيات الحكم وشؤونه.

وسيجيء ان شاء الله تعالى بيان احتمال آخر^١ في الحكم بالبقاء بحيث لا يناسب إلا عنوان البقاء دون الابقاء.

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

أحدهما — عدم الجهة الجامعة للاستصحاب، بحسب المباني الثلاثة: من الاخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل، وذلك لأن المراد:

إن كان إبقاء المكلف عملاً — فهو وإن صح جعله مورداً لالزام الشارع، أولبناء العقلاء — فرجع البحث إلى أن الابقاء العملي هل مما أُلزم به الشارع أو مما بنى عليه العقلاء أم لا؟

إلا أنه ليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل، لأن الاذعان العقلي الظني إنما هو ببقاء الحكم، لا بابقاء الحكم عملاً من المكلف، وليس للعقل إلزام انشائي وشبهه حتى يصح إرادة مورديّة الابقاء العملي للحكم العقلي.

وإن كان المراد الابقاء الغير المنسوب إلى المكلف، فن الواضح أنه لاجهة جامعة بين الالزام الشرعي — الذي هو مصداق الابقاء — أو متعلق بالابقاء، والبناء العقلائي، والادراك العقلي.

ومع فرض الجامع بين الالزام الشرعي والاذعان العقلي — نظراً إلى التعبير عن الاذعان العقلي بالحكم العقلي — فلا جامع بينها وبين البناء العملي من العقلاء، إذ لا إلزام من العقلاء ولا إذعان منهم .

وتصحيحه — بارادة الالزام الشرعي ابتداء أو امضاء، لما بنى عليه العقلاء — كما عليه شيخنا الاستاذ قدس سره في تعليقه^٢ — لا يجدي؛ إذ البحث في الاستصحاب — من باب بناء العقلاء — راجع إلى البحث عن ثبوت البناء وعدمه، لاعن حجيته — شرعاً — بعد ثبوته .

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

مضافاً إلى ما ذكرنا في غير مقام: أنه لا إلزام من العقلاء باتباع الظاهر، أو الجري على

(١) في ما فادده «قده» في هذه التعليقة عند قوله: ويمكن أن يراد من الحكم ... الخ.

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

وفق اليقين السابق — مثلاً — حتى يكون معنى إضائه جعل الحكم المائل على طبقه. بل مجرد بنائهم على مؤاخذه من يخالف الظاهر، أو لا يجري على وفق اليقين السابق مثلاً. فمعنى إضائه أن الشارع كذلك، فيصح المؤاخذه عنده كما تصح عند العقلاء. ثانيهما — عدم صحة توصيفه بالدليلية والحجية، على جميع المباني^١: أما إذا أريد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف، فواضح؛ لأنه ليس دليلاً على شيء، ولا حجة عليه.

وأما إذا أريد منه الإلزام الشرعي، فإنه مدلول الدليل، لا أنه دليل على نفسه. ولا أنه حجة على نفسه، كسائر الأحكام التكليفية.

وأما تصحيحه — بارادة ثبوته وعدمه، من حجته وعدمها، كالنزاع في حجة المفاهيم^٢ فإنه راجع إلى البحث عن ثبوتها وعدمه، لا إلى حجيتها في فرض ثبوتها — فخدوش بأن النزاع في ثبوت كل شيء وعدمه لا يصح التعبير عنه بحجته وعدمها. والمفاهيم حيث أنها في فرض ثبوتها من مصاديق الحجة، صح التعبير عن ثبوت الحجة وعدمه بالحجية وعدمها، بخلاف ثبوت الحكم التكليفي الشرعي، فإنه أجنبي عن الحجية بالمرّة.

بيانه: إن جعل الحكم المائل^٣ في مورد الخبر ليس حجة على نفسه، ولا على غيره، بل مصحح لحجية الخبر. فإن جعل الحكم المائل لمؤدى الخبر — بعنوان أنه الواصل بالخبر — يصح انتزاع الموصلية من الخبر عنواناً، فهو — عنواناً — واسطة في إثبات الحكم الواقعي، فإن الفروض أنه أوصل مؤدى الخبر يجعل الحكم المائل الواصل بنفسه، وكذلك الأمر في الحجية بمعنى المنجزية.

فإن الحكم الظاهري كالحكم الواقعي، لا ينجز نفسه، ولا غيره، بل الخبر منجز لمؤداه شرعاً، فلا بد هنا أيضاً من فرض أمر آخر غير الإلزام الشرعي، حتى يكون هو الموصل عنواناً، أو المنجز حقيقة.

وأما الاستصحاب — من باب بناء العقلاء — فليس عمل العقلاء على وفق اليقين السابق حجة على عملهم، ولا على غيرهم، كما أن اتباعهم للظاهر ليس حجة على إبتاعهم للظاهر، ولا على اتباع غيرهم للظاهر، بل الظاهر — حيث أنه مصحح

(١) أي على جميع المباني في الاستصحاب، وكذا في معنى الحجة.

(٢) كما في حاشية الفرائد للمحقق الخراساني «قده»: ص ١٧٢.

(٣) من أراد التوضيح، فليراجع مبحث حجة الظن: ج ٣: التعليقة ٥٦.

عندهم للمواخذة على مخالفة ما يكون الظاهر كاشفاً نوعياً عنه — بوصف بالحجية، فلا بد هنا من فرض صحة مواخذتهم على ترك الجري على طبق الحالة السابقة:

إما لليقين السابق واقتضاء وثاقه اليقين لعدم رفع اليد عنه عندهم .

أو للظن بالبقاء واقتضائه عندهم للجري على وفقه .

فالمصحح للمواخذة ليس نفس إبقائهم عملاً، أو إبقاء المكلف، بل أحد الأمرين المزبورين، أو غيرهما مما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى^١.

فعلم مما ذكرنا أن بناءهم عملاً، وإن كان إبقاء عملياً منهم، وهو المناسب للاستصحاب ومشتقاته النسوبة إلى العامل، إلا أن الموصوف بالحجية غيره .

ومعنى حجية بنا العقلاء — شرعاً — أن ما بني العقلاء على المواخذة بسببه — على فعل أو ترك — يصح المواخذة به عند الشارع .

فلم يبق من الاستصحاب بالمباني الثلاثة، إلا الإذعان العتلي الظني ببقاء الحكم، فانه صالح لأن يكون منجزاً للحكم، إلا أن الاستصحاب بهذا المعنى لا يناسب مشتقاته المنسوبة إلى المكلف .

ويمكن أن يراد من الحكم — في قوله (قده)^٢ وفي كلام الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل: (إن الاستصحاب هو الحكم ببقاء الحكم|الخ...)^٣ — ما هو المرسوم في التعبيرات من الحكم بقيام زيد، وهو كونه الرابط، فيرجع إلى أن الاستصحاب كون الحكم باقياً في نظر الشارع أو عند العقلاء، أو في نظر العقل ظناً — لظنه ببقائه — وهو المستند للحكم بالبقاء من الشارع، وللإبقاء العملي من العقلاء، فيندفع محذور للجامع^٤ ومحذور الدليلية^٥.

ولا بآبي كلامه (قده) عن ذلك حيث قال: (أما من جهة بناء العقلاء على ذلك^٦ أي على كونه، لا على الإلزام به .

وفيه: إن كونه باقياً في نظر الشارع ليس إلا منتزعاً من الإلزام ببقائه، فهو باق بحسب حكمه، لا بلحاظ أمر آخر، كما أن كونه باقياً — في نظر العقلاء — ليس إلا كونه

(١) يأتي في التليقة: ٦ .

(٢) الكفاية ج ٢: ٢٧٣

(٣) الرسائل: ٣١٨ «في تعريف الاستصحاب» .

(٤) أي عدم الجامعة للاستصحاب بحسب المباني الثلاثة .

(٥) أي عدم صحة التوصيف بالدليلية .

(٦) الكفاية ج ٢: ٢٧٣ .

باقياً بحسب عملهم لأبقائهم له عملاً، وليس له بقاء عندهم مع قطع النظر عن ابقائهم له عملاً.

ومنه يظهر أن تفسير الحكم بالبقاء — باعتبار بقاءه عملاً شرعاً، أو من باب بناء العقل، واعتبار بقاءه ظناً من باب العقل — وإن صح جامعاً بالبقاء قيد العمل في الأولين، وقيد الظن في الأخير إلا أن اعتبار البقاء عملاً ليس إلا الإبقاء العملي، وهو غير صالح للتوصيف بالدليلية والحجية.

والتحقيق: إن الاستصحاب — كما يناسب المشتقات منه — هو الإبقاء العملي. والموصوف بالحجية بناء على الأخبار هو اليقين السابق:

إما بعنوان إبقاء الكاشف إن كان المراد من الحجية الوساطة في الاثبات، فإن إبقاء الكاشف التام المتعلق بالواقع إيصال للواقع — بقاء عنواناً — بإيصال الحكم المماثل لبأ.

وإما بعنوان إبقاء المنجز السابق إن كان المراد من الحجية تنجيز الواقع، فاليقين السابق يكون منجزاً للحكم حدوثاً عقلاً، وبقاء جعلاً.

وبناء على بناء العقل، فالموصوف بالحجية أحد أمور ثلاثة:

إما اليقين السابق لوثاقته، واقتضائه عدم رفع اليد عنه إلا بيقين مثله، فهو الباعث للعقلاء على إبقائهم عملاً.

وإما الظن اللاحق بالبقاء.

وإما مجرد الكون السابق؛ إهتماماً بالمقتضيات وتحفظاً على الأغراض الواقعية. فالوجود السابق لهذه الخصوصية حجة على الوجود الظاهري في اللاحق، لامن حيث وثاقة اليقين، ولامن حيث رعاية الظن بالبقاء، وإليه يرجع التعبد العقلائي — كما سيأتي إن شاء الله تعالى^٢.

وبناء على حكم العقل، فالموصوف بالحجية هو الظن بالبقاء، ويندفع محذور الجامع، ومحذور التوصيف بالحجية.

أما الأول — فبأن المراد هو الإبقاء العملي، والنزاع في أن المستند للإبقاء العملي، هل هو أمر مأخوذ من الشارع؟ أو من العقلاء؟ أو من العقل؟ لا أن نفس الاستصحاب مأخوذ من أحدهم لأن لا يكون له جامع.

(١) المراد من الأولين بقاؤه عملاً شرعاً، أو من باب بناء العقل، ومن الأخير بقاؤه ظناً من باب العقل.

(٢) يأتي في التعليق: ٥.

وأما الثاني - فبأن حجية اليقين السابق على الحكم في اللاحق، حيث أنها مستكشفة من ثبوت الإبقاء العملي تشریباً - حيث أن الشارع أمر بإبقاء اليقين، الذي عرفت أن مرجعه إلى إبقاء الكاشف أو المنجز - فالتعبير عن حجية المنكشف بحجية الكاشف صحيح، معمول به عندهم .

وكذا بناء العقلاء - عملاً - على الإبقاء، فإنه كاشف عن بنائهم على حجية اليقين السابق، أو الظن اللاحق، أو الكون السابق .

ثم إن المراد من إبقاء ما كان: إن كان الإبقاء المنسوب إلى الشارع، فلا دلالة في العبارة على جعل الحكم الظاهري الاستصحابي، فإنه لو أتى الشارع حكمه الموجود سابقاً في الزمان اللاحق - بعلمه مقتضية لحكم مستمر، أو بعلة أخرى مقتضية لاستمراره - لصدق عليه إبقاء ما كان، مع أنه حكم واقعي لظاهري، وإبقاؤه لعله كونه في السابق، وإن اقتضى كون الحكم في الزمان الثاني ظاهرياً، لأن الحكم الواقعي لا يكون وجوده في زمان واسطة في الثبوت لوجوده في زمان آخر، ولا واسطة في الإثبات، إلا أن تعلق الإبقاء بما كان لا يدل على عليه كونه^١، بل ولا إشعار فيه^٢ أيضاً؛ لأن الإبقاء لا بد وأن يتعلق بما كان، وليس أخذه كأخذ الوصف لغوياً، لو لم يكن لأجل إفادة فائدة: من عليّة، أو غيرها .

وإن كان المراد الإبقاء العملي من المكلف، فهو يدل على جعل الحكم الظاهري؛ إذ لو كان الحكم الواقعي مستمراً حقيقة لم يكن العمل به إبقاءً عملياً للحكم السابق، بل عمل بالحكم الموجود حقيقة في الزمان اللاحق، إلا أنه لا يدل على اعتبار اليقين في موضوع الاستصحاب، كما لا يدل على كون الحكم الاستصحابي الظاهري من الأصول العملية؛ لعدم أخذ الشك فيه .

أما الأول: فلان اليقين بثبوت الحكم سابقاً، وإن كان منجزاً لحكمه، لكنه غير محقق لموضوعه، فدلالته على اعتبار اليقين - في تنجز الحكم الاستصحابي - غير دلالاته على اعتباره في تحقق موضوعه. فن الممكن أن ما ثبت، يجب إبقائه واقعاً، غاية الأمر أنه لا ينجز هذا إلا بعد الالتفات إلى موضوعه وحكمه .

وأما الثاني: فلان لازم الإبقاء العملي وإن كان عدم اليقين بالحكم في الزمان

(١) «الكون» هنا تامة

(٢) كما عليه الشيخ «فده» في «الرسائل» ص ٣١٨، فإنه قائل بالاشعار وتبعه المحقق العراقي «ره» في «نهاية

الثاني، إلا أن هذا لازم أعم للحكم الظاهري على طبق الامارة، أو على وفق الأصل، وإنما الفارق بأخذ الشك في موضوعه وعدمه.

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

وأما سائر تعاريف الأصحاب للإستصحاب فغير خالية عن المحذور أيضاً،

فإنها ما عن الفاضل التوني (ره): من أنه التمسك بثبوت ما ثبت في وقت، أو حال

على بقاءه... الخ^١.

وظاهره جعل الثبوت في السابق حجة، ودليلاً على ثبوته في اللاحق، لا الابقاء تعويلاً على ثبوته، فلا يوافق التعريف المعروف من القوم، كما لا يناسب مشتقات الإستصحاب، كما أفاده شيخنا الاستاذ^٢ فإنه إنما يناسب ذلك إذا قيل: إنه التمسك بما ثبت، فإنه بمعنى ابقائه، وعدم الانفكاك عنه عملاً، لا التمسك بثبوته، فإنه بمعنى الاعتماد على ثبوته في ابقائه عملاً.

وغاية ما يمكن أن يوجه به التعريف المزبور، إنه من باب التعريف بالعلة - المسمى

بمبدأ البرهان - في قبالة التحديد بالمعلول - المسمى بنتيجة البرهان - والتحديد بها معاً

- المسمى بالحد التام الكامل - كتعريف الغضب بارادة الانتقام على الأول، وبغليان

دم القلب على الثاني، وبغليان دم القلب لارادة الانتقام على الثالث.

ومنه يعلم أن تعريف الإستصحاب: (بإثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على

ثبوته في الزمان الأول)، من القسم الثالث، وهو الحد التام.

وتعريفه (بأبقاء ما كان) فقط من قبيل الثاني.

وتعريفه (بكون الشيء متيقن الحصول في الزمان الأول) من قبيل الأول، لا أنه

بيان لمورد الإستصحاب، بل هو أولى - في دخوله في مبدأ البرهان - من تعريف الفاضل

التوني (ره).

لأنه في الحقيقة ليس تعريفاً للإستصحاب بعلمته - وهو ثبوته في الزمان الأول - بل

تعريف له بالاستدلال بعلمته، الراجع الى معلولية الابقاء لثبوته.

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

(٢) قال «قده» في تعليقه على الرسائل: ١٧٢: فإن الإستصحاب، سواء جعل نفس الظن بالبقاء... كان به

التمسك بالتمسك، وإن كان لفظه بمشتقاته إنما يناسب ذلك.

ومنها ما عن التعضدي كما في الرسائل^١: إن معنى استصحاب الحال. أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكلما كان كذلك فهو مضمون البقاء.

ولا يخفى عليك أن الاستصحاب عنده، حيث أنه الظن ببقاء الحكم مثلاً— والتفاوت بينه وبين كون الحكم مضمون البقاء اعتبارياً— فالقياس المزبور استدلال على الاستصحاب بلحاظ نتيجة البرهان، لا أن الصغرى أو الكبرى استصحاب عنده حتى يردد الأمر بينهما، فيقال^٢— على الأول— بتوافقه مع تعريف المحقق القمي «ره»: «بكون الشيء متيقن الحصول مشكوك البقاء»،— وعلى الثاني— بمطابقتها مع تعريف المشهور بإرادة الحكم بالبقاء ظناً من الإبقاء— الذي عرف به الاستصحاب— في كلمات المشهور من الأصحاب.

ولا يمكن جعل الصغرى حدّاً من باب «مبدأ البرهان»، وجعل الكبرى من باب «نتيجة البرهان»، لأن مبدأ البرهان هو الحد الأوسط، وهو ثبوته الخاص، لا الصغرى. ونتيجة البرهان محمول الكبرى، وهو الأكبر، لا الكبرى.

فإن الكبرى متضمنة للملازمة بين الثبوت وكونه مضموناً من حيث البقاء، لا أنها عين كونه مضمون البقاء، فلا الصغرى توافق كلام المحقق القمي «ره»، ولا الكبرى تطابق تعريف المشهور.

وأما ما عن شيخنا الاستاد «قده»^٣: من أن الكبرى هو الازعان بأنه مضمون البقاء، والاستصحاب هو نفس الظن بالبقاء— وهو غير الإيراد بان الاستصحاب ليس كون الحكم مضمون البقاء، بل نفس الظن ببقاء الحكم، لكي يندفع بأن التفاوت بين الظن والمضمون اعتباري—.

ففيه مسامحة من وجهين:

أحدهما— إن الكبرى هي الملازمة بين الثبوت وكون الحكم مضمون البقاء، لا كون الحكم مضمون البقاء، فانه الأكبر باعتبار، ونتيجة القياس باعتبار آخر.

(١) الرسائل: ٣١٨.

(٢) القائل هو الشيخ «ره» في رسالته في تعريف الاستصحاب: ص ٣١٨، وما ذكره المحقق القمي «ره» في المجلد الثاني من القوانين في تعريف الاستصحاب.

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

(٤) فإن المستفاد من الكبرى عند المحقق الخراساني «ره» هو الازعان بان الحكم مضمون البقاء، وعند غيره هو كون الحكم مضمون البقاء، وإن اتفقا في أن الاستصحاب هو نفس الظن بالبقاء.

ثانيهما — إن نتيجة البرهان، وإن كانت مما يذعن بها العقل، إلا أن الحكم والاذعان خارج عن مفاد القضية — موضوعاً وعمولاً — وعن مفاد القياس — صغرى وكبرى ونتيجة —.

ثم إن الشيخ الأعظم «قده» في رسائله^١ رتب القياس على نحو آخر — بناء على كون الاستصحاب من الأدلة العقلية —، فقال «قده»: إن الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً، ولم يعلم ارتفاعه، وكلما كان كذلك فهو باق، فالصغرى شرعية، والكبرى عقلية ظنية... الخ. وفيه أولاً — إن الأصغر شرعي، لا الصغرى.

وثانياً — إن المهم — عند المتأملين بأنه من الأدلة العقلية — إثبات الظن ببقائه، لا إثبات بقاءه، حتى يجعل الظن جهة في الكبرى، فيراد أنه باق ظناً. بل لا بد من جعل الكبرى، كما جعلها العضدي: «من أنه كلما كان كذلك، فهو مظلون البقاء»، فالكبرى عقلية قطعية؛ للفتلح بالملازمة بين الثبوت والظن بالبقاء. كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

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

تكرر منه «قده» في الكتاب^٣ وغيره مساوقة التعريف اللفظي لشرح الاسم ومطلب (ما) الشارحة، ومقابلته مع الحد والرسم.

وقد تقدم منا في حاشية مبحث مقدمة الواجب من مباحث الجزء الأول من الكتاب : إن مطلب (ما) الشارحة يقابل التعريف اللفظي، وأن الحد والرسم، تارة إسمي، وأخرى حقيقي.

وأنه لا فرق بين مطلب (ما) الشارحة ومطلب (ما) الحقيقية، إلا بكون السؤال في الثاني بعد معرفة وجود المسؤل عن ماهيته، دون الأول، وأن الحدود الاسمية بعد معرفة أعيانها تنقلب حدوداً حقيقية، وأن التعريف اللفظي شأن اللغوي، لا الحكيم، فراجع.

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

(٢) الكفاية ٢: ص ٢٧٤.

(٣) الكفاية ١: ص ١٥١ في الواجب المشروط و ص ٣٣١ في العام والخاص وفي تعليقه المباركة على الرسائل:

ص ١٧٢.

(٤) ج ١: التعليقة ٢٤١.

(٣) قوله قدس سره: إن البحث عن حجيته مسألة أصولية ... الخ^١

قد تقدم الكلام — في نظائر المقام — في أوائل البحث عن حجية الخبر^٢، وفي أول البحث عن البراءة^٣ وقلنا: إن مفاد دليل الاعتبار — سواء كان جمل الحكم المائل أو التنجيز والاعذار — يأتي عن دخول نتيجة البحث في مسائل علم الاصول، سواء كان فن الاصول ما يبحث فيه عن حال الأدلة، أو كان ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية، أو كان ذلك مع البحث عن ما ينتهي إليه أمر الفقيه في مقام العمل، بعد الفحص واليأس عن الدليل.

إذ على الأول يكون الحكم المائل أو تنجيز الواقع مدلول السنة باعتبار، وسنة باعتبار آخر^٤.

وعلى أي حال لا بحث عن حال السنة ولو احققها، بل عن أصل ثبوتها أو ثبوت مدلولها.

وعلى الثاني ليس نتيجة البحث مما يقع في طريق استنباط الحكم، بل إما بنفسه حكم مستنبط^٥ أولاً بنفسه مستنبط، ولا ينتهي الى حكم مستنبط .

وعلى الثالث^٦ وإن كان بالاضافة إلى مانحن فيه وسائر الأصول العملية مجدياً، حيث أن نتائجها مما ينتهي إليه أمر الفقيه، بعد الفحص واليأس عن الدليل، إلا أنه لا يجدي في الامارات الغير العلمية — دلالة وسنداً — حيث أنها هي الحججة على حكم العمل، لأنها المرجع بعد الفحص واليأس عن الحججة على حكم العمل.

مع ما يرد عليه: من لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين، لئلا يكون فن الأصول علمين^٨ وليس مثله في البين.

(١) الكفاية ٢: ٢٧٤.

(٢) ج ٣: التليقة ٩١.

(٣) ج ٤: التليقة ١.

(٤) أي باعتبار كون الخبر سنة أو كونه هو الحاكمي عنها.

(٥) بناء على أن معنى الحجية جعل الحكم المائل.

(٦) بناء على أن معنى الحجية هي التنجيز والاعذار.

(٧) وهو ما ذهب إليه صاحب الكفاية «فده» الكفاية: ج ١: ٩.

(٨) حيث أنه «ره» جمل الناطق في وحدة العلم وتعدد، ووحدة الغرض وتعدد.

وقد بينا هناك^١ أن اختصاصها بالمجتهد^٢ ليس من حيث كونها من المقدمات المؤدية إلى استنباط الحكم، لتكون كاشفاً عن كون المسألة أصولية، بل من حيث ان خيرة تطبيقها على مصاديقها واحراز تحققها - الموقوف على الفحص - مختصة بالمجتهد، ومثله موجود في سائر القواعد الكلية الفقهية أيضاً.

وذكرنا هناك أن التفصي عن الاشكال - بالالتزام بتعميم الاستنباط - من أحد وجهين أو منها معاً:

إما بدعوى أن إيجاب تصديق العادل، وإيجاب إبقاء اليقين إيجاب كنفائي عن جعل الحكم المائل لما أخبر بوجوبه العادل، ولما أيقن بوجوبه المكلف. وهذا المقدار من التوسيط الناشيء عن التلازم بين الكنفائي والحقيقي كاف في مرحلة الاستنباط فالبحت في الاصول عن هذا الملزوم الكنفائي، وفي الفقه عن ذلك اللازم الحقيقي.

وإما بدعوى أن الاستنباط والاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة على حكم العمل، لابعنى يؤدي إلى العلم بحكم العمل حتى يقال: لاعلم بالحكم، بل مجرد ماينجزه شرعاً.

فشان المسائل الاصولية: البحث عن الحجية ولو بمعنى المنجزية.

وشأن المسائل الفقهية: إثبات الحجة على التكاليف المتعلقة بأفعال المكلفين.

وتوقف تحصيل الحجة على الفراغ عن الحجية في فن الأصول واضح.

وتزيدك هنا: إن تعميم الاستنباط بالتقريب الأول، وإن كان مفيداً في مقام التوسيط، لكنه غير مفيد في مقام إثبات الحجية، إذ مجرد جعل الحكم المائل لبتاً، أو جعل الحكم كنفائياً لا يربط له بالحجية.

بل الحجية إما بمعنى الوساطة في الاثبات أو الوساطة في التنجز.

وعليه فجعل الحكم المائل لما أخبر بوجوبه العادل - بعنوان أنه هو الحكم الواصل بالخبر - جعل موصلية الخبر ووساطته لا ثبات الواقع عنواناً.

فالواصل بالذات، وإن كان هو الحكم المائل بنفس دليل الاعتبار، إلا أنه حيث كان بلسان أنه الواقع الواصل بالخبر، فالحكم الواقعي بالعرض يكون واصلاً، وإن لم يكن عنوان كنفائي أيضاً.

فالمبحوث عنه في الأصول: وساطة الخبر لإثبات الواقع عنواناً، أو لتنجزه حقيقة،

(١) ج ١: ذيل تعريف علم الاصول التعليمة «١٣» وح ٤: اول البراءة: التعليقة ١.

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

والمبحوث عنه في الفقه: نفس حكم العمل الذي يكون بلحاظ الواقع واصلاً بعنواناً، وبلحاظ اللب والحقيقة يكون واصلاً، لوصول الحكم المائل الحقيقي، أو المبحوث عنه هو حكم العمل، من حيث كونه قامت عليه حجة منجزة له.

فالحجية إذا كانت بمعنى الوساطة — في إثبات — صح إبقاء «الاستنباط» على مامر من كونه مؤدياً إلى العلم بالحكم، لأنه على هذا التقدير يؤدي إلى العلم بالحكم الواقعي عنواناً، وإلى العلم بالحكم الفعلي حقيقة.

وإذا كانت بمعنى المنجزية لزم التعميم بالتقريب الثاني.

(٤) قوله قدس سره: وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة ... الخ^١

هذا بناء على ما ذكرنا — من أن الحجية: هي الوساطة في إثبات الحكم الواقعي عنواناً، أو الوساطة في إثبات تنجزه حقيقة — واضح، لأنها — على أي حال — غير وجوب الصلاة التي أخبره العادل، أو يقن به المكلف.

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

وأما من^٢ يجعل الاستصحاب إلزام الشارع بالإبقاء، ويرى أن النزاع — في الحجية وعدمها — نزاع في ثبوت الإلزام المزبور وعدمه — كالنزاع في حجية المفاهيم — فلا يمكنه دعوى عدم تعلقه بالعمل بلا واسطة؛ لأن كلية عنوان نقض اليقين، أو إبقاء اليقين بالاضافة الى مصاديق النقض والإبقاء، وكلية الإلزام المتعلق بهما — فعلاً وتركاً — بالاضافة الى وجوب الصلاة، وحرمة الفعل الكذائي، لا يحقق التوسيط، بل هو تطبيق محض.

فلا بد حينئذ في توجيهه من التثبيت بالتوسيط الكنفاي، الذي قدمناه^٣.

إلا أن الصحيح ما ذكرناه^٤ لعدم التصحح لانتراع الحجية، إلا ما ذكرنا من جعل إيجاب الإبقاء بعنوان إبقاء الكاشف، أو إبقاء المنجز؛ ليفيد الوساطة في إثبات الحكم — عنواناً — أو الوساطة في تنجزه — حقيقة —.

(٥) قوله قدس سره: كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب الاحكاماً أصولياً^٥

(١) الكفاية ٢: ٢٧٤.

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

(٣) و(٤) تقدم في التعلية: ٣.

(٥) الكفاية ٢: ٢٧٤.

هذا لا ينافي في كون الحجية حكماً عملياً.

غاية الأمران المستصحب — في مثل وجوب الصلاة — حكم عملي متعلق بعنوان خاص، وفي مثل الحجية حكم عملي متعلق بعنوان عام.

والحكم المماثل المجمعول في الاول وجوب الصلاة، وفي الثاني وجوب تصديق العادل أو وجوب ابقاء اليقين عملاً.

وتسمية بعض الاحكام العملية بالحكم الاصولي، لا تخرج الحكم عن كونه حكماً عملياً شرعياً، بعد وضوح ان حقيقة الحكم لا تخلو من تعلقها: إما بفعل الجارحة، أو بفعل الجائحة، والأول حكم عملي فرعي، والثاني حكم جنائي أصلي.

و يختص الثاني بباب العقائد، كاختصاص الأول بباب العمليات — سواء كان فعل الصلاة أو تصديق العادل عملاً — وهو إما عنوان لفعل الصلاة، أو عنوان توليدي منه.

وإنما سمي بعض الأحكام بالأصولية، لمجرد كون المحكوم بهذا الحكم هو المجتهد — عنواناً، لالتبأ — إذ ربما لا يكون له مساس به، كما نهينا عليه في أول مبحث البراءة وسيأتي إن شاء الله تعالى في مباحث الاجتهاد والتقليد^٢.

(٦) قوله قدس سره: وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء ... الخ^٣

قد عرفت سابقاً^٤ أن بناء العقلاء عملاً، وإن كان ابقاء عملياً منهم — ويناسب مشتقات الاستصحاب — إلا أن الموصوف بالحجية ما هو الباعث على بنائهم، وهو إما اليقين السابق، أو الكون السابق، أو الظن اللاحق.

فبناؤهم على المؤاخذة على ترك المتيقن — بسبب أحد الامور المزبورة — هو المصحح لانتراع الحجية. وإمضاء بناء العقلاء بمعنى اعتبار الحجية شرعاً لما بنى العقلاء على المؤاخذة بسببه، وأن ما هو المنجز عندهم منجز عند الشارع.

(١) ج ٤: التعليقة «١».

(٢) ج ٦: التعليقة «٦٤».

وملخص القول في الوردين بما يفيدنا في القيام: ان المقلد حيث انه لا يمكنه الاستنباط من الادلة — في المسألة الاصولية — ولا التطبيق على مصاديقه — في المسألة الفرعية — فالجتهدي يتوب عنه فيما لم يكن للحكم مساس عملاً به، بل كان مختصاً بالمقلد — كاحكام الحيض — فالجتهد هو الموضوع — عنواناً — والمقلد هو الموضوع — واقعاً — فجنى الخبر الى المجتهد منزل منزلة مجته الى المقلد.

(٣) الكفاية ٢: ٢٧٧.

(٤) تقدم في التعليقة: ١.

فيجري البحث في كونه من المسائل الأصولية على أي حال؛ إذ بناء على أن علم الأصول «ما يبحث عن أحوال الأدلة الأربعة» ليس الموصوف بالحجية أحد الأدلة. وبناء على أن علم الأصول «ما يبحث فيه عن أحوال مطلق الحجية» فالبحث هنا عن ثبوتها لا عن لواحقها.

وبناء على أنه «ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لاستنباط الحكم» ليست الحجية —بمعنى المنجزية— مما ينتهي إلى حكم شرعي أصلاً.

فلا بد من دفع الاشكال بما ذكرناه^١ — بناء على اعتباره من باب الاخبار — فهو في الاشكال ودفعه كالسابق.

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

الكلام تارة في ثبوت هذا الظن وعدمه . واخرى في حجيته . وثالثة فيها معاً .

وعلى أي حال، فجعله من المسائل الاصولية لا يخلو عن الاشكال؛ إذ نفس هذا الظن، وإن كان مصداق الدليل العقلي، المعدود من الأدلة الأربعة، إلا أن الكلام لا بد في ثبوت شيء له، لا في ثبوت نفسه.

وقد مر في البحث عن مقدمة الواجب^٣: أن جعل العقل من الأدلة — ليكون النزاع في ثبوت الازعان له — غير صحيح؛ لأن المهم ليس ثبوت الازعان للعقل، حتى يبحث عنه، بل المهم ثبوت ما أذعن به، من غير فرق بين الحكم العقلي النظري، أو العملي.

كما أن البحث — عن دليлите وحجيته — بحث عن وصفه المقوم له، فيرجع البحث إلى إثبات الموضوع بما هو موضوع. مضافاً إلى أن الحجية إما حكم مستنبط، أو مالا ينتهي إلى حكم مستنبط.

ويمكن أن يقال — في دفع الاشكال عن الشق الثاني — بأن حجيته شرعاً غير مقومة لدليлите عقلاً، كما يندفع ما بعده بما مر من قبل، فراجع^٤.

وعن شيخنا العلامة — رفع الله مقامه — في تعليقه الأنيقة^٥، نقل إشكال في جعل

(١) تقدم في التعليقة: ١.

(٢) الكفاية ٢: ٢٧٧.

(٣) ج ١: التعليقة: ٢٢٤.

(٤) تقدم في التعليقة: ٣.

(٥) ص ١٧٣

«الظن بالبقاء» من الأدلة العقلية.

بيانه: إن القضية العقلية تمتاز عن القضية الشرعية بحمولها، من حيث كونه امرأ واقعياً غير شرعي، وإلا فالمحمول الشرعي لا يخرج «القضية المتكفلة له» عن كونها قضية شرعية بالظن به.

ودفعه بأن الحكم العقلي — هنا — هو الظن بالملازمة بين الحدوث والبقاء. دون الظن بالحكم بقاء، والملازمة أمر واقعي، أدركه العقل، وإن كان طرفاً هذه الملازمة شرعيتين، كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فهي من الأحكام العقلية الغير المستقلة — كسائر الملازمات الغير المستقلة — مما لا بد في التوصل بها إلى الحكم الشرعي من ضم خطاب شرعي.

أقول: الملازمة بين الحدوث والبقاء بذاتها مقطوع الانتفاء؛ إذ لا تلازم إلا بعلية أحدهما للآخر، أو بعملوليتها لثالث. وليس وجود الشيء في زمان علة لوجوده في زمان آخر، وليس البقاء إلا استمرار الوجود الواحد لعله مقتضية للوجود الخاص المستمر، لا لأنها موجودان معلولان لعللة واحدة.

بل الملازمة: إما بين الحدوث وغلبة البقاء، أو بين الغلبة والظن بالبقاء، أو بين الحدوث والظن بالبقاء إما بالعرض، لمكان الغلبة المفيدة للظن به، أو بالذات، لترجع جانب البقاء بسبب ارتكاز الثبوت، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى^١.

ومن الواضح أن الملازمة بين الثبوت وغلبة البقاء — لمكان استقراء الموجودات — قطعية، وكذا الملازمة بين الغلبة والظن بالبقاء، فلم يبق ما يكون مظنوناً، إلا نفس بقاء الحكم.

فا هو أمر واقعي — وهي الملازمة بأحد الوجوه المزبورة — قطعي وما هو شرعي — وهو الحكم بقاء — ظني.

فالتحقيق في دفع الاشكال: إن القضية العقلية هي كون الحكم مظنون البقاء، لانفس الظن بالبقاء، وهي نتيجة القياس المزبور سابقاً: من أن الحكم مما ثبت، ولم يعلم ارتفاعه، وكل ما كان كذلك، فهو مظنون البقاء.

وكون الحكم مظنون البقاء هو مورد الاذعان العقلي، لانفس البقاء، ولأجل

(١) عند التمرض للدليل العقلي للاستصحاب: يأتي في التعليقة: ١٢.

التفاوت بينها— بنحومن الاعتبار— عبر عن «كون الحكم مظنون بقاء» بنفس الظن بالبقاء، وعليه فالقضية عقلية قطعية.

وتسميتها بالعقلي الغير المستقل؛ لتوقف الملازمة العقلية على خطاب شرعي هنا، وفي باب مقدمة الواجب— وشبهها— مجرد إصطلاح، وإلا فالضميمة التي يحتاج إليها في إثبات الحكم الشرعي هي حجة الظن لا ثبوت الحكم سابقاً، فانه محقق للموضوع، لا واسطة لاثبات الحكم.

وكون الدليل العقلي— مما يتوصل به إلى الحكم الشرعي،— أعم مما يتوقف على ضميمة أخرى، كما فيها نحن فيه، أو مما لا يتوقف على ضميمة كما في مقدمة الواجب. فتدريجياً.

(٨) قوله قدس سره: الامن جهة الشك في بقاء موضوعه ... الخ^١

فان قلت: هذا في الحكم العقلي، والحكم الشرعي المستند إليه صحيح، حيث أن الاغراض عناوين للموضوعات في الأحكام العقلية، وكذا في الأحكام الشرعية، التي كانت بعين الملاك العقلي. وأما الحكم الشرعي الغير المستند إليه فلا. أما أولاً— فلما سيجيء^٢ إن شاء الله تعالى أنه لا موجب لكون الغرض عنواناً لموضوعه.

وأما ثانياً— فلان الغرض، وإن كان عنواناً لموضوعه، إلا أنه ربما يكون الفعل تام المصلحة، لكن البعث إليه له مانع، فعلى فرض عنوانية المصلحة للموضوع يمكن تخلف الحكم عنه، لمانع عن توجيه البعث نحوه، فلا ملازمة بين الشك في بقاء الحكم، والشك في بقاء الموضوع بحده.

قلت: موضوع المصلحة، وان كان تاماً، إلا أن الموضوع للحكم— مع فرض المانع عن تعلق الحكم به— غير ثابت؛ إذ لا ينتزع الموضوعية عنه إلا بملاحظة تعلق الحكم به، فالشك في الحكم— بعد فرض عنوانية المصلحة لموضوعه— يلازم الشك في بقاء موضوعه بما هو موضوع له حقيقة.

وسيجيء إن شاء الله تعالى تنمة الكلام^٣.

(٩) قوله قدس سره: وأما الثاني فلان الحكم الشرعي المستكشف به الخ^٤

(١) الكفاية ٢: ٢٧٧.

(٢) و(٣) يأتي في التليقة: ٩.

(٤) الكفاية ٢: ٢٧٨.

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

وقد تكرر منا: إن الحكم العقلي العملي — في قبال العقلي النظري — مأخوذ من المقدمات المحمودة^١، والقضايا المشهورة المدودة من الصناعات الخمس في علم الميزان. وقد أقتنا البرهان على أنه غير داخل في القضايا البرهانية^٢ في أوائل مبحث القطع^٣ مجملاً، وفي مبحث دليل الانسداد^٤ مفصلاً.

وقد ذكرنا مراراً: أن العناوين المحكومة بالحسن والقبح بمعنى كون الفعل ممدوحاً، أو مذموماً: تارة ذاتية، وأخرى عرضية منتبهة إلى الذاتية.

والمراد بالأولى: ما كان بنفسه^٥، مع قطع النظر عن اندراجه تحت عنوان آخر محكوماً بالمدح، كعنوان العدل، أو بالذم كعنوان الظلم.

والمراد بالثانية: ما كان — من حيث اندراجه تحت العنوان المحكوم بذاته — ممدوحاً أو مذموماً، وهي على قسمين:

تارة تكون مندرجة تحت العناوين الذاتية، لو خليت ونفسها — كالصدق والكذب — وإن أمكن مع انحفاظ عنوانه أن يكون محكوماً بحكم آخر بعروض عنوان الظلم إذا كان الصدق مهلكاً للمؤمن، أو بعروض عنوان الاحسان إذا كان الكذب منجياً له. و«أخرى» لا تكون مندرجة تحت العناوين الذاتية لو خليت وطبعها كسائر العناوين العرضية المحضة — من المشي إلى السوق ونحوها —.

فالمراد من الحكم العقلي هو الحكم العقلاني — بمدح فاعل بعض الأفعال، وذم فاعل بعضها الآخر؛ لما فيه من المصلحة الموجبة لانحفاظ النظام، أو المفسدة العامة الموجبة لاختلال النظام وفساد النوع، وهي الموجبة لبناء العقلاء على المدح والذم، فانه أول

(١) راجع ج ٣: التعليق: ١٤٤ .

(٢) أي البيهات الست، وهي: الأوليات والمشاهدات والتجربيات والمتواترات والحدسيات والقطريات.

(٣) ج ٣: التعليق: ١٠ .

(٤) ج ٣: التعليق: ١٤٤ .

(٥) ليس المراد من الذاتي — هنا — ماهو المصطلح عليه في الكليات الخمس، لأن استحقاق المدح والذم ليس جنساً ولا فصلاً للعدل والظلم، وكذلك ليس المراد منه ماهو المصطلح عليه في البرهان — كالامكان بالقياس الى الانسان. بل المراد منه هو العرض الذاتي، بمعنى ان العدل والظلم بعناوينها محكومان بالحسن والقبح، من دون الاندراج تحت أي عنوان.

موجبات حفظ النظام وموانع اختلاله .

ومبنى الملازمة: إن الشارع من العقلاء، بل رئيسهم، وواهب العقل لهم، وهو منزه عن الاقتراحات الغير العقلانية، والاغراض النفسانية .

فهو أيضاً — بما هو عاقل — يحكم بالمدح والذم، ومدحه ثوابه، وذمه عقابه، كما عرفت تفصيل القول فيه في مبحث دليل الانسداد^١ .

وحيث أن المدح والذم من صفات الأفعال الاختيارية، لاستحالة تعلقها بغير الاختياري، فلا بد من أن يصدر العنوان الممدوح، أو المذموم — بما هو — عن قصد وعمد، لا ذات المعنون فقط .

فلو صدر منه ضرب اليتيم بالاختيار، وترتب عليه الأدب — من دون أن يصدر منه بعنوان التأديب — لم يصدر منه التأديب الممدوح .

ومن الواضح أن صدوره بعنوانه بالاختيار ليس إلا بكون الفعل — بما له من العنوان الممدوح الملتفت إليه الذي لاوعاء له إلا وجدان فاعله — صادراً منه بالارادة المتعلقة به بعنوانه .

ومنه علم أن عنوان المضر — مثلاً — ليس بوجوده الواقعي محكوماً بالقبح، حتى يشك في صدقه على موضوع مفروض صدقه عليه سابقاً، بل بوجوده في وجدان العقل، وهو مقطوع الارتفاع مع عدم إحراز صدقه .

إذا عرفت ذلك فأعلم: إن تلك العناوين التي لاحسن لها، ولاقبح لها، إلا إذا صدرت بعنوانها بالاختيار: تارة — تكون عنواناً لفعل الشخص . وأخرى — تكون عنواناً لفعل الغير .

فإن كانت من عناوين فعل المكلف، فكما لامعنى للشك في نفس الحكم، كذلك لاشك في موضوعه الكلي، وكذا في انطباقه على الموضوع الخارجي .

وإن كانت من عناوين فعل الغير أمكن الشك في تطبيق الموضوع الكلي، دون نفسه؛ لأن صدوره بعنوانه بالاختيار متقوم باحرازه في وجدان فاعله، دون غيره، فاحتمال بقاء الموضوع تطبيقاً — لاحتمال صدوره بعنوانه بالاختيار منه — معقول، ولا مجال لاستصحاب حكمه .

نعم استصحاب موضوعه للتعبد بأثره الشرعي — لا للتعبد بحكمه العقلي، فانه غير

(١) ج ٣ «في مبحث الملازمة بين حكمي العقل والشرع» التعليقة ١٤٤ .

قابل للتعبد. ولا للتعبد بملازمه شرعاً، إذ ليس التلازم شرعياً — معقول إذا ترتب على التعبد بأثره بالاضافة إلى المستصحب أثر شرعي .

ومما ذكرنا تبين أن القول «بعدم جريان الاستصحاب للشك في بقاء موضوعه» لا يصحح إلا في هذا القسم وأما القسم الأول، فالحكم والموضوع مقطوع الارتفاع فيه، لأن الحاكم هو العقل، ولا يعقل الشك في حكمه؛ إذ فيه:

أولاً: ما عرفت من عدم الحكم للعقل إلا التعقل والادراك، فلا محالة يكون ثبوت المدرك من غير ناحية العقل — الذي فعلية حكمه فعلية التعقل — بل من ناحية العقلاء، كما أثقنا البرهان عليه في مباحث القطع والانسداد^١.

وثانياً: إذا كان المناط في حكم العقل عنواناً لموضوعه، ولأجله يشك في بقاء الموضوع، فكيف يتصور القطع بعدم حكم العقل؟ مع أن العلة والمعلول متلازمان — قطعاً، وظناً، وشكاً — .

فاذا كانت العلة مشكوكة، فلا محالة يكون المعلول مشكوكاً، لامقطع عدم سواء اريد به حكم العقل أو حكم الشرع إذ المفروض أنه لاعلة له إلا ماهو العلة لحكم العقل.

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

ومع عدم هذا العنوان — المقوم عليه وموضوعيته بالالتفات، والقصد، والعمد إليه وجداناً — لاحكم بالذم عقلاً، ولا بالعقاب شرعاً، من دون انثلام قاعدة التلازم بين العلة والمعلول في جميع المراتب.

ومما ذكرنا اتضح أيضاً: أن انتفاء الحكم العقلي — المستلزم للحكم الشرعي — ليس من باب انتفاء الكاشف والواسطة في الاثبات فقط ليقال — كما في المتن — بأن انتفاء الكاشف لا يستدعي انتفاء المكشوف .

غاية الأمر أن العقل لا استقلال له إلا في تلك الحال، وهو لا يقتضي عدم المناط واقعاً، حتى يحكم بانتفاء الحكم شرعاً، وذلك لأن المناط — وهو الاضرار — ليس بوجوده الواقعي مناطاً ليعلم ويشك فيه تارة اخرى بل بوجوده في وعاء وجدان

(١) ج ٣: مبحث حجية القطع: عند بيان معنى وجوب العمل بالقطع عقلاً: التعليق: ١٠٦ .

ومبحث الانسداد: عند بيان حقيقة الاحكام العقلية المتداولة في الكتب الكلامية والأصولية، التعليق: ١٤٤

العقل.

فالمناطق مع عدم احرازه مقطوع العدم، فالواسطة في الثبوت كالواسطة في الاثبات، وكما لا واسطة في الاثبات، كذلك لا واسطة في الثبوت، فان المدح والذم فعليته وتنجزه واحد، وما كان كذلك يستحيل أن يكون موضوعه الشيء بوجوده الواقعي، بل بوجوده في وجدان العقل.

هذا كله إذا اريد إبقاء الحكم الشرعي المستند إلى حكم العقل وملاكه.

وأما الحكم العقلي النظري، فختصر القول فيه:

إننا قد ذكرنا في بعض مباحث الانسداد^١: إن العقل ربما يدرك المصلحة القائمة بالفعل، فإذا أدرك عدم المفسدة الغالبة فيه، والممانعة عن البعث نحوه، فلا محالة يدرك معلوماً، لاستحالة انفكاك المعلول عن علته التامة المحرزة على الفرض.

وهذه المصلحة المحرزة ربما تكون معلومة الحال — من حيث حدود ما يؤثر فيها — تفصيلاً، فلا محالة يوجب زوال بعضها زوال العلة التامة.

وربما تكون معلومة الحال على الاجمال، فع زوال بعض تلك الخصوصيات يشك في بقاء العلة التامة، فيشك في بقاء معلوله.

وحكم العقل النظري لو اتفق حصوله، فهو غالباً من النوع الثاني، فلا محالة يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى مثل هذا الحكم العقلي.

ثم إنه ربما يُدعى التسوية بين الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، والحكم الشرعي المستند إلى الدليل النقل^٢ نظراً إلى أنه لو كان الاعتبار بالموضوع الحقيقي الواقعي لم يجر الاستصحاب — على أي حال — ولو كان الاعتبار بالموضوع العرفي، لجرى الاستصحاب — على أي تقدير —.

وذلك؛ لأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، لتزده ساحة الشارع عن الاغراض النفسانية، وهو مبني الملازمة بين حكمي العقل والشرع، وهو الفرض من ابتناء الاشكال على القول بالملازمة — أي على مبناها، لاعلى نفسها — .
وحيث أن فكما أن حكم العقل بحسن شيء أو قبحه — لفرض التأديب أو الاضرار —

(١) ج ٣: التعليق ١٤٤ ذيل استنباع حكم العقل النظري للحكم الشرعي المولوي.

(٢) كما عليه صاحب الكفاية «قدم» في الكفاية «ج ٢: ٢٧٨» وفي تعليقه المباركة على الرسائل «١٧٧» وتبعه

الحقق الحائري في درره ج ٢: ١٥٦ والمحقق الثاني «في فوائد الاصول: ج ٤: ١٦٥» «قدس سرهما».

راجع الى حسن التأديب بما هو تأديب، وقبح الاضرار بما هو اضرار، فكذلك إذا حكم الشارع بوجوب الصلاة لغرض الانتهاء عن الفحشاء، فهو مرید للناهي عن الفحشاء — بما هو كذلك — إذ لا يتعلق الشوق بشيء إلا باعتبار ما فيه من الغرض الملائم للطبع، وفي حكم الشارع وإرادته لا غرض إلا المصلحة أو المفسدة، فهو مرید للغرض بالحقيقة. ويندفع بما أشرنا إليه سابقاً من أن موضوعية شيء للبعث — مثلاً — لا موقع لموضوعيته له حقيقة ودقة، إلا وقوعه في حيز البعث، ولم يقع في حيز البعث حقيقة إلا الصلاة.

مضافاً إلى أن الأغراض الشرعية غالباً مجهولة.

ويستحيل توجيه البعث — الذي هو عين جعل الداعي، والباعث إلى إرادة الفعل — نحو المعنوي بعنوان مجهول، بحيث يجب صدوره بعنوانه بالاختيار. وكذلك في مقام الارادة التشريعية؛ فان إرادة المعنوي بعنوان قصدي مجهول — من المكلف — يستحيل انقداحها في نفس العاقل، فتوهم الفرق بين البعث والارادة فاسد. وأما كفاية الموضوع العرفي — حتى في استصحاب الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي — فصحيحة في ما كان المانع (الشك في بقاء الموضوع) إذ ليس المراد من اعتبار نظر العرف اتباع نظرهم في تشخيص المفاهيم، حتى يتوهم أن نظرهم من هذه الجهة أجنبي عن موضوع الحكم العقلي، كيف والموضوع العرفي، في قبال الموضوع الدليلي — الذي ليس غير العرف مرجعاً لتشخيص مفهومه —.

مع أنهم لا يقولون باختصاصه بما ثبت بالأدلة اللفظية، بل يقول من يقول به: حتى في الأدلة اللمبية — من إجماع ونحوه —.

بل المراد بنظر العرف نظرهم من حيث ارتكاز المناسبات بين الحكم وموضوعه؛ فان العرف مع اعترافهم بأن الكلب اسم للحيوان، لا للجسم فقط، ومع ذلك يرون النجاسة من عوارض جسمه — بما هو — لا بما هو حيوان.

وحينئذ فيمكن أن يكون المرتكز في أذهانهم أن شرب هذا المانع هو المضر، وأنه القبيح عقلاً والحرام شرعاً.

ثم إنه لا فرق في ما ذكرنا — منعا وجوازاً — بين استصحاب الوجود، واستصحاب العدم، إذا كانا مستندين إلى القضية العقلية، التي مفادها حكم العقل العملي،

كاستصحاب الوجوب والحرمة، المستندين الى حسن الفعل وقبحه، واستصحاب عدم الوجوب والحرمة، إذا استندا الى قبح تكليف غير المميز—إيجاباً وتحرماً—.

كما لافرق— في الجواز— بين استصحاب الوجود، واستصحاب العدم، إذا استندا إلى القضية العقلية، التي مفادها حكم العقل النظري.

فالأول: كما إذا أدرك العقل وجود المصلحة، التي هي علة تامة في نظر الشارع لايجاب الفعل— مثلاً— فان العقل يدعن بالايجاب لمكان العلية والمعلوية، ولادخل له بمفاد حكم العقل العملي، فان ملاك الحسن والقبح العقلانيين هي المصالح العمومية الموجبة لانحفاظ النظام، والمفاسد العمومية الموجبة لاختلال النظام، لا المصالح الخصوصية التي تتفاوت بحسب أغراض الموالى، كما أشرنا إليه عند مباحث هذه التعليقة مراراً.

والثاني: كما إذا أذعن العقل بعدم التكليف في الأزل بعدم علته، فان استصحاب التكليف— عند الشك في بقاء علته— واستصحاب عدم التكليف— عند الشك في بقاء عدم علته— على حاله لا مانع منه، إذ ليس وجود العلة، ولا عدمها عنواناً لمعلوله أو لعدم معلوله.

كيف ولاقيام لها بها؟ حتى يكون عنواناً لها، وليس نظير الحسن والقبح، الذي يقتضي الوجدان والبرهان كون الاغراض فيها عنواناً لموضوعها، ورجوع الحيثية التعليقية فيها إلى الحيثية التقييدية لموضوعها.

ومنه ظهر أن مايوهم الفرق بين الوجود والعدم، من كون الثاني على نحوين دون الأول، كما في كلام الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل^١ ليس في محله. فراجع.

(١٠) قوله قدس سره: بنائهم على ذلك تعبداً... الخ^٢.

ربما يتخيل أن بناء العقلاء إنما هو من جهة القوة العاقلة الموجودة فيهم، وحكم العقل من دون إدراك الشيء— ولو ظناً— بالبقاء مما لا يعقل.

وهو توهم فاسد، إذ فيه أولاً: إن بناء العقلاء عملاً على الجري على طبق الحالة السابقة، لادخل له بحكمهم بالبقاء بمعنى إذعانهم، فانه الذي لا يعقل إلا أن يكون قطعاً أوظناً، دون البناء العملي.

وثانياً: إن الباعث لهم على البناء العملي لا ينحصر في الظن بالبقاء، بل يمكن أن

(١) الرسائل: ٣٢٢: الامر السادس في تقسيم الاستصحاب.

(٢) الكفاية ٢: ٢٨٠.

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

(١١) قوله قدس سره: وثانياً: سلمنا ذلك لكنه لم يعلم ان الشارع ... الخ^١. لا يخفى عليك أن كلماته (قده) – في هذه المسألة في تعليقه المباركة، وفي مبحث خبر الواحد من الكتاب، وفي هامشه هناك ، وفي هذا المبحث من الكتاب – مختلفة. ففي تعليقه^٢ قدم السيرة على العمومات، نظراً إلى استحالة رادعية العمومات عن السيرة.

وفي مبحث خبر الواحد^٣ أيضاً قدم السيرة مع الالتزام بالدور من الطرفين^٤ على وجه دون وجه^٥.

وفي هامش المبحث المزبور^٦ التزم بحجية الخبر، لاستصحاب حجته الثابتة قبل نزول الآيات، بعد دوران الأمرين الردع والتخصيص. وفي هذا الموضوع قدم الآيات الناهية، وادعى كفايتها في الرادعية، وقد قدمنا شرطاً وافياً من الكلام في مبحث حجية الخبر^٧، وذكرنا أن اللازم – في حجية السيرة

(١) الكفاية ٢: ٢٨٠.

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

(٣) الكفاية ٢: ٩٩.

(٤) من طرف ردع الآيات عن السيرة، وطرف تخصيصها بالسيرة .

(٥) اي على وجه كفاية عدم ثبوت الردع في حجية السيرة، دون وجه لزوم احراز عدم الردع.

(٦) قال «قده» في هامش الكفاية (قولنا «فافهم وتأمل» اشارة الى كون خبر الثقة متبعاً ولو قيل بسقوط كل من السيرة والاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الامرين ردعها به وتقييدها بها، وذلك لاجل استصحاب حجته الثابتة قبل نزول الآيتين.

فان قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها، فان دليل اعتبارها مغيب بعدم الردع عنها ومعه لا تكون سالحة لتفديد الاطلاق مع صلاحيتها للردع عنها كما لا يخفى. قلت الدليل ليس إلا إرضاء الشارع لها ورضاه بها المستكشف بعدم ردعها عنها في زمان مع امكانه وهو غير مغيب.

نعم يمكن ان يكون له واقعا وفي علمه تعالى أمد خاص كحكمة الأبتدائي، حيث انه ربما يكون له أمد فينسخ، فالردع في الحكم الامضائي ليس الا كالنسخ في الأبتدائي، وذلك غير كونه بحسب الدليل مغيب كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية الا كحال الخاص المقدم والعام المؤخر في دوران الأمرين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام ففيها يدور الأمر أيضاً بين التخصيص بالسيرة أو الردع بالآيات. فافهم)

راجع حقائق الاصول: ج ٢: ١٣٩.

(٧) ج ٢: التليقة: ١١٦.

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

ومجرد الردع الواقعي لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك، ولا يوجب رفع اليد عن اتحاد مسلكه المعلوم منه— بما هو عاقل— لكل عاقل.

وذكرنا— أيضاً— ورود الدور من الطرفين، بناء على توقف حجية السيرة على إثبات عدم رادعية العمومات، فإن إثبات رادعية العمومات، كما يتوقف على عدم مخصصة السيرة، كذلك مخصصة السيرة تتوقف على إثبات عدم رادعية العمومات، فيتوقف رادعية العمومات على رادعيتها، ومخصصة السيرة على مخصصيتها.

كما أنه إذا قلنا بأن نفس عدم ثبوت الردع— ولولا استحالته لمكان الدور— كاف في حجية السيرة، فلنا أن نقول:

إن عدم ثبوت المخصص يكفي في الأخذ بالعمومات، فكأنه سيرة، ولا رادع، وعمام ولا مخصص، وثبوت المتنافيين محال. ولعله وجه ذهابه (قده)— في الهامش من مبحث حجية الخبر— الى استصحاب حجية السيرة، بعد دوران الأمرين الردع والتخصيص؛ فانه وإن لم يلزم دور— بناء على كفاية عدم ثبوت الردع في حجية السيرة— لكنه يلزم منه ثبوت المتنافيين؛ لكفاية عدم ثبوت المخصص في العمل بالعام أيضاً، ولا يتوقف على إحراز عدم المخصص.

وذكرنا هناك أيضاً: إن معارضة السيرة مع العمومات من باب معارضة غير تام الاقتضاء مع تام الاقتضاء؛ لأن العام حجة ذاتية، وإنما تسقط— بمعارضة الخاص— عن الحجية الفعلية، دون الحجية الذاتية من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفها، بخلاف السيرة، فإن أصل حجيتها متقومة بعدم الردع من الشارع. وإنما تقبل المعارضة مع حجة أخرى بعد الفراغ عن حجتها بعدم الردع من الشارع.

وأجبنا هناك بوجهين:

أحدهما: إن هذه الكلية— وهو عدم قابلية غير تام الاقتضاء للمعارضة مع تام الاقتضاء— إنما تسلم إذا كان غير تام الاقتضاء في نفسه كذلك، لا بملاحظة تأثير تام الاقتضاء.

وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ إذ لولا تأثير العام في الردع عن السيرة، لكان نفس عدم

ثبوت الردع كافيًا في تمامية اقتضاؤها، فعدم التمامية مستند إلى تأثيره في الردع. فالعام على هذا الفرض يتوقف حجته الفعلية على عدم التخصص توقف الشروط على شرطه.

وتتوقف حجية السيرة على عدم الرادع الفعلي توقف المقتضي على مقومه، فالسيرة مزيلة للشرط، والعام مزيل لما يتقوم به المقتضي.

ثانيهما: إن التقريب المزبور لا يخلو عن خلط بين المقتضي في مقام الثبوت، والمقتضي في مقام الاثبات؛ فإن تمامية اقتضاء العام من حيث كشفه النوعي، من باب تمامية المقتضي ثبوتًا، ومثله موجود في طرف السيرة؛ لوجود الحكمة المصححة لبنائهم على العمل بالخبر، أو الجري على وفق الحالة السابقة، والشارع أيضاً — بما هو عاقل — متحد المسلك معهم، فالعام والسيرة تام الاقتضاء ثبوتًا.

وأما تمامية اقتضاؤها إثباتًا، أو عدم التمامية: فجمل القول فيها:

إن دليل حجية الظهور العمومي أو الظهور مطلقاً، إن كان لفظياً — كدليل حجية السند مثلاً — أمكن القول بأن مقتضى عمومه أو إطلاقه كون الظهور حجة ذاتية. وتقديم الخاص عليه من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، كتقديم خبر الأعدل على خبر العادل بقوله عليه السلام: خذ بأعدلها^١.

وكذا لو كان للعقلاء بناء ان — عموماً وخصوصاً — أمكن أن يقال: إن البناء على العمل بالعام يوجب التمامية، في مقام الاثبات، والبناء على الخاص يقيد البناء العمومي، أو يقال: إن الشارع أمضى البناء العمومي هنا، ولم يمض البناء الخصوصي، فيكون مقتضى العام — إثباتاً — تاماً بسبب الامضاء، دون البناء الخصوصي.

لكن المفروض أن دليل حجية الظهور ليس إلا بناء العقلاء، وليس من قبل الشارع إلا الامضاء، ولا معنى للبناء العقلاني إلا العمل، وهو إمّا على طبق الظهور العمومي، ولو كان في قبالة خاص، وهو خلف، وخلاف الواقع.

وأما على طبق مالمس في قبالة خاص، فحينئذ لا مقتضي إثباتاً للعام الذي في قبالة خاص، ولا موقع لامضائه شرعاً.

فكما يقال: لم يثبت إمضاء الشارع لبناء العقلاء على اتباع الخبر، أو على الجري على الحالة السابقة، فهو غير تام الاقتضاء.

كذلك يقال: لآبناء من العقلاء على آتباع هذا الظهور العمومي، المنافي لبنائهم عملاً على آتباع الخبر، والجري على الحالة السابقة، فلا موقع لامضائه شرعاً، فكل من العام وما يقابله غير تام الاقتضاء من وجه.

وأما ما ذكرنا — في باب حجية الظاهر^١ الذي قام ظن معتبر عند العقلاء على خلافه — من أن النهي عن آتباع ذلك الظن شرعاً إذا كان مطلقاً كان أمراً بآتباع الظاهر الذي يقابله بالالتزام العرفي، فيكون دليل الحجية ابتداء لا إمضاء فهو غير جارها؛ لأن النهي عن الخبر — مثلاً — بنفس هذا الظاهر، الذي لآبناء من العقلاء على آتباعه، ولا يعقل أن يكون هذا الظاهر أمراً بآتباع نفسه.

وعليه فحيث لآبناء من العقلاء على آتباع هذا الظاهر، ولا حكم من الشارع بآتباعه، لا إمضاء ولا ابتداء، فلا رادع من بناء العقلاء على العمل بالخبر، أو بمقتضى الحالة السابقة، فيكون هذا البناء تام الاقتضاء والعام غير تام.^٢
هذا ملخص ما ذكرناه في مبحث حجية الخبر الواحد^٣.

والتحقيق: إن عدم بناء العقلاء على العمل بالعام — الذي في قبالة الخبر مثلاً — ليس من جهة قصور فيه، بل هذا العام المتكفل للنهي عن آتباع كل ظن، كسائر العمومات، وليس من جهة ورود خاص في قبالة من قبل المولى، الذي التى هذا الظهور العمومي إلى عبيده، حتى يدخل في تلك الكلية المستفاد من عمل العقلاء بالعام الذي ليس في قبالة خاص.

بل من حيث أن المفروض بناؤهم على العمل بالخبر، لحكمة داعية لهم إلى آتباعه، فلا يعقل منهم — بما هم عقلاء — البناء المنافي لهذا البناء، سواء كان المنافي لهذا البناء ظهوراً عمومياً أو خصوصياً.

مع أن النع عن آتباع الخبر بالخصوص ليس مورداً للأشكال — هنا —، لوضوح تقديمه على البناء على العمل بالخبر، فيعلم منه أن عدم البناء على آتباعه — ولو كان بالخصوص — ليس بملك تقديم الخاص على العام.

كما أنه لا ينبغي الارتياح في أن العقلاء — بما هم متقادون للشارع — لا فرق في نظرهم بين الردع بالعموم أو بالخصوص، بل بملاحظة لزوم انقياد العبد لمولاه وتقييح خروجه عن زي الرقية، ورسم العبودية يحكون بوجود آتباع ما جعله المولى حجة على عبده، ولو

(١) ج ٣: التليقة: ١١٦.

(٢) ج ٣: التليقة: ٧٤.

لم يكن حجة عندهم، وكذلك بلزوم الارتداع عن ماردع عن أتباعه، وان كان حجة عندهم.

وعليه فالرداع العمومي كالرداع الخصوصي متبع عندهم، ولو لمولى خاص بالنسبة إلى عبد مخصوص، ولا يكون مثله عندهم من العام الذي ورد في قبالة خاص.

فلاك العموم والخصوص بعد الفراغ عن الحجية — في نفسه — من قبل من ورد عنه العام والخاص، وهو غير ملاك الردع الذي لا يتفاوت فيه العموم والخصوص.

وعليه فإذا كان العام مقارناً للسيرة، أو مقدماً عليها، فلا محالة لا تتعقد حجيتها سرعاً، لوجود ما يصلح للردع، دون ما يصلح للتخصيص.

وأما إذا كان العام متأخراً والسيرة متقدمة عليه، كما هو كذلك في جميع موارد السيرة العقلانية؛ فإنها لا تختص بزمان دون زمان، ولا بملة ونخلة بالخصوص، فما هو ملاك حجيتها سرعاً — وهو كونها ممضاة شرعاً بعدم الردع عنها، مع إمكان الردع — موجود في السيرة المتقدمة.

فيدور الأمرين كونها مخصصة للعام المتأخر، بأن كان إمضاؤها وتقريرها ذا مصلحة بقول مطلق، أو كون العام المتأخر ناسخاً لها لكون إمضاها ذا مصلحة ينتهي أمدها بورود العام المتأخر، وشيوع التخصيص، وندرة النسخ يقوي جانب التخصيص.

فصح — حينئذ — دعوى أن السيرة تامة الاقتضاء، دون العام، لعدم بناء العقلاء على العمل به في قبالة الخاص — على ما هو الصحيح في تقديم الخاص على العام — من كون الخاص أقوى ملاكاً، لامن حيث أنه أقوى الحجتين.

نعم قد ذكرنا^١ — في مبحث حجية الخبر — أنه يصح تقديم السيرة إذا كان الردع ممكناً، ولم يردع.

وأما عدم الردع، مع عدم إمكان الردع، فلا يكشف عن كونها ممضاة عند الشارع. ولعل زمان نزول الآيات كان أول زمان يمكن فيه الردع عن مثل ما استقرت عليه سيرة العقلاء في كل ملة ونخلة، فان الردع عن مثله في أوائل البعثة لا يخلو عن صعوبة.

وأما ما ذكرناه في مبحث حجية الخبر — إن السيرة متقومة بعدم الردع حدوثاً وبقاءً، فهي وإن كانت تامة الاقتضاء حدوثاً، إلا أنها غير تامة الاقتضاء بقاءً، فلا تزاحم العام — فدفوع بأن حجية السيرة غير متقومة بعدم ورود العام بذاته، حتى لا يكون فرق بين

ممكناً، ولم يردع.

وأما عدم الردع، مع عدم إمكان الردع، فلا يكشف عن كونها ممضاة عند الشارع. ولعل زمان نزول الآيات كان أول زمان يمكن فيه الردع عن مثل ما استقرت عليه سيرة العقلاء في كل ملة ونخلة، فان الردع عن مثله في أوائل البعثة لا يخلو عن صعوبة.

وأما ما ذكرناه في مبحث حجية الخبر — إن السيرة متقومة بعدم الردع حدوثاً وبقاءً، فهي وإن كانت تامة الاقتضاء حدوثاً، إلا أنها غير تامة الاقتضاء بقاءً، فلا تزاحم العام — فدفوع بأن حجية السيرة غير متقومة بعدم ورود العام بذاته، حتى لا يكون فرق بين

ممكناً، ولم يردع.

الحدوث والبقاء، بل بعدم الردع من حيث كشفه عن اختلاف مسلك الشارع— بما هو شارع— عن مسلكه بما هو عاقل.

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

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

وحيث أنه لم يصل الردع حقيقة قبل ورود العام، فلا محالة يقطع بتأخذ المسلك، وإلا لكان ناقضاً لغرضه، فلم يبق إلا احتمال انتهاء أمد المصلحة المقتضية لامضاء السيرة بورود العام، وهو معنى ناسخية العام المتأخر، وحيث أنه بعنوان العموم، والخاص على الفرض حجة شرعاً، فيدور الأمر بين مخصصة السيرة وناسخية العام المتأخر، وليس الباب— حينئذ— باب الردع الكاشف عن اختلاف المسلك، فتدبره فإنه حقيق به.

ويؤيد تقديم السيرة على العمومات، ويؤكد: إن لسان النهي— عن اتباع الظن، وأنه لا يفني من الحق شيئاً— ليس لسان التبعيد بأمر على خلاف الطريقة العقلانية، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف، من حيث أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه، والركون إليه. فلا نظر إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء— بما هم عقلاء— على اتباعه من حيث كونه خبر الثقة.

ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوي؛ للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته، كما أن أخبار (لا تنتقض اليقين) أيضاً كذلك،— كما سيأتي إن شاء الله تعالى—.

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

وهذا المعنى مغاير لما أفاده بعض أجلة العصر: من أن الظاهر من النهي عن العمل بغير العلم ما هو غير علم عندهم.

فانه من باب التمسك بانطباق مفهوم العلم على الظن الخبري بالنظر العرفي.

وما ذكرنا من باب أن النظر في هذه النواهي إلى الظن بما هو ظن، وإيكال الأمر إلى العقل الحاكم بأن الظن— بما هو ظن— لا يفني من الحق شيئاً.

(١) هوالمحقق الحائري «قده» في درره «ج ٢: ٥٨» في مبحث حجة الخبر كما عليه الآخوند ملاعلي النهاوندي

«قده» في كتابه «تشریح الأصول: في حجة الخبر: ٢٦٥».

فنحن ندعي خروج ما استقرت عليه سيرة العقلاء بنحو التخصص، وهو يدعي انطباق الأمور باتباعه على الظن الخبري، الذي هو حجة قاطعة للمدرك عندهم، وعدم صدق غير العلم من باب صدق نقيضه عليه بالنظر العرفي.

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

قد عرفت سابقاً^٢ أن الثبوت في السابق — تارة — بنفسه ملازم للظن بالبقاء، — وأخرى — بواسطة غلبة البقاء المستلزمة للظن به.

والأول بملاحظة أن ارتكاز الثبوت — في الذهن — يرجع جانب الوجود على عدم في الزمان اللاحق، فإن المزوج من حاق الوسيط — بين الوجود والعدم — يكنى في رجحانه أدنى خصوصية مفقودة في الطرف الآخر.

وليس رجحان البقاء — ظناً — معلولاً لنفس الثبوت؛ لعدم السخية بين الثبوت الخارج عن أفق النفس، مع الظن الواقع في أفق النفس، بل معلول لارتكاز الثبوت المسانخ للظن بالبقاء.

والثاني بملاحظة تصفح الموجودات، وملاحظة بقائها غالباً، والغلبة توجب الظن بلحوق المشكوك بالغالب، دون النادر.

وعن شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره)^٣ تسليم الغلبة، والمنع عن إفادتها للظن بالبقاء، نظراً إلى أنه لاجتماع رابط بين الموجودات، فإن بقاء كل منها ببقاء علته الخاصة به المفقودة في غيره.

والتحقيق: إن اعتبار الجامع الرابط — قطعياً أو ظنياً — إنما هو في الاستقراء التام والناقص، حيث إنه الحكم على الكلي بمشاهدة جزئياته، فإن كانت المشاهدة لجميع الجزئيات أفادت العلم باستناد الحكم إلى الجامع؛ لرجوعه إلى (القياس المقسم) باصطلاح الميزانيين^٤.

فيقال مثلاً: كل جسم إما جماد أو نبات أو حيوان، وكل جماد أو نبات أو حيوان متحيز، فكل جسم متحيز.

وإن كانت المشاهدة لأكثر الجزئيات، مع عدم العلم أو الظن بما يناقضه في غيرها

(١) الكفاية ٢: ٢٨١.

(٢) ج ٥: التعليق: ٧.

(٣) الرسائل: ٣٣٩ (رداً على صاحب القوانين «فده»)

(٤) في منطق المنظومة: ٨٤ (يعطي اليقين التام إذ قياس — مقسم المرجع والاساس).

وإلا لقطع أو ظن بعدم الاستناد إلى الجامع، وإلا لما تخلف مع وجود الجامع - فلامحالة يفيد الظن بالجامع.

وهذا بخلاف الغلبة، فانها لا تفيد الظن، من حيث الحكم على الكلي، بل من حيث تردد أمر المشكوك بين الدخول في الغالب، أو في النادر، فيظن بالأول لتقويه بالغالب، لأن الموجودة مقتضية للبقاء، ليكون حالها حال الاستقراء.

وبالجملة: لا يطلب في الغلبة الحكم على الكلي - ظناً - حتى يحتاج إلى الجامع، بل مجرد الظن بالدخول في جملة الأفراد الغالبة.

ولذا لا يضر القطع بوجود الأفراد النادرة - على خلاف الغالب - في الغلبة، دون الاستقراء.

(١٣) قوله قدس سره: منها صحيحة زرارة، قال: قلت له: الرجل ... الخ^١ قد رواه زرارة عن الباقر عليه السلام - كما في فوائد العلامة الطباطبائي (قده)^٢ ولا بأس بشرح فقرات الصحيحة.

منها: قوله (ينام وهو على وضوء) وحيث ان النوم لا يجامع الطهارة الحاصلة بالوضوء، فلذا يقال بأن المراد اشرافه على النوم أو إرادته.

وظاهر شيخنا الاستاد - في تعليقه الأنيقة^٣ - الاكتفاء في المقارنة بين الحال، والعامل في ذي الحال بمجرد الاتصال زماناً إما مطلقاً أو في خصوص المقام مما كان أحدهما رافعاً للآخر.

والظاهر أن مجرد الاتصال الزماني لا يكفي في المقارنة المعتبرة في الحال، وإلا لصح جعل أحد الضدين حالاً عن الآخر، مع أنه لا يصح: (قعد زيد قائماً) ولا (تحرك زيد ساكناً) بمجرد اتصال قيامه بقعوده أو حركته بسكونه.

كما أن ما ذكره النحاة - من اعتبار المقارنة الزمانية - غير صحيح، لصحة قولنا: اتضرني اليوم وقد أكرمتك بالأمس، بل اللازم الاقتران بوجه، ولو - لافي الزمان؛ بدهاءة صحة الحالية في الخارج عن أفق الزمان، فلا زمان للتلبس بالمبدأ فضلاً عن المقارنة الزمانية.

(١) الكفاية ٢: ٢٨٢.

(٢) الفائدة ٣٣: ص ١١٠، وفي النصول في الدليل الرابع على الاستصحاب: ص ٣٧٠. وفي الحدائق ١: ١٤٣، واضمره في ٢: ٩٥، وكذا في الوسائل ١: ١ من ابواب نواقض الوضوء: ح ١.

(٣) ص ١٧٩.

والاقتران -تارة- في الوجود بلحاظ متن الواقع، كما في المثال، فان الغرض أن الضرب في اليوم، مع الاكرام في الامس مما ينبغى أن لايقعا معاً في دار الوجود، بلحاظ متن الواقع ومطلق الوجود.

وأخرى بلحاظ امتداد أحدهما إلى حال وجود الآخر، كما يقال (قعد زيد، وقد كان قائماً منذ يوم) فان الغرض ليس هو اقتران القيام بالقمود، بل اقتران امتداده بالقمود.

وأما ماذكروه في مقام تصحيح الاقتران في مثل قوله تعالى: (ادخلوها خالدين)^١ -من أن الحال مقدرة لاحققة، والمراد دخولهم في حال تقدير الخلود لهم، لا في حال الخلود- فردود بأن الخلود لا يكون للدخول بمعنى حدوث الكون في الجنة.

وأما أصل الكون، فيوصف بالدوام والاستمرار، فالمعنى: كونوا فيها دائمين مستمرين، لا أن المعنى: ادخلوها مقدرراً لكم الخلود.

كما أن الحال المحكية - التي زادها على (المقارنة) و (المقدرة) بعض التحويين^٢ ممثلاً لها بقولهم: (جاء زيد بالأمس ركباً) - ساقطة جداً؛ لمقارنة الركوب مع المجيء في الزمان الماضي وفي مثل (جاء زيد اليوم وهو راكب بالأمس) حيث كان زمان الحال ماضياً لزمان العامل، فلايراد منه مقارنة المجيء مع الحكاية عن ركوبه، لأنه خلاف الظاهر جداً، بل الغرض مجرد الاقتران في مطلق الوجود.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن النوم حيث أنه له مراتب، وهو (نوم العين) و (نوم القلب والأذن) فرتبة الأولى تجامع كونه على طهارة، كما يمكن أن يكون الاشراف على النوم مصححاً لاسناده إليه في حال الطهارة، لأن النوم قد استعمل في الاشراف عليه، إلا أن كليهما خلاف الظاهر، إذ ظاهر السؤال عدم علم السائل بأن هذه المرتبة غير ناقضة للوضوء، حتى تكون الحالية بلحاظ اجتماع هذه المرتبة من النوم مع الطهارة، فليس ذلك مناطاً لاسناد النوم مقترناً بكونه على وضوء في نظر السائل.

كما أن قوله (ينام وهو على وضوء) لأجل السؤال عن ناقضية النوم، لاناقضية الاشراف عليه، والروايات الدالة - على استحباب النوم على الطهارة - إنما تدل على استحباب حقيقة النوم على الطهارة لا الاشراف عليه.

والتحقيق: إن المقارنة الزمانية غير مقومة للحالية، وإنما يعلم الاجتماع - بحسب

(١) الزمر: ٧٣.

(٢) كما عن ابن هشام في الباب الرابع من معني الميبب.

الزمان— من الخارج، وليست حقيقة الحالية إلا جعل أحد المضمونين قيداً للآخر بحسب فرض المتكلم. فقولك: (جاء زيد وهو راكب) أي: والمفروض أنه راكب. وكذلك (ينام وهو على وضوء) أي: والمفروض أنه على وضوء من دون دخل للاتحاد الزماني بين المضمونين.

فالحالية عين الفرض والتقدير، لأن (التقدير) بنفسه حال حتى يقال: إن معنى (ادخلوها خالدين) ادخلوها مقدرأ لكم الخلود، ليكون قولهم (مقدرأ) حالاً عن الدخول، لا الخلود حالاً، بمعنى الفرض والتقدير، فإذا انسلخت الحالية عن الزمانية والوقئية، فلا موجب لاتحاد المضمونين زماناً أو الالتزام بكفاية الاتصال الزماني، ولا يضرنا— بعد وضوح الأمر— عدم مساعدة كلمات أهل الأدبية، فإنها غير مبتنية على أساس متين.

ومنها: (أوجب الحفظة والحفقتان) ليس وجه السؤال كونها من النواقض— مستقلاً— مع القطع بعدم كونها من النوم الناقض، وإلا لما كان لقوله (ينام) ولتخصيل الامام— عليه السلام— بين مراتب النوم وجه.

وكذا ليس الوجه صدق مفهوم النوم عليها حقيقة، فإن السؤال عنه من الامام— عليه السلام— المعد لتبليغ الأحكام بعيد جداً.

وكذا ليس الوجه كونها من المبادئ، المنفكة عن النوم أو الغير المنفكة عنه، فإن اسناد إيجاب الوضوء إليهما— حينئذ— اسناد إلى غير ما هو له، وهو مناف لظاهر الاسناد.

بل وجه السؤال: الشك في اندراجها في النوم الناقض، فالشبهة مفهومية حكيمة، من حيث سعة الموضوع الكلي للحكم وضيقه.

ومنها: قوله (فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم) أي لا يحس به، وجه السؤال: إن عدم الاحساس حيث أنه لازم الفترة الحاصلة للحاستين— أي العين والاذن— المنوط بنومها وجوب الوضوء، فلذا سأل عن أنه: مع عدم الاحساس هل يتحقق نوم الحاستين ليجب الوضوء أم لا؟ فالشبهة موضوعية.

وحيث أن عدم الاحساس لازم أعم لنوم الحاستين، حيث أنه كما يكون للفترة فيها، كذلك لاشتغال الانسان بنفسه— كما هو كذلك غالباً عند نومه— بل ربما يشتد الخيال، فيرى ما يراه النائم مع أنه غير نائم.

فلذا أوكل الامام — عليه السلام — أمره إلى وجدانه و يقينه ، بأنه نام .
 وأما دفع كون الشبهة مفهومية حكيمة — كسابقها — بأنه لو كان السؤال عن إندراج
 هذه المرتبة تحت النوم الناقض ؛ لكان المناسب أن يقول — عليه السلام — بأنه : (لاحتى
 يستيقن بأنه نوم) ، لا : (بأنه نام) .
 فيمكن الجواب عنه بأنه لرعاية المطابقة بين الجواب والسؤال ، فإن السائل حيث
 أسند عدم الاحساس إلى النائم بقوله : (وهو لا يعلم به) فلذا أسنده الامام عليه السلام
 — في مقام الجواب — إليه بقوله عليه السلام : لا ، حتى يستيقن أنه نام .
 وسيأتي ان شاء الله تعالى شرح بقية فقرات الصحيحة في الحواشي المتعلقة بكلام
 المصنف (قده) .

(١٤) قوله قدس سره : لا ريب في ظهور قوله — عليه السلام — وإلا فإنه الخ^٢
 توضيح المقام : إن محتملات قوله — عليه السلام — : (وإلا فإنه على يقين من
 وضوئه) أربعة :

أحدها — أن يكون مدخول الفاء علة للجزاء قامت مقامه .
 ثانيها — أن تكون الجملة الخبرية مأولة بالانشائية ، ويراد منها الأمر بكونه على يقينه
 بالوضوء والثبات عليه ، فتكون جزاء بنفسها .
 ثالثها — أن تكون الجملة توطئة وتمهيدا للجزاء ويكون الجزاء قوله عليه السلام
 (ولا ينقض اليقين بالشك) .

رابعها — أن تكون الجملة باقية على الخبرية ، وتكون جزاء بنفسها .
 فنقول : أمّا الأول ، فقد استظهره شيخنا الاستاد العلامة (قده) تبعاً للعلامة
 الأنصاري (قده) مستشهداً^٣ بكثرة وقوع العلة موقع الجزاء ، كقوله تعالى «ومن كفر فإن
 الله غني عن العالمين»^٤ «ومن كفر فإن ربي غني كريم»^٥ «وإن تجهر بالقول فإنه يعلم
 السر»^٦ إلى غير ذلك .

(١) راجع تعليقة المحقق الخراساني (قده) ص ١٧٩ .

(٢) الكفاية ٢ : ٢٨٢ .

(٣) الرسائل : ٣٢٩ .

(٤) آل عمران : ٩٧ .

(٥) التمل : ٤٠ .

(٦) طه : ٧ .

إلا أن حمل الجملة على ذلك إنما هو بعد عدم إمكان إرادة الجزاء، مضافاً إلى لزوم حمله على التأكيد؛ لأن الجزاء — وهو عدم وجوب الوضوء مع عدم اليقين بالنوم — قد استفيد سابقاً من قوله عليه السلام: (لا، حتى يستيقن انه نام).

وسيجيء^١ إن شاء الله تعالى: أن سنخ هذا التركيب — بملاحظة تلك الأمثلة المتقدمة — لا ظهور له في العلية لكثرة سوق مثله في إفادة الجزاء.

وأما الثاني فقد حكم^٢ الشيخ الأعظم (قده) بأنه تكلف، وجعله^٣ شيخنا الاستاد (قده) بعيداً إلى الغاية. مع أنه كسائر الموارد لا تكلف فيه. وليس بعيداً إلى الغاية.

وقد ذكرنا^٤ في محله أن إفادة البعث بالجملة الخبرية الحاكية عن وقوع المبعوث إليه بمنوان الكناية: إنما اظهاراً للمقتضي باظهار مقتضاه نظراً إلى أن البعث علة لوجود المبعوث إليه خارجاً؛ لأنه بمعنى جعل الداعي، الذي به تنقذ الارادة في نفس المبعوث لتحرك عضلاته نحو المبعوث إليه، فالفعل المبعوث إليه موجود مباشر من المبعوث، وموجود تسببي من الباعث.

وأما بلحاظ أن المولى — لشدة طلبه للفعل — جعل وقوعه من العبد مفروغاً عنه، فأظهر شدة طلبه باظهار وجود مطلوبه في الخارج. وبينها فرق تعرضنا له في موضعه.

ومن الواضح أن الأخبار عن الكون على يقينه بالوضوء — في مقام البعث إلى كونه باقياً على يقينه وثابتاً عليه — حقيقة إبقاء اليقين، وعدم رفع اليد عنه، وهو معنى معقول كسائر موارد الجملة الخبرية، المراد منها البعث إلى ما أخبر عن وقوعه.

نعم لا يتعين الحمل إلا إذا لم يمكن التحفظ على ظهوره في الحكاية الجدية، وإلا فالحكاية الكنائية محفوظة.

مضافاً إلى أن قوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشك) يكون حينئذ تأكيداً للأمر بالكون على يقينه، نظير كون عدم وجوب الوضوء في الاحتمال الأول تأكيداً لما يستفاد من قوله عليه السلام: (لا، حتى يستيقن انه نام). فتدبر.

وأما الثالث: فهو على قسمين:

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

(١) في نفس هذه التعليلة في الرد على الاحتمال الرابع.

(٢) الرسائل: ٣٢٩.

(٣) الكفاية ٢: ٢٨٤.

(٤) ج ١: التعليلة: ١٦١.

الشرط، ومفاده — حينئذ — إن لم يستيقن بالنوم، وأيقن بالوضوء، فلا ينقض يقينه بالشك .

ثانيها — أن يكون من متعلقات الجزاء، ومفاده — حينئذ — إن من لم يستيقن بالنوم، فحيث أنه على يقين من وضوئه، لا ينقض اليقين ... الخ. نظير قولهم: إذا جاءك زيد، فحيث أنه عالم أكرمه .

والأول منها منافع لتصدير المتم للشرط بـ(الفاء)، ولعطف جزائه بـ(الواو). والثاني منها يناسب التصدير بالفاء، كما في نظيره من المثال، لكنه ينافيه عطف الجزاء بالواو.

وأما الرابع — فقد أفاد شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في تعليقه الأنيقة^١ على الرسائل: إنه لا يصح جملة بنفسه جزاء لإباء لفظه ومعناه، أما لفظه، فلأن كلمة (فانه) ظاهرة في التعليل، وأما معناه، فلأن اليقين في الحال بثبوت الوضوء سابقاً، غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، لأنه ربما كان من قبل، ويتخلف عنه فيما بعد .

أقول: أما ظهور كلمة (فانه) في التعليل، فليس إليه سبيل، فانه إن كان من أجل

الفاء، فهي ترد على الجزاء، وإنما ترد على علته أيضاً لقيامها مقامه. وإن كان من أجل كلمة (إن) فهي لتحقيق مضمون الجملة، وإن كان من أجل المجموع، وظهور هذا التركيب، فقد ورد في القرآن خلافه كثيراً كقوله تعالى: «إن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم، فإن الإنسان كفور»^٢ و«فان يخرجوا منها فانا داخلون»^٣ «فاذا دخلتموه فانكم غالبون»^٤ «فان فعلت فانك إذأ من الظالمين»^٥.

ومنه ظهر ما في دعوى ظهور — سنخ — هذا التركيب في كونه علة قائمة مقام الجزاء .
وأما حديث ترتب الجزاء على الشرط، فهو أمر توهمه جملة من النحاة خلافاً للمحققين منهم ولأهل الميزان، فانهم مطبقون على أن الجزاء لا يجب أن يكون مسبباً عن الشرط ومترتباً عليه في الوجود.

(١) ص ١٧٢ .

(٢) الشورى: ٤٨ .

(٣) و(٤) المائدة: ٢٢، ٢٣ .

(٥) يونس: ١٠٦ .

بل ربما يعكس الأمر كقولهم: إن كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة، وإن كان هذا ضاحكاً كان إنساناً.

بل قد مرّ في مبحث مفهوم الشرط^١ أنه لا حاجة إلى اللزوم أصلاً، بل يكفي الترتب بفرض العقل واعتباره في ظرف عقد القضية، كما سنوضحه في مثل مانحن فيه إن شاء الله تعالى.

وأما حديث التخلف، فإما يصح: إن تانت قضية كلية، متضمنة للملازمة بين عدم اليقين بالنوم واليقين بالوضوء، فإنه يمكن أن لا يكون يقين بالوضوء أصلاً، مع عدم اليقين بالنوم، أو كان اليقين موجوداً سابقاً، وزال لاحقاً، لمكان الشك الساري، إلا أنه من الواضح أنه ليس فيما نحن فيه كذلك، بل حيث أن المفروض كونه على وضوء، والشك في النوم، فعدم اليقين لاحقاً بأحد الوجهين^٢ خلف. فالترتب وعدم التخلف بحسب الفرض ثابت.

والتحقيق: إن المفروض في صدر الصحيحة، حيث أنه النوم على الوضوء، فنزلة اليقين بالنوم من اليقين بالوضوء منزلة الراجع له بقاء. وترتب الشيء — حدوثاً — على عدم مانعه، وترتب الشيء — بقاءً — على عدم رافعه مصحح للشرط والجزاء. والمفروض صحة اسناد نقض اليقين إلى اليقين بخلافه، أو إلى الشك فيه بلحاظ تجريد متعلق اليقين والشك عن الحدوث والبقاء. وإلا فلا يكون اليقين بعدم بقاء الشيء ناقضاً لليقين بحدوثه، ولا الشك في بقائه ناقضاً لليقين بحدوثه.

وعليه ففاد قوله عليه السلام (وإلا فإنه على يقين من وضوئه) هو أنه إن لم يستيقن بالنوم الناقض، فهو باق على يقينه بوضوئه، ولا موجب لانحلاله واضمحلاله إلا الشك، ولا ينقض اليقين بالشك.

فقوله عليه السلام: (والا فإنه.. الخ) بمنزلة الصغرى، وقوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين) بمنزلة الكبرى.

وهذا أوجه الوجوه الأربعة؛ لأن ظاهر الجملة الشرطية كون الواقع بعد الشرط جزءاً لاعلة له، وظاهر الجملة الخبرية كونها بعنوان الحكاية جداً لا بعنوان البعث والزجر، فالتوطئة والعلية والانشائية خلاف الظاهر.

(١) ج ٢: التعليقة (١٤٥)

(٢) من عدم اليقين بالوضوء أصلاً أو عدمه بقاءً للشك الساري.

ثم إن المعقول من الاحتمالات ثلاثة، وهي ما عدا التوطئة، والتمهيد للجزء، وهذه الاحتمالات كلها مشتركة في ارتباط الجملة الشرطية بالكلية التي بعدها. إما لكون عنوان اليقين بالوضوء— المقتضي لعدم وجوب الوضوء— يندرج تحت العنوان الكلي، المحكوم بجمرة النقص أو وجوب الإبقاء^١، وإما لكون الأمر— بالمضي على يقينه بالوضوء— يندرج تحت الحكم الكلي بالمضي على اليقين^٢، وإما لكون اليقين بالوضوء صغرى لتلك الكلية، التي هي بمنزلة الكبرى^٣، وعليه فالكلية تابعة للجملة سعة وضيقاً. فان قلنا: بخصوصية الوضوء المقوم لصفة اليقين، فلا محالة يكون العنوان المقتضي للحكم هو عنوان اليقين بالوضوء بالغاء الخصوصيات المفردة لافراد اليقين بالوضوء، لا لخصوصية نفس الوضوء.

وكذا إن قلنا بأنها مقومة للأمر بالمضي على اليقين بالوضوء، فان الجامع لأفراد الأمر بالمضي على اليقين بالوضوء أيضاً يتقوم بخصوصية اليقين بالوضوء. وكذا إن قلنا بأن الجملة جزء بنفسها، فان حد الوسط هو اليقين بالوضوء بخصوصه، فلا بد من تكرره بالكبرى.

كما أنه لو قلنا بالغاء خصوصية الوضوء كانت العلة نفس عنوان اليقين، وكان موضوع الأمر بالمضي نفس اليقين، وكان حد الوسط نفس عنوان اليقين، فلا محالة يتسع عنوان العلة، وعنوان موضوع الأمر بالمضي، وعنوان حد الوسط. وإذا لم يمكن إثبات الخصوصية، ولا إلغاءها، وتردد أمرها بين الموردية والمقومية، فان قلنا بأن القدر المتيقن— في مقام التخاطب— يمنع عن انعقاد الاطلاق، فلا يمكن إثبات الاستفراق في الجنس، وان لم نقل بذلك، فع تمامية مقدمات الحكمة يمكن إثبات الاطلاق والاستفراق.

ومما ذكرنا تبين أن إثبات كون اللام للإشارة إلى الجنس لا معنى له مع استظهار الخصوصية— كما هو الأصل في ذكر القيد— لما عرفت من تبعية الكلية للجملة الشرطية. كما أن كون اللام للعهد لا يضر مع الغاء الخصوصية، فان المهود— حينئذ— نفس اليقين— بما هو يقين— لا بما هو يقين بالوضوء.

(١) بناء على كون الجملة علة للجزء وهو الاحتمال الأول.

(٢) بناء على كون الجملة مأولة بالانشائية وهو الاحتمال الثاني.

(٣) بناء على كون الجملة جزء بنفسها وهو الاحتمال الرابع.

نعم بناء على الاجمال، وعدم مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب يفيد كون اللام للإشارة إلى الجنس؛ فانه حينئذ يثبت الاستغراق بضميمة الحكمة. وسيأتي إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

(١٥) قوله قدس سره: فانه يتنافيه ظهور التعليل في كونه ... الخ^٢.

لا يخفى عليك أن معنى التعليل -- هنا -- إدراج المورد تحت عنوان كلي محكوم بحكم مفروغ عنه -- إما شرعاً أو عند العقلاء -- والموضوع حيث أنه مقتض لحكمه باعتبار ما فيه من الغاية المترتبة عليه، فلذا يوصف بالعلية بالعرض، والاقتضاء بنحو اقتضاء الغاية الداعية، لا بنحو اقتضاء السبب الفاعلي.

ومن الواضح: إنه لولا الفراغ عن ذلك الحكم المترتب على الموضوع الكلي المدرج تحته الموضوع المأخوذ بنحو العلة -- لم يكن معنى للتعليل به. ومن البين هنا: أن هذه الكلية ليست مفروغاً عنها شرعاً، بل عند العقلاء؛ لوثاقة اليقين، المقتضية للتمسك به في قبال الشك، ومن المعلوم عدم دخل متعلق اليقين في وثاقة اليقين.

وأخذ الخصوصية يوجب التحض في التعبدية، ويخرج المورد عن فرض اندراجه تحت عنوان مفروغ عن حكمه عند العقلاء، والمفروض عدم الحكم على هذا العنوان قبلاً -- شرعاً -- ليكون الغرض من التعليل به إدراجه تحت ذلك العنوان.

والتحقيق: إن الغرض من التعليل، إن كان مجرد إدراج المورد تحت عنوان كلي، فلا يجب ثبوت الحكم له قبلاً، أو عقلاً، بل يمكن اثبات الحكم للعنوان الكلي بنفس هذا البيان، كما إذا اريد ايجاب (اكرام العالم) فيفيد بقوله: (اكرم زيدا لأنه عالم).

وإن كان الغرض تقريب الحكم التعبدي بما يقربه إلى أفهام عامة الناس، فلا محالة لا يصح التعليل إلا بما ارتكز في أذهان العقلاء من وثاقة اليقين المقتضية للتمسك به، من دون دخالة متعلقه في وثاقته.

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

قد ذكرنا في محله^٤: إن اللام بمجرد الإشارة إلى مدخوله، والجنسية إنما تستفاد من

(١) التعليقة: ١٦

(٢) الكفاية: ٢: ٢٨٤.

(٣) الكفاية: ٢: ٢٨٤.

(٤) ج ٢: التعليقة: ٢١٩.

الظرف في (من وضوئه) لغواومستقر؟..... ٤٥

وضع الألفاظ بازاء الطبائع المهمة، وإفادة الاستفراق أو المجهود — ذكراً أو ذهنياً بدال آخر.

نعم حيث أن اللام للإشارة إلى مدخوله، والمفروض أن مدخوله الجنس، فيكون قابلاً لإفادة الاستفراق — بضميمة مقدمات الحكمة، وهي إنما تم إذا لم يكن في الكلام دلالة على خصوصية في الطبيعي، أو إذا لم يكن متيقن في مقام المحاورة، بحيث لا يلزم من عدم بيانه بدال نقض الغرض، لكونه مبيناً بذاته في مقام البيان.

(١٧) قوله قدس سره: وسبق فانه على يقين ... الخ^١

قد عرفت سابقاً: إرتباط الكلية بالجملة الشرطية، فع حفظ الخصوصية — في الجملة الشرطية — لا يمكن الاطلاق في الكلية، وأما ملائمة العهد مع الجنس من حيث الإرادة الاستعمالية — بنحو تعدد الذال والدلول — فلا يجدي، لتنافي الخصوصية مع إرادة الاطلاق في الكلية، من حيث الإرادة الجديدة.

نعم لو لم يكن إرتباط بين الكلية والجملة الشرطية؛ لأمكن إثبات الاطلاق في الكلية، مع حفظ الخصوصية في الشرطية، لكنه ليس كذلك قطعاً، لما مرّ من إرتباط إحداها بالآخرى.

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

مراده (قده) من الظرف هو الكون المقدر المعبر عنه عند اهل الادبية بالظرف المستقر، في قبال المذكور المعبر عنه بالظرف اللغو. وليس الغرض (كان التامة)، لأنه إنما يقدر مثلها إذا صح السكوت عليها، كما في قولهم: زيد في الدار، أي كائن فيها، ولا يصح (كان من ظرف وضوئه)، بل الغرض (كان الناقصة)، لكنه لا من حيث كونها رابطة للوضوء بالشخص، فانه لا يجدي بل لا تساعده العبارة. ولا من حيث كونها رابطة لليقين بالوضوء، فانه خلاف ما هو المقصود من إطلاق اليقين، مع أنه لا حاجة إليه مع صلاحية اليقين لتعلق الوضوء به.

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

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

(١) الكفاية ٢: ٢٨٤.

(٢) الكفاية ٢: ٢٨٤.

متعلق حرف الابتداء، كما أنه بنفسه متعلق حرف الاستعلاء.

ولا يجب أن يكون مدخول حرف الابتداء مبدأً ومنشأً لمتعلقه، حتى يقال: إن الاستقرار على اليقين لا ينشأ من الوضوء، بل كلمة (من) — كما أشرنا إليه في أواخر البراءة^١ — مجرد اقتطاع متعلقه عن مدخوله. والمبدئية والمنشأية والتبعيض وأشباه ذلك يستفاد من الخارج.

ومما يشهد لعدم تعلق هذه الكلمة باليقين: إن مادة اليقين تتعدى بـ (الباء) لا بـ (من)، فيقال: أيقن به، واستيقن به، ومتيقن به، بل سنخ هذا التركيب يتعدى بـ (من) دائماً فيقال على سلامة من دينه، وعلى بصيرة من أمره، وفي ريب مما أنزلناه، مع أن البصيرة تتعدى بـ (الباء)، والريب يتعدى بـ (في)، والسلامة وإن كانت تتعدى بـ (من) لكنه بالاضافة إلى ما يسلم منه من الآفات والعيوب ونحوها، لا بالاضافة إلى الموصوف بالسلامة، والدين مما يوصف بأنه سالم لا بالسلامة منه.

فيظهر أن كلمة (من) ليست واسطة في تعدي اليقين والبصيرة والريب والسلامة بمدخولها، بل متعلقة بالاستقرار على اليقين والبصيرة والسلامة ونحوها. فيراد: كون الشخص على اليقين من حيث الوضوء، وعلى السلامة من حيث الدين وهكذا. وعليه فاليقين بحسب فرض الكلام، لم يتعلق بشيء حتى يتخصص به، وإن كان في الواقع متعلقاً به، كما هو كذلك في جميع الصفات الاضافية، فانها تعلقية.

ويمكن أن يقال — بناء على تعلق (من وضوئه) باليقين: — ان تغيير الاسلوب فيه، وفي أمثاله — حيث أن بعضها يتعدى بـ (الباء) وبعضها بـ (في) وبعضها بغيرهما — لأجل أن لحاظ المبدئية، والمنشأية في المدخول يوجب تمحض اليقين، وعدم تعلقه بشيء يخصه، فان تعلق الشيء بمبدئه غير تعلق الفعل بمفعوله، فلعل إعمال هذه النكتة لتجر يد الـ (من) عن الخصوصية ليرتب عليه الكلية.

بل يمكن أن يقال بمبدئية الوضوء — فيما نحن فيه — لليقين حقيقة لا تنزيراً، لأن الأمور الخارجية القائمة بغير المتيقن — لا يقين بها إلا بأسباب مؤدية إليه، من الابصار في المبصرات، والاستماع في المسموعات، أو التواتر وغيره^٢ في جملة منها. بخلاف الامور القائمة بشخص المتيقن، فان مايقوم بنفسه المجردة — من الصفات

(١) ج ٤: التعليقة: ١١٥. مبحث تعذر الجزء والشرط.

(٢) كالخبر المحفوف بالقرينة.

والملكات — وجوده الواقعي عين وجوده العلمي، وما يقوم ببدنه — من قيامه وقعوده وصلاته ووضوئه — يوجب صدوره عن شعور وجود اليقين به في نفسه، فهو على يقين من وضوئه حيث أنه توضاً، لا بسبب آخر.

(١٩) قوله قدس سره: حسن اسناد النقض وهو ضد الإبرام... الخ^١

هكذا ذكره جملة من الأعلام^٢ والظاهر أن النقض نقيض الإبرام، وتقابلهما ليس بنحو التضاد، ولا بنحو السلب والایجاب، بل بنحو العدم والملكة، فهو عدم الإبرام عما من شأنه أن يكون مبرماً.

فما ليس من شأنه الإبرام لا منقوض ولا مبرم، مع أن الشيء لا يخرج عن طرفي السلب والایجاب، فيعلم منه أن تقابلهما ليس بنحو السلب والایجاب.

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

بل الإبرام هيئة خاصة في الحبل أو الغزل — مثلاً — كما سيجيء إن شاء الله تعالى بيانها، وليس النقض إلا زوال تلك الهيئة.

وتوهم: إن نقض الغزل بمعنى فتوره، وهو هيئة ثبوتية. مدفوع بأن الفتور بمعنى يساوق الضعف — المقابل للقوة تقريباً — والقوة والاتقان والاحكام لازم الإبرام، كما أن الفتور لازم زوال الإبرام — أحياناً — لأنه عينه، وليس نقض الغزل إلا عوده على ما كان من عدم الإبرام.

ثم إن النقض، وإن كان عدم الإبرام في ما كان من شأنه الإبرام، لكنه عدم خاص، يساوق الرفع، فهو عدم ما كان مبرماً بالفعل، فالحبل، أو الغزل في نفسه لا مبرم ولا منقوض.

وحيث عرفت أن النقض ليس ضد الإبرام، تعرف أنه لا يشترط فيه بقاء المادة أي الموضوع — حيث أنه لا بد في الضدين من موضوع واحد يتعاقبان عليه.

وأما في العدم والملكة، فلا يشترط بقاء الموضوع، بل إذا كانت الصفة الوجودية عرضية منتزعة من خارج مقام الذات — ككون الحبل مبرماً — فبقاء الموضوع شرط.

وإن كانت ذاتية للموضوع، ومنتزعة عن مقام ذاته، فلا محالة يكون زوالها بزوال

(١) الكفاية ٢: ٢٨٥.

(٢) كالمحقق الآشتياني «فده»، في بحر الفوائد: ج ٣: ص ٤٣، والمحقق الشيخ هادي الطهراني «فده» في محجة العلماء: ص ٢٢٨، والمحقق الحائري «فده» في درر الأصول: ج ٢: ص ١٦١.

الموضوع — كإبرام اليقين والعهد والعقد واليمين —.

وقد نص بعض أكابر فن الحكمة^١: بعدم لزوم بقاء الموضوع فيما عدا المتضادين من المتقابلين، بل بعدم لزوم الوحدة الشخصية — موضوعاً — فيها، كما في المتضايين. ويشهد بذلك أن الذاتيات ولوازمها متقابلات مع سلوبها ونقائضها، مع أن سلوبها مساوقة لعدم الذات، وكذا العقد والحل متقابلان بتقابل العدم والملكية، وهما واردان على العهد والقرار المعاملي من الطرفين.

فارتباط أحد الإلتزامين بالآخر معنى العقدية، وزوال الارتباط معنى انحلال أحد المهدين والإلتزامين عن الآخر، وإن كان زواله مساوفاً لزوال الإلتزام المعاملي من الطرفين.

وبما ذكرنا تبين فساد توهم^٢ أن الناقض لا بد أن يكون مجامعاً مع المنقوض، حتى ينقضه ويرفع إبرامه.

وجه الفساد: أن المتقابلين — بأي نحو كانا — لا يعقل أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر؛ إذ المقابل لا يقبل المقابل، بل العقد والحل واردان على المهدين ومتبادلان فيها، وكذا الإبرام والنقض على الحبل والغزل.

ثم إن الإبرام والنقض، هل هما بمعنى الهيئة الاتصالية ورفعها؟ — كما عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده)^٣ — أو بمعنى الاتقان والاحكام وعدمه، أو بمعنى هيئة التماسك والاستمسك ورفعها — تقريباً — والظاهر هو الأخير، إذ لا دخل للاتصال المقابل للانفصال بالإبرام المقابل للنقض.

فإن النقص هو انحلال ماللشيء من هيئة الإلتزام، ولعل المراد به الاتصال المقابل للانحلال — مساعمة — كما أن الاتقان والاحكام يصدق فيهما لا يصدق فيه الإبرام، فيعلم منه أن الاتقان لازم أعم للإبرام.

ومن الواضح أن هيئة التماسك لا يكون إلا في مركب ذي أجزاء، فيكون متماسكاً — تارة — ومتماسخاً ومنحلاً — أخرى — وعليه، فلا يصدق الإبرام والنقض إلا في المركبات الحقيقية والاعتبارية، حقيقة.

(١) صدر التاليفين في الأسفار: ج ٢: ص ١٢٤، ١٢٥.

(٢) كما عن المحقق الشيخ هادي الطهراني في محجة العلماء: مبحث الاستصحاب: ٢٢٨.

(٣) الرسائل، ص ٣٣٦ «عند بيان اختصاص الاخبار بالشك في الرابع». والمعنى الثاني هو المستفاد من المتن.

وأما في السائط — كاليقين واليمين والمهد والعقد — فلا بد من تنزيلها منزلة المركب، ولإحالة يكون بلحاظ بعض لوازم المركب الموصوف بالابرام، فيدور الأمرين أن يكون إبرام اليقين بلحاظ وثاقته وإتقانه وإحكامه، وكل أمر مبرم محكم، أو بلحاظ ارتباط بعض أجزاء المبرم ببعض، ولليقين واليمين ارتباط بمتعلقها، وكذا المهد والعقد. فعلى الأول يكون نسبة النقص إلى الشك في قوله عليه السلام (ولكن ينقص الشك باليقين)^١ لمجرد الجنس اللفظي^٢، إذ لا وثاقة له حتى ينتقص.

وعلى الثاني يكون نسبة النقص إليه بالحقيقة، لارتباط الشك بالمشكوك على حد ارتباط اليقين بالمتيقن، ولعله بهذه العناية يضاف إلى العدم ويقال: إن الوجود ناقض العدم، وإن السلب والإيجاب نقيضان، فكأن الماهية مربوطة ومقرونة بالعدم، والأفلا وثاقة للعدم.

لا يقال: اليقين والشك، والوجود والعدم، وإن كانا في حد ذاتها كذلك، بمعنى أن الوثاقة مما يوصف بها اليقين، دون الشك، والوجود دون العدم، لكنه ربما يحتج بها خصوصية، يوصف الشك بالاتقان، واليقين بعدمه أو يوصف العدم بالأحكام، والوجود بعدمه.

فاليقين — مثلاً — لضعف مقتضيه، وزواله بأدنى شبهة — يوصف بعدم كونه وثيقاً، والشك — لاستقراره بحيث لا يزول — بكونه محكماً مبرماً، وكذا الوجود — لضعفه — يوصف بأنه كالعدم غير مبرم، والعدم — لتوقف الامكان الاستعدادي فيه على معدات كثيرة تقرب المدوم إلى الوجود — يوصف بأنه مبرم محكم.

لأننا نقول: على فرض تسليمه لا يجدي؛ إذ الوجود — مطلقاً — ناقض العدم. والشك — مطلقاً — ينتقص باليقين، فيعلم منه: أن مصحح إسناد النقص إليها ليس مالا ثبوت له إلا أحياناً.

ولا يلحق عليك أن اليقين — حيث أنه حالة جزمية — وإن كان وثيقاً محكماً، والشك

(١) في الصحيحة الثالثة لوزارة «الوسائل ٥: ١٠ من ابواب الخلل: ص ٣٢١ ح ٣».

(٢) الجنس بين اللفظين — وهو تتابها في اللفظ دون المعنى — على قسمين: تام وناقض. والتام منه هو إن يتفقا في أنواع الحروف واعدادها وهيتها وترتيبها. فإن كانا من نوع واحد — كفتلين مثلاً — يسمى مائلاً.

وأما فيما نحن فيه فالجناس يكون بين النقص المستند إلى اليقين والنقص المستند إلى الشك، وهو من القسم التام المائل، حيث أنها متحدان لفظاً ومفترقان معنى، إذ الأول نقض ما فيه الوثاقة، والثاني نقض مالا وثاقة فيه، فلا يكون نسبة النقص إليه حقيقة.

حيث أنه عين التزلزل والتردد، فهو عين الوهن، وعدم الوثاقة، إلا أن وثاقة اليقين ليست مصححة لاسناد النقص، بل باعثة على الأمر بالتمسك به في قبال الشك.

كما أن وهن الشك، وعدم وثاقته ليس منافياً لاسناد النقص إليه، بل باعثة على النهي عن التمسك به في قبال اليقين.

ومنه تعرف أن عدم كون الشك مبرماً - بمعنى عدم كونه وثيقاً - يمنع عن اسناد النقص المقابل للابرام بهذا المعنى، ولا يمنع عن إسناد النقص المساوق للانحلال المقابل للارتباط. مع أنه يصدق على الشك أنه غير وثيق، وأنه موهون. وتقابل الوثاقة والوهن - الذي معناه عدم الوثاقة - بنحو تقابل العدم والملكية.

ولا يقتضي كون الشك - بما هو - قابلاً للوثاقة، إذ التقابل بهذا النحو لا يستدعي قابلية الشيء شخصاً، بل تارة شخصاً وأخرى نوعاً، وثالثة جنساً كالعمى في العقرب، فان نوع العقرب لا يكون إلا أعمى، وإنما الملكية والقابلية بلحاظ جنس الحيوان، فكذلك الشك، فانه عين الوهن والتزلزل، لكنه باعتبار نوع الادراك أو جنس الادراك القابل للوثاقة - بصيرورته نوعاً أو صنفاً يسمى باليقين - يوصف الشك بالعدم المقابل للملكة^١. (٢٠) قوله قدس سره: مع ركاكة مثل نقضت الحجر من مكانه... الخ^٢.

يمكن أن يقال: إن كون الحجر في المكان عرض قائم به - من مقولة الأين - فله وجود وعدم، والمفروض أن صدق النقيض والناقض عليها شائع، فجعل الحجر في المكان إيجاد لتلك المقولة، ورفعها عنه إعدام لها، سواء لوحظ الوجود والعدم بالاضافة إلى نفس المقولة - وهما وجودها وعدمها المحمولي - أو لوحظا بالاضافة إلى ثبوتها للحجر - وهما وجودها الرابط وعدمه - فرفع الكون في المكان نقيض وجودها المحمولي، ورفع الحجر عن المكان نقيض وجودها الرابط، فلا مانع من إطلاق (نقضت الحجر عن مكانه) بهذا الاعتبار، لا باعتبار أنه له مقتضي البقاء فتدبر.

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

حاصله: إن اليقين - باعتبار إبرامه لوثاقته، أو لارتباطه - وإن كان قابلاً لاسناد النقص إليه، إلا أن هذا المعنى غير محقق في باب الامتصحاب؛ لأن اليقين متعلق فيه

(١) يعني: إن اليقين والشك صنفان من نوع الادراك أو نوعان من جنسه، وحيث أن الادراك باعتبار اليقين يصير قابلاً للوثاقة، فالشك باعتبار قابلية نوعه أو جنسه - بالعدم المقابل للملكة.

(٢) الكفاية ٢: ٢٨٥.

(٣) الكفاية ٢: ٢٨٦.

تنزيل الأخبار على قاعدة المقتضي والمانع وقاعدة اليقين، والشك في الراجع ٥١
بالحدوث، والشك بالبقاء، وحيث لا يقين بالبقاء، فليس رفع اليد عن البقاء نقضاً
لليقين، حيث لا يقين به، بل مجرد قطع^١ البقاء عن الحدوث.
بل المناسب لحل اليقين تنزيل الأخبار على أحد معان ثلاثة:
١ - إما قاعدة اليقين ٢ - وإما قاعدة المقتضي والمانع ٣ - وإما الاستصحاب في
خصوص الشك في الراجع.

بيانه: إن اليقين في (قاعدة اليقين) حيث تعلق بالحدوث. والشك أيضاً متعلق به.
فعدم ترتيب آثار الحدوث حلّ لليقين به المقتضي لترتيب الأثر عليه.
وأما قاعدة (المقتضي والمانع) فتقريبها بوجهين:

أحدهما - ما عن بعض أجلة العصر: وهو إن المقتضي لمكان اقتضائه لشيء نزل
منزلة الأمر المبرم، فتفكيكه وأخذ مقتضاه منه حلّ للمقتضي.
وهذا الوجه يناسب ما إذا نسب النقص إلى المتيقن أيضاً، كما أنه يناسب إسناده
إلى اليقين باعتبار أن اليقين بالمقتضي يقين بمقتضاه في مرتبة ذات المقتضي، فعدم
ترتيب مقتضاه بالشك حلّ لليقين بمقتضاه في مرتبة اليقين بمقتضيه.

ثانيهما - ما عن بعض المدققين من أهل العصر^٢: وهو أن العلم بالمقتضي، وإن كان
علماً به فقط، لكنه حيث كان محكوماً عند العقلاء بترتيب مقتضاه عليه - عند الشك في
مانعه - فلا جرم يكون المكلف على يقين وبصيرة من أمره، فن هذه الجهة يكون علمه
بالمقتضي يقيناً مبرماً، يصح اسناد النقص إليه. وجعل عدم ترتيب مقتضاه عليه نقضاً
وحلاً له، ومثل هذا اليقين يجتمع مع الشك، كما هو مقتضى نقض شيء بشيء، حيث
أنه يجب اجتماع الناقض والمنقوض ليكون حلاً لإبرامه.

هذا ملخص كلامه باسقاط مالم ليس له كثير دخل في مراده.

وأما الاستصحاب في خصوص الشك في الراجع، فتقريبه بوجهين:

أحدهما - ما عن شيخنا الاستاذ (قده) كما في الكتاب^٣ تلويحاً وفي تعليقه المباركة^٤
تصريحاً - وهو: إن المتيقن حيث أنه من شأنه البقاء، فاليقين تعلق بأصله حقيقة وبقائه
إعتباراً، نظير ثبوت المقبول بثبوت القابل؛ فان ثبوت القابل - بالذات - ثبوت للمقبول

(١) أي الانفصال.

(٢) هو الشيخ هادي الطهراني (قده) في كتابه «محجة العلماء»: ٢٢٩.

(٣) الكفاية ٢: ٢٨٦.

(٤) ص ١٩٠.

بالعرض، فاليقين بالقابل — بالذات — يقين بالمقبول بالعرض .

وعليه فذلك اليقين السابق — بالحدوث — يقين ببقائه لقابليته للبقاء، فهو باعتبار الحدوث حقيقي ذاتي، وباعتبار البقاء اعتباري عرضي، وليس مثله موجوداً مع الشك في المتقضي .

ثانيها — ما عن بعض أجلة العصر (ره)^١: وهو تقدير اليقين بالبقاء في ظرف الشك، لا في ظرف اليقين بالحدوث، كما في الأول .

وحاصله: إن وجود المتقضي للبقاء كما يصحح تقدير البقاء وفرضه بفرض المتقضي، فكذلك اليقين بالمتقضي يصحح فرض اليقين بمقتضاه بقاء، بخلاف ما إذا لم يكن هناك مقتض يصحح تقدير اليقين بالبقاء، حتى يكون الشك في البقاء حلاً لليقين .
والتحقيق: إنه لا موجب لتنزيل الأخبار على ما ذكر:

أما على قاعدة اليقين، فثل هذه الصحيحة — المفروض فيها الشك في الطهارة الفعلية لأجل الشك في النوم — غير قابل للتنزيل على قاعدة اليقين .

وسيجيء^٢ — إن شاء الله تعالى — الكلام في غيرها مما يتوهم دلالة عليها مع دفعه .

وأما على قاعدة (المتقضي والمانع) بالتمريب الأول، ففيه:

أولاً: إن الحيثية — التي بها يكون المتقضي بمنزلة الأمر المبرم — حيثية إقتضائه، لا ترتب مقتضاه عليه، فإن مجرد ترتب شيء على سببه لا يكون إبراماً له، حتى يكون عدم ترتبه حلاً ونقضاً له .

ومن البين أن وجود الرافع أو المانع يكون حائلاً بين المتقضي ومقتضاه، لا بين المتقضي واقتضائه، بل المتقضي على اقتضائه، ولومع وجود مانعه أو رافعه، فلا زوال لإبرامه حتى يتحقق النقص .

وثانياً — إن التذكير بين المتقضي ومقتضاه لا يوجب صدق النقص، ولذا لا يكون إطفاء السراج نقضاً له، ولا إطفاء النار، أو إيجاد المانع عن إحراقه نقضاً للنار، ولا رفع الحجر عن مكانه نقضاً لثقله الطبيعي، المتقضي لبقائه في مركزه، ولا إيجاد المانع عن سقوط الحجر على الأرض نقضاً لثقله الطبيعي، المتقضي ليليه إلى مركزه .

نعم ربما يكون بعض المتقضيات — من حيث كونها أموراً إرتباطية في نفسها، أو بما يتروى معها الثبات والاستمرار — يصدق النقص بالإضافة إليها بلحاظ تلك الحيثية،

(١) هو المحقق الممداني «قوه» الفوائد الرضوية: ١٦٤، ١٥١ .

(٢) في ذيل الصحيحة الثانية لزرارة وفي ذيل رواية الخصال التعلبية: ٣٣، ٢٥ .

دفع التنزيل على قاعدة المقتضى والمانع، وقاعدة اليقين، والشك في الراجع..... ٥٣

لابلحاظ حيثية اقتضائه أو ترتب المقتضى عليه.

فثل العقد، وإن كان مقتضياً للملك — مثلاً — إلا أن نقضه باعتبار حله البديل لارتباطه، ومثل اليقين، وإن فرض اقتضاؤه لشيء إلا أن نقضه باعتبار ارتباطه الذاتي بمتعلقه أو بلحاظ ثباته ووثاقته.

ومثل نقض الصلاة بالضحك ونحوه، لبااعتبار اقتضاؤها لمصلحتها، بل بلحاظ ما فرضه الشارع من هيئة اتصالية استمرارية بين أجزائها.

وأما مثل نقض الوضوء، فكناية عن نقض الطهارة المستمرة — التي لا يرفعها أي شيء، بل أمور خاصة — لابلحاظ عدم ترتب أثره عليه؛ لأن الوضوء أفعال غير قارة، غير موجودة فعلاً حتى ينحل بنفسه أو ينحل مقتضاه عنه، فإن المدوم لا ينحل، ولا ينحل منه شيء.

نعم لامضايقة عن صدق النقض — فيما إذا كانت العلة التامة لشيء موجودة، فتبدل عدم مانعه بالوجود، فانه بمنزلة انحلال العلة — بما هي علة مرتبط بها المعلول فعلاً، ولذا لا نقول بصدق النقض المساوق للانحلال فيما إذا كان المانع موجوداً من الأول.

وأما التقريب الثاني من قاعدة (المقتضى والمانع) فيه:

إن ظاهر هذه الصحيحة كغيرها — من فرض اليقين والشك وصدق النقض، ليكون صفري للكبرى العقلية الارتكازية — فلا بد من انحفاظ الصفري، مع قطع النظر عن الكبرى، ولا يعقل كون الكبرى مقومة وعميقة لصفراها، فعدم نقض اليقين بالشك مما ينبت عليه العقلاء، لأن العلم بالوضوء يقين بالطهارة بملاحظة بناء العقلاء.

وبالجملة: ليس هناك قاعدة أخرى مفروغ عنها، غير هذه الكلية المذكورة في الرواية حتى يكون معنى (لا ينبغي نقض اليقين بالشك)^١ هو: أنه لا ينبغي العدول عن طريقة العقلاء.

وأما حديث لزوم اجتماع الناقض والمنقوض، فقد مرّ ما فيه. فراجع.^٢

وأما تنزيل الأخبار على الاستصحاب في خصوص الشك في الراجع:

فالتقريب الأول، وإن امتاز عن الثاني بالدقة والثبات؛ إذ يرد على التقريب الثاني أنه غير صحيح ثبوتاً واثباتاً.

(١) الصحيحة الثانية لزراعة: الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: ص ١٠٦١: الحديث ١

(٢) تقدم في التعليقة: ١٩٠.

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

فان السواد مثلاً مما إذا وجد يقي إلى أن يزيله مزيل، لا أن هناك مقتضياً خارجياً يترشح منه السواد، ليجرى فيه التوهم المزبور، والمفروض أن مامن شأنه البقاء مشكوك الثبوت فعلاً فليس هناك ثابت بالذات كي يكون هناك ثابت بالعرض، بخلاف تقدير الثبوت واليقين في ظرف اليقين بالحدوث، فان الحادث في ظرف ثبوته كان من شأنه البقاء.

وأما إثباتاً: فان الظاهر من قوله عليه السلام (ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين) هو اليقين المذكور بقوله عليه السلام (وإلفانه على يقين من وضوئه) ^١ أو (لانك كنت على يقين من طهارتك) ^٢، لا اليقين المقدر، فيعلم منه أن النقض باعتبار اليقين المذكور لا اليقين المقدر.

ومن الواضح: إن اليقين المتعلق بالبقاء في ظرف تعلقه بالحدوث هو اليقين المذكور، لأنه مضاف إلى الحدوث — بالذات — وإلى البقاء بالعرض.

فالتقريب الأول سالم عما يرد على التقريب الثاني إلا أنه يرد عليها معاً: إن اعتبار النقض في الاستصحاب غير اعتبار النقض في قاعدة اليقين — بمعنى أن اللازم في الاستصحاب وحدة المتعلق من جميع الجهات الا من حيث الزمان — حدوثاً وبقاءً — دون قاعدة اليقين فانه واحد حتى من هذه الجهة.

فاعتبار تعلق اليقين بالبقاء يوجب دخول النقض في النقض المعتبر في قاعدة اليقين دون الاستصحاب، فهو قول باعتباره قاعدة اليقين، غاية الأمر بنحو تعم اليقين بالحقيقة أو بالاعتبار.

وحيث عرفت أنه لا موجب لتنزيل الاخبار على ما ذكره، بل عدم صحة تنزيلها عليه، فاعلم أن الاشكال في تنزيل الأخبار على الاستصحاب بقول مطلق من جهات: إحداها: أن نقض اليقين عبارة عن نقض المتيقن، ومالم يكن من شأنه البقاء لاحتل له مجازاً، فلا يصدق النقض إلا في مورد الشك في الراجع.

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

(٢) الصحيحة الثانية «الوسائل» ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: ص ١٠٦١ الحديث ١.

وتندفع بأنها إنما ترد إذا اريد من نقض اليقين نقض المتيقن بنحو التجوز في الكلمة أو بنحو الاضمار، فان عنوان النقض يتعلق — حينئذ — بالمتيقن، ولا بد من أن يكون له إبرام ليكون له نقض، وأما إذا كان نقض اليقين بنحو الكناية عن عدم ترتيب آثار البقاء، فلا يرد المحذور، إذ المكنى عنه ليس إلا المعنى واللّب، وليس فيه عنوان النقض المقضي لما ذكره، وعنوان النقض في مرحلة الاسناد الكلامي، قد نسب الى مايناسب النقض بعنوانه إما لوثاقته أو لارتباطه.

ثانيتها: إنا سلمنا أن وثاقة اليقين أو ارتباطه بمتملقه يصحح إسناد النقض إليه، إلا أن الاستصحاب متقوم باليقين بالحدوث، والشك في البقاء، ولا يكون الشك في البقاء ناقضاً لليقين بالحدوث، إذ ليس الشك في شيء حلاً لليقين بشيء آخر، إلا بعناية موحودة في مورد الشك في الراجع دون غيره.

ولابد من تصحيح مرحلة الاسناد الكلامي، حتى يعقل أن يكون كناية عن ترتيب آثار البقاء.

ويندفع بأنه لم يؤخذ— في مرحلة الاسناد الكلامي — حدوث وبقاء، ولا سبق ولحوق زمانيان في متعلق اليقين والشك، حتى يمنع عن صحة الاسناد، إلا بعناية مخصوصة بمورد الشك في الراجع.

ثالثتها: إن نقض اليقين بالشك — بعنوان الكناية — يقتضي أن ما يكون^١ هو المراد الجدي، وحيث لا إهمال في الواقع، فالمراد الجدي: إما ترتب آثار المتيقن حدوثاً — كما هو مفاد قاعدة اليقين — أو ترتيب آثار المتيقن بقاء فيما كان من شأنه البقاء — كما هو مفاد الاستصحاب في مورد الشك في الراجع بخصوصه — أو ترتيب آثار البقاء مطلقاً، ولولم يكن من شأنه البقاء — كما هو مفاد الاستصحاب بقول مطلق —

فلا بد أن يراد أحد هذه اللوازم معيناً، ومن الواضح: أن ترتيب آثار المتيقن حدوثاً لازم إبقاء اليقين بالحدوث عملاً، وعدمه نقض لليقين به عملاً، وترتيب آثار البقاء فيما من شأنه البقاء لازم إبقاء اليقين بالبقاء عملاً بالعناية، وعدمه نقض عملي لليقين. بخلاف ترتيب آثار البقاء فيما ليس من شأنه البقاء، فانه ليس لازماً لإبقاء اليقين، حيث لا مساس لليقين بالبقاء، ولا مسامحة، كما أن عدمه ليس نقضاً لليقين حيث لا يقين حتى ينحل، فلا يمكن أن يكون نقض اليقين بالشك كناية عنه، حيث لا ملازمة حتى

تصح الكناية.

وتدفع بأن إيراد المعنى الكنائي إن كان للانتقال إلى أحد الأمور الثلاثة بخصوصياتها وتعييناتها، فالإيراد وارد؛ إذ لا ملازمة، إلا بين المعنى الكنائي، والأول والثاني، دون الثالث.

وإن لم يكن إيراد المعنى الكنائي — الذي لم يؤخذ فيه عنوان الحدوث والبقاء — إلا للانتقال إلى ما يلائمه بذاته، لابتعناات اليقين والشك، فلا محالة يكون اللازم هي الجهة الجامعة، القابلة لأحد التعينات المذكورة في المعنى عنه، فإن بقاء اليقين بشيء يقتضي الجري على وفقه، وعدمه يقتضي عدمه، فيكون كناية عن ترتيب آثار المتيقن، من دون تعيينه بالحدوث والبقاء، إما بالخصوص أو مطلقاً على حد عدم تعيين الملزوم بشيء.

وحيث أن المراد الجدي لا يعقل إلا متعيناً — بنحومن أنحاء التعين — فلا محالة يقيد الجهة الجامعة بالنهي عن نقض اليقين، وتعيينها بدال آخر، كالتقارن الكلامية النافية لتقاعدة اليقين، وكاطلاق متعلق اليقين والشك — من حيث كونه من شأنه البقاء — النافي لإرادة الاستصحاب في خصوص الشك في الراجع.

ومما ذكرنا أخيراً يظهر أن ما هو لازم المعنى الكنائي متساوي النسبة إلى ما فيه مقتضى البقاء، وما ليس فيه، وما يتفاوت فيه الأمر ليس بما هو لازماً للمعنى الكنائي، حتى يقال: ^١ (إن بعض اللوازم أنسب من بعض وأقرب) ليجاب ^٢ (بأن الأقربية إعتبارية؛ لابتنائها على اعتبار متعلق اليقين بالبقاء).

نعم ما ذكرنا من الأقربية إنما تتحقق إذا أريد من اليقين المتيقن، — وحينئذ — يصح أن يقال: إن المتيقن تارة من شأنه البقاء، فكأنه له إبرام. وإخرى ليس من شأنه البقاء، فلا إبرام له حقيقة ولا اعتباراً، فنقض المتيقن يناسب الأول، دون الثاني. وحينئذ يصح أن يجاب عنه: بأن أقربية ما من شأنه البقاء إعتبارية، لاعرفية، فتدبر جيداً.

(٢٢) قوله قدس سره: وأما الهيئة، فلا محالة تكون المراد منها ... الخ ^٣

بيانه أن اليقين بالحدوث في الاستصحاب باق، فطلب إيقانه — بعنوان النبي عن نقضه حقيقة — طلب الحاصل، وطلب إيجاد اليقين بالبقاء ليس طلباً لبقاء اليقين،

(١) الغائل هو الشيخ «قده» في الرسائل: ٣٣٦.

(٢) هو المحقق الخراساني «قده» في الكفاية: ٢: ٢٨٦.

(٣) الكفاية: ٢: ٢٨٦.

حتى يكون تركه نقضاً منياً عنه .

وأما في قاعدة اليقين فطلب إبقاء اليقين — حقيقة — طلب إعادة المدوم، وطلب إيجاد اليقين بالحدوث — بعد زواله — ليس من طلب الإبقاء، ولا تركه نقضاً .

وأما نقض المتيقن، فالاحكام الشرعية، وجملة من الموضوعات الخارجية، خارجة عن تحت الاختيار، فطلب إبقائها — حقيقة — طلب أمر غير مقدور .

وأما بعض الموضوعات الداخلة تحت الاختيار — كإبقاء الطهارة والحدث — فحيث أن الفرض كونها مشكوكة، فهي واقعا إما باقية أو زائلة، فطلبها على الأول طلب الحاصل، وعلى الثاني طلب إعادة المدوم . وطلب إيجادها ابتداء على الأول طلب المثليين، وعلى الثاني طلب الجمع بين النقيضين، مع أنه — على أي تقدير — ليس من طلب الإبقاء الذي تركه نقض .

فلا بد من صرف النهي عن نقض اليقين، أو المتيقن — الظاهر في النقض الحقيقي — إلى النقض العملي، الذي سيأتي — إن شاء الله تعالى — توضيحه .

ومما ذكرنا تبين أن عدم إمكان إرادة النقض الحقيقي ليس في جميع الصور بملاك واحد، وهو عدم كونه اختيارياً، كما هو ظاهر العبارة^١ .

ثم إن النهي عن نقض اليقين بالشك ؛ حيث أنه - كما سيجيء - إن شاء الله تعالى - يرجع الى التعبد بالمتيقن أو بآثاره، فهل هو بعنوان الكناية؟ أو بالتجاوز في كلمة اليقين بارادة المتيقن؟ أو بالاضمار: بأن يراد باليقين ما كان منه على يقين؟ أو بالتجاوز في الاستناد،^٢ لأن النقض المنهني عنه، حقه أن يسند إلى المتيقن، فاسند إلى اليقين به لتعلقه به؟

والظاهر أن إرجاع نقض اليقين^٣ الى التعبد بالمتيقن أو بآثاره بنحو الكناية — دون غيره من الوجوه — أوجه، لوجوه:

منها أن الكناية — كما هو المعروف — أبلغ من سائر أنحاء التجوز .

ومنها حفظ المقابلة بين الناقض والمتقوض أي صفة اليقين والشك في التصرف الكنائي، بخلاف إرادة المتيقن، فانه لامقابلة بين المتيقن والشك، ولا معنى لناقضية

(١) وكذلك ظاهر عبارة الشيخ «قده»، الرسائل: ٣٣٦ .

(٢) كما ذهب اليه المحقق الآشثاني «قده» في كتابه «بجر الفوائد» ص ٤٤ من الاستصحاب .

(٣) اي ارجاع النهي عن نقض اليقين .

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

وليس مفاد الاخبار قاعدة المقتضى والمانع، حتى يكون النوم المشكوك ناقضاً للوضوء المتيقن، لتكون المقابلة بين المتيقن والمشكوك محفوظة، بل الشك في النوم منشأ الشك في بقاء الطهارة المتيقنة، بناء على تنزيل الأخبار على الاستصحاب، وليس هذا الشك بنفسه ركناً من ركني الاستصحاب ليكون ناقضاً.

ومنها أن ظاهر الصحيحة وغيرها — من حيث التعليل بوجود اليقين، ومن حيث التعبير بـ (لا ينبغي) — أن وثاقة اليقين هي المقتضية للتمسك به، في قبال الشك الذي هو عين الوهن والتزلزل.

ومنها — ظهور الاسناد — في الاسناد إلى ما هو له — فانه محفوظ في التصرف الكناثي، بل لا بد من إسناد النقص في المعنى الكناثي اليه، كما سيظهر — إن شاء الله تعالى — وجهه^١.

ومنها^٢ — إن التصرف الكناثي ليس فيه إلا مخالفة الظاهر من وجه واحد، فان الظاهر — من الكلام — مطابقة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية. والكناية تقتضي مخالفة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية.

بخلاف التصرف بسائر الوجوه، فانه مضافاً إلى مخالفة الظاهر فيها — بالتجاوز في الكلمة، أو بالاضمار أو في الاسناد — لا بد فيها من مخالفة أخرى للظاهر، فان الظاهر من نقض المتيقن نقضه حقيقة، فصرفه إلى نقضه عملاً تصرف آخر، ولا حاجة إلى هذا التصرف الآخر في التصرف الكناثي؛ لأن المفروض أن النهي عن نقض اليقين غير مراد جداً، بل استعمالاً فقط، فليس فيه إرادة جدية، حتى يقال: إرادة المعنى الحقيقي محال، بل مجرد التوطئة، للانتقال من المعنى الحقيقي — المراد بالارادة الاستعمالية — إلى مراد جدتي ليس فيه عنوان النقص.

والانتقال من المحال إلى الممكن، بل إلى الواجب غير محال، كما في قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»^٣ — فان استواءه على العرش محال، واستيلاؤه واجب لاحاطته الوجوديه بكل موجود — بناء على كونه كناية عن الاستيلاء.

(١) اواخر التعليقة: ٢٤ .

(٢) في النسخة زيادة «وهنا» .

(٣) طه: الآية ٥ .

والسرفيا ذكرنا: أن الملازمة المعتبرة بين المعنيين - المصححة للانتقال - هي الملازمة بين المعنيين بذاتها، لا الملازمة الخارجية بحسب المورد، حتى يتوهم استحالتها.

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

فيه يعرّض على الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل^٢ كما صرح (قده) به في تعليقه المباركة^٣ إلا أن كلامه (قده) في الرسائل مسوق لمطلب آخر، لا في مقام تخصيص استحالة النقض الحقيقي باليقين.

توضيحه: إن الشيخ (قده) - بعدما ذكر أن النقض بالإضافة إلى مامن شأنه البقاء أقرب إلى معناه الحقيقي من إرادة رفع اليد عن الشيء مطلقاً - ذكر توهم لزوم إرادة المتيقن من اليقين على المعنى الأول دون الثاني، لأن المتيقن يختلف من حيث كونه من شأنه البقاء تارة، وعدم كونه كذلك أخرى بخلاف اليقين، فانه لا اختصاص له بشيء^٤.

فدفعه بأن التصرف في اليقين بإرادة المتيقن لازم على أي تقدير؛ لاستحالة التكليف بابقائه، لعدم كونه اختياريًا.

وغيره (قده) إن صرف اليقين عن ظاهره غير مستند إلى تعلقه بما من شأنه البقاء، حتى يكون صرف ظهور اليقين مانعاً عن إرادة النقض بالمعنى الأول، لأن استحالة التكليف بالابقاء الغير الاختياري، وترك النقض الغير الاختياري مختصة بما إذا تعلق النقض باليقين. فتدبر.

(٢٤) قوله: لا يقال لا يحيص عنه فان النهي عن النقض بحسب العمل الخ^٥؛

توضيحه: إن مرجع النهي عن النقض إلى التعبد وجعل الحكم، والتعبد بنفس صفة اليقين لامعنى له، والتعبد بحكمه وجعل الحكم المماثل لحكمه - غير مراد؛ فانه وإن فرض ترتب حكم عليه شرعاً، كما فيما إذا كان اليقين موضوعياً، إلا أن مورد الأخبار التعبد بالطهارة المتيقنة، وحيث أن مفاد حرمة نقض اليقين التعبد بالمتيقن أو بحكمه^٥، فلا بد من صرف اليقين عن ظاهره بإرادة المتيقن منه.

(١) الكفاية ٢: ٢٨٧.

(٢) الرسائل: ٣٣٦. عند بيان حقيقة النقض.

(٣) ص ١٨٨.

(٤) الكفاية ٢: ٢٨٧.

(٥) كما في الاستصحاب الموضوعي.

وأجاب (قده) — في الكتاب — كما عن غير واحد من الأجلة^١ تبعاً لبعض الأساطين (قدست اسرارهم) بما محصله:

إن اليقين لم يلاحظ بنحو الموضوعية وبالاستقلال، بل بنحو الطريقية والمرآية، والآلية؛ لسراية الآلية، والمرآية من اليقين الخارجي إلى المفهوم الكلي الغائي فيه.

فلا محالة إذا رتب عليه — بما هو طريق ومرآة — حكم، فقد رتب على ذي الطريق، والمرئي بالذات، فلاحاجة إلى التصرف في اليقين بارادة المتيقن منه بنحو من أنحاء التجوز.

أقول: تحقيق المقام يقتضي التكلم في اليقين مفهوماً ومصداقاً، فنقول: مفهوم اليقين كسائر المفاهيم: تارة — يلاحظ بما هو مفهوم من المفاهيم، فيرتب عليه ما يناسبه في مرحلة المفهومية. وأخرى — يلاحظ فانياً في مطابقه — وهو اليقين بالحمل الشايح — فيرتب عليه ما يناسبه، من كونه كيفية نفسانية وأشباهها.

ففي مرحلة الحكم عليه: تارة ملحوظ بالاستقلال، كما في الأول وأخرى ملحوظ بالتبع، وبنحو المرآية لمطابقه، كما في الثاني. وليس مفهوم اليقين من وجوه متعلق صفة اليقين — كعنوان المتيقن — حتى يمكن لحاظه فانياً في متعلقه. بخلاف مفهوم المتيقن، فانه: تارة يلاحظ بما هو مفهوم عنواني، وأخرى بما هو فاقن في معنونه.

وأما المصدر المبني للفاعل، أو المبني للمفعول، فلا دخل له بصدق المصدر على ما يصدق عليه عنوان الفاعل منه، والمفعول منه، بل المراد الضرب بمعنى الضارية، أو المضروبية، وإطلاق اليقين وإرادة التيقنية لا إرادة المتيقن.

وأما اتحاد المبدأ والمشتق، وصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر، فورده ما إذا كان العنوان الاشتقائي منتزعاً من مرتبة ذات شيء، فانه لا يعقل إلا: إذا كان المبدأ في مرتبة الذات، فلا محالة يصدق المبدأ على ما يصدق عليه المشتق، كصدق مفهوم الوجود والموجود على حقيقة الوجود، وكصدق مفهوم البياض والأبيض على حقيقة البياض، وكصدق العلم والمعلوم على جميع الموجودات الامكانية؛ لحضورها بارتباطه الوجودي الذاتي للمبدأ، فهي معلومات له تعالى بالعلم الفعلي الوجودي، دون الذاتي. وهي أيضاً من مراتب علمه الفعلي لحضورها بنفس ذواتها وهوياتها له تعالى — إلى غير ذلك من الموارد.

(١) منهم المحقق الخائري «قده» في درره «ج ٢: ١٦٢» قال: هذا «أي القول بالطريقية» مما افاده سيدنا الاستاد «طاب ثراه» — أي المحقق الفشاركي الاصفهاني — نقلاً عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي «قده».

ومن هذا القبيل إطلاق الصنع على المصنوع، والخلق على المخلوق والابجد والوجود على الموجود لاتحاد الكل — ذاتا — واختلافها — اعتبارا — ومن الواضح أن اليقين بالطهارة ليس في مرتبة ذات الطهارة، حتى يتصور اتحاد اليقين واليتس. هذا كله حال مفهوم اليقين.

وأما مصداقه — الذي هو يقين بالحمل الشائع — فالكلام فيه تارة في كونه ملحوظاً بالاستقلال وملحوظاً بالتبع، و أخرى في كونه بنفسه آلة وطريقاً ومرآة، وثالثة في سراية الحكم المرتب عليه بما هو آلة وطريق إلى معتقه.

أما الأول — فحيث أن حقيقة اليقين عين حضور الشيء للنفس، بحضور خاص، فهو حاضر بذاته للنفس، لا بحضور آخر يزيد على نفس ذاته، فهو خارج عن متسّم اللحاظ الآلي والاستقلالي.

وأما الثاني — فحث أن حقيقة اليقين عين حضور الشيء، لا مابه حضوره، وعين وصوله، لا مابه وصوله، وعين رؤية الشيء لا مابه يرى، فلا معنى لكونه بحقيقته طريقاً إلى معتقه ومرآة له وآلة لحضوره.

وهذا مع كونه معلوماً بالوجدان مما يساعده البرهان أيضاً؛ لأن كونه آلة لا يخلو من أن يكون آلة: إما لذات متعلقه أو لوجوده الذهني أو لوجوده الخارجي.

ولا معنى لكون القطع آلة للطبيعة المهمل، والماهية من حيث هي، لأن الماهية واجدة بوجدان ماهوي لذاتها وذاتياتها، ولا يعقل آلية قطع لوجود متعلقه ذهنياً، فانه عين وجوده الذهني فكيف يكون الشيء آلة لنفسه؟ ولا يعقل أن يكون آلة لوجود متعلقه خارجاً بأن تكون حيشة تعلقه بمتعلقه حيشة آليته لوجوده الخارجي، بل وجود كل شيء — خارجاً — له أسباب تناسبه هي مبادئ وجوده، وعلل حصوله ولا ينافي أن يكون علوم بعض المبادئ العالية علة للموجودات السافلة، لأنها علوم فعلية، لانفعالية، والكلام في الثانية.

وأما الثالث — فلمنا كون القطع بوجوده الخارجي آلة وطريقاً ومرآة لمتعلقه، إلا أنه لو فرض ترتب حكم عليه في تلك الحال لترتب على متعلقه؛ إذ ما هو كالمعنى الحرفي لا يعقل أن يحكم به عليه، إذ لا يعقل أن يكون طرفاً، وأما في غير تلك الحال، فلا بد أن يلاحظ بالاستقلال، وفناء مفهومه فيه يوجب ترتب الحكم على الفنى فيه، وهي حقيقة اليقين، ولا يعقل أن تكون في تلك الحال حقيقة اليقين فانية في متعلقه، حتى يترتب الحكم على متعلقه؛ إذ الفنى فيه — في حال فناء شيء فيه — لا يعقل أن يكون فانياً أيضاً

في شيء آخر، حتى يترتب الحكم على ذلك الآخر.

نعم هنا يصح إرادة الآلية والاستقلالية بمعنى آخر، وهو كون قضية حرمة نقض اليقين كناية عن التعبد بالمتيقن، والقضية الكنائية قنطرة إلى المكنى عنه، وتوطئة للانتقال منها إليه، في قبال القضية الحقيقية المرادة بالاصالة والمقصودة بالاستقلال.

وعبارة الكتاب — كعبارة التعليقة — قابلة للانطباق عليه، إلا أن تعليقه — بسراية الآلية من اليقين الخارجي إلى اليقين المفهومي — يوهم ما ذكرناه أولاً؛ إذ لا يتوقف كونه كنايةً على سراية الآلية من مطابق اليقين إلى مفهوم؛ فانه يناسب ترتب حكم اليقين على المتيقن، لا للانتقال من الحكم المرتب على اليقين إلى الحكم المرتب على المتيقن؛ إذ اليقين الذي له حكم بنفسه، واليقين الذي لاحكم له — بل لمتعلقه — يكون في القضية المتكفلة للتعبد باليقين ملحوظاً بالاستقلال، من دون فنائه في متعلقه تارة وعدم فنائه فيه أخرى بل القضية على الأول حقيقية، وعلى الثاني كنائية.

وتحقيق حال كون قضية (لا تنقض اليقين) كناية عن التعبد بالمتيقن أو بحكمه يتم بالبحث عن أمور مهمة:

منها — إن أخبار الاستصحاب بناء على افادتها للحجية

إما تفيد منجزية اليقين السابق — شرعاً — للحكم في اللاحق، فيكون اليقين واسطة في تنجز الواقع حقيقة.

وإما تفيد جعل الحكم المماثل للمتيقن أو لحكمه بعنوان إبقاء الكاشف، فيكون اليقين واسطة لاثبات الحكم في اللاحق عنواناً، ومفادها كنائي على أي تقدير، لكن النقض والابقاء حقيقي عنواناً على الأول وعملي حقيقة على الثاني.

توضيحه: إنه بناء على جعل المنجزية، لا تكليف عملي من الشارع، ليراد النقض العملي والابقاء العملي، بل هناك النهي عن النقض الحقيقي بحسب العنوان، وجعل اليقين منجزاً إثباتاً بحسب اللب، أي يظهر منجزية اليقين السابق بعنوان الأمر بابقاء المنجز حقيقة؛ للتلازم بين بقاء ذات المنجز ومنجزيته.

وبناء على جعل الحكم المماثل يراد منه حكم عملي، بحيث يكون العمل ملزوماً لابقاء اليقين أو المتيقن عملاً، فيأمر بابقاء اليقين عملاً، للانتقال إلى الأمر — حقيقة — بالعمل الملزوم لهذا العنوان.

لكنه بعنوان إبقاء الكاشف، لافادة واسطة اليقين السابق لاثبات الحكم الواقعي عنواناً، حيث لاحكم حقيقي، الا الحكم المماثل والواسطة في اثباته نفس هذه

الاجبار، واليقين السابق ليست واسطة إلا لإثبات متعلقه عنواناً.

ومنها — إن التلازم المحقق لكنائية حرمة نقض اليقين، هل هو بين فعل صلاة الجمعة — مثلاً — وإبقاء وجوبها المتيقن عملاً؟ أو بين الفعل المزبور وإبقاء اليقين بوجوبها عملاً؟ وربما أمكن توهم أن جعل الوجوب بلسان بقاء الوجوب أسبب من جعل الوجوب بلسان بقاء اليقين بالوجوب، فإن الثاني يكون التلازم فيه بواسطة أن بقاء الكاشف يلازم بقاء المنكشف، دون الأول.

ویندفع بأن الملازمة ليست بين جعل الحكم المائل، وبقاء مماثله، بل بين فعل صلاة الجمعة، وعنوان إبقاء اليقين بالذات، وبين الأمر الحقيقي والأمر التمهيدي العنواني بالتبع.

ومن الواضح أن الوجوب امتيقن، له من الاقتضاء لفعل صلاة الجمعة مثلاً [نحو] ، ولنفس اليقين به نحو آخر من الاقتضاء، فإن اقتضاء الإيجاب للفعل اقتضاء تشريعي، واقتضاء اليقين بالوجوب — لما تعلق به — اقتضاء خارجي، فالأول باعث تشريعي، والثاني باعث تكويني.

وعليه ففعل الصلاة — بعد زوال اليقين السابق — إظهار لبقاء الوجوب، حيث لامقتضي تشريعاً له سواء، كما أنه إظهار لبقاء اليقين به، حيث لامقتضي خارجياً غيره. ومنه يتضح أن الفعل قابل لأن يكون إبقاء عملياً لليقين بالوجوب، ولأن يكون إبقاء عملياً للوجوب المتيقن، وبعد قبوله لكلا الأمرين، لا موجب لصرف نقض اليقين عملاً إلى نقض المتيقن عملاً. مع أنه هناك شواهد على ارادة الانتقال من حرمة نقض اليقين عملاً، لامن حرمة نقض المتيقن عملاً. فن الشواهد — ما قد مناه أنفاً — من أن الأخبار إذا كانت متكفلة للحجية — فلا محالة — إما يراد منها الوساطة في التنجز، وليس هو إلا اليقين السابق، دون الكون السابق. وإما يراد منها الوساطة في الإثبات عنواناً، وليس إلا اليقين السابق.

إذ الكون السابق ليس بقاءه عنواناً واسطة في إثبات بقاءه، وليس مفاد الأخبار إلا حرمة النقض، فلا يناسب. وساطة الكون السابق عنواناً لبقائه.

وبعبارة أخرى يصح التعبد بالحكم المائل بلسان إبقاء الوساطة في إثباته عنواناً، وهو اليقين السابق.

وأما الكون السابق، فلم يكن واسطة في إثبات نفسه حتى يصح التعبد بمماثله بلسان إبقاء الوساطة في إثباته.

ويشهد له أيضاً ما قدمناه من المقابلة بين الناقض والمتقوض، ونقض اليقين عملاً تتحفظ به المقابلة، دون نقض المتيقن عملاً.

ويشهد له أيضاً ما قدمناه من أن وثاقه اليقين هي المتقضية للمتمسك به كناية عن العمل، دون نفس المتيقن، كما قربناه سابقاً.

ويشهد له أيضاً إن جعل الحكم المائل، وإن كان في ظرف الشك، إلا أنه بلسان الإبقاء وترك التقض.

ومن الواضح: إن استمرار اليقين إلى حصول اليقين بخلافه، أو إلى حصول الشك في نفسه أمر معقول. فصح التعبد بالحكم بلسان إبقاء اليقين وعدم حله بالشك، بخلاف الواقع، فانه — حدوثاً وبقاءً — لا يعقل أن يكون منوطاً باليقين والشك، حتى يؤمر بإبقاء الواقع، وعدم نقضه بالشك. فتدبر جيداً.

ومنها: إن الفعل الذي جعل له حكم مماثل، هل هو مصداق إبقاء اليقين، وتركه نقض له؟ وكذا بالإضافة إلى المتيقن؟ أو ملزوم للإبقاء والتقض، بحيث إذا كان مصداقاً لعنوان الإبقاء صح الأمر بالفعل حقيقة بهذا العنوان؟

ومثله الكلام في تصديق العادل، هل هو عنوان للفعل أو لازمه؟ فعلى المصدقية، فالعنوان والفعل عنوان وممنون، وعلى التلازم لازم وملزوم، والكناية إنما تكون على الثاني، دون الأول.

توضيحه: إن الإبقاء العملي ليس إلا إظهار بقاء الوجوب أو اليقين به بالعمل، وكذلك التصديق العملي إظهار صدق العادل بالعمل.

فإن قلنا باتحاد الفعل التوليدى مع المتولد منه - كالأحراق مع الإلقاء في النار - صح دعوى أن عنوان إظهار الصدق وإظهار البقاء صادق على العمل. وإن قلنا بعدمه لما صح ذلك.

وقد أشرنا إلى وجهه مراراً، لأن الإيجاد والوجود متحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، فالإظهار والظهور متحدان بالذات، مع أن ظهور البقاء وظهور الصدق غير متحد مع الفعل، بل موجودان متباينان، ويلزمه عدم اتحاد الإظهار مع الفعل، بل الفعل مابه الظهور، والإظهار، لا عينها - كما لا يخفى - إلا أنك عرفت سابقاً أن قضية (لا تنقض)، إذا كانت كناية، لا موجب لجعل التقض عملياً، بل يمكن جمعه حقيقةً عنواناً.

بيانه: إن الإيجاب - كما عرفت - له اقتضاء تشريعي للفعل، واليقين بالوجوب له

اقتضاء تكويني للفعل، والفعل من مقتضيات الايجاب - بمعنى - ومن مقتضيات اليقين - بمعنى آخر - فه الكاشفية عن أحد المقتضيين .

والفرق بين الوجهين: إن الأول أمر باللازم للانتقال إلى الأمر بملزومه، والثاني أمر بالملزوم للانتقال إلى الأمر بلازمه، فيمكن أن يجعل النهي - عن نقض اليقين - نهياً عن النقض العملي، وهو الترك الكاشف عن عدم اليقين الباعث للعمل .

ويمكن أن يجعل النهي - عن نقض اليقين - نهياً عن حلّه حقيقة في مقام النهي عن ترك مقتضاه؛ إذ مع حلّه لامقتضي للعمل، وحيث أن النهي عن النقض كنافي، لم يتعلق به إرادة جدية، فليس طلب ترك نقضه الحقيقي - عنواناً وكناية وتوطئة للانتقال إلى حرمة ترك مقتضاه - طلب أمر محال جداً. ومع هذا، فصرف النقض الظاهر في الحقيقي إلى النقض العملي بلا موجب، فتدبر جيداً.

ومنها: إنه هل اليقين المأخوذ في موضوع الحكم، كاليقين الذي هو طريق إلى الحكم، أو إلى موضوعه، من حيث شمول أخبار الباب له؟ أم يختص بالثاني؟ فنقول: أما إذا أريد نقض اليقين بعنوان الكناية، فقد عرفت أن وجه التلازم اقتضاء اليقين للباعثة للعمل، فيكون العمل من مقتضيات اليقين، فيكون ابقاءً عملياً لليقين، وتركه نقضاً عملياً له .

واليقين المأخوذ في الموضوع مقوم لموضوع الحكم لباعية له للجري على وفقه خارجاً، ليكون كاليقين الذي هو طريق إلى الحكم بلا واسطة أو بواسطة تعلقه بموضوع الحكم . وأما إذا أريد نقض المتيقن، فالتلازم لأجل اقتضاء المتيقن تشريعاً للعمل، إما بلا واسطة كالحكم، أو بواسطة كالموضوع، فإنه يقتضي الحكم لما فيه من الفائدة الباعثة على جعله .

فرما يتوهم: أن هذا المعنى من الاقتضاء لاينافي جزئية اليقين لموضوع الحكم، فيكون المتيقن الذي يجب ابقائه أعم من أن يكون متقوماً باليقين أولاً . فيكون الجري على مقتضى الحكم الذي هو باقتضاء موضوعه ابقاءً للحكم ولموضوعه عملاً .

ويندفع بالفرق بين هذا الموضوع، وسائر الموضوعات، فإن بقاءها، وبقاء حكمها مشكوك بعد تيقنها، فيكون الجري على وفقها ابقاءً، وتركه نقضاً لهما عملاً بالشك، بخلاف الموضوع المتقوم باليقين، فإن الموضوع التام بعد زوال اليقين وتبدله بالشك مقطوع الارتفاع، فليس رفع اليد - عن الحكم عملاً - نقضاً له بالشك، بل باليقين بزوال موضوعه التام .

وأما إجراء الاستصحاب — في الجزء الآخر — بلحاظ الأثر التعليقي المرتب عليه، عند انضمام مانزل بمنزلة اليقين بالواقع — فعلاً — إليه، ففيه كلام قد تعرضنا له في مباحث القطع، فراجع^١.

ومنها: إن حرمة نقض اليقين في نفسها، هل تعم الشبهة الحكيمية والموضوعية؟ أم يختص بالأولى؟ أم يختص بالثانية بلحاظ موردها؟

ولا يخفى عليك أن نقض اليقين، وإن كان أعم مما إذا تعلق اليقين بالحكم أو بالموضوع، والموضوع وإن كان قابلاً للتنزيل كالحكم، إلا أن نقض اليقين بالحكم اسناد له إلى ماهوله، فإن الفعل مما يكون ابقاء عملاً لليقين بوجه، وللمتيقن بوجه آخر. وإسناد نقض اليقين إلى الموضوع اسناد إلى غير ماهوله، لأن اليقين بالموضوع، لا باعث له بنفسه، بل بلحاظ انبعاث اليقين بحكمه منه، والموضوع المتيقن لا اقتضاء تشريعي له، بل لحكمه.

والجمع بين الاسنادين في كلام واحد، وإن كان معقولاً — كما بيناه في أوائل البراءة عند التعرض لحديث الرفع^٢ — لكنه مخالف للظاهر؛ إذ الظاهر من الاسناد الكلامي كونه إلى ماهوله.

وقبول الموضوع للتنزيل — بلحاظ التعبد بحكمه — لا يجدي في دفع هذا المحذور.

كما أن دعوى — إنه من قبيل الاختلاف في المحققات والمصاديق، مع وحدة المفهوم والمعنى، نظراً إلى أن المعنى عنه جعل الحكم المماثل، وإن كان بحسب المصادق تارة جعل الحكم المماثل للمتيقن، وأخرى جعل الحكم المماثل لحكم المتيقن — لا تجدي أيضاً في حفظ ظهور (لا تنقض اليقين) من حيث اسناد النقض إلى ماهوله، والا كان لازمه جعل الحكم المماثل لخصوص المتيقن؛ لأن ملزومه نقض اليقين بالحكم عملاً، فانه الموافق لظهور الاسناد إلى ماهوله.

كما أن جعل اللازم والملزوم خصوص جعل الحكم المماثل للحكم المتيقن، مع تعميم اليقين بالحكم — من حيث انبعاثه عن اليقين بالموضوع وعدمه — لا يجدي؛ إذ التنزيل في الحكم مع الشك في موضوعه، من دون تنزيل في موضوعه، لا معنى له. فالتحقيق: إن هذه المحاذير إنما ترد إذا أريد نقض اليقين، أو المتيقن عملاً من المعنى

(١) ج ٣: التعليقة: ٢٥: ذيل قول الماتن «قده» «وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد الخ» و التعليقة: ٢٦.

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

الكنائي، فإنه ينقسم إلى ماهوله وغير ماهوله .
 وأما إذا أريد منه نقض اليقين حقيقة — عنواناً — لانقض اليقين عملاً حقيقة .
 فحل اليقين بالحكم أو بالموضوع حقيقة ملزوم لعدم الفعل .
 فيصح جعل الحكم المائل لمتعلق اليقين أو لحكمه بالنهي عن نقض اليقين بالحكم ،
 أو بالموضوع حقيقة — عنواناً وتوطئة — من دون مخالفة للظهور بوجه ؛ لأن النقض الحقيقي
 يتعلق بالحكم وبالموضوع معاً ، وليس كالنقض العملي المختص بالحكم .
 فالعنى الكنائي معنى واحد يعم الحكم والموضوع ، من دون محذور في الإسناد
 — ثبوتاً وإثباتاً — وهوبدلالة الاقتضاء يقتضي في كل مورد لازماً يناسبه .
 فحل اليقين بالحكم لازمه رفع اليد عنه ، وحل اليقين بالموضوع ، لازمه رفع اليد عن
 حكمه ، والمجموع — حقيقة — هو الحكم المائل ، إما لنفس المتيقن أو لحكمه .

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

لا يخفى عليك : أن قوله في السؤال (فنظرت فلم أر شيئاً)^٢ إن كان مجرد عدم الرؤية ،
 وعدم اليقين بالنجاسة ، فهو محقق للشك الذي هو أحد ركني الاستصحاب ، وإن كان
 كناية عن اليقين بعدم الإصابة — كما هو المتعارف في مقام بيان عدم شيء قابل للرؤية
 التعبير بعدم الرؤية — فهو محقق لليقين الذي هو أحد ركني قاعدة (اليقين) ، لكنها تتوقف
 على الشك الذي يصح معه التعبد الظاهري ، وهو موقوف على أن يراد من قول السائل
 (فأريت فيه) رؤية نجاسة بعد الصلاة ، لا رؤية تلك النجاسة التي ظن باصابتها وتفحص
 عنها .

وحينئذ ، حيث أن النجاسة المرئية — يحتمل أن تكون تلك النجاسة التي أيقن
 بعدمها ، وأن تكون نجاسة أخرى أصابته بعد الصلاة ، فيتحقق به الشك الذي هو أحد
 ركني قاعدة اليقين .

وأما إذا كان المراد من قوله (فأريت فيه) — كما هو الظاهر — رؤية تلك النجاسة ،
 فلا شك حتى يكون مجال لقاعدة اليقين .

ومما ذكرنا تبين أن فرض إرادة قاعدة اليقين مساوق لفرض عدم الاشكال الآتي ،
 من كون الاعادة نقضاً لليقين باليقين ، وفرض إرادة الاستصحاب يجمع الاشكال

(١) الكفاية ٢: ٢٩٠ .

(٢) الصحيحة الثانية: الوسائل ٢: ص ١٠٦١ الباب ٤١ من ابواب النجاسات: الحديث ١ .

وعدمه، لأن حل عدم الرؤية على ظاهره—من عدم اليقين—يكفي في إرادة الاستصحاب. وحينئذ، فإن كان المراد من قوله (فرايت فيه) رؤية تلك النجاسة المفروضة ورد إشكال الاعادة.

وإن كان المراد رؤية نجاسة ماء، لم يرد الاشكال المزبور إلا أن الظاهر منه أيضاً، حيث كان رؤية تلك النجاسة، كان المورد متعيناً في الاستصحاب، والاشكال مخصوصاً به.

(٢٦) قوله: ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال إلا بأن يقال ... الخ

تحقيق الحال يقتضي بيان الاحتمالات لما هو شرط أو مانع، من الطهارة والنجاسة في باب الصلاة:

أحدها: أن تكون الطهارة الواقعية شرطاً واقعياً، والطهارة التعبدية الظاهرية شرطاً فعلياً بمعنى أن الطهارة التي أخبرت بها البيئة، أو الطهارة المتيقنة سابقاً المشكوكة لاحقاً، أو الطهارة المشكوكة جعلت لها الشرطية فعلاً، كجعل الشرطية واقعاً للطهارة الواقعية. فالصلاة المقرونة باحدى الطهارتين مقرونة بالشرط حقيقة، وعليه فلا ينكشف فقد الشرط بوقوع الصلاة في النجاسة الواقعية.

وفيه أولاً: إنه لا ريب في صحة صلاة من اعتقد الطهارة، وكان في الواقع نجساً، فانه لا طهارة واقعية ولا تعبدية.

وثانياً: إن شرطية الطهارة التعبدية—بقاعدة الطهارة—لاباس بها، لأن مفاد (كل شيء طاهر)^٢ جعل الطهارة، وجعلها جعل أحكامها التكليفية والوضعية ومنها الشرطية. فالتعبد بها تعبد بشرطيتها، بخلاف التعبد بدليل الإمارة، أو بدليل الاستصحاب، فان مفاد الأول تعبد بوجود الشرط، فيفيد التعبد بآثار وجود الشرط، كجواز الدخول في الصلاة، وبعد انكشاف النجاسة ينقطع التعبد.

ومفاد الثاني تعبد ببقاء الشرط الموجود، فيفيد التعبد ببقاء آثار الشرط الموجود، فحاله حال دليل الإمارة.

ولذا لاشبهة في إعادة الصلاة بعد انكشاف فقد سائر الشرائط، مع التعبد بوجودها، أو ببقائها قبل انكشاف فقدها.

(١) الكفاية ٢: ٢٩٠.

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

ويمكن أن يقال: إن دليل الامارة - بناء على الظرفية المحضة - كذلك، وأما بناء على الموضوعية، فيمكن أن يكون المأتي به في هذا الحال مشتملاً على مقدار من المصلحة، لا يبقى معه مجال لاستيفاء الباقي بالاعادة، أو القضاء، فعدم وجوبها غير كاشف عن وجدان الشرط، وجعل الشرطية.

ويمكن أن يكون المأتي به - من حيث تعنون ما اقترن به بعنوان أنه أخبر به العادل، أو مما أتقن به سابقاً - ذا مصلحة يساوق مصلحة المقترن بالشرط الواقعي، فيستحق جعله شرطاً في هذه الحال.

وعليه فاستكشاف الشرطية للطهارة التعبدية - من دليل الامارة أو دليل الاستصحاب بقرينة عدم وجوب الاعادة، والتعليل بوجود الشرط، لا بعدم امكان استيفاء مصلحته بالاعادة - معقول وإن لم نقل بالاجزاء، ولا بعدم جعل الشرطية في سائر موارد الامارات والاستصحابات.

ثانياً: أن تكون الطهارة الواقعية شرطاً واقعياً، واحراز الطهارة التعبدية شرطاً ظاهرياً فعلياً. وحينئذ لا إعادة، فان انكشاف خلاف الطهارة التعبدية لا يلزم انكشاف وقوع الصلاة بلا شرط، فان إحرازها ليس له انكشاف الخلاف. وفيه أولاً: ما ذكرناه من النقض بصحة صلاة من اعتقد الطهارة، مع أنه لا طهارة واقعية، ولا إحراز للطهارة التعبدية.

وثانياً: أن كون الطهارة المشكوكة - في موارد الامارة، والاستصحاب، وقاعدة الطهارة - تعبدية ليست إلا بمعنى الحكم عليها بما يماثل حكم الطهارة الواقعية، وذلك الحكم الذي به تصير الطهارة تعبدية: إما الشرطية، وإما حكم آخر من جواز الدخول معها في الصلاة.

فان اريد الأول، فحيث أن المفروض إن إحراز الطهارة التعبدية شرط، فالاحراز مقوم لما هو موضوع الشرطية، ولا يعقل شرطية إحراز الطهارة المجمولة لها، وللاحراز الشرطية، كما ذكرناه في مبحث أخذ القطع بالواقع التعبدية في موضوع ذلك الحكم التعبدية، فراجع ٢.

ولافرق بين ما إذا ثبتت شرطية الاحراز أيضاً بدليل الاستصحاب، أو بدليل آخر،

(١) الظاهر زيادة كلمة «عدم»

(٢) ج ٣: التلخيص: ٢٧ ذيل قول الماتن «قدم» «لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس الحكم الخ».

لأن المحال لا يقع بدليل أو بدليلين.

وإن أريد الثاني بمعنى أن الصلاة— المقرونة بما يجوز معه الدخول فيها— مقرونة بشرطها حقيقة. فالتعبد بجواز الدخول يحقق جزء موضوع الشرط، وإحرازه جزءه الآخر. ففيه: إن شرطية الاحراز المتعلق بالطهارة التعبدية:

إن كانت مجعولة بدليل الاستصحاب، فن الواضح أن قوله (عليه السلام)— (لا تنقض) هنا بحسب الانطباق على المورد— إما يفيد التعبد بجواز الدخول، أو بالشرطية، ولا معنى لأن يتكفل لتعبدين طوليين.

وإن كانت بدليل آخر، فلا محالة ليست الشرطية المجعولة شرطية ظاهرية تعبدية؛ إذ ليست شرطية إحراز الطهارة التعبدية مورد حكاية العادل، أو مورد اليقين والشك، أو مورد قاعدة أخرى؛ لتدل أدلتها على التعبد بشرطيته فعلاً ظاهراً. بل لا بد من أن يكون ذلك الدليل متكفلاً لشرطية الاحراز واقعاً،— على حد شرطية الطهارة الواقعية واقعاً—

ويرد عليه حينئذ بعد عدم الجامع بينهما: إن مقتضى شرطية الطهارة الواقعية، من دون تفيد إحرازها بقائها على الشرطية عند عدم إحرازها، الذي هو موقع التعبد بها، الذي يتعلق به الاحراز المقوم لموضوع الشرطية،— فلامحالة— تكون الصلاة المأتي بها مع إحراز الطهارة التعبدية فاقدة لشرط واقعي آخر عند فقد الطهارة الواقعية.

والمفروض أن كليهما شرط واقعي، لأن أحدهما واقعي والآخر فعلي ظاهري، ولا يعتل التخير بين الطهارة الواقعية، وإحراز الطهارة التعبدية؛ لان مفروض الكلام في هذا الاحتمال إطلاق شرطية الطهارة الواقعية لصورتها إحرازها وعدمه، ومع اجتماع شرطيتها في صورة عدم إحراز الطهارة الواقعية، كيف يعقل التخير بينهما في الشرطية؟!
ثالثها: أن يكون إحراز الطهارة الواقعية وجداناً شرطاً واقعياً، وإحراز الطهارة الواقعية تعبداً شرطاً ظاهرياً فعلياً، فيندفع النقص المتقدم، لكون نفس إحرازها وجداناً شرطاً واقعياً.

لكنه يرد عليه النقص بما إذا اعتقد النجاسة، وصلى بحيث تحقق منه قصد القربة للغفلة عن مانعيتها؛ لاعن أصلها، وكان في الواقع طاهراً، فان صلته لاقترانها بجميع شرائطها صحيحة، مع أنه لم يحوز الطهارة— وجداناً ولا تعبداً—

مضافاً إلى أنه لا دليل على التعبد بالاحراز، ليكون الاحراز تعبدياً، بل الأدلة متكفلة للتعبد بالطهارة، وإحراز التعبد بها وجداني لا تعبدي. فالتعبد بالاحراز إما

يتحقق إذا كان دليل الامارة متكفلاً لتنزيل الامارة منزلة العلم، لا تنزيل مؤداها منزلة الواقع.

وكذا تنزيل اليقين السابق — في الاستصحاب — بنفسه منزلة اليقين بالفعل، لا تنزيل المتيقن منزلة الواقع، مع أنه ليس في مورد قاعدة الطهارة شيء ينزل منزلة العلم، حتى يكون من باب جعل — إحراز الطهارة الواقعية تعبداً — شرطاً فعلياً، بل ليس فيها إلا التعبد بالطهارة.

مضافاً إلى أن شرطية — الاحراز التعبدي — تقتضي تعبدية الاحراز، مع قطع النظر عن الشرطية. فان كانت تعبدية بنفس الشرطية؛ لزم أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه كما مرّاً.

وإن كانت تعبدية بحكم آخر — من جواز الدخول في الصلاة ونحوه — فان كان التعبد بالشرطية، والحكم الآخر بنفس دليل الامارة، أو الاستصحاب، فقد مرّ أن شيئاً منها لا يتكفل تعبدين طوليين.

وان كان التعبد بدليل آخر، فلا محالة ليس مفاده الشرطية الظاهرية الفعلية، إذ ليست الشرطية مورداً لشيء من الامارات والأصول والقواعد — كما مر — بل لابد من أن يكون شرطية الاحراز التعبدي واقعية — كشرطية الاحراز الوجداني —

وحيث أن تعبدية الاحراز غير متقدمة بعدم التمكن من الاحراز الوجداني، فعند عدم الاحراز الوجداني يكون الاحراز التعبدي شرطاً واقعاً، مع بقاء الاحراز الوجداني — المتمكن منه — على شرطية.

ولامعنى للتخيير بين الاحرازين؛ للزوم تقييد شرطية الاحراز التعبدي بعدم التمكن من الاحراز الوجداني، لابعدم الاحراز بنفسه، مع أنه خلاف ظاهر أدلة الامارات والأصول، أو الالتزام بشرطية الاحراز الوجداني إذا اتفق حصوله، وهو غير معقول في شرط الواجب المفروض تحصيله، وإنما هو شأن شرط الوجوب.

فاتضح أنّ شرطية الاحراز التعبدي بجميع وجوهه، كشرطية إحراز الطهارة التعبدية غير صحيحة. فتدبر.

رابعها: أن تكون النجاسة المعلومة — ولو سابقاً — عند الالتفات إليها مانعة عن الصلاة، فالتفوض المتقدمة^١ كلها مندفعة؛ فانه إما لانجاسة واقعاً، أو لاعلم بها، إلا أن

(١) في الاشكال على الاحتمال الثاني.

(٢) في الاحتمال الاوّل والثاني والثالث.

مقتضاه عدم المانع بعدم العلم، فلا موقع للتعبد بعدمها بالامارات أو الأصول والقواعد؛
للتقطع بعدم المانع، وإن كانت النجاسة موجودة واقعاً.

وتعميم الاحراز للاحراز التعبدي، أو لاحراز النجاسة التعبدية، فيه جميع المحاذير
المتقدمة في تعميم إحراز الطهارة المجعولة شرطاً فراجع^١.

خامسها: أن تكون النجاسة — التي لم تقم الحجة على عدمها — مانعة واقعاً بتعميم
الحجة إلى العقلية والشرعية، فيكون الحجة ما يكون معذراً — عقلاً أو شرعاً — لا بمعنى
الواسطة في إثباتها أو نفيها تبعداً، فانه يوجب خروج العلم بعدم النجاسة؛ فانه لا واسطة له
في نفيها تبعداً، مع ان التعبد بعدمها — في موارد البينة على عدمها، أو استصحاب عدمها
— مع عدم المانعية لها واقعاً لا معنى له.

ولا يعقل مانعيها واقعاً، لولا التعبد بعدم مانعيها فعلاً ظاهراً، بخلاف ما إذا كانت
الحجية بمعنى المعذرية — عقلاً أو شرعاً — فانه لولا المعذر العقلي، أو الشرعي، لها المانعية
الواقعية.

ومع وجود المعذرا مانعية لها واقعاً، فالمعذردافع للمانعية لارافع لها، وجعل المعذر
شرعاً أيضاً لدفع المانعية؛ لأن لا يقع المصلي — مثلاً — في كلفة المانع لولا المعذر، لالرفع
مانعيها ظاهراً أو واقعاً.

والذي يوافق الاخبار وفتاوي علمائنا الأخيار هذا الوجه الأخير. وليست الطهارة
الواردة في الروايات والكلمات إلا عدم النجاسة، فان النجاسة هي القذارة المنفرة شرعاً
واقعاً، كما أنها عرفاً كذلك، فالطهارة ليست إلا الخلو عنها، وليست هي — كالطهارة من
الحدث — أمراً وجودياً، وحالة معنوية نورانية، والنجاسة إذا كانت مانعة فعدمها شرط.
ولهذا — تارة — يقال: بأن النجاسة مانعة، و— أخرى — يقال: إن الطهارة شرط.

إذا عرفت ما ذكرناه — من المحتملات — تعرف مافي ما افاده شيخنا (قدس سره) في
مقام دفع الاشكال عن التعليل^٢ بجعل الشرط إحراز الطهارة التعبدية، دون نفس
الطهارة التعبدية، نظراً إلى انكشاف خلافها في الثاني، دون الاول.

فانك قد عرفت — في بيان الاحتمال الثاني المتقدم تفصيلاً — أن شرطية إحراز
الطهارة التعبدية بجميع وجوهه غير صحيحة.

(١) الى الاحتمال الثالث.

(٢) الكفاية ٢: ٢٩٠.

مضافاً إلى أن الظاهر من التعبد بالطهارة هو التعبد بأحكامها، لا التعبد بأحرازها، فيناسبه التعبد بشرطيتها بنفسها، دون التعبد بشرطيتها على تقدير إحرازها. وبالجملة: إذا كانت الطهارة المتينة سابقاً المشكوكة لاحقاً شرطاً كان التعليل حسناً، فإن قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت) ١ تعليل بوجود ذات الشرط.

وقوله عليه السلام: (فليس ينبغي لك ... الخ) ٢ بيان لجعل الشرطية، يجعل عدم وجوب الاعادة من باب جعل اللزوم يجعل لازمه، فإن لازم كون الصلاة مقترنة بشرطها عدم لزوم الاعادة، فلا مصداق لنقض اليقين بالطهارة — بعد اليقين بوقوع الصلاة في النجاسة — إلا الاعادة، وهي نقض لليقين بوجود الشرط بالشك واعتناء به، وعدم الاعتناء بشرطية. بخلاف ما إذا كان إحراز الطهارة التعبدية شرطاً، فإنه إن أريد جعل شرطية بنفس قوله عليه السلام: (وليس ينبغي لك) فهو — على فرض معقولته — خلاف الظاهر.

فإن الظاهر عدم لزوم الاعادة بجعل الشرطية لما تعبد به، وهي الطهارة الخاصة بالمعمولة صفرى لتلك الكبرى، لا أمر آخر. وإن أريد تحقيق الصفري — لتدرج تحت كبرى معمولة بدليل خارج — كان حاله حال تعليل عدم لزوم الاعادة باقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء — في الأشكال الذي أوردته عليه —.

إلا أن ظاهره — كما يشهد له ما أفاده (قده) فيما بعد — هو الشق الأول، فلا يرد عليه ما ذكرناه على الشق الثاني، كما أوردته عليه بعض أجله العصر ٣.

هذا كله بناء على شرطية الطهارة التعبدية بالمعنى المزبور. وأما بناء على ما اخترناه — من كون النجاسة الواقعية لولا المذعر عنها مانعة عن الصلاة — فالتعليل بيان للمعذر بذاته، بقوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) أي اليقين بعدم النجاسة سابقاً، ولعذرته المعمولة بقوله عليه السلام: (فليس ينبغي لك). فالصلاة — حيث أنها غير مقترنة بالمانع، لاقترائها بالمعذر الدافع لمانعية النجاسة — صحيحة، لا إعادة لها.

(١) و(٢) الصحيحة الثانية، الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من أبواب النجاسات: الحديث ١.

(٣) المحقق الحائري «قده» في درره ٢: ١٦٣.

فهو أيضاً من باب جعل الملزوم — وهي المذرية — يجعل لازماً — وهو عدم لزوم الاعادة — والمذرية كالمجزية شرعاً من الاعتبارات المجعولة، وليست المذرية هنا من حيث العقوبة حتى يقال:

إن عدم العقوبة، لا ينافي اقتران الصلاة بالمنع الواقعي، بل المذرية هنا من حيث الكلفة الوضعية، فترجع إلى أنه لا تبعة من حيث الوضع، مع وجود اليقين السابق بعدم النجاسة، ولو كانت بوجودها الواقعي مانعة، كانت تبعتها وضماً على حالها. فتدبره، فانه حقيق به.

(٢٧) قوله قدس سره: إن الطهارة، وإن لم تكن شرطاً فعلاً... الخ^١

حاصله: كفاية كونها شرطاً اقتضائياً طبعياً في التعبد بها، من دون حاجة إلى جعل الشرطية لها فعلاً، كما كانت في غير هذه الحال؛ إذ المفروض كون إحراز ما هو شرط اقتضائي تعبداً، شرطاً فعلياً.

والتحقيق: إن مقتضى التعبد الاستصحابي لباً جعل الحكم المائل — إما تكليفاً أو وضماً — وعليه فالحكم الاقتضائي: إما أن يراد منه الحكم الثابت بثبوت مقتضيه، أو يراد منه الحكم المجعول لذات الموضوع، مع قطع النظر عن عروض عارض.

فان أريد الأول، فلا حكم واقعي في هذه الحال، بل مجرد وجود المقتضي له، فلامعنى للتعبد بمائله، كما أن مقتضيه واقعي، لا جعلي، حتى يتعبد بمائله.

وإن أريد الثاني، فذات الموضوع، وإن كان لها حكم إنشائي مجعول، لكن المفروض عدم شموله لصورة عروض هذا العارض، فلا حكم واقعي في هذه الصورة للطهارة الواقعية، حتى يتعبد بمائله فيها.

ومع قطع النظر عن الحكم لا يعقل التعبد الاستصحابي، ولا غيره مما يكون له جعل الحكم المائل، فأية فائدة في كون الطهارة محكومة بحكم اقتضائي؟!!

ولا يمكن الالتزام بشرطية الطهارة الواقعية واقعاً، وعدم فعليتها في هذه الصورة، بل الفعلي غيرها، وهو إحراز الطهارة التعبدية، فان الجهل بها، وإن كان مانعاً عن فعليتها، إلا أنه بعد ارتفاع الجهل تصير الشرطية فعلية، وإن كان المصلي واجداً لشرط آخر في هذه الحال.

وحديث الاجزاء — وتدارك المصلحة الواقعية باقتران الصلاة بشرطها الفعلي —

لا يتوقف على جعل إحراز الطهارة التعمدية شرطاً، بل لو كانت بنفسها أيضاً شرطاً؛ لكن في التدارك، كما مر في الحاشية المتقدمة.

بل لا بد لمن يسلك هذا المسلك من تقييد شرطية الطهارة الواقعية بغير صورة الجهل، والإلتزام بأن الصلاة واجدة لما هو شرطها، لا فاقدة له ومتدركة بشيء.

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

حاصله كفاية التعبد بجزء الموضوع، مع وجود الجزء الآخر قهراً، ومرجه إلى جعل الشرطية — فعلاً — للطهارة المتيقنة سابقاً المشكوكة لاحقاً، لا من باب التعبد بتمام الموضوع، ليكون خلفاً، بل من باب التعبد بجزئه، لوجود جزئه الآخر، بقريته تعليل عدم الإعادة به.

وقد مر الجواب عنه في الحاشية المتقدمة^٢:

فإن إحراز الطهارة المتعبد بها راجع إلى إحراز الطهارة المعمولة شرطاً، مع أن الاحراز مقوم لموضوع الشرطية، فيلزم أخذ الاحراز المتأخر عن الشرطية في موضوع الشرطية — كما فصلنا القول في نظيره في مباحث القطع^٣.

وأما تنزيل إحراز الطهارة سابقاً منزلة إحراز الطهارة بالفعل، فهو وإن كان خالياً عن هذا المحذور، لكنه خلاف مبناه (قده) من جعل الطهارة بنفسها شرطاً واقعياً في غير هذه الحال.

مضافاً إلى ما فيه من وجوه الاشكال، كما تقدم في الحاشية السابقة^٤ فراجع.

(٢٩) قوله قدس سره: نعم ولكن التعليل إنما هو بملحوظ حال ... الخ^٥

فانه حال جريان الاستصحاب، فيناسبه التعليل بما هو المناسب لهذه الحال، ومن الواضح أن عدم الإعادة قبل انكشاف الخلاف للبناء على وجود الشرط واقعاً لا للمجرد الأصل، فانه المناسب لمقام انكشاف الخلاف.

(١) الكفاية: ٢: ٢٩٢.

(٢) التعليقة: ٢٦: ذيل قول المصنف: «ولا يكاد يمكن النصفي...» عند الاحتمال الثاني والثالث.

(٣) ج ٣: ٢٧: التعليقة: ٢٧: ذيل قول المصنف «قده»، «لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس الحكم الخ».

(٤) التعليقة: ٢٦: عند الاحتمال الثالث.

(٥) الكفاية: ٢: ٢٩٣.

مع أن موقع جريان الاستصحاب، حيث أنه قبل الدخول في الصلاة، فلاجل التنبيه - على حجية الاستصحاب - حسن التعليل بكونه على طهارة تعبداً، لا بكونه محرزاً لها.

اقول للطهارة المستصحية آثاراً وأحكاماً:

منها: جواز الدخول في الصلاة، فإن الامتناع عن الدخول اعتناء بالشك في وجودها، ولا يجوز نقض اليقين بوجودها بالشك في وجودها.

ومنها: عدم وجوب إعادة الصلاة قبل انكشاف وقوعها في النجاسة، إذ هي أيضاً اعتناء بالشك، فقتضى حرمة نقض اليقين بالشك عدم الاعادة، لأنها نقض لليقين بالشك.

ومنها: عدم وجوب الاعادة بعد انكشاف الخلاف، وحيث أن هذه الحال موقع انقطاع التعبد، فليست الاعادة في هذه الحال مصداقاً لنقض اليقين بالشك من أول جريان الاستصحاب.

فالتعبد الاستصحابي من الأول لم يكن مقتضياً لعدم الاعادة في هذه الحال، فالتعليل لعدم الوجوب الغير المجامع لفساد الصلاة، بما يناسب عدم الوجوب، المجامع لفساد الصلاة - غير صحيح^١ والتنبيه على حجية الاستصحاب لا يصحح تعليل الشيء بما ليس علة له، بل لغيره، مع أن التعليل لو كان باحراز الطهارة التعبدية قبل الصلاة، لكان دالأعلى حجية الاستصحاب أيضاً حيث لا إحراز للطهارة التعبدية، إلا مع حجية الاستصحاب.

وبالجمل: لا يحسن التعليل لعدم لزوم إعادة المشروط إلا بوجود شرطه، لا بالبناء على وجود شرطه الواقعي الاقتضائي، مع انكشاف عدمه. وما يمكن أن يقال في حسن التعليل وجوه:

(١) توضيحه: إن عدم وجوب الاعادة - الذي لا يجامع لفساد الصلاة - هو ما إذا كان الشرط إحراز الطهارة، وذلك لأن الشرط موجود سواء انكشف الخلاف أم لا . وأما عدم وجوب الاعادة - الذي يجامع لفسادها - هو ما إذا كان الشرط نفس الطهارة التعبدية، فانه إذا انكشف الخلاف تبين أن الصلاة غير واجدة لشرطها، فكانت فاسدة، فالتعليل لإنبات عدم وجوب الاعادة على النحو الأول بكلام يناسب عدم وجوب الاعادة على النحو الثاني غير صحيح . وسيأتي تفصيله منه «قده» في ذيل كلام الماتن «قده»: «لا يكاد يصح التعليل...»
التعليقة: ٣٠.

منها: إن إحراز الطهارة السابقة — حيث كان منزلاً منزلة إحرازها بالفعل — صح التعليل بقوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين) ^١ كما هو ظاهر الصحيحة. فالعلة كونه على يقين، لا كونه متطهراً.

إلا أنه مبني على كون الشرط الواقعي إحراز الطهارة وجداناً، لانفسها. وأيضاً مبتنى على كون قضية (لا تنقض) مسوقة لترتيب آثار اليقين لا المتيقن — كما هو مبني شيخنا آقدس سره وغيره.

ومنها — إن القضية المزبورة، وإن كان مفادها: لأنك كنت على طهارة، إلا أن الشرط — في هذه الحال — إذا كان إحراز الطهارة، فالطهارة — التي هي جزء الموضوع — هي الطهارة العنوانية المقومة لصفة اليقين، لا الطهارة الخارجية، وإلا لوجب الاعادة. ومن الواضح: إن الطهارة — العنوانية المقومة لصفة اليقين — لا يتخلف عنها، ولا يعقل أن يكون لها انكشاف الخلاف.

وبالجملته: الشرط مطلقاً هي الطهارة، غاية الأمر إن الشرط الواقعي هي الطهارة، التي لها مطابق في الخارج، والشرط الفعلي في حال الجهل هي الطهارة، وإن لم يكن لها مطابق في الخارج. ومقوم الاحراز هي الطهارة التي لا تتوقف على وجودها الخارجي، لأن المعلوم بالذات مقوم لصفة العلم لا المعلوم بالعرض.

وفيه إن طبيعي الطهارة، وإن كان محفوظاً في الذهن والعين، إلا أن الظاهر من قوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين من طهارتك) ^٢ لحاظ الطهارة فانية في مطابقتها الخارجي، وإبقاء مثلها مورد التعبد، لا إبقاء طبيعي الطهارة، وعنوانها المقوم للاحراز حتى لا يكون فرق بين شرطية إحراز الطهارة والطهارة العنوانية.

ومنها — إن الطهارة حيث أنها إذا وجدت لا تزول إلا برفع، فلها اقتضاء البناء، والطهارة الثابتة اقتضاء عين الطهارة التي هي شرط واقعاً؛ فنزل الشارع الطهارة الاقتضائية منزلة الطهارة الواقعية الفعلية، واعطاها حكمها وهي الشرطية.

ومن المعلوم إن الطهارة الاقتضائية لا تزول برفعها، بل الزائل هي الفعلية، فصح تعليل عدم وجوب الاعادة، لمكان وجود الطهارة الاقتضائية التي هي شرط في هذه الحال بلسان وجود الطهارة الفعلية التي هي شرط واقعاً، حيث أن الأولى عين الثانية.

(١) و(٢) في الصحيحة الثانية: الوسائل ٢: ص ١٠٦١.

(٢) راجع الكفاية ٢: ٢٨٧ وتعليقه المباركة على الرسائل عند بيان حقيقة «لا تنقض»: ١٨٨، تبعاً لاستاذة المحقق المرزا الشيرازي «قده».

وبناء على هذا لاجابة إلى جعل الاحراز شرطاً، بل نفس الطهارة الثابتة اقتضاء شرط.

وفيه ما قدمناه في بعض الحواشي المتقدمة: إن اقتضاء الطهارة للبقاء، ليس بمعنى كون نفسها سبباً لبقاء نفسها على حد سببية المقتضي لمقتضاه، حتى يقال: إن ثبوت المقتضي ثبوت مقتضاه - ولو مع ثبوت المانع، أو الرافع عن تأثيره حدوثاً أو بقاءً - لتكون للطهارة هنا ثبوت اقتضاء، بل معناه إن الطهارة مسببة شرعاً عن سبب يقتضي طهارة مستمرة إلى أن يجيء سبب أقوى، فيزيلها، ويمنع عن تأثير سببها في بقائها.

فمع وجود الرافع في الواقع، لا طهارة حقيقة، وليس لها سبب موجود، ليكون الطهارة باقية ببقاء سببها اقتضاءً، بل ذلك الوضوء التدريجي المنصرم، كان سبباً لطهارة مستمرة إلى أن يحدث حدث رافع لها.

فليس هنا أمر ثابت بالذات، ليكون للطهارة ثبوت عرضي على حد ثبوت المقتضي بثبوت المقتضي، حتى يعطي لهذا النحو من الثبوت حكم الثبوت بالذات، ويصح التعبير عن أحدهما بالآخر، وقد قدمنا صحة التعليل بناء على شرطية الطهارة التعبدية، ولو في خصوص المقام، وبناء على مانعية النجاسة لولا المذرع عنها وضماً. فراجع^١.

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

تحقيق المقام: إن حسن التعليل - بناء على اقتضاء التعبد الاستصحابي للأجزاء - إما مع الالتزام بكون الاعادة بعد الانكشاف نقضاً، ولو بالواسطة، وإما لأمعه، بل مجرد منافاة لزوم الاعادة، مع حرمة نقض اليقين بالشك، فالحدود على الأول: هي الناقضية، وعلى الثاني: هو الخلف.

فنقول: أما على الأول، فوجه الاشكال في صحة التعليل: إن النقص العملي فعل ما ينافي الماتن، أو أثره، أي ما ينافي ما هو مورد اليقين والشك، أو ما ينافي أثر مورد اليقين والشك، وإلا ليس كل مناف لحكم مصداقاً للنقص، وليس مورد اليقين والشك إلا الطهارة، وليس أثرها - بناء على عدم جعل الشرطية لها في هذه الحال - الإجازة الدخول في الصلاة.

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

(١) تقدم في التعليقة: ٢٦ ذيل قول الماتن «قده»: (ولا يكاد يمكن التخصي عن هذا الاشكال...).

(٢) الكفاية ٢: ٢٩٣.

لنقض، كما أن الاعادة - قبل الانكشاف - مناف للبناء على وجود الطهارة، والمعاملة مع المشكوك معاملة المتيقن.

بخلاف الاعادة - بعد الانكشاف وانقطاع التعبد - فانه غير مناف لجواز الدخول، ولا للبناء على الطهارة - قبل الانكشاف - وليس عدم وجوب الاعادة على الفرض مورد اليقين والشك، ولا من آثاره، حتى يكون فعل الاعادة نقضاً لليقين بالشك.

فان قلت: الاعادة، وان لم تكن نقضاً لمورد اليقين والشك، ولا لأثره بلا واسطة، إلا أنها نقض له مع الواسطة، فان الأمر الظاهري بالصلاة - مع الطهارة المشكوكه - مقتضى لا يجادها، وهي علة لحصول مصلحتها، المساوقة للمصلحة الواقعية، القائمة بالصلاة المقرونة بالطهارة الواقعية، وحصول مصلحة الواقع علة لسقوط الأمر، المنبعث عنها واقعاً، وسقوطه علة لعدم لزوم الاعادة.

فالاعادة نقض لهذا المقتضي الأخير بلا واسطة، ونقض لأثر مورد اليقين والشك مع الواسطة، ولا فرق في النقض المنهي عنه بين نقض اليقين بلا واسطة أو معها.

قلت: ليس ترتب هذه المقتضيات على الطهارة - المتيقنة سابقاً، المشكوكه لاحقاً - ترتب الحكم على موضوعه، إلا نفس الأمر الظاهري الاستصحابي، المترتب على مورد اليقين والشك.

وليس النقض العملي المنهي عنه بلا واسطة، أو معها، إلا فعل ما ينافي الأثر الشرعي، المتقضي للجري على وفقه عملاً، المانع عن نقضه عملاً، فلو كانت المقتضيات المترتبة على الطهارة شرعية، كان لها الجري العملي على وفقها، والنقض العملي لها، دون ما إذا لم تكن شرعية، أو لم يكن ترتبها شرعياً، وقد عرفت أنه ليس مجرد كون شيء منافياً لشيء نقضاً عملياً له.

وأما تسليم كون الاعادة نقضاً لكنها مع الواسطة، والظاهر من النقض ما كان بلا واسطة، كما عن بعض الأجلة (قده) ^١ فدفوع بأن الواسطة إذا كانت واسطة في العروض صح دعوى كونه خلاف الظاهر؛ لأن الاسناد فيه إلى غير ما هوله، وأما إذا كانت واسطة في الثبوت - كما قربناه - فلا مخالفة للظهور لاحتفاظه بالاسناد إلى ما هوله حقيقة.

فالعمدة ما ذكرناه من عدم كون الاعادة نقضاً. فتدبر.

ولا يخفى عليك أن ترتب المقتضيات المزبورة على مورد اليقين والشك، إذا كان كافياً في صدق النقض، فلا وجه للإيراد عليه: بأن كون الإعادة نقضاً إنما هو بملاحظة الأمر الظاهري واقتضائه للأجزاء، فكيف يكون النقض، مع قطع النظر عنه محققاً، حتى يكون النهي عنه في قوة عدم إيجاب الإعادة—والحال إن الحكم لا يحقق موضوع نفسه— وجه عدم وروده: إن من كان متطهراً واقعاً يجوز له الدخول في الصلاة، وتلك الصلاة علة لحصول ملاكها الباعث على الأمر، وحصوله علة لسقوطه.

وحينئذ، فلا يجب الإعادة، فكما أن الامتناع في نفسه نقض كذلك الإعادة، والتعبد بالطهارة أمر بالصلاة معها، وموجب لعدم الإعادة، لكون الامتناع عن الدخول نقضاً، ولكون الإعادة بعد حصول الملاك نقضاً.

وأما إشكال عدم كون إيجاب الإعادة، وعدم إيجابها من الآثار الشرعية المترتبة على الطهارة، فهو وارد على أي حال. وسيأتي إن شاء الله تعالى الجواب عنه.

هذا كله بناء على أن مفاد التعليل كون الإعادة نقضاً.

وأما على الثاني - وهو كون وجوبها خلفاً لمنافاته لحرمة نقض اليقين بالشك الراجعة لبأى إلى الأمر بالصلاة مع الطهارة المشكوكة المقتضي للأجزاء، وعدم وجوب الإعادة -

فتقريبه: إن قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت) تارة - من باب تعليل صحة الصلاة، وعدم لزوم الإعادة بوجود شرطها، بتحقيق موضوعها في السابق، وجعل الشرطية لها في حال الشك فيها.

وأخرى - من باب التوطئة لتحقيق الأمر الظاهري الاستصحابي المقتضي للأجزاء، حتى يكون وجوب الإعادة منفياً بمنافاته للأمر الظاهري المقتضي للأجزاء، إلا أن كون الإعادة داخلة تحت عنوان النقض النهي عنه، لمكان وجود الشرط، وجعل الشرطية له بقاء. هو الواضح، لأن الظاهر كفاية كبرى حرمة نقض اليقين في عدم وجوب الإعادة.

بخلاف منافاة وجوب الإعادة للأمر بالصلاة، مع الطهارة الكذائية، فإنه لا ينافيه بالذات، بل يتبع اقتضائه للأجزاء، والملازمة غير ظاهرة، ولا مفروغ عنها، حتى يكتفي في مقام نفي وجوب الإعادة بمجرد وجود الأمر الظاهري.

ومما ذكرنا يتضح فساد القياس بمثل قوله (الخمر حرام لأنه مسكر) بدعوى أنه لا يستقيم التعليل به إلا بملاحظة كبرى كلية، وهي: إن كل مسكر حرام، فالكبرى الكلية

في منصوص العلة دائماً مطوية، فكذا لا يضر هنا انطواء الكبرى الكلية، وهي: إن كل أمر ظاهري مقتض للاجزاء، بعد تعليل عدم وجوب الاعادة بوجود الأمر الظاهري. وجه الفساد: إن تعليل عدم وجوب الاعادة بوجود الأمر الظاهري لا يكفيه الكبرى المناسبة للعلة، وهي: إن كلها كان الأمر الظاهري موجوداً، فالاعادة غير واجبة، — كما كان يكفي (كل مسكر حرام) في حرمة الخمر المelle بالاسكار، بل لا بد من كبرى أخرى غير مستفادة من العلة، وهي: كل أمر ظاهري يقتضي الاجزاء، فلا يقاس انطواء هذه الكبرى بانطواء الكبرى في منصوص العلة، فلا تغفل.

ثم إن الظاهر من عبارة شيخنا الاستاذ (قده)^١ في تقريب حسن التعليل هو الوجه الأول، دون الثاني، كما يدل عليه قوله (قده) (موجبة لنقض اليقين بالشك)، وقوله (قده) في الهامش^٢ بلزوم النقص من الاعادة، وقد عرفت ما يتعلق به من النقص والابرام.

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

إن كان الغرض ورود الاشكال المتقدم على أي حال، فقد عرفت في أول البحث عن هذه الصحيحة: إن إرادة قاعدة اليقين منوطة بحمل قوله (فأريت فيه) على رؤية نجاسة ما، لا تلك النجاسة المظنونة الاصابة، ومعه لا يقين بوقوع الصلاة في النجاسة، حتى يرد إشكال نقض اليقين باليقين.

وإن كان الغرض ورود إشكال آخر — بناء على إرادة قاعدة اليقين — بتقريب: إن قاعدة اليقين لا تجري حال الصلاة، بل بعدها، لتقومها بالشك المحقق برؤية نجاسة يحتمل أنها تلك النجاسة التي ظن إصابتها، ويحتمل أن تكون واردة عليه بعد الصلاة.

فعليه فلا أثر للقاعدة إلا عدم وجوب الاعادة، وهو أثر عقلي لاشرعي، ولا يرد نظيره على الاستصحاب؛ لأن المترتب على الطهارة قبل الصلاة — الذي هو موقع جريان الاستصحاب — هي الشرطية، ولازم اقتران الصلاة بشرطها في هذه الحال عدم الاعادة، لا أن المجمعول هو عدم وجوب الاعادة، ولا معنى للتعبد بالشرطية بعد الصلاة.

فيمكن الجواب عنه: بأن الاعادة أوعدهما — فيما يمكن التعبد به — راجع إلى جعل

(١) الكفاية ٢: ٢٩٣.

(٢) قال «قده» في الهامش في وجه التأمل:

«إن اقتضاء الامر الظاهري للأجزاء ليس بذلك الواضح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الاعادة كما لا يخفى. انتهى»، راجع حقائق الأصول: ج ٢، ٤٢٠.

(٣) الكفاية ٢: ٢٩٤.

الوجوب بقاء، أو جعل عدمه بقاء، فرجع الأمر في قاعدة اليقين إلى التعبد بعدم الأمر بالصلاة بقاء.

نعم فيما لا يمكن التعبد به - كصوري القطع بالامتثال أو بعدمه - فوجوب الاعادة وعدمه عقليان، راجعان إلى لزوم إطاعة الأمر وعدمه، لسقوطه بالطاعة. فتدبر جيداً.

(٣٢) قوله قدس سره: والاستدلال بها على الاستصحاب مبني ... الخ^١
توضيح المقام: إن محتملات الرواية^٢ ثلاثة:

أحدها إرادة اليقين بعدم إتيان الركعة الرابعة مثلاً، ويراد من حرمة نقض اليقين - بعدم إتيانها - إيجاب الركعة الرابعة، وأما كون اللزوم إتيانها موصولة، أو مفصولة، فإما هو بدليل آخر.

فإتيانها موصولة بالأدلة الدالة على مانعية الزيادة - من حيث التكبير والتسليم، ونحوهما -، وإتيانها مفصولة بما دل في المقام على لزوم التسليم قبل الشروع في الرابعة، والبدء فيها بالتكبير، وهكذا ...

وبالجملة: كما أن اعتبار سائر الشرائط - في الركعة الرابعة - ليست بدليل الاستصحاب بل باطلاق أدلة الشرائط الموجبة لاعتبارها في كل صلاة، سواء كانت واجبة واقعاً، أو ظاهراً.

فكذا اعتبار وصل الرابعة - بعدم تحليل ما يوجب فصلها - بتلك الأدلة، ودليل المورد مقيد لتلك الاطلاقات، لا لاطلاق دليل الاستصحاب، ومنه علم ما في المتن من المسامحة في دعوى التقييد لاطلاق النقض.

والتحقيق: إن صلاة الاحتياط، إما هي صلاة مستقلة، لها أمر مستقل، تكون على تقدير نقص الصلاة جارية لها - من حيث مصلحتها - وعلى تقدير التامة نافلة، وإما هي جزء الصلاة التي وقع الشك في أثنائها، بحيث يدور أمرها بين وقوعها جزء - حقيقة - من الصلاة، على تقدير النقص، ولغواً صرفاً على تقدير التامة.

فإن قلنا بالأول، فلا معنى لاستصحاب عدم إتيان الرابعة إلا التعبد ببقاء الأمر بها بعين الأمر بالصلاة، كما هو شأن الجزء، مع أن المفروض أن الأمر بصلاة الاحتياط أمر مستقل بصلاة مستقلة، لأنه بقاء الأمر الأول - لا واقعاً ولا ظاهراً - سواء قيل بتبدل الحكم الواقعي إلى حكم واقعي آخر، أو بأنه حكم ظاهري مع بقاء الحكم الواقعي بأربع

(١) الكفاية ٢: ٢٩٤.

(٢) الصحيحة الثالثة لوزارة: الوسائل ٥: ٣٢١ ح ٣.

ركعات على حاله، لأن صلاة الاحتياط على أي حال صلاة أخرى، لها أمر آخر، إما واقعاً، أو ظاهراً، فلا يعقل أن يكون عنوان النقص وبقاء الأمر محفوظاً.

لا يقال: ليس الغرض من الاستصحاب التعبد ببقاء الأمر ليرد المحذور المذكور، بل التعبد بالأمر بصلاة الاحتياط، بتقريب: إن موضوعه من شك بين الثلاث والأربع، ولم يأت بالرابعة واقعاً.

فاستصحاب عدم إتيان الرابعة للتعبد بجزء الموضوع لترتيب هذا الحكم عليه، لا للتعبد ببقاء الأمر.

لأننا نقول: أولاً — إن موضوعه كما يشهد له أدلة صلاة الاحتياط (من شك بين الثلاث والأربع) لا مقيداً بأنه لم يأت بالرابعة واقعاً، حتى يحتاج في تحقيق موضوعه إلى الأصل.

نعم حيث أن الغرض منها جبر النقص، فلا محالة لا تكون واجبة مع التمامية، نظير الأوامر الطريقية، لا أن موضوع التكليف متقيد بعدم الاتيان.

وثانياً — إن كان التكليف بصلاة الاحتياط متعلقاً بمن لم يأت بالرابعة واقعاً، فلا محالة لا يعقل بلوغه إلى درجة الفعلية، إذ مع فعلية موضوعه — المنوطة بها فعلية حكمه — يرتفع الشك، فلا يبقى مجال لفعلية حكمه.

ومع عدم فعلية موضوعه لاموقع لفعلية حكمه، والانشاء — بداعي جعل الداعي — لا يترقب منه إلا فعلية الدعوة بفعلية موضوعه، والانشاء — لابهذا الداعي — ليس من الحكم الحقيقي في شيء.

وحيث لا يعقل أن يكون التكليف الواقعي مرتباً على عدم الاتيان، فلا مجال للتعبد الظاهري؛ إذ هو فرع معقولة التكليف الواقعي، حتى يتحقق احتمال باحتمال ثبوت موضوعه واقعاً.

هذا كله إن كانت صلاة الاحتياط صلاة مستقلة.

وإن قلنا بالثاني — وهو كونها جزء حقيقة لامن حيث الأثر فقط — فقتضى جزئيتها كونها مأموراً بها بعين الأمر بالصلاة؛ إذ لا وجوب استقلالي، لانفسياً ولا غيرياً للجزء الحقيقي.

ومن الواضح: عدم كون الصلاة — الواجبة بالوجوب النفسي الممكن بقاء أمرها واقعاً بعينه — مشتملة على تسليمين وتكبيرتين، فليس الاشكال. من حيث مانعية زيادة التسليمة والتكبيرة، حتى يقال بتقييد إطلاق أدلة المانعية، وبقاء الأمر بذوات

الاجزاء على حالها.

بل الاشكال من حيث وجوب هذه الزيادات بنحو الجزئية، التي لا مجال لدخولها في الواجب، الآتبدال الأمر بما عداها إلى الأمر بما يشتمل عليها. فلا محالة هناك أمر آخر بصلاة مشتملة عليها، إما واقعاً أو ظاهراً، وعلى أي حال لا يعقل عنوان بقاء الأمر الواقعي تعبداً، كما هو مفاد الاستصحاب.

ثانيها — إرادة الاحتياط المقرر شرعاً — هنا — من (اليقين) حيث أنه عمل يوجب اليقين بالبراءة، وعدم النقص والزيادة، فالمراد — من عدم نقض اليقين — عدم رفع اليد عن اليقين بالعمل باحد طرفي الشك بمجرد.

ويكون المراد من عدم إدخال الشك في اليقين، وعدم خلط أحدهما بالآخر عدم مزاحمة اليقين بالشك، حيث أنه لكل منهما مقام من الوثاقه والوهن، فلا ينبغي جعل الوثيق متزلزلاً، أو جعل المتزلزل وثيقاً، باعطاء كل منهما منزلة الآخر.

وهذا المعنى ما اختاره الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل^١ معترفاً بأنه بعيد في نفسه، لكنه يتعين بعد عدم إمكان حمله على الاستصحاب، وهو كما أفاده (قده) بعيد جداً.

إذ الظاهر من النهي عن نقض اليقين فرض وجودهما معاً، كما هو ظاهر من آخر الخبر، حيث قال عليه السلام: (ويتم على اليقين فيبني عليه)، فلا بد من وجود يقين يتم الصلاة عليه، أو يقيه ولا ينقضه، أو لا يجعله مزاحماً بشيء.

وما أفاده (قده) راجع في الحقيقة إلى الأمر بتحصيله، لا إلى عدم نقضه في فرض حصوله.

ثالثها — إرادة اليقين المذكور في صدر الصحيحة، حيث قال عليه السلام: (إذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع، وقد احرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك...) الخبر.^٢

وتطبيق العمل المقرر شرعاً على العمل بهذا اليقين بتقريب: إن اليقين المحقق — هنا — هو اليقين بالثلاث (لابشروط) في قبال الثلاث (بشروط لا) الذي هو أحد طرفي الشك، والثلاث (بشروط شيء) الذي هو الطرف الآخر، والأخذ بكل من طرفي الشك فيه محذور النقص بلا جابر، أو الزيادة بلا تدارك.

(١) الرسائل: ٣٣٢.

(٢) في الصحيحة الثالثة لمرارة «الوسائل» ج ٥: الباب ١٠ من ابواب الخلل: ص ٣٢١: الحديث «٣».

بخلاف رعاية اليقين بالثلاث (لابشروط) فإنها لا يمكن إلا بالوجه الذي قرره الامام عليه السلام من الاتمام على ما أحرز، وإضافة ركعة منفصلة، فإنها جابرة من حيث الأثر على تقدير النقص، وزيادة خارجه غير مضرة على تقدير التمامية. وأما إضافة ركعة متصلة، فإنها من مقتضيات اليقين (بشروط لا)، والمفروض أنه (لابشروط).

كما أن الاقتصار على الثلاث المحرزة — فقط — من مقتضيات اليقين بالثلاث «بشروط شيء» فإن المفروض أن الفريضة رباعية، مع أن الاحراز متعلق بالثلاث لابشروط، فرعاية مثل هذا اليقين، وعدم رفع اليد عنه، لا تكون إلا بما قرره الامام عليه السلام. والله اعلم.

(٣٣) قوله قدس سره: لظهوره في اختلاف زمان الوصفين... الخ^١

لدلالة الفاء على الترتيب، الذي لا مجال فيه إلا للزماني، بل ربما يدعى أنه أظهر من الخبر الآخر، وهو قوله عليه السلام (من كان على يقين فشك)^٢ ولا يتم إلا بارجاع الضمير في قوله (فأصابه) إلى (اليقين)، مع أن الظاهر رجوعه إلى الشخص، كما في الخبر الآخر.

وعن الشيخ الاعظم قده^٣ إن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين، وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما، فيتعين حملها على قاعدة اليقين.

أقول: إن استظهرنا من الترتيب الزماني أن زمان حصول اليقين، وتحققه قبل زمان تحقق الشك، بحيث يكون كل واحد من الزمانين مختصاً بأحد الوصفين، فلاحاجة إلى استظهار اتحاد زمان المتعلق؛ إذ لا يعقل في مثل المقام — الذي يعتبر فيه عنوان نقض اليقين — إلا أن يكون متعلق اليقين والشك واحداً من جميع الجهات، حتى في الزمان.

وإن استظهرنا — من الترتيب الزماني — أن زمان حدوث اليقين قبل زمان حدوث الشك، فهو بنفسه، وإن لم يستلزم اتحاد زمان المتعلق؛ لامكان بقاء اليقين إلى حدوث الشك، فلا تتعين القاعدة إلا بعد استظهار وحدة المتعلق زماناً، لكنه إذا فرض ظهور

(١) الكفاية ٢: ٢٩٦.

(٢) الخصال في حديث الأربعمائة: الفقرة «١٣٠».

(٣) الرسائل: ٣٣٣.

الرواية في اتحاد المتعلق زماناً، فلا حاجة إلى اثبات اختلاف الوصفين زماناً، لاستحالة اجتماع اليقين والشك زماناً، مع اتحاد متعلقها زماناً، فأحد الأمرين كاف في اثبات قاعدة اليقين.

ومنه يعلم: أن تجرد اليقين والشك من ذكر المتعلق، إن كان دالاً على وحدة المتعلق — بقول مطلق — فحال سائر روايات المطلقة حال هذه الرواية. فلو كانت العبارة (من كان على يقين وشك) لكان أيضاً دليلاً على قاعدة اليقين، وإن كان التجرد غير كاف في ذلك، فجرد الدلالة — على الحدوث بعد الحدوث — لا يوجب تعين قاعدة اليقين. وعليه فنقول: أما الدلالة على اختلاف زمان الوصفين، فغايتها الحدوث بعد الحدوث، لا الحصول بعد الحصول، والأول يجمع الاستصحاب، بل باعتبار أن الغالب سبق حدوث اليقين في باب الاستصحاب — كما يشهد به سائر أخبار الباب — يتعين وروده مورد الغالب، وعدم خصوصية لسبق حدوث اليقين، كما في قاعدة اليقين.

وأما الدلالة على اتحاد المتعلق — من حيث الزمان — فلا موجب لها؛ إذ ليس هنا عنوان الواحد، حتى يدعى أن الظاهر منه هو الواحد من جميع الجهات. وأما عنوان النقص، فقد تقدم الكلام فيه، وأنه لا يقتضي إلا التجرد في مقام الإسناد؛ إذ ليس هذا العنوان إلا في مرحلة الاسناد الكلامي، وبجرد اتحاد المتعلق — ذاتاً، وتجرده عن الحدوث والبقاء — كاف في صدق النقص، لأن تعينه من حيث وحدة الزمان لازم في صدق النقص، حتى تتعين القاعدة.

بل يمكن أن يقال: إن تباير زمان الوصفين كاف في الدلالة على تباير زمان الموصوفين، إذ الظاهر من اليقين بالطهارة — لولا القرينة — هي الطهارة حال اليقين — لا قبلاً ولا بعداً. ، كما أن الظاهر من الشك في الطهارة — لولا القرينة — أيضاً ذلك، فإن الظاهر من إسناد كل معنى إلى غيره أنه كذلك حال الإسناد، إلا أن حفظ هذا الظهور — على أي حال — غير ممكن هنا؛ لأن اليقين بالطهارة الفعلية — حال حدوث اليقين — ليس أحد ركني الاستصحاب، بل اليقين المجمع مع الشك. فلا محالة يتعلق اليقين بالطهارة السابقة.

كما أن الشك في الطهارة الفعلية — حال الشك — ليس أحد ركني القاعدة، بل الشك في الطهارة السابقة، فلا بد من رفع اليد عن الظهور المزبور، إما في طرف الشك، فيوافق قاعدة اليقين، أو في طرف اليقين فيوافق الاستصحاب.

(٣٤) قوله قدس سره: ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين ... الخ^١

فتوصيف اليقين والشك بالسبق واللاحق بالعرض لا بالذات، إلا أن مجرد احتمال كون سبق بالعرض لا يوجب رفع اليد عن ظهور القيد في الخصوصية، ولا عن ظهور الاسناد إلى ماهوله، مضافاً إلى أن توصيف اليقين والشك بالسبق واللاحق بالعرض لا تصاف متعلقهما بهما بالذات— لا يخلو عن شيء؛ إذ لا بد في ذلك من نحو من الاتحاد بين الوصف والموصوف— ولو اتحداً وضعياً، كالجالس في السفينة— حتى ينسب ما يعرض ما بالذات إلى المتحد معه بالعرض، ولا اتحاد للعلم إلا مع المعلوم بالذات، وهو غير واقع في الخارج، حتى يكون له سبق الزماني، ليوصف به العلم المتحد معه، وما هو موصوف بالسبق الزماني— أي المعلوم بالعرض— غير متحد مع العلم ليسري إليه وصفه، فما له الاتحاد لاسبق له، وما له سبق لاتحاد له.

نعم العلم الذي هو نحو وجود المعلوم في الخارج، كما في المرتبة الاخيرة من علمه الفعلي تعالى، فالوجود بنفس ارتباطه الوجودي— الذي هو عين حضوره لعلته— علم ومعلوم، وكلاهما موصوف بالسبق واللاحق الزمانيين هذا.

وأما دعوى ملاحظة اليقين بنحو الطريقية والمرآتية لمتعلقه، فيكون المعنى: من كان على طهارة فشك، فحينئذ تكون الطهارة مفروضة الثبوت فيتعين للاستصحاب.

فدفعوة بما مر من سابقاً: من أن اليقين ليس من وجوه متعلقه، حتى يلاحظ فانياً فيه، ليتمكن إرادة ذات المتيقن. مضافاً إلى ما قدمناه^٢ من الشواهد على بقاء اليقين بحاله.

(٣٥) قوله قدس سره: حيث دل على أن اليقين بالشعبان ... الخ^٣

الأولى تبديله باليقين بعدم دخول شهر رمضان، فانه موضوع الحكم وجوداً وعدمياً، لاكونه من شعبان وجوداً وعدمياً إلا للتعبد بحكمه، وهو استحباب صومه.

(٣٦) قوله قدس سره: وربما يقال: إن مراجعة الأخبار... الخ^٤

ففي رواية عن أبي جعفر عليه السلام قال (إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية)^٥

(١) الكفاية ٢: ٢٩٦.

(٢) تقدم في التعليقة: ٢٤.

(٣) الكفاية ٢: ٢٩٦.

(٤) الكفاية ٢: ٢٩٨.

(٥) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ص ١٨٢: الحديث ٢.

وفي رواية أخرى (صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن)^١
وفي رواية أخرى (صم لرؤيته وافتطر لرؤيته وإياك والشك والظن فان خفي عليكم
فأتّموا الشهر الأول ثلاثين)^٢

وفي رواية أخرى (شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدّوا بالتظني)^٣.
وعليه فيمكن أن يراد من اليقين في قوله عليه السلام (اليقين لا يدخله الشك، صم
لرؤيته وافتطر لرؤيته)^٤ هو اليقين بدخول شهر رمضان المنوط به وجوب الصيام، واليقين
بدخول شوال المنوط به جواز الافطار.
ومقتضى هذه الاناطة عدم وجوب الصوم في يوم الشك، لا التعبد بعدم دخول شهر
رمضان لليقين بعدمه سابقاً.

نعم ظاهر قوله عليه السلام (اليقين لا يدخله الشك) فرض اليقين والشك، وأنه
لا يزاحم اليقين بالشك، وليس هو الا اليقين بعدم دخول شهر رمضان.
إلا أن يقال: اليقين حيث أنه انيط به وجوب الصوم، فلا يعطى حكمه للشك،
ولا ينزل الشك منزلته.

فالمراد إن اليقين هو المدار، وأنه لا يزاحمه في ماله من الحكم غيره — من الظن
والشك —.

ومن المعلوم أن تفريع وجوب الصوم والافطار بالرؤية حينئذ على قوله
عليه السلام (اليقين لا يدخله.. الخ) أنسب من تفريعه عليه — بناء على إرادة اليقين
بعدم دخول شهر رمضان — فان المتفرع عليه ابتداء عدم وجوب الصوم، لا وجوبه بالرؤية
إلا بالملازمة، فان عدم الوجوب يستمر الى أن يتيقن بالخلاف، فحينئذ يجب الصوم.
ومما ذكرنا — في معنى الرواية — يتضح أن حملها على ما يوافق تلك الأخبار دون
الاستصحاب لا يقتضي حمل اليقين على المتيقن — بتوهم أن المراد ادخال صوم يوم
الشك في أيام الصيام اليقينية —.

وقد عرفت أن المراد: إنه لا يعامل مع الشك معاملة اليقين، وأنه لا يعطى حكمه،
ولا يزاحم اليقين — فيما له من المنزلة — غيره من الشك والظن.

(١) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان: ص ١٨٣: الحديث ٦.

(٢) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٤: الحديث ١١.

(٣) الوسائل ٧: الباب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٥: الحديث ٦.

(٤) في الحديث البحوث عنه «الوسائل ٧: الباب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٤: الحديث ١٣».

(٣٧) قوله قدس سره: هو اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه ... الخ^١

فيه مسامحة، إذ مقتضى ترتب وجوب الافطار على الرؤية - كوجوب الصوم على الرؤية - هو أن الموضوع في كليهما هو اليقين بالدخول، وإن كان اليقين بالخروج مستلزماً لليقين بالدخول.

(٣٨) قوله قدس سره: وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب^٢

تحقيق المقام: إن احتملات هذه الروايات كثيرة، ذهب إلى كل منها ذاهب: فمنها - إن مفادها قاعدة الطهارة، فقط وهو المشهور.

ومنها - إن مفادها قاعدة الطهارة واستصحابها معاً، كما حكى عن الفصول^٣.

ومنها - إن مفادها إثبات الطهارة الواقعية، للإشارة بعناوينها الأولية واستصحابها، وقاعدة الطهارة، كما عن شيخنا العلامة رفع الله مقامه في تعليقه المباركة^٤.

ومنها - إن مفادها إثبات الطهارة الواقعية واستصحابها فقط، كما هو ظاهر المتن.

ومنها - إن مفادها خصوص استصحاب الطهارة ولا ياباه صدر كلامه (قده) في

المتن واستظهره الشيخ الأعظم (قده)^٥ في خصوص (الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس)^٦

ومنها - إن مفادها إثبات الطهارة الواقعية فقط، كما يساعده ما سلكه صاحب

الحدائق^٧ ره من كون النجاسة حقيقة متقومة بالعلم.

أما الاحتمال الأول فتقريبه: إن مدخول (حتى) - وهو العلم بالتقاررة - غاية وحد لأمر ممتد قبله، والعين الخارجية - كالماء وغيره - لا معنى لامتدادها بذاتها إلى زمان العلم.

فالموصوف بالامتداد: اما وصفه - وهو كونه مجهول الحال - فانه قابل للامتداد إلى

أن يتبدل بنقيضه. واما حكمه بلحاظ امتداد الطهارة في زمان الجهل، فعلى الاول: تكون

الغاية حداً للوصف المأخوذ في الموضوع. وعلى الثاني: تكون حداً لحكمه. والجهل

(١) الكفاية ٢: ٢٩٨.

(٢) الكفاية ٢: ٢٩٨.

(٣) الفصول: الدليل الخامس على حجية الاستصحاب: ٣٧٣.

(٤) ص ١٨٥.

(٥) الرسائل: ٣٣٦.

(٦) الوسائل: ج ١: الباب ١ من المياه: ص ١٠٠: الحديث ٥. الآ أن في الحديث «أنه قدر» ولم نجد حديثاً مطابقاً للمتن.

(٧) الحدائق ١: ١٣٦.

— المدلول عليه بالالتزام — قيد للموضوع على الاول وقيد — لحكمه — على — الثاني والقيد فيها جعلي. والغاية حينئذ عقلية ، بداهة انتفاء الشيء عند تبده بنقيضه — موضوعاً كان أو حكماً — .

ومثل هذه الغاية غير داخلية في البحث عن مفهوم الغاية، لانتفاء سنخ المعنى، وهو الحكم الظاهري كلية بسبب العلم، سواء كان الحكم الظاهري مائلاً للمعنى أو مائلاً لحكم الغاية.

وأما القيد المستفاد من الغاية — وهو الجهل — فسواء كان قيداً للموضوع، أو قيداً للمحمول، فهو يوجب كون الحكم ظاهرياً، ولا يختص بالأول، كما زعمه بعض الأجلة نظراً إلى أن الحكم الظاهري هو الحكم المرتب على المشكوك بما هو فانه مجرد اصطلاح.

بل الحكم المرتب على ذات الموضوع، إن كان على تقدير الجهل، وبلحاظه، كان أيضاً حكماً ظاهرياً، كما أن كونه قيداً للمحمول لا يأتى عن أن يكون مفاد قاعدة الطهارة، بتوهم أن استمرار الطهارة — إلى زمان العلم بالقذارة، مع تجرد الموضوع عن الجهل — هو عين الاستصحاب؛ وذلك لأن استمرار الحكم باستمرار موضوعه المأخوذ فيه الجهل، واستمرار الحكم باستمرار تقديره المعلق عليه كلاهما عقلي، ومتعلق الاستمرار المستفاد من الغاية هو الحكم الظاهري، المرتب على المجهول، أو المعلق على الجهل وبلحاظه، والاستمرار الذي هو عين الاستصحاب هو استمرار الحكم الواقعي عنواناً تبعداً.

فجرد رجوع القيد إلى المحمول لا يوجب تعين مدلول الرواية في الاستصحاب، ولا يأتي عن كونه مفاد قاعدة الطهارة.

ومنه يتضح: أنه لا مانع من الأخذ بظاهر القضية، حيث أن ظاهرها رجوع الغاية إلى النسبة الحكيمية، كسائر توابع الكلام، فهو — بحسب عنوان القضية — قيد للنسبة الحكيمية بين عنوان الظاهر، وعنوان الموضوع، وبحسب اللب قيد للنسبة الحكيمية بين حكم الطهارة وموضوعه.

وهذا الاعتبار يقال: إنه قيد للمحمول لا بالدقة، ولا موجب أصلاً لجمعه قيداً للموضوع ومحددأ له.

وبما ذكرنا — أيضاً — يتضح أن الغاية بناء على إرادة القاعدة، أو الاستصحاب على نسق واحد، لا أنها على الأول غاية للحكم بثبوت الطهارة ظاهراً، وعلى الثاني غاية للطهارة المحكومة بالاستمرار، كما عن الشيخ الأعظم (قده) في هذا المقام^١.
وذلك لأن الغاية — على أي حال — عقلية ينقطع بها التعبد من باب القاعدة، والتعبد بالاستصحاب، والقيود المفهوم منها: إما قيد للموضوع المحكوم بالطهارة، أو للحكم بها، وإما قيد للموضوع المحكوم عليه باستمرار الطهارة الواقعية العنوانية، أو قيد للحكم بالاستمرار.
وعلى أي حال ذلك الحكم بالطهارة مستمر عقلاً باستمرار موضوعه أو باستمرار تقديره.

كما أن الحكم بالابقاء، والاستمرار مستمر عقلاً باستمرار موضوعه المتقوم بالشك، أو باستمرار تقديره المعلق عليه الحكم بالاستمرار.

فالاستمرار الذي هو مقوم الاستصحاب غير استمرار الحكم به، والمراد من كون الحكم في القاعدة، أو الاستصحاب مستمراً إلى العلم بالقدارة، كونه كذلك بلحاظ مرحلة فعلية الحكم الكلي بفعلية موضوعه، أو بفعلية تقديره، وهو غير استمرار الحكم الكلي الثابت لموضوعه الكلي، أو المعلق على تقدير أمر كلي، فإنه يرتفع بالنسخ. فافهم وتدبر فإنه حقيق به.

وأما الاحتمال الثاني — وهو الجمع بين قاعدة الطهارة والاستصحاب — كما نسب إلى صاحب الفصول (ره) فمختصر القول فيه: إن ما حكاها الشيخ الأجل (قده) في الرسائل^٢ عن صاحب الفصول (ره) لا يوافق ما في الفصول وعبارته في الفصول هكذا:
ثم أعلم أن الرويتين الأوليين تدلان على أصليين، الأول: إن الحكم الأولي للمياه أو الأشياء هو الطهارة، ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب، وإن تعلق به جملة من أحكامها.
الثاني: إن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته. انتهت عباراته^٣.

(١) الرسائل: ٣٣٤.

(٢) الرسائل: ٣٣٥.

(٣) الفصول: ٣٧٣.

وظاهر قوله (ره) (ولو بحسب الظاهر عند... الخ) يوافق ما احتمله شيخنا العلامة الاستاد (قده) في تعليقه الأنيقة^١ من كون الرواية متكفلة بعمومها للطهارة الواقعية للأشياء، وباطلاقها — لصورة الشك — للطهارة الظاهرية، وإلا لم يكن معنى لقوله (ره) (ولو بحسب الظاهر) بل كان عليه أن يقول — كما حكاه الشيخ الأجل (قده) عنه — (الحكم الأولي للأشياء ظاهراً هي الطهارة، مع عدم العلم بالنجاسة).

ولعل هذا التصرف منه (قده) بزعم أنه لا معنى لهذا التعبير، مع أنه لا يمكن تقريب الجمع إلا بذلك، حتى يكون مجال للإشارة إلى الحكم الذي يقبل الاستمرار بالغاية. وعليه فيشترك هذا الاحتمال مع الاحتمال الثالث من حيث التقريب والدفع.

وأما مع قطع النظر عن ذلك، ودعوى دلالة الرواية على جعل حكيمين ظاهرين فقط، فالتقريب في غاية الصعوبة، فإن الغاية، وإن دلت بنفسها على أن ما قبلها أمر له امتداد واستمرار، وما لم يفرض فيه استمرار لا غاية له.

وكذا على أن الاستمرار ظاهري، لكون الغاية علماً بنقيض المغنى، إلا أن غاية الأمر دلالة الرواية على الحكم بطهارة مستمرة إلى زمان العلم بالقذارة، وليس كل استمرار استصحاباً، بل الاستمرار الواقع طرفاً للحكم، فالحكم باستمرار الطهارة، وبإبقائها هو الاستصحاب، لا الحكم بطهارة مستمرة إلى أن يتبدل الموضوع بنقيضه، وعدم الجامع بين الحكم بالطهارة والحكم باستمرارها وإبقائها واضح، وعدم إمكان كون الظاهر وجوداً لهذين المعنيين المتباينين أيضاً في غاية الوضوح.

مضافاً إلى أن الحكم المجمعول أولاً، المطلوب استمراره، حيث أنه حكم ظاهري، فليس الحكم باستمراره من استصحاب الطهارة، فإن استصحاب الطهارة — في قبال قاعدة الطهارة — هو الحكم بإبقاء الطهارة الواقعية تبعاً.

وأما بقاء الطهارة الظاهرية الثابتة بقاعدة الطهارة، فببقاء موضوعها، وهو الشك. وأما ما أورده عليه شيخنا الأعظم (قده) في الرسائل من أن الغاية من توابع الحكم الأول الذي هو موضوع للحكم بالاستمرار، فإذا كانت غاية للحكم الثاني أيضاً — كما هو المفروض — لزم تقدم الشيء على نفسه.

فيمكن دفعه: بأن وحدة الغاية ليست شخصية حتى يلزم من أخذها في موضوع الحكم الثاني تقدم الشيء على نفسه، بل وحدة عمومية تنطبق على كل غاية لكل حكم

ظاهري.

فاذا فرض هناك جامع بين الحكيم، وفرض إمكان الجمع بين الحكيم، كانت الغاية غاية لكلا الحكيم، فلا إشكال من حيث وحدة الغاية، بل من حيث عدم الجامع بين الحكيم، حتى تكون الغاية الجامعة غاية للجامع، ومن حيث عدم إمكان الجمع بين الحكيم، حتى تكون الغاية غاية لكل منها، كما إذا ذكر كل منها في الكلام وتعقبها غاية واحدة.

وأما توهم أن الغاية — في قاعدة الطهارة — قيد للموضوع، وفي الاستصحاب قيد للمحمول، ومقتضى قيديتها للمحمول ملاحظة الموضوع مجرداً عن القيد، والجمع بين التجريد والتقييد في لحاظ الموضوع جمع بين المتناهيين.

فنُدفع بما مرّ منا: من أن الغاية — بحسب ظاهر الكلام — حدّ للنسبة الحكيمية بين الموضوع ومحموله، سواء كان المحمول هي الطهارة بالفعل، أو ابقاء الطهارة، وبحسب اللب أيضاً لا موجب لكونها قيداً للموضوع، فلا يلزم الجمع بين التجريد والتقييد، وسيجيء إن شاء الله تعالى^٢ بعض الكلام في الغاية. ومن الله الهداية.

وأما الاحتمال الثالث: وهو الجمع بين الطهارة الواقعية، والطهارة الاستصحابية، والطهارة بالقاعدة، فقد شيد بنيانه ومهد أركانه شيخنا الاستاذ العلامة رفع الله مقامه في تعليقه المباركة على الرسائل^٣.

ومحصله: إن الرواية بعمومها الافرادي تدل على طهارة كل شيء واقعاً؛ لأن الموضوع هو الشيء الذي يكتفى به عن الأعيان الخارجية من دون تقيده بشيء في ظاهر الكلام، فهو على حد سائر الأحكام المرتبة على الموضوعات الواقعية، فيكون حجة على طهارة كل شيء بنحو ضرب القاعدة، وإعطاء الحجة، حتى يكون مرجعاً بعد تخصيصه بالنجاسات الذاتية والعرضية.

وباطلاقها الأحوالي — الشامل لحالة كون الشيء مشكوك الطهارة والنجاسة — تدل على طهارة المشتبه ظاهراً، وهو مفاد قاعدة الطهارة، فوضعها يتم بالاطلاق، لامن ناحية الغاية، ليلزم بعض المحاذير المتقدمة وبغاياتها — الدالة على الاستمرار من حيث ذاتها،

(١) من هذه التعليق ذيل الابراد على بعض الاجلة (قده).

(٢) في نفس هذه التعليق.

(٣) في ذيل حديث «كل شيء طاهر...» ص: ١٨٥.

وعلى كونه ظاهرياً، من حيث كونها علماً بالنقيض — تدل على الحكم باستمرار الطهارة الواقعية الثابتة في المعنى تبعداً وهو عين الاستصحاب.

فالمعنى بعمومه متكفل للطهارة الواقعية، وبإطلاقه متكفل للطهارة الظاهرية، والغاية بنفسها متكفلة لاستمرار الطهارة الواقعية، فلا يلزم استعمال قوله عليه السلام (طاهر) في إثبات الحكم، وفي استمراره.

كما أن الاختلاف بالواقعية والظاهرية في الحكم، من ناحية كون الموضوع هو الشيء بنفسه — عموماً — وبما هو مشكوك — إطلاقاً —، وهو لا يوجب استعمال قوله عليه السلام (طاهر) في معنيين متباينين.

وله (قده) تقريب آخر^١ في شمول الرواية للمشتبه: وهو الشمول بنفس العموم الافرادي، نظراً إلى أن بعض الأفراد ربما يكون بنفسه — لامن حيث طروحالة — مشكوك الحال، كماء الكبريت مثلاً، فحيث أن هذا المشتبه — بالشبهة اللازمة لذاته — من أفراد العام، فهو ظاهر بالعموم، وبضمنية عدم الفصل — بين هذا المشتبه وسائر المشتبهات — يدل العام على طهارة كل مشتبه؛ لأن الدليل على المزوم دليل على لازمه، فالعام بعمومه يتكفل طهارة كل شيء بما هو، وبما هو مشكوك .

أقول: أما الدلالة على مفاد قاعدة الطهارة بالاطلاق، فمخدوشة بأن الاطلاق إن كان جمعاً بين القيود، بحيث كان مفاد الرواية: إثبات الطهارة للشيء بما هو، والشيء بما هو مشكوك، فالأمر كما أفيد من الدلالة على الحكم الواقعي، وعلى الحكم الظاهري.

وإن كان الاطلاق لتسرية الحكم إلى أفراد ذات الموضوع، من دون دخل لحالة من الحالات وجوداً، فلا يفيد إلا الحكم الواقعي لذات الموضوع، وإن كان مشكوكاً، والحكم الظاهري هو الحكم المرتب على الشيء — بما هو مشكوك — لاعلى الشيء وإن كان مشكوكاً.

وبعبارة أخرى: موضوع الحكم الواقعي — بناء على الاطلاق — هي الماهية لابشرط القسي، دون المقسمي، وموضوع الحكم الظاهري هي الماهية بشرط شيء، وهما تعينان متقابلان.

وبما ذكرنا يتضح: إن الجمع بين القيود بالاطلاق غير معقول، إذ الشيء في

(١) التمييز بالنقيض لرعاية مبناء وهو ان الطهارة هي عدم القدرة.

(٢) راجع تعليقه المباركة على الرسائل: ١٨٦.

استعمال واحد، ولحاظ واحد: إما أن يلاحظ متعيناً بالتعين اللابشرطي القسمي، أو متعيناً بالتعين بشرط شيء، وحيث أنها متقابلان لا يعقل لهما في لحاظ واحد، ولا جامع بين التعيينين. كما لا يعقل الإهمال في الواقع، مع كون المتكلم في مقام جعل الحكم الحقيقي جداً.

وأما انحفاظ موضوع الحكم الواقعي في موضوع الحكم الظاهري، فغير مناف لما ذكرنا؛ لأن الطبيعة لوحظت بنحو التعين اللابشرطي القسمي في مورد الحكم عليها، وهو الموجب لثبوت موضوعه حال الشك، لأنها ملحوظة بهذا النحو من التعين في مورد أخذها في موضوع الحكم الظاهري، كي ينافي التعين بشرط شيء. بخلاف ما نحن فيه، فإن المقصود جعل الحكم الواقعي على موضوعه، وجعل الحكم الظاهري على موضوعه، مع أن ذات الموضوع واحد بحسب ملاحظته بكلا التعيينين المتقابلين.

وأما الدلالة على الحكم الواقعي والظاهري بالتقريب الأخير؛ فخذوشة بأن المشبهة بالمشبهة اللازمة لذات الموضوع — لم يرتب عليه حكم — بما هو مشته — وإن كان مشتهياً، بل رتب عليه الحكم بما هو ماء الكبريت مثلاً، فعدم الفصل بين أفراد المشته بما هو مشته إنما يجدي لوتبت الحكم للمشته بما هو مشته، لا بذاته. فتدريجياً.

وأما ما عن بعض أجلة العصر من أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي في المرتبة، فكيف يعقل جعلهما في إنشاء واحد، مع أن موضوع الحكم الواقعي في طول موضوع الظاهري.

فتدفع بما مرّ مراراً: إن تقدم الموضوع على حكمه طبعي لازماني، والمتقدم والمتأخر بالطبع ربما يكون لهما المعية في الوجود، ولذا يعقل جعل الحكم الظاهري قبل جعل الحكم الواقعي، فإن ماهو موضوع للحكم الظاهري هو الشك في الحكم بوجوده العنواني لا بوجوده الخارجي، وإن كان فعلية الحكم الظاهري بفعلية موضوعه.

وبالجملة: موضوع الحكم الظاهري هو الشك بوجوده العنواني، لا الخارجي، فانه بوجوده الخارجي قائم بالشك، لا بالحكم، وموضوع الشك هو الحكم الواقعي بوجوده العنواني، لا الخارجي لقيامه بالحكم، لا بالشك أو الظان أو العالم.

فالحكم الظاهري المعمول متأخر طبعاً عن الحكم الواقعي بوجوده العنواني، لا بوجوده الخارجي المعمول، فلأما من كون الحكيم الحقيقيين المعمولين بمعملين في

زمان واحد، فإن المتقارنين في الزمان ليس بينهما تقدم وتأخر طبعاً. مع أنه لو فرض التقدم والتأخر الطبيعيين بينهما لم يلزم منه محذور، لأن التقدم أو التأخر الطبيعي يجامع الغية بالزمان، بل يجامع الاتحاد في الوجود. فلاحظة الموضوعين، وجعل الحكم لهما لا مانع منه إذا لم يكن هناك مانع آخر، كما ذكرنا من وحدة الشيء ووحدة اللحاظ.

كما أن الإراد عليه: بأن مقتضى إطلاقه الأحوال لغوية ضرب القاعدة في الشبهة الحكيمة؛ إذ نفس الإطلاق رافع للشبهة، فلا مجال للحكم بطهارته الظاهرية.

إنما يرد إذا قلنا بالإطلاق من جميع الجهات، وأما إذا قلنا بالإطلاق من حيث الشك فقط، لامن سائر الجهات، فلا يلفوضرب القاعدة في الشبهة الحكيمة.

هذا كله في دلالة المغنى على الطهارة الواقعية وعلى الطهارة الظاهرية بالقاعدة.

وأما دلالة الغاية على الاستصحاب، فختصر الكلام فيها: إن كلمتي (إلى، وحتى) للغاية، لا للاستمرار، وحيث أن الغاية والنهاية لا تكونان إلا في ماله امتداد واستمرار، فتدلان بالملازمة على أن المغنى أمر ممتد مستمر.

فإن كان الغرض إنشاء الحكم بالاستمرار بنفس الغاية، فقام الإثبات قاصر عن ذلك؛ إذ ليس هناك ما يدل على الاستمرار حتى ينشأ به الحكم بالاستمرار. مع أن الغاية من توابع المغنى، وملحوظة بلحاظه بنحو المعنى الحرقي، فلا يعقل استقلالها بالإنشاء، في قبالة إنشاء المغنى، وعليه فلا يساعد مقام الثبوت، ومقام الإثبات على جعل الحكم بالاستمرار بنفس الغاية.

وإن أريد— كما هو بعيد— استفادة إنشاء الحكم سابقاً من الغاية، فلا شيء يقبل جعل الحكم بالاستمرار به لإقوله عليه السلام (طاهر).

فيرد عليه جميع ما أوردناه في طي الاحتمال الثاني.

ومما ذكرنا— في كيفية تبعية الغاية— تعرف أن المغنى إن كان جعل الطهارة الواقعية— حقيقة— فلا محالة هي الملحوظة بنحو الامتداد والاستمرار بطور المعنى الحرقي، مع أن مثل هذه الغاية غير قابلة لأن تكون حداً للطهارة الواقعية، فيعلم منها عدم كون المغنى طهارة واقعية.

وأما الاستصحاب، فهو وإن كان إبقاء الطهارة الواقعية، لكنه عنواناً لاحقيقة، والمفروض جعل الطهارة في المغنى حقيقة لا عنواناً، فاهو قابل للامتداد إلى هذه الغاية غير مقصود من المغنى، وما هو مقصود من المغنى غير قابل لمثل هذه الغاية.

ومنه تعرف أيضاً: إن جعل القضية خبرية محضة حاكية عن جعل الطهارة الواقعية، وعن جعلها مستمرة ظاهراً، لا إنشاؤها بها حتى يندفع إشكال تصور مقام الاثبات، وامتناع مقام الثبوت أيضاً غير مجد شيئاً؛ لأن استمرار الطهارة حقيقة ظاهراً حيث أنه غير معقول فلا يعقل الحكاية عن مثله، فلا محالة يكون حاكية عن استمرار الطهارة الواقعية عنواناً فقط، فلا تكون الرواية جعلاً للحكمين، ولا كاشفة عن جعل الحكمين.

ثم إن الغاية حيث أنها غاية، وحدّ للمحمول — وهو المعنى — وهو واحد، وبوحدته العمومية حكم واقعي للشئ بنفسه، وحكم ظاهري بما هو مشكوك، فإرجاع الغاية إلى بعض أفراد الجامع خلاف الظاهر، وإرجاعها إلى الحكم الجامع ينتج الحكم باستمرار الطهارة الواقعية، وباستمرار الطهارة الظاهرية، والاستصحاب هو الأول، دون الثاني، فان بقاء الحكم الظاهري في مرحلة الفعلية ببقاء موضوعه — وهو عدم العلم — عقلي، لاجلي، وحينئذ فالحكم باستمرار الجامع لاجلي فقط، ولا عقلي فقط.

وأما الاحتمال الرابع — وهو ما في المتن — من تكفل الرواية للحكم الواقعي، وللحكم الظاهري الاستصحابي، فهو، وإن كان يندفع عنه محاذير ضم الحكم الظاهري — الذي هو مفاد القاعدة — إلا أن محاذير الجمع بين الحكمين على حالها فلا تعيد.

وأما الاحتمال الخامس — وهو تكفل الرواية لخصوص الاستصحاب — كما استظهره الشيخ الأعظم (قده)^١ من خصوص رواية حماد (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدس)^٢ فجميع الاشكالات اللازمة من انضمام الحكم الواقعي ومفاد القاعدة إلى الاستصحاب مندفعة عنه.

إلا أنه يرد عليه: إن الاستصحاب، إما هو ابقاء الشارع وجعل الطهارة مستمرة لثبوتها سابقاً، أو ابقاء المكلف، وأمر الشارع بابقائها واستمرارها عملاً.

فإن أريد الأول فقوله عليه السلام (طاهر الى ان يعلم) وإن كان إبقاء من الشارع، وهو قد جعل الطهارة مستمرة، إلا أنه ليس كل ابقاء الحكم في ثاني الحال استصحاباً، بل الإبقاء في الزمان الثاني استناداً إلى ثبوته في الزمان الأول، كما يبناه في أوائل مبحث الاستصحاب. وليس في قوله عليه السلام (طاهر حتى تعلم) ما يفيد أن استمرار الحكم

(١) الرسائل: ٣٣٦.

(٢) الوسائل: ج ١: الباب ١ من المياه: ص ١٠٠: الحديث ٥.

بالطهارة منه لثبوته سابقاً.

وإن أريد الثاني، فن البين أن قوله عليه السلام (طاهر) إما جعل طهارة مستمرة، وإما حكاية عن استمرار الطهارة، وليس فيه دلالة بوجه على الأمر ببقاء الطهارة عملاً ليكون دليلاً على الاستصحاب.

ويمكن أن يقال: في الفرق بين موثقة عمار (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر) ورواية حماد (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر) إن الماء مخلوق على الطهارة، فالنجاسة فيه عرضية، وليس كل شيء كذلك.

فالطهارة المستمرة المترتبة على كل شيء طهارة مستمرة من حين التعبد بها إلى أن يزول الموضوع بتبدل الشك بالعلم، والطهارة المستمرة المترتبة على الماء بعد فرض طهارته في نفسه طهارة مستمرة من حين ثبوتها الواقعي عنواناً.

وحينئذ نقول: حيث أن الماء طاهر بالأصل، فإذا جعل الشارع طهارته الواقعية مستمرة عنواناً تعبداً، فالاستمرار متعلق بالطهارة الواقعية عنواناً، فهو إبقاء من الشارع للطهارة الواقعية، وهو عين الاستصحاب.

بخلاف الطهارة في قاعدة الطهارة، فإن الاستمرار المتعلق بها استمرار متعلق بالطهارة الظاهرية، دون الواقعية ولو عنواناً، فاعمية القاعدة من حيث شمولها مورداً— لما إذا كان مسبقاً بالطهارة— لاتجدي هنا؛ لأن حيثية استمرار الطهارة متعلقة بالطهارة الواقعية— التي هي للماء— غاية الأمر عنواناً لاحقيقة، فلا يمكن حملها مع هذا الفرض على قاعدة الطهارة بدعوى أعميتها من حيث المورد.

لا يقال: التعبد بالطهارة العنوانية المستمرة، وإن لم يكن مفاد قاعدة الطهارة، لكنه لا يختص بالاستصحاب؛ إذ التعبد بالطهارة في مورد قيام البينة— إذا كانت الطهارة مشكوكة فعلاً، ومتيقنة سابقاً— تعبد بالواقع عنواناً، وحيث أنه جعل للطهارة عنواناً بعد جعلها سابقاً حقيقة، يكون إبقاء من الشارع للطهارة الواقعية، فليس كل إبقاء استصحاباً.

لأننا نقول: نعم يشترك التعبد في الامارة، مع التعبد في الاستصحاب فيما ذكر، إلا أن إبقاء الشارع للحكم في ثاني الحال في باب الامارة انتزاع من سبق التعبد بالواقع. وإلا فالتعبد فيها بنفس الواقع فعلاً، بخلاف ما نحن فيه، فإن المفروض أنه جعل

الطهارة المستمرة بحسب لسان الدليل، فالتعبد هنا بنفس حيثية الاستمرار دون مورد الامارة.

والتحقيق: إن مجرد الفراغ عن طهارة الماء — لكونه مخلوقاً على الطهارة — لا يوجب كون التعبد بالطهارة وإبقائها بعين هذا التعبد تعبدًا إستصحابيًا.

بل التعبد الاستصحابي هو الإبقاء استناداً الى ثبوته سابقاً، لا الإبقاء في مورد الثبوت سابقاً، فالرواية من حيث غايتها، وإن كانت تفارق قيام البينة، من حيث أن مفادها الإبقاء إلى حصول الغاية، إلا أنه ليس كل ابقاء استصحابياً، فتدبره فانه حقيق به.

وأما الاحتمال السادس — وهو أن يكون مفاد الرواية جعل الحكم الواقعي فقط، كما يوافقه ماسلكه صاحب الحدائق (ره) ^١ من تقوّم النجاسة بالعلم، فع عدمه يكون طاهراً حقيقة.

فتقريبه: إن الاعيان الخارجية مختلفة، فبعضها مايكون فيه خصوصية ذاتية أو عرضية مقتضية للتفرغ، وبعضها لا يكون كذلك. وحصول التفرغ بالفعل — وهو التقذر بالفعل — منوط وجداناً بالاطلاع على تلك الخصوصية، ولو باعلام الشارع، فالدليل على النجاسة شرعاً شأنه الكشف عن خصوصية منفرة اقتضاء، وفعلية النجاسة بالعلم الموجب للتقذر بالفعل.

وينطبق على هذا التقريب موثقة عمار حيث قال عليه السلام (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر، فاذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك) ^٢.

فانه عليه السلام رتب القذارة الفعلية على العلم بأنه قذر أي ماهو موجب له ومقتض له، وإلا فالعلم بالقذارة الفعلية الواقعية لا يعقل أن ينوط به القذارة الفعلية الواقعية، أو يرتب الفعلية منها على العلم بالفعلية منها.

وليست النجاسة بناء على المشهور من مقولة الأحكام والتكاليف، حتى يمكن فرض الواقعية الانشائية والبعية الفعلية فيها، فلامناس إلا بفرض الاقتضاء والفعلية فيها.

لكن هذا الاحتمال مخالف لظواهر أدلة النجاسات، فان ظاهرها ترتب حقيقة النجاسة — الظاهرة في فعليتها، لافي اقتضاءها — على الموضوعات بذواتها، لا بما هي

(١) الحدائق ٢: ١٣٦.

(٢) قدمزانفاً.

معلومة.

بل نفس هذه الرواية — أيضاً — ظاهرة في ذلك لمقابلة القدر مع الطاهر فيها، فكما أن الطاهر يبراد منه الفعل، فكذلك القدر، فلا بد من التصرف في قوله عليه السلام (فاذا علمت فقد قدر) بارادة القذارة المؤثرة بالفعل، فكأن القدر الواقعي — الذي لا أثر له — ليس بقدر، ويؤيده قوله عليه السلام (وما لم تعلم فليس عليك) فانه بلحاظ الأثر.

وفي قبال هذا التقريب تقريب آخر ذكرناه في الفقه تصحيحاً لما أفاده المحقق الخوانساري (قده) ^١ من أن رواية (الماء كله طاهر) لبيان طهارة الماء واقعاً فقط، وملخصه: إن العلم أخذ طريقاً محضاً، — كما أخذ في تقريب كلام صاحب الحدائق موضوعياً محضاً — للحكم بالنجاسة. والمراد من الطريقة المحضة: إن قوله عليه السلام (حتى تعلم أنه قدر) بمنزلة قوله (حتى يتقذر) بعروض نجاسة، نظير قوله تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض... الخ) ^٢ فانه بمنزلة ما إذا قيل حتى يطلع الفجر، هذا.

وهو أيضاً خلاف الظاهر، خصوصاً بملاحظة نظائره كقوله عليه السلام (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) ^٣ فانه لا يعقل جريان هذا التقريب فيه. فتدبر.

(٣٩) قوله قدس سره: لظهوره في أنه متفرع على الغاية وحدها... الخ؛

لامنشأ لهذا الظهور إلا لزوم كون قوله عليه السلام (وما لم تعلم فليس عليك) تكراراً

للمعنى؛ إذا كان مفاد المعنى مفاد قاعدة الطهارة.

مع أن التكرار لتأكيد مضمون المعنى، ولبيان أن معنى كونه طاهراً عدم ترتب أحكام النجاسة عليه فعلاً، كما هو مفاد (فليس عليك) لأنه طاهر حقيقة.

مضافاً إلى أن الظاهر أن الموضوع في الجمل الثلاث من المعنى، والجملتين المذكورتين بعد الغاية واحد، كما هو لازم التفرع أيضاً، فلا يعقل أن يكون موضوعاً للحكم الواقعي في المعنى، وموضوعاً للحكم الظاهري في الجملة الثانية من ما بعد الغاية.

(١) لم نعر على ما أفاده «قده» من أن الرواية لبيان طهارة الماء واقعاً فقط، نعم استدلال بها على طهارته الواقعية في مشارق الشموس: ص ١٨٤: ذيل قول الشهيد «قده» «الماء المطلق طاهر مطهر الخ»، وعلى طهارته الظاهرية: ص ٢٠٤: ذيل قول الشهيد «قده» «لوشك» استناد التغير الخ».

(٢) البقرة: ١٨٧.

(٣) الظاهر أنه رواية مسعدة بن صدقة مع اختلاف يسير، راجع الوسائل: ج ١٢: الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به: ص ٦٠: الحديث ٤.

(٤) الكفاية ٢: ٣٠١.

فتدبر.

(٤٠) قوله قدس سره: هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً ... الخ

تحقيق الحال يقتضي تمهيد مقدمة، هي: إن الموجودات الخارجية على قسمين:

أحدهما — ماله صورة ومطابق في العين، ويعبر عنه بالموجود بوجود ما يجذاه،

كالجواهر وجملة من الاعراض.

ثانيهما — مالم يكن كذلك، بل كان من حيثيات ماله مطابق في العين، ويعبر عنه

بالموجود بوجود منشأ انتزاعه، ومنه مقولة الاضافة.

ويقال لها الاعتبار الذهنية من الكلية والجزئية، والنوعية والجنسية، والفصلية،

فان معروضها أمور ذهنية لاعينية، ولكن لا بنحو القضية المشروطة، بل بنحو القضية

الحينية.

وإلا فالماهية — بما هي — موجودة بوجود ذهني ليس لها صدق على شيء، حتى

تكون مقسماً لتلك الاعبارات.

ولا إشكال في القسم الأول، إنما الاشكال في القسم الثاني، نظراً إلى أن الوجود

الواحد لا يعقل أن يكون وجوداً بالذات لمقولتين، فان المقولات بذواتها متباينات، فكيف

يعقل أن يكون الواحد وجوداً بالذات لمنشأ الانتزاع، الذي هو من مقولة الجوهر مثلاً، و

وجوداً بالذات للأمر المنتزع الذي هو من مقولة الاضافة؟؟

كما أن مقولة الاضافة حيث أنها تختلف بالقياس إلى شيء، دون شيء، فلا يعقل

أن يكون لها وجود خارجي بالذات؛ إذ الوجود عين التعين، فلا بد من أن يكون حده

الوجودي محفوظاً، فلا يعقل اختلافه بالقياس.

مع أن السقف بالاضافة إلى مادونه فوق، وبالاضافة إلى ما فوقه تحت، ولو كانت

الفوقية والتحتية موجودتان بالذات، ولم تكونا متقومتين بالاعتبار لكان السقف فوقاً

وتحتاً معاً، مع قطع النظر عن كل شيء.

فلذا يتخيل أن مقولة الاضافة اعتبارية محضة، كسائر الاعبارات الذهنية، مع أنها

معدودة من المقولات، وهي ما يقال ويصدق على شيء خارجاً، مع وضوح أن السماء

فوقنا والأرض تحتنا في العين لافي الذهن.

فالحاكمة بين الطرفين يقتضي الجمع بين الأمرين، بأن يقال: لمقولة الاضافة نحوان

من الوجود — بالقوة وبالفعل — وباعتبارها لها وجود بالعرض ووجود بالذات، فالسقف مثلاً — لمكان كونه جسماً واقعاً في المكان — له قابلية أن يضاف إلى مافوقه، فينتزع منه التحتية، وله قابلية أن يضاف إلى مادونه، فينتزع منه الفوقية، فللتيهية والفوقية وجود بوجود السقف — بنحو وجود المقبول بوجود القابل — فوجود السقف الخاص خارجاً وجود بالذات للجسم الخاص، ووجود بالعرض لتلك المعاني القابلة للانتزاع منه.

وهذا معنى وجود الأمر الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه خارجاً، مع قطع النظر عن اعتبار كل معتبر كان. وهذا الوجه داخل في المقولات، وهذا الوجه يقال: إن للاضافات، وأعدام الملكات، والقابليات، والحشيات وجوداً ضعيفاً — أي بنحو وجود المقبول — بوجود القابل بالعرض، لا بالذات، كما أن لها نحواً آخر من الوجود بالذات، وهو المتقوم بالاعتبار، وهو في مقام ملاحظة السقف بالقياس إلى مادونه مثلاً.

في هذه المرحلة توجد الفوقية بوجود إعتباري فعلي هو حده الخاص ونصيبه المخصوص من الوجود في نظام الوجود، ولا محالة ليس لها في كل حال إلقاء واحد، وإضافة واحدة إلى شيء، فلا يختلف حده الوجودي الخاص.

وهذا النظر قالوا: إن مقولة الاضافة اعتبارية، فليست هي كالاختبارات الذهنية، حتى لا يكون وجود شيء خارجاً وجودها بالقوة وبالعرض، ولا كالموجودات العينية المحضة، حتى لا يكون وجودها الخاص بها متقوماً بالاعتبار.

ثم اعلم أن ما ذكرنا في شرح حقيقة الأمر الانتزاعي في قبال الموجود بوجود ما يجذاه فيقابل الاعتبارات، التي هي في حدود ذواتها أمور ذهنية وليست بعينية بوجه من الوجوه.

وربما يوسع في الانتزاعي، فيعم الاعتبارات، لأنها معان منتزعة من معان ذهنية، كما ربما يوسع في الاعتباري، فيعم الانتزاعيات الخارجية لتقومها بالاعتبار، بل ربما يوسع في الانتزاعي والاعتباري فيعم الماهيات جميعاً فيقال: الماهية انتزاعية اعتبارية — في قبال إصالة الوجود — فهي منتزعة من الوجود الخاص وموجودة به بالعرض، فإن الوجود هو الموجود بالذات. واعتباريتها بلحاظ تقومها بالاعتبار؛ إذ الماهية ماشمت رائحة الوجود، ولا تشم أبدأ؛ لأن ما حيشية ذاته حيشية عدم الابهاء عن الوجود والعدم، يستحيل أن ينقلب فيصير حيشية الابهاء عن العدم.

وفي الشرع والعرف اعتبار بمعنى آخر — في قبال جميع أنحاء الاعتبارات

والانتزاعيات — كما في اعتبار الملكية والزوجية على ماسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيله.^١
وعما ذكرنا تبين أمران:

أحدهما — إن الأمر الانتزاعي مجعول بالعرض، لا مجعول بالتبع، نظير لوازم الوجود المجعولة بتبعه، فإن الموجود ولوازمه مجعولان بالذات، بجعلين؛ لاقتضاء تعدد الوجود — بالذات — تعدد الایجاد بالذات.

ومن ذلك في التشريعات وجوب المقدمة، فانه مجعول بتبع وجوب ذیها، لا أنه وجوب واحد ينسب إلى ذي المقدمة بالذات، وإلى مقدمته بالعرض.

ومن الواضح: أن المجعول بالعرض لا جعل له بالحقیقة، فجعل انتزاعية الاحكام الوضعية في قبال مجعوليتها — كما عن النازعين في المسألة — صحيح، وجعل الانتزاعية — كما في المتن — مساوقة للتبعية. والقول بها قولاً بالجعل، كلاهما لا يخلو عن مسامحة.

ثانيها — إن جعل الاعتبارات الشرعية من الملكية والزوجية داخلية في الأمور الانتزاعية، وإن منشأ انتزاعها: تارة هي الاحكام التكليفية. وأخرى انشاؤها بالعقد وشبهه — أيضاً — لا يخلو عن المسامحة كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى في ذیل القسم الثالث.

ثم إن مجعولات الشارع على أنحاء:

منا — الموضوعات المستنبطة، كالصلاة، والحج، ونحوها، مما اشتهر أنها ماهيات مختصرة، وأنها مجعولة باعتبار الشارع.

والتحقيق — مامر منا غير مرة — أنه لا جعل لها إلا جعلها في حيز الطلب ومورد الأمر، فإن الجعل، إما أن يتعلق بما هيتهما أو بوجودها.

وجعل الماهية كلية غير معقول، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وجعل وجودها الخارجي قائم بفاعلها، وهو الصلي، لا بأمرها، وهو جعل تكويني لا تشريعي، وجعل وجودها الذهني بتصورها قائم بمن يتصورها أيًا من كان.

وكون المتصور لها هو الشارع — في مقام الأمر بها — ليس جعلاً تشريعياً لها، وإلا لكان كل موضوع يتصوره الشارع في مقام الأمر مجعولاً تشريعياً، فلا يعقل من جعلها التشريعي إلا ثبوت الموضوع بثبوت الحكم، لما مرّ مراراً أن الحكم بالاضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية، وفيها ثبوت المعروض بثبوت العارض.

(١) ذیل قول المانن «فده»: «واما النحو الثالث فهو كالحجية والقضاة الخ» التعلیقة: ٤٧.

وهذا جعل تشريعي بالعرض، لكنه غير مخصوص بالموضوعات المستنبطة لجريانه في كل موضوع وحكم.

نعم حيث أن ثبوتها في مرحلة الحكم مخصوص بالشارع، فلذا قيل بأنها مخترعة، ومعمولة تشريعاً، فكأنها متمحصنة في التشريعية، دون غيرها.

ومنها - الأحكام التكليفية، فإن المعروف كونها معمولة بالجعل التشريعي.

توضيحه: إن حقيقة الجعل هو الایجاد، فقد يكون منه تعالى بما هو جاعل هويات الممكنات، فيتمحص في التكوين، وقد يكون منه تعالى بما هو شارع الشرائع والأحكام لانبعاثه منه بما هو ناظر إلى مصالح العباد، ودفع ما فيه الفساد، بالاضافة إلى طائفة من الافعال، لا بالاضافة الى نظام الكل، فيكون جعلاً تشريعياً.

فكل جعل تشريعي - بهذه الملاحظة - جعل تكويني بالنظر إلى ذاته، ولاعكس، إذ لاحقيقة للجعل إلا الایجاد المساوق للتكوين، والتشريع - بلحاظ إخراج من العدم إلى الوجود - عين تكوينه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الشخص إذا اشتاق إلى فعل من أفعال نفسه، وبلغ شوقه حد النصاب، تحركت عضلاته نحو المشتاق إليه، فيوجد في الخارج، وإذا اشتاق إلى فعل الغير، فلا يكون شوقه - وإن بلغ حد الكمال - علة لحركة عضلات الغير نحو المشتاق إليه، لأن فعل الغير تحت اختياره لا تحت اختيار المشتاق لفعله.

فلا بد له من جعل ما يوجب انقذاح الشوق المحرك في نفس الغير، فإنبعث من الاشتياق إلى فعل الغير هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وهو حقيقة الحكم التكليفي المعمول من الشارع، بما هو شارع.

وليس الحكم التكليفي عين الارادة التشريعية، ليقال: إنها من صفات الذات - سواء كانت عين العلم بالمصلحة أو غيره - فلا جعل، بل قد عرفت أنه منبعث عنها.

كما أن مجموعات الشارع لا تنحصر في اعتباراته، داعية الملكية، كي يتوهم أنه ليس في الأحكام التكليفية اعتبار من الشارع، بل مجموعات الوضعية اعتبارات منه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ومجمولاته التكليفية هي الانشآت الخاصة الصادرة منه - بما هو شارع - وإن كان ينتزع منه عنوان البعث والداعي - اقتضاء وإمكاناً - بعد صدوره، وينتزع منه الباعثة - فعلاً - عند تأثيره في انقذاح الشوق في نفس المكلف.

ومنها - الأحكام الوضعية المبحوث عنها هنا، وهي أقسام ثلاثة، نتعرض لكل منها

في ذيل عبارة شيخنا العلامة — رفع الله مقامه —.

(٤١) قوله قدس سره: أما النحو الأول، فهو كالسببية والشروطية... الخ^١
قد أفاد (قده) في وجه المنع عن جعل تلك الأمور انتزاعاً ماحصله: إن مقتضي فرض
مسببية التكليف ومشروطيته كونه متأخراً بالذات عن سببه وشرطه، ومقتضي
فرض منشأية التكليف لانتزاع السببية كونه متقدماً بالذات لتبعية الأمر الانتزاعي
لمنشئه، ويستحيل تقدم المتأخر بالذات.

وقد أفاد (قده) في وجه المنع عن جعلها استقلالاً ماملخصه: إن الشيء إذا كان
ذا ربط، به يؤثر في شيء فهو علة، قبل جعله علة، فلا معنى لجعله علة، وإن لم يكن فيه
ذاك الربط لا يصلح للعلة، فلا معنى لجعل ما ليس بعلة علة.
وأنت خبير بأنها لا يصلحان للمنع.

أما الأول، فلأن المتأخر بالذات ذات المعلول عن ذات العلة. وأما عنوان العلية
وعنوان المعلولية فهما متضايقان، ولا علية بين المتضايقين، وعنوان العلية لا ينتزع عن
المعلول، ولا عن ترتبه على ذات العلة، بل عنوان العلية ينتزع عن ذات العلة، إذا بلغت
بمحيث يكون المعلول ضروري الوجود بها، وعنوان المعلولية ينتزع عن ذات المعلول إذا كان
بمحيث يكون ضروري الوجود بالعلة، ولا فرق بين ما إذا كان المعلول من الأمور التكوينية
المحضة أو من الأمور التشريعية.

فكما أن بلوغ العلة — إلى حيث يكون المعلول ضروري الوجود بها — يصح معه انتزاع
العلية من ذات العلة، والمعلولية من ذات المعلول.

فكذا إذا كان ذات العلة بمحيث إذا بلغت بمحد يكون ذلك الأمر المجمعول ضروري
الوجود بها، فانه يصح انتزاع العلية والمعلولية من ذات المرتب عليه، ومن ذات المرتب.
غاية الأمر أن العلية والمعلولية — في مرحلة الجعل التشريعي — اقتضائيتان، وفي
مرحلة تحقق السبب والمسبب — خارجاً — فعليتان.

وقد عرفت أن التقدم والتأخر بملاك العلية والمعلولية بين ذاتي العلة والمعلول لا تنافي
المعية بملاك التضايغ بين عنوافي العلية والمعلولية وسيبضح إن شاء الله تعالى ما ذكرنا
زيادة على ذلك.

وأما الثاني وهو العمدة، إذ لو ثبت ذلك لم يكن مجال للجعل، لا استقلالاً، ولا

انتزاعاً، لعموم الملاك المقتضي لثبتي المجمولية.

فتوضيح دفعه يتوقف على مقدمة:

هي. أن السبب الفاعلي للحكم التكليفي، وللاعتبار الوضعي هو شخص الحاكم والمعتبر، وما يسمى سبباً - كدلوك الشمس ونحوه - شرط حقيقة أو معدة دقة، فلا معنى لجعل السببية الحقيقية في نفسها، فاللازم إخراجها عن محل البحث. وأما الشرطية، فحيث أنها انتزاعية، إذ الموجود في الخارج ذات الشرط، وذات المشروط - كما في سائر موارد العلة والمعلول - فهي في حد ذاتها غير قابلة للجعل الاستقلالي سواء كان الجعل تكوينياً أو تشريعياً، فيتمحض الكلام في جعلها على حسب وجودها الانتزاعي.

فنتقول: الشرط إما مصحح لفاعلية الفاعل أو متمم لقابلية القابل.

فتارة يلاحظ كون النار بحيث لا يحرق إلا مع وضعها ومحاذاتها لشيء، ومع خلو المحل عن الرطوبة، ولولم يكن في العالم نار، ولا إحراق، ولا شرائط التأثير، والتأثر، وهنا لا يجمعول بالذات أصلاً ليكون هناك مفعول بالعرض، بل طبيعة النار مستعدة باستعداد ماهوي للإحراق إذا كانت مقترنة بكذا.

ونظيره كون الصلاة بحيث لا تؤثر أثرها، إلا إذا اقترنت بالطهارة مثلاً، فانه أمر محفوظ سواء كان هناك جعل تكويني أو جعل تشريعي أولاً، بل قد مر مراراً إن الذات والذاتيات ولوازمها غير قابلة للجعل بوجه. «وأخرى» تكون النار موجودة في الخارج مقترنة بالوضع والمحاذاة مع اقتران المحل باليوسة - مثلاً -.

فذات المشروط، وذات الشرط موجودتان بالذات، وعنوان الشرطية والمشروطية موجودان بالعرض.

ونظيره ما إذا وجدت الصلاة في الخارج مقترنة بالطهارة، فذات الشرط والمشروط موجودتان بالذات، وعنوانها بالعرض، وجاعلها المصلي، والجعل تكويني ذاتي في المعنوي، وعرضي في العنوان.

إذا عرفت ذلك، تعرف أن ما هو واقعي ماهوي ماذا؟ وما هو تكويني ماذا؟

والأول - غير قابل للجعل أصلاً، للزوم الخلف، لفرض عدم المفعول بالذات، ليكون له مفعول بالعرض.

والثاني - مفعول تكويني أجنبي عما نحن فيه، والكلام في الجعل القائم بالشارع.

فنتقول: كما أن الطهارة شرط في حد ذاتها للصلاة، إما بمعنى دخلها في فاعلية الصلاة

لأنها، أو في قابلية النفس للتأثر بآثارها، وهو معنى شرطيتها الواقعية.

ولها شرطية أخرى في مقام الطلب، بحيث إذا تعلق الأمر—بالصلاة عن طهارة—
صح انتزاع الشرطية في مقام الواجب بما هو واجب في قبال كونها—مع قطع النظر عن
الأمر—شرط تأثير الصلاة واقعاً.

كذلك إذا علق الأمر بالصلاة على دلوك الشمس، فإنه تارة يلاحظ الواقع،
ويقال: إن الدلوك واقعاً شرط تأثير المصلحة المتقتضية لإيجاب الصلاة، وأخرى يلاحظ
مقام الجعل، فيقال: إن الانشاء بداعي البعث، حيث أنه علق على دلوك الشمس، فلا
يكون الانشاء المزبور مصداقاً للبعث إلا إذا اقترن—حقيقة—بدلوك الشمس.

فكما أن شرطية الطهارة للمطلوب—بما هو مطلوب—لا موقع لها حقيقة، إلا مرحلة
الطلب واناطة المطلوب بها، وهو أمر زائد على كون تأثير الصلاة منوطاً بالطهارة، كذلك
شرطية الدلوك للطلب، ولصيرورة الانشاء مصداقاً للبعث الحقيقي، لا محل له إلا مرحلة
الطلب، وهو أمر زائد على كون تأثير المصلحة منوطاً بالدلوك.

وحقيقة الشرطية للواجب والایجاب محفوظة؛ إذ الصلاة—ما لم تلاحظ مقترنة
بالطهارة—لا يصح انتزاع المطلوبة منها، فاقترانها بها متمم القابلية لانتزاع المطلوبة،
وهي حقيقة الشرطية.

وكذا ما لم يلاحظ الانشاء مقترناً بدلوك الشمس لا يصح انتزاع البعث عنه، فهو
متمم قابلية الانشاء لانتزاع البعث منه.

ومما ذكرنا تبين أن ما هو غير قابل للجعل هي العلية، بمعنى دخل الشيء في التأثير
واقعاً؛ فإنها—كما عرفت—واقعية ماهوية، لاجلية—لا تكوينية ولا تشريعية—، وما
هو قابل للجعل هي الدخالة في اتصاف الانشاء بكونه بعثاً حقيقياً؛ فإنها مجعولة بتبع
جعل منشأ انتزاعه.

وما ذكرنا هو الملاك في عدم مجعولة الشرط الواقعي، وفي مجعولة الشرط المرتب
عليه الحكم جعلاً.

لأما ربما يقال: من الفرق بين شرائط الجعل، وشرائط المجمعول، بعدم مجعولة الأولى
ومجعولة الثانية^١، مع بدهاء اتحاد الجعل والمجمعول بالذات، واختلافها بالاعتبار.
فلا بد من إرجاعه إلى ما ذكرناه: من الفرق بين الشرائط الواقعية، الدخيلة في

المصلحة المؤثرة في الجعل واقعاً، وبين الشرائط المأخوذة في مقام الانشاء، وترتيب الحكم على موضوعه.

ثم إن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) وإن كان ينكر كون الشرطية للايجاب جعلية، ولوانتزاعية، لكنه مع ذلك لا ينكر الايجاب المشروط، كما هو واضح، بدعوى أنه تعليق على شرطه الواقعي، دون الجعلي.

والفرق عنده (قده) بين شرط الواجب، وشرط الوجوب: أن شرطية الطهارة لتأثير الصلاة أثرها امر، وشرطيتها للواجب — بما هو واجب — أمر آخر؛ فانها لا موقع لها إلا مرحلة الطلب. ومجيء زيد، ولو لم يعلق عليه الطلب يكون شرطاً واقعاً لحدوث الطلب، فلا يزيد تعليق الطلب عليه شيئاً.

وأنت خير بأن الانشاء، لو لم يعلق صيرورته بعثاً على مجيء زيد، لم يكن بلوغه إلى مرحلة البعث منوطاً بشيء، بخلاف ما إذا علق على شيء، فان بلوغه منوط به جعلاً، والخروج عن حد إلى حد أمرزائد على كون البعث الحقيقي منوطاً واقعاً بذلك الشيء، فان الأول جعلي بتوسط التعليق في مرحلة الجعل، بخلاف الثاني، فانه واقعي، وان لم يحدث إنشاء إلا بعد حصول المعلق عليه.

والتقيد الخطابى — على أي حال — على طبق التقيد الواقعي في الوجوب والواجب معاً.

(٤٢) قوله قدس سره: ومنه قد انقدح أيضاً عدم صحة ... الخ^١

فان البرهان الثاني^٢ كما أنه دليل على عدم القابلية للجعل الاستقلالي، كذلك للجعل الانتزاعي.

وأما إطلاق السبب عليه جعلاً مجازاً، فباعترانه وأن كان بنفسه سبباً واقعياً، لكنه حيث كان منوطاً به الجعل التشريعي، فهو من خصوصيات المجهول التشريعي، فيكون ثابتاً بشوته التشريعي، فينسب اليه الجعل مجازاً.

(٤٣) قوله قدس سره: كما لا بأس أن يعبر عن إنشاء ... الخ^٣

فان المحال جعل السببية بالاستقلال للدلوك تشريعاً حقيقة وهداً، لانشاء السببية له مجازاً وكناية للانتقال الى لازمه وهو جعل الوجوب عنده والملازمة — بين المحال

(١) الكفاية ٢: ٣٠٤.

(٢) في كلام الماتن «قده».

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٤.

والممكن بل الواجب — ليست بحال كما مر في بعض المباحث السابقة^١.

(٤٤) قوله قدس سره: وأما النحو الثاني، فهو كالجزئية والشرطية... الخ^٢

توضيحه أن الجزئية والشرطية لهما مراتب:

أحداها — كون الشيء بحيث يكون بعض ما يفي بالغرض، فانه إذا ترتب غرض واحد على مجموع أمور، فكل منها في حد ذاته بعض ما يفي بالغرض، والمجموع كل ما يفي به. وإذا كان فعلية ترتب الغرض على ما يفي به منوطة بشيء، فذلك الشيء شرط وفاء ذلك المجموع بالغرض — فعلاً — لا اقتضاء.

وهذه الشرطية — كتلك الجزئية — واقعية لا يجعل جاعل، وتأثير مؤثر، لا تكوينياً ولا تشريعاً، بل المجموع مستعد باستعداد ماهوي للوفاء بالغرض، بحيث يكون فعليته منوطة بما يسمى شرطاً، فالجزئية والشرطية ماهوية، فهما غير قابلتين للجعل، حيث لا يتعلق الجعل بالذات والذاتيات ولوازمها وما تنوط به.

والجعل التكويني العرضي إنما يكون عند إيجاب الصلاة في الخارج، فانه مقام وجود المجموع بأثره، فتكون البعضية والكلية والدخالة فعلية بالعرض.

ثانيها — كون الشيء بعض الملحوظ، فيما إذا تعلق لحاظ واعتبار واحد بمجموع أمور فان كل واحد من تلك الأمور بعض الملحوظ، وكلها كل الملحوظ، وقيدتها — المتقيد به المجموع — شرط الملحوظ، وهذا الملحوظ جعلها التكويني الذهني، لا يدخل له بالجعل التشريعي.

ثالثها — كون الشيء بعض المطلوب بما هو مطلوب، وهو فيما إذا تعلق طلب واحد بمجموع أمور فان كل واحد من تلك الأمور بعض ما تعلق به الطلب، وتماها كل ما تعلق به الطلب، وما لوحظ المجموع مقترنا به قيد المطلوب بما هو مطلوب.

وهذه الجزئية والشرطية هي المعمولة انتزاعاً بجعل الطلب، ولا موقع لها بين الصفتين إلا مرحلة تعلق الطلب، لأن الجزئية — في مقام الوفاء بالغرض في حد ذاته — ماهوية لاجلعية، والجزئية — في مقام اللحاظ — تكوينية بالتكوين الذهني، لا تشريعية، وما هو تشريعي — بتشريعية البعث والايجاب — هي الجزئية للموجب بما هو واجب.

ولكن لا يخفى عليك أن الايجاب ليس منشأ انتزاع الجزئية والشرطية لاسيأتي إن

(١) تقدم في التعليق: ٢٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٤.

شاء الله تعالى: إن منشأ الانتزاع — باعتبار قيام حيثية القبول به بقيام انتزاعي — يصح حل العنوان المأخوذ منه على المنشأ، مع أن الجزء والشرط لا يحمل إلا على ذات الجزء والشرط، لا على الطلب المتعلق بمجموع الأمور.

فالطلب والایجاب مصحح انتزاع الجزئية من الجزء، لا منشأ انتزاعها بمعنى أن الفاتحة — مثلاً — ليست في حد ذاتها بحيث يصح أن ينتزع منها البعضية للمطلوب، وإنما اكتسبت هذه الحيثية بتعلق الأمر بمجموع أمور منها الفاتحة، فهي في هذه الحالة قابلة لانتزاع البعضية.

فغنى جعلها بجعل الأمر بهذا الوجه لا بجعل منشأ انتزاعها، بل بجعل مصحح انتزاعها إلا بالواسطة، بتقريب أن جعل الموضوع تشريعاً يجعل حكمه، وجعل الأمر الانتزاعي من الموضوع التشريعي، بجعل الموضوع، فجعل الحكم جعل للأمر الانتزاعي بالواسطة.

هذا ما لزم بيانه في توضيح كلامه، وتنقيح مرامه — زيد في علوم مقامه —

إلا أن هذا الجعل الانتزاعي ليس من الجعل التشريعي المفيد لوجهين:

أحدهما — ما اشرنا إليه في باب البراءة^١، وهو أن الجزئية الانتزاعية ليست من لوازم المجهول التشريعي — بما هو مجهول تشريعي — بل من لوازمه — بما هو مجهول تكويني —، لما عرفت من أن كل مجهول تشريعي مجهول تكويني، فله حيثتان، حيثية التكوينية، وحيثية التشريعية.

فكما أن تعلق الطلب بفعل يصحح انتزاع الطالبيه من المولى، والمطلوب منه من المكلف، والمطلوب من الفعل، والموضوعية من الفعل، والمحمولية من الحكم إلى غير ذلك من العناوين الانتزاعية، وليس شيء منها من لوازم المجهول التشريعي بما هو تشريعي، كذلك الحثية والشرطية.

والوجه في ذلك أن الأمر بالمجموع وبالخاص، وإن كان منبعثاً عن غرض قائم بالمجموع — اقتضاء — وبالخاص — فعلاً — وكان لذوات الأجزاء دخل في الأول، وللقيّد دخل في الثاني.

إلا أن الجزئية الانتزاعية، والشرطية الانتزاعية، غير منبعثتين عن غرض تشريعي، ولا لهذين العنوانين دخل في الغرض — لا إقتضاء ولا فعلاً — بل يستحيل دخلهما فيما هو

(١) يعني «لكن بالواسطة»

(٢) في دوران الامر بين الاقل والاكثر: تقدم في ج ٤: التعليقة ٩٩.

الباعث على البعث المصحح، لانتزاعها من الجزء والشرط، فلا يقاس بالوجوب العمومي المقدمي المنبثع عن غرض مقدمي .

ثانيها — إن المجموع الانتزاعي لو كان مجموعاً تبعياً — بحيث كان بينه وبين منشئه المجموع تشريعاً إثنية في الجمل نظراً إلى السببية والمسببية بينها — لكان مجدياً في ترتب الاثار المرغوبة من الالتزام بجعله فيصح رفعه، ولو لم يكن رفع المنشأ — كما في الأقل والاكثر الارتباطيين بناء على عدم الانحلال عقلاً كما تقدم دعواه من شيخنا العلامة رفع الله مقامه^١ وصرح بهذا الجنبى في تعليقه الأنيقة^٢.

وأما إذا كان المجموع الانتزاعي مجموعاً بالعرض، لا بالتبع، وكان ما بالذات وما بالعرض مجموعين بجمل واحد، من دون تحلل الجمل بينها، فلا محالة لا يجدي في الوضع والرفع إلا وضع المجموع بالذات ورفع، وقد أقمنا البرهان غير مرة على أن ثبوت الموضوع تشريعاً بعين ثبوت حكمه له، لا بثبوت آخر منفصل الهوية عن ثبوت حكمه .

وذلك لأن الشوق المطلق لا يوجد، بل يوجد مقوماً بمتعلقه،

ولا يعقل أن يكون لمتعلقه في مرتبة تعلقه به فعلية أخرى مغايرة لفعلية الشوق، وإلا لم يعقل أن يكون المتعلق مقوماً لصفة الشوق، ومناطق فردية الشوق وملاك تحقق شوق خاص تعلقى .

ومع فرض تغاير الفعليتين لا يعقل اتحادهما، بحيث يكون الموجود صفة خاصة واحدة، لأن كل فعلية تأتي عن فعلية أخرى، فالماهية — التي تعلق بها الشوق — لها ثبوت شوقى بعين ثبوت الشوق .

وكذا في مقام البعث الاعتباري، فان البعث الاعتباري المطلق لا يوجد، فان طبعه تعلقى — كالشوق —، فلا بد من أن يتقوم بمتعلقه في مرتبة وجوده في أفق الاعتبار، فثبوت المتعلق بعين ثبوت البعث الاعتباري .

وعليه فالحكم مطلقاً بالنسبة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية، وثبوت المعروض — هنا — بثبوت العارض، بخلاف عوارض الوجود المتوقفة على ثبوت المعروض .

وعليه فاذا كان ثبوت المتعلق بعين ثبوت حكمه وجعله بعين جملة، فما ينتزع من

المتعلق باعتبار هذا النحو من الثبوت أولى بأن لا يكون له ثبوت في قبال ثبوت الحكم، وأن يكون جملة بعين جملة. فتدبره فانه حقيق به.

(٤٥) قوله قدس سره: وإن إنشاء الشارع له الجزئية أو الشرطية ... الخ^١

فإن الإنشاء، وإن كان خفيف المؤنة يتحقق بمجرد قصد ثبوت المعنى باللفظ إلا أن حقيقة الجزئية للموجب بما هو واجب، والشرطية له بما هو سنخها، انتزاعي، له منشأ مخصوص ومصحح خاص، فلا يقبل الجعل بالاستقلال، ولا الجعل بغير ما هو مصحح انتزاعه.

(٤٦) قوله قدس سره: وجعل الماهية واجزائها ... الخ^٢

بل هذا جعل وجودها بالجعل التكويني الذهني، والا فجعل نفسها وأجزائها غير معقول، لأن وجدان الشيء لذاته وذاتيته ضروري، فلا يقبل الجعل، لأنه دون الجعل لافوق الجعل، حتى يتوهم لزوم تعلق الجعل بالماهية، وإلا لزم خروجها عن حدود الامكان إلى صقع الواجب.

(٤٧) قوله قدس سره: وأما النحو الثالث، فهو كالحجية والقضاة ... الخ^٣

لا يخفى عليك أن الملكية - مثلاً - وإن كانت انتزاعية عنده (قدس سره) إلا أنها تارة مجمولة بالاستقلال ابتداء، كما إذا جعل الشارع شيئاً ملكاً لزيد - مثلاً - بانثائه إياها له.

وأخرى مجمولة بالاستقلال - إمضاء - كما إذا أنشأ الملكية على طبق إنشاء المتعاقدين إياها، وثالثة مجمولة تبعاً لجعل التكليف في موارد.

فنشأ الانتزاع مختلف بحسب الموارد. والجعل الاستقلالي بالمعنيين، ليس محلاً للكلام، إنما الكلام في قبول الجعل تبعاً للتكليف.

تم إذ تحقيق حقيقة الملك سيأتي إن شاء الله تعالى في ذيل ما ذكره شيخنا (قده) من الوهم والدفع، وإنما الإشكال هنا في الملكية الشرعية والعرفية المترتبة عليها الآثار شرعاً وعرفاً، فهل هي من الاعتبارات الذهنية أو المقولات الواقعية.

فنقول: أما عدم كونها من الاعتبارات الذهنية المصطلح عليها المعبر عنها في فن الميزان بالمقولات الثانوية كالكلية والجزئية والجنسية والنصلية والتنوعية،

(١) الكفاية ٢: ٣٠٥.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٥.

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٥.

فان المذكورات عوارض ذهنية لمعروضات ذهنية بنحو القضية الحينية، دون الملكية الشرعية والعرفية، فانها من العوارض لموجودات خارجية، فان الموصوف بالملكية زيد الخارجي، لا الذهني، والموصوف بالملوكية هي العين الخارجية، لا الذهنية، فيعلم منه أنها ليست من الاعتبارات الذهنية المتعارفة.

وأما عدم كونها من المقولات الواقعية، فلأن المقولات، إما يكون لها مطابق وصورة في الخارج، أو يكون لها منشأ الانتزاع فيه، كمقولة الاضافة. والملكية الشرعية، والعرفية ليست منها بقسمها لوجوه:

منها — إن المقولات لا تختلف باختلاف الانظار، ولا تتفاوت بتفاوت أنحاء الاعتبار، مع أن المعاطاة تفيد الملك في نظر العرف، دون الشرع. ولو كانت مقولة؛ لكانت إما موجودة في جميع الأنظار أو معدومة كذلك، وليست المقولة إلا ما يقال على شيء، ويصدق عليه في الخارج، وليست كالمصالح والمفاسد، لكي يختص الشارع بأدراكها أحياناً.

ومنها — إن الاعراض التسعة المقولية تحتاج إلى موضوع محقق في الخارج. والملكية الشرعية والعرفية ليست كذلك لتعلق الملكية — بالمعنى الفعولي — بالكلية الذي في باب البيع، وفي أبواب الضمانات بالمثل، أو القيمة ولتعلق الملكية — بالمعنى الفاعلي — بكلية الفقير، وكلية السادة في الزكاة والخمس.

ولا يعقل أن تكون الملكية بأحد المعنيين بالقوة، وتكون فعليته عند التطبيق؛ لأن المالكية والملوكية صفتان لهما التضايح والتضايغان متكافئان في القوة والفعلية، فلا يعقل فعلية المالكية وشأنية الملوكية، 'شأنية المالكية وفعلية الملوكية؛ فيعلم منه أن سنخ الملكية الشرعية والعرفية ليس سنخ المقولات العرضية الموقوفة على موضوع محقق في الخارج.

ولا فرق في هذا البرهان بين مقولة، ومقولة، فقولة الاضافة أيضاً كمقولة الجدة، وسائر المقولات العرضية في الحاجة إلى موضوع محقق.

فما يظهر من عبارته في الجواب عن الوهم الآتي في كلامه (قدس سره): من أن الملك الحاصل بسبب العقد، أو الارث داخل في الاضافة المقولية.

مدفوع، بالبرهان المتقدم. ومنشأ انتزاع المعنى الاضافي هو موضوعه الذي يكون وجوده وجود الأمر الانتزاعي، بالتفصيل الذي قدمناه.

ومنها — إن المعنى المقولي لا بد من أن يكون له مطابق في الخارج، أو يكون له منشأ

الانتزاع بحيث تقوم تلك الحيشة المقولية به خارجاً، بقيام إنتزاعي، لابقام إنضمامي .
ومن الواضح - بالوجدان والعيان - أن ذات المالك والملوك على ما هما عليه من جواهرهما واعراضهما قبل الحكم أو العقد أو غيرها وبعدها من دون وجود صورة عينية في الخارج، ولا انقلاب حيشة خارجية فيها إلى حيشة أخرى، كذات السقف الذي حصل فيه حيشة القبول للفوقية بعد وضعه في مكان عال، وهكذا..
نعم حصلت هناك أمور من الحكم التكليفي، أو العقد، أو موت المورث، أو الحيازة - بعد ما لم تكن - وتلك الأمور غير قابلة لأن تكون عين الملك، ولا منشأ انتزاعه، ولا مصحح انتزاعه.

وتفصيل ذلك : أما الحكم التكليفي، من اباحة التصرف ونحوها، فليست هي عين الملكية؛ لأن الملكية: إما بمعنى الواجدية، أو الأحاطة، أو الأحتواء أو السلطنة. وليس شي من هذه المفاهيم عين مفهوم إباحة التصرف وجوازه ونحوها، مع أن القول به - كما هو ظاهر الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل^١ - رجوع عن دعوى الانتزاع إلى دعوى العينية. والعينية في الوجود - بمعنى اتحادهما - هو معنى الانتزاعية.
وليس الحكم - التكليفي المزبور - منشأ الانتزاع، بدعوى أن الترخيص في التصرف هو جعل زمام الشيء بيد المكلف، وهو معنى سلطنته عليه، والملكية هي السلطنة^٢.

وجه فساد الدعوى أن الأمر الانتزاعي لا يعقل أن يكون منشأ انتزاعه الحكم التكليفي - لافي الملكية، ولا في غيرها - لأن الأمر الانتزاعي ليس إلا حيشة القبول القائمة بالتحيث، ولازمه صحة حمل العنوان المأخوذ منه - بلحاظ تلك الحيشة - على المتحيث بها، كعنوان الفوق المحمول على السقف بلحاظ قيام مبدئه - وهو الحيشة القائمة به قياماً إنتزاعياً - به، على حد حمل العناوين على ذوات معنوناتا بلحاظ قيام مباديها بها - قياماً إنضمامياً بها -.

ومن الواضح أن جواز التصرف الذي فرض أنه منشأ الانتزاع لا يحمل عليه عنوان المالك والملوك، فيعلم منه أن مبدأ العنوانين غير قائم به بقيام انتزاعي .
ودعوى صدق عنوان الملك، وهو المبدأ على جواز التصرف، وحينئذ فالملك هو جائر

(١) الرسائل: ٣٥٦ «في حجة القول السابق، ذيل قوله «قده»: اما في المعاملات».

(٢) وقد نسبها «قده»، في حاشيته على المكاسب «رسالة الحقوق» الى جماعة: ص ٦.

التصرف، والمملوك ما هو جائز التصرف فيه، وليس فيه استبعاد.
مدفوعة: بأنه رجوع عن دعوى الانتزاع إلى دعوى العينية — مفهوماً — وقد مرفسأها:

وكذا ليس الحكم — التكليفي المزبور — مصحح الانتزاع، والسبب لمنشئة ذات المالك والمملوك، لانتراع الملكية وتميها بتلك الحيشة؛ لعود المحاذير المزبورة جميعاً، إذ لو كان ذات المالك والمملوك منشئاً للانتزاع بسبب الحكم التكليفي، لكانت الملكية موجودة في جميع الانظار، ولاحتاجت إلى موضوع محقق، ولحصل في ذات المالك والمملوك حيشة خارجية مكتسبة من الحكم التكليفي، مع أنه ليس كذلك.

فاتضح من جميع ما ذكرنا: إن الحكم التكليفي ليس عين الملكية، ولا منشأ انتزاعها، ولا مصحح لانتراعها.
وأما العقد، فليس هو أيضاً عين الملكية الشرعية أو العرفية، وإن كان مدلوله ملكية مفهومية إنشائية.

ودعوى — أن الملكية الشرعية هي الاحاطة التنزيلية، والشارع نزل العقد منزلة الاحاطة — مدفوعة بأن الكلام في كون الملكية الشرعية مقولة ولو انتزاعية، وهذا التنزيل لا يخرج العقد عما هو عليه، وصيرورته مقولة واقعية انتزاعية.

مع أن الملكية مطلقاً — حتى الشرعية — قائمة بذات المالك والمملوك، والاحاطة التنزيلية قائمة — خارجاً — بالمتعاقدين لابلالمالكين، وليس العقد أيضاً منشأ انتزاع الملكية، لما قدمنا من البرهان؛ بدهاء أن المبدأ لو كان قائماً به بقيام انتزاعي، لصح حمل عنوانه المأخوذ منه على العقد، وعدم صحته واضح، مع أن نسبة العقد إلى الملكية نسبة السبب إلى مسببه، كما هو المشهور، والسبب مباين وجوداً للمسبب، والمنشأ للانتزاع وجوده بالفعل وجوده للأمر الانتزاعي بالقوة، كما قدمنا تفصيله، فكيف يعقل أن يكون العقد منشأ للانتزاع أمر مقولي؟!!

وليس العقد — أيضاً — مصححاً للانتزاع الملكية واقعاً، وسبباً لوجودها بوجود منشأها الواقعي؛ لأن البراهين الدالة على عدم كون الملكية مقولة واقعية — ولو انتزاعية —

(١) أي لكانت الملكية من المقولات العرضية فتستلزم المحاذير الثلاثة.

(٢) في النسخة «ولا» بدل «ولو» والظاهر أنها تصحيف.

تدل على عدم حدوث مقولة واقعية بالعقد وشبهه من الاسباب الجعلية، بل الواقعية تحدث بأسباب طبيعية واقعية.

ومنه تعرف حال غير الحكم والعقد، مما يعد منشأ أو سبباً، وسيأتي إن شاء الله تعالى بعض الكلام — أيضاً — في خصوص انتزاع الوضع من التكليف — في ذيل كلامه الشريف (قدس سره اللطيف)

فالتحقيق في سنخ حقيقة الملكية الشرعية والعرفية أنها اعتبارات شرعية أو عرفية لأنها أمور انتزاعية، ولأمر اعتبارية اعني المصطلح عليها في علم الميزان.

بيانه: إن الملكية الحقيقية الواقعية — مع قطع النظر عن الشارع والعرف — وإن كانت كما سيجيء إن شاء الله تعالى من مقولة الجدة، أو مقولة الاضافة، أو مقولة أخرى. لكن الموجود — في مواردها شرعاً وعرفاً — ليست الملكية بوجودها الحقيقي، كي ينافي البراهين القاطعة، بل الشارع أو العرف يعتبرون هذه الحقيقة لمن دعت المصلحة إلى اعتبارها له كالمعاقدين، أو الوارث، أو الفقير، أو السيد، أو من حاز شيئاً.

فمفهوم الملكية له نحوان من الوجود الحقيقي المقولي، والاعتباري التنزيلي.

وهذا الاعتبار، لا اختصاص له بالملكية والزوجية، بل جار في جميع المقولات، مثلاً الأسد مطابقه الحقيقي المقولي نوع من أنواع مقولة الجوهر — وهو الحيوان المفترس — لكن العرف يعتبرون الشجاع أسداً، فزيد الشجاع أسد اعتباري، والبياض مطابقه الحقيقي من مقولة الكيف المبصر المفرق للبصر، ومع ذلك يعتبر هذا لغير الجسم، فيقال: قلبه أبيض، والفوقية إضافة حقيقية في مقولة الأين، المختصة بالجسم، ولكنها تعتبر في الأمور المعنوية تنزيلاً لها منزلة الأمور الحسية، فيقال: فوق كل ذي علم علم، وإن علم فلان فوق علم غيره، إلى غير ذلك من موارد اعتبار المعاني المقولية.

ولا عجب في كون مفهوم واحد له مطابق حقيقي تارة، ومطابق إعتباري أخرى، فان بعض المفاهيم له بحسب النشآت، ومراتب الموجودات مطابقات حقيقة: بعضها من نوع مقولة، وبعضها من نوع مقولة أخرى.

بل بعضها خارج عن المقولات طراً كالعلم، فانه بمعنى الحضور، وحضور الصورة المجردة للجوهر العاقل من مقولة الكيف على المشهور، وعلم الجوهر النفساني — بداته — من مقولة الجوهر النفساني، وعلم العقل بذاته من مقولة الجوهر العقلاني، وعلمه تعالى بذاته وبمصنوعاته في مقام ذاته وجود واجبي خارج عن أفق المقولات، بل علمه الفعلي في مقام الایجاد بعين الوجود المنبسط، وهو لاجوهر ولاعرض،

وبالجملة: فالملكية الشرعية والعرفية غير موجودة بوجود واقعي انتزاعي على حد الأمور الانتزاعية الغير المرهونة باعتبار معتبر، ولا موجودة بوجود اعتباري ذهني يقوم بأمر ذهني على حد المعقولات الثانوية،

فان المالك شرعاً (زيد) الخارجي لا الذهني، بل الشارع مثلاً اعتبرها لزيد الخارجي، فحقيقة موجوديتها أنها طرف الاعتبار القائم بالشارع بالمباشرة، فان الاعتبار فعل مباشري للمعتبر لا إنشائي ولا تسببي من المعتبر،

ومنه تبين أن جعله عين اعتباره، لأنه إنشائي أو يتسبب إليه بانشائه من معتبره، وإن كان لمفهومه وجود إنشائي، لكنه غير الملكية الحقيقية التي يترتب عليها الآثار،

نعم حيث أن الانشاء. تارة يكون بالاضافة إلى الداعي كالسبب والمحقق، وأخرى يكون بالاضافة إليه كاشفاً ومظهراً، فيصح إظهار اعتبار الملكية بقوله: ملكت أو هذا لك.

كما إن الانشاء بداعي الارشاد لأظهار رشد العبد وخيره في المادة، والانشاء بداعي التمجيز لأظهار عجز المخاطب — في قبال الانشاء بداعي جعل الداعي — فانه محقق للداعي من قبل المولى،

وعليه فالمجموع بالحقيقة الصادر من الشارع هو اعتبار الملكية، والانشاء منه إظهار له، لا إيجاد لذلك الاعتبار. هذا حال الملكية الشرعية والعرفية.

وكذا حال غيرها من المعاني التي لو وجدت في الخارج، لكانت مقولة من المقولات مثلاً، فانها غير موجودة شرعاً بذلك الوجود المناسب لها في نظام الوجود، بل وجودها شرعاً باعتبارها شرعاً كالزوجية والرقية والحرية ونحوها.

وأما القضاة، فتارة يراد بها الحكومة الكلية المترتبة شرعاً على موضوعها، كقوله عليه السلام (من روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فقد جعلته حاكماً)^١ فان هذه الحكومة المجعولة كسائر الأحكام المجعولة، المترتبة على موضوعاتها الكلية من الاحكام المجعولة الالهية، وفعليتها بفعلية موضوعها، سواء كان هذا الجعل الكلي من الصادق عليه السلام بما هو مبلغ لأحكام الله تعالى، أو بما هو مفوض إليه في أمر التشريعات، فان مجعوله أيضاً مجعوله تعالى على يده، لأنه خارج عن دائرة الاحكام الالهية، فيكون التشريع منه بمنزلة التكوين منه من حيث كونه عليه السلام من

(١) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ٩٩: الحديث ١

وسائط الفيض ومجاريه.

فان الفاعل — بمعنى مامنه الوجود تكويناً وتشريعاً — هو الله تعالى، وإن كان الفاعل — بمعنى ما به الوجود تكويناً وتشريعاً — وسائط فيضه ومجاري أمره التكويني والتشريعي، ولعله إليه ينظر قوله عليه السلام (مجاري الأمور بيد العلماء بالله).^١ وأخرى يراد بها القضاة لشخص خاص أو الأمانة لشخص خاص كمنصب الامام عليه السلام القضاة والولاية والحكام، فان هذه كلها، وإن كانت حقائقها اعتبارات، لكنها لا تدخل لها بالاحكام الكلية الالهية، حتى تجعل من الاحكام الوضعية المبحوث عنها،

ولعل ما في المتن يراد منها القضاة والحكومة الكلية، والنيابة الكلية المعدودة من المناصب المجعولة الالهية.

وأما الحجية، فختصر القول فيها: إن الحجية، تارة بمعنى الوساطة في الاثبات، واخرى بمعنى الوساطة في التنجز، فجعل الحكم المائل على طبق مؤدى الخبر، بعنوان أنه الواقع يفيد وساطة الخبر لا ثبات الواقع عنواناً، فان وصول الحكم المائل بالذات وصول الواقع عنواناً بالعرض. كما أن الانشاء بداعي تنجز الواقع بالخبر يفيد وساطة الخبر لتنجز الواقع حقيقة، فانشاء وجوب تصديق العادل على الأول مصحح لانتزاع الحجية، بمعنى كون الخبر بحيث يثبت الواقع عنواناً،

وعلى الثاني مصحح لانتزاع الحجية، بمعنى كون الخبر بحيث ينجز الواقع عند مصادفته له حقيقة، فكل من الحثيتين — الموجودتين بقيام الخبر على حكم من الأحكام — مما ثبت للمتحدث بها بسبب الانشاء المزبور المنبعث، تارة عن داعي جعل الداعي، وأخرى عن داعي تنجز الواقع،

وأما جعل الحجية بالاستقلال، لاسبب الانشاء المزبور، فمقول على الوجه الثاني، دون الأول؛ لأن اعتبار منجزية الخبر للواقع حقيقة واطهاره بقوله: الخبر حجة عندي، أو بقوله عليه السلام: (فانهم حجتي عليكم)^٢، أو بقوله عليه السلام: (لاعذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقتان)^٣ لا مانع منه، بخلاف اعتبار الموهوبة وأن

(١) لستدرك: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: الحديث ١٦.

(٢) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ١٠١: الحديث ٩.

(٣) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ١٠٨: الحديث ٤٠.

مؤدى الخبر هو الواقع، فانه من دون جعل الحكم المماثل غير معقول، فان أثر الحكم الحقيقي لا يرتب على فرضه واعتباره، بل على حكم مثله، ولو بعنوان أنه هو، نعم اعتبار الظن علماً، والخبر وصولاً معقول، إلا أنه يجدي في تحقيق الأثر العقلي، أو الشرعي المرتب على الأعم من الوصول الحقيقي والاعتباري.

وأما الصحة والفساد، المعدودان من الاحكام الوضعية، فقد فصلنا القول فيها في مبحث النهي عن العبادات — من مباحث الجزء الأول — من التعليقة على الكتاب^١.

ومجمله: إن الصحة سواء كانت بمعنى مطابقة المأتي به للأمر، أو بمعنى كون المأتي به موجباً لاستحقاق الثواب، أو بمعنى كونه مسقطاً للاعادة والقضاء، فهي — على أي حال — من أوصاف المأتي به، لامن شؤون الأمور به حتى تكون مجعولة بجعله في مقام الأمر به، نظير الجزئية والشرطية.

وبقية الكلام من النقض والابرام على ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) في المقام موكولة إلى البحث المزبور.

وأما الصحة في المعاملات فعن شيخنا قده في البحث المزبور^٢ أنها مجعولة، لأنها بمعنى ترتب الأثر، وهو يجعل الشارع وترتيبه على المعاملة، ولو إمضاء.

وقد ذكرنا في محله: أن اعتبار الملكية — مثلاً — هو المجمعول لا ترتبه على العقد، وليس الاعتبار إنشائياً، حتى يعقل إنشاؤه بنحو الكلية، وإناطته بالعقد، ليكون نظير الوجوب المشروط، بل لاعتبار حقيقة، إلا عند وجود العقد، لكون الاعتبار وجود العقد ذا مصلحة، وترتيبه حينئذ عقلي، لاجملي فراجع البحث المزبور^٣.

(٤٨) قوله قدس سره: ولو كانت منتزعة عنها لما كاد... الخ^٤

مع أن الملكية تكون للصبي والمجنون، ولا تكليف لهما، فيعلم أنها غير منتزعة عن التكليف. ولا يعقل انتزاعها من جواز التصرف بعد البلوغ، وبعد الافاقه؛ لأن فعلية الأمر الانتزاعي تستدعي فعلية المنتزع عنه،

ومنه يعلم: أن انتزاع الضمان من وجوب دفع البدل بعد البلوغ فيما إذا أتلّف الصبي

(١) ج ٢: ذيل قول الماتن قده «وصفان اعتباريان ينتزعان الخ» وقوله قده «الآ انه ليس بامر اعتباري ينتزع كما توهم الخ» يأتي في التعليقة: ١٢٢ و ١٢٣.

(٢) الكفاية ١: ٢٩٠.

(٣) ج ٢ يأتي في التعليقة: ١٢٥ ذيل قول الماتن قده «فاما الصحة في المعاملات فهي تكون مجعولة الخ».

(٤) الكذب ٢: ٣٠٦.

— أيضاً — غير صحيح، لأن فعلية الضمان مع عدم فعلية منشأ انتزاعه غير معقولة، وسببية الاتلاف فعلاً، لوجوب دفع البديل بعد البلوغ غير فعلية الضمان المنتزَع عن وجوب دفع البديل بعد البلوغ،

ولا يقاس الضمان الفعلي بما يسمى عند المشهور بالضمان بالقوة، حيث يقال: بالانتزاع من وجوب دفع البديل على تقدير التلف، فإن الأمر الانتزاعي، كمنشأ انتزاعه، كلاهما غير فعلي. ولذا فرضنا إتلاف الصبي المحقق للضمان الفعلي. وتمام الكلام في عمله.

(٤٩) قوله قدس سره: وللزوم أن لا يقع ما قصد... الخ^١

لأن المقصود في عقد البيع — مثلاً — هو الملك دون التكليف، والمفروض أنه ليس المجمعول من الشارع إلا التكليف، وأن الملك انتزاعي محض، فإِ وقوع لم يقصد، وما قصد تحققه بالمعقد لم يقع.

ولا يخفى عليك أن الأمر الانتزاعي إذا كان منشأه مجموعاً تشريعياً يكون مجموعاً تبعياً عنده (ره)، فإِ قصد وقوع، وإن كان ما وقع أيضاً بالاصالة لم يكن مقصوداً؛ إذ الأمور التبعية — من الملكية والزوجية — هي التي لا تقع بلا قصد، دون ما يلزمها، أو ما هو منشؤها شرعاً، من التكليف الذي هو ليس مما يتسبب إليه المكلف. والاصالة والتبعية ليستا دخيلتين في المجعولية، ولا في كونها مقصودتين.

نعم قد استدل بمثله في باب المعاطاة — بناء على القول بالاباحة — حيث أن المقصود بها عند المتعاملين هي الملكية، مع أنها مفيدة شرعاً للاباحة، فإِ وقوع لم يقصد، وما قصد لم يقع، إلا أنه لا يرد عليه ما أوردنا هنا، لأن المفروض — هناك — إفادة الاباحة في قبال الملكية، وهنا إباحة مستتبعة للملكية على الفرض.

نعم يرد على المقامين أن ترتب الاباحة — في كلا المقامين — ترتب الحكم على موضوعه، لا ترتب الأمر التَّبِيعِي على سببه — الذي به يتسبب إليه — حتى يكون الواقع مما لا بد من قصده.

(٥٠) قوله قدس سره: في عدم صحة انتزاعها من مجرد التكليف... الخ^٢

الكلام سابقاً، كان في صحة انتزاعها، ولو لم يكن تكليف — كما عرفت في الصبي

والمجنون— وهنا في عدم صحة انتزاعها من مجرد التكليف، كما في جواز التصرف للولي، مع أن الملك للمولى عليه، وكما في جواز وطى الأمة المحللة، مع أنه لازوجية هناك .

فيعلم أن التكليف بمجرد ليس منشأ للانتزاع، ولا مصححاً له .

(٥١) قوله قدس سره: إن الملك يقال بالاشتراك، ويسمى بالجدة... الخ

توضيحه: إن الملك يطلق على أمور:

منا— الجدة، وهي الهيئة الحاصلة لجسم بسبب إحاطة جسم آخر بكله أو ببعضه، كهيئة التختم للاصبع، وكهيئة التعمم للرأس، وكهيئة التقمص للبدن .

ومنها— الاضافة الاشراقية، ككون العالم ملكاً للباري— جل شأنه— فانها عبارة عن احاطته تعالى في مرحلة فعله، ومطابقتها الوجود الفاض منه تعالى المنبسط على الماهيات الامكانية، وحيث أن فيض الوجود، الذي هو عين اليجاد بالذات أمر بين المفيض والمستفيض، فلذا عبر عنه بالاضافة، وحيث أنه عين الاشراق المدوت لذات المستشرق، لانتسبه بين أمرين محققين لم يكن إضافة مقولية .

وأيضاً الاضافة— المقولية— ماهية خاصة، مندرجة تحت المقولات، والوجود مطلقاً ليس بجوهر ولا عرض، إلا بالمرض، فكيف بالوجود المطلق .

ومنها— الاضافة المقولية، ككون الفرس لزيد، فان الملكية— بالمعنى الفاعلي— ماهية معقولة بالقياس إلى ماهية أخرى، وهي مضافها، وهي الملكية— بالمفعولي— أعني المالكية والملوكية .

وسبب هذه الاضافة المقولية— تارة— طبيعي واقعي، كركوبه وسائر تصرفاته في الفرس— وأخرى— جعلي كالعقد وموت المورث والحيازة وأشباهها .

والتحقيق: إن الملك من المفاهيم العامة، وهو بنفسه لا يقتضي أن يكون مطابقه أمراً مقولياً، لاجدة، ولا إضافة، وإنما يدخل تحت المقولة إذا كان صادقاً في الخارج على ما يقتضيه طبع تلك المقولة .

كما أن المفاهيم الاضافية، من العالمية والمعلومية، والمحبية والمحبوبة، والمحيطية والمحاطية كذلك .

ولذا يصدق العالمية والمعلومية، والمحبية والمحبوبة عليه تعالى مع أنه تعالى لا يندرج تحت المقولات، لوجوب وجوده تعالى .

فالمفهوم إضافة عنوانية، والمطابق تارة وجود واجبي، وأخرى وجود مطلق غير محدود، وثالثة وجود عقلائي، أو نفساني، ورابعة مقولة الاضافة.

وعليه نقول: نفس معنى الاحاطة لايابي من أن يكون مطابقه وجوداً محضاً، كما لايابي أن يكون باعتبار كون مطابقه هيئة خاصة حاصلة للجسم مندرجاً تحت مقولة الجدة.

وحيث أن هذه الهيئة إذا حصلت في الخارج قائمة بجسم، فطرفاها— وهما ذات المحيط والمحاط— يكتسبان حيثية المحيطية، وحيثية المحاطية، وهما من مقولة الاضافة. كما أن العلم بنفسه— عند المشهور— كيف نفساني، وقيامه بالعالم، وتعلقه بالمعلوم— بالذات— يوجب تحييث ذات العالم بحيثية العالمية، وذات المعلوم بحيثية العلمية، وهما من مقولة الاضافة.

فالملك بمعنى هيئة الاحاطة جدة، والمالكية والملوكية مقولة الاضافة. وحيث عرفت— أن حيثية المحيطية والمحاطية قائمة بجوهر ذات المحيط والمحاط— تعرف أن معروض مقولة الاضافة جوهر، لاجدة، حتى يكون الملك الحقيقي الواقعي جدة ذات إضافة،

بل إنما تكون الجدة ذات إضافة، في قبال مطلق الجدة، إذا كانت بنفسها معروضة لمقولة الاضافة، كما إذا لوحظت جدة التعمم بالاضافة إلى جدة التخصيص، ووجد تفاوتها بالزيادة والنقص، القايمين بنفس مقولة الجدة، كانت نفس الجدة معروضة لمقولة الاضافة. فتدبره فانه حقيق به.

ولا يخفى عليك أن تفاوت مطابقت— مفهوم واحد— لاربط له بجران التشكيك في مقولة الجدة؛ فان التشكيك صدق طبيعة واحدة على أفرادها بالتفاوت، وقد عرفت: أنه يستحيل أن يكون بعض مطابقت مفهوم الملك من مقولة الجدة، وليس مطلق عموم المفهوم من التشكيك، كما لا يخفى على الخبير.

وأما ما أفاده (قده) في ذيل كلامه: من دخول الملك— الحاصل بالعقد والارث— في مقولة الاضافة، فقد عرفت مافيه في الحواشي السابقة مفصلاً، بل دخوله فيها بسبب التصرف والاستعمال الموجب للاختصاص— أيضاً— كذلك، فان هذا الاختصاص— أيضاً— من الاعتبارات،

نعم ركوبه يحقق هيئة إحاطة للفرس، وهي جدة وراكبته ومركوبته من مقولة

الاضافة. فتدبر وراجع ما قدمناه^١،

ثم إن اعتبار الملك - شرعاً أو عرفاً - هل هو اعتبار الملك بمعنى الجدة؟ أو اعتباره بمعنى الاضافة؟

والصحيح هو الثاني؛ لأن مقولة الجدة ليست نفس الاحاطة، وهو المبدأ للمحيط والمحاط، حتى يتوهم أن اعتبار الملك هو اعتبار المبدأ، المستلزم لانتراع عنواني المالك والملوك بقيام المبدأ الاعتباري بذات المالك والملوك .

بل الجدة هي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة جسم آخر به، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، ولذا يعبر عنها بالتختم والتعمم والتقمص .

ومن الواضح أن المحيط في الملك الشرعي هو المالك ولا ينتقل بانتقال المحاط، بل المحاط هنا ينتقل بانتقال المحيط، فليس اعتبار الملك شرعاً أو عرفاً، إلا اعتبار المالكية والملوكية.

ولذا قال بعض الأكابر^٢ بعد بيان الجدة: وقد يعبر عن الملك بمقولة «له» وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه،

فنه طبيعي ككون القوى للنفس وكذلك كون العالم للباري جل ذكره،

ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد، وفي الحقيقة، الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح،

وقال بعده في موضع اخر: فانه من مقولة المضاف لاغير الخ .

وغرضه ان المعنى معنى مقولي اضائي، لانه مقولة حقيقة، كيف ومطابق الملك في الباري تعالى من جملة الامثلة ولايمقل اندراجه تحت مقولة فضلا عن مقولة المضاف التي هي من اضعف الاعراض،

وغرضه من الاعتبار الخارجي في قبالة الاعتبار الذهني، وقد مر مراراً شرح حقيقتها فراجع،

(٥٢) قوله قدس سره: إما من جهة اسناد وجوده إليه ككون العالم ... الخ

هذه العبارة تشعر بأن مصحح عنوان المالكية والملوكية - هنا - إسناد وجود العالم

(١) ذيل قول الماتن «ره» «وأما النحو الثالث فهو كالحجية والقضاة الخ» تقدم في التعليقة: ٤٧ .

(٢) هو صدرالدين الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية في القسم الثالث من الالهيات «مقولة ملك»: ص ٢٧٤،

وقد صرح «فده» بهذه النسبة في تعليقه على المكاسب ج ١: في تحقيق حقيقة الحق وما يتعلق به: ص ٧ .

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٧ .

إلى الباري جل شأنه. مع أن الاستناد إليه مصحح عنوان المعلولية وأشباهاها، بل مصححها مامراً سابقاً من انبساط فعله تعالى — وهو الوجود المطلق — على جميع الماهيات الامكانية، فانه المناسب لاحاطته تعالى في مرحلة فعله تعالى، كما أن ارتباطها به تعالى؛ لكونها موجودة — بوجود رابط — مصحح قيوميته تعالى، وأشباهاها

وقد أشرنا سابقاً: أن النبي صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام — من حيث كونهم مجاري فيضه، ومجالي نوره — لهم هذا المعنى من المالكية والاحاطة الوجودية الحقيقية لما عداهم، من غير فرق بين الملاك والاملاك، وإن كان لهم مالكية اعتبارية شرعية لما يختص لهم عليهم السلام أيضاً،

فلامنافاة بين أن تكون الأرض كلها لهم، بل وغيرها أيضاً، ومع ذلك لا يمكن أن يكون شرعاً إلا الحقوق، والمجمولة لهم من الخمس والأنفال، ونحوهما للكلام مقام آخر.

(٥٣) قوله قدس سره: لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل ... الخ^٢

الكلام تارة في استصحاب الشرطية والمانعية، وأخرى في استصحاب ذات الشرط والمانع فنقول:

أما بناء على عدم مجموعيتهما فواضح، حيث أنها ليستا تعبديتين، حتى يتعبد ببقائهما، ولم يترتب عليهما أثر شرعي، فإن التكليف مترتب على ذات الشرط والمانع، ثبوتاً ونفيًا، لا على الشرطية والمانعية.

وأما بناء على مجموعيتهما، فإن كان المهم إثبات نفسها، فلا كلام، فإن المستصحب حكم شرعي جعلي على الفرض ولا حاجة إلى أثر آخر.

وإن كان المهم إثبات التكليف، فهو كما عرفت مترتب على ذات الشرط والمانع، لا على الشرطية والمانعية، حتى بناء على الجمعية، كيف؟ وهما مجموعتان يتبع جعل التكليف ومتربتان على ترتبه على ذات الشرط والمانع، فكيف يعقل أن يكون التعبد بها تعبدًا بما يترتبان عليه؛ إذ الشرطية والمانعية الظاهرية — كالشرطية والمانعية الواقعية — تابعتان لجعل التكليف الظاهري كما هما تابعتان لجعل التكليف الواقعي.

وأما استلزام التعبد بالشرطية للتعبد بالمشروطية؛ لمكان التضاييف، وإن لم يكن أحدهما مترتباً على الآخر، فلا يجدي إلا لإثبات المشروطية، لا لإثبات ذات المشروط؛

(١) تقدم في التعليقة: ٥١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٨.

إذ ما كان بينها التضاييف هما عنوان الشرطية، وعنوان المشروطية، مع أن المهم ذات المشروط، وما يهيم التعبد به — وهو ذات المشروط — ليس مضاييفاً لعنوان الشرطية ولا مضاييفاً لذات الشرط فتدبر جيداً.

وأما استصحاب ذات الشرط والمانع، والتعبد بذات المشروط — ثبوتاً — وبذات الممنوع — نفيّاً — فختصر القول فيه:

أما إذا لم يكن للتكليف الشرعي تقييد خطابي، وإناطة في مرحلة الجعل، فلا شبهة في أن الترتب عقلي، فكما لا يجدي استصحاب بقاء المصلحة الواقعية للتعبد بمقتضاها — وهو التكليف — فكذا استصحاب ماله دخل واقعاً — في كون التكليف ذا مصلحة — لا يجدي في التعبد بالتكليف، فان الترتب عقلي لا جعلي — وإن كان الأثر شرعياً —.

وأما إذا كان للتكليف الشرعي تقييد وإناطة في مرحلة الجعل — بالمعنى المتقدم في بعض الحواشي السابقة^١ — وهو دخل المعلق عليه في خروج الانشاء من مرحلة القوة الى الفعلية؛ فانه لولا هذا التقييد كان الانشاء المجرد بنفسه بعثاً فعلياً، لا بمعنى جعل مالمس بدخيل في مصلحته دخيلاً في المصلحة، حتى يقال بأنه محال.

فحيث أن هذه الإناطة جعلية، وهذا التقييد شرعي، فلا بأس حينئذ باستصحاب ذات الشرط، والتعبد بالمشروط؛ لأن الجعل الظاهري كالجعل الواقعي، فعنى التعبد بوجود الشرط هو التعبد باناطة الحكم به بجعل الحكم الظاهري المرتب على وجود الشرط تطبيقاً.

وهذا الشرط وإن كان من حيث دخله الواقعي في المصلحة لا ترتب للمشروط عليه شرعاً، إلا أنه من حيث إناطة الحكم به — في مرحلة الجعل — يكون ترتب المشروط عليه شرعاً، وإلا لكان خلفاً، لفرض صحة إناطة الحكم به شرعاً، ولعله أشار (ره) إليه بقوله: فافهم.

(٥٤) قوله قدس سره: والتكليف وإن كان مترتباً عليه ... الخ^٢

في العبارة مساعمة؛ إذ الكلام في استصحاب الشرطية والدخل، لا في ذات الشرط، وماله الدخل، والأثر الشرعي مترتب على الثاني، دون الأول، إلا أن غرضه (ره) هو الثاني وهو واضح.

(١) تقدم في ذيل التعليق: ٤١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٨.

(٥٥) قوله قدس سره: وكذا ما كان مجعولاً بالتبع ... الخ^١

قد عرفت الاشكال فيه من وجهين مفصلاً فراجع^٢.

(٥٦) قوله قدس سره: نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه ... الخ^٣.

لأن الشك في الجزئية مثلاً مسبب عن الشك في الأمر بالمركب منه ومن غيره، فلا شك في الجزئية — بعد التعبد بالمركب — بجمل الأمر به، بخلاف الشك في تعلق الأمر بالمركب، فانه غير مسبب عن الشك في الجزئية، بل ملازم له — نظير الشك في الحكم وموضوعه —، ولعله نتكلم إن شاء الله تعالى في الفرق بينها في مبحث الأصل المثبت

نعم ما أفاده (قده) يختص بما إذا جرى الأصل في منشأ الانتزاع؛ فانه حاكم على الأصل في ما ينتزع عنه، وأما إذا لم يجر الأصل فيه، فلا مانع من جريان الأصل في السبب، كما في استصحاب عدم جزئية مشكوك الجزئية، مع عدم جريان الأصل في الأمر النفسي في الأكثر، لمعارضته بعدم تعلق الأمر النفسي بالأقل بما هو.

وقد تقدم بعض الكلام فيه — في البحث عن الأقل والاكثر — من مباحث البراءة^٤ ولعله قد أشار إلى بعض ما ذكرنا بقوله: فافهم.

[التنبيه الأول من الاستصحاب]

(٥٧) قوله قدس سره: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك الخ^٥.

الوجه في اعتبار فعلية الشك أمران:

أحدهما: ظهوره في الفعلية — المساوقة لثبوته وتحققه — لاوضعا فان اللفاظ موضوعة لنفس المعاني المعراة بذاتها عن الوجود والعدم، ولذا يحمل عليه بانه موجود او معدوم.

وقد مر منا مرارا ان الوضع للموجود — خارجيا كان او ذهنيا — غير معقول لان فائدة الوضع الانتقال من سماع اللفظ الى معناه، والانتقال نحو من الوجود الذهني. والوجود لا يعرض الموجود — خارجياً كان أو ذهنياً — لأن المقابل لا يقبل المقابل، والمائل لا يقبل المائل، فتدبر.

(١) الكفاية ٢: ٣٠٨.

(٢) تقدم في التعليقة: ٤٤.

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٨.

(٤) تقدم في ج ٤: التعليقة: ٩٩.

(٥) الكفاية ٢: ٣٠٨.

بل منشأ الظهور: أن الموضوع في القضية قد يكون — من حيث مفهومه ومعناه — موضوعاً للحكم، كما في الحمل الذاتي، وقد يكون بما هو فان في مطابقته. ومطابق المفاهيم الشبوتية حيثية ذاتها حيثية طرد العدم.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، كما هو واضح.

ثانيهما: إن مفاد دليل الاستصحاب — كدليل الامارة، بل وجميع الأصول — وظائف شرعية، وأحكام طريقية، لانفسية حقيقية، ففادها إما التنجيز، وإما الاعذار وما يتقومان بالوصول — حكماً وموضوعاً —، فلا يعقل تعلق التنجيز والاعذار بموضوع تقديري غير موجود بالفعل، ولا ملتفت إليه، حيث أن الالتفات يساوق تحققه، فسرخ الحكم يقتضي برهانا عدم كون الموضوع أمراً تقديرياً يجمع الغفلة. كما أن الظهور في الأول يفترض فعلية الشك .

نعم — بناء على الوجه الثاني — لا يكفي فعلية الشك في فعلية الحكم، بل لابد من الالتفات إلى حكمه؛ لان للفعلية والتنجز في الأحكام الطريقية مرتبة واحدة.

بخلاف الوجه الأول، فانه يمكن أن يكون الحكم المرتب على الشك الفعلي حكماً نفسياً كسائر الأحكام النفسية، فلا يتقوم تحققه بالالتفات اليه، بل يتقوم تنجزه به.

وأما على ماهو التحقيق — عندنا — من مساوقة الفعلية، والتنجز مطلقاً، فالحكم النفسي والطريقي — من حيث تقومه بالالتفات إليه — على حد واحد.

(٥٨) قوله قدس سره: فيحكم بصحة صلاة من احدث ثم غفل ... الخ^١.

عدم جريان الاستصحاب قبل الصلاة، وفي حال الصلاة بناء على ما تقدم — من تقومه بالشك الفعلي — واضح.

وأما صحة الصلاة بقاعدة الفراغ فبناء على الطريقية والظهور النوعي من حال المصلي بانه لا يدخل في العمل إلا مستجماً لما يعتبر فيه وجوداً وعدمياً، كما يشهد له التعليل بأنه — هو حين يتوضأ أذكر^٢ — لا مجال للقاعدة؛ للقطع بأنه كان غافلاً عن حدثه المتيقن سابقاً، لاذاكراً، فضلاً عن كونه أذكر.

وأما بناء على أنها من الأصول العملية، المنوطة بمجرد حدوث الشك بعد العمل، لامن باب تقديم الظاهر على الأصل، فلا شبهة في جريان قاعدة الفراغ.

(١) الكفاية ٢: ٣٠٨.

(٢) الوسائل: ج ١: الباب ٤٢ من ابواب الوضوء: ص ٣٣١: الحديث ٧.

(٥٩) قوله قدس سره: بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل... الخ^١.

ويمكن الاشكال عليه بلحاظ ما تقدم من الأمرين اللذين عليهما يبتنى اعتبار الشك الفعلي.

أما الظهور في فعلية الشك، فلا فرق بين الحدوث والبقاء؛ لأن الشك الفعلي، إن كانت حيشية تقييدية للحكم الاستصحابي، فقد زالت بالغفلة، وإن كانت حيشية تعليلية — حدوداً لبقاء — فما لا دليل عليه؛ لأننا إن استظهرنا الفعلية — من قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) فلا فرق بين الحدوث والبقاء، وإن قلنا بأنه يكفي في ثبوت الشك ثبوته بثبوت مقتضيه، فلا فرق أيضاً بين الحدوث والبقاء.

وأما اقتضاء الطريقية، لعدم تعقل إناطة الحكم الطريقي المسوق بداعي تنجيز الواقع بالشك التقديري، فالأمر أوضح؛ إذ مقتضاه أنه لو دخل في تلك الحالة في الصلاة، كان مستحقاً لعقاب تارك الصلاة بفقد الشرط المنجز بحكم الاستصحاب ومن الواضح أن بقاء التنجز — بهذا المعنى — مع الغفلة غير معقول، كما كان كذلك حدوثاً.

والجواب: أما بناء على المبنى الأول، فبان الغفلة عن موجب الشك وسببه مانعة عن تحقق أصل الشك، وأما الغفلة عن الشك بعد وجوده — بوجود سببه — فمانعة عن الالتفات إليه وإلى حكمه، لا عن أصله، لأن العلوم والادراكات لا تزول بعدم الالتفات إليها، بل موجودة في أفق النفس، لكنها غير ملتفت إليها، والعلم بالشيء أمر، والعلم بالعلم أمر آخر، وكذا سائر الصفات. فالالتزام بأن الشك الفعلي حيشية تقييدية — حدوثاً وبقاء — لا مانع منه.

وأما بناء على المبنى الثاني، الجامع لفرض بقاء الشك في أفق النفس أيضاً، فبان التنجز لا ينحصر في ترتب أثر المخالفة للتكليف، حتى يقال: بأن بقاءه محال، بل شأن الأمر الطريقي إيقاع المكلف في كلفة الواقع تكليفاً ووضماً.

فالحدث الواقعي — الذي لم يكن له كلفة المانعية فعلاً — صار يسبق اليقين به، والشك في بقاءه مانعاً فعلياً، فالصلاة مقرونة بالمانع الفعلي مالم يأت برافعه، وإن غفل عن اقتراها بالمانع، البالغ مرتبة الفعلية، بسبق الأمر الاستصحابي المبلغ له إلى مرتبة الفعلية.

(٦٠) قوله قدس سره: قلت نعم لولا قاعدة الفراغ... الخ^٢

(١) الكفاية ٢: ٣٠٩.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٩.

ظاهرة (قده) كما هو ظاهر الشيخ الأجل (قده) في الرسائل^١ جريان استحباب الحدث في نفسه، بعد العمل، لتامة أركانه من اليقين والشك .

الا أنه لا يخلو عن إشكال؛ لأن استحباب الحدث، وإن كان مرجعه إلى التوسعة في دائرة المانعية، وجعل الحدث المشكوك كالمعلوم مانعاً، وكانت الاعادة بحكم العقل، وكان موضوعه أعم من الواقع والظاهر— كما أوضحه شيخنا الاستاذ — (قده) في تعليقه المباركة على الرسائل في هذا الموضوع^٢ إلا أن التعبد بما نعتبه — مالم يتصف حال الصلاة بالمانعية شرعاً فعلاً — غير معقول؛ إذ الشيء لا ينقلب عما هو عليه، فالصلاة الغير المقترنة بالمانع الواقعي — حيث لم يجرز — ولا بالمانع التعبدي — حيث لم يكن تعبد في حال الصلاة — كيف يعقل أن تنقلب وتصير مقترنة بالمانع التعبدي؟ حتى تكون باطلة، فتجب الاعادة لبقاء الأمر؟

وبعبارة أخرى: مرجع المانعية إلى الأمر بعمل متقيد بعدم ما يسمى بالمانع، وليس مثل هذا الأمر ظاهراً في حال الصلاة، لعدم الشك، ولا معنى لمثل هذا الأمر بعد الصلاة، إلا بالنسبة إلى الزمان المتأخر، دون الزمان المتقدم.

فليس أثربقاء الحدث المشكوك — في حال الصلاة — الأمر الظاهري في تلك الحال بالمتقيد بعدم الحدث المشكوك، مع أن موقع التعبد ووجود الأمر الظاهري بعد الصلاة وحدث الشك .

فنحن، وإن قلنا بأن التعبد بوجود الشرط تعبد بالأمر بالمتقيد بوجود مثله تطبيقاً للحكم الكلي على المورد. والتعبد بوجود المانع تعبد بالأمر بالمتقيد بعدم مثله تطبيقاً أيضاً، إلا أن هذا التعبد لا يعقل إلا بالاضافة إلى ما بعد الأمر، لا إلى ما قبله .

نعم إذا كانت الشرطية والمانعية من الاعتبارات، لا يمكن اعتبار مانعية أمر متقدم أو شرطية، لأن الاعتبار خفيف المؤنة.

إلا أنك قد عرفت: أنه لا يصح لانتزاعها إلا الأمر المتعلق بمركب متقيد بوجود شيء أو عدم شيء .

ومن الواضح — أيضاً — عدم ترتب الأمر بالظهر المأتي بها — مثلاً — شرعاً على

(١) الرسائل: ذيل الامر الخامس من الامور التي تعرضها بعد تعريف الاستصحاب: ٣٢٢.

(٢) ص ١٧٥: ذيل قول الشيخ قده «يوجب الاعادة بحكم استحباب عدم الطهارة».

وجود المانع، أو على عدم الشرط، حتى يكون مفاد التعبد بوجود المانع، أو التعبد بعدم الشرط تعبداً ببقاء الأمر بالمأق به.

بل ذكرنا في باب البراءة: أن التعبد بعدم اتیان الظهر مثلاً ليس تعبداً بالأمر بها فعلاً؛ إذ الأمر بالظهر مرتب على موضوعه، ومقتضاه إيجاب اتیانه، ولا معنى لأن يكون إيجاب اتیانه شرعاً مترتباً على عدم اتیانه، حتى يكون استصحاب عدم اتیانه مجدياً في بقاء الأمر باتیانه.

نعم قاعدة الاشتغال، أو استصحابه، أو استصحاب بقاء الأمر كاف في وجوب الاعادة، إنما الكلام في استصحاب وجود المانع، والحكم بوجوب الاعادة بسببه.

وأما قاعدة الفراغ، فقد عرفت مافها بناء على الطريقة^١ وأما بناء على كونها من الأصول العملية، فوجه تقديمها على الاستصحاب جعلها غالباً في مورده، فتقدم عليه صوتاً عن اللغوية، لامن باب حكومتها عليه، فان الاستصحاب كما يقدم بلحاظ إمارته على سائر الأصول العملية من باب الحكومة، فكذا بالاضافة إلى هذا الأصل العمل.

[التنبيه الثاني من الاستصحاب]

(٦١) قوله قدس سره: الثاني هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في

بقاء شيء على تقدير ثبوته ... الخ^٢.

لا يخفى عليك أن عقد هذا البحث لتصحیح الاستصحاب فيما لا يقين بشيء في الزمان الأول، بل قامت الحجة عليه، لا أن مجرد الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته — الذي يكفي في تحققه مجرد احتمال الثبوت — مجرى الاستصحاب، كما يوهمه العنوان، بل يوهمه البرهان المذكور في كلامه (قده) حيث أنه لا حاجة في التعبد بالحكم في مورد الشك في البقاء، إلا حصول العنوان، وإن لم يكن ثبوت واقعي، ولا ثبوت علمي.

وتوضیح المقام وتنقيح المرام يستدعي تمهيد مقدمة: هي أن الحجية — كما مررت مراراً — إقامعنى الوساطة في اثبات الحكم، أو في تنجزه.

فان كان مفاد دليل الحجية جعل الحكم المماثل، فحيث أنه بلسان أنه الواقع، فوصله — بالذات والحقيقة — وصول الواقع بالعرض، والعنوان. وعليه فلمن قامت

(١) تقدم في التعليقة: ٥٩.

(٢) الكتابة ٣٠٩٠٢.

التنبية الثاني: (هل يكفي الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته)..... ١٣١

الحجة — بهذا المعنى — عنده يقين بالحكم الفعلي المائل، الواصل حقيقة، ويقين بالحكم الواصل بالعرض عنواناً.

وإن كان مفاد دليل الحجة تنجيز الواقع، فلا حكم فعلي ليكون متيقناً، بل ليس في البين إلا الحكم الواقعي المحتمل مثلاً.

غاية الأمر يقطع بتنجزه على تقدير ثبوته، ومصادفة الحجة له واقعاً، فلا يقين بحكم في الزمان الأول، ليكون الشك في بقاء ما يقن بثبوته.

بل التحقيق: إن جعل الحكم المائل، إن كان عن مصلحة أخرى غير المصلحة الواقعية، الباعثة على جعل الحكم الواقعي — كما هو كذلك بناء على موضوعية الامارة —، فحينئذ يتيقن بالحكم المائل، على تقدير المصادفة والمخالفة.

وإن كان عن مصلحة الواقع، بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا حكم مائل حقيقة، إلا في صورة المصادفة، ووصول الواقع — بهذا العنوان — ويستحيل ثبوته مع المخالفة — على فرض انبعائه عن مصلحة الواقع — وإلا لكان معلولاً بلاغلة، فلا يقين حينئذ بالحكم المائل على أي تقدير بل على تقدير المصادفة الغير المعلومة، فحال جعل الحكم المائل على الطريقة حال الانشاء بداعي تنجيز الواقع.

وعلى هذا — لا بد من التصرف في دليل الاستصحاب بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: أن يكون اليقين كاشفاً محضاً، ومعرفاً صرفاً إلى نفس الثبوت الواقعي.

فيكون مفاده كما إذا قيل: إذا ثبت شيء، وشك في بقائه يجب ابقاؤه، فيفيد الملازمة بين ثبوت شيء واقعاً وبقائه ظاهراً، وحيث أن البقاء تعبدي ظاهري — في مورد الشك في البقاء — يكون حكماً ظاهرياً. لا حكماً واقعياً، ولا يتوقف هذا المعنى على تعقل جعل الملازمة، بل على جعل الحكم ظاهراً مرتباً على ثبوته واقعاً، فينتزع الملازمة بينهما من سنخ جعل الحكم بقاء على تقدير ثبوته.

وعليه فإذا قامت حجة على الثبوت، كانت حجة على البقاء التعبدي، لأن الحجة — على أحد التلازمين — حجة على الآخر، ويكون منجز الثبوت منجزاً للبقاء؛ لمكان التلازم المحقق بتعليق البقاء التعبدي على الثبوت الواقعي. وإن لم يحرز فعلية البقاء التعبدي بسبب عدم إحراز المعلق عليه، وهو الثبوت الواقعي.

إلا أنه يكفي فعلية المعلق عليه — واقعاً — في فعلية البقاء التعبدي — واقعاً — لمكان الملازمة، والوقوع في كلفة البقاء التعبدي، بسبب قيام الحجة المنجزة للثبوت أولاً وبالاصالة، والمنجزة اللازمة ثانياً وبالنتج، وهذا الوجه هو مختار شيخنا العلامة — رفع

الله مقامه —

والتحقيق: أن التعبد بالبقاء لا يخلو عن أنه: إما يكون حكماً نفسياً، وإما يكون حكماً طريقياً. فان كان من قبيل الأول، فهو— كالحكم الواقعي— قابل لأن يتجزأ بمنجز، إما ابتداءً أو بالملازمة، ولكنه لا يمكن الالتزام بدوران التعبد بالبقاء مدار الثبوت الواقعي.

بل لو أيقن بوجود شيء في الزمان الأول، وشك في بقائه في الزمان الثاني، ولم يكن ثابتاً في الزمان الأول واقعاً، وكان ثابتاً واقعاً في الزمان الثاني، الذي هو مورد التعبد، فانه لاشبهة في جريان الاستصحاب واقعاً، مع أنه لا ثبوت واقعاً.

فيعلم منه أن الثبوت — المقوم للاستصحاب — هو الثبوت الخواني المقوم لصفة اليقين أو للإمارة المنجزة، وهو عبارة أخرى عن دوران التعبد الاستصحابي مدار اليقين بالثبوت، أو ما هو كاليقين بالثبوت، دون نفس الثبوت،

وإن كان من قبيل القسم الثاني، فهو في نفسه غير قابل للدخول في اللوازم القابلة لان يتجزأ بمنجز كملزومها.

ولا يعقل تعليق منجزية احتمال البقاء على الثبوت الواقعي، فان معناه: إن احتمال البقاء، مع عدم احراز الثبوت، بل بمصادفة الثبوت الواقعي منجز، والحال إن المنجزية لا يعقل أن تكون^١ مع عدم وصول الانشاء بداعي التنجز، ولا مع عدم وصول موضوع المنجز — كلياً وجزئياً —، ولا مع عدم وصول المعلق عليه المنجزية؛ فان فعلية المنجزية، وتنجزها واحدة، فلا يعقل تعلقها بأمر واقعي غير واصل، وإلا لأمكن تنجز الواقع مع عدم وصوله.

ومنه تعرف أن احتمال الثبوت الواقعي — الملازم لمنجزية احتمال البقاء — لا يوجب الامتثال من باب احتمال العقاب، فيجب دفع الضرر المحتمل عقلاً. وذلك؛ لأن احتمال الثبوت لا يلزم فعلية المنجزية، حتى يوجب احتمال العقاب، لاحتمال مصادفة احتمال البقاء للبقاء واقعاً، بل يلزم احتمال منجزيته، ولا يحتمل العقاب إلا مع فعلية المنجزية المرتبة على وصول المنجز بجميع أطرافه؛ فاحتمال العقاب نتيجة وجود مقطوع المنجزية، لا يحتمل المنجزية، ومالا يضره الاحتمال هو احتمال الواقع، الذي قامت عليه حجة منجزة له، فان معنى المنجز: أنه لو صادف الواقع يوجب استحقاق

العقاب على مخالفته فتدبر جيداً.

الثاني: إرادة مطلق الحجّة — القاطعة للمعذر — من اليقين، وتعليق منجزية احتمال البقاء على وجود المنجز الأعم من العقلي والشرعي، فيفيد الملازمة بين المنجزين، لا بين الثبوت والبقاء، ولا بين الثبوت ومنجزية احتمال البقاء — كما في الأول على الشقين المتقدمين — .

ويمكن على هذا الوجه تعليق التعبد بالبقاء على وجود المنجز للثبوت — بناء على كون مفاد دليل الاستصحاب حكماً نفسياً لا طريقياً — فاذا قام الخبر على الحكم في الزمان الأول، وشك في بقائه في الزمان الثاني، يكون شرعاً محكوماً بالبقاء واقعاً، وان لم يلتفت إلى أنه متعبد به .

الثالث — إرادة مطلق الحجّة — القاطعة للمعذر — من اليقين، لكن جعل منجز الثبوت منجزاً للبقاء، كما هو ظاهر الأخبار؛ لان مفادها إبقاء اليقين — أي المنجز — لا التمسك باحتمال البقاء، ويتعين — حينئذ — كون الاستصحاب حكماً طريقياً .

وهذان الوجهان أول من الوجه الأول؛ للتحفظ فيها على اليقين بالجهة الجامعة له مع سائر أفراد الحجج، دون الأول المبني على جملة معرفاً محضاً للثبوت .

كما أن الثالث أولى من الثاني للتحفظ فيه على عنوان إبقاء اليقين، وجعله في قبال الشك، والأمر بالتمسك به، دون الشك، كما أوضحناه مراراً .

ويندفع على هذين الوجهين ما أوردناه على الوجه الأول من جريان الاستصحاب، مع عدم الثبوت الواقعي، فان أحد طرفي المتلازمين على الوجهين الآخرين هو المنجز للثبوت، دون نفس الثبوت الواقعي، فلا تغفل .

ثم إن إرادة مطلق الحجّة القاطعة للمعذر من اليقين — في باب الاستصحاب — ومن العلم والمعرفة للمجهولين غاية — للأصول —

تارة بارادة نفس هذه الحيثية، بنحو العموم، فيكون الدليل على منجزية الامارة شرعاً محققاً لما أخذ في الاستصحاب والأصول .

وأخرى يراد نفس حيثية الوصول التام، والمنجز العقلي، بلا كلام . فيكون دليل الامارة — سواء كان بعنوان تنميه جهة الكشف أو بعنوان المنجزية — توسعه فيما أخذ في دليل الاستصحاب والأصول، وتكون الامارة — بناء على الأول — مقدمة على الأصول، بنحو الورد الحقيقي . وعلى الثاني بنحو الحكومة، والورد التنزيلي . وبقية الكلام في

(٦٢) قوله قدس سره: فانه على تقدير لم يثبت ... الخ^٢.

بل المشكوك أمر على تقدير، والا فالشك فعلي وجداناً، ولذا لم يتعرض قده لدفعه لوضوح اندفاعه.

(٦٣) قوله قدس سره: لاجل أن التعبد والتنزيل شرعاً ... الخ^٣.

يعني لامانع من عدم أخذ اليقين بالثبوت في التعبد الاستصحابي، حيث أن الغرض منه التعبد — في ظرف الشك — لا في ظرف اليقين، فلاحاجة إلى اليقين بالثبوت، إلا لتصحيح الشك في البقاء، الذي هو موضوع التعبد وكما يشك في بقاء ما قطع بثبوت، كذلك في البقاء على تقدير الثبوت.

وقد صرح (قده) في آخر البحث أن اليقين مرآة محض لنفس الثبوت ليتعبد ببقائه إذا شك فيه،

أقول: إن أريد من هذا التعليل مجرد مرآة اليقين، وأن المدار على الثبوت دون اليقين به، كما يعطيه جعل اليقين مرآة، فيوافق تعريف الاستصحاب: بأنه إثبات الحكم في الزمان الثاني، لثبوت في الزمان الأول.

ففيه: إن الثبوت الواقعي — حينئذ — لازم، لا لمجرد تصحيح الشك في البقاء، وحينئذ فالتعليل بأن التعبد الاستصحابي تعبد بالبقاء — لا بالحدوث — مستدرك، فانه يوهم عدم الحاجة إلى الثبوت الواقعي أيضاً.

وإن أريد أن اليقين مرآة للثبوت، والثبوت أيضاً لمجرد تصحيح الشك في البقاء، فلا حاجة إلى تحققه في الواقع، بل يكفي احتمال ثبوت المحقق لاحتمال بقاءه، فالتعليل صحيح.

بل الثبوت الواقعي — كما عرفت سابقاً^٤ — غير لازم، إلا أن لازمه صحة الاستصحاب بمجرد الشك في البقاء — على تقدير الثبوت — وإن لم يكن ثبوت محقق، ولا ثبوت عنواني — إما بتعلق اليقين أو بتعلق المنجز به —، ولا يمكن القول به، ولا يتوَلَّاهُ به أحد.

(١) أنظر التليقة: ١١٧.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٩.

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٩.

(٤) تقدم في التليقة: ٦١.

(۶۴) **قوله قدس سره:** بناء على ماهو التحقيق من ان قضية الحجية ... الخ^۱

سواء كان جعل المنجزية والمعدرية باعتبارها من بيده الاعتبار— كما هو ظاهر قوله عليه السلام «فانهم حجتي عليكم»^۲ وقوله عليه السلام «لاعذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنائقتنا»^۳ أو كان جعلها بالانشاء بداعي التنجيز والاعذار.

وفي الثاني إشكال تعرضنا له في مبحث الظن، ومبحث البراءة، مع دفعه^۴ وفي كليهما اشكال اخر وهو ان التنجيز مثلاً يجعل الامارة واسطة في الاثبات؛ لأن استحقاق العقاب عقلاً على مخالفة التكليف الواصل. وما لم يكن هناك — وصول حقيقي أو وصول تنزيلي — لا يترتب على المخالفة استحقاق العقاب.

فلا يمكن إدراج مخالفة التكليف تحت الموضوع المحكوم عقلاً بذلك إلا بايصاله تنزيلاً، إما يجعل الحكم المائل الواصل بالحقيقة بعنوان أنه الواقع حتى يكون وصوله — بالحقيقة وبالذات — وصول الواقع بالعنوان وبالعرض، وإما باعتبار الهوويه المؤدى الامارة مع الواقع، فيقتضي واسطة الامارة لاثبات الواقع اعتباراً.

ويندفع: بأن استحقاق العقاب — على المخالفة — باعتبار كونها خروجاً عن زي الرقية، ورسم العبودية، فيكون ظلماً على المولى، فيذم عليه عقلاً، ويعاقب عليه شرعاً، وكما أن مخالفة ما وصل — من قبل المولى — خروج عن زي الرقية كذلك مخالفة ما قامت عليه حجة من قبل المولى — أي مخالفة ما نصب عليه المولى على تقدير ثبوته — خروج عن زي الرقية، وإن لم يكن واصلًا بالحقيقة، ولا واصلًا بالتنزيل، فموضوع حكم العقل غير متقيد بالوصول، ليكون اعتبار الوصول توسعة في موضوع حكم العقل،

وأما اعتبار الوساطة في الاثبات باعتبار الهووية، من دون جعل الحكم المائل، فغير معقول؛ لأن أثر حقيقة الحكم لا يترتب إلا على نفسه، دون فرضه واعتباره.

وأما اعتبار الامارة وصولاً، فهو يجدي في الآثار العقلية والشرعية المترتبة على الوصول الأعم من الحقيقي والاعتباري، فثل اليقين في الاستصحاب إذا أريد منه الكاشف

(۱) الكفاية ۲: ۳۱۰.

(۲) الوسائل ۱۸: الباب ۱۱ من ابواب صفات القاضي: ص ۱۰۱: الحديث ۹.

(۳) الوسائل ۱۸: الباب ۱۱ من ابواب صفات القاضي: ص ۱۰۸: الحديث ۴۰.

(۴) ج ۳: تقدم في التعليقة: ۵۸: ذيل قول المانن «فده» «نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية الخ» وج ۴: تقدم في التعليقة: ۱۰: ذيل قوله «فده» «لا يقال لا يكاد يكون ايجابه مستتباً الخ».

التام، فلا بد — في تنزيل الامارة منزلته — من جعل الحكم المائل، والا فلا يتحقق هذا الموضوع بمجرد الاعتبار، والفرض أنه لا أثر للاعم،

(٦٥) قوله قده: لا إنشاء أحكام فعلية ظاهرية، كما هو ظاهر الأصحاب الخ^١

قد عرفت سابقاً^٢: أن جعل الحكم المائل، تارة يكون على أي تقدير، فتكون الامارة حجة من باب الموضوعية والسببية، فيكون هناك يقين بالحكم الفعلي. وأخرى يكون على تقدير المصادفة للواقع؛ لكونه بعنوان إيصال الواقع؛ فلا يقين بالحكم الفعلي، بل حاله حال الانشاء بداعي تنجيز الواقع، والامارة حينئذ طريق محض.

ونسبة الأول إلى الاصحاب، مع أن بناءهم على الطريقية، ولو يجعل الحكم المائل لاشاهد لها، بل الشواهد على خلافه، وما اشتهر عندهم من أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم مبني على السببية، لا الطريقية كما اعترف (قده) بذلك في مبحث الاجتهاد والتقليد فراجع^٣ وتدبر.

التنبيه الثالث من الاستصحاب

(٦٦) قوله قدس سره: كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام... الخ^٤

توضيح المقام: إن الأثر المرتب على الكلي والفرد، تارة أثر واحد، وأخرى متعدد. فان كان واحداً، فلا محالة هو إما أثر الكلي بما هو، أو أثر الفرد بما هو، ولا يعقل أن يكون أثراً لهما، إذ لا يعقل أن تكون الخصوصية المقومة للفرد دخيلة في الأثر، وغير دخيلة فيه. والتعبد بالشيء ليس إلا تعبداً بأثره.

فان كان هو أثر الكلي، فلا معنى إلا للتعبد بالكلي، وإن كان هو أثر الفرد بما هو، فلا معنى إلا للتعبد بالفرد، فالتعبد بالفرد وترتيب أثر الكلي، لا معنى له. وكذا عكسه.

وان كان الاثر متعدداً بأن كان أحدهما للكلي بما هو، والآخر للفرد بما هو، فقتضى التدقيق ما ذكرنا من أن التعبد بالشيء لا معنى له إلا التعبد بأثره، ولا يعقل التعبد بشيء والتعبد بأثر غيره.

وعن شيخنا العلامة — أعلى الله مقامه — في تعليقه الميارقة* على الرسائل: إن

(١) الكفاية ٢: ٣١٠.

(٢) تقدم في التلخيص: ٦١.

(٣) الكفاية ٢: ص ٤٣١.

(٤) الكفاية ٢: ص ٣١١.

(٥) ص ٢٠٢: ذيل قول الشيخ «قده» «أما الأول فلا إشكال».

التعبد بالكلّي لا تعبد في ترتيب أثر الفرد، إلّا على الأصل المثبت، وفي كفاية التعبد بالفرد لترتيب أثر الكلّي أيضاً وجهان:

من أن الطبيعي عين الفرد— في الخارج— ووجوده بعين وجود الفرد، فالتعبد بالفرد تعبد بالطبيعي الموجود بعين وجوده، فيفيد ترتيب أثر الكلّي كما يفيد ترتيب أثر الفرد. ومن أن الكلّي والفرد بالنظر العرفي اثنان، يكون بهذا النظر بينها التوقف والعلية، دون الاتحاد والعينية، فلا يكون التعبد بالفرد عرفاً تعبداً بالكلّي بهذا النظر، وهو المعترف في هذا الباب.

ثم أفاد (قدس سره) أن وساطة الفرد للكلّي، وإن كانت ثابتة بنظرهم، لكنها ملغاة بمسماحتهم، والعبارة في باب ترتيب الأثر بهذا النظر المسامحي، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، في تحقيق ما هو المعترف في موضوع الاستصحاب عقلاً أو دليلاً أو عرفاً. هذا ملخص كلامه زيد في علوم مقامه.

والتحقّق: إن عينية وجود الطبيعي ووجود فرده أجنبية عن مقام التعبد بأثر الكلّي، فانهما متحدان بحسب وجودهما الخارجي، لا بحسب وجودهما التعبدي، وليس في التعبد بموضوع— ذي أثر— جعل الموضوع حقيقة، حتى يكون جعل الفرد جعل الطبيعي المتحد معه، وليس أثر الكلّي بالنسبة إلى أثر الفرد طبيعياً بالاضافة إلى فرده.

كما أن اثنيّة الطبيعي وفرده عرفاً، لمكان التوقف والعلية إن كانت بالنظر إلى وجودهما الخارجي، فالأمر بالعكس؛ إذ بالنظر العرفي إلى ما في الخارج، لا يراهما العرف إلا واحداً، وإنما الاثنيّة عقلية بالتحليل العقلي.

وكذا التوقف والعلية— أيضاً— ليس بحسب النظر العرفي، بل بالنظر الدقيق العقلي بملاحظة أن الفرد مجرى فيض الوجود بالنسبة إلى الطبيعي، بل هو بالنظر البرهاني الذي يتوقف على تجديد النظر جداً.

وإن كانت الاثنيّة عرفاً بالنظر إلى مقام موضوعية الكلّي والفرد لأثرين المترتين عليهما، والاتحاد عرفاً بالنظر إلى أنها بمناسبة الحكم والموضوع موضوع واحد لها أثران، فالاثنيّة حينئذ ليست بملك التوقف والعلية.

كما أن وحدة الموضوع تقتضي أن يكون هناك موضوع واحد له أثران، والتعبد بالواحد تعبد بجميع آثاره، وحينئذ ليس عنوان الكلية والفردية، ولا عنوان خفاء الوساطة دخيلاً في ترتيب الأثرين.

بل التعبد بمحدث الجنابة— مثلاً— تعبد بجميع آثاره، ولهذا الوحدة يكون التعبد بهذه

الحصة أيضاً تعبداً بأثر الجنابة أيضاً.

إذ المفروض أن هذا الواحد في نظر العرف له آثار متعددة من دون نظر إلى الكلية والفردية، وليس لأجل الغاء الواسطة حتى يقال: إن الفرد له الواسطة، والكلّي ليس له الواسطة، فالتعبد بالفرد تعبد بالكلّي، والتعبد بالكلّي ليس تعبداً بالفرد هذا كله إن كان المستصحب موضوعاً ذا أثر، وكان كلياً تارة وفرداً أخرى.

وأما إن كان المستصحب حكماً، فالتعبد بالفرد معناه جملة حقيقة، ومن الواضح أن جعل الوجوب — مثلاً — جعل الطلب حقيقة، فحديث عينية الطبيعي وفرده مفيد هنا. كما أنه إذا كان جعل الطلب المطلق، من دون تخصصه بخصوصية الحتمية والتدبئية معقولاً، ليس جعل الطلب إلا جعل نفسه، لاجل الوجوب مثلاً فيصح حينئذ أن يقال: إن التعبد بالفرد تعبد بالكلّي، فيغني استصحابه عن استصحابه، وليس التعبد بالكلّي تعبداً بالفرد، فلا يغني استصحابه عن استصحابه.

إلا أن في استصحاب الكلّي — في خصوص الأحكام، دون الموضوعات — إشكالاً، ملخصه: إن التعبد بالموضوع الكلّي ليس إيجاباً له حقيقة، حتى يشكل بأن إيجاب القدر المشترك من دون تنوعه وتخصسه بما يفرده محال، بل التعبد به تعبد عنواني، والتعبد الحقيقي بأثره، الذي هو شخص من طبيعي الحكم.

بخلاف التعبد بالحكم الكلّي، فإن معناه جعل الحكم الجامع، وإيجاب الجامع — من أية مقولة كان — غير معقول، وكما أن إيجاب الجامع واقعاً غير معقول، كذلك جملة على طبق الخبره أو على طبق المتيقن سابقاً أيضاً غير معقول؛ إذ لا فرق بينها في كونه حكماً حقيقياً يوجد في الخارج بنحو وجوده المناسب له في نظام الوجود.

غاية الأمر أن أحدهما حكم مرتب على ذات الموضوع، والآخر على طبق الخبره أو المشكوك أو المتيقن سابقاً.

وهذا الاشكال مختص بجعل الحكم حقيقة، ولا يرد على إيجابه الانشائي، فإن تصور الجامع، والتصديق به، واستعمال اللفظ فيه — إخباراً وإنشاءً — ليس من الإيجاب الحقيقي للجامع، ولا الوجود — فيما ذكر — وجوداً بالذات للجامع.

نعم إذا كان استصحاب الحكم للتعبد بأثره الشرعي فيكون حال هذا المستصحب حال سائر الموضوعات من رجوع التعبد به بنفسه إلى التعبد العنواني والتعبد الحقيقي بأثره الشرعي المترتب عليه.

وأما إذا كان استصحاب الحكم لتحقيق موضوع الحكم الشرعي أو العقلي فيحينئذ

لا بد من جعله، فيرد محذور وجود الجامع بنفسه في الخارج .
ومن المعلوم ان التعبد بمؤدى الخبر او بالمتيقن سابقاً لا بد من ان يكون بمقدار الخبر عنه واليقين به، فلا يعقل جعل الفرد على طبق الجامع الخبر به او المتيقن، وكونه واقعاً فرداً غيركون الخبر به فرداً خبره او المتيقن فرد تيقن به .

والتحقيق: إن الارادة المطلقة الغير المتخصصة بخصوصية الشدة — المساوقة للحتمية —، والغير المتخصصة بخصوصية الضعف — المساوقة للنديبة — غير معقولة، وكذا المصلحة الغير المتخصصة بخصوصية كونها ملزمة، والغير المتخصصة بخصوصية كونها غير ملزمة أيضاً غير معقولة، إلا أن جعل الداعي تمام حقيقته هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وانبعائه عن الارادة غير داخل في حقيقته حتى يختلف حقيقته بسبب تفصله تارة بفصل الحتمية . وأخرى بفصل النديبة، وهل التحريك الاعتباري إلا كالتحريك الخارجى .

فان تفاوت علة التحريك الخارجى بالحتمية والنديبة لا يوجب تفاوتاً في حقيقته . وإن أطلق على أحد الفردين من التحريك الاعتبارى عنوان الايجاب، وعلى الآخر عنوان الاستحباب .

نعم فرق بين الانشاء بداعي جعل الداعي واقعاً، والانشاء بداعي جعل الداعي ظاهراً، وهوان الانشآت الواقعية حيث أنها منبعثة عن إرادات واقعية منبعثة عن مصالح واقعية، ومبادئها أمور خاصة،

فلا محالة هي مما ينطبق عليه الايجاب أو الاستحباب . بخلاف الانشآت الظاهرية، فانها أحكام مماثلة لما خبره العادل، أو لما يقين به سابقاً، فلا محالة تكون على مقدار الخبر به أو المتيقن .

فاذا لم يخبر إلا عن أصل المطلوبة، أو إذا لم يتيقن إلا بمجرد الطلوية، فكيف يعقل أن يكون الحكم المائل مصداقاً للايجاب أو للاستحباب، بل متمتص في جعل الداعي فقط . فتدبر جيداً .

(٦٧) قوله قدس سره: وان كان الشك فيه من جهة تردد الخاص ... الخ^١

ينبغي التكلّم أولاً في صحة استحباب الفرد المردد، كما عن بعض الأجلة في حاشيته^٢ على كتاب البيع للشيخ الأعظم (قده) قائلًا: بأن تردده بحسب علمنا لا يضر

(١) الكفاية ٢: ٣١١ .

(٢) هو السيد الطباطبائي اليزدي «قده»، في البحث عن لزوم العاطاة وعدمه: ص ٧٣ .

يتيقن وجوده سابقاً، والمفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأول الذي حكم المصنف (قده) باستصحاب كل من الكلي وفرده انتهى ملخصاً.

وفيه إن أريد تيقن وجود الفرد المردد، مع قطع النظر عن خصوصيته المفردة له، فهو تيقن الكلي دون الفرد؛ إذ المفروض إضافة الوجود المتيقن إلى الموجود به، مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة، فلا يبقى إلا الطبيعي أنضاف إليه الوجود.

وإن أريد تيقن الخصوصية المفردة، التي هي مرادة بين خصوصيتين، — فقد مر مراراً — أن طرف العلم معين لامررد. وإن أحدهما — المصداقي — لا ثبوت له، لا ماهية، ولا وجوداً، فيستحيل تعين العلم الجزئي بما لا ثبوت له، والعلم المطلق لا يوجد، بل يوجد متشخصاً بمتعلقه.

بل المتيقن هو الوجود المضاف إلى الطبيعي الذي لا علم بخصوصيته، مع العلم بأن ماعدا الخصوصيتين ليس مخصصاً له، فالجامع الذي لا يخرج عن الفردين هو المعلوم وقد مر توضيحه مراراً.

ومنه تعرف أن الإشارة إلى الموجود الشخصي — المهم عندنا المعين واقعاً — لا يجعل الفرد بما هو معلوماً؛ إذ التشخص الذي هو بعين حقيقة الوجود — لأنه المتشخص بذاته المتشخص لغيره — غير مفيد؛ لأن المستصحب — على أي حال — هو الوجود المضاف، إما إلى الماهية الشخصية، أو الماهية الكلية.

ولانعني باستصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية الكلية، بل استصحاب وجودها، بل المراد باستصحاب الفرد هنا — في قبال الكلي — استصحاب وجود الماهية الشخصية.

والمفروض أنه لا علم بخصوصيتها المشخصة لها بتشخص ماهوي، والعلم بأن الطبيعي له خصوصية منطبقة — على كل من الخصوصيتين، بنحو انطباق مفهوم الخصوصية على مطابقتها لا يخرج المعلوم عن الكلية إلى الفردية.

وأما ما ذكره من ترتيب أثر الكلي على استصحاب الفرد المردد، فقد مر ما فيه سابقاً من أن التعبد بكل شيء بما هو يقتضي التعبد بأثره، فالتعبد بالخاص — بما هو — يقتضي

(١) كما في محث العلم الاجمالي ذيل قول الماتن «قده» «فهل التقط الاجمالي كذلك فيه اشكال الخ» ج ٣: تقدم في التليقة: ٤١ ومبحث الاشتغال ذيل قول الماتن «قده» «ان كان فعلياً من جميع الجهات» ج ٤: تقدم في

التعبد بأثر الخاص بما هو خاص، لا ترتيب أثر ذات الخاص، فانه مقتضى التعبد بذات الخاص، وهو الكلي الموجود في ضمنه مثلاً.

وأما ما نسبته إلى الشيخ الأجل من استصحاب الفرد، وترتيب أثر الكلي كما هو مقتضى المقام، فليس في محله إذ ما أفاده (قده) في القسم الأول^١ كما هو صريح كلامه: إستصحاب كل من الكلي والفرد، وترتيب أثر كل منهما عليه، لا ترتيب أثر الكلي على الفرد.

هذا ما يقتضيه النظر المقاصر في دفع استصحاب الفرد المردد، ومرجه إلى عدم اليقين بوجوده.

وعن غير واحد من أجلة العصر عدم الشك في بقائه إما مطلقاً أو مع الاتيان بأحد الفردين مثلاً. وقيل في وجه الأول: إن الفرد بما له من الخصوصية، إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع، فلا شك في البقاء.

وقيل في وجه الثاني أنه إذا تيقن بوجود الظهر أو الجمعة، فقد تيقن بالفرد المردد، وبعد مضي ساعة، إذا شك في اتيان الظهر والجمعة أو أحدهما يستصحب الفرد المردد، فالحكم في الزمان الثاني ظاهراً — كالحكم في الزمان الأول — واقعاً — فله من الأثر ماللحكم المعلوم إجمالاً من الأثر قبل عروض الشك.

بخلاف ما إذا أتى بالظهر فانه لا شك له في بقاء الفرد المردد، لأن الشك — في بقائه — معناه أنه سواء كان ظهراً أو جمعة يشك في بقائه، مع أنه لا يشك في عدم بقاء الظهر عليه مع إتيانه.

ويندفع الأول بأنه لا يعقل القطع فعلاً بالبقاء والارتفاع، مع عدم إتيانها معاً، بل القطع بهما على تقدير، أي يقطع ببقاء ذلك الفرد الواقعي إن كان طويلاً، ويقطع بارتفاع الفرد الواقعي إن كان قصيراً، فهو بالفعل شاك في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه.

ويندفع الثاني بأن معنى اليقين — بالفرد المردد — هو اليقين بوجود شخصي، هو إما مطابق عنوان الظهر، أو مطابق عنوان الجمعة، وبعد الاتيان بالظهر يقطع بارتفاع عنوان الظهر عنه، ويشك في بقاء ذلك الوجود الشخصي، لاحتمال كونه مطابق عنوان الجمعة المفروض عدم ارتفاعه عنه.

فالصحيح التعويل على ما ذكرنا من عدم اليقين بالفرد المردد، كما مر تفصيله. هذا

تمام الكلام في استصحاب الفرد المردد.

وأما استصحاب الكلي، مع تردد الفرد بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، فتحقيق القول فيه ببيان ما توهم مانعاً عنه.

فقول: إن توهم النع منه من وجهين: أشار اليها الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل^١:

أحدهما - إن وجود الكلي بوجود فرده، ومن الواضح أن وجود الكلي في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني، ووجوده في ضمن الفرد الطويل مشكوك الحدوث من الأول، بل منفي بالاصل، فلا شك في بقاء الكلي لليقين وجداناً بارتفاعه في ضمن أحدهما، ولليقين تعبداً بعدمه في ضمن الآخر، فالكلي بكلا وجوديه مقطوع العدم في الزمان الثاني.

وإن شئت قلت: إن الكلي هي الحصة من الطبيعة النوعية مثلاً الموجودة بوجود الفرد، فهي موجودة بالعرض، وما بالعرض يتبع ما بالذات، فإذا كان ما بالذات مقطوع العدم، إما وجداناً أو تعبداً، فلا يفقل أن يكون ما بالعرض مشكوكاً.

ومنه تعرف أن الاشكال لا يدور مدار جعل الفرد علة لوجود الكلي، ولو بمعنى كونه منشأ لانتزاعه - حتى لا يعقل بقاء الأمر الانتزاعي، مع عدم منشأ الانتزاع، والمعلول مع عدم العلة؛ ليتوهم أنه لو قلنا: بأن وجود الكلي عين وجود الفرد، يتخلص به من الاشكال - بل الاشكال واضح الوجود على لقول بوجود الكلي بعين وجود فرده أيضاً، كما قربناه.

لكنه لا يخفى عليك أن مرجع هذا الاشكال، وإن كان إلى عدم الشك في البقاء، إلا أنه لو صح للزم منه عدم اليقين بالحدوث أيضاً؛ إذ ليس الكلي حينئذ إلا الحصة الموجودة بوجود الفرد، وكما أن كل فرد مشكوك الحدوث من حيث نفسه، فكذا الحصة الموجودة به، فلا يقين بوجود هذه الحصة، ولا يقين بوجود تلك الحصة، ولا موجود آخر، مع قطع النظر عن الفردين وعن الحصتين.

وأما اليقين بالحصة المرددة بين الحصتين، فلو صح لكان كاليقين بالفرد المردد، فالمانع حينئذ من استصحاب الفرد المردد، وكما يقال: لاشك في بقاء الفرد المردد بعد الاتيان بأحدهما، كذلك لاشك في بقاء الحصة المرددة بعد الاتيان باحدى الحصتين في

ضمن أحد الفردين .

والجواب عنه يتوقف على بيان مقدمة: هي أن الفرد ليس زيداً مثلاً بما له من الجواهر والاعراض؛ لأن بياضه مثلاً فرد طبيعة الكيف البصر، وطوله فرد طبيعة الكم المتصل، إلى غير ذلك من عوارضه، وليس فرد طبيعة مناط فردية طبيعة أخرى، بل زيد — بنفسه وبدنه — فرد طبيعة الانسان، غاية الأمر أن طبيعي الانسان المركب من النفس والبدن، حارة يلاحظ بذاته بحيث يكون النظر مقصوراً على ذاته وذاتيته، فهذه ملاحظة نفس الطبيعي الوجداني، فان صرف الشيء واحد لايشئ من قبل ذاته، وأخرى يلاحظ حصة من هذا الطبيعي الوجداني متعينة بتعينات الزيدية، فذات الحصة المحفوفة بتلك التعينات — لاعم مجموع التعينات — هي الماهية الشخصية بشخص ماهوي، وبلحاظ تقررات الحصة في زيد، المحفوف بانحاء التعين، يكون زيد فرداً لطبيعي الانسان، كما أن حصة من طبيعي البياض — المتعينة بقيامها بزيد — فرد من طبيعة الكيف البصر وهكذا.

ومن البين أن نفس الطبيعي — بما هو — لا وجود له يختص به في نظام الوجود، بل لا يوجد إلا متيناً باحد انحاء التعينات، لكن اللامتعين بذاته موجود في ضمن المتعين، ولذا جعل الطبيعي جزءً للفرد، أي تحليلاً، لا تحلال الفرد إلى ذات الحصة وتعينها .
وحيث أن الوجود — أولاً وبالذات — للمتعين، وثانياً وبالعرض لذات المتعين، جعل الفرد واسطة في عروض الوجود على الطبيعي .

وعليه فنقول: الطبيعي المعبر عنه بالقدر المشترك هنا، وإن كان وجوده بعين وجود الفرد — بالمعنى المتقدم — فهو بحسب وجوده الواقعي له نحو تعين، إلا أنه ربما يكون معلوماً بماله من التعين، وربما يكون معلوماً بذاته .

وحيث أن المفروض أن تعين الفرد الطويل، وتعين الفرد القصير هنا — بنفسه في كل منها — مجهول، والتعين المردد بين تحوي التعين لا ثبوت له واقعاً كي يكون له ثبوت علمياً؛ فالعلم في فرض دوران الأمر بين الفردين ليس إلا ذات المتعين، أي ذات الحصة وذات الطبيعي، ولا ملازمة — بوجه — بين كون ذات المتعين معلوماً، وكون تعينه أيضاً معلوماً، وبعد زوال أحد التعينين يكون بقاء ذات المتعين وارتفاعه مشکوكاً؛ لا احتمال كون تعينه هو التعين الباقي، أو هو التعين الزائل . وارتفاع الفرد لا يقتضي إلا ارتفاع الحصة المتعينة به، وهي غير معلومة، بل العلوم ذات الحصة .

وقد عرفت أن تعينها واقعاً غير تعينها علمياً، فالقطع — بزوال حصة متعينة — غير

القطع بزوال ذات الحصة التي تعلق بها العلم.

كما أن التعبد — بارتفاع حصة معينة — غير التعبد بارتفاع ذات الحصة المتعلق بها العلم، فالعلوم حدوثه لاعلم بارتفاعه، ولا تعبد بارتفاعه، بل لمكان القطع بزوال تعين خاص يشك في ارتفاع ذات الحصة وبقائها.

كما أن التعبد — بعدم تعين خاص؛ لسبق عدمه — غير التعبد بعدم ذات الحصة، مع انقلاب عدمها إلى الوجود، وسيأتي^١ إن شاء الله تعالى أن الأصل — بالإضافة إلى القدر المشترك — معارض بمثله، فلا ينتج أن ذات الحصة لاشك في بقائها، إما وجداناً أو تعبداً. هذا تمام الكلام في التوهم الأول.

ثانيهما — أن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فانه الذي يكون الكلي باقياً بسبب بقائه، والأصل عدم حدوثه، ومع جريان الأصل في السبب، لا مجال للأصل في المسبب،

والجواب عنه بالبحث في مقامات:

أحدها — كون الشك في الكلي ناشئاً من الشك في حدوث الفرد الطويل.

ثانيها — في أن بقاء الكلي وارتفاعه من لوازم الفرد الطويل حدوثاً وبقاءً شرعاً.

ثالثها — في جريان الأصل فيه، بلا معارضة بمثله.

أما المقام الأول — فتحقيق الحال فيه: إن مفروض الكلام — بناء على هذا التوهم — الفراغ عن أصل وجود الكلي، وإن مورد الشك هو الوجود بعد الوجود، وهو منشأ انتزاع البقاء، والعدم بعد الوجود، وهو منشأ انتزاع الارتفاع.

ومن الواضح: أن الشك — في الوجود بعد الوجود، وفي العدم بعد الوجود — لا يعقل أن يكون مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه؛ لأنه مناف للقطع بوجوده من الأول،^١ وإما بجامع احتمال عدمه من الأول، بل يستحيل أن يكون عدم الكلي بعد وجوده مستنداً إلى عدم الفرد الطويل من الأول، وإلا لما وجد من الأول، بل احتمال الوجود والعدم — بعد الوجود — في الكلي يستند إلى احتمال وجود الفردين، فيحتمل عدمه بعد الوجود؛ لاحتمال وجود الفرد القصير المنعدم فعلاً، ويحتمل وجوده بعد الوجود؛ لاحتمال وجود الفرد الطويل من الأول.

ولا يخفى أن وجود الكلي، وإن كان بوجود فرده، وعدمه بعدم فرده، لا بعدم شيء

آخر، إلا أن هذه الملازمة — الواقعية — لاتبدي في ظرف الشك، بل الشك لتقومه باحتمال الوجود والعدم — مع فرض القطع بأصل الوجود من الأول — يستحيل أن يكون مقومه وجود فرد مخصوص وعدمه.

وعليه فاحتمال وجود الكلي وعدمه — في ثاني الحال — مسبب عن الشك في أن الحادث المعلوم بذاته أي الفردين هل هو الفرد الطويل؟ حتى يكون باقياً، أو الفرد القصير؟ حتى يكون مرتفعاً، ولا أصل يعين الحادث حتى يرتفع الشك بسببه.

وما ذكرنا هو المراد مما أفاد الشيخ الأجل (قده) في الرسائل^١ من أن ارتفاع القدر المشترك من آثار كون الحادث ذلك الفرد المقطوع الارتفاع، لامن آثار عدم حدوث الأمر الآخر.

لأن مراده تعليق الحكم على البقاء والارتفاع، وعدم حدوث الأمر الآخر لا يثبت الارتفاع، حتى يقال: ^٢ بأن الحكم في الأدلة معلق على الوجود والعدم، لاعلى البقاء والارتفاع، أو يتكلف في جوابه بأن الحكم في الأدلة، وان كان كذلك، إلا أنه في عنوان الاستصحاب أخذ الشك في البقاء والارتفاع. فتدبر جيداً.

وأما المقام الثاني — فختصر القول فيه: إنه يتوقف صحة التوهم المزبور على سببية وجود الفرد لوجود الكلي، وترتب وجود الكلي على وجود فرده، ترتب المسبب على سببه في ذاته، وعلى أن يكون هذا الترتب شرعياً، حتى يكون الأصل في السبب حاكماً على الأصل في المسبب ورافعاً للشك، في ^٣ ترتبه عليه شرعاً، وكلاهما واضح البطلان.

أما أصل الترتب، والسببية والمسببية، فلما هو المعروف من العينية بين الطبيعي وفرده، وإن وجوده بعين وجوده، فلا اثنية حتى يتوهم السببية والمسببية.

وأما العلية بمعنى كون الفرد مجرى فيض الوجود بالاضافة إلى الماهية النوعية، كالفصل بالاضافة إلى الجنس، وكالصورة بالاضافة إلى المادة، فهي بمعنى لايتافي العينية في الوجود.

فان ملاك العلية هو ملاك العينية، وذلك لأن الموجود — بالذات — هي الصورة، وهي جهة الفعلية، والموجود — بالعرض — هي جهة القوة، وهي المادة، لأن التركيب

(١) الرسائل: ٣٧١: التبيه الاوّل.

(٢) القائل هو السيد الطباطبائي اليزدي (قده) في حاشيته على المكاسب: ص ٧٣.

(٣) الظاهر أن كلمة «في» هنا للعية.

بينها على التحقيق اتحادي لانضمامي، والمجمولان يجعل واحد لا يعقل أن يستقل كل منها بالوجود، - فلا محالة - يكون المجمول بالذات هو الموجود بالذات، فأحدهما بمجمول وموجود بالذات، والآخر بمجمول وموجود بالعرض، وكل بمجمول بالذات فاعل ما به الوجود - لامنه الوجود - بالاضافة إلى المجمول والموجود بالعرض.

فلاك العينية - وهي وحدة الوجود المنسوب إلى أحدهما بالذات وإلى الآخر بالعرض - هو ملاك العلية كما عرفت.

وهكذا في الماهية الكلية، والماهية الشخصية، فان الماهية - الكلية اللاتمتعنة - لا يعقل استقلالها بالوجود، والمتعين موجود، وهو اللاتمتعين بضميمة التعين تحليلاً.

فالوجود منسوب إلى الماهية الشخصية المتعينة - بالذات - وإلى الماهية الكلية اللاتمتعنة في ذاتها - بالعرض -، ولكل ما بالذات نحو من العلية، بالاضافة إلى ما بالعرض، من دون تحلل جعل ليكون أحدهما موجوداً مبايناً مرتباً على موجود آخر.

وما ذكرنا تبين أن القول بكون الفرد علة للكلي صحيح - على وجه - وغير صحيح - على وجه آخر - وإن كون الكلي من لوازم الفرد صحيح على الوجه المزبور.

لكنه نظير لوازم الماهية المجعولة يجعلها، من دون تحلل الجعل بينها، وان العينية في الوجود لا تنافي كون الفرد منشأ انتزاع الكلي.

كما أن كل ما بالذات بالاضافة إلى ما بالعرض كذلك، وأن وجود الكلي بالذات مبني على القول بتأصل الماهية، فانه حيث كان مناط التأصل في نفس ذاتها، وهي واجدة لذاتها وذاتياتها، فهي متحصلة في نفس ذاتها.

وهذا هو من مفسد القول بأصالة الماهية وتمام الكلام في محله.

وأما إن الترتب ليس بشرعي فهو واضح؛ إذ لم يترتب - في خطاب من الشارع - وجود الحدث الكلي على وجود فرد، ليكون ترتبه عليه على فرض تحققه شرعياً.

ولا يخفى عليك أن الكلام في ترتب وجود الطبيعي على وجود فرد، لاعلى وجود سببه.

فما عن بعض أجلة العصر^١ - في مقام الجواب عن السببية والمسببية، بأن الكليات مختلفة: فمنها ما يكون ترتبه على محققاته شرعياً، كالأحداث بالاضافة إلى محققاتها. ومنها ما يكون ترتبه على محققاته عقلياً، كالانسان بالاضافة إلى زيد وعمرو وبكر - خلط

(١) هو المحقق الثاني «قده» راجع فوائد الاصول: ج ٤: ١٥٢.

بين المحقق بمعنى المصدق، والمحقق بمعنى السبب، وإلا فوجود الطبيعي من الحدث بالإضافة إلى أفرادها الحاصلة — بالنوم، والبول، والجماع ونحوها — كوجود طبيعي الانسان بالنسبة إلى أفرادها، نعم محققاته وأسبابه مختلفة، فمنها شرعي، ومنها واقعي غير جعلي.

ويمكن أن يقال — بعد التنزل عن المقام الأول — بالفرق بين الأصل الحكمي والموضوعي، وإن لم يكن هناك ترتب، لا واقعاً ولا جعلاً؛ لأن جعل الوجوب عين جعل الطلب، فلا يبقى شك في بقاء الطلب بعد التعبد بفرده، وهو جعل الوجوب حقيقة، كما أن جعل عدم الوجوب عين جعل عدم الطلب بعد فرض كون الشك في الطلب ناشئاً من الشك في الوجوب، كما هو مقتضى التنزل عن المقام الأول.

فلاك الأصل السببي والمسببي موجود هنا بوجه أكمل؛ إذ ليس ملاكه إلا كون التعبد بالسبب يرفع الشك عن المسبب شرعاً، والتعبد بالوجوب يرفع الشك عن بقاء الطلب.

كما أن التعبد بعدم الوجوب يرفع الشك عن ارتفاع الطلب، ففي الأول لاشك في بقاء الطلب، وفي الثاني لاشك في ارتفاعه.

وأما في الأصل الموضوعي، فلا يجري هذا البيان؛ إذ ليس التعبد — بالموضوع أو بعدمه — جعلاً له حقيقة، حتى يكون وجود الكلّي أو عدمه معمولاً بعين جعله، وليس أثر الجامع، وأثر الفرد كالكلّي بالإضافة إلى فردة، حتى يكون جعل أثر الفرد جعل طبيعي الأثر المعمول؛ ليرتفع الشك عنه. بل لا بد من فرض الترتب بين الطبيعي الموضوع وفردة شرعاً حتى يدخل في عنوان الأصل السببي والمسببي.

ومنه يعلم أن العينية بين الطبيعي وفردة، وعدم العلية، وإن كانت مخرجة لما نحن فيه عن عنوان السببي والمسببي، لكنها توجب الدخول في ملاكه في خصوص الاستصحاب الحكمي دون الموضوعي.

وأما المقام الثالث — فنقول: إن الكلام — تارة — في معارضة الأصليين بالنسبة إلى أثر الجامع. — وأخرى — بالنسبة إلى أثر الفرد بما هو.

أما المعارضة بينها — من الجهة الثانية — فبنية على وجود أثر خاص لكل منها وعدمه. فيتعارضان — على الأول — لمنافاتها؛ للقطع بثبوت أحد الأثرين. ولامعارضة — على الثاني — لعدم المانع من التعبد بمفاه الأصل.

وأما المعارضة بينها — من الجهة الأولى — فحيث أن فرض الكلام في استصحاب

الكلي، وفي حكومة الأصل في الفرد—على الأصل في الكلي—فلا محالة يكون للجامع أثر شرعي، ونسبة كلا الأصلين في نفي الجامع على حد سواء. ومقتضى التعبد بهما—على الفرض—التعبد بعدم الجامع، مع أن ثبوته مقطوع به.

ففيما إذا تردد أمر الحادث بين أن يكون—بولاً أو منياً—يكون للجامع بينهما أثر، وهو حرمة مس المصحف، ولكل منها أثر مخصوص، وهو وجوب الغسل للحادث الأكبر، ووجوب الوضوء للحادث الأصغر، ولخصوص الحادث الأكبر أثر مخصوص، لا يقابله فيه الاصغر، وهو حرمة اللبث في المسجد.

فاصالة عدم الجنابة—بالنسبة إلى عدم حرمة اللبث—لامعارض لها. وبالنسبة إلى عدم وجوب الغسل—لها معارض، وهو أصل عدم خروج البول المقتضي لوجوب الوضوء. مع أن وجوب الغسل والوضوء مقطوع به، وبالنسبة إلى عدم حرمة مس المصحف، وهو أثر الجامع بين الأكبر والأصغر—أيضاً—يتعارضان للقطع بالحادث المقتضي لحرمة مس المصحف.

فان قلت: الفرض—من عدم المعارضة بين الأصلين—هو عدم المعارضة في ظرف الشك في بقاء الكلي، وهو بعد حدوث ما يزيل أحد الفردين. وفي هذا الفرض لا يجري إلا لأصل واحد.

قلت أولاً: إنه خلف، لأن المفروض تمامية أركان الاستصحاب في الطرفين. وإنما لا يجري لعدم الأثر، مع أنه بعد حدوث ما يزيل أحد الفردين لاشك في عدمه فعلاً؛ إما لانعدامه قبلاً، أو لزاله فعلاً.

وثانياً—مناط المعارضة حين تمامية أركان الاستصحاب، وعند وجود الحادث المردد، بكون عدم كل من الفردين في نفسه متيقناً سابقاً، مشكوكاً عند حدوث الحادث. وحيث لا يعقل شمول العام—مع تحقق موضوعه—لكلا الفردين؛ للعلم بانقلاب عدم إلى الوجود في أحدهما، وشموله—لأحدهما المعين—ترجيح بلا مرجح، فلا محالة يتساقط الأصلان، وبعد وجود ما يزيل أحد الفردين لم يحدث فرد آخر للعام، حتى يشمل، والساقط لا يعود.

وسياتي إن شاء الله تعالى في محله أن قياسه بالمقتضيات وموانعها العقلية—حتى يتوهم تأثير المقتضي أثره بعد زوال مانعه—قياس باطل.

لأن تأثيره بلحاظ شمول المقتضي له في مقام الاثبات، وليس هو إلا العام، فإذا لم يعمه العام—مع تمامية موضوعه—فلا مقتضى آخر لشموله فيما بعد، كما لا فرد آخر

للعام، حتى يكون من الافراد المقدرة الوجود، الداخلة تحت العام بعنوان كلي من الأول. ولعلنا نتكلم— إن شاء الله تعالى— فيه مستوفى في مسألة الأصل السببي والمسببي^١. وأما ما عن بعض الأجلة^٢— في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأجل (قدس سره): من فرض المثال فيما إذ دار أمر النجس الحادث بين أن يكون بولاً يوجب الغسل مرتين أو دماً لا يوجب الغسل مرتين، وأن الأصل في طرف البول ينفي وجوب الغسلة الثانية، وأن الأصل في طرف الدم لا يثبت وجوب الغسلة الثانية، فلا معارضة. فيه أولاً: إن المثال غير منحصر فيما ذكر، حتى يحكم كلياً بحكومة الاصل في الفرد، نظراً إلى عدم المعارضة.

وثانياً— إن العدم الذي يجري فيه الأصل:

تارة— يؤخذ بنحو العدم الرابط، ومفاد ليس الناقصة، بأن يكون مفاد الاصل: عدم كون النجس الحادث بولاً، وحينئذ يكون مفاده عدم وجوب الغسلة الثانية، مع فرض النجاسة الموجبة لأصل الغسل، الذي يساوق المرة، إلا أن العدم— الرابط— غير متيقن في السابق، كما هو واضح.

وأخرى— يؤخذ بنحو العدم المحمولي، ومفاد ليس التامة، ويكون مفاد الأصل عدم حدوث ما يوجب الغسل مرتين، والمعارضة— هنا— بلحاظ أثر الجامع والخصوصية كليهما— متحققة.

بيانه: إن أثر النجاسة— الجامعة بين جميع أنحاء النجاسات— وجوب الغسل اللابشرط، الجامع مع الغسل مرة، ومع الغسل مرتين أو أكثر. ونفي ما يوجب الغسل مرة، وما يوجب مرتين— مع دوران الأمر بينهما— يوجب نفي النجاسة المقتضية لأصل وجوب الغسل، مع أنه مقطوع به، هذا بالإضافة إلى أثر الجامع.

وأما بالنسبة إلى أثر كل من الخصوصيتين، فأثر البول أنه لا يجوز الاكتفاء فيه بمرة، وأثر الدم أنه يجوز فيه الاكتفاء بمرة، وكل منهما مشكوك من حيث نفسه.

فأصالة عدم حدوث البول يقتضي التعبد بعدم ما لا يجوز للاكتفاء في غسلة بمرة، وأصالة عدم حدوث الدم يقتضي التعبد بعدم ما يجوز للاكتفاء فيه بمرة، مع القطع بوجود أحدهما.

(١) انظر التليقة: ١٢٢.

(٢) هو السيد الطباطبائي اليزدي «قدس سره»، ص ٧٣ في البحث عن لزوم المعاطة وعدمه.

ومنه يعلم أن دعوى عدم المعارضة — من حيث تيقن الأقل فلايجري فيه الأصل، ويختص الأصل بعدم موجب الاكثر.

مدفوعة: بأن أثر الدم ليس وجوب الغسل المجامع - مع جواز الاكتفاء، وعدم جواز الاكتفاء - فانه أثر الجامع، بل أثر الدم هو وجوب الغسل اللابشرط القسمي، المساوق لجواز الاكتفاء فيه بجرة، وهو مبين للغسل بشرط شيء، فانها تعينان متقابلان، ليس أحدهما متيقناً بالاضافة إلى الآخر.

نعم وجود الجامع متيقن، لايجري فيه الأصل، إلا أن جريان الأصلين في الفردين — بنحو العدم المحمولي — مناف للقطع بوجود الجامع أيضاً كما عرفت.

(٦٨) قوله قدس سره: واما إذا كان الشك في بقائه من جهة الشك في قيام خاص اخر... الخ^١

وعن الشيخ الأعظم — (قده) في رسائله^٢ — التفصيل بين ما إذا احتل وجود فرد آخر مقارن للفرد المقطوع بحدوثه، وما إذا احتل حدوثه مقارناً لارتفاعه، بجران الاستصحاب في الأول وعدمه في الثاني.

وتقريبه: إن مناط صدق الواحد النوعي على أفرادها تقرر حصة من الواحد النوعي في مرتبة ذات الفرد، فاذا قطع بوجود فرد، فكما يقطع بوجود حصة متعينة بما هي متعينة - وهي الماهية الشخصية -، فكذا يقطع بوجود ذات الحصة، وبوجود ذلك الواحد النوعي الصادق على الفرد. فالقطع بالفرد وإن كان علة للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعي، إلا أن زوال القطع بالتعنين، والقطع بارتفاعه لا يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعي؛ لاحتمال بقائه بالفرد المحتمل حدوثه مقارناً لحدوث ذلك الفرد.

وهذا بخلاف احتمال حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد المقطوع به، فإن الوجود المضاف إلى الواحد النوعي في الزمان السابق قد قطع بارتفاعه، وإنما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعي.

والجواب — إن وجود الواحد النوعي وجود بالعرض، ولا بد من انتهائه إلى مابالذات، وليس هو إلا الفرد المقطوع به، فاهو موجود بالعرض ويتبع ماهو موجود

(١) الكفاية ٢: ٣١٢.

(٢) الرسائل: ٣٧٢: التنبيه الاول.

بالذات يقيناً ، قد ارتفع يقيناً .

وجود آخر بالعرض لموجود آخر بالذات مشكوك الحدوث من الأول . وليس للواحد النوعي وجود بالذات، ولا وجود بنحو الوحدة بالعرض— مع تعدد ما بالذات—إلا على إصالة الماهية، أو وجود الكلي بوجود واحد عددي، يكون بوحدته معروضاً لتعينات متباينة، كما حكاها الشيخ الرئيس ع . بعض^١ .

وما ذكرناه هو الفارق بين القسم الثاني، المتقدم في الحاشية المتقدمة، وهذا القسم الثالث المبحوث عنه، فإن المقطوع هناك وجود واحد من الكلي بالعرض، من دون تعين تفصيلي لما بالذات، ومثله مشكوك البقاء، إذ القطع بارتفاع الحصة المعينة لا يوجب القطع بزوال الوجود الواحد، المضاف إلى الكلي، الذي لا يتعين مطابقته .

بخلاف هذا القسم، فإن الوجود المضاف إلى الكلي بالعرض، لمكان تعين الموجود بالذات، مرتفع قطعاً، وغيره مشكوك الحدوث، إما من حين حدوث المقطوع، أو من حين ارتفاعه . فتدبره فانه حقيق به .

نعم هنا تقريبان آخران لاستصحاب الكلي في هذا القسم :

أحدهما— ما عن بعض أجلة العصر^٢، وهو استصحاب صرف الوجود، بمعنى ناقض العدم المطلق، وطارد العدم الكلي، فانه بمجرد انتقاض العدم الكلي يكون الانتقاض باقياً إلى أن ينعدم جميع الوجودات، حتى يرجع الأمر إلى ما كان من العدم المطلق .

وهذا الانتقاض لاشك في حدوثه إلا مع سبق العدم المطلق، وإلا فع انتقاض العدم يكون الشك دائماً في بقاءه، والحكم إذا كان مرتباً على وجود الطبيعي في قبالة عدمه، مع قطع النظر عن تعيناته يكون المراد به هذا النحو من الوجود المعبر عنه بالوجود اللابشرط، والوجود السعي .

والجواب— إن الوجود المضاف إلى شيء بديل لعدمه، وطارد له، بحسب ما أخذ في متعلقه من القيود، فناقض العدم المطلق مفهوم لا مطابق له في الخارج، وأول الوجودات ناقض للعدم البديل له والقائم مقامه .

وما يرى من أن عدم مثله يوجب بقاء العدم كلية— على حاله— ليس من جهة كونه ناقضاً للعدم المطلق، بل لأن عدم أول الوجودات يلزم عدم ثاني الوجودات، وثالثها إلى

(١) وهو الرجل المهداني، راجع رسائل ابن سينا: ٤٦٢ — ٤٧٩ .

(٢) هو المحقق الخانزري «قدسه»، راجع دررالاصول: ٢: ١٧٥ .

الآخر، ولا بشرطية وجود شيء — بلحاظ تعييناته — ليست إلا بلحاظ عنوان الوجود المفروض فانياً في مطابقه مضافاً الى طبيعة غير ملحوظه بتعييناتها الواقعية.

وحيث أن مثله يصدق على كل هوية—من هويات تلك الماهية—فلذا يسري الحكم، ويوجب خروجها من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقق، وهو معنى ملاحظة الوجود بنحو السعة، لأن لهذا المفهوم مطابقاً واحداً في الخارج، حتى يكون الشك في بقاءه بعد اليقين بوجود مضاف إلى ماهية متعينة باحد التعينات.

ثانيهما — استصحاب صرف الوجود بالمعنى المصطلح عليه — وهو الوجود بنحو لايشذ عنه وجود— أي ملاحظة الموجودات بنهج الوحدة في الكثرة. وصرف وجود الشيء لايتشئ ولايتكثر.

وهذا المفهوم — بناء على إصالة الوجود وبساطته، وإن الكثرة الماهوية اعتبارية عرضية — له مطابق في الخارج، حيث أن حقيقة الوجود بناء على هذا المبنى واحدة لاثاني لها، إذ الماهية والعدم ليسا ثانياً للوجود، الذي حيشية ذاته حيشية طرد العدم.

وعليه فأحاء وجودات الكلي بملاحظة التعينات واحدة، حيث أن التعينات اعتبارية، وعدم كون الشك في البقاء إنما كان بلحاظ تغاير الوجود المتيقن، مع الوجود المشكوك، ومع وحدتها، وعدم تعدد — الواقعي — لايبقي مانع عن الشك في البقاء.

وفيه: إن حقيقة الوجود، وإن كانت كذلك، إلا أنه بلحاظ تمام الوجودات بنحو الوحدة، والغاء الكثرات لكونها ماهوية اعتبارية، وبملاحظة أن غير حقيقة الوجود لايعقل تخلله في حقيقة الوجود، حتى تعدد حقيقة الوجود.

وصرف الوجود — بهذا المعنى — لا مطابق له، إلا وجود الباري عز اسمه. وفيضه المقدس المنبسط على ماسواه، وأما صرف حقيقة الوجود أو التدب، أو صرف حقيقة الماء أو النار، فلا مطابق له خارجاً حتى يكون لكل طبيعة من الطبايع — مضافاً إلى وحدتها الماهوية وصرافتها في الماهية — وحدة وصرافة في الوجود. فتدبره فانه حقيق به.

(٦٩) قوله قدس سره: فانه يقال: الأمر، وإن كان كذلك، إلا أن ... الخ

لايخفى عليك أن الحكم الوجوبي والتدبي، إما أن يراد منها الارادة الأكيدة الشديدة، والارادة الضعيفة. وإما أن يراد منها الانشاء بداعي جعل الداعي المنبعث عن ارادة حتمية، أو غير حتمية، أو عن مصلحة ملزمة أو غير ملزمة.

فان أريد الأول، فالارادة من الكيفيات القابلة للحركة، والخروج من حد إلى حد، فهي إرادة واحدة بوحدة اتصالية، وإن كان ينتزع الشدة منها تارة، والضعف أخرى. وان أريد الثاني فالبعث والزجر أمران اعتباريان، ولا حركة، ولا اشتداد فيهما، بل في بعض المقولات، كما لا اتصال بين الانشائين حتى يكون البعث - اللزومي وغيره - واحداً بالتبع.

فالأول واحد عقلاً وعرفاً. والثاني متعدد عقلاً وعرفاً، والكلام في الثاني، فان الحكم المجهول من الشارع وما يكون مماثله مجعولاً على طبقه هو الحكم بالمعنى الثاني، دون الأول، وان كان مدار الاطاعة والعصيان على المعنى الأعم.

وعليه فاستصحاب الارادة - من حيث نفسها - غير صحيح؛ لعدم كونها مجعولة، والحكم الشرعي المنبعث عنها أثر شرعي، لكنه غير مترتب على الارادة شرعاً. بل ترتبه عليها من باب ترتب المعلول على علته، كترتبه على المصلحة المنبعث عنها، نعم لو فرض أن الارادة ترتب عليها حكم شرعي - من باب ترتب الحكم على موضوعه - كان استصحاب بقاء ذات الارادة - للتعبد بأثرها الشرعي - معقولاً.

ولا يخفى عليك أن المستصحب - في ماله امتداد، واشتداد - نفس الكلي المنطبق على المرتبة الشديدة والضعيفة، وليس من استصحاب الفرد. بتوهم أن الوحدة مساوقة للتشخص؛ لما مرّنا سابقاً^١:

إن المستصحب دائماً هو الوجود - في الوجوديات - والوجود عين التشخص، إلا أن الملاك في الكلية والفردية إضافة الوجود إلى الطبيعي محضاً، أو الطبيعي المتعين - بتعين فردي - يمنع عن صدقه على كثيرين.

وفي ماله الحركة والاشتداد في كل آن فرد من الطبيعة، والتبدل بلحاظ الأفراد، لا بلحاظ التشخص الوجودي، غاية الأمر أنه في الحركة في الجوهر في مراتب استكالاته يتبادل الصور النوعية من المنوية والدموية والعلقية وغيرها.

وفي الحركة في الكيف مثلاً، يتبادل المراتب، والمفروض - هنا - بقاء ذات الارادة لا بمرتبها القوية، فلا يشك إلا في بقاء الكلي الذي ليس له تعين المرتبة القوية المتيقنة.

(١) تقدم في التعليقة: ٦٧، وعن صاحب محجة العلماء في انكار استصحاب الكلي «ان الاستصحاب لا يعقل ان يتعلق بالكلي من حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصية السابقة» وقال أيضاً «ان البقاء هو استمرار الوجود ولا معنى لاستمرار نفس الطبيعة»: ٢٤٦ - ٢٤٧.

نعم إن قلنا: بأن الإرادة — الحتمية — لا تمتاز عن الإرادة التذبذبة بالمرتبة، بل بانبعاث الأولى عن مصلحة لزومية، وانبعاث الثانية عن مصلحة غير لزومية، فالاستصحاب متعلق بالفرد، لأن تعدد الملك لا ينافي الوحدة والتفرد، كما إذا شك في بقاء شخص الوجوب ببقاء ملاك آخر ملزم فتدبر.

[التنبيه الرابع]

(٧٠) قوله قدس سره: بين أن يكون من الأمور القارة أو التدريجية... الخ^١ ليس منشأ الاشكال في بقاء الأمور التدريجية أن البقاء عبارة عن وجود ما كان موجوداً - في الزمان السابق - في الزمان اللاحق، كما يوحى به كلام بعضهم^٢ فان مرجع هذا الاشكال إلى أن الزمان حيث لازمان له فليس له بقاء، مع أن البقاء ينسب إلى الخارج عن أفق الزمان كالمجردات.

بل الاشكال من أجل تدريجية الزمان، وما يشبهه من الحركات الكيفية والأينية، بل الجوهرية، فان الأمور الغير القارة — لعدم القرار للموجود منها، بل بحيث يوجد فينعدم، ثم يوجد فينعدم — لا بقاء لها، فاليقين متعلق بوجود زائل، والشك بمحدث موجود آخر. ومنه تبين أن دعوى عدم الحاجة إلى عنوان البقاء، وأنه يكفي في الاستصحاب مجرد الشك في وجود ما قطع به سابقاً غير مجددة؛ لأن ما يضاف إليه الشك لا بد أن يكون ما يضاف إليه اليقين. والوجود — الواقع طرفاً لليقين والشك — لا بد من كونه مضافاً إلى شيء واحد، مع أن ما أضيف إليه الوجود في السابق غير ما أضيف إليه الوجود لاحقاً، إلا بلحاظ المجموع واحداً عرفاً، كما عن الشيخ الأعظم (قده) في مقام دفع الاشكال.^٣ والجواب: إن ذات الأمر التدريجي متقومة بالأخذ والترك، والخروج من القوة إلى الفعل — على نعمت الاتصال — ووجود مثل هذا الأمر لا تقيض له، إلا العدم البديل له، لا العدم المتقوم به نفس ذاته.

فوجود مثل هذا الأمر لا يأتى عن العدم المتقوم به هذا الأمر الموجود بهذا النحو من الوجود، وما يحل بهذا الوجود هو العدم البديل له، الخارج — كالوجود — عن مقام ذاته. وعليه فبقاء وجود مثل هذا الأمر — المتجدد في ذاته — بمحدثه شيئاً فشيئاً، وجمعية

(١) الكفاية ٢: ٣١٤.

(٢) كما عليه الشيخ الأعظم «قده» «الرسائل: التنبيه الثاني: ٣٧٤» وتبعه المحقق الاشتياني «قده»: ١٠٠.

(٣) الرسائل: التنبيه الثاني: ٣٧٤.

هذا الوجود عين الافتراق، ومالم يتخلل العدم — البديل له — يكون واحداً بالوحدة الاتصالية.

(٧١) قوله قدس سره: إنما هو في الحركة القطعية، وهي كون الشيء ... الخ لا يخفى عليك أن نسبة الحركة القطعية إلى الأكوان المتعاقبة الموافية للحدود — الواقعة بين المبدأ والمنتهى — نسبة الكل إلى أجزائه؛ لأنها الصورة الممتدة المرتسمة في الخيال، ومنشأ انتزاعها تلك الأكوان المتصلة بالاتصال التعاقبي، فأجزاؤها مجتمعة في الخيال ومتفرقة في الخارج.

ونسبة الحركة التوسيطية إلى تلك الأكوان نسبة الكل إلى جزئياته؛ لأن كل كون — من تلك الأكوان الموافية للحدود — واقع بين المبدأ والمنتهى.

وحيث أن نفس الحركة القطعية باعتبار منشأيتها متقومة بتلك الأكوان المتصرمة شيئاً فشيئاً، فهي بذاتها تدريجية، والتغير ذاتي لها، فيجري فيها إشكال البقاء.

وحيث أنه لم يعتبر في الحركة التوسيطية إلا الكون بين المبدأ والمنتهى، دون موافاته للحدود، فلا تغير في نفس ذاتها، بل الموافاة للحدود تعينات فردية لأفرادها ومطابقتها.

وحيث أن الكون بين المبدأ والمنتهى لا تعين ماهوي له، إلا الوقوع بين المبدأ والمنتهى، فما دام لم يخرج عن الوسط يكون الكون بين المبدأ والمنتهى باقياً، فالحركة القطعية غير قارة، ومتغيرة بذاتها، والحركة التوسيطية قارة مستمرة غير متغيرة.

ثم إن التعريف المذكور في المتن للحركة القطعية — وهو كون الشيء في كل آن في حدٍ ومكان — هو تعريف لمطلق الحركة عند المشهور — ففي القطعية بلحاظ أجزائها، وفي التوسيطية بلحاظ أفرادها — فتلك أجزاؤها تعاقبية تدريجية، وهذه أفرادها وجزئياتها تعاقبية تدريجية، وهذه الأفراد — المتعاقبة على نهج الاتصال — هي الراسمة لصورة ممتدة مجتمعة الأجزاء في الخيال، وتسمى بالحركة القطعية.

ولذا قيل بأن الحركة القطعية لا وجود لها في الخارج إلا بوجود منشأ انتزاعها. كما أن هذه الأكوان التي هي أجزاء لها، إنما هي بلحاظ انقسام كل متصل — قار أو غير قار — إلى أجزاء لا تنتهي، وإلا فالحركة — بما هي حركة — لا تقع في الآن الذي هو طرف الزمان ونهايته.

والحركة قابلة للقسمة، والآن كالنقطة غير قابلة للقسمة، فيلزم تطبيق ما يتجزئ على

مالا يتجزئ فليس الكون في حد في الان حركة ولا جزء الحركة بما هو جزء الحركة بل كون الشيء في كل آن في حد أو مكان هي الحركة، كما هو مقتضى انقسامها إلى أجزاء غير متناهية، لثلا يلزم الجزء الذي لا يتجزئ.

وليعلم أن استصحاب الحركة القطعية استصحاب الفرد؛ لأن تعيينات أجزائها — الموافية لحدود خاصة — مأخوذة فيه ملحوظة معه. بخلاف استصحاب الحركة التوسطية، فانه من باب استصحاب الكلي، وهو القسم الثالث من القسم الثالث.

وذلك؛ لأن الكون بين المبدأ والنتهى، وإن كان له التعين من حيث الفاعل والتأبل، وما فيه الحركة، وما منه الحركة، وما إليه الحركة، إلا أن هذه التعينات توجب التشخص الوجودي، ووحده بالوحدة الاتصالية.

ولا توجب التعين الفردي الماهوي؛ لأن جميع جزئيات الكون المتوسط مشتركة في تلك التعينات، ومع ذلك هي أفراد، فلا يمتاز فرد عن فرد، إلا بملاحظة موافاة كل كون من تلك الأكوان لحد من تلك الحدود، فان لوحظ ذلك التعين جرى فيه إشكال استصحاب الحركة القطعية، وإن قطع النظر عنه، ولوحظ الكون المتوسط — مهبأ من حيث تلك التعينات المفردة — كان من باب استصحاب الكلي المتعاقب أفراداه على نهج الاتصال.

وليعلم — أيضاً — أنه لا بد من الالتزام باتصال تلك الأكوان المتعاقبة — كما حقق في عمله — لثلا يلزم تنالي الآنات والانيات، وإلا فلو لم نلتزم به لم يجري الاستصحاب في الحركة التوسطية؛ لأنه يكون — حينئذ — من القسم الثاني من القسم الثالث، وهو وجود فرد مقارناً لارتفاع فرد مفاير.

ومنه يعلم أن الالتزام بصحة الاستصحاب — في الحركة التوسطية — يلزمه الالتزام بصحته في الحركة القطعية، لأن المصحح هو الاتصال، وهو مجد في كليها؛ لأن الاتصال مساوق للبقاء، كما مرفقند بر جيداً.

وليعلم — أيضاً — أنه لو أشكل الأمر في استصحاب الليل والنهار، فلا يجدي استصحاب عدم الليل لإجراء أحكام النهار، أو استصحاب عدم النهار لإجراء أحكام الليل، لالمجرد أنه مثبت، بل لأن الليلية والنهارية متضادتان.

وعدم الليل إنما يلزم وجود النهار، لملازمة عدم الضد لوجود الضد، وكل جزء من النهار ضد لكونه من الليل، فعدم الضد المقارن له هو عدم الليلية في هذا الزمان. وسائر الاعدام المستقبلية — مثلاً — ليست من عدم الضد الملازم لهذا الضد، حتى

يكون متيقناً سابقاً، مشکوكاً لاحقاً، بل عدم ضد - مشکوك الحدوث - كوجود ضده، وفرض لحاظ عدم بنحو الوحدة والاستمرار، كفرض وحدة وجود النهار واستمراره، بل عدم كل سنخ من الوجود على طبع ذلك الموجود، فتدبر.

(٧٢) قوله قدس سره: فان كان الشك في بقاء القيد ... الخ

لا يخفى عليك أن مورد هذه الشرطية كمورد الشرطية الآتية - في كلامه (قده) - وإن كان منقسماً إلى ما يكون ظرفاً لثبوت الحكم، وما يكون مقوماً لموضوعه، لكنه لما كان القيد - على أي حال - مجرى الاستصحاب لمكان الشك في بقاءه، لم يكن وجه لتقسيمه إلى الظرف والمقوم.

إلا أنه لا يخفى عليك أن القيد، كما يكون تارة ظرفاً، كقولنا إذا دخل النهار فامسك؛ حيث أن ظاهره ترتب أصل الحكم بالامسك على ثبوت النهار، فيكون التعبد ببقائه تعبداً بترتب الحكم عليه، كنفس الحكم الواقعي المعلق على تحقق النهار، وأخرى مقوماً، بحيث يكون دخيلاً في مصلحة الامتثال، إلا أن المقوم على قسمين: فتارة يكون بوجوده المحمولى قيداً دخيلاً في مصلحة الامسك، وأخرى يكون بوجوده الناعتي دخيلاً فيها.

فالأولى - كما إذا قيل: إمسك في النهار، فاذا كان الامسك محققاً بالوجدان، والنهار محققاً بالتعبد كفي في كون الامسك في النهار، فانه إمسك بالوجدان في النهار التعبدي.

والثانية - كما إذا قيل يجب الامسك النهاري، فان مجرد استصحاب النهار لا يجدي في كون الامسك نهائياً، أي معنوياً بهذا العنوان، لا بالتعبد، ولا بالوجدان، والمفروض تعلق الحكم بالمعنون بهذا العنوان - بما هو - لا بالامسك، مع وقوعه في النهار الذي هو منشأ انتزاع ذلك العنوان.

فالتعبد - بالنهار - غير التعبد بكون الامسك نهائياً، والقيدية بمعنى الشرطية للواجب، وإن كانت تقتضي تقيد الواجب، ولا تعبد بالتقيد في الأول أيضاً، إلا أن تقيد الامسك بكونه في النهار التعبدي وجداني لا حاجة فيه إلى التعبد، بخلاف الامسك النهاري، فانه لا تعبدي، ولا وجداني.

نعم إذا كان الامسك النهاري موضوعاً للحكم صح استصحاب كون الامسك

الوحداني من أوله إلى آخره نهائياً في السابق وجداناً، ونهائياً في اللاحق تبعداً، فيقال: هذا الامسك الواحد كان نهائياً، والآن كما كان.

ووحدة الامسك من حيث عدم تخلل نقيضه، وان كانت عقلية إلا أنه من حيث الاتصاف بالنهارية لا بد من المسامحة.

فان المتيقن اتصاف الجزء الأول من هذا الواحد المستمر بكونه نهائياً، فلا بد من لحاظ هذا الواحد بذاته في الحكم باتصافه بالنهارية.

وأما إذا كان الامسك في النهار موضوعاً فلاحاجة فيه الى استصحاب كونه في النهار، لما عرفت من أن التعبد بذات القيد يكفي؛ لأن التقييد وجداني للاحاجة فيه الى التعبد، حتى يقال: بأنه لا يثبت بالتعبد بذات القيد.

وتوهم أنه لا مجال للجمع بين استصحاب القيد واستصحاب المقيد في كلامه (قده) لأن الشك في الثاني ناشيء عن الشك في الأول، ومع جريان الاستصحاب في السبب لا يجرى له في المسبب.

مدفوع بأن كونه في النهار غير مترتب شرعاً على وجود النهار، ليكون الأصل في النهار حاكماً على الأصل في كونه في النهار.

(٧٣) قوله قدس سره: فيجب فتأمل ... الخ^١

لعله إشارة إلى أن موضوع الحكم إذا كان الامسك في النهار لا بد من استصحاب نفس القيد، ولا يجدي استصحاب نفس القيد، موافقاً لما أفاده (قده) في تعليقه الأنيقة على الرسائل^٢ نظراً إلى أن التعبد بذات القيد، لا يوجب التعبد بالمقيد ولا بالتقييد، والمفروض لزوم إحراز كون الامسك في النهار، وقد عرفت الجواب عنه.

(٧٤) قوله قدس سره: وان كان من الجهة الأخرى، فلا مجال إلا

لاستصحاب ... الخ^٣

بيانه: إن القيد — تارة يكون مأخوذاً على وجه الظرفية لثبوت لحكم، فيكون قيداً للوجوب؛ لما سيأتي — إن شاء الله تعالى — أنه لا موجب عقلاً لكونه قيداً للواجب، والظرفية المحضة مساوقة للغوية، وعليه فالوجوب المعمول وجوب موقت، ولا يعقل بقاؤه بعد ارتفاع قيده، فلا معنى للتعبد ببقائه بشخصه.

(١) الكفاية ٢: ٣١٧.

(٢) ص ٣٠٥ ذيل قول الشيخ «قده» «فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه الخ».

(٣) الكفاية ٢: ٣١٧.

نعم — بناء على جريان استصحاب القسم الثاني من القسم الثالث من الكلي لامانع من استصحاب كلي الوجوب الجامع للموقت وغيره؛ لأن المانع الآتي، وهو تعدد الموضوع منتف هنا لفرض وحدة الموضوع هنا، وليس الشك فيه في المقتضي؛ اذ لا تردد في أمر الجامع، بل المفروض الغاء التعينات، والجامع بما هو قابل للبقاء. وما ذكرنا تبين مافي المتن من جريان استصحاب الحكم شخصاً على الظرفية، فتدبره جيداً.

وأخرى يكون مأخوذاً على وجه المقومية لموضوع الحكم، وحينئذ لا مجال لاستصحاب الحكم مطلقاً، سواء لوحظ الفرض منه أو الكلي منه.

أما الأول : فلان الحكم — إرادة كان أو بعثاً — يتقوم بمتعلقه؛ لأن الشوق المطلق كالبعث المطلق لا يوجد، فلا يعقل بقاءه بشخصه مع القطع بزوال متعلقه بزوال قيده المتقوم لمتعلقه على الفرض.

ولا يعقل تعلق الإرادة الشخصية والبعث الواحد بالمقيد بما هو وبذات المقيد واقعاً حتى يكون احتمال بقاء الحكم احتمال بقاء الشخص؛ لأن الواحد — بما هو — لا يعقل أن يتقوم باثنين — بما هما اثنان — وإلا لزم إما وحدة الكثير أو كثرة الواحد.

وأما الثاني : وهو استصحاب الكلي، فلا يصح بوجه من وجوه القسم الثالث؛ لأن المحتمل : إما الأمر بالفعل في عرض الأمر بالمقيد، وهو القسم الأول من القسم الثالث. وإما الأمر بالفعل بعد ارتفاع الأمر بالمقيد، وهو الثاني من القسم الثالث. وإما تبدل الإرادة القوية — المنبثثة عن مصلحة أكيدة — إلى مرتبة أخرى من الإرادة المنبثثة عن مرتبة من تلك المصلحة، والكل غير صحيح.

أما الأمر بالفعل — في عرض الأمر بالمقيد — فلاستحالة تعلق الأمر بالفعل في زمان واحد، تارة بنفسه، وأخرى في ضمن الأمر بالمقيد.

وأما الأمر به في طول الأمر بالمقيد؛ فلأن طبيعي الأمر لم يتعلق بشيء واحد، حتى يكون تعلقه به متيقناً يشك في بقاءه؛ لأن المفروض أن القيد مقوم، لامن حالات الموضوع، فلا يقين بتعلق الأمر بالفعل، وتعلقه بالحصة في ضمن المقيد مقطوع الارتفاع.

بخلاف مورد القسم الثاني من الثالث، فان المفروض تعلق الحكم — على أي حال — بواحد، غاية الأمر ملاحظة الحكم بنحو الوحدة لابنحو الكثرة. وأما وحدة الموضوع فما لا يحصى عنه.

وأما تبدل الحكم من مرتبة الى مرتبة— فمع أنه لا يجري في الحكم المجموع، بل في الارادة التي ليست من الحكم المجموع— يرد عليه ما ذكرنا: من أن الاشتداد والحركة، إنما يكون في موضوع واحد، ومع القطع بارتفاع موضوعها يقطع بارتفاعها بجميع مراتبها، فالمتعلق بالفعل لاحتمال إرادة أخرى مشكوكة الحدوث.

نعم يمكن تقريب استصحاب الفرد والكلّي بوجه آخر.

أما استصحاب الفرد: فبدعوى أن الزمان، وإن كان مقوماً بحسب لسان الدليل، بل بالدقة العقلية أيضاً لفرض دخله في مصلحة المتعلق، إلا أنه مطلقاً بالنظر المساعي العرفي من حالات الموضوع، وحيث لا يقين هنا بخطأ نظر العرف مطلقاً— لاحتمال كونه مقوماً تمام المطلوب، لا لأصله؛ ولذا فرض الشك في بقاء الطلب— فيمكن استصحاب شخص الطلب المتعلق بنفس الفعل في نظر العرف، لليقين بتعلقه به في نظر العرف، والشك في بقاءه بنظرهم.

وأما ما أفاده (قده) في المتن من تعدد المرتبة في الطلب، فانما هو ليلحاظ الارادة، فان دخل بعض الحالات في مرتبة منها يوجب التنزل إلى مرتبة أخرى بفقد ذلك البعض، بخلاف البعث فانه بقوة مصلحته وضعفها لا يتفاوت حاله من حيث نفسه.

فالاستصحاب بالاضافة إلى البعث من استصحاب الفرد؛ لفرض كون الزمان عرفاً من الحالات، وبلاضافة إلى الارادة من استصحاب الكلّي من القسم الثالث، لفرض دخالة الحالة في قوة المصلحة الموجبة لتأكيد الارادة. وقد مرّ سابقاً إن الوحدة من حيث الوجود لا تدخل لها بالوحدة من حيث التعين الماهوي للفرد.

وأما استصحاب الكلّي بنحو القسم الثاني من القسم الثالث، وهو حدوث فرد بعد ارتفاع فرد آخر، فتقريبه: إن شخص الحكم له تعلق بالذات بالمقيد بما هو، وبطبيعي الفعل بالعرض، وبطبيعي الحكم حيث أنه موجود بالعرض بعين وجود شخصه، فتعلق شخصه ذاتاً وعرضاً بتعلق طبيعیه عرضاً.

فلطبيعي الحكم تعلق بطبيعي الفعل بالعرض، ويشك في بقاءه، والمفروض أن القطع بزوال أحد الفردين لا يوجب القطع بزوال الطبيعي الموجود بوجود فرد آخر.

نعم هذا القسم من الاستصحاب لا يقول به الشيخ الأعظم (ره) مع ذهابه إلى صحة استصحاب الكلّي بسائر أقسامه ولا يمكن إدراجه في صورة التبدل، للزوم وحدة الموضوع

فيه ذاتا لا عرضا.

(٧٥) قوله قدس سره: وإلا فلا مجال الا لاستصحاب عدمه ... الخ^١

الكلام تارة في استصحاب العدم الأزلي، وأخرى في استصحاب العدم المجعول. أما الكلام في الأول، فنقول: ظاهر شيخنا (قده) في بعض كلماته^٢ صحته، من حيث أن عدم الحكم، وإن كان غير مجعول فيما لم يزل، لكنه مجعول فيما لا يزال، فيقبل التعبد به بقاء، وإن لم يكن تعبدياً ثبوتاً، ويكفي في صحة الاستصحاب قبول التعبد بقاء، فإن موقع التعبد في الاستصحاب هو البقاء دون غيره.

والتحقيق أن العدم الأزلي هو العدم الذي ليس بديلاً للايجاب الذي أمره بيد الشارع، إذ المفروض أنه ليس في الأزل موقع التشريع، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى في الأصل المثبت.

ومعنى جعل العدم ابقاؤه على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه بالاختيار في موقع إمكان التشريع. فالعدم الذي يكون بلحاظ بديله مستنداً إلى الشارع هو عدم الحكم في زمان ورود الشرع، وليس هو عين العدم الأزلي بقاء، بل لازم عقلي له؛ إذ لازم عدم قلب العدم إلى النقيض بالاختيار— بقاء العدم الأزلي على حاله، لا أنه عينه، حتى يكون العدم الواحد، تارة غير مستند إلى الشارع، وأخرى مستنداً إليه.

فا هو متيقن غير مجعول، وما هو مجعول غير متيقن في السابق، بل لازمه. فالتعبد به بلسان التعبد ببقاء العدم الأزلي— مع أن العدم الأزلي ليس من قبيل الموضوع للمعول، كما هو واضح— لا يصح إلا بناء على الأصل المثبت.

إلا أن يقال: بخفاء الوساطة، وأن العدم الأزلي، وإن كان غير العدم الذي هو بديل للأمر المجعول، بالدقة، لكنه عينه عرفاً، فيرى العرف استمرار العدم، وإن كان اضطرارياً تارة واختيارياً أخرى.

وأما الكلام في الثاني، فنقول: العدم الذي هو بديل الوجود المجعول بالذات، وينسب الجعل إليه بالعرض، كبديله كلاهما مشكوك، ليس شيء منها— بما هو مستند إلى الشارع— متيقناً، لكن الوجوب من أول انعقاد الشريعة ليس فعلياً، فيمكن استصحاب عدم الوجوب الشرعي الفعلي.

(١) الكفاية ٢: ٣١٧.

(٢) الكفاية ٢: التنبيه العاشر: ٣٣٢.

والتحقيق: إنا إذا قلنا بإمكان الواجب المعلق، وإن الإيجاب الفعلي يمكن أن يتعلق بأمر متأخر، فاستصحاب عدم الوجوب الفعلي لآمانع منه؛ لفرض إمكان بديله — قبل الزمان المقيد به الفعل — فيكون عدم الوجوب الفعلي من أول الأمر متيقناً.

وإذا قلنا بعدم إمكان الواجب المعلق، وإن زمان الوجوب الفعلي زمان الواجب، فكما أن الواجب على الفرض متقيد باليوم الخاص، فكذا إيجابه قهراً، فعدمه البديل له هو عدم الوجوب في ذلك اليوم الخاص، وهو على الفرض مشكوك يرد التعبد به.

ولا يجدي العدم السابق الاضطراري في التعبد بهذا العدم البديل، لما مر من أنه غير معمول، ولازم بقائه عدم الوجوب الفعلي في هذا الزمان.

نعم إن قلنا: بأن التكاليف الشرعية من أول انعقاد الشريعة كلها فعليات، إمّا وجوداً أو عدماً، فلاحالة سابقة لأحد الأمرين. وإنما يجري الشقان المذكوران، إذا قلنا بأن معمولات الشارع إنشاءات بداعي البعث والزجر، وتكون فعلية تارة، وغير فعلية أخرى.

هذا كله فيما إذا كان الزمان قيداً مقوماً للواجب.

وأما إذا كان ظرفاً للوجوب، وقد مرّ أن الظرفية المحضة لغو، فلا بد من أن يكون قيداً مقوماً للوجوب، فحينئذ يكون حاله حال الواجب الموقت.

فاستصحاب عدم الوجوب الموقت بالعدم الأزلي غير مجد، لما مرّ، وعدم الوجوب الموقت في موضع التشريع غير متيقن، وعدم الوجوب الموقت الفعلي غير معقول، حتى على القول بإمكان الواجب المعلق؛ لأن فعلية وجوب فعل موقت، وإن كان معقولاً، إلا أن فعلية الوجوب الموقت — قبل الوقت — خلف، فالعدم البديل لوجوده غير معقول، وعدم الوجوب الموقت الفعلي في الوقت مشكوك لامتيقن، فهذا هو الوجه في عدم جريان استصحاب عدم الوجوب الموقت.

وأما ما يقال: من أن القابل للتوقيت هو وجود الشيء وعدمه، لانفس ماهية الشيء، فالمتصحب إن كان عدم ماهية الشيء، فهو أجنبي عن استصحاب عدم الوجوب الموقت، وإن أريد استصحاب عدم وجود الوجوب الموقت، فالعدم لا يعرض الوجود، فإن أريد استصحاب عدمه — في الوقت — فهو مشكوك لامتيقن، كنفس وجود

(١) التعلية السابقة: «٧٤» .

(٢) كما عن المحقق النائي «فده» اجود التقريرات ج ٢: ٤٠٥ .

الوجوب الموقت .

فهو مدفوع : بأن العدم الذي يستحيل عروضه على الوجود ماهو بديله ؟ وأما عدم المقدر وجوده موقتماً ، فليس بديلاً إلا للوجود الفعلي ، لا للوجود التقديري ، فكما يلاحظ وجود الوجوب الموقت ، ولو لم يكن موجوداً ، كذلك يمكن فرض الموقت بالحمل الشايع ، فيقال :

إن هذا المفروض الوجود لم يكن حقيقة ، ولم يخرج من حد الفرض والتقدير ، والآن كما كان ، فالخذور الحقيقي ما قد مناه ، فتدبر .

(٧٦) قوله قدس سره : الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع ... الخ^١ نظراً إلى أنه لو لم يكن للزمان الخاص دخل — في مصلحة الواجب — لما صح أخذه في مورد التكليف ، فالظرفية المحضة مساوقة للغوية .

والتحقيق : إن الأمر كذلك من حيث الارادة النفسانية ؛ حيث أن الارادة تنبعث عن مصلحة المراد ، وليست هي من الأفعال ذوات المصالح والمفاسد ، فإما أن يكون للوقت الخاص دخل في المصلحة ، فلا محالة تتعلق الارادة بالموقت ، وإما أن لا يكون له دخل فيها ، فلا تتعلق إلا بذات الفعل .

وأما من حيث البعث المتعلق بالفعل — وهو الانشاء بداعي جعل الداعي — فيمكن فرض الظرفية المحضة ، التي لا دخل لها في مصلحة الفعل ، فان البعث في ذاته من الأفعال ذوات المصالح والمفاسد ، فيمكن فرض تمامية الفعل من حيث مصلحة نفسه ، ولو — لافي الوقت الخاص — مع عدم تمامية مصلحة البعث ، أو فرض مزاحمتها بمفسدة في غير الوقت الخاص . بل يمكن تسريته إلى الارادة أيضاً .

بتقريب : إن المشاقق إليه ، وإن كان ذات الفعل ، لكنه ما لم يبلغ الشوق حدّاً ينبعث منه البعث نحو الفعل ، لا يكون الشوق مصداقاً للارادة التشريعية المحاذية للارادة التكوينية ، فكما أن المفسدة تمنع عن البعث الفعلي ، كذلك عن بلوغ الشوق حدّ الارادة التشريعية التي هي علة تامة للبعث . فتدبره فانه حقيق به .

وأما كون الزمان على الظرفية قيداً للواجب — بما هو واجب — ولوضوع الحكم الفعلي — بما هو — فلا يمنع عن استصحاب الحكم ، لأن الموضوع الذي هو معروض الحكم ويجب بقاؤه — ولو بالدقة — ذات الواجب ، وذات ماهو موضوع ، لاستحالة صيرورة

الواجب — بما هو واجب — معروضاً للوجوب، أو موضوعاً للحكم بما هو موضوع، كما لا يخفى.

(٧٧) قوله قدس سره: انما يكون ذلك لو كان في الدليل ... الخ^١
سيأتي — إن شاء الله تعالى — في مبحث اشتراط بقاء الموضوع^٢ تحقيق الأمر في ذلك.

(٧٨) قوله قدس سره: نعم لا يبعد أن يكون بحسبه أيضا ... الخ^٣
استدراك من القيد المقوم بنظر العرف، إلا أن القيد إذا فرض كونه مقوماً للموضوع، لا يمكن أن يتفاوت فيه الأمر بنظر العرف، من حيث احتمال قيام مصلحة أخرى بذات الفعل، ومن حيث احتمال قيام مرتبة من المصلحة بذات الفعل، فإن منشأ الشك — في بقاء الحكم — لا يوجب التفاوت في نظر العرف من حيث اتحاد القيد مع مجرد تارة وعدمه أخرى كما هو واضح.

(٧٩) قوله قدس سره: لا يخفى أن الطهارة الحديثة والحديثة ... الخ^٤
تحقيق المقام يتوقف على تمهيد أمور:
منها — أن المناط — في قاعدة مقتضى والمانع — إحراز نفس المقتضى، ليؤخذ به إذا شك في مانعه — حدوثاً أو بقاءً — وفي الاستصحاب إحراز المقتضى — بالفتح — فانه المستصحب.

ومن الواضح: أن إحرازه حدوثاً بإحراز العلة التامة له، والشك في بقائه للشك في بقاء أحد أجزاء العلة: إما ذات المقتضى، أو ما يتقوم به المقتضى، أو ما بوجوده له دخل في فعلة المقتضى عن مقتضيه، أو ما لقدمه دخل في فعليته، ويسمى بعدم المانع حدوثاً، وبعدم الراجع بقاء.

وتوهم: أن وجود المقتضى — في الحالة الأولى — يمكن أن يقتضي أمراً مستمراً، فيقطع بعدم المقتضى، مع القطع بوجود مقتضاه — تارقاً — والشك فيه أخرى، لاحتمال أن يكون مقتضاه أمراً موقئاً.

فاسد، إذ لا يعقل بقاء الشيء بلا علة، كما لا يعقل حدوثه بلا علة.

(١) الكفاية ٢: ٣١٨.

(٢) ذبل قول الماتن «قده» (في ان هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف الخ) يأتي في التعلية: ١١٤.

(٣) الكفاية ٢: ٣١٩.

(٤) الكفاية ٢: ٣١٩.

وما يوهم إمكانه من بقاء الحجر في مكانه — بعد وجود المقتضي لكونه في ذلك المكان — .

يندفع بأن ابقاءه في مكان من قبيل العلة المعدة لكونه في ذلك المكان حدوثاً، وثقله الطبيعي موجب لبقائه في ذلك المكان إلى أن يرفعه رافع .

وعليه فإذا كان منشأ الشك في وجود شيء في ثاني الحال من جهة الشك في أصل المقتضي له بقاء، أو الشك في ما يتقوم به المقتضي في اقتضائه، فهو شك في المقتضي .

وإن كان منشأ الشك فيه هو الشك في وجود ماله دخل في فعليته أو في عدم ما يمنع عن فعليته، وهو مساوق لاحراز المقتضي، فلا شك في المقتضي، وإن لم يكن الشك في رافعه أيضاً؛ لأن الشك في الأول منها شك في ما هو شرط بوجوده في فعلية بقاءه .

وأما حديث اقتضاء نفس الشيء للبقاء — في قبال ما ليس له بنفسه استعداد البقاء — فغير صحيح؛ لأن وجود الشيء في زمان يستحيل أن يكون مقتضياً لوجوده في زمان آخر، بل الوجود في جميع الأحوال والازمان مستند إلى علة موجبة له .

ومنها — إن الموجودات تختلف في أن بعضها قابل للبقاء بسبب مقارن له إلى أن يزيله مزيل، أو ينعدم ما هو شرط فعلية بقاءه، وبعضها غير قابل للبقاء إلا إلى أمد مخصوص، ولولم يحدث ما يزيله، ولم ينعدم ما هو شرط فعلية بقاءه .

أما الجمادات من قبيل الأحجار — فبعد وجودها بمبادئها الطبيعية — يكون بقاؤها محفوظاً بصلابته الطبيعية، وتماسكها الطبيعي إلى أن يبطلها ويعدمها شيء مؤثر على خلاف مقتضاها الطبيعي، والشك في بقائها مستند إلى الشك في المبطل والمزيل .

والنباتات — كالاشجار — بقاؤها ببقاء القوة النامية، وهي مختلفة في الامتداد، فيزوال تلك القوة يزول النبات — بما هونبات —، وإن كان يبقى بما هو جاد .

فالشك في بقائها إن كان منبعثاً عن الشك في قوة تلك القوة وضعفها — من حيث الاستعداد — كان الشك في المقتضي، وإن كان الشك في بقائها منبعثاً عن الشك في حرقها وقطعها كان الشك في الرافع .

وكذا حال الفواكه والأثمار، فإن مزاجها الطبيعي من حيث الاقتضاء لبقائها متفاوت، فقد يكون الشك في مقدار الاقتضاء، وقد يكون الشك في الرافع والمزيل .

والحيوانات أيضاً بحسب أمزجتها الطبيعية مختلفة الاستعداد، وليس شيء منها قابلاً

للبقاء إلا أن يزيله مزيل^١، فالشك فيها من هذه الحيشة شك في المقتضي، وإن كان الشك من حيث قتلها ونحو شكاً في الراجع.

والمقولات العرضية كلها قابلة للبقاء، فإن موضوعها ومحلها حافظ لها — بعد وجودها بأسبابها — إلى أن يزيلها مزيل، أو يبطل ما هو شرط فعلية بقائها.

وأما الأفعال الخارجية، القائمة بالفاعلين عن اختيار، مسبب عن مصالح مخصوصة — كقيام زيد وقعوده، وركوعه وسجوده — فإنها وإن حدثت عن مصالح مخصوصة، لكن انقضاء تلك المصلحة لا يوجب زوال القيام والقعود بنفسها، ما لم يحدث في نفسه داع إلى اختيار القعود بعد القيام، وهكذا... فلا يسقط على الأرض قهراً بعد زوال الغرض الداعي إلى القيام، بل يحدث له داع، فيقعد باختياره، فقيامه مثلاً محفوظ ببقاء محله إلى أن يحصل ما يزول به القيام، ولو بنحو المضادة لابنحو العلية.

نعم إذا تردد أمر بقاء القيام — من حيث أن له قوة القيام ساعة أو ساعتين — كان من الشك في المقتضى، فانه بفناء القوة يسقط على الأرض لا باختياره.

وأما الأحكام الشرعية، فهي قابلة الكلا الوجهين، فقد تقتضي المصلحة إيجاباً مؤقتاً، وقد تقتضي إيجاباً غير مؤقت، لكن فعلية بقائه منوطة بوجود شيء أو بعدم مافيه مصلحة مزاحمة لتلك المصلحة في تأثيرها في الوجوب بقاء.

وكذلك قد تقتضي المصلحة اعتبار زوجية مؤقتة، أو ملكية مؤقتة، وقد تقتضي اعتبار الزوجية اللاموتة أو الملكية اللاموتة، مع إناطة فعلية بقائها بوجود شيء أو بعدم ما يزاحم تلك المصلحة في التأثير فعلاً.

فنشأ الشك إن كان من قبيل الأول كان الشك في المقتضي، وإن كان من قبيل الثاني لم يكن الشك في المقتضي، وإن كان ليس من قبيل الشك في الراجع — أيضاً — أحياناً، إلا أنه على وجه لا ينافي إحراز الاقتضاء.

والفرق بينها، وبين الاعراض الخارجية، أنها لا وجود لها خارجاً حتى تكون محفوظة بحالها إلى أن يزيلها مزيل، بل موجودة في أفق الاعتبار، والاعتبار قد يتعلق بمعنى غير محدود، فعنى بقائها تعلق الاعتبار بمعنى مستمر إلى أن يوجد ما يقتضي خلاف ذلك الاعتبار.

ومنها — إن الإيجاب والتحریم وسائر الأحكام التكليفية قد يتقيد بعدم زمان

(١) قيد للمني، لا استثناء من الني.

مخصوص، وقد يتقيد بعدم أمرزمني، فالأول كالايجاب إلى الليل، والثاني كالايجاب إلى أن يمرض أو يسافر.

وكذا الأحكام الوضعية— من الملكية والزوجية— قد يتقيد بعدم زمان كالملكية إلى أول الشهر، أو مادام الحياة في الوقف، وكالزوجية الموقته في المتعة، وقد يتقيد بعدم أمر زمني كالملكية إلى أن يفسخ، والزوجية إلى أن يطلق.

وتخيل: إن الشيء لا يعقل أن يعلق على عدم رافعه، لأن فرض الرافع فرض وجود المرفوع، فكيف يعلق وجوده على عدم ما يتوقف على وجوده.

مدفوع: بأن المعلق ليس أصل الوجود، حتى يلزم المحال، بل بقاء الوجود، والرافع لا يقتضي إلا أصله، والتعليق لا يقتضي إلا توقف البقاء، مع أن الوجوب أيضاً كذلك. فتسليم صلاحية الحكم التكليفي لكلا النحويين من التقييد دون الحكم الوضعي بلا فارق.

ودعوى: أن القيد— هنا— راجع إلى الموضوع، وهو الايجاب على الصحيح والحاضر، دون المريض والمسافر، فلا تعليق للوجوب على عدم أمرزمني. مدفوعة: بأن مثله ممكن الجريان في الوضع، بأن يقال: قد اعتبرت الملكية لغير المفسوخ عليه، والزوجية قد اعتبرت لمن لم يوقع عليها الطلاق، مع أنه لا حاجة إلى هذا التوجيه والتصحيح.

وتوهم: أن جعل بقاء الاعتبارات— بعين جعل حدوثها— لا يجعل مستقل، فتعليق هذا الجعل الواحد على عدم رافعه— الموقوف على جعله— يوجب محذور الاستحالة، فلا محالة لا يمكن جعل الرافع إلا بجعل مستقل يرفع ذلك الجعل المستمر اقتضاء.

مدفوع: بأن نفس الاعتبار الوحداني، غير معلق على عدم رافعه، ليلزم منه المحذور بل الملكية المتبصرة، وقد مر أن المتبصر— حدوثاً وبقاءً— لا وجود له خارجاً، بل وجوده بمعنى كونه طرف هذا الاعتبار.

فالمعتبر— تارة— هي الملكية الغير المحدودة بعدم الفسخ— وأخرى— هي الملكية المحدودة بعدم الفسخ.

وعليه فنقول: تارة يكون الزمان أو الزماني دخيلاً في المصلحة الباعثة على الايجاب، أو اعتبار الملكية، وأخرى يكون عدم زمان أو زمني.

فان كان الأول، فهو قابل لأن يكون مقوماً للمصلحة بحيث لامصلحة في حد ذاتها، إلا في المتعدي بهذا الزمان أو بذلك الزماني، وقابل لأن يكون دخيلاً في فعلية ترتب المصلحة على ماتقوم به، فيتوقف حينئذ فعلية الايجاب أو فعلية الملكية المتبعة عليه. فاحراز الاقتضاء يجامع عدم الزمان والزماني، على الثاني، دون الأول كما عرفت سابقاً.

وإن كان الثاني فعدم الزمان أو الزماني لا يعقل أن يكون مقوماً للمقتضي، ويعقل أن يكون دخيلاً في فعلية المقتضى عن المقتضي، لكون وجوده مانعاً عن تأثيره — حدوداً وبقاءً — أو أحدهما، وإنما لا يعقل الأول؛ لأن المقتضى لا يعقل — من حيث كونه ثبوتياً — أن يترشح وينبعث من عدم أو عدمي، ولا من المتقوم بهما.

بخلاف الثاني، فان المانع حيث كان وجوده مزاحماً للمقتضي في تأثيره، فلا محالة يكون عدمه شرطاً في فعلية تأثيره، وإلا لزم انفكاك العلول عن علته التامة، فهذا هو البرهان على أن عدم الفسخ لا يعقل إلا أن يكون من باب عدم الرافع المجمع لوجود المقتضي، لا بما يتقوم به المقتضي، من دون حاجة إلى دعوى استحالة تعليق المقتضى على عدمه.

فاذا فرض تقييد الوجوب أو الملكية بأمر عدمي، كان ذلك من باب التقييد بعدم الرافع — برهاناً — فيجامع احراز المقتضي، فاذا فرض تقييدهما بأمر ثبوتي احتمل الأمران.

ومنها — إن الغاية الحقيقية ما ينتهي إليه أمد استعداد الشيء وعمره تكويناً أو تشريعاً، والرافع الحقيقي ما يبطل فعلية وجود الشيء المستعد للبقاء.

وربما يعبر عن الغاية بالرافع، وعن الرافع بالغاية، وذلك لأن العدم لا يعرض الوجود، حتى يكون الرافع معدماً لوجود الشيء، ومبطلاً لوجوده بقاءً، بل العدم بديل وجوده بقاءً، فكل رافع ما ينتهي إليه فعلية الشيء، كما أن كل غاية رافع لفعلية الشيء، وان كان مزيلاً لاستعداده أيضاً بقاءً، فتدبر جيداً.

ثم إن الشبهة في الغاية:

قد تكون حكيمة سواء كان الشك في أن له غاية أم لا، أو تردد أمر الغاية بين الطول والقصر، بأن كانت الغاية غروب الشمس، وشك أنه شرعاً باستتار القرص حتماً، أو بذهاب الحمرة المشرقية؟

وقد تكون موضوعية، كما إذا شك في ذهاب الحمرة، أو شك في استتار القرص لغيم ونحوه، والكل من الشك في المقتضي.

وربما يتخيل أن الشك في الثانية في الاقتضاء لاني الاقتضاء^١.

ويندفع: بأنه لافرق بينها إذ لايقين بالمقتضي في زمان الشك من الأول.

وأما الشبهة في الرافع.

فقد تكون حكية — سواء شك في أن له رافعاً أم لا، أو شك في أن له رافعاً آخر أم لا،

أو شك في أن الرافع المعلوم هل يعم هذا الشيء أم لا؟

وقد تكون موضوعية — كما إذا شك في أن هذا بول، حتى يكون رافعاً للطهارة، أو

مذي، حتى لا يكون رافعاً لها. وعلى أي حال يساوق إحراز المقتضي.

ثم إن تصور الشك في الرافع والمقتضي في المستصحابات الوجودية مما لاشبهة فيه،

وأما العدميات فربما يتخيل أنه لا يتصور فيها الاقتضاء، فلا يتصور فيه الرافع والمانع.

ويندفع: بأن عدم الايجاب ربما يكون لعدم مصلحة للفعل في زمان خاص، مع

صيورته ذا مصلحة في زمان آخر، ولولأجل دخل زمان مخصوص في صيرورة الفعل ذا

مصلحة، في قبال ما إذا لم يكن للفعل في جميع الأزمان مصلحة، لكنه قابل لعروض عنوان

ذي مصلحة عليه.

فاذا تردد أمر ايجاب فعل في كونه من قبيل الأول أو من قبيل الثاني، كان من قبيل

الشك في المقتضي، وإذا فرض كونه من قبيل الثاني، وشك في عروض عنوان موجب

لانقلاب العدم إلى الوجود، كان من قبيل الشك في الرافع.

ويمكن أن يجعل العدم بالاقتضاء — أيضاً — بأن يكون في الايجاب مفسدة، مقتضية

لعدم الايجاب، مانعة عن تأثير المصلحة - الثابتة في الفعل - في ايجابه، فقد يجرز الاقتضاء

للعدم، ويشك في عروض عنوان اقوى تأثيراً.

وقد لا يجرز ذلك على الاطلاق، بل تردد أمر المفسدة المقتضية لعدم الايجاب بين أن

تكون في خصوص زمان أو مطلقاً.

هذا وإذا عرفت ما مهدناه من الأمور المتقدمة تعرف أن الموضوعات مختلفة — من

حيث كون الشك في المقتضى أو في الرافع — فراجع.

وأما الأحكام مطلقاً، فقد عرفت ملاك أحد الأمرين، وأن الشك إن كان من

ناحية عدم زمان أو زماني، فهو من الشك في الرافع، للبرهان المتقدم، وإن كان الشك

من ناحية أمر ثبوتي من زمان أو زماني، فهو محتمل للأمرين — من حيث كونه مقوماً

(١) كما عن المحقق الثاني (قدس)، فواند الاصول: الجزء الرابع: ١١٧ واجود التقريرات: ج ٢: ٣٥٧.

للمقتضي، أو دخیلاً في فعلية مقتضاه — فعل الأول لم يحرز مقتضي، وعلى الثاني مبني على وجود المقتضي .

ولكن القوم لا يلتزمون بذلك، بل ملاك الشك في المقتضي عندهم كون الشيء مردداً بين أن يكون له أمد زماني مخصوص، وعمر خاص — تكويناً أو تشريعاً — وأن لا يكون له ذلك . وملاك الشك في الراجع وما يلحق به، أن لا يكون له — تكويناً ولا تشريعاً — أمد مخصوص زماني، وعمر خاص — كائناً ما كان — من دون نظر إلى منشأ الشك الذي ربما يجامع إحراز الاقتضاء على الأول، كما إذا كان الزمان شرطاً لفعلية التأثير، وربما لا يجامع إحراز الاقتضاء كالزماني الذي يحتمل تقوم المقتضي به على الثاني . ويمكن أن يقال — في تقريب مسلك القوم : إن النقض تارة يستند إلى ذات المتيقن، فلا محالة يكون منتقضاً بمجرد عدم المقتضي لوجوده، لأن رفع اليد عنه نقض له، فتي دار الأمر بين أن يكون له مقتضي الوجود في الزمان الثاني، وأن لا يكون له، كان الشك في المقتضي .

وأخرى يستند إلى اليقين بما هو طريقي، واليقين بالأمر المحدود الذي له عمر خاص تشريعاً — كالشيء الذي له عمر خاص تكويناً — لا يقتضي الجري على وفقه مطلقاً، واليقين بالأمر المرسل الذي لا عمر خاص له تشريعاً يقتضي الجري العملي على وفقه مطلقاً .

ولا فرق في هذه المرحلة بين الشك في وجود ملاك الحكم ومقتضيه، وعدمه، بل عدم الجري على وفقه نقض لليقين بما لاحد له .

هذا والأوجه من هذا أن النقض نسب إلى اليقين بما هو يقين وأنه أمر وثيق في قبال الشك، فلا موجب لملاحظة متعلقه من حيث التحديد بالزمان وعدمه، كما لا موجب لملاحظة ملاك وجود المتيقن، فرفع اليد عن هذا الأمر الوثيق نقض له دائماً إلا بوثق مثله .

ومن هنا اتضح حال الطهارة والنجاسة — على كلا المسلكين وعلى كلا الوجهين — من حيث كونها أموراً واقعية أو اعتبارات شرعية وضعية، فانها — بناء على كونها من الأمور الواقعية — مقولات عرضية .

وقد عرفت أنها بعد حدوثها بأسبابها محفوفة بمحلها إلى أن يحدث ما يزيلها، فان العرض — وإن كان ضعيفاً في نفسه — لا يزول بنفسه وليس له في حد نفسه أمد خاص وعمر مخصوص، فنشأ الشك في بقائها ليس إلا الشك في رافعها حكماً أو موضوعاً .

وأما بناء على أنها اعتبارات شرعية وضعية، فنفس الاعتبار الوضعي، قد عرفت أنه قابل لأن يكون محدوداً بالزمان، بأن يكون المعتبر هي الطهارة في زمان خاص — كالطهارة مادامت الحاجة إلى الجبيرة، وقبل البرء — فاذا شك في أن المعتبر محدود بالزمان، فلا محالة يكون الشك في المقتضي بالمعنيين: أي من حيث كونه محدوداً بالزمان، وله عمر خاص تشريعاً، ومن حيث احتمال المصلحة في الطهارة المحدودة بزمان خاص.

كما أنه قابل لأن لا يكون له أمد خاص، وله مزيل مخصوص، فالشك حينئذ في الرافع، إلا أنه — قد مر — أن المذي مثلاً لا يعقل أن يكون عدمه دخيلاً في اقتضاء المقتضي، بل في فعلية تأثيره بقاء، فلا معنى لجعل الطهارة مغيية بعدم المذي، بحيث ينقضي اقتضاؤها عند وجوده، فالشك في مثله شك في الرافع على كلا المسلكين.

وكذا في مثل اعتبار النجاسة المغيية بعدم الغسل مرة، فانها غير معددة بزمان خاص، ولا يعقل دخل عدم الغسل مرة في اقتضاء المقتضي لاعتبار النجاسة.

وأما اعتبار النجاسة في الماء مادام التغير، بحيث يكون التغير بالنجس مقوماً للمقتضي — حدوثاً وبقاءً — فيمكن أن يدخل هذه الملاحظة في الشك في المقتضي.

نعم يندفع احتمال كون التغير مقوماً للمقتضي بتقريب: إن التغير ليس هو بنفسه من النجاسات مؤثراً في تنجيس الماء، بل بناء على أن النجاسة أمر واقعي يكون النجس الواقعي مقتضياً لترشح النجاسة منه إلى الماء، والملاقاة دخيلة في فعلية التأثير مطلقاً، والتغير — لو لم يكن كاشفاً عن العلية — شرط آخر، في خصوص ما لا ينفعل بمجرد الملاقاة.

وبناء على كونها من الاعتبارات، فالنجس يؤثر — فيما يلاقيه — مفسدة تقتضي اعتبار النجاسة له، والملاقاة والتغير شرط لفعلية المفسدة، والمقتضي لاعتبار النجاسة تلك المفسدة، فلم يبق إلا احتمال دخل التغير في فعلية اعتبار النجاسة حدوثاً وبقاءً؛ لوجود المقتضي له، وهي المفسدة.

وأما دخله في فعلية المفسدة، ليرجع الشك إلى وجود المقتضي لاعتبار النجاسة، فغير معقول، إذ لا يعقل الدخول المزبور إلا في مقام تأثير المقتضي، أو تأثر المحل به، والمفروض عدم تأثير للنجس الملاقى بقاء، بل ربما يكون معدوماً، فكيف يعقل شرطية التغير لتأثير النجس بقاء، أو لتأثر الماء منه بقاء. فتدبره فانه حقيق به.

التنبيه الخامس |

(٨٠) قوله قدس سره: لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً... الخ^١

توضيح المقام: إن الشك في بقاء الحكم الشرعي:

تارة — يكون في بقاء الحكم الكلي المرتب على موضوع كلي، بنحو القضية الحقيقية، وهذا كما في الشك في نسخ الحكم وارتفاعه عن موضوعه الكلي، بعد ثبوته له، سواء كان الحكم المرتب مطلقاً أو مشروطاً معلقاً.

وأخرى — يكون في بقاء الحكم الفعلي، وارتفاعه عن موضوعه؛ لتبدل حالة منه إلى حالة أخرى، وهذا هو محل الكلام في غير مقام الشك في النسخ.

فنقول: إن كان الوجوب الشرطي التعليقي — أو الحرمة كذلك — مرتباً على الموضوع المتقيد بما يسمى شرطاً، كما إذا قلنا بأن مرجع قوله: (يحرم العصير العنبي إذا غلا) إلى حرمة العصير المغلي، وأن تعليقها باعتبار ترتبها على موضوع مقدر الوجود، وإن فعليتها بفعلية موضوعها، فحينئذ لا مجال لاستصحاب الحرمة المعلقة، حيث لا شك في عدم ارتفاع الحرمة الكلية عن موضوعها؛ إذ ليس الكلام في نسخها بل الكلام في ارتفاع الحرمة الفعلية بفعلية موضوعها.

ومن الواضح أنه — قبل تبدل العنبيه إلى الزبيبية — لم يكن الموضوع وهو العصير المغلي فعلياً، لتكون له حرمة فعلية، فيستصحب، وبعد التبدل وحصول الغليان يشك في حرمة فعلاً، فإن المفروض أن هذه الحالة حالة الشك.

فا كان له حرمة كلية إنشائية لا شك في بقائها له، للقطع فعلاً — أيضاً — بأن العصير العنبي المغلي حرام، وما كان له حرمة فعلية تطبيقاً لم يكن لموضوعها تحقق وفعلية في حالة العنبيه، حتى يستصحب بعد التبدل إلى الزبيبية؛ إذ الموضوع هو العصير المغلي في حالة العنبيه، وكونه بحيث إذا غلا — في حالة العنبيه — تثبت له الحرمة الفعلية أمر عقلي، كما هو شأن كل موضوع مركب.

فإن العقل يحكم عند وجود جزء منه بأنه إذا تحقق الجزء الآخر يكون الحكم فعلياً، وليس هذا الأمر العقلي قابلاً للاستصحاب.

نعم إذا غلا العصير العنبي، وشك في بقاء حرمة بذهاب ثلثيه بغير النار كان مورداً

للاستصحاب، للقطع بفعلية الحرمة بفعلية موضوعها قبل ذهاب الثلثين. وإن كان الحكم التلطي حكماً معلقاً على الشرط حقيقة زيادة على تعليقه على موضوعه المقدر وجوده، فموضوع الحرمة هو العصير في حالة العينية، والغليان شرط للحكم لاجزاء الموضوع، والحكم المشروط، وإن لم يكن فعلياً قبل حصول شرطه، كما هو التحقيق، إلا أن الشك ليس في بقاء الحكم الانشائي الكلي لموضوعه الكلي، بل الحكم الانشائي المنطبق على هذا الموضوع الجزئي، وإن كانت فعليته منوطة شرعاً بوجود شرط فعليته. فلاشكال إن كان لعدم قابلية الحكم الانشائي — قبل فعليته بفعلية شرطه — للاستصحاب، فهو مدفوع: بأن الانشاء — بداعي جعل الداعي فعلاً أو تركاً — هو تمام ما بید المولى، وزمامه بيده. وإن كان فعليته البعثية، أو الزجرية منوطة بشيء عقلاً أو شرعاً، ولذا لايشك في قبول الانشاء الكلي للاستصحاب إذا شك في نسخه وارتفاعه الكلي.

وإن كان لعدم الشك في الانشاء المعمول من الشارع، فهو مدفوع بأن ما لاشك في بقاءه هو الانشاء الكلي لموضوعه الكلي، وأما الانشاء المتعلق بهذا الموضوع الجزئي بسبب تعلق الكلي منه بكلي الموضوع، فهو مشكوك البقاء بعد تبدل حالة إلى حالة. هذا وعن شيخنا العلامة — رفع الله مقامه — في تعليقه الأنيقة على الرسائل^١: إن القيد إذا كان راجعاً إلى المادة بأن كان العصير العنبي المغلي حراماً، فالأمر في صحة الاستصحاب أوضح؛ إذ لا تقدير للحكم بل للموضوع.

توضيحه ان مفاد قضية «العصير العنبي المغلي حرام» ان كان جعل الحرمة لافراد العصير المغلي الموجودة بالفعل والموجودة فيما بعد، فالقضية خارجية لترتب عمومها على الموجود من افرادها حالاً او استقبالاً نحو فناء العنوان في المعنون. ومن الواضح انه لم يوجد عصير مغلي في حالة العينية ليرتب عليه حكمه ويستصحب إذا شك في بقاءه.

وإن كان جعل الحرمة للاعم من الافراد المحققة الوجود والمقدرة الوجود ولو لم توجد اصلاً، فالقضية حقيقة لاجزائية.

ومن الواضح: أن مفاد القضية على النحو الثاني، غاية الأمر أنه إذا كان هناك لمحمولها شرط، فلها تقديران وفرضان، والا فلها تقدير وفرض واحد.

ومن البين أن العصير في حالة العنبية، إذا قدر غليانه بأن قدر العصير المغلي في حالة العنبية كان له الحرمة قطعاً، إذ ليس موضوعها إلا العصير المغلي المقدر وجوده لا المحقق وجوده، حتى يقال: لم يكن في حالة العنبية عصير مغلي محقق.

وإذا كان العصير المغلي المقدر وجوده في حالة العنبية حراماً، وشك في بقاء هذا الحكم - المرتب على المقدر وجوده بعد تبدل حالة العنبية إلى حالة الزببية - صح استصحاب تلك الحرمة المرتبة على موضوعها المتقوم بتقدير وجوده وفرض ثبوته.

فالمستصحب هي الحرمة المرتبة شرعاً على الموضوع المقدر، لا الحرمة الفعلية المنوطة عقلاً بفعلية موضوعها، لیتوهم عدمها، أو أن فرض فعليتها بفعلية جزء موضوعها - بعد فعلية جزئه الآخر - أمر عقلي، بل الحكم المستصحب حكم مجعول على موضوع مقدر واقعاً، فليتعبد ببقائه في موضوعه المقدر بعد فرض تبدل الموضوع المقدر من حال إلى حال. فتدبره فانه حقيق به.

وأما ما عن الشيخ الأعظم (قدس سره) في الرسائل^١: من أستصحب الملازمة بين غليان العصير، وحرمة، أو سببية غليانه للحرمة، وأن الملازمة والسببية فعلية، وأن اللازم وجوده على تقدير وجود الملزوم فعلي في قبال عدمه.

فخدوش: بأن الملازمة والسببية عنده (قده) غير قابلة للجعل الاستقلالي، وأنه لا يرى للجعل التبعية موقعاً، فانه عين الانتزاعية من تعليق الحكم على شيء.

مع أنك قد عرفت أن المجعول التبعية - الذي هو في الحقيقة مجعول بالعرض في قبال المجعول بالذات، لا المجعول بالتبع في قبال المجعول بالأصالة - لا يدخل له بالمجعول التشريعي، بل هو من اللوازم التكوينية للمجعول التشريعي، هذا إذا أريد التعبد بنفس الملازمة والسببية.

وإذا أُريد التعبد باللازم، وهو المجعول التشريعي، فهو أولاً مترتب على الملزوم، دون الملازمة، وعلى فرضه، فهو عقلي لا شرعي.

هذا كله مع أن الملازمة المجعولة ملازمة كلية إنشائية نظير الإنشاء المطلق والمشروط، وفعلية الملازمة - حتى يدخل في الحكم الفعلي - بفعلية الغليان، فيعود المحذور.

(٨١) قوله قدس سره: إن قلت نعم، ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق

لمعارضته... الخ^٢

(١) الرسائل: التنبيه الرابع: ص ٣٨٠.

(٢) الكفاية ٢: ٣٢٢.

و اجاب عنه شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) ^١ بحكومة استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الحلية، نظراً إلى أن الشك — في الحلية الفعلية — مسبب عن الشك في شمول الحرمة المعمولة لما إذا تبدلت العينية بالزببية، وليس الشك في شمولها مسبباً عن الشك في الحلية الفعلية، بل ملازم له.

وفيه: إن الحلية الفعلية قبل الغليان، مع الحرمة المعلقة على الغليان غير متنافيتين، وفعلية الحرمة بعد الغليان — وهي لازم الحرمة المعلقة على الغليان عقلاً — منافية للحلية الفعلية بعد الغليان بنحو التضاد، فيكون ثبوت كل منها لازماً لعدم الآخر عقلاً، كما في كل متضاديز

فليس عدم الحلية مرتباً — شرعاً — على فعلية الحرمة بالغليان، لتكون حكومة للأصل في الحرمة التعليقية — البالغة مرتبة الفعلية بفعلية شرطها — على الأصل في الحلية الفعلية، ولا مرتباً عقلاً عليها أيضاً؛ لما حقق — في محله — من عدم المقدمة لوجود الضد بالنسبة إلى عدم ضده، ولا لعدمه بالنسبة إلى وجود ضده.

ومنه يعلم أن تقريب الحكومة مع عدم الترتب الشرعي، كما عن شيخنا الاستاذ (قدس سره) ^٢ بدعوى أنه من قبيل اللازم الأعم للواقع والظاهر، فالتعبد بالحرمة التعليقية كاف في رفع الشك حقيقة عن ارتفاع الحلية الفعلية، من دون حاجة إلى التعبد بارتفاعها.

مخدوش: بأنه لا ترتب عقلاً أيضاً، بل مجرد التلازم، فكل من التعبد الاستصحابي — بالحرمة التعليقية وبالحلية الفعلية — كاف في تحقيق ما يلزم — حقيقة — لارتفاع الآخر، فلا اختصاص للحكومة بهذا المعنى باستصحاب الحرمة التعليقية.

وأما دعوى ^٣: إن مجرد الشك السببي — وتقدمه الطبيعي على الشك السببي — كاف في تقديمه فسيأتي الكلام ^٤ فيه صغرى وكبرى، وأنه لا تقدم طبعاً للشك السببي، ولا يجدي على فرض ثبوته.

(١) الرسائل: التنبيه الرابع، ص ٣٨٠.

(٢) راجع تعليقه المباركة على الرسائل: ٢٠٨ — ٢٠٩: ذيل قول الشيخ «قد» (الحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان).

(٣) راجع در الاصول: ج ٢: ٢٥٨.

(٤) يأتي في التعليقة: ١٢١ ذيل قول الماتن «قد» «فان الاستصحاب في طرف المسبب الخ» ..

(٨٢) قوله قدس سره: قلت لا يكاد يضر استصحابه على ... الخ^١

حاصله عدم المعارضة بين استصحاب الحلية، واستصحاب الحرمة المعلقة، ليجاب بالحكومة، أو يناقش فيها، بل الحلية - الثابتة قبل عروض موجب الشك في بقائها - حلية مغيية بعدم الغليان، لأن ما علق عليه وجود أحد الضدين غاية لوجود الضد الآخر، واستصحاب الحلية المغيية بعد تبدل حالة العنبية إلى حالة الزببية موافق لاستصحاب الحرمة المعلقة، ونتيجتها ارتفاع الحلية، وفعلية الحرمة بعد الغليان.

وأما حديث اتحاد الشك في الحرمة والحلية الفعليتين، مع الشك في بقاء الحلية المغيية، وفي بقاء الحرمة المعلقة، فلدفع توهم حدوث شك آخر، ليتحقق استصحاب آخر، يعارض به استصحاب الحرمة المعلقة.

وقد تعرض (قدس سره) للاتحاد في متن الكتاب، وفي هامشه، إلا أنه جعل في المتن: الشك في الحلية والحرمة فعلاً بعد عروض حالة الزببية متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغيية، والحرمة التعليقية. وجعل - في الهامش -^٢ الشك في الحلية والحرمة فعلاً بعد الغليان متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغيية والحرمة المعلقة.

وهو الصحيح؛ إذ بمجرد تبدل حالة العنبية إلى الزببية لا تزول الحلية الفعلية، ولا تتحقق الحرمة الفعلية، بل فعلية الحلية مقطوع بها، وعدم فعلية الحرمة - ولومع القطع بالحرمة المعلقة - مقطوع به أيضاً.

نعم بعد الغليان يشك في الحلية الفعلية، والحرمة الفعلية.

ومنشأ دعوى الاتحاد حينئذ: أن الشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان، وإن حدث بعد تبدل العنبية إلى الزببية، إلا أنه بقاء عين الشك في الحرمة بعد تحقق الغليان، وكذا الشك في بقاء الحلية المغيية بالغليان، وإن حدث بعد تبدل الحالة، إلا أنه بقاء عين الشك في الغليان خارجاً، وإن لم يكن أحدهما عين الآخر عنواناً.

لكنك خبيراً بالشك :

تارة - يكون في بقاء الحلية على كونها مغيية بالغليان، بعد تبدل العنبية إلى الزببية، ولازم بقائها على ما هي عليه ارتفاع الحلية عند حصول الغاية، فيوافق استصحاب الحرمة التعليقية التي لازمها فعليتها عند حصول المعلق عليه.

(١) الكفاية ٢: ٣٢٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٢٣.

وأخرى — يكون في استصحاب نفس الحلية الثابتة حال العينية، بل في حال الزبينية أيضاً، لعدم انقطاع نفس الحلية بمجرد التبدل، ولا يعقل أن يكون لازم استصحاب الحلية إلى ما بعد الغليان، الذي هو زمان المشكوك ارتفاعها بالغليان، حتى يوافق استصحاب الحرمة التعليقية. والكلام في الثاني، دون الأول.

بل لا يصح الاستصحاب على الأول — في نفسه — لأن الغاية على الفرض عقلية، حيث أنها من لوازم اشتراط الضد بشيء عقلاً، فالمستصحب ليس اثرأ جعلياً ولا ترتب عليه أيضاً أثر شرعي، فان ارتفاع الحلية بعد تحقق الغاية العقلية عقلي، فلا يصح ترتبه حتى من باب ترتب الملازم الأعم للواقع والظاهر.

والتحقيق: إجراء استصحاب الحلية شخصاً ومعارضته لاستصحاب الحرمة التعليقية، لما مرّ من عدم الحكومة.

هذا إذا كانت الغاية — كما هو مفروض المتن — عقلية؛ للبرهان على أن ما كان شرطاً للضد، فهو غاية للضد الآخر.

وأما إذا كانت الغاية شرعية، والحلية المجعولة حلية مغيية شرعاً، فلا يعقل استصحاب الحلية المغيية بعد حصول الغاية شخصاً.

نعم يمكن استصحاب الحلية المهملة للزبيب، للقطع بأنه حلال — فعلاً — إما بالحلية المغيية كالعنب، أو بحلية مطلقة حادثة بعد تبدل العينية إلى الزبينية، فكلي الحلية — التي لم يعلم تخصصها باحدى الخصوصيتين — مقطوع به، ويشك في بقاءه بعد الغليان، فزمان الشك في بقاء الحلية المغيية زمان القطع بالحلية المهملة، ومن الواضح أن الشك — في بقاء الحلية المهملة — غير الشك في بقاء الحلية المغيية.

نعم، كما يكون استصحاب كلي الحلية معارضاً لاستصحاب الحرمة المعلقة، كذلك يكون معارضاً باستصحاب الحلية المغيية، وباستصحاب عدم الحلية المطلقة الثابت قبل تبدل العينية إلى الزبينية، ولا حكومة لها عليه.

أما استصحاب الحلية المغيية، فان الغاية، وإن كانت شرعية، إلا أن ارتفاع الحلية — بعد حصول الغاية — لازم عقلي لكون الحلية مغيية، لا أن ارتفاعها شرعي، ليكون التعبد بالحلية المغيية تعبداً برفع الحلية بعد الغاية، ليكون حاكماً على استصحاب الحلية الكلية.

وأما استصحاب عدم الحلية المطلقة فبالإضافة إلى استصحاب الحلية المهملة، من استصحاب عدم الفرد، بالنسبة إلى استصحاب وجود الكلي.

وقد مرّ في عمله أنه لا ترتب للكلّي - وجوداً وعدمًا - على الفرد كذلك شرعاً ولا عقلاً، فراجع إلى ما فصلناه سابقاً.^١

وأما الاكتفاء بالوضوء - فيما إذا كان محدثاً بالحدث الأصغر، ولو استصحاباً، مع جريان استصحاب كلي الحدث؛ للقطع ببقاء الحدث الأصغر أو حدوث الحدث الأكبر على تقدير ارتفاع الحدث الأصغر - فليس من حيث تقديم الأصل في أحد الفردين على الأصل في القدر المشترك، بل من أجل أن مقتضى استصحاب الحدث ليس التعبد بوجود الوضوء والغسل معاً ليعارض إصالة عدم الجنابة الموجبة لعدم وجوب الغسل. وليس أثر إصالة عدم الجنابة هو جواز الدخول في الصلاة أو عدم المنع من الدخول، بل الأول أثر وجود الطهارة من وضوء أو غسل، أو ما هو بدل لها، والثاني أثر عدم الحدث، لا عدم الجنابة، وإنما أثر الأصل المزبور عدم وجوب الغسل، وموضوع وجوب الوضوء من كان محدثاً بالحدث الأصغر بأحد موجباته ولم يكن جنباً، فإصالة عدم الجنابة بعد كونه محدثاً بالحدث الأصغر - ولو تعبداً - تحقق أحد جزئي الموضوع لوجوب الوضوء. ومن كان متطهراً بما وجب عليه من الطهارة شرعاً يجوز له الدخول في الصلاة قطعاً.

وأما ما ذكره شيخنا (قدس سره)^٢ من اتحاد الشك في الحرمة والحلية الفعليتين، مع الشك في بقاء الحرمة المعلقة والحلية المغيابة بعد الغليان. وهو الذي ذكرنا أنه أولى من دعوى اتحادهما بعد تبدل العينية إلى الزبينية.

فخدوش: أيضاً بأن الشك في بقاء الحرمة المعلقة، وإن كان متحدماً مع الشك في الحرمة الفعلية وعدمها، نظراً إلى أن الحكم المشروط لا يخرج عن الاشتراط إلى الإطلاق بسبب فعلية ذلك الحكم، فيصح دعوى الاتحاد في مثله، إلا أن الشك في الحلية الفعلية لا يعقل أن يكون متحدماً مع الشك في بقاء الحلية المغيابة وعدمه، لانقطاع الحلية المغيابة إما بحصول الغاية أو بعدمها من الأول، فلا شك في بقائها بعد الغليان حتى يقال: باتحاده مع الشك في الحلية الفعلية وعدمها.

مع أنك قد عرفت أن المتيقن والمشكوك هي الحلية الكلية المهملة - من حيث كونها مغيابة أو مطلقة - فتدبر جيداً.

(١) في المقام الثاني من التعليقة «٦٧» ذيل قول الماتن «وإن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص».

(٢) في هامش الكفاية ٢: ٢٢٣.

[التنبیه السادس]

(٨٣) قوله قدس سره: وذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة... الخ^١ هذا جواب عن الشبهة الأولى، بيانه: إن قضية التكاليف تارة - تكون بنحو القضايا الخارجية المتكفلة للحكم على الافراد المحققة الوجود في زمان خاص أو في جميع الأزمنة، فحينئذ لا يقين بثبوته إلا للأفراد المحققة الوجود في الزمان السابق، واما ثبوته للأفراد الموجودة في الازمنة المتأخرة - بما هي افراد محققة الوجود في تلك الازمنة - فليس يمتقن، فلا شك حينئذ الا في ثبوته وعدمه لا في بقاءه.

وأخرى - تكون بنحو القضايا الحقيقية المتكفلة للحكم على الأفراد المحققة الوجود والمقدرة الوجود، سواء كان الحكم على تلك الأفراد بلا واسطة، أو عليها بواسطة الكلي المنطبق عليها بنحوفناء الطبيعي في أفرادها، والعنوان في معنونه.

وحينئذ فالاشخاص الموجودة في الأزمنة المتأخرة وإن لم تكن - بما هي موجودة تحقيقاً في تلك الأزمنة - مشكوكة الشمول للحكم، لكنها - بما هي من الأفراد المقدرة الوجود في الزمان السابق - مقطوعة الشمول؛ لفرض تعلق الحكم بالأعم من الأفراد المحققة الوجود، والمقدرة الوجود، ومنها الأفراد الموجودة في الأزمنة المتأخرة، فلا شك إلا من حيث اختصاص الحكم بالزمان السابق، فيكون الحكم منسوخاً بالنسبة إلى الأفراد المقدرة الوجود في السابق، المحققة الوجود في اللاحق، وهو مجرى الاستصحاب. ومن الواضح أن القضايا المتعارفة المتكفلة للاحكام المرتبة على موضوعاتها من قبيل الثانية، دون الأولى.

وما ذكرنا يظهر - بالتأمل - ما في المتن، وما في هامشه، من شيخنا العلامة (رفع الله مقامه).

أما ما في المتن، فان صدر كلامه (قدس سره) وإن كان موافقاً لما ذكرنا، إلا أن ختامه ظاهر في تعلق التكليف بمن وجد في الزمان المتقدم، وبمن يوجد في الأزمنة المتأخرة، وهذا بظاهره يوجب اندراج القضية في الخارجية؛ إذ ليس ملاكها تعلقها بالموجود بالفعل، بل نعم ما إذا تعلق بالوجود في المستقبل أيضاً.

مع أن لازمه النسخ قبل حضور وقت العمل؛ لأن لازم تعلقها بالموجود في المستقبل

بما هو كذلك كون ظرف امثاله هو المستقبل أيضاً، بخلاف تعلقها بالمقدر وجوده في الزمان المتقدم، فان ظرف امثاله هو الزمان المتقدم على فرض وجوده فيه .

وأما ما في هامشه^١ فلان صريح كلامه (قدس سره) عدم اليقين بثبوت الحكم في حق من يوجد في السابق فعلاً، بل مجرد اليقين بثبوته في حقه فعلاً إذا كان باقياً، ولم ينسخ، فهو يشك في بقاء ما لو كان باقياً لكان متعلقاً بمن يوجد، وهذا المقدم من اليقين بالثبوت—على تقدير—كاف، من دون لزوم الثبوت على أي تقدير.

ولعله للفرار عن محذور النسخ قبل حضور وقت العمل؛ إذ على فرض النسخ—وعدم بقاء الحكم واقعاً— لا ثبوت له في حق من يوجد أصلاً، كي يلزم منه النسخ قبل حضور وقت العمل.

وهذا شاهد على أن القضية الحقيقية المذكورة في صدر كلامه (قدس سره) يراد منها الحكم على من وجد، ومن يوجد—بما هما كذلك— وقد عرفت أنها قضية خارجية محضة، بل من يوجد من أفراد الموضوع بما هو موجود مقدر في السابق، لا بما هو موجود محقق في اللاحق، وعليه فاليقين بثبوته فعلي لا تقديري، وزمان العمل منقضى لا باق.

مضافاً إلى أن تعليق الثبوت على البقاء: إن أريد منه تعليق الحكم المجمعول، وهو الانشاء بداعي البعث، وبداعي جعل الداعي فالبقاء فرع الثبوت، فلا يعقل تعليق ثبوته على بقائه، وسنسخ البعث تعلق، فلا يعقل التفكيك بين ثبوته وتعلقه، بتوهم أنه على تقدير بقائه يتعلق بمن يوجد، فهو من حين ثبوته له التعلق.

وإن أريد تعليق فعلية الحكم المجمعول بالاضافة إلى من يوجد—على تقدير بقاء الحكم المجمعول— فهو معقول، بل لا يعقل غيره؛ لأن فعلية الحكم حدوثاً وبقاء بثبوت الحكم المجمعول حدوثاً وبقاء وبفعلية موضوعه أي المكلف، إلا أن المستصحب هو الحكم المجمعول؛ فانه الموضوع على المكلف والمرفوع عنه من قبل جاعله، فلا يعتبر اليقين بالثبوت، والشك في البقاء إلا بالنسبة إليه، لا إلى فعلية الحكم المجمعول بفعلية موضوعه،

(١) قال «قد» في هامش المتن عند قوله «كان الشك فيه كالثبوت في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة»: في كفاية اليقين بثبوته بحيث لو كان باقياً ولم ينسخ لعنه، ضرورة صدق أنه على يقين منه فشك فيه بذلك، ولزوم اليقين بثبوته في حقه سابقاً بلا ملزم.

وبالجملته: قضية دليل الاستصحاب جرياته لأثبات حكم السابق للآحق وأسرته اليه فيما كان يعمه ويشمله لولا طروء حالة معها يحتمل نسخه ورفع وكان دليله فاصراً عن شمولها، من دون لزوم كونه ثابتاً له قبل طروئها أصلاً كما لا يخفى (منه قدس سره) «حقائق الاصول ٢: ٤٧٦».

حتى يكون اليقين بها معلقاً على بقاء الحكم المجمول.

ولولا ما ذكره (قدس سره) في الهامش الذي هو بمنزلة توضيح ما في المتن، لأمكن إرجاع ما في آخر كلامه—رحمه الله—إلى ما لا ينافي صدره.

بتقريب: أن المراد من تعلق الحكم—بمن يوجد—تعلقه به من حيث أنه فرد مقدر الوجود فعلاً، لا من حيث أنه فرد محقق الوجود في ظرفه، فتدبر جيداً.

(٨٤) قوله قدس سره: والشريعة السابقة وان كانت منسوخة... الخ^١

هذا جواب عن الشبهة الثانية، وحاصله إن النسخ باعتبار مجموع الأحكام لا بلحاظ جميعها. وهذا لا يخلو عن إشكال، بحيث لو تم لمنع عن استصحاب أحكام الشريعة السابقة.

ومحصله: إن حقيقة الحكم المجمول—وهو الانشاء بداعي جعل الداعي—إما أن يكون له مقام غير مقام الوحي أولاً.

فإن كان له مقام غير مقام الوحي، بحيث يكون بحقيقته مجموعاً، ويكون الوحي به تبليغاً لذلك الحكم المجمول بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي الموحى إليه ذلك الحكم، فحينئذ إذا أحرز أصل ثبوته بسبب الوحي به إلى نبي من الأنبياء، وشك في بقاءه بنفسه صح لنا استصحابه.

وإن كان مقام ثبوته وجعله مقام الوحي به بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي الموحى إليه، فذلك الانشاء القائم بجبرئيل عليه السلام الوارد على قلب ذلك النبي عين جعله منه تعالى، من دون سبق الجعل، فحينئذ—يكون الباقي—هو عين ذلك الموحى به إلى ذلك النبي، فاذا بقي هذا الحكم في شريعة أخرى، كان ذلك النبي اللاحق تابعاً لذلك النبي السابق في ذلك الحكم الخاص.

وحيث أن نبينا (صلى الله عليه وآله) أفضل الأنبياء، ولا يكون تابعاً لنبي من الانبياء في حكم من الأحكام، كيف؟ ولو كان موسى عليه السلام حياً لما وسعه إلا اتباعه صلى الله عليه وآله، كما في الخبر^٢، فلا محالة يكون المجمول في شريعته صلى الله عليه وآله ماثلاً لما في شريعة موسى عليه السلام، فأتمت صلى الله عليه وآله مأمورون بذلك

(١) الكفاية ٢: ٣٢٤.

(٢) كما في الاحتجاج: ج ١: ص ٥٥: احتجاجات النبي صلى الله عليه وآله: يا يهودي إن موسى لو أدركني ثم لم يؤمن بي وبنبوتي ما نفعه إيمانه شيئاً ولا نفعته النبوة، الحديث. وكذا يستفاد مماورد بنحو العموم في اثبات الهداة: ج ١: في النصوص على نبينا صلى الله عليه وآله: الفصل ١٤: الحديث ٩٠.

الحكم من حيث أنه أوحى به الى نبيهم صلى الله عليه واله لا من حيث أنه أوحى به الى موسى عليه السلام.

وعليه فجميع أحكام هذه الشريعة المقدسة أحكام حادثة، وهي إما مماثلة لما في الشرائع السابقة، أو مضافة أو مناقضة، فالشك دائماً يؤل إلى حدوث حكم مماثل أو غير مماثل، لا إلى بقاء ما في الشريعة السابقة وعدمه ليجري الاستصحاب.

وعليه فيصح دعوى أن هذه الشريعة ناسخة لجميع الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة، وأن أمد تلك الاحكام قد انتهى ببعثة نبينا صلى الله عليه وآله، وإن كان في شريعته بعض الأحكام المماثلة لما في الشرائع السابقة، والتعبير بعدم نسخ بعضها بلحاظ بقاء الحكم الكلي المنتزع من المتماثلين، لا بلحاظ شخص الحكم الموحى به الى النبي السابق.

وأما تحقيق المبنى - من حيث كون الحكم ذا مقام خاص بنفسه، مع قطع النظر عن مقام الوحي - فدقيق، كما ربما تلهج به الألسن، من أن الحكم الكذائي ثابت في اللوح المحفوظ، فالوحي مسبق بمجمله، واتباع نبينا صلى الله عليه وآله - حينئذ - ليس لما أوحى به الى النبي السابق، بل من حيث أنه ثابت في اللوح المحفوظ - بما هو حكمه تعالى - والوحي به إلى نبينا صلى الله عليه وآله، كالوحي به إلى سائر الأنبياء، ولا تابعة لنبي بالاضافة إلى نبي آخر في هذا الحكم الواحداني.

وليس الوحي به إلا تبليغه، لاجعله وإثباته، لكن حيث أن اللوح المحفوظ عند أهله عالم النفس الكلية الموجودة فيها صوراً في عالم العقل الكلي - بنحو الفرق والتفصيل - فليس وجود كل ما فيها إلا بوجود النفس الكلية، لا بوجود ذلك الشيء الخاص به في نظام الوجود. فالحكم بحقيقة الحكمة، وبوجوده الخاص به غير موجود في ذلك المقام الشامخ، ولا في شيء من المبادي العالية فضلاً عن مبدء المبادي، وإن كان علمه تعالى بل علوم المبادي علوماً فعلية، ولها المبدئية لذلك الحكم، ولغيره. وبقية الكلام في عمله فراجع^١.

وأما الإرادة التشريعية في المبدأ الأعلى، أو في المبادي العالية، فلو كانت، لكان إنشاء الحكم مسبقاً بها، فيعقل انبعاث الانشاءات المتعددة في مقامات الوحي عن تلك الإرادة الواحدة.

إلا أنك قد عرفت مراراً أنه لا أثر من الإرادة التشريعية في صفاته الذاتية تعالى شأنه.

وأما في مقام الفعل، فارادته التشريعية عين جعل الحكم، وقد مرّ أيضاً عدم الإرادة التشريعية في المبادي العالية لوجه مشترك بينها وبين المبدأ الأعلى، فراجع^١. مع أن استصحاب الإرادة التشريعية لا يجدي شيئاً؛ إذ ليست بنفسها من الأركان المعمولة، حتى يكون التعبد ببقائها جعلها ظاهراً، ولا أثر شرعي لها، ليكون التعبد بها تبدأ به، وليس الحكم المعمول مرتباً عليها شرعاً ترتب الحكم على موضوعه، بل ترتب المعلوم على علته، وقد أشرنا إليه مراراً، فتدبره، فإنه حقيق به.

(٨٥) قوله قدس سره: لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده... الخ^٢

عبارته (قدس سره) في الرسائل^٣ هكذا: (وحله أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخصاهم إلى آخره)، وحملها شيخنا الاستاد (قدس سره) على إرادة القضية الحقيقية، كما في المتن، وعلى إرادة تعلق الحكم بالكلي بما هو، كتعلق الملكية بكلي السيد والفقير في الخمس والزكاة، كما في تعليقه المباركة^٤ على الرسائل.

والفرق بينها: سرية الحكم من الكلي إلى الأفراد المحققة والمقدرة — بناء على تعلقه بالكلي — في القضية المحصورة^٥ كما هو مسلك المتأخرين - في قبالة تعلقه بالأفراد ابتداءً، كما هو مسلك المتقدمين من أهل الميزان - وتعلق الحكم بالكلي بما هو من دون سرية أصلاً كما في ملك الفقير والسيد، لثلا يلزم محذور الاشتراك المانع من إعطاء المال لسيد واحد أو فقير واحد.

ولكن التأمل التام — في عبارته (قدس سره) — يقضي بعدم إرادة الأمرين. أما الأول، فلأن مراده (قدس سره) من الجماعة هي الجماعة الوجوديون في الشريعة السابقة، كما يدل عليه، قوله رحمه الله في مقام تحرير الاشكال المنقول عن بعض معاصريه: من أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن إثباته في حق آخرين إلى

(١) ج ١: التلخيص ١٥١

(٢) الكفاية ٢: ٣٢٤.

(٣) الرسائل: ٣٨١.

(٤) ص ٢٠٩.

(٥) باداة المحصره نحو «كل».

آخره.^١

فيكون حينئذ مفاد الجواب: إن الحكم متعلق بتلك الجماعة، من دون دخل لخصوصياتهم، بمعنى أن المتعلق ذوات تلك الحصص، لا بماهي ملازمة للخصوصيات المفردة لها، ومبنى القضية الحقيقية على تعلق الحكم بجميع الأفراد المحققة والمقدرة، لا بالحصص الموجودة في قبال الآخرين غير الموجودين.

وأما الثاني، فلان الظاهر تعلق الحكم بالجماعة أي بذوات الحصص الموجودة، لا بالكلي بما هو، نظير اعتبار الملكية لكلي الفقير، لا لذوات الفقراء بما هم فقراء، ولو من دون دخل لخصوصياتهم الملازمة المفردة.

ولعل غرضه (قدس سره) من هذا الجواب: إن الحكم الكلي إذا ثبت للحصص — بما هي حصص للكلي — من دون دخل لخصوصياتها، فلا محالة يسري الى غيرها من الحصص غير الموجودة، لفرض عدم دخل الخصوصيات المميزة لبعضها عن بعض. وأنت خبير بأن تعلق الحكم بموضوع ليس قهرياً، بل منوط — سعة وضيقاً — بنظر الحاكم واعتباره.

فاما أن يجعل الكلي الساري في الافراد المحققة الوجود والمقدرة الوجود موضوعاً للحكم، فالقضية حقيقية.

وإما أن يجعل الكلي الساري في الأفراد المحققة الوجود فعلاً موضوعاً، فالقضية خارجية. ولا واقع لتعلق الحكم بموضوعه إلا مرحلة جعل الحكم بنظر الحاكم. والحكم وإن تعلق بذوات الحصص، لكنه يستحيل سرايته جعلاً إلى حصص أخرى، غاية الأمر إن عدم دخل الخصوصيات يقتضي إثبات الحكم إنشاء لذوات الحصص، وعدم دخل الوجود الحقيقي يقتضي جعل الأعم — من المحقق والمقدر — موضوعاً، لا أنه يقتضي السراية قهراً من المحقق إلى المقدر، ومن الكلي الموجود فعلاً إلى الموجود فيما بعد.

وقد مرّ سابقاً أن حقيقة الحكم أمر متعلق بذاته، فلا يعقل ثبوت سنخ الحكم ونوعه، ثم تعلقه بمن يستجمع شرائط التكليف فيما بعد.

فأعني بعض الأجلة (قدس سره)^٢ (من أن سنخ الحكم ونوعه لا تصور فيه من حيث

(١) راجع الرسائل: ٣٨١.

(٢) هو المحقق الآشتياني «فده»، بحر القوائد، ص ١٢٢ من الاستصحاب «الجزء الثالث».

القابلية لكل من يوجد من المكلفين، وإنما القصور في متعلقه من حيث عدم قابليته لأن يتعلق به الحكم لعدم وجوده) مدفوع بما مر.

(٨٦) قوله قدس سره: ضرورة ان التكليف والبعث والزجر لا يكاد... الخ

بيانه إن الملكية لو كانت من المقولات الواقعية — حتى الانتزاعية منها — لما امكن تعلقها إلا بالموجود الفعلي، وأما إذا كانت من الاعتبارات كما مريانه سابقاً فهي كما يعتبر تعلقها بالكلي الذمي في السلف، وبالمثل والقيمة في التضمينات، كذلك يعتبر تحققها لكلي الفقير أو السيد ونحوهما، لأن حقيقتها لا وجود لها إلا في أفق الاعتبار، فيكني في متعلقها وجوده في هذا الأفق.

وتعين المالك والمملوك — في فرد خارجاً — لا يوجب خروج الملكية من حد إلى حد، بل هي على اعتباريتها، وفعاليتها فعلية اعتبارها المفروض ثبوته، غاية الأمر ان الكلي الموصوف بالملكية الاعتبارية، أو المملوكية الاعتبارية ينطبق على الفرد الخارجي.

بخلاف التكليف، فان حقيقة البعث والزجر الفعلي، كما لا تتعلق بغير من يقبل انقذاح الداعي في نفسه — فعلاً أو تركاً — وليس القابل إلا الشخص الخارجي، كذلك الانشاء الكلي بداعي جعل الداعي، فان في مقام الانشاء، وإن لم يعتبر فعلية الدعوة ليعتبركون المكلف شخصاً خارجياً، لكنه حيث أنه إنشاء لهذا الداعي، فلا بد من أن يكون بحيث يمكن تأثيره في الدعوة عند بلوغه إلى مرتبة الفعلية.

فاذا كان الكلي المتعلق به الحكم لوحظ بنحو فناء العنوان في معنونه، فلا محالة يكون التكليف متعلقاً بالشخص بتوسط العنوان، لا بالكلي بما هو، وأما إذا لوحظ الكلي من حيث نفسه، نظير ملاحظته في متعلق الملكية، فلا محالة يكون تمام ما هو موضوع الحكم فعلياً، مع أنه لا يعقل تأثير الانشاء المزبور فيما أنشئ لاجله.

وأما الاستشهاد بترتب الثواب والعقاب على الاشخاص، لا الكلي بما هو، ولا ثواب ولا عقاب إلا بموافقة التكليف ومخالفته، ولا موافقة ولا مخالفة من الشخص إلا إذا توجه التكليف إليه.

فيمكن دفعه: بأن الثواب والعقاب نظير انتفاع الفقير مثلاً بالمال، فانه شأن الشخص، لا الكلي، مع أن الملك للكلي، فكما أن انطباق الكلي المالك — على

الشخص— يوجب انتفاع الشخص، كذلك يمكن أن يكون التكليف للكلي— وانطباعه على الشخص— يوجب ترتب الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته، فالعمدة ما ذكره (قدس سره) أولاً. فتدبر جيداً.

(٨٧) قوله قدس سره: الا انه غير مجد في حق غيره من المعدومين ... الخ^١ لا يخفى عليك أن الفرض من الاشتراك :

تارة— هو الاشتراك في التعبد الاستصحابي— أعني حرمة نقض اليقين بالشك— وهذا مسلم، إلا أنه متقوم باليقين والشك، وليس لغير المدرك للشريعتين يقين وشك. وأخرى— هو الاشتراك في الحكم المستصحب بتقريب: إن ثبوت الحكم واقعاً في حق المدرك يلزم ثبوته في حق غيره— إجمالاً أو ضرورة—، فإذا يقن غير المدرك بثبوت الحكم واقعاً في حق المدرك، وشك في بقاءه، فالتعبد ببقائه في حقه يستلزم التعبد بثبوته في حق غير المدرك، لفرض الملازمة الواقعية بين الحكيم، فأحد الحكيم بمنزلة الموضوع للآخر، فيكون التعبد به راجعاً إلى التعبد بالآخر. ولكنه أيضاً غير مفيد؛ لأن التعبد باحد الحكيم إنما يكون تعبداً بالآخر، إذا كان مترتباً عليه شرعاً إما بنحو ترتب الحكم على موضوعه، أو ترتب المشروط على شرطه، وليس حكم الموجودين—بالإضافة إلى حكم المعدومين— لا موضوعاً ولا معلقاً عليه شرعاً، وإن كانا متلازمين لزوماً أو اتفاقاً. فتدبر.

[التنبيه السابع]

(٨٨) قوله قدس سره: لاشبهة في ان قضية خبار الباب ... الخ^٢

توضيح المقام: إن الحجية إما بمعنى الالتزام بالمؤدى في الامارات وبالتيقن هنا، وإما بمعنى اعتبار الظن علماً ووصولاً تاماً في الامارات، واعتبار بقاء اليقين السابق في اللاحق، وإما بمعنى جعل الحكم المائل على طبق المؤدى اوعلى طبق المتيقن، وإما بمعنى جعل الامارة منجزة للواقع، أو جعل اليقين السابق منجزاً في اللاحق.

فعل الأولين ينبغي القول بالأصل المثبت دون الاخيرين.

أما الأولان، فلأن الالتزام بشيء واقعاً يستلزم الالتزام بلوازمه، فيكون التعبد بالالتزام به مستلزماً للتعبد بالالتزام بلوازمه— وإن لم يكن اللازم مؤدى الامارة، ولا متيقناً في السابق— . أو لأن اعتبار الظن وصولاً تاماً، واعتبار كون الشخص محرراً

(١) الكفاية ٢: ٣٢٥.

(٢) الكفاية ٢: ٣٢٥.

— حقيقة — للواقع، يستلزم كونه بحسب الاعتبار محرراً للوازمه، كما أن اعتبار بقاء اليقين، واعتبار كون الشخص متيقناً بالواقع في اللاحق، يستلزم اعتبار كونه متيقناً بلوازمه بقاء.

وأما الاخيران، فلأن جعل الحكم المائل للمؤدى أو للمتيقن — بعنوان التصديق العملي، أو بعنوان الإبقاء العملي لليقين — يقتضي جعل الحكم المائل لما ينطبق عليه التصديق العملي؛ وليس هو إلا ما تعلق به الخبر، دون غيره، حيث لا خبر عنه، ليكون له تصديق عملي، وكذا يقتضي جعل الحكم المائل لما ينطبق عليه ابقاء اليقين عملاً، وليس هو إلا ما تعلق به اليقين سابقاً، دون لازمه الذي لم يتعلق به اليقين، ليكون له ابقاء لليقين عملاً، بل ربما يكون عدمه متيقناً سابقاً.

وكذلك جعل الخبر منجزاً، أو جعل اليقين السابق — المنجز لما تعلق به — منجزاً له في اللاحق، فانه لا مساس له بغيره حتى يكون منجزاً له بقاء، كما كان منجزاً له حدوثاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن الصحيح من المعاني أحد الاخيرين، دون الأولين.

أما لزوم الالتزام، فلأن الالتزام الجدي بالواقع مع عدم إحرازه محال، والمفروض عدم جعل الحكم المائل، ليكون الالتزام به حقيقة، وبالواقع عنواناً، فلا مجال لدلالة الاقتضاء أيضاً، فانها خلف.

وأما الالتزام بالواقع بناء، فهو تشريع لا معنى للأمر به، مع أن المطلوب من الأحكام لعملية تطبيق العمل عليها، لا عقد القلب عليها.

نعم لزوم الالتزام بالواقع كناية للانتقال إلى الأمر بالعمل — حيث أن من يلتزم بشيء يعمل، ومن لم يلتزم به لا يعمل — صحيح، إلا أنه راجع إلى جعل الحكم المائل، كما لا يخفى.

وأما اعتبار الهووية بين الظن والعلم، أو بين اليقين حدوثاً وبقاءً، فهو غير صحيح، كما قدمنا في مبحث الظن، وغير مفيد هنا، كما سيأتي إن شاء الله تعالى^١.

واذ تبين بطلان الحجية بالمعنيين الأولين، وانحصر في أحد المعنيين الأخيرين يتبين عدم حجية المثبت من الاستصحاب، بل عدم الحجية في الامارات أيضاً، بناء على عدم مساس للامارة باللازم، والا كان اللازم كالملزوم من حيث تعلق الخبر بكل منها. كما

سيأتي إن شاء الله تعالى.^١

نعم هنا طريقان آخران لحجية مثبت:

أحدهما — إن النقض المنهني عنه أعم من النقض، بلا واسطة ومن النقض مع الواسطة، لا إطلاق دليله.

فيجاب بأن المتيقن أو المنصرف إليه هو خصوص النقض بلا واسطة، وتنقيحه — بحيث لا يتوقف على منع الإطلاق —: إن المراد من الواسطة ليس الواسطة في الثبوت، لوضوح بطلانها، بل أما الواسطة في العروض المصطلح عليها في قبال الذاتي. وأما مجرد الاستناد المجازي الذي هو أوسع دائرة من الواسطة في العروض.

أما الواسطة في العروض فننتفية جيداً، حيث لا اتحاد — بوجه من الوجوه — بين رفع اليد عن الملزوم ورفع اليد عن اللزم، حيث أن العمل بأثر الحياة، وهو الانفاق مثلاً مع العمل بأثر لازمها، وهو خضاب اللحية مثلاً عملاً متباينان لا اتحاد بينهما بوجه حتى يكون الوصف المنسوب إلى أحدهما بالذات منسوباً إلى الآخر بالعرض.

وأما مجرد الاستناد المجازي فتقريبه: إن رفع اليد عن الملزوم تارة بالحقيقة بعدم الانفاق المرتب شرعاً على الحياة. وأخرى مجازاً برفع اليد عن لازمه، فانه رفع اليد عنه حقيقة، ورفع اليد عن الملزوم مجازاً.

ورفع اليد عن الملزوم — سواء كان حقيقياً أو مجازياً — منهي عنه، فرفع اليد عن اللزم بهذا الاعتبار موجب لرفع اليد عن الملزوم، منهي عنه بالتبع. وإلا فلا معنى للنهي عن رفع اليد عن الملزوم حقيقة ومجازاً.

ويندفع بان التعبد بالملزوم إن كان بمجرد النهي عن رفع اليد عنه، لأنمكن دعوى الإطلاق من حيث الرفع الحقيقي والمجازي، وأهـ إن كان بعنوان نقض اليقين عملاً، فلا بد من صدق نقض اليقين حقيقة أو مجازاً على مورد التعبد.

ومن الواضح: أن رفع اليد عن اللزم ليس مصداق نقض اليقين عملاً حتى يكون موجباً لكون رفع اليد عن الملزوم من أجل رفع اليد عن اللزم نقضاً لليقين بالملزوم مجازاً، وإن عمل بالملزوم بنفسه، ليكون نقض اليقين بالملزوم:

تارة حقيقياً، وهو ما إذا لم يتعبد به بنفسه.

وأخرى مجازياً، وهو ما إذا لم يتعبد بلازمه، فإن عدم التعبد بلازمه وإن كان عدم

التعبد بملزومه مجازاً، إلا أنه ليس كل عدم التعبد بشيء مصداقاً لنقض اليقين حقيقة أو مجازاً، حيث أنه ليس هذا العنوان للآزم المحسوب من الملزوم حقيقة حتى يكون بسبب التبعية له مسنداً إلى الملزوم مجازاً. فتدبره فانه حقيق به .
ثانيهما— دعوى إن أثر الأثر أثر، فالتعبد بشيء تعبد بجميع آثاره المترتبة طبعاً أو وجوداً.

وفيه: إنه مسلم إذا كان كل أثر موضوعاً شرعاً لأثر، حتى يكون التعبد بالأثر السابق بمنزلة التعبد بموضوع ذي أثر، مثلاً إذا رتب على الحياة وجوب الانفاق، وعلى وجوب الانفاق وجوب شيء آخر، فالتعبد بالحياة تعبد بوجوب الانفاق، والتعبد بوجوب الانفاق تعبد بوجوب ذلك الشيء الآخر، فهناك تعبدان طويلان .

وأما لو كان للحياة أثر شرعي، وهو وجوب الانفاق، وأثر عادي وهونبات اللحية، فهما أثران في عرض واحد، أحدهما شرعي، والآخر عادي، فالتعبد بالحياة تعبد بأثرها الشرعي، لا بأثرها العادي، حتى يكون التعبد بأثره العادي تعبداً بأثر ذلك الأثر العادي شرعاً، فها هو أثر الأثر شرعاً ليس موضوعه بنفسه مورد التعبد، ولا بلحاظ كونه أثر الحياة، وما لم يتعبد بموضوع الأثر— إما بنفسه أو بالواسطة— لا يعقل التعبد بأثر ذلك الأثر العادي.

ثم: إنه تبين مما ذكرنا في تقريب الطريقتين وجوابه أن وجه الشمول والجواب عنه مختلف .

فبني الطريق الأول على استلزام رفع اليد عن اللازم؛ لرفع اليد عن الملزوم مجازاً وبالعبارة. فلذا صحت دعوى أن المتيقن، أو المنصرف من التعبد بالشيء عدم رفع اليد عنه حقيقة، لا ولو كان بالعبارة.

إلا أن الأنسب ما ذكرنا: من أن التعبد بالملزوم، حيث أنه بلسان النهي عن نقض اليقين عملاً، فلا يعم في نفسه إلا لرفع اليد عن الملزوم؛ إذ ليس رفع اليد عن اللازم مصداقاً لنقض اليقين، ولا موجباً لاسناد نقض اليقين إلى الملزوم مجازاً، فلا مجال للاطلاق، حتى يدفع بالقدر المتيقن أو بالانصراف .

كما أن مبنى الطريق الثاني ليس على صدق نقض اليقين على رفع اليد عن اللازم، ولا على استلزامه لصدق النقض في الملزوم، بل على أن التعبد بالأثر تعبد بأثر ذلك الأثر، وهلم جزءاً، فلو كان للأثر أثر بقاء، كان التعبد بمؤثره— الذي هو مورد اليقين— تعبداً بأثره الذي ليس مورد اليقين .

وحيث أن فالحجوب ما عرفت من عدم انطباق هذه الكلية، وهي: إن أثر الأثر أثر، فان مورد هاما إذا كان نفس المؤثر مورد التعبد، حتى يكون بالإضافة إلى أثر الأثر بمنزلة الموضوع الذي يكون التعبد به تعبداً بأثره. فتدبر جيداً.

(٨٩) قوله قدس سره: كما لا يبعد ترتيب ما كان ... الخ

قد ألحق المصنف (قدس سره) بصورة خفاء الوسطة صورتين أخريين:

إحداها — ما إذا كان مورد التعبد الاستصحابي هي العلة التامة، أو الجزء الأخير منها، فانه كما لا تفكيك بين العلة التامة ومعلولها واقماً، كذلك لا تفكيك بينها تنزيلاً في نظر العرف، لشدة الاستلزام في نظرهم، فيكون التعبد الاستصحابي مستتباً لتعبد آخر.

ثانيها — ما إذا كان مورد التعبد الاستصحابي من الأمور المتضايقة، فانه، وان لم يكن علياً بين المتضايقين من حيث التضايق، لكنها في نظر العرف كواحد ذي وجهين؛ فإثر أحد الوجهين في نظرهم أثر الوجه الآخر، من حيث أن مورد الأثر — عندهم — ذلك الواحد الذي له وجهان ترتب على أحد وجهيه أثر شرعي، فاهو موضوع الأثر عرفاً أوسع مما هو موضوعه دليلاً، فالتعبد بأحد الوجهين تعبد بالآخر للاتحاد، لا مستلزم لتعبد آخر للاستلزام، كما في الصورة الأولى.

والتحقيق: عدم خلوص كلتا صورتين عن شوب الاشكال.

أما الأولى، فلان مورد الكلام ليس ترتيب المعلول على علته التامة، فان ترتبه عليها عقلي، ولو فرض كون ترتبه عليها شرعياً، فلا حاجة الى فرض العلية التامة، بل يصح التعبد بالمشروط بالتعبد بشرطه فيكون من قبيل ترتب الحكم على موضوعه.

بل مورد الكلام ما إذا كان لكل من العلة التامة ومعلولها أثر شرعي، حتى يكون التعبد بالأولى مستلزماً للتعبد بالثاني، وحيث كيف يعقل أن يكون العلة التامة مورد اليقين والشك ولا يكون معلولها كذلك؟ ولا يعقل أن يكون الشيء علة تامة لشيء بقاء لحدوثاً، فانه لا محالة لمرور الزمان أو لما يقارنه دخل في تمامية العلة، فلا يقين في الزمان الأول بوجود العلة التامة، وإذا فرض أن اليقين بالعلة التامة لا ينفك عن اليقين بمعلولها فالمعلول هو بنفسه مورد التعبد الاستصحابي، لأنه لازم التعبد الاستصحابي.

وأما الثانية، فلان المتضايقين متكافئان — قوة وفعلاً خارجاً وعلماً — فع اليقين

بالأبوة الفعلية سابقاً، يكون على يقين من البتوة الفعلية سابقاً، فنفس الوجه الآخر مورد التعبد.

وأما ذات المتضايين - أعني ذات الأب والابن - فيمكن التفكيك بينها في اليقين إلا أنها غير متضايين، فما يكون بينها التضاييف لا تفكيك بينها في اليقين والشك، وما يمكن التفكيك بينها في اليقين والشك لا تضاييف بينها.

(٩٠) قوله قدس سره: ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب ... الخ^١

في الفرق بين الطرق والأصول في حجية المثبت في الأولى وعدمها في الثانية وجوه: أحدها - إن مرجع التعبد في الطرق إلى اعتبار الهووية بين الطريق والعلم، واعتبار الكاشف الناقص كاشعاً تاماً، واعتبار صفة الاحراز التام للخبر مثلاً، ومقتضى إحراز الواقع إحراز لوازمه وملازماته. ومرجع التعبد في الاستصحاب إلى الجري العملي على طبق اليقين أو المتيقن.

وبعبارة أخرى تارة - يكون الخبر مثلاً إحرازاً للواقع إعتباراً، وأخرى - يتعبد بترتيب أثر الاحراز، وهو الجري العملي على طبقه.

وفيه أولاً - إنه قد مرّ في أوائل مباحث الظن ما في دعوى أن المجمعول - في الامارات - صفة الاحراز إعتباراً، وأن المجمعول - في مثل الاستصحاب - اعتبار الجري العملي، فراجع^٢.

وقد بينا هناك أن اعتبار الاحراز من باب تحقيق موضوع الآثار الشرعية، أو العقلية نظير اعتبار الملكية، فلا يجدي إلا لتحقيق تلك الآثار، ومن الواضح أن اعتبار الخبر عن الحياة إحرازاً ليس إلا تحقيق الموضوع لآثار إحراز الحياة، ونبات اللحية وأثره ليس من الآثار الشرعية أو العقلية المترتبة على الحياة وإحرازها.

وأما التلازم بين إحراز الحياة واقعاً وإحراز النبات واقعاً للتلازم بين الحياة والنبات، فلا يجدي في الاحراز الاعتباري، فانه تابع لمقدار الاعتبار، واستلزام اعتبار إحراز الحياة لاعتبار إحراز النبات يتوقف على كون الخبر عن الحياة خبراً عن النبات، وهذا مما لا يلتزم به هذا القائل^٣ وإلا لما كان وجه للعدول، كما لا يخفى.

(١) الكفاية ٢: ٣٢٧.

(٢) ج ٣: التعليقة: ٦٤.

(٣) هو المحقق النائيني «قده» راجع فوائد الاصول: الجزء الرابع: ١٧٩.

مع أن إحراز ذات الملزوم واقعاً لا يلائم إحراز لازمه، حتى يكون اعتبار الاحراز للملزوم مستلزماً لاعتبار إحراز لازمه، بل لمكان العلم بالملازمة يكون التلازم بين الاحرازين، ولا ملازمة جعلية بين الاحرازين، حتى يستلزم إحراز الملزوم اعتباراً إحراز لازمه اعتباراً. فتدبر جيداً.

وثانياً — إن اعتبار الموهوية في الطريق، كما يستكشف من قوله عليه السلام «صدقه»^١ بتقريب أنه أمر باعتقاد صدق المخبر، فيعلم منه أن ما يحصل بالخبر بحسب اعتبار الشارع علم بالواقع واعتقاد بصدق الخبر، فلنا استكشاف مثله من قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين) فانه يستكشف منه أن اليقين السابق في اعتبار الشارع محقق في اللاحق، وغير منتقض بالشك اعتباراً. بل هو أول بذلك، لظهور نقض اليقين في نقض نفسه، وإرجاع التصديق — الظاهر في إظهار صدق العادل بالعمل — إلى اعتقاد صدقه، وهو التصديق الجنائي.

وثالثاً — إن الأمر بالتصديق الجنائي أو التصديق العملي، لا يكون كاشفاً عن اعتبار كونه عالماً بصدقه، حتى يكون الأمر بالتصديق إظهاراً لاعتبار الموهوية بين الخبر والعلم، إذ ليس كشف شيء عن شيء، وإظهار شيء بشيء آخر جزافاً، بل لملازمة بينهما، فيظهر أحد المتلازمين بالآخر.

ومن البين أن العمل لازم اعتقاد الصدق، فله الأمر باعتقاد الصدق، للانتقال إلى الأمر بالعمل، وليس اعتبار الاعتقاد لازم نفس الاعتقاد، ولا لازم نفس الأمر بالاعتقاد. أما الأول فواضح. وأما الثاني، فان مقتضى الأمر بتحصيل شيء عدم حصوله، لا حصوله حقيقة أو اعتباراً، وكذا الأمر في الأمر بإظهار صدقه عملاً.

ومنه يتضح حال النهي عن نقض اليقين حقيقة أو عملاً، ولا معنى لكونه إرشاداً إلى اعتبار كون الشخص عالماً ومعتقداً للصدق، إذ حقيقة الإرشاد هو الانشاء بداعي إظهار رشد العبد وخيره في المادة التي تعلق بها البعث الانشائي، وليس اعتبار الاعتقاد من فوائد اعتقاد الصدق المتعلق به البعث الانشائي حتى يكون للإرشاد إليه مجال.

فاتضح أن اعتبار الموهوية غير صحيح بحسب مقامي الثبوت والاثبات، ومع فرض التمامية يكون حال الاستصحاب حال الامارات.

ثانياً — ما عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) من أن الخبر، كما يحكى عن الشيء

كذلك عن لازمه و ملازماته و بعبارة أخرى عن جميع مداليله المطابقيه والتضمنية والالتزامية، ففي الحقيقة هناك أفراد من الخبر، فيعم دليل الحجية لكل خبر، وليس للاستصحاب هذا الشأن؛ إذ ليس هناك عنوان الحكاية والدلالة لتعم المداليل برمتها.

والجواب: إن الدلالة الكلامية الوضعية حيث أنها — على المعروف — تصورية، فلا محالة يدل الكلام بهذه الدلالة على جميع مداليلها.

إلا أن الحكاية قصدية، ودلالتها تصديقية متقومة بالشعور والاتفات والقصد والعمد، والمدلول الالتزامي — إن كان ملتفتاً إليه ولونوعاً — صح أن يحكم على الحاكي والخبر بالحكاية عنه.

وأما مطلق اللوازم والملازمات فلا، فمثل هذه اللوازم غير الملتفت إليها لوازم الخبره لا لوازم خبرها ولو اجمالاً وارتكازاً، فلا معنى لأن يؤاخذ الخبرُ بها.

ثالثها — إن الامارة خيراً كانت أو غيره — بناء على الطريقية — إنما اعتبرت من حيث إفادتها الظن نوعاً، والدليل على الملزوم دليل على لازمه — علماً أو ظناً، شخصاً أو نوعاً — فالحكاية، وإن كالت قصدية، لكن الخبر لم يعتبر من حيث كونه حكاية قصدية، ليقصر فيه على ما قصد وعمد الى الاخبار عنه، بل من حيث إفادته الظن نوعاً، وحصول الظن نوعاً منه — بالخبره وبلوازمه — قهري لا قصدي.

وفيه إن الحججة — بدليل حجية الخبر — هو الظن الخبري، لا الظن الملازم لظن خبري، وقد مرّ مراراً: إن الدليل على أحد المتلازمين ليس دليلاً على الآخر، بل الظن باللازم — عند قيام الدليل على الملزوم — لمكان التلازم بين شيئين، فيستدعي كونها متلازمين — قطعاً وظناً واحتمالاً — لا أن الخبر يفيد الظن باللازم كما يفيد الظن بالملزوم.

ومنه تعرف أن حجية الاستصحاب — ببناء العقلاء أو بحكم العقل — لا يقتضي حجية مثبت؛ لأن بناء العقلاء على الأخذ بالملزوم — لكونه السابق، وألوثاثة اليقين المتعلق به، أو لكونه مظهرناً في اللاحق للتلازم بين الحدوث والبقاء غالباً — لا يسري إلى لازمه الذي لا ثبوت له سابقاً، ولا كان مورداً لليتين، ولا عنوانه بقاء الحادث. فلا تغفل.

والتحقيق ان اوسط الوجوه اوسطها.

ويندفع الاشكال عنه بتقريب: إن الامارة: تارة تقوم على الموضوعات، كالبينة على شيء. فاللازم حينئذ كون ما يخبر به الشاهدان — من عمد وقصد — ملتفتاً إليه نوعاً.

وأخرى — كالخبر عن الامام عليه السلام، فإن شأن الخبر — بما هو مخبر — حكاية الكلام الصادر عن الامام عليه السلام بما له من المعنى الملتفت إليه — بجميع خصوصياته — للامام عليه السلام، لا للمخبر؛ إذ رُبَّ حامل فقه وليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فجرد عدم التفات المخبر — بلوازم الكلام المخبر عنه — لا يوجب عدم حجية المداليل الالتزامية للكلام الصادر عن الامام عليه السلام، فإن كلها ملتفت إليها للمتكلم بها.

[التنبيه الثامن]

(٩١) قوله قدس سره: بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء، أو بوساطة عنوان كلي... الخ^١.

مورد التوهم استصحاب الموضوعات الخارجية، وتوهم الوساطة من حيث كلية موضوع الحكم وجزئية المستصحب، وحيث أن الأثر للكلي لا للجزئي فاستصحاب الجزئي، وترتيب أثر الكلي مثبت لوساطة العنوان الكلي، الذي ليس مورداً للاستصحاب، لترتيب أثره على الجزئي الذي هو مورد الاستصحاب.

وأجاب (قدس سره) في تعليقه المباركة^٢ على الرسائل: بأن موضوعات الأحكام حيث أخذت لا بشرط — وما لا بشرط يجتمع مع ألف شرط — فوضع الحكم عين ما هو المستصحب وجوداً.

وقد مر — في القسم الأول من استصحاب الكلي — بعض الكلام فراجع^٣. والتحقيق: إن وجود الفرد، وإن كان بما هو فرد متيقناً ومشكوكاً، لكنه بما هو وجود الحصة المتقررة في مرتبة ذات الفرد — أيضاً — متيقن ومشكوك، فهو المستصحب والمتعبد به، لا بما هو فرد؛ فإن اتحاداً مع الكلي — وجوداً — لا يجدي شيئاً كما قدمناه^٤. ثم إن الاشكال — من حيث الكلية والجزئية — هو المراد هنا، وأما الاشكال من حيث الوجود العنواني، والوجود الخارجي، نظراً إلى ما هو التحقيق من تقوم الحكم — كلياً كان أو جزئياً — بالوجود العنواني، دون الوجود الخارجي — مع أن المستصحب هو الوجود الخارجي — ليس إشكالاً من حيث كون الأصل مثبتاً، ولا الاتحاد في الوجود دافعاً له؛ إذ الوجود العنواني — بما هو مقوم موضوع الحكم — يستحيل خروجه عن أفق

(١) الكتابة ٢: ٣٢٩.

(٢) ص ٢١٦: ذيل قول الشيخ «قده» «نعم هناشي، وهو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة».

(٣) و(٤) تقدم في التعليقة ٦٦: ذيل قول الماتن «قده» «كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام»

العنوانية واتحاده مع الخارجي حتى يتوهم السراية ليتوهم الوساطة .
بل معنى التعبد بالخارجي — كالقطع به — التعبد بمطابقتها لما هو موضوع الحكم ،
ومرجعه إلى جعل الحكم المائل للعنوان الملحوظ فانياً في المتيقن والمشكوك ، كنفس
الحكم الواقعي . فتدبر .

ثم إن موضوع الحكم بالاضافة إلى المستصحب :
تارة — يكون طبيعياً بالنسبة إلى فرده ، كالانسان بالاضافة إلى زيد وعمرو ، وكالماء
والتراب بالاضافة إلى مصاديقهما .
وأخرى — يكون عنواناً بالاضافة إلى معنونه ، كالعالم بالنسبة إلى العالم بالحمل
الشائع .

وربما يعبر عن الأول بالعنوان المنتزع عن مرتبة الذات ، نظراً إلى تقرر حصة من
الطبيعي في مرتبة ذات فرده ، فالعنوان المقابل للطبيعي — حقيقة — هو العنوان الذي
يكون مبدؤه خارجاً عن مرتبة الذات ، وليس ذاتياً بمعنى ما يأتلف منه الذات ، بل يكون
قائماً بها : إما بقيام انتزاعي ، كالفوقية بالنسبة إلى السقف ، أو بقيام انضمامي كالبياض
بالاضافة إلى الجسم .

وما يكون قائماً — بقيام انتزاعي — ربما يكون ذاتياً في كتاب البرهان ، أي يكفي
وضع الذات في انتزاعه — كالامكان بالاضافة إلى الانسان مثلاً — ولا يكون إلا في
الحيثيات اللازمة للذات ، كالامكان لذات الممكن ، وكالزوجية للأربعة ، وربما يكون
عرضياً بقول مطلق ، كالأبوة لزيد ، والفوقية للجسم .

وأما ما يكون له قيام انضمامي ، فهو عرضي بقول مطلق دائماً .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أن العنوان الملحق بالطبيعي :

إن كان هو العنوان الوصفي الاشتقاقي — بلحاظ قيام مبدئه بالذات — فلا فرق بين
العنوان الذي كان مبدؤه قائماً بقيام انتزاعي أو بقيام انضمامي ؛ إذ كما أن الفوق عنوان
متحد الوجود مع السقف ، كذلك عنوان الابيض متحد مع الجسم ، فيصح استصحاب
العنوان الموجود في الخارج بوجود معنونه ، وترتيب الأثر المترتب على العنوان الكلي ، فلا
مقابلة حينئذ بين الخارج المحمول ، والمحمول بالضميمة من هذه الحيثية .

وإن كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات — تارة — بقيام انتزاعي وأخرى —
بقيام انضمامي ، فلتوهم الفرق مجال ، نظراً إلى أن وجود الأمر الانتزاعي بوجود منشئه ،
بخلاف الضميمة المتأصلة في الوجود ، فانها مبينة في الوجود مع ما تقوم به ، فاستصحاب

ذات منشأ الانتزاع، وترتيب أثر الموجود بوجوده، كترتيب أثر الطبيعي على فرده المستصحب، بخلاف استصحاب ذات الجسم، وترتيب أثر البياض، فإنها متباينان في الوجود.

وصدر العبارة في المتن يقتضي إرادة الشق الأول، وذيلها ظاهر في إرادة الشق الثاني.

والتحقيق — بناء على إرادة الشق الثاني — أن الأمر الانتزاعي :

إن كان من الحثيات اللازمة للذات — وهو الذاتي في كتاب البرهان — فهو متيقن ومشكوك، كمنشأ انتزاعه، فهو المستصحب، وهو الموضوع للأثر، لا أنها متحدان في الوجود.

وإن كان عرضياً بقول مطلق، فكما إن استصحاب ذات الجسم وترتيب اثر البياض مثبت، كذلك استصحاب ذات زيد وترتيب أثر الابوة عليه مثبت، وبمجرد اتحادهما — في الوجود بقاء — لا يجدي شيئاً.

فتلخص مما ذكرنا أن نسبة المستصحب إلى موضوع الأثر إن كانت نسبة الفرد إلى الطبيعي صح الاستصحاب، وكذا إن كانت نسبه إليه نسبة المعنون الى عنوانه، سواء كان مبدأ العنوان قائماً بذات المعنون بقيام انتزاعي أو بقيام انضمامي .

وأما إن كانت نسبه إليه نسبة المنشأ إلى الأمر الانتزاعي المصطلح، فلا يصح الاستصحاب، إذ ليس ذات المنشأ موضوعاً للأثر.

نعم إن كان الأمر الانتزاعي ذاتياً للمنشأ — بالمعنى المصطلح عليه في كتاب البرهان — صح استصحاب الأمر الانتزاعي الموجود بوجود منشئه، لا نفس المنشأ وترتيب أثر الأمر الانتزاعي عليه.

وتوهم — أن المنشأ بمنزلة السبب، فلا مجال للأصل في المسبب، مع إمكان جريانه في السبب — مدفوع: بأنه لا ترتب للأمر الانتزاعي على منشئه شرعاً — بل عقلاً — حتى يجدي الأصل في السبب للتعبد بالمسبب لثلا يبقى مجال لاجرائه في المسبب.

(٩٢) قوله قدس سره: بين ان يكون مجعولا شرعا بنفسه ... الخ^١

قد تقدم في مبحث الأحكام الوضعية:^٢ إن الشرطية وشبهها من اللوازم التكوينية

(١) الكفاية ٢: ٣٣٠.

(٢) تقدم في التعليقة: ٤٤.

للمجموع التشريعي، وإنما مجموعة بالعرض لا بالتبع، وإن المجموعة بالعرض غير الانتزاعية المقابلة للمجموعة، كما تقدم ما يتعلق بشرط التكليف والمكلف به، من حيث معقولة الجمل بالعرض فيها معاً.

إنما الكلام هنا في أن مجرد عدم مجموعة الشرطية يمنع عن الاستصحاب الذي مقتضاه التعبد بأمر مجموع، وليس كل ما لا يقبل التعبد موجباً لكون الأصل بالاضافة إليه داخلياً في الأصول المثبتة، فإن الأصل المثبت - الذي هو محل الكلام في قبال الامارة التي يكون المثبت منها حجة - ما يتوسط الأمر الغير الشرعي لأثبت أمر شرعي، لا ما لا ينتهي إلى أمر شرعي أصلاً، فلا مجال لتوهم المثبت بناء على عدم المجموعة فقط.

فان قلت: إدراج الاستصحاب في المثبت لعله بملاحظة إثبات الأمر بالمقيد، باستصحاب الشرطية أو باستصحاب ذات الشرط، وترتيب الشرطية تطبيقاً، ثم إثبات الأمر بالمقيد به تطبيقاً، فقد توسط الأمر الغير المجموع لا ثبات المجموع، فان إثبات أحد المتلازمين - باجراء الأصل في الآخر - داخل في الأصل المثبت، والأمر الانتزاعي لازم الأمر الشرعي وهو منشؤه.

قلت: أولاً لا إثنينية بين الأمر الانتزاعي ومنشئه عنده - قدس سره - وجوداً حتى يتوهم الوساطة الموجبة لكون الأصل مثبتاً. وثانياً - إذا كانت الشرطية متيقنة كان منشؤها، وهو الأمر بالمقيد كذلك، فلا حاجة إلى إجراء الأصل في الأمر الانتزاعي، وإثبات منشئه المجموع ليتوهم الاثبات بالأصل.

كما أن استصحاب ذات الشرط يجدي للتعبد بالأمر بالمقيد به تطبيقاً، من دون حاجة إلى ترتيب الشرطية عليه أولاً تطبيقاً، ثم تطبيق منشائها المجموع.

نعم في ظرف عدم الشرطية يمكن توهم المثبت، بتقريب: إن الأمر بالمقيد - كالأمر بالطلق - مسوق بالعدم الأزلي، ومع انقلاب العدم إلى النقيض في الجملة، لا مجال لاستصحابها لتعارضها. بخلاف استصحاب عدم الشرطية بعدم منشئها، فانه لا مانع من استصحابه، فإثبات الأمر بال مجرد عن القيد بقاء باستصحاب عدم الشرطية داخل في الأصل المثبت، إلا أن كلامه (قدس سره) في استصحاب ذات الشرط وجوداً وعدمياً، لا في استصحاب الشرطية ليتصور المثبت في ظرف عدمها.

(٩٣) قوله قدس سره: بين أن يكون ثبوت الاثر ووجوده أو نفيه ... الخ^١

تنقيح المقام بتوضيح الكلام في موارد:

احدها - دخول استصحاب عدم التكليف - بناء على عدم المجعولية - في الأصل

المثبت.

ثانيها - إن عدم التكليف مجعول كوجوده.

ثالثها - إن عدم استحقاق العقاب من لوازم عدم التكليف - مطلقاً - واقعياً كان

أو ظاهرياً.

أما الأول - فقد مر أن مجرد عدم مجعولية المستصحب، أو عدم مجعولية أثره لا يوجب

إدراج الأصل في المثبت، إذا لم ينته إلى أثر شرعي، بواسطة أمر غير مجعول، فجرد

استصحاب عدم التكليف لا يكون مثبتاً، لا من حيث عدم مجعولية عدم التكليف، ولا

من حيث عدم مجعولية عدم الاستحقاق، الذي هو لازم عقلي لعدم التكليف.

وما أفاده شيخنا العلامة الانصاري قدس سره^٢ من عدم ترتب عدم

الاستحقاق على استصحاب عدم التكليف - مبني على عدم مجعولية عدم التكليف، لا

من حيث أن ترتبه عليه مثبت، أو من حيث أن مثل هذا اللازم لا يترتب على المجعول

الظاهري، كيف؟ وكلامه - قدس سره - صريح في ترتبه على الاباحة الشرعية إذا

ثبتت باستصحاب عدم التكليف، وإنما أشكل على ترتبه من حيث أن إثبات أحد

الضدين - بعدم الآخر - مثبت.

ومنه يعلم أن استصحاب عدم المنع إنما يكون مثبتاً إذا أريد إثبات الاباحة الشرعية

به، لا من حيث عدم مجعولية عدم المنع، ولا من حيث عدم مجعولية عدم الاستحقاق.

نعم يمكن إدراجه في الأصل المثبت بوجه آخر - في خصوص المقام - وذلك لأن

الثابت - حال الصفر - عدم التكليف الفعلي، لا عدم التكليف الكلي، فان عدمه

مشكوك لا متيقن، وإثبات عدمه الكلي وعدم جعل الحرمة، بعدم التكليف الفعلي إلى ما

بعد البلوغ بالملازمة العقلية، إذ لو كان مجعولاً لصار فعلياً بالبلوغ، فعدم التكليف الفعلي

يلزم بقاء لعدم التكليف الكلي.

وأما الخدشة في استصحاب عدمه بأن الثابت قبل البلوغ هو اللاخرجة العقلية،

(١) الكفاية ٢: ٣٣١.

(٢) راجع الرسائل: في استصحاب البراءة قبل التكليف: ٢٠٤.

دون عدم التكليف شرعاً، وهو لا يثبت عدم التكليف شرعاً بعد البلوغ.^١
فدفعوا: بأنه لا موقع للاحرجية إلا قبل الشرع، أو قبل إكمال الشريعة، والمعجب
حمل كلام الشيخ - قدس سره - عليه فراجع.

وأما الثاني - فهو إن ظاهر الشيخ الأجل قدس سره في رسالة البراءة، وصرحه
في رسالة قاعدة نفي الضرر^٢: إن عدم التكليف غير مجعول، نظراً إلى أن العدم لا يحتاج إلى
حكم، وإن حكمه بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس إنشاء منه، بل اخبار حقيقة.

بل يمكن أن يقال: إن المجعول لا يكون إلا ما يصدر بالاختيار، ولا مساس للقدرة،
ولا للإرادة بطرف العدم، لما بيناه في محله من أن القدرة جسمانية ونفسانية. فالاولى هي
القوة المثبتة في العضلات المترتبة عليها الحركات الجسدانية. والثانية هي قوة النفس على
الحركات الفكرية. والعدم لا ترتب له على شيء من القوتين، والإرادة هي المخرجة لما هو
بالقوة - بالاضافة إلى القوتين - إلى مرحلة الفعلية، والعدم بعدم الإرادة.

والتحقيق: إن ابقاء عدم الوجوب، أو عدم الحرمة - مثلاً - باحد وجهين:

الأول إنشاء عدمهما إظهاراً لبقاء عدمهما على حاله، والإنشاء خفيف المؤنة، وقصد
ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله (لا يجب) إنشاءً أمر مجعول، والإنشاء بالاضافة إلى ما
يدعو إليه، ويترتب عليه: تارة - بنحو التحقيق والايجاد، كالإنشاء بداعي جعل
الداعي، فانه محقق الدعوة بالامكان، وأخرى - بنحو الكشف والاظهار، كالإنشاء
بداعي الارشاد؛ فانه ليس جعلاً للرشد، بل لإظهار رشد العبد وخيره في ما تعلق به
الإنشاء.

فكذا في طرف عدم التكليف، فانه حيث لا يعقل تحقيق عدم الدعوة بالإنشاء، فهو
لاظهار بقاء عدم جعل الداعي على حاله، ولا بد من حمل (لا تنقض) - الشامل لليقين
بالوجوب، وبعدمه - على الإنشاء بالتقريب المزبور.

والثاني - إبقاء العدم على حاله، بعدم جعل الداعي عن اختيار.

فان عدم الفعل: تارة - في حال الغفلة أو عدم القدرة، فالفعل في مثل هذه الحالة غير
اختياري، والترك على طبع الفعل. وأخرى - في حال الالتفات والقدرة على الفعل،
فإبقاء العدم حينئذ - بعدم إعمال القدرة في إيجاده - عن شعور وإلتفات. والفعل

(١) راجع فوائد الاصول، مبحث الاشغال، ج ٤: ٦٢ - واجود التقريرات، ج ٢: ١٩٠.

(٢) الملحق بكتاب المكاسب: التبيه الثاني: ٣٧٣.

— حينئذ— حيث أنه مقدور وقابل لتأثير القدرة فيه، فلا محالة يكون الترك على طبع الفعل، وليس للعدم والترك حظ من الاستناد إلى الشخص أزيد مما ذكر.

وعليه فالشارع عند جعل الطريقة، وشرع الشريعة مع القدرة على جعل الوجوب، إذا أبقى عدم الوجوب على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه، كان هذا عدم مستنداً إليه، ولا حاجة إلى صدق الحكم، ولا إلى صدق الجعل المساوق للتكوين والايجاد، بل إلى مجرد الاستناد إلى الشارع ولا اختصاص بعنوان الابقاء بطرف الوجود، بل استمرار كل مفروض على حاله في حالة أخرى بقاءه.

وأما الثالث فختصر القول فيه: إن استحقاق العقاب عقلاً مترتب على مخالفة التكليف الواصل— أي ما قامت عليه الحجة— وعدم الوصول هنا قطعي، لا حاجة إلى تحقيق موضوعه بالتعبد، بل حقيقة التكليف الجدي منوطة عندنا بالوصول، فعدم الفعلية— هنا— قطعي، من دون حاجة إلى التعبد بعدم التكليف ظاهراً، لتحقيق عدم الفعلية، فان عدم الفعلية— واقعاً— متحقق، فلا حاجة إلى التعبد المحقق اهـ.

والتحقيق: إن استحقاق العقاب منوط بالتكليف ووصوله ومخالفته. وينتفي بانتفاء كل جزء من الأجزاء الثلاثة وجداناً أو تعبداً.

وقاعدة قبح العقاب بلا بيان مختصة بحيثية عدم الوصول، وعدم قيام الحجة والبيان. وأما عدم التكليف بنفسه، أو عدم المخالفة— مثلاً— فلا ربط لها بقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وعدم الاستحقاق— من جهتها— لا دخل له بعدم الاستحقاق من جهة عدم البيان. وكما انه مع وصول التكليف الواقعي— حقيقة أو عنواناً— لا مجال للقاعدة، كذلك مع وصول عدمه— حقيقة أو عنواناً— لا مجال للقاعدة.

فعدم الاستحقاق— المرتب على استصحاب عدم التكليف— لا دخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول، حتى يقال: إن عدمه وجداني، بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه، ومع إيصال عدمه— عنواناً تعبداً— لا تكليف يشك في ثبوته، ليكون لوصوله وعدم وصوله مجال، فليس مفاد القاعدة مرتباً على استصحاب عدم التكليف؛ ليقال بأن موضوعه ثابت لا حاجة إلى التعبد به.

وأما حكم العقل بعدم فعلية التكليف بعدم وصوله، فهو حكم العقل النظري من باب تقوم الدعوة والباعثية عقلاً بالوصول، وموضوعه التكليف، ومع إيصال عدمه— وفعلية عدمه— لا فعلية لوجوده، لا لتقوم الدعوة حينئذ بالوصول، بل لاستحالة من باب عدم إمكان داعيين فعليين فعلاً وتركاً، وحكم العقل حينئذ بعدم الفعلية— بعدم

الوصول— لا يكون إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. فتدبر جيداً.

[التنبيه التاسع]

(٩٤) قوله قدس سره: لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر... الخ^١

لا يخفى عليك أن توهم كون الأصل مثبتاً—بالإضافة إلى الأثر العقلي، المترتب على الأثر الشرعي— لا مجال له؛ إذ لا وساطة للأثر العقلي لأثر شرعي.

نعم إذا ترتب أثر شرعي على أثر عقلي كان للتوهم مجال.

ودفعه بما أفيد: من أن الاستصحاب محقق لموضوعه، لا موجب للتعبد به حتى يكون مثبتاً، فلا استثناء من المثبت أصلاً.

[التنبيه العاشر]

(٩٥) قوله قدس سره: لا بد أن يكون كذلك بقاء... الخ^٢

لا يخفى عليك أن التعبد حيث أنه في ظرف الشك، فلا بد أن يكون الثابت في ظرف الشك— حكماً أو موضوعاً— ذا حكم، إلا أنه حيث كان التعبد بعنوان الإبقاء، فلذا يتوهم لزوم كونه كذلك حدوثاً أيضاً.

وتوضيحه: إن حقيقة الاستصحاب، إن كان إبقاء الشارع للحكم أي لطبيعي الحكم، لا للحكم الواقعي؛ بداهة أن المجمعول بقوله: «لا تنقض» شخص آخر من الحكم، لا نفس الحكم الواقعي بقاء، فلا بد حينئذ من ثبوت الحكم في زمان اليقين، حتى يكون جعل مماثله في زمان الشك إبقاء للحكم، إلا أن الظاهر من الأخبار النهي عن النقض، والأمر بالإبقاء، لا إبقاء الشارع للحكم.

وكذا لو كان المراد من الإبقاء الواجب إبقاء مقتضى اليقين، أو إبقاء مقتضى المتيقن على اختلاف الوجهين المتقدمين في محله، فلا بد من أن يكون لليقين مقتضى عقلي، أو للمتيقن مقتضى جملي تشريعي، حتى يتصور إبقاؤه الواجب، لكن الظاهر من الأخبار هو النقض المضاف إلى نفس اليقين أو المتيقن عملاً بحيث يكون العمل عنوان النقض والإبقاء، لا متعلق النقض والإبقاء، فإما هو اللازم للإبقاء—وهو اليقين، أو المتيقن— لاشبهة في ثبوته، وما هو عنوان الإبقاء وهو العمل لا ريب في أنه عنوان له حال البقاء وهو حال الشك، فلا يترتب حكم عملي إلا في ظرف البقاء، لا في ظرف الحدود. فافهم جيداً.

(١) الكفاية ٢: ٣٣١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٢.

(٩٦) قوله قدس سره: فانه وإن لم يكن بحكم معمول في الأزل ... الخ^١
 عدم الحكم المعمول في الأزل، في قبال قديمه؛ لبرهان حدوث العالم بأسره. وأما
 عدمه — بحيث لا ينافي حدوث وجوده — فهو ليس لاستحالة التكليف الجدي بملاحظة
 عدم المكلف، فانه فيما لا يزال أيضاً كذلك، مع أنه لاشبهة في جعل الأحكام كلية بعد
 شرع الشريعة، ولا يعقل جعل التكليف الحقيقي في الأزل، وتأخر المعمول في ما لا يزال،
 عند وجود المكلف، واستجماعه للشرائط، فان الجعل والمعمول متحدان — بالذات —
 مختلفان بالاعتبار، فلا جعل حيث لا معمول.

وأما عدم جعل الحكم الانشائي — بداعي جعل الداعي — مع عدم كونه مصداقاً
 لجعل الداعي في الأزل، فلا موجب لاستحالة، إلا أن الحكم المعمول — بهذا المعنى —
 لا موقع له منه تعالى شأنه، إلا في مرحلة الوحي بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب
 النبي صلى الله عليه وآله؛ بدهاء عدم إمكان قيام مثله بذاته المقدسة فتدبر جيداً.

[التنبيه الحادى عشر]

(٩٧) قوله قدس سره: لإشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول
 وترتيب آثاره ... الخ^٢
 أي آثار نفس عدمه، بأن يكون الزمان الأول — وهو ظرف الشك — ظرف التعبد
 وترتيب الأثر، لاعدمه المقارن للزمان الأول فانه — كتأخر وجوده عنه — لا يترتب عليه
 أثره إلا بالاصل المثبت.

وقد ذكر — قدس سره — لترتيب اثار التأخر طريقتين.

أحدهما — دعوى خفاء الوساطة بأن يكون الوساطة — وهو العدم في الزمان الأول —
 ملغى في نظر العرف، ويرون التعبد به تعبدأ بنفس التأخر الملازم — عقلاً — للعدم في
 الزمان الأول، وعهدتها على مدعيها.

ثانيهما — دعوى عدم التفكيك بين التنزيل في العدم، والتنزيل في التأخر، كما لا
 تفكيك بينها واقعاً.

والجواب: إن عدم التفكيك في التنزيل، إن كان مجرد الاستلزام العقلي واقعاً فلا بد
 من القول به في جميع اللوازم العقلية.

وإن كان لخصوصية في بعض الاستلزمات كالعلة التامة ومعلولها، وكالتضايقين

(١) الكفاية ٢: ٣٣٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٣.

على ما مرّ في البحث عن الأصل المثبت^١ فشيء منها غير منطبق على ما نحن فيه. أما الأول فواضح؛ إذ لا علية لعدم الشيء في الزمان الأول لوجوده في الزمان الثاني، فضلاً عن تأخره، فضلاً عن أن يكون بنحو العلية التامة.

وأما الثاني، فالمتضايقان هما التقدم والتأخر، فالتعبد يتقدم على الوجود تعبد بتأخر الوجود عن الغدم، وأما الغدم فليس مضافاً للوجود ولا لتأخره، حتى يكون التعبد به تعبداً بمضايغه.

هذا في ترتيب آثار التأخر.

وأما ترتيب آثار الحادث في الزمان، فإن جعل الحادث صفة خاصة في الموجود في الزمان الثاني، فلا يثبت باستصحاب الغدم في الزمان الأول، كما أنه من حيث كونه عنواناً ثبوتياً غير محرز وجداناً.

وفي تعليقه - المباركة^٢ على الرسائل - تصحيحه بما تقدم في ترتيب آثار التأخر من حيث ثبوت الملازمة بين تنزيلهما.

إلا أنه من الواضح أن عنوان الحادث، وإن كان مقابلاً لعنوان الغدم، لكنه ليس بمضايغ له، فالتضايغ بلحاظ أن ذلك العنوان الثبوتي عنوان مسبوقة الوجود بالعدم، والمسبوقة مضايغة للسابقة، فيكون كالتقدم والتأخر.

فحينئذ يرد عليه ما ذكرناه آنفاً من أن المضائف - لعنوان المسبوقة - هي السابقة، ولا تعبد بها، ليكون تعبداً بالمسبوقة، وذات السابق لا يضايغ لذات المسبوقة ولا للمسبوقة.

وإن جعل الحادث مركباً من وجود متأخر وعدم سابق، فيحز الغدم السابق بالأصل، والوجود اللاحق بالوجدان.

لكنه إنما يجدي للحادث المقابل للغدم، وأما الحادث المقابل للبقاء فلا، لأن المحرز بالوجدان في الزمان الثاني مجرد وجوده الأعم من الحادث والبقاء، والأصل لا يثبت أنه حادث - أي موجود يكون بداية وجوده هذا الزمان - فتدبر.

(٩٨) قوله قدس سره: كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من

التقدم ... الخ^٣

(١) تقدم في التعليقة: ٨٩.

(٢) ص ٢١٦، ذيل قول الشيخ قده في التنبية السابع «إلا أن يقال أن الحادث هو الوجود المسبوقة بالعدم»

(٣) الكفاية ٢: ٣٣٤.

توضيحه: إن موضوع الحكم إذا كان أمراً وجودياً خاصاً بخصوصية التقدم، أو التأخر، أو التقارن، وكان هذا الخاص بوجوده المحمولى موضوعاً للأثر، فعدمه - سواء كان من قبيل عدم العنوان بعدم معنونه، أو كان عدم المبدأ بعدم موضوعه، أو كان عدم الإضافة بين ذات الموضوع وعرضه بعدم طرفها - له حالة سابقة، فاستصحاب عدمه في نفسه جارٍ، ولا يسقط إلا بالمعارضة؛ لترتب الأثر على موجود آخر باحد الأوصاف، أو على وجود الشيء بوصف آخر، مقابل له، بأن كان لتقدمه أثر، ولتأخره أثر آخر.

ومما ذكرنا يتضح أن عدم التقدم - كعدم التقدم وهكذا - له حالة سابقة. وإن كان هذا الخاص بوجوده الرابط - أي كون الشيء متقدماً رتب عليه أثر فظاهر المتن أنه لا حالة سابقة لعدمه.

وهو إنما يصح إذا أريد التعبد بعدمه: إما بنحو العدم والملكية بنحو الموجبة العدولة المحمول، أي كونه غير متقدم، وإما بنحو السلب والإيجاب بنحو السالبة المحصلة، ولكن بانتفاء المحمول.

وأما إذا أريد مجرد عدم كونه متقدماً - أي نفي المأخوذ على وجه الربط - حيث لا موجب لأزيد من نفي موضوع الأثر، وهو متحقق بسلب الربط، ولو بسلب موضوعه، فاستصحاب عدم الرابط جارٍ في نفسه، فان نقيض الوجود الرابط عدم الرابط، لا العدم الرابط، لتلايكون له حالة سابقة^١.

ولبعض أعلام العصر^٢ تفصيل بوجه آخر، وهو أن الموضوع إذا كان مركباً من العرض وعمله، فوجوده ناعتي، وعدمه كذلك، فاستصحاب عدمه المحمولى لا يجدي إلا على الأصل المثبت، وإذا كان مركباً من عرضين لمحل واحد، أو لمحلين، فليس وجود أحدهما للآخر ناعياً، فلا يجب أن يكون عدمه كذلك؛ فيجدي استصحاب عدمه المحمولى.

وقد تعرضنا في تعليقة البراءة لبيان^٣ ودفعه في مسألة إصالة عدم التذكية، وبيننا هناك وجوه الخلط فيه^٣.

إلا أن الذي استقر عليه رأيه أخبر^٤ وبنى جريان الاستصحاب وعدمه عليه هنا

(١) انظر ج ٤: التعليقة ٤٢

(٢) هو المحقق الثاني «قد» في التنبيه التاسع من الاستصحاب: «فوائد الأصول ج ٢: ٣٢٢ و ج ٤: ١٨٦».

(٣) ج ٤: التعليقة ٤٢.

(٤) كما في اجود التقريرات: ج ٢: ٤٢٤ «التنبيه التاسع من الاستصحاب».

: هو أن العرض وإن أمكن لحاظ وجوده بنحو المحمولى دون الناعية ، إلا أن البرهان يقتضي لحاظ الناعية في خصوص مقام جزئيته للموضوع المركب منه ؛ لأن المحل : إما أن يلاحظ بالاضافة إلى عرضه مطلقاً ، أو يلاحظ بالاضافة إليه مقيداً بضده ، أو يلاحظ مقيداً بوجوده .

والأولان محال ؛ للزوم الخلف من فرض جزئيته للموضوع . والأخير يثبت المطلوب لفرض تقيده به المساوق لناعيته .

ويندفع أولاً — بأنه أيضاً مبني على مساواة الناعية للرابطة ومفاد كان الناقصة ، مع أن وجود العرض ناعتي — سواء لوحظ محمولاً وبنحو مفاد كان التامة ، أو رابطاً وبنحو كان الناقصة — فالمحمولة مقابلة للرابطة لا للناعية .

وثانياً — لو سلمنا أن مراده من الناعية هي الرابطة — على خلاف الاصطلاح — إلا أن الجزئية للموضوع لا تقتضي الرابطة ، فيمكن أن يكون الموضوع مركباً من الجسم وبياضه ، لا من الجسم وكونه أبيض ، فالجزئية غاية مقتضاها أنه لو لم يكن البياض لا يترتب الأثر ، لا أنه لو لم يكن الجسم أبيض لا يترتب عليه الأثر ، حتى يقال : لا يقين بالعدم الرابط .

(٩٩) قوله قدس سره : وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر ...

الخ^١

فاستصحاب العدم في الشق الأول من باب التعبد بعدم موضوع الحكم . وفي الشق الثاني تعبد بنفس موضوع الحكم .

وحيث أنه (قدس سره) فصل ما بين العدم المأخوذ على وجه الربط والعدم المحمولى بعدم اليقين في الأول وثبوت اليقين في الثاني ، وجعل المانع عن الاستصحاب في الثاني عدم إتصال زمان الشك بزمان اليقين ، فلا بد من التكلم في مقامين ، أحدهما في ثبوت اليقين في الثاني ، دون الأول .

وتوضيحه : إن زمان الحادث ، إما أن يلاحظ قيداً لنفس العدم ، بحيث يكون العدم — الذي هو موضوع الحكم — حصّة من طبيعي العدم ، وإما أن يلاحظ قيداً لنفس المدوم . فالعدم — الذي هو موضوع الحكم — عدم الحصّة .

فان لو حظ على الوجه الأول، فهذه الحصة لا يقين بها سواء لو حظت بنحو الرابطة، أو بنحو المحمولية، لأن فرض العدم المحمولى ولو بعدم زمان الحادث الآخر حتى يكون متيقناً — خلف، من فرض تقييد نفس العدم به، وحمل عبارة الكتاب على هذا الوجه بلا موجب.

بل هو في نفسه غير معقول؛ لأن مقولة (متى) — وكون الشيء في زمان، زيادة لي كون نفسه — مخصوصة بطرف الوجود، والعدم لا شيء، فلا كون نسبي له.

وإن لو حظ على الوجه الثاني، فتارة — يلاحظ عدم نفس الكون النسبي مع انخفاض ما له الكون النسبي كما هو ظاهر العبارة، حيث قال (قدس سره): ولا يقين بمحدوثة كذلك. وأخرى — يلاحظ عدم ماله الكون النسبي بجملته؛ وحينئذ إن لو حظ عدم كون الحادث في زمان الآخر — بنحو الموجبة المعدولة المحمول — فلا يقين به سابقاً.

وإن لو حظ نفس عدم الكون النسبي، فاليقين به سابقاً بعدم موضوعه ثابت.

وإن لو حظ على الوجه الثاني — وهو عدم ماله الكون النسبي:

فتارة — يلاحظ بنحو السالبة بانتفاء المحمول، فلا يقين به، فتي لم يكن في فرض

وجود موضوعه في زمان الآخر؟

وأخرى — يلاحظ بنحو العدم المحمولى، ولو بنحو السلب بانتفاء الموضوع فاليقين

بمثله، لا مانع منه.

فما أفاده (قدس سره) من التفصيل وجيه على الوجهين الآخرين وأولها أوفق بعبارته، إلا أن فرض التفصيل لا يتوقف عليه، بل يصح على الوجه الأخير أيضاً. هذا هو الكلام في المقام الأول.

وثانيهما — في اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين، والمراد اتصال زمان

الشكوك بزمان المتيقن، والا فاليقين والشك مجتمعان في زمان واحد في باب الاستصحاب.

والوجه في اعتباره هو ان التعبد الاستصحابي تعبد بعنوان الإبقاء، ولازمه اتصال

الموجود بالتعبد مع الموجود بالحقيقة، لكونه متيقناً، وإلا لكان تعبداً بالوجود فقط لا بإبقاء الوجود، ولذا لو أيقن بوجود شيء في زمان، ثم أيقن بعدمه في زمان آخر، ثم شك في الوجود في زمان ثالث، لم يكن هذا الشك شكاً في البقاء، ولا الجري العملي على طبقه إبقاء عملياً للوجود. وأما وجه تطبيقه على ما نحن فيه، فهو أننا لو فرضنا — في مسألة الاسلام والموت — أزمنة ثلاثة: كان الأول زمان اليقين بعدمها معاً، وكان الثاني

والثالث — أحدهما زمان الاسلام، والآخر زمان الموت، فإذا كان الزمان الثاني — المتصل بزمان اليقين — زمان حدوث الموت، كان عدم الاسلام فيه — وهو المشكوك — متصلاً زمانه بزمان اليقين بعده، وإذا كان زمان حدوث الاسلام هو الزمان الثالث، كان عدم الاسلام فيه، وهو المشكوك منفصلاً زمانه عن زمان اليقين بعده. وهكذا الأمر في عدم الموت في زمان حدوث الاسلام، فانه كذلك، فالتمسك بعموم (لا تنقض) — في كل من العدمين الخاصين — يكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصادقية.

وفيه أولاً: إن المفروض في المثال انفصال زمان ذات المشكوك عن زمان المتيقن، لا انفصال زمان المشكوك — بما هو مشكوك — عن زمان المتيقن، والذي يضرب بالاتصال المعتبر هنا هو الثاني، دون الأول.

أما — إن المفروض ذلك فلأن غاية ما هنا إن زمان حدوث الحادث الآخر هو الزمان الثالث من الأزمنة الثلاثة المفروضة واقعاً، لا بما هو مشكوك .

وأما — إنه لا يضر هذا الانفصال الواقعي، فلأن الثبوت الواقعي ليس مناطاً لتحقيق كلا ركني الاستصحاب، فكما أن الثبوت السابق ليس مناطاً لركنه الأول، وهو اليقين، بل لابد من كونه متيقناً، وهو الثبوت في أفق اليقين المقوم له، كذلك الثبوت الواقعي ليس مناطاً لركنه الثاني، وهو الشك، بل الثبوت في أفق الشك، وهو الذي يتقوم به الشك في البقاء، فلا يجب أن يكون زمان حدوث الحادث الآخر متصلاً واقعاً بزمان اليقين به، بل يجب أن يكون زمان العدم في زمان الحادث الآخر — بما هو مشكوك — متصلاً بزمان اليقين به، وهو كذلك . فان الزمان الثاني المتصل بزمان اليقين يحتمل فيه بقاء العدم على حاله، وأن يكون هو زمان الحادث الآخر، وأن يكون زمان ذلك العدم — باعتبار المعدم — هو الزمان الذي يحتمل أنه زمان الحادث، فهذا الزمان الثاني — تطبيقاً — زمان الشك في عدم الاسلام مثلاً في زمان الموت.

والبرهان على هذا التطبيق أنه: لو التفت إلى بقاء العدم في زمان الحادث الآخر في الزمان الثاني، فإما أن يتيقن به، أو يتيقن بخلافه، أو يشك فيه، ومع فرض انقضاء الأولين لا شك في تعين الثالث، وليس اليقين بزمان الحادث الآخر جزءاً لموضوع الأثر، المرتب على العدم في زمانه، وإلا كان الموضوع مقطوع الارتفاع، لا يحتمل الوقوع ويشك في اتصاله وانفصاله، لأن عدم اليقين بزمان الحادث الآخر وجداني.

هذا — إذا كانت الشبهة، من حيث عدم اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

وأما إذا كانت الشبهة احتمال انتقاض اليقين السابق — بكل منها — باليقين الاجمالي بحدوثه في الزمان الثاني، فهو أمر آخر، لا ربط له بعدم تحقق أحد ركني الاستصحاب.

وقد بينا سابقاً وسيجي — إن شاء الله تعالى — في مسألة تعارض الاستصحابين^١ أن اليقين — المحمول ناقضاً لليقين — هو اليقين التفصيلي، والا لما كان للاستصحاب مجال في أطراف العلم الاجمالي — ولو لم يكن معارضة — لفرض تقوم أحد ركنيه بالشك المحض، لا مطلقه المجامع مع العلم الاجمالي، وقد أقمنا البرهان على هذا المعنى مراراً، فراجع. وثانياً — إنه سيأتي — إن شاء الله تعالى — في آخر هذه المسألة^٢ أن الأمر في اتصال زمان الشك باليقين أوسع من ذلك، وأنه لا يجب اتصال زمان المتيقن — بما هو متيقن — بزمان المشكوك بما هو مشكوك.

وثالثاً — إن مبنى اليقين المفروض وجوده هنا — لفرض حصر الاشكال في الاتصال — على اليقين بالعدم في زمان الحادث الآخر ولو بعدم الحادث الآخر، كما هو لازم العدم المحمولي، ولولاه لما كان هناك يقين. فان كان هذا المعنى كافياً في طرف اليقين، فلم لا يكفي في طرف الشك، إذ لا يزيد الثبوت التعبدية على الثبوت الحقيقي، وعليه فعدم كون الزمان الثاني واقعاً زمان الحادث الآخر، غير ضائر بالشك في بقاء مثل هذا المتيقن. فتدبر جيداً.

(١٠٠) قوله قدس سره: يكون مترتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا... الخ^٣

لكنك قد عرفت في مجهولي التاريخ ان نبي مثل هذا الموضوع بنحو السالبة بانتفاء الموضوع متيقن ونقيض الوجود الرابط عدمه لا العدم الرابط فراجع^٤ ما قدمناه.

(١٠١) قوله قدس سره: مترتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة... الخ^٥

لم يمرض (قدس سره) لما هو مفاد ليس الناقصة، ولعله لوضوح حكمه مما تقدم في مجهولي التاريخ أولاد راجه فيما تقدم آنفاً بتعميم ما إذا كان متصفاً بكذا لما إذا كان متصفاً بكونه متقدماً مثلاً، ولما إذا اتصف بعدم كونه في زمان الآخر.

(١) يأتي في التعليقة: ١٢٣ ذيل قول الماتن «قده» «فالظاهر جريانها فيما لم يلزم منه»

(٢) التعليقة: ١٠٦... ذيل قول الماتن «قده» «لعدم احراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة»

(٣) الكفاية ٢: ٣٣٧.

(٤) تقدم في التعليقة: ٩٨.

(٥) الكفاية ٢: ٣٣٧.

(١٠٢) قوله قدس سره: لا اتصال زمان شكه بزمان ... الخ^١

لأن المحذور سابقاً عدم إحرار زمان حدوث الآخر، وحيث أنه هنا محرز، فالشك في عدم المجهول شك في عدمه في زمان معلوم التاريخ تطبيقاً.
لا يقال: حيث يشك في تقدم المجهول على المعلوم وتأخره عنه؛ فالزمان المتصل بزمان المعلوم — المتقدم عليه — زمان الشك ولا بد من التعبد بعدمه، مع أنه ليس زمان حدوث الآخر.

لأننا نقول: نفس العدم، وإن كان مشكوكاً إلا أن الموضوع — وهو العدم في زمان الحادث الآخر — لا شك فيه، للقطع بعدم كونه زمان الآخر، فلا شك في هذا الزمان تطبيقاً في العدم في زمان الآخر، بل نقطع أن الموضوع غير متحقق، فالزمان المزبور زمان القطع ببقاء العدم المزبور على حاله، وزمان الشك حينئذ متصل بزمان اليقين.

(١٠٣) قوله قدس سره: دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان ... الخ^٢

لأن زمان المجهول الذي هو ظرف للعدم المعلوم لا يخلو عن أحد ازمته ثلاثة: إما قبل التاريخ المعلوم، أو مقارناً له، أو بعده، فإن كان قبله، فعدم المعلوم مقطوع، لا مشكوك، وإن كان مقارناً له، أو بعده، فوجوده مقطوع، لا مشكوك، فلا شك في عدم المعلوم في زمان حدوث المجهول بنحو التطبيق على أحد الأزمنة.

ويمكن أن يقال — بناء على ما أفاده (قدس سره) — في مجهولي التاريخ:

إن عدم المعلوم في الزمان السابق على التاريخ، وإن كان مقطوعاً به، إلا أن عدمه في زمان الآخر مشكوك — أي العدم الخاص مشكوك — وإن كان نفس عدمه مقطوعاً به، فلا مانع منه إلا محذور عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، حيث لم يحرز أن هذا الزمان زمان حدوث الآخر، ليكون الشك في العدم الخاص منطبقاً على الشك في عدمه في هذا الزمان.

وبالجمله حال العدم — في طرف المعلوم — كجال العدم في مجهولي التاريخ من حيث اليقين والشك وعدم الاتصال.

(١٠٤) قوله قدس سره: وإنما الشك فيه باضافة زمانه ... الخ^٣

(١) الكفاية ٢: ٣٣٧.

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٧.

(٣) الكفاية ٢: ٣٣٧.

ظاهرة (قدس سره) — بقرينة أن موضوع الكلام هو عدم الحادث في زمان الآخر، لا مطلق عدمه، وبقرينة ما رتبته على الفقرة من جريان الاستصحاب تارة، وعدمه أخرى، وبقرينة ما سيأتي إن شاء الله تعالى منه قدس سره من اعتبار خصوصية ناشئة من إضافة أحد الزمانين إلى الآخر، كالتقدم وصدية — هو أن المراد ليس مجرد ملاحظة العدم مضافاً إلى زمان الآخر في هذه الفقرة، بل اضافته إليه من حيث كونه قبله أو بعده.

فإن عدم كون الحادث — قبل زمان الآخر، أو بعده — غير مجرد كون العدم ملحوظاً في زمان الآخر، ليقال: لا شك في عدم المعلوم في أحد الأزمنة، بل الشك في عدم كونه قبله أو بعده، وفي مثله يجري الاستصحاب تارة إذا لوحظ عدم التقدم أو التأخر بنحو المحمولى، لليقين به سابقاً، ولا يجري أخرى إذا لوحظ عدم كونه متقدماً أو متأخراً بنحو الرابط أو عدمه في فرض الموضوع، فإنه لا يقين به.

والفرق بين هذا الشق، والشق المتقدم — في طرف الوجود — أن موضوع الأثر هناك هو وجود التقدم؛ والتعبد بعدهم تعبد بعدم الموضوع، وموضوع الأثر هنا نفس عدم التقدم مثلاً، فالتعبد به تعبد بالموضوع، فلا تداخل في الاقسام.

نعم لما كان اليقين بعدم التقدم، أو عدم كونه متقدماً لا يتفاوت حاله — ثبوتاً ونفيًا — بين كون موضوع الأثر طرف الوجود، أو طرف العدم، فلذا قال قدس سره: (فقد عرفت جريانه فيها تارة وعدم جريانه كذلك أخرى) أي في طرف الوجود آنفاً.

(١٠٥) قوله قدس سره: ولا بين مجهوله، ومعلومه في المختلفين ... الخ^١

أي المختلفان من حيث العدم المحمولى، والعدم الرابط، وشبهه، فإنه إن أخذ عدم التقدم محمولياً جرى الأصل في المجهول، والمعلوم، وإن أخذ رابطياً لم يجر في المجهول، ولا في المعلوم، فلم يبق في البين ما يفرق فيه المعلوم عن المجهول، إلا إذا لوحظ العدم في زمان الآخر فقط، من دون إضافة خصوصية التقدم وشبهه؛ فإن الأصل في المجهول جار، وفي المعلوم غير جار، إما لانتفاء الشك، كما ذكره (قدس سره) أو لعدم الاتصال، كما ذكرناه.

ثم أعلم أنا ذكرنا في البحث عن الاستصحاب في الأمور التدريجية: أن الفعل المقيد بزمان — إذا لم يؤخذ فيه عنوان ثبوتي يجب إحراره وجداناً، أو تعبداً، بل كان مجرد كون الشيء في زمان خاص — فاحراز أحدهما وجداناً والآخر تعبداً كاف في تحقق

الموضوع.^١

فنعقول فيما نحن فيه: إن الأثر لو كان مترتباً على وجود شيء في زمان شيء آخر، أو عدمه في زمان الآخر، فهو، وإن كان بنحو الوجود الرباطي أو عدمه في فرض ثبوت الموضوع، لكنه يكفي سبق العدم في كل من الحادثين، ولا حاجة إلى سبق العدم الخاص، ولو بفرض ثبوت موضوعه، وحينئذ، فإن لم يكن ترتب الأثر منوطاً بالتطبيق، فالعدم المسبوق يستصحب إلى زمان الحادث الآخر المحقق واقعاً، كما إذا علمنا بالكرية في زمان، وملاقات النجس في زمان آخر، فهما مسبوقان بالعدم، فيستصحب عدم الكرية إلى زمان ملاقة النجس، وأثره الانفعال، ويستصحب عدم ملاقة النجس إلى زمان تحقق الكرية، وأثره عدم انفعال الماء، فيتعارضان، ولا حاجة إلى تطبيق التعبد بعدم كل منهما في الساعة الأولى أو الثانية.

وإن كان ترتب الأثر منوطاً بالتطبيق، كما إذا غسل ثوب متنجس بالماء بوروده عليه في الساعة الأولى، فإنه يحتاج إلى التعبد بعدم الكرية في هذه الساعة للحكم بانفعال الماء بملاقاة الثوب المتنجس، فيأتي شبهة عدم الاتصال.

ومن الأول مسألة الشك في تقدم إسلام الوارث على موت مورثه وعدمه، فإنه لا حاجة في الحكم بآثره أو عدمه على تطبيق عدم إسلامه أو عدم موت مورثه على زمان خاص، بل يستصحب عدم إسلامه إلى زمان موت مورثه، كما يستصحب حياة المورث وعدم موته إلى زمان إسلام الوارث واقعاً، فالمقيد تعبدي والقيد وجداني، وإن لم ينطبق ذلك المتعبد به، أو هذا الوجداني على زمان خاص.

(١٠٦) قوله قدس سره: لعدم إحرار الحالة السابقة المتيقنة المتصلة... الخ^٢

فهنا ليس زمان المتيقن متصلاً بزمان المشكوك، وفي ما تقدم لم يكن زمان المشكوك متصلاً بزمان اليقين، مع أن الإبقاء لا يعقل إلا مع الاتصال، وعدم إحرار الاتصال يلزم عدم إحرار عنوان الإبقاء الذي هو موضوع الحكم.

وهنا كذلك حيث لم يعلم أن الحالة المتصلة بحال الشك في الطهارة والحديث هي حالة الطهارة المتيقنة حتى يكون رفع اليد عنها نقضاً والجري على وفقها إبقاء، أو حالة الحديث، حتى لا يكون كذلك وبالعكس في الحديث.

(١) تقدم في التعليقة: ٧٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٨.

ولا يجري فيه ما ذكرناه سابقاً من أن العبرة باتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك، لا بذاته؛ لأن المشكوكية في كل من الساعتين كانت هناك وجدانية، وبرهانية، دون ما نحن فيه؛ لأن عدم اليقين التفصيلي — في كل من الساعتين — وجداني، فزمان المتيقن — بما هو متيقن — غير متصل بزمان المشكوك بما هو مشكوك .

والتحقيق: إن ثبوت الشيء واقعاً ليس ملاكاً للحكم الاستصحابي، ولا ارتفاعه واقعاً ملاكاً لعدمه، بل ثبوت العنواني — المقوم لليقين — ملاك جريانه، وثبوت خلافه العنواني المقوم لليقين بخلافه — ملاك عدم جريانه، وانتقاض اليقين باليقين .

والمفروض اليقين بالطهارة سابقاً، والشك في بقائها فعلاً، لا في حدوثها، وكذلك بالإضافة إلى الحدث. ومع اليقين بالطهارة والشك في بقائها وعدم تحلل الناقض لليقين، لا معنى لدعوى عدم كون الجري العملي على وفقها إبقاء .

ولزوم كون الطهارة موجودة تحقياً في زمان معين، وموجودة تبعداً في زمان معين آخر متصل بذلك الزمان — حتى يكون وجودها التعبدي بقاء لوجودها التحقيقي، ويرتب الأثر عليها في الزمان الثاني إبقاء لها عملاً — بلا ملزم بعد عدم تحلل اليقين الناقض .

[التنبيه الثاني عشر]

(١٠٧) قوله قدس سره: وأما الامور الاعتقادية التي كان المهم ... الخ^٢

الكلام تارة — في استصحاب حكم الأمر الاعتقادي، وأخرى — في استصحاب موضوع ذلك الأمر الاعتقادي .

أما الأول، فلو فرض الشك فيه — بعد اليقين به سابقاً — جرى فيه الاستصحاب — سواء كان الواجب من الأفعال القلبية والأعمال الجنانية، وهو عقد القلب الذي فصلنا الكلام في حقيقته ومباينة سنخه مع سنخ اليقين في آخر مباحث الظن^٣، أو كان من الصفات النفسانية القابلة للتحصيل بمقدماتها — وهو العلم والمعرفة — واليقين بالوجوب سابقاً والشك فيه لاحقاً — وإن كان مجرد الفرض — إلا أن سبق اليقين بعدم الوجوب أولاً، أو في أوائل انعقاد الشريعة، والشك بعده، في غير الأصول الضرورية، كبعض تفاصيل القبر والبرزخ والمعاد — ليس مجرد الفرض .

ولا فرق في الجري العملي على طبق اليقين، أو المتيقن بين العمل الجسداني والعمل

(١) تقدم في التلبيقة: ٩٩

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٨ .

(٣) تقدم في ج ٣: التلبيقة ١٦٤ نيل قول الماتن قدس سره «من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والالتئاده» .

الجناني، ولا بين العمل المباشر والتوليدي، فسمية بعض الأعمال بالفروع، وبعضها بالأصول لا توجب فرقاً في القبول للتعبد الاستصحابي والجري العملي.

وأما الثاني، فما هو قابل لدعوى اليقين به سابقاً، والشك في بقاءه لاحقاً هي الامامة والنبوة ليتعبد بآثارها.

فقول: أما الامامة، فإن كانت بمعنى الرياسة المعنوية الكبرى في الدين والدنيا، المتبعة عن كمال نفسه المقدسة التي من شؤونها الروحانية وساطتها للفيض، وكونها مجرى الفيض النازل من سماء عالم الربوبية. وعليه ينطبق كمال الانطباق قولهم عليهم السلام: (بجاري الأمور بيد العلماء بالله)^١ دون الفقيه الذي هو — بما هو فقيه — عالم بأحكام الله لا بالله، فحينئذ لا شك في زوالها^٢ لا بالموت ولا بمجيئ إمام لاحق، كما سيجئ في النبي صلى الله عليه وآله.

وإن كانت بمعنى الرياسة المعمولة تشريعاً من الله تعالى في أمور الدنيا والدين، فهي حينئذ من المناصب المعمولة، وتزول بالموت، إذ لا معنى لاعتبارها له عليه السلام بعد موته، مع عدم إمكان تصديه بعالم البشرية للتصرفات الدينية والدينية المتعنتة بنظم البلاد، وتكميل العباد، فإذا شك في موته فلا محالة يشك في إمامته فعلاً.

وحينئذ إذا كان الواجب هو عقد القلب على إمامته، فالأثر المترتب على التعبد بحياته وجوب عقد القلب على إمامته. وإذا كان الواجب معرفته بالامامة، فظاهر المتن أنه لا يترتب عليه هذا الأثر؛ لأن الشك في حياته مع اليقين بامامته فعلاً متناقضان.

ويمكن أن يقال: إن التعبد بالأموال الاعتبارية الشرعية — التي منها المناصب المعمولة — محقق لها في ثاني الحال، فقتضى استصحاب الملكية أو ما تترتب عليه الملكية إيجاد اعتبار مماثل للاعتبار الواقعي فعلاً، لا إيجاب ترتيب آثار ذلك الاعتبار فقط، ومع وجوده فعلاً يكون وجوده فعلاً ملزوماً لليقين به فعلاً، ولا منافاة بين اليقين بوجود الاعتبار المماثل فعلاً مع الشك في بقاء الاعتبار الواقعي، للشك في حياته واقعاً.

وأما إيجاب تحصيل معرفته بمقدماته التي منها تحصيل اليقين بحياته واقعاً، ليكون التعبد بحياته تعبدًا بتحصيل معرفته بالامامة واقعاً الممكنة بمقدماتها، فغير معقول، إذا كان إيجاب تحصيل معرفته مطلقاً، لأن تحصيل اليقين بحياته يوجب انتفاء التعبد

(١) المستدرک: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: الحديث ١٦.

(٢) لأن بقاءها متيقن.

الاستصحابي، فيلزمه من وجود التعبد الاستصحابي — الموجب لتحصيل اليقين بالحياة — عدم التعبد الاستصحابي وهو محال .

وهكذا الأمر إذا كان وجوب تحصيل اليقين بالامامة مشروطاً باليقين بالحياة وعلى تقدير حصوله؛ لأن هذا التقدير ضد التعبد الاستصحابي، ولا يعقل أن يقتضي التعبد ما يتوقف على ما يضاذه فتدبر .

وأما النبوة، فإن كانت من الصفات الواقعية، ومرتبة عالية من الكمالات النفسانية، وهوتلقى المعارف الإلهية، والأحكام الدينية من المبادئ العالية، بلا توسط بشر، فيكون النبوة من النبأ، والتي فعل بمعنى المفعول، فصيرورة نفسه المقدسة مجلى المعارف والأحكام معنى بلوغها درجة النبوة. فالشك في بقائها حينئذ؛ لأحد أمور:

إما انحطاط نفسه المقدسة عن هذه الدرجة، أو زوالها بالموت، أو بمجيئي نبي لاحق .
والكل غير معقول؛ لأن هذه الملكة ليست كسائر الملكات التي لها درجة التخلق، بل لها درجة التحقق .

والمعرفة الشهودية، وما ينبعث عنها، لازوال لها خصوصاً بالموت؛ فانه لايزيل سائر الملكات الراسخة، فضلاً عن هذه الملكة الشاعخة، كيف والدنيا مزرعة الآخرة، والمعرفة بذر المشاهدة، فكيف يعقل زوالها بالموت، وصيرورة النفوس العالية بالملكات السامية كالنفوس العامية بالموت الذي لولم يوجب قوة المشاهدة لم يوجب ضعفها .

وأما زوالها بمجيئي نبي لاحق — ولو كان أكمل — فبديهي الفساد، إذ كمال شخص أو زيادته لا يوجب زوال كمال شخص آخر أو نقصه، وعليه فلا شك في بقاء النبوة بهذا المعنى حتى يستصحب .

ثم على فرض الشك في بقائها، فالأثر المهم: تارة — وجوب الاعتقاد بنبوته . وأخرى — وجوب تصديقه فيما أتى به . وثالثة — بقاء شريعته .

ومن الواضح عدم ترتب ما عدا الأول، فإن التعبد بنبوته فعلاً تعبد بوجوب الاعتقاد بها فعلاً .

وأما تصديقه فإن كان فيما أتى به، فهو من آثار نبوته في حال حياته، لا من آثار بقاء نبوته بعد موته .

وإن كان فيما يأتي به، فهو في فرض موته غير معقول .

ومنه تبين حال لزوم إطاعته في أوامره ونواهيه، فانه لا موضوع له بعد موته .

وأما بقاء شريعته، فانه ليس من آثار بقاء نبوته، فانه لا تزول شريعة نبي بموته بل

ولا بمجئي نبي لاحق. بل بمجئي نبي صاحب شريعة، فليس بقاء شريعته من آثار بقاء نبوته، كمي يترتب على استصحاب نبوته.

وإن كانت النبوة من المناصب المعمولة، بمعنى أن موضوع وجوب الاعتقاد هذا المعنى، لا كونه ذا صفة كذائية، وإن كان كذلك، وكان هو المخصص لاعتبار هذا المنصب له من بين سائر العباد.

فتحقيق الحال فيها إن النبوة القابلة للاعتبار هي النبوة بالمعنى الفاعلي، لا المعنى المعنوي، فإن كونه ممن أنبأه الله - تعالى - بمعارفه وأحكامه واقعي لا اعتباري.

نعم جعله مخيراً ومبلغاً عن الله تعالى وسفيراً - تشريعاً - إلى خلقه قابل للاعتبار، فله منصب المبلغية، والمخبرية، والسفارة، وإن كان لم يبلغ أحداً بعده.

والنبوة بهذا المعنى تفارق الرسالة بالاعتبار، فإن كونه مبعوثاً من قبله تعالى، لكونه مبلغاً عنه لا عينه، إلا أن النبوة بهذا المعنى تخصص بمن أعد لتبليغ الأحكام الاصولية والفرعية.

مع أن من انبياء السلف (سلام الله عليهم) من لم يكن كذلك، ويجب الاعتقاد بنوبة جميع الانبياء دون من أعد للتبليغ.

ثم من الواضح أن النبوة المعمولة تزول بالموت، إذ لا معنى لاعتبار المبلغية والسفارة للميت بحسب العادة، إلا أن حالها حال النبوة غير المعمولة في أن التعبد بنبوته فعلاً - المشك في زوالها بالموت - لا يترتب عليه إلا وجوب الاعتقاد بنبوته، وأما التصديق فيما أتى به، فيجتمع مع التقطع بزوالها فعلاً، كما أن بقاء شريعته يجامع القبطع بموته، بل القبطع بمجئي نبي لاحق.

نعم التعبد ببقاء هذا المنصب المعمول - عند الشك في حياته ومجئي نبي صاحب شريعة - ملازم لبقاء شريعته، وعدم نسخها بشريعة أخرى، إذ اعتبار المبلغية للأحكام بالإضافة إلى كافة الأنام، كما هو شأن من كان صاحب شريعة مع مجئي صاحب شريعة كذلك لغو، فالتعبد بمبلغية مثل هذا النبي ملازم عادة لبقاء شريعته وعدم مجئي صاحب شريعة أخرى. فتدبر.

(١٠٨) قوله قدس سره: لا موقع لتشثيث الكتابي باستصحاب نبوة... الخ^١

بيانه: إن تمسك الكتابي بالاستصحاب، تارة - من باب الزام المسلم وأخرى

— من باب إقناع نفسه، فالمستصحب هو المسلم على الأول، والكتابي على الثاني.
ولا مجال للأول، فإن فرض كون الخصم مسلماً ينافي فرض كون ما يرويه
الكتابي مسلماً عنده، ولا إلزام جديلاً إلا في المسلمات، ولوعند الخصم بالخصوص.
وعليه فلاشك في انقطاع نبوة موسى، ونسخ شريعته، ولا استصحاب إلا مع
اليقين، والشك من المستصحب.

وأما الثاني وهو استصحاب الكتابي لعمل نفسه.

ففيه تفصيل، وهو: إن ناسخية شريعة نبينا — صلى الله عليه وآله — لشريعة موسى
عليه السلام إن كانت باعتبار جميع أحكام شريعته نظراً إلى ما قدمنا سابقاً إن الحكم
المعمول لا موقع له إلا موقع الوحي، وهو مقام إنشائه على لسان جبرئيل عليه السلام على
قلب النبي صلى الله عليه وآله والوحي إليه، حيث لا يعقل قيام الإنشاء بداعي البعث
بذاته المقدسة، وعدم معقولية الإرادة التشريعية في مقام ذاته المقدسة كما أشرنا إلى
وجهه مراراً.

ومن الواضح أن الحكم المعمول في شريعة نبينا — صلى الله عليه وآله — إن كان
مماثلاً لما في شريعة موسى عليه السلام، فهو غيره من حيث الشخص وعينه من حيث
طبيعي الحكم، ولا معنى لبقاء شخص الحكم الموحى إلى موسى — عليه السلام — في
شريعة نبينا — صلى الله عليه وآله — بحيث يكون نبينا — صلى الله عليه وآله — تابعاً
لموسى — عليه السلام — في هذا الحكم ومأموراً باتباعه.

كيف؟ ولو كان موسى — عليه السلام — حياً لما وسعه إلا اتباع نبينا — صلى الله
عليه وآله — فلا محالة يكون الحكم المعمول في هذه الشريعة — مماثلاً أو مخالفاً حكماً
موحى به إلى نبينا — صلى الله عليه وآله — ويجب اتباعه، إنه أوحى به نبينا
— صلى الله عليه وآله — لا من حيث أنه أوحى به موسى عليه السلام وحيث أنه
بماثله في طبيعي الحكم.

ربما يقال: إن بعض ما في الشرائع السابقة لم ينسخ في هذه الشريعة، وحيث أنه غيره
شخصاً، فالحكم الموحى إلى موسى عليه السلام مثلاً حقيقة غير باق في هذه الشريعة.
وعليه فالكتابي، وإن فرض أنه على يقين وشك من بقاء شريعة موسى عليه السلام
إلا أنه لا دليل له على التعبد بالبقاء، لأن حكم التعبد بالبقاء في شريعته في نفسه

(١) تقدم في التعليقة: ٩٦.

(٢) أي «من حيث أنه».

— كسائر الأحكام — مشكوك البقاء، ولا معنى لإبقاء سائر الأحكام بما هو مشكوك البقاء.

والتعبد بالبقاء في شريعة نبينا صلى الله عليه وآله، وإن كان ثابتاً إلا أن استناد الكتابي إليه يلزم الالتزام بهذه الشريعة الناسخة للشريعة السابقة، فيلزم من ابقاء شريعة موسى عليه السلام بحكم شريعتنا عدم ابقائها وهو محال. ومنه تبين ما في بعض كلمات شيخنا العلامة (قدس سره) من دوران أحكام شريعة موسى عليه السلام بين كونها أحكاماً واقعية، أو ظاهرية بسبب حجية الاستصحاب في الشريعتين.

لما عرفت: من أن حجية الاستصحاب في الشريعة السابقة — كسائر أحكامها — مشكوكة البقاء، وحجيته في شريعتنا لا يجدي للكتابي، حيث يلزم من وجوده العدم، فيستحيل أن يكون تلك الأحكام ظاهرية، بناء على بقاء شريعة موسى عليه السلام؛ لعدم مجي شريعة أخرى، ويستحيل أن يكون أحكاماً واقعية، بناء على عدم بقاء شريعة موسى عليه السلام بمجي شريعة لاحقة ناسخة.

وإن كانت ناسخة شريعتنا للشرائع السابقة باعتبار المجموع، لا باعتبار الجميع، كما هو المعروف، فحينئذ للاستصحاب في نفسه مجال؛ لأن الاستصحاب غير منسوخ في هذه الشريعة — على اعتراف المسلمين — فللكتابي الاستناد إلى هذا الحكم الغير المنسوخ قطعاً في ابقاء بقية أحكام شريعة موسى عليه السلام المشكوكة البقاء، وحينئذ يصح دعوى أن سائر الأحكام إما واقعية أو ظاهرية.

وعليه فلانماص في دفع الاستصحاب الابان الاصل لا يجري قبل الفحص.

اما بالنظر الى بقاء شريعة موسى عليه السلام فواضح، لأن الاصل لا يجري في الشبهات الحكمية قبل الفحص.

وأما بالنظر الى النبوة بمعنى المنصب المجهول: فتارة — لأجل الشك في زوالها بموت النبي. وأخرى — لأجل الشك في مجي نبي لاحق يشك في نبوته. فبالنظر إلى الأول لا مانع من الأصل، ولا يجب الفحص عن موته وحياته إلا أنه ليس محلاً للكلام.

وبالنظر إلى الثاني يجب الفحص — وإن كانت الشبهة موضوعية — لأن مثل هذا الموضوع يجب الفحص عنه عقلاً بالنظر إلى معجزة من يدعي النبوة كما حقق في محلة. فاستصحاب النبوة للزوم عقد القلب على نبوته مفيد، غير مفيد بالفحص،

واستصحاب عدم نبوة من يدعي النبوة أو استصحاب نبوة النبي السابق — الملازم عادة لعدم مجيئي نبي صاحب شريعة — بالنسبة إلى هذا الأثر غير جارٍ قبل الفحص فتدبر جيداً.

(١٠٩) قوله قدس سره: إلا إذا علم بلزوم البناء... الخ^١

أي مادام هو في طريق الفحص، كما هو مقتضى سياق الكلام.

إلا أن هذا الحكم الظاهري، كسائر الأحكام قابلة للنسخ، فهو بنفسه أيضاً مشكوك البقاء، ولا فرق في ورود الاشكال بين إنشاء النبي السابق لهذا الحكم أو إخباره عنه، بتوهم وجوب تصديقه، بل القطع بصدقه، وذلك لأن القطع بصدقه من حيث ثبوت الحكم في شريعته، وهو غير مناف لنسخ هذا الحكم المنجز عنه المقطوع بصدقه فيه، فلا مجال إلا للاحتياط مادام في صراط الفحص. فتدبر.

[التنبيه الثالث عشر]

(١١٠) قوله قدس سره: والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام تارة... الخ^٢

توضيح المقام إن مدار التمسك بالعام ليس على ملاحظة قطعات الزمان قيداً مقوماً لموضوع الحكم، بحيث يكون إكرام زيد في كل يوم إكرامات متعددة بعدد الأيام، بل إذا لوحظ الزمان منقطعاً، وجعل كل قطعة ظرفاً مستقلاً لثبوت الحكم، لكان ذلك كالمقوم؛ لأن تعدد الظرف يستلزم تعدد الظروف، وتعدد الحكم يستلزم تعدد الموضوع، فالعبرة بتقطيع الزمان الموجب لتعدد الموضوع تارة بلا واسطة، وأخرى معها.

كما أن مدار الاشكال — على الاستدلال بالعام — ليس وحدة الحكم — حقيقة ولتأ — وحدة شخصية، إذ الواحد الشخصي يستحيل تعدد إطاعته وعصيانته، ومن الواضح أن مثل «أوفوا بالعقود» — مع ملاحظة الزمان بوحده ظرفاً لاستمراره — ليس الأمر بوفائه واحداً شخصياً؛ بداهة أنه لو وُفي بعقد خاص في زمان، ولم يف به في زمان آخر كان مطيعاً تارة وعاصياً أخرى، ولو كان الحكم واحداً شخصياً، لما كان له إطاعة بالوفاء في زمان، بل باستمرار الوفاء في الزمان المستمر.

فالمراد بالوحدة هي الوحدة الطبيعية — في مقام الجعل والاثبات — وإن تعدد في الواقع، بمعنى أن التكلم كما يقصد تارة الانشاء بداعي البعث شخصاً إلى فعل واحد، كذلك يقصد أخرى الانشاء بداعي البعث طبيعياً وسنخاً، فيتحقق منه طبيعي البعث

(١) الكفاية ٢: ٣٤١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٤١.

المتعلق بطبيعي الفعل، ويستلزم في مقام التحليل العقلي تعلق فرد من طبيعي البعث بفرد من طبيعي الفعل، ولذا يتعدد إطاعته وعصيانه.

فالعبرة في تعدد الاطاعة والمعصية بمرحلة البعث حقيقة، والعبرة في التخصيص ونحوه بمرحلة الجمل ومقام الاثبات؛ فانه مقام انعقاد الظهور.

وعليه فان لوحظ قطعات الزمان معددة للموضوع — بلا واسطة أو معها — لم يكن خروج فرد من أفراد العام موجباً لانتظام ظهوره في شموله لسائر الافراد.

وإن لوحظ الزمان بوحده ظرفاً لتعلق طبيعي الحكم بطبيعي الموضوع، بمعنى أن طبيعي الوفاء بهذا العقد فرد من العام، وطبيعي الوفاء بالعقد الآخر فرد آخر منه وهكذا. فاذا خرج فرد من هذا العام — في الجملة — فلا شك في انتظام ظهوره في شموله لهذا الفرد، فان الوفاء به في زمان آخر ليس من جملة أفراد، بل فرده طبيعي الوفاء بهذا العقد، وقد فرض عدم شموله له بما هو فرد له.

بل يلزم من شموله له — بعد خروجه في زمان — تعدد الواحد واتصال المنفصلين واستمرار المنقطع، كما عن شيخنا الاستاذ — قدس سره — في تعليقه الأنيقة^١ على الرسائل، ولذا بنى هنا وهناك على صحة الاستدلال بالعام إذا كان التخصيص من الابتداء، أو في الانتهاء دون الأثناء.

إذ مقتضى الأولين كون مبدأ هذا الواحد المستمر من ذلك الزمان المتيقن خروج ما قبله، وإن منتهى هذا الواحد المستمر هذا الزمان المقطوع بخروجه، فلا يلزم إثنية الواحد، ولا اتصال المنفصل، بل الحكم الوجداني لموضوع وحداني على استمراره ووحده.

مع أنه لو صح ما أفيد في الأثناء للزم تبعض الواحد وتجزّي البسيط في الابتداء والانتهاء، كما سيأتي^٢ إن شاء الله تعالى.

والذي ينبغي أن يقال هو إن للعام الذي لوحظ الزمان الواحد ظرفاً لاستمرار حكمه كقوله تعالى: «أوفوا بالعقود»^٣ حيثيتين: حيثية عمومه وشموله للوفاء بكل عقد، وحيثية إطلاقه الأزمامي من حيث خصوصيات الزمان الوجداني، فمقتضى عمومه أن الوفاء بهذا

(١) ص ٢٢٥: ذيل قول الشيخ «قد» «الحق التفصيل في المقام بان يقال...»

(٢) في نفس هذه التعليقة.

(٣) المائدة: ٢.

العقد الملحوظ فرداً واحداً— في قبال الوفاء بسائر العقود— مشمول للوجوب في الجملة، ومقتضى إطلاقه أن هذا الحكم ثابت لهذا الفرد— كسائر الأفراد— في هذا الزمان المستمر من دون تخصصه بوجود خصوصية محددة له، ولا بعدمها.

فإن أريد التمسك ببحيثة عمومه، فالأمر كما مر، حيث أن الواحد لا يعقل أن يكون خارجاً وداخلياً، بل خروج الواحد إذائت، فباللازمة العقلية يقال بخروجه بقول مطلق، ولا يعقل الشك في شمول هذا الحكم المعمول له أصلاً.

وإن أريد التمسك ببحيثة إطلاقه، فلا بد من بيان الفارق بين هذا المطلق ومقيدته، وسائر المطلقات ومقيداتها، مع أنه لا فارق أصلاً، إذ ليست وحدة الزمان— المعمول ظرفاً لثبوت طبيعي الحكم لطبيعي الوفاء مثلاً— وحدة شخصية، كي يتوهم أن الواحد الشخصي غير قابل للتقييد.

فإن طبيعي الحكم المنحل إلى أحكام متعددة يستحيل أن يكون ظرفه شخصياً، بل واحد طبيعي، فيكون طبيعي الحكم المتعلق بطبيعي الموضوع في طبيعي زمان وحداني بوحدة طبيعية كمظروفه ومتعلقه، والواحد الطبيعي قابل للتقييد الذي يجعله حصه، والحصه وحدتها الطبيعية واستمرارها محفوظة، فيكون المطلق والمقيد بمنزلة دال واحد من الأول على ظرفية حصه طبيعية للحكم الطبيعي، الثابت لموضوع كذلك.

وربما يتخيل الفرق بين هذا المطلق وسائر المطلقات.

بتقريب: إن سائر المطلقات لها جهات عرضية من كون الرقبة مثلاً مؤمنة أو كافرة، ومن حيث كونها عالمة أو جاهلة، وهكذا. فملاحظة تلك الجهات، وإطلاق الحكم بلحاظها غير مناف لشيء.

بخلاف ما نحن فيه، فإن الزمان الواحد المستمر ليس بنفسه ذا أفراد متكثرة إلا بالتقطيع، وملاحظته بنحو التقطيع والإطلاق من جهة قطعاته خلف فإن المفروض عدم النظر إليه بنحو التقطيع، فلا معنى لإطلاقه من تلك الجهات حتى يخرج جهة منه. ويبقى إطلاقه من سائر الجهات محفوظاً، فعنى إطلاقه ليس إلا جعل الزمان الوحداني المستمر— دون زمان خاص— ظرفاً للحكم، وبمجي المقيد، ولو في الجملة يختل هذا الإطلاق^١.

ويندفع: بأن الإطلاق ليس جمعاً بين القيود، حتى يكون مرجعه إلى جعل الحكم في كل قطعة قطعة، ليكون خلفاً، بل إلى ملاحظة خصوصيات هذا الطبيعي الوحداني،

وعدم جعل وجودها ولا عدمها دخیلاً في الحكم، كما هو معنى الاطلاق اللابشرطي القسمي، فالنظر إلى قطعات الزمان وعدم تقييد طبيعي الزمان بها — وجوداً أو عدماً — معنى، والنظر إليها وجعلها ظروفاً للحكم معنى آخر، وما هو خلف هو الثاني دون الأول، والا فلاحظة الزمان الوجداني المستمر مهماً — في مقام جعل الحكم الحقيقي جداً — محال. وملاحظته متقطعاً خلف. وملاحظته لا بشرط قسماً لا يعقل إلا بالنظر إلى الخصوصيات الموجبة وجوداً وعدماً لكونه بشرط شيء، ولكونه بشرط لا.

كما أن تخيل عدم صحة التقييد لكونه فرع انعقاد ظهورات للعام المطلق — من حيث قطعات الزمان — والفروض أن المطلق له ظهور واحد في معنى واحد مستمراً، وبعد رفع اليد عنه لا ظهور يتمسك به.^١

مندفع: بأنه لا تعدد للظهور هنا، ولا في سائر المطلقات، ولا في العمومات، بل للفظ — وضعاً أو اطلاقاً — ظهور واحد في معنى واحد، سواء كان ذلك المعنى الواحد متكرراً بالذات، أو واحداً بالذات، وإنما التخصيص والتقييد لقيام حجة أقوى من الحجة على ذلك المتكرر بالذات أو المتحد بالذات، باخراج فرد من الأول، أو جعل الثاني حصة خاصة مع بقاء الظهور الوجداني على حاله في جميع المقامات.

وأما حديث تعدد الواحد، والاتصال بعد الانفصال، حتى يوجب الفرق بين التخصيص من الابتداء والانتهاء، وبين التخصيص في الاثناء.

فالجواب عنه: إن الوحدة: تارة — تلاحظ في مقام الثبوت، وفي مرحلة الخارج، فالفروض — كما مرأ برهاناً — تعدد الحكم الجدي؛ لتعدد إطاعته وعصيانه.

وأخرى — تلاحظ في مقام الاثبات، وفي مرحلة الجعل، والتعدد في هذه المرحلة بجعل شخصين من البعث، أو حصتين منه، ووحدته بجعل طبيعي البعث، أو جعل حصة منه بدالاً واحد عليها أو بدالين كما مر.

والاستمرار الزماني هنا ليس بلحاظ استمراره خارجاً بعدم تحلل زمان بين زمانين، بل بلحاظ جعل ظرف واحد لهذا الحكم الوجداني، لا جعل حصتين من طبيعي الظرف، فوحدته في هذه المرحلة، وعدم تفرقه أجنبي عن تعدده في الخارج، وتحلل العدم بين زماني ثبوت الحكم قبلاً وبعداً.

(١) راجع درر الاصول ج ٢: ٢٠٦.

(٢) في صدر هذه التليقة.

ولا فرق في انحفاظ وحدة الحكم ووحدة ظرف ثبوته جعلاً بين أن يكون الظرف الواحداني طبيعي الزمان، أو حصة منه، كما لا فرق — في تخصصه بحصة — بين كونه كذلك بدال واحد أو بالين.

ومن البين أنه لو أمر باكرام زيد — مثلاً — في يوم الجمعة مطلقاً بحيث لوحظ يوم الجمعة ظرفاً لحكم وحداني متعلق بطبيعي الاكرام، فانه لا شبهة في وحدة الحكم واستمراره في ظرفه — وهو يوم الجمعة — من دون تخصصه بحصة خاصة من طبيعي يوم الجمعة، مع أن كل يوم جمعة منفصل عن جمعة أخرى خارجاً.

فكذا لو أمر باكرام زيد في طبيعي الزمان ما عدا الجمعة، فانه ظرف واحد، وان تخلل العدم بين أزمنته ثبوت الحكم خارجاً، وإلا فلوبنى على ملاحظة الخارج، للزم من تقييده من أول الأمر مثلاً — مع ظهور القضية في ثبوت الحكم بالوفاء من حين انعقاد العقد — تبعض الواحد وتجزى البسيط، والواحد لا يتبعض، والبسيط لا يتجزى، وحيث أنه ليس الثبوت الخارجي ملاك الوحدة، والتعدد، والاستمرار، والانقطاع، بل الثبوت في مرحلة الجعل، فكما لا تعدد، ولا انقطاع في هذه المرحلة، كذلك لا تبعض ولا تجزي فيها.

ومن جميع ما ذكرنا تبين صحة الاستدلال باصالة الاطلاق عند الشك في تقييد زائد، ولا مجال للاستصحاب في هذا القسم، كما لا مجال له في القسم الآخر المبني على كون الزمان ملحوظاً بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم والموضوع جعلاً، فتدبره فانه حقيق به.

ولبعض أعلام العصر^١ تقريب برهاني لعدم جواز الاستدلال بالعام بل حمل عليه كلام الشيخ الأعظم (قدس سره).^٢

محصله: إن استمرار الحكم من العوارض المتأخرة عن ثبوت الحكم، ونسبته إليه كنسبة العرض إلى موضوعه، وما كان كذلك يستحيل أن يكون الدليل المتكفل لجعل الحكم متكفلاً للأمر المتأخر عن جعل الحكم، فالعموم الزماني فوق دائرة الحكم، لا كاطلاق المتعلق تحت دائرة الحكم، فلا يعقل أن يكون لدليل الحكم إطلاقاً بالاضافة إلى الأمر المتأخر عن جعله، بل لا بد من أن يكون بدليل آخر.

(١) هو المحقق النائيني «قده» راجع فوائداصول: ج ٤: التنبيه الثاني عشر، ص ١٩٩.

(٢) الرسائل: ٣٩٥ «التنبيه العاشر».

ومن البين - أيضاً - أن الدليل المتكفل لجعل الاستمرار، إنما هو بنحو القضية الحقيقية، التي موضوعها الحكم، ومحمولها الاستمرار، والمحمول مرتب على ثبوت موضوعه، لا أنه متكفل لثبوته، لاستحالة تكفل الأمر المتأخر عن ثبوت شيء لثبوت ذلك الشيء مع أن ثبوته متفرع على ثبوته.

وعليه - فلا يمكن التمسك باطلاق دليل الحكم، حيث لا يعقل إطلاقه، ولا يمكن التمسك بدليل الاستمرار، لأن ثبوت موضوعه مشكوك على الفرض، للشك في التخصيص بعد خروج الحكم في أحد الازمنة. هذا ملخص مرامه.

أقول: أما عدم تكفل دليل الحكم لاستمراره، فتوضيح الجواب عنه:

إن الاستمرار - تارة - مساوق للبقاء، الذي هو فرع وحدة الوجود، المتحد مع اليجاد بالذات، فلا يعقل أن يكون معمولاً بجعل آخر؛ لأن تعدد الجعل يقتضي تعدد المجموع، والتعدد مناف للبقاء؛ إذ لا تعدد إلا بفرض تحلل العدم، ومعه يكون الوجود الثاني حادثاً آخر، لابقاء للحادث الأول. وحديث تأخر الاستمرار عن ذات المستمر - في الاستمرار بمعنى البقاء - لا يضر شيئاً؛ لأن البقاء والحدوث عنوانان لموجود واحد، باعتبار سبقه بالعدم، وعدم عروض العدم عليه، فكما أن تأخر عنوان الحدوث لا يستدعي جعلاً آخر، بل يستحيل اقتضاؤه له، كذلك تأخر عنوان البقاء. وهذا المعنى لا تفاوت فيه بين الموجودات التكوينية والموجودات التشريعية، والجاعل كما يجعل ملكية موقته، كذلك يجعل ملكية لاموقته، بل مرسله يجعل واحد، وكذا الزوجية الموقته، والزوجية الدائمة، فكذا اعتبار الإيجاب والتحرّم، فينشئ وجوباً موقتماً تارة وجوباً مرسلماً ممتداً أخرى.

واحتياج الممكن إلى العلة - في بقاءه كاحتياجه إليها في حدوثه - لا يقتضي تعدد الجعل، بل يقتضي بقاء الجعل ببقاء علته المتقوم بوجودها وجود المعلول.

وأخرى - يكون الاستمرار بلحاظ الكون النسبي، الذي هو من مقولة (متى) وهي من الاعراض القائمة بموضوعاتها، فليس تأخرها عن الحكم تأخر العنوان عن المعنون، بل تأخر العرض عن موضوعه، إلا أن تأخر العرض عن موضوعه تأخر بالطبع لا تأخر عن الموضوع بالزمان.

بل لا يعقل أن يكون تأخر الكون النسبي الزماني بالزمان، وإلا لم يكن له - في زمان - ذلك الكون النسبي.

ومن البين - أيضاً - إن الأمر المتقدر بالزمان يستحيل أن ينفرد كونه النسبي

بالجمل، بل جملة يستتبع جعل متاه^١ وكونه النسبي، فهما معمولان بجملين لا ينفك أحدهما عن الآخر، فالجامل للزوجية يستحيل أن يجعل الزوجية أولاً ثم يجعلها ذات وقت -قصير، أو طويل، أو دائماً. مضافاً إلى اختصاص معمولات التشريعية بوجه آخر، وهو أن الوجوب مثلاً في نفسه طبيعة مهملة، فإذا كان النظر مقصوراً على نفس ذاته، كان ماهيته - من حيث هي - لا موقع لحمل شيء عليه إلا محل ذاتياته في مقام الحدود. وإذا كان النظر خارجاً عن مقام ذاته بارادة جملة في زمان، فلا بد من أن يتعين بأحد انحاء التعين من: شرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط-المسمى باللابشرط القسمي. ويستحيل جملة بلا تعين، ولا جملة أولاً ثم جملة متعیناً، لرجوع جعل الأول إلى جعل اللامتعين وهو محال.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن جعل الاستمرار-بأي معنى كان- لا يعقل أن يكون منحاذاً ومنفرداً عن جعل ذات المستمر، من دون فرق بين معمولات التكوينية ومجموعات التشريعية، وأن التأخر الطبيعي لا ينافي المعية الزمانية، بل لا ينافي الاتحاد في الوجود كما حقق في محله.

وأما ما افاده من عدم كفاية الدليل المتكفل للاستمرار.

فجمل الجواب عنه إن استمرار الشيء فرع ثبوته بالجملة لافرع ثبوته في الزمان الثاني والثالث؛ فان ثبوته - فيما بعد- عين استمراره وبقائه، لا أنه مما يتضرع عليه استمراره. وعلى هذا - فنقول: حيث أن المفروض وجود العموم الافرادي المتكفل لحكم كل فرد فرد في الجملة، فإذا شك في استمرار الحكم لفرد- من جهة الشك في أصل التخصيص- فبالعموم الافرادي تحقق ثبوته في الجملة، وبالذليل الدال على استمرار الحكم تثبت بقاءه.

وإذا شك في الاستمرار للشك في مقدار التخصيص، فبناء على مسلك الشيخ الأعظم (قدس سره)^٢ من خروج الفرد في زمان، فهو في قوة عدم الدليل على ثبوت أصله. واما بناء على ما سلكناه من عدم خروج الفرد وعدم ورود التخصيص على العموم الافرادي، بل الخروج في بعض الازمنة تقييداً لطبيعي الزمان الذي لوحظ ظرفاً للحكم وجعله حصّة، فحينئذ يمكن التمسك باطلاق الدليل المتكفل لحكم الافراد، وبالذليل

(١) أي زمانه.

(٢) الرسائل: ٣٩٥ «التبیه العاشر».

الدال على استمرار كل حكم، لفرض عدم خروج الحكم الثابت أصله عن تحت العموم، فافهم واستقم.

(١١١) قوله قدس سره: نفيًا وإثباتًا في غير محله... الخ.^١

أما إطلاق كلامه (قدس سره) نفيًا من طرف الاستدلال بالعام الذي أخذ الزمان ظرفًا لاستمراره، فانه يصح فيما إذا كان التخصيص في الاثناء، دون ما إذا كان من الابتداء، أو الانتهاء.

وأما إطلاق كلامه (قدس سره) نفيًا من طرف إجراء استصحاب حكم الخاص — في قبال العام الذي أخذ فيه الزمان قيدًا — فانه إذا كان حكم الخاص بنحو الظرفية — لا بنحو القيدية — وسقط العام المزبور عن الحجية بالمعارضة. فلا محالة يصح إجراء استصحاب حكم الخاص، فان مقتضيه موجود والمانع فيه مفقود.

وأما إطلاق كلامه — إثباتًا — من طرف استصحاب حكم الخاص الذي في قبال العام، الذي أخذ فيه الزمان ظرفًا لاستمراره، فانه غير صحيح؛ لأن المخصص: تارة يكون فيه الزمان أيضًا — كالعام — ظرفًا لثبوت حكمه. وأخرى — يكون قيدًا لموضوعه؛ فان كان من قبيل الأول صح الاستصحاب، وإن كان من قبيل الثاني، فلا يصح لتعدد الموضوع.

والانصاف: إن كلام الشيخ (قدس سره) مسوق لمانعية العام عن الاستصحاب — تارة — وعدم مانعيته أخرى، فسقطه بالمعارضة — الموجبة للرجوع إلى الاستصحاب — غير مناف لمانعيته في نفسه على تقدير ثبوته، كما أن عدم وجود المفتضي للاستصحاب — بأخذ الزمان في الخاص قيدًا أيضًا — غير مناف لعدم مانعية العام في نفسه، إذا كان الزمان ظرفًا لاستمرار حكمه.

فلا إطلاق لكلامه (رحمه الله) — إثباتًا ونفيًا — إلا من حيث الفرق بين التخصيص في الاثناء وغيره.

لكنك قد عرفت أن التحقيق اتحادهما في الحكم — نفيًا وإثباتًا — كما مر آنفًا.

[اعتبار بقاء الموضوع]

(١١٢) قوله قدس سره: لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع... الخ.^٢

(١) الكفاية ٢: ٣٤٣.

(٢) الكفاية ٢: ٣٤٥.

توضيح الكلام وتنقيح المرام ببيان أمور:

منها — إن مورد التعبد الاستصحابي هو المتقين سابقاً، المشكوك لاحقاً والشك في المتقين بنفسه — دون غيره ولومثله — يقتضي اتحاد المشكوك والمتقين من جميع الجهات المعبرة فيما هو المهم للمستصحب .

ومنه يظهر أن لزوم هذا الاتحاد من أجل إضافة الشك إلى المتقين، لا من أجل إضافة الشك إلى بقائه، فلوفرض تعلق الشك بثبوت المتقين — كما في قاعدة اليقين — لكان مقتضياً للاتحاد أيضاً، فيعلم أن إضافة الشك إلى البقاء في لزوم الاتحاد مستدرك . ثم أنه من البين: أن ثبوت المستصحب — لمعروضه في ظرف اليقين والشك — لازم، دون ثبوته خارجاً؛ إذ لا يتقوم اليقين بوجود شيء بثبوت الوجوب لذلك الشيء خارجاً؛ بدهاءة: إن اليقين والشك يتقومان بمتعلقهما، — كائناً ما كان — في ظرف ثبوت اليقين، والشك، لا في الخارج عن أفق النفس، فاذا فرض أن المتقين ثبوت شيء لشيء لم يكن مقتضى قاعدة الفرعية — القاضية بأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له — تحقق المثبت له في الخارج حتى يجب إحراز موضوع المستصحب ومعروضه في الخارج .

بل ثبوت شيء لشيء خارجاً يستدعي ثبوت المثبت له في الخارج — كثبوت القيام لزيد —، وثبوت شيء لشيء ذهنياً يستدعي ثبوت المثبت له ذهنياً — كثبوت الكلية والنوعية للانسان — وثبوت شيء لشيء في ظرف اليقين والشك يستدعي ثبوتها العنوافي المقوم لصفتي اليقين والشك، لا ثبوتها الأجنبي عن ما هو المقوم لليقين والشك، والتعبد الاستصحابي لا يدور مدار الواقع بل مدار اليقين والشك .

ومنها — إن المستصحب ليس دائماً ثبوت شيء لشيء، حتى يتوهم لزوم إحراز المثبت له خارجاً لقاعدة الفرعية، بل ربما يكون ثبوت الشيء كوجود زيد مثلاً، ومعروض الوجود نفس الماهية، والماهية موجودة بالعرض، والوجود موجود بالذات، ولا ثبوت للماهية في حد ذاتها، وحيث لا ثبوت لها، فلا حدوث لها، ولا بقاء لها، فانها خصوصيتان في الوجود، فلا معنى لإحراز بقائهما مع الشك في وجودها .

وتوهم تقررها غفلة عن كون التقرر وجودها في الذهن، بنحو عدم اعتباره معها، وإلا فالثبوت الحقيقي منحصر في العيني والذهني .

بل التحقيق: إن حال جملة من الأمور — التي تعد من ثبوت شيء لشيء — حال

الوجود الذي ليس هو إلا ثبوت الشيء، وذلك جميع الاحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، فان الصلاة المعروضة للوجوب ليست بوجودها الخارجي، ولا بوجودها الذهني معروضة للوجوب، للبراهين المذكورة في مبحث اجتماع الأمر والنهي وغيره مراراً، بل بوجودها العنواني المقوم للإرادة التشريعية، أو للبعث الاعتباري، فلا ثبوت لها في مرحلة موضوعها إلا بثبوت شئ أو اعتباري، وحيث لا ثبوت لها في حد ذاتها، فلا معنى لإحراز بقائنها، بل اللازم مجرد اتحاد المتيقن والمشكوك، سواء كان المتيقن ثبوت شيء لشيء أو ثبوت شيء.

ومنها — إن المستصحب إذا كان وجود الشيء، فهو على قسمين:

أحدهما — ما يكون حقيقته غير قابلة للحركة والاشتداد، فوحدة وجوده — في ظرف اليقين والشك — تستدعي وحدة ما يضاف إليه، وإلا لم يكن المشكوك عين المتيقن. ثانيهما — ما يكون حقيقته قابلة للحركة والاشتداد من مرتبة إلى مرتبة، كالحركة من حد الضعف إلى الشدة، أو من نوع إلى نوع آخر، كما في الحركة من الخضرة إلى الصفرة، ومن الصفرة إلى الحمرة، أو من المنوية إلى الدموية، ومنها إلى اللحمية، وهكذا.

وهذا القسم لا منافاة بين وحدة وجودها — من مبدأ الحركة إلى منتهاها — مع تبدل ما يضاف إليه الوجود من مرتبة إلى مرتبة، ومن نوع إلى نوع، فلا بد — حينئذ — أن يلاحظ أن الأثر المهم للمستصحب يترتب على وجود ذلك الشيء بمرتبة منه، أو على نفس وجوده — بأية مرتبة كان — أو على وجود نوع منه، أو على وجود الجامع بين أنواعه، فلا يضر القطع بتبدله لو كان باقياً على الثاني، دون الأول. وإن كان ظاهر تعليقه شيخنا العلامة قدس سره^١ أن القطع بالتبدل غير ضائر مطلقاً، لكنه ينبغي حمله على ما ذكرنا من ترتب الحكم على الجامع بين المراتب أو بين الأنواع.

وأما توهم: أن اختلاف الماهيات المنتزعة كاشف عن تعدد الوجود، وقياس المورد بوجود زيد وعمر.

فهو غفلة عن قبول بعض الحقائق للحركة والاشتداد، ومقتضاه انحفاظ الموضوع في الحركة، والاتصال في الوجود. وعليه فاستصحاب وجود الشيء بمرتبة — مثلاً — استصحاب الفرد، واستصحاب وجود الجامع بين المراتب — للقطع بتبدله لو كان — من استصحاب الكلي، وقد مر وجهه في مبحث استصحاب الكلي فراجع^٢.

(١) ص ٢٣٠: ذيل قول الشيخ قدس سره «الأول بقاء الموضوع».

(٢) تقدم في التعليقة: ٦٩ «ذيل قول الماتن «فده» «فانه يقال: الامروان كان كذلك ألا ان الخ».

ومنها — إنه لا فرق فيما ذكرنا — من كفاية اتحاد المتيقن والشكوك ، دون لزوم بقاء الموضوع — بين ما إذا كان المستصحب هو الوجود المحمولى أو الوجود الرابط ، سواء كان الشك في الثاني مسبباً عن الشك في وجود المثبت له ، كالكشك في ثبوت القيام لزيد المسبب عن الشك في وجود زيد ، أو لم يكن الشك فيه مسبباً عنه ، بل عن غيره .
وعن بعض أجلة العصر — في مقام الايراد على إطلاق كلام شيخنا الاستاذ^١ — قدس سره — الفرق بين الصورتين بعدم جريان الاستصحاب في الأولى وجريانه في الثانية.^٢

وملخصه : إن مفاد موضوع الحكم في الوجود الرابط ثبوت القيام لزيد في فرض وجوده خارجاً ، فان كان ثبوت القيام له — مع إحراز وجود زيد خارجاً — مشكوكاً ، فيجرى فيه استصحاب ثبوته له المتيقن سابقاً . وإن كان ثبوته — ونفس وجود زيد خارجاً — مشكوكاً بشككين مستقلين ، من دون إستناد الأول إلى الثاني ، فاللازم إجراء الاستصحاب فيها ، أما وجود زيد لفرض اليقين به سابقاً والشك فيه لاحقاً ، وأما ثبوت القيام له على فرض وجوده ، فانه على الفرض شك في ثبوت القيام له في فرض وجوده .
بخلاف ما إذا كان الشك في ثبوت القيام له مستنداً إلى الشك في وجوده ، فانه لا شك له في ثبوت القيام لزيد في فرض وجوده ، حتى يستصحب ، بل قاطع بقيامه في فرض وجوده .

ولا يجدي استصحاب وجوده لاثبات التعبد بقيامه ، لأن ثبوت القيام له في فرض وجوده من لوازمه العادية لا الشرعية .
وبالجمله ما هو موضوع الأثر غير مشكوك ، وما هو مشكوك لا يترتب عليه موضوع الأثر شرعاً .

والجواب : إن موضوع الحكم إذا فرض مركباً من وجود محمولى ووجود رابط ، وهو وجود زيد وثبوت القيام له ، فالأمر كما مر ، حيث أن استصحاب وجوده المحمولى لا يغني عن وجوده الرابط ، وبالعكس ، إلا أن هذا المعنى لا دخل له بمقابلة الوجود الرابط للوجود المحمولى ، بل هذا من أجل تركيب الموضوع وبساطته .
وفرض موضوعية الوجود الرابط ليس إلا فرض موضوعية ثبوت القيام لزيد ، وهذا

(١) في تعليقه المبارك لى الرسائل: ٢٢٩ .

(٢) راجع در الاصول ج ٢ : ٢٠٧ .

الفرض يستدعي تقوّم الموضوع بطرفين، لا أنه يستدعي جزئية فرض وجود زيد لموضوع الحكم، فالصحيح لاجراء الاستصحاب — في ثبوت القيام لزيد — ليس كونه مشكوكاً في فرض وجوده، بل كون هذا المعنى البسيط، وهو ثبوت القيام لزيد مشكوكاً، فلا حاجة إلى أصلين فيما إذا كان كل منهما مشكوكاً.

وأما ما أفيد في صورة النسب: أن ثبوت القيام لزيد في فرض وجود زيد ليس مشكوكاً. فغريب إذ — بناء عليه — هو في فرض وجود زيد ليس مشكوكاً، وفي فرض عدمه أيضاً ليس مشكوكاً، فإين الشك في الثبوت الرابط المسبب عن الشك في المرتبط به؟؟

بل إنما لا يشك في بقاء ثبوت القيام لزيد في ظرف إحراز وجوده، كما لا يشك في ارتفاعه في ظرف إحراز عدمه، وأما مع عدم إحرازه، فهو شك فعلاً في الوجود الرابط — بقاء وإرتفاعاً — والمفروض عدم تركب الموضوع كما مر.

(١١٣) قوله قدس سره: والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض ... الخ^١

حاصل الدليل أن عنوان الاستصحاب ابقاء نفس المتيقن، فاما أن يراد إبقاؤه في موضوعه فهو المطلوب، وإما أن يراد إبقاؤه في غير موضوعه، فهو من باب انتقال العرض من موضوعه المتقوم به إلى موضوع آخر، وإما أن يراد إبقاؤه لا في موضوع، فهو مناف لكونه عرضاً، إذ يستحيل أن يكون ما حقيقته متقومة بموضوعه لا في موضوع.^٢

و أورد عليه شيخنا قدس سره في تعليقه^٣ إن المحال هو الانتقال والكون بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقة، لا بحسب وجوده تعبداً.

وملخصه: إن مقتضى العنوان، وإن كان بقاء نفس المتيقن إلا أنه لبتاً جعل ما يماثلهُ أو ما يماثل حكمه، فلا يلزم شيء من المحالين بعد عدم البقاء بحسب وجوده الحقيقي الشخصي.

واقصر — قدس سره — هنا على دفع انتقال العرض فقط، ولعلّه أنسب؛ إذ الموجود بقاء، وإن كان مائلاً للموجود أولاً، إلا أنه لا يعقل أن يوجد المائل أيضاً لا في الموضوع، إذا كان المستصحب من سنخ الحكم.

(١) الكفاية ٢: ٣٤٦.

(٢) راجع الرسائل: ٤٠٠ «مبحث اشتراط بقاء الموضوع».

(٣) ص ٢٣٠: ذيل قول الشيخ «فده» «الاول بقاء الموضوع الخ».

نعم إذا كان من سنخ موضوع الحكم، فلا جعل لما يماثله تعبداً أيضاً. بل جعله راجع إلى جعل الحكم المماثل، والتعبد بحكم الموضوع المتيقن لا يوجب خلوا الحكم المعمول عن الموضوع، بل يوجب أن يكون الموضوع التعبدي العنواني بلا موضوع ومعرض، ولا مانع منه حيث لا وجود له تحقيقاً ولا تعبداً، بل عنواناً فقط.

ويمكن أن يستدل بمثله لما ذكرنا من اتحاد المشكوك والمتيقن،

بتقريب أن المتيقن، سواء كان وجوب شيء، أو قيام زيد، أو خيرية مابع، أو وجود زيد، فقتضى الشك فيه — كما هو مفروغ عنه — أن يكون المشكوك أيضاً وجوب ذلك الشيء، وقيام زيد وخيرية ذلك المابع ووجود زيد، وإلا فإما أن يكون المشكوك نفس الوجوب فقط، أو القيام فقط، أو الخيرية فقط، أو الوجود فقط، وإما أن يكون المشكوك وجوب شيء آخر، وقيام عمرو وخيرية مابع آخر، ووجود عمرو مثلاً.

فإن كان الأول لزم محذور العرض بلا موضوع، لأن الوجوب يتقوم بموضوعه، ولا يعقل الوجوب المطلق حتى يعقل الشك فيه، والقيام المطلق كذلك، فلا يعقل الشك فيه، والخيرية عنوان المابع، فلا يعقل وجودها من دون معنوها، فلا يعقل الشك فيها، والوجود المطلق في الموجودات الامكانية لا يعقل، فلا بد أن يكون مضافاً إلى ماهية، فالماهية وإن كانت متشخصة بالوجود، لكن الوجود الامكاني متخصص بها، فلا يعقل الشك في الوجود المطلق، فمحذور الكل نظير محذور كون العرض بلا موضوع.

وإن كان الثاني — لزم نظير محذور انتقال العرض؛ لأنه — مع التحفظ على الشك في المتيقن — لو كان ما يضاف إليه الشك غير ما أضيف إليه اليقين — مع فرض وحدة المتيقن والمشكوك قضاء لتعلق الشك بالمتيقن — فإن أرجعنا المشكوك إلى المتيقن ثبت المطلوب، وهو لزوم كون الموضوع فيها متحداً.

وإن أرجعنا المتيقن إلى المشكوك لزم ما هو كانتقال العرض، إذ كما إن تشخص العرض بموضوعه، فيستحيل انتقاله إلى غيره، كذلك تقوم الوجوب المتيقن بموضوعه، وكذلك تشخص القيام المتيقن بموضوعه، وتقوم العنوان بمعنونه، وتخصص الوجود المتيقن بماهيته، فحفظ وحدة المتيقن — أي المستصحب — والمشكوك مع تعلقه بغير موضوعه موجب للمحذور المذكور.

(١١٤) قوله قدس سره: في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف ... الخ^١.

تنفيح البحث بالتكلم في مقامات :

منها — إن المعاني ربما تكون حقيقية لا تتفاوت بالقياس إلى شيء دون آخر — كجملة من الجواهر والاعراض — وربما تكون اضافية، فتختلف بالقياس إلى شيء دون آخر، ومن هذه الجملة: الوحدة والاتحاد، ويتبعهما النقص والابقاء.

فاذا فرض أن الموضوع، له مراتب من الموضوعية — عقلاً ونقلاً وعرفاً — فالموجود في الحالة الثانية ربما يكون متحداً مع الموجود في الحالة الأولى وربما لا يكون.

فاذا لوحظ الموضوع العرفي، فالموجود لاحقاً متحد مع الموجود سابقاً. وإذا لوحظ الموضوع الدليلي كان مبانئاً معه، كما أنه إذا لوحظ الموضوع الدليلي، وكان موجوداً في الحالة الثانية، فالباقي واقعاً عين الثابت سابقاً بالاضافة إليه، وغيره بالاضافة إلى الموضوع العقلي، وعلى أي حال في مورد اتحاد السابق واللاحق — سواء كان بالاضافة إلى الموضوع العرفي أو بالنسبة إلى الموضوع الدليلي يكون الابقاء والنقص حقيقيين، فإن المسامحة في جعل الموضوع جسم الكلب مثلاً لا ينافي اتحاد الباقي والثابت أولاً حقيقة، فلا ينافي كون الجري على وفقه ابقاء حقيقة، ولا رفع اليد عنه نقضا حقيقة.

ومنه يعلم أنه لا دخل له بمسألة الحقيقة الادعائية، وأنه بعد البناء على أن الشيء من أفراد المفهوم يصدق المفهوم عليه حقيقة، فانه إما يكون من ذلك الباب إذا كان اتحاد الموضوع في القضية المتينة والقضية المشكوكة مسامحياً، فان النقص حينئذ مسامحي بالدقة وحقيقي بالادعاء. وأما إذا كان الاتحاد حقيقياً، والمسامحة في تحديد الموضوع — كما عرفت — فلا مجال للقياس المزبور أصلاً، فان جسم الكلب المأخوذ موضوعاً بمساحة العرف باق بعد زوال الحياة حقيقة، لا مسامحة وهو واضح.

ومنها — إن للعرف نظرين: أحدهما — بما هو من أهل المحاورة، ومن أهل فهم الكلام، وهذا النظر يحدد الموضوع الدليلي ويستفيده من الكلام، فيرى أن الموضوع في قوله (الماء المتغير نجس) هو الماء المتغير — بما هو متغير — .

وثانيهما — بما ارتكز في ذهنه من المناسبة بين الحكم وموضوعه — على خلاف ما هو متفاهم الكلام — فيرى أن الموضوع — في المثال المزبور — ذات الماء، وإن التغير واسطة في ثبوت النجاسة، لما ارتكز في ذهنه من أن النجاسة من عوارض الماء، لا من عوارض الماء والتغير، وإن النجاسة من عوارض جسم الكلب، لا من عوارض جسمه ونفسه الحيوانية، وإن كان المفهوم من الكلب المجمعول موضوعاً في لسان الدليل هو الحيوان الخاص.

و حينئذ فنشأ الشك في بقاء النجاسة: هو أن التغير كما أنه واسطة في حدوث النجاسة لذات الماء، هل هو واسطة لها بقاء أم لا؟ وإن الحياة واسطة في حدوث النجاسة لجسم الكلب، فهل هي واسطة لها بقاء أيضاً أم لا؟

ولا يخفى عليك أن ما ارتكز في ذهن العرف من المناسبة أو غيرها لا بد من أن لا يكون من القرائن الحاقفة بالكلام، بحيث يمنع من انعقاد الظهور في ما هو مدلول اللفظ لولاه، ولا من القرائن المنفصلة المتبعة في رفع اليد عن الظهور المستقر، فانه على التقديرين يكون محمداً للموضوع الدليلي، لا موضوعاً في قبال الموضوع الدليلي كما هو محل الكلام. وعليه فيشكل الأمر في الموضوع العرفي المسامحي بتقريب أن موضوعية شيء لحكم لها مرحلتان:

الاولى مرحلة اللب والواقع، وفي مقام الثبوت.

الثانية - مرحلة الانشاء والدلالة ومقام الاثبات.

فالموضوع باعتبار الأولى موضوع حقيقي عقلي. وباعتبار الثانية موضوع دليلي، ولا يكون الشيء معروضاً للطلب في غير هاتين المرحلتين يوصف بالموضوعية، فكون الشيء موضوعاً لحكم الشارع ليس إلا باعتبار تعلق طلبه به - لتأ أو لفظاً.

وليست الموضوعية كالملكية متقومة باعتبار المعتبر - شارعاً كان أو غيره - حتى يتصور اعتبارها من العرف حقيقة، بل لا بد من كون نظر العرف طريقاً محضاً إلى ما هو الموضوع عند الشارع، والمفروض أن ذا الطريق لا ثبوت له على التحقيق، إلا في مرحلة اللب أو اللفظ، فلا يعقل أن يشكل نظر العرف المسامحي موضوعاً له حكم، بل مرجعه إلى المسامحة في الموضوع، مع فرض كون العقل والنقل على خلافه.

وحيث أن الموضوع مسامحي، فقتضى التضاييف كون الحكم كذلك، فثبوت الحكم له أيضاً مسامحي، فلا يقين بثبوت الحكم من الشارع لهذا الموضوع حتى يكون ابقاؤه واجباً ونقضه محرماً.

ويمكن أن يقال: إن نظر العقل والعرف - بكلا وجهيه - طريق الى الواقع:

فتارة - يكون البرهان العقلي طريقاً إلى ثبوت الحكم لموضوع خاص واقعاً.

وأخرى - يكون مفاد الدليل بحسب المفاهيم العرفي طريقاً إلى ثبوته له واقعاً.

وثالثة - تكون المناسبة المرتكزة في ذهن العرف مثلاً طريقاً الى ثبوته له واقعاً، إلا أن هذه المناسبة الارتكازية ليست بحد تكون قرينة عقلية ولا عرفية تمنع عن انعقاد الظهور، أو تقتضي صرف الظهور ورفع اليد عنه، بل بحد لو تخلي العرف وطبعه لحكم بأن الحكم

المتيقن أصله ثابت لمثل هذا الموضوع، فالشخص — بما هو عاقل برهاني — يقطع بثبوت الحكم لموضوع خاص واقعاً، وبما هو من أهل فهم الكلام يقطع بثبوت الحكم لموضوع آخر متخصص بخصوصية أخرى، وبما ارتكز من المناسبات في ذهنه، وبطبعه يقطع بثبوت الحكم لموضوع ثالث مثلاً.

فيقع الكلام — حينئذ — في أن الخطاب المتكفل لحكم الاستصحاب متوجه إليه بما هو عاقل بالعقل النظري البرهاني، أو بما هو من أهل المحاوراة واستفادة مفاد الدليل، أو بما هو لوخلي وطبعه يرى الحكم ثابتاً لموضوع مخصوص.

وسياً في إن شاء الله تعالى تعيين الأخر،

وهذا المعنى لا يتفاوت حكمه بين ما إذا التفت إلى مقتضى العقل ومفاد النقل المخالفين لنظره الطبيعي وارتكازه العادي، وما إذا لم يلتفت، لأن حيشية كونه بطبعه كذلك محفوظة بالفعل، فإذا كان خطاب (لا تنقض) مسوقاً إليه بنظره العرفي الطبيعي كان التنقض بهذا النظر محرماً عليه، دون غيره.

ومنها — إن الفرق بين الموضوع العقلي والموضوع الدليلي: أن جميع القيود والخصوصيات المأخوذة في القضية اللفظية، وإن لم تكن مقومة للموضوع في اللفظ، لكنها مقومة له في اللب، فإذا قطع بزوال بعض تلك الخصوصيات، فلا محالة يقطع بزوال الموضوع الحقيقي، فلا يعقل الشك في بقاء حكمه، كما أنه إذا شك في زوال تلك الخصوصية يشك في بقاء الموضوع الدقيقي، مع أنه لا بد من إحراز الموضوع في الاستصحاب.

والوجه في كون القيود والخصوصيات مقومة للموضوع — حقيقة — أمور:

الأول — إن القضية ذات أجزاء ثلاثة: وهي الموضوع والمحمول والنسبة.

وفيه: إن مقتضى ثبوت شيء لشيء وإن كان ذلك، إلا أن ثبوت شيء لشيء ربما يتوقف على شيء، وهو أجنبي عن مقومات القضية، فيمكن الشك في ثبوته له، للشك في كون الموقوف عليه علة لثبوت الشيء لشيء حدثاً فقط أو بقاءً أيضاً.

الثاني — إن الطالب لا يأخذ شيئاً في طلبه وحكمه، إلا لدخله في حصول مطلوبه، وإلا لزم اللغوية والعبث.

وفيه: إنه يتوقف على عدم معقولة دخله في تحقق أصل طلبه، والا لم يلزم اللغوية والعبث، فالمسألة مبنية على معقولة الواجب المشروط، وقد مرّ مراراً أنه معقول، وأن القيد يمكن أن لا يكون له دخل في مصلحة الموضوع بوجه، وتمحض دخله في تمامية

مصلحة الحكم، وعدم كونه ذا مفسدة مانعة عن تعلق الحكم بالموضوع.

لا يقال هذا في البعث والزجر، وأما الإرادة والكرهية، فلا يعقل دخل القيد فيها، لأنها ليستا من الأفعال ذوات المصالح والمفاسد، فلا محالة كل قيد يفرض هناك، فله دخل في مصلحة المراد وعدم كونه ذا مفسدة.

لأننا نقول: أولاً إن الحكم القابل للاستصحاب هو البعث والزجر، فإنها من الأحكام المجعولة دون الإرادة والكرهية، فإنها من الصفات النفسانية ولا معنى لجعل الحكم المماثل على طبقها.

وثانياً — إن ذات المراد — لكونها ذات مصلحة من حيث اقتضاؤها لها — معروضة للإرادة، وأما القيد الذي له دخل في فعلية ترتب المصلحة على ذات المراد، فلا يعقل أن يكون مقوماً للمراد، حيث أنه على الفرض ليس مما يتقوم به اقتضائه للمصلحة، فموضوع المصلحة ومعروض الإرادة ذات المراد.

والكلام في ابقاء الإرادة في موضوعها ومعروضها، وأما الموضوع الفعلي للإرادة، أو للحكم المجعول، أو للمصلحة، فهو وإن كان هو الأمر المتقيد إلا أن اللازم في ابقاء الحكم ونحوه هو ابقائه لذات معروضة لا ابقائه للمعروض الفعلي المساوق لعروض العارض. فتدبر.

ومنه يظهر أن عدم تقوم الموضوع بالقيد غير مبني على رجوع القيد إلى مفاد الهيئة ودخله في مصلحة البعث، بل لو كان دخيلاً في مصلحة المبعوث إليه أيضاً كان معروض البعث عين معروض الإرادة، واللازم بقاؤه هو معروض البعث. فتدبر جيداً.

الثالث — إنه قد مرّ مراراً إن جميع الحيثيات التعليلية حيثيات تقييدية لموضوع حكم العقل بحسن شيء أو بوجهه، ولذا قيل: الاغراض عناوين لموضوعاتها في الأحكام العقلية، وقد حقق — أيضاً — إن الشارع لا يأمر إلا بما هو حسن عقلاً، وأنه لا ينهى إلا عما هو قبيح عقلاً، لقاعدة التطابق بين حكمي العقل والشرع. فإما هو الموضوع لحكم العقل هو الموضوع لحكم الشارع واقعاً وليتاً، وإن أخذ ما يلازمه أو ما هو أخص أو أعم منه موضوعاً لفظاً، ولا عبرة بالنقل الذي على خلافه العقل.

والجواب: إن الحكم الشرعي — تارة — بعين ملاك الحكم العقلي، فحينئذ يكون الملاك عنواناً لموضوعه. — أخرى — يكون بملاك في نظر الشارع، بحيث لو اطلع عليه العقل لراه سبباً لإيجاب شيء، أو تحريمه شرعاً، وقد مرّ مراراً: إن الملاك المولوي للحكم الشرعي لا يجب أن يكون عين ملاك التحسين والتقيح العقليين، فإن ملاكها هي

المصلحة العامة، والمفسدة العامة، اللازمة مراعاتها لحفظ النظام. وملاك الحكم الشرعي المولوي هي المصالح والمفاسد الخاصة، التي يتفاوت فيها حال الأشخاص، بل ربما تتفاوت بمسب الأزمان، وربما لا يكون لها دخل في انحفاظ النظام وبقاء النوع. وعليه — فلا موجب لكون الموضوع أعم أو أخص مما يكون فيه الملاك المولوي، وقد عرفت: أن المراد من موضوع الحكم والارادة والمصلحة — واقعاً — نفس معروضها، لا بما هو معروضها، حتى يؤخذ ماله دخل في فعلية ترتب المصلحة والارادة والحكم في موضوع الحكم.

وأما ما عن الشيخ الأجل — قدس سره — في الرسائل في مقام الجواب: من أن العبرة — في الاستصحاب من باب الاخبار — بما هو موضوع عرفي، فهو تسليم للاشكال بناء على اعتبار الموضوع العقلي.

وحينئذ فيرد عليه نظير ما أورد على الموضوع العرفي، من أن الموضوع الدليلي إذا كان على خلافه العقل لا يكون موضوعاً لحكم الشارع واقعاً، بل البرهان العقلي قرينة على خلاف الظهور الكاشف عن الواقع، فيحدد به موضوع الحكم حقيقة. وجوابه ما عرفت في الموضوع العرفي.

ومنها — إن الموضوع إذا كان له مراحل ثلاثة، فهل يمكن أن يفيد الاطلاق حرمة النقص — سواء كان عقلاً أو دليلاً أو عرفاً — أو يختص باحد الاعتبارات، لعدم معقولة الاطلاق؟

ظاهر شيخنا العلامة (رفع الله مقامه)^٢ — كما تقدم منه قدس سره في أواخر البحث عن استصحاب الامور التدريجية — عدم إمكان الاطلاق، لعدم إمكان الجمع بين النظرين، إذا لم يكن هناك جامع مفهومي يعم النظرين.

وتحقيق الحال: إن اعتبار الشيء بشرط شيء، واعتباره لا بشرط قسمياً إعتباران متقابلان، فتارة يكونان متقابلين وجوداً، كما إذا رتب حكم شخصي على الماء مثلاً، فإن الماء — المفروض كونه موضوعاً — لا يعقل أن يلاحظ متقيداً بالتغير، وأن يلاحظ مطلقاً من حيث التغير وعدمه. وأخرى يكونان متقابلين من حيث التأثير، كما إذا رتبت النجاسة على الماء المتغير في قضية، وعلى الماء إذا تغير في قضية أخرى، فإن تعدد القضية

(١) الرسائل: ٣٢٥: في تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب.

(٢) الكفاية: ٢: ٣١٨.

يوجب عدم تقابل الاعتبارين وجوداً، إلا أنها متقابلان تأثيراً، إذ يستحيل دخل التغير في النجاسة اقتضاء، كما هو مفاد القضية الأولى، وعدم دخله كذلك، كما هو مفاد القضية الثانية.

فتقابل اعتباري بشرط شيء، كما هو مقتضى الموضوع العقلي، واللا بشرط القسمي، كما هو مقتضى الموضوع الدليلي — بكلا وجهي التقابل — إنما هو في القضايا المتكفلة لأصل ثبوت الحكم لموضوعه عقلاً، أو دليلاً: أو عرفاً، لا في قضية (لا تنقض). بل لوحظ في هذه القضية طبيعي الموضوع الجامع للموضوعات — بمجمع اعتباراتها — بنحو الاللا بشرط القسمي مطلقاً من حيث العقلية والدليلية والعرفية.

وليس الاطلاق بمعنى الجمع بين القيود، حتى يلزم اجتماع الاعتبارات المتقابلة من حيث التأثير، كما أنه ليس دليل (لا تنقض) قضية متكفلة لأصل ثبوت الحكم الخاص لموضوعه، حتى يلزم اجتماع الاعتبارات المتقابلة وجوداً، بل الاطلاق لتسوية الحكم بالغاء القيود، وإن مناط حرمة النقض مجرد تعلق اليقين والشك بطبيعي الحكم الثابت لطبيعي الموضوع، لا بما هو عقلي أو دليلي أو عرفي.

وحال هذا المطلق حال سائر المطلقات من حيث ملاحظة النفس الطبيعي وملاحظة لا بشرطيته، بنحو تعدد الدال والمدلول، ولا حاجة إلا إلى ملاحظة طبيعي الموضوع لا بشرط، لا إلى جامع مفهومي يعم الاعتبارات المتقابلة.

كما أنه ليس المراد من النظر ما ربما يتوهم، من النظر الخارجي، ليرتب عليه أنه لا يعقل الجمع بين النظرين، وأنه لا يتعقل الجامع بين النظرين، بل المعقول من النظر هو المحاط العلمي، الذي لا يعقل تحققة إلا متشخصاً بمنظور مفهومي.

وعليه فنتيجة الاطلاق حرمة النقض، إذا كان الموضوع العقلي، أو الدليلي، أو العرفي باقياً، وشك في بقاء حكمه، في المورد الذي لا بقاء لموضوعه عقلاً، وله البقاء دليلاً يجرم النقض، لتحقق موضوعه الدليلي. وعدم تحقق الموضوع العقلي لا يقتضي جواز النقض، حتى يكون مدلوله مشتملاً على المتنافيين، بل عدم الحرمة بعدم مقتضي لا باقتضاء عدم، فلا ينافي ثبوت مقتضي من وجه آخر.

كما أنه إذا كان الموضوع باقياً بنظر العقل، دون العرف، كان مقتضى الاطلاق حرمة النقض، لتحقق موضوعه العقلي المقتضي للحرمة، وإن لم يتحقق موضوعه العرفي، الذي لا يقتضي ما ينافي.

ومنها — إنه بناء على أن المحرم هو النقض العرفي، هل المراد ما هو مصداق النقض

واقعاً؟ ونظر العرف طريق إليه؟ فيكون خطاب (لا تنقض) حينئذ تصويماً لنظر العرف؟ أو المراد هو النقض العرفي بما هو كذلك؟ بحيث يكون نظر العرف مقوماً لموضوع الخطاب؟

والظاهر هو الثاني؛ إذ لا معنى لتصويب النظر الذي على خلافه العقل والنقل على الفرض، بخلاف ما إذا فرض ثبوت المصلحة في تحريم ما هو نقض عرفاً، وإيجاب ما هو ابقاء عرفاً عنواناً وجعل الحكم المماثل لذات الموضوع لباً.

إذا عرفت ما قدمناه في المقامات المذكورة، فاعلم أن النقض حيث أنه حقيقي — على أي حال — فلا مجال لتعيين النقض عقلاً بتخيل أنه النقض الحقيقي الواقعي، كما أن النقض المحرم — على أي حال — نقض اليقين بالحكم الشرعي، فلا يتعين النقض الدليلي، بتوهم أن تحريم النقض من الشارع يقتضي تحريم ما هو نقض بنظره على حسب ما يساعده الأدلة الصادرة منه — في مقام تعيين موضوع حكمه — وذلك لما مر من اليقين بالحكم الشرعي الواقعي على أي تقدير، غاية الأمر: إن طريق هذا الحكم الشرعي الثابت لموضوعه مختلف، وصدور الخطاب من الشارع — بما هو شارع — لا يقتضي إلا تحريم نقض اليقين — بما هو أمر شرعي — كما أنه لا مجال لدعوى الإطلاق من حيث العقلية، والدليلية والعرفية، فانه إنما يصح إذا لم يكن معين لأحد الاعتبارات.

وحينئذ نقول: كما أن حجة الظاهر عند الشارع تستفاد من كونه في مقام محاوراته وإفهامه لمراداته كأحد أهل العرف، فكذلك إذا كان للظاهر مصاديق ومطابقات كلها من أفراده حقيقة، وكان بعض مصاديقه مصداقاً له بنظر العرف. فان الشارع من حيث مخاطبته مع العرف كأحدهم، فكما يكون المراد الجدي من مصاديق النقض ما هو مصداق عندهم، إذا أُلتي هذا الكلام من بعضهم إلى بعض، كذلك إذا أُلتي من الشارع إليهم، فان إرادة غيره منهم تحتاج إلى نصب ما يدل على تعيينه، دون ما هو متعين عندهم، وقد مر سابقاً أنه لا مسامحة هنا، لا في تحديد مفهوم النقض، ولا في تطبيقه على مصاديقه، بل في أمر آخر، وهو تحديد موضوع الحكم الواقعي.

[وجه تقديم الامارة على الاستصحاب]

(١١٥) قوله قدس سره: والتحقيق انه للورد فان رفع اليد... الخ^١.

تحقيق الحال: إن الامارة إما أن تكون حجة من باب الموضوعية والسببية، وإما أن

تكون حجة من باب الطريقة فان كانت حجة من باب الموضوعية، فبناها على انبعاث الحكم المجعول المماثل عن مصلحة اخرى، زيادة على مصلحة الحكم الواقعي، ولذا لا يدور مدار موافقة الواقع، وعليه فالحكم المماثل بعنوان أنه مما أخبر به العادل، أو بعنوان آخر متيقن الثبوت — على أي تقدير — ومع فعلية حكم المماثل لا يعقل فعلية حكم آخر، لا بعنوان الواقع، ولا بعنوان آخر، فلا يحتمل حكم فعلي آخر، حيث يستحيل ثبوتاً، فلا يحتمل إثباتاً، فلا موضوع للاستصحاب المتقوم باحتمال الحكم الفعلي بقاء.

والتحقيق: إن موضوع الأصل، إن كان احتمال الحكم الفعلي، الذي لا يجامع حكماً فعلياً آخر، فالامر كما مر: من ارتفاع الاحتمال حقيقة بسبب جعل الحكم المماثل.

وإن كان احتمال الحكم الفعلي من قبل المولى بحيث يجامع الفعلي بقول مطلق، كما هو كذلك؛ إذ لا بد من انحفاظ احتماله عند تعلق الحكم الظاهري به، وإن لم يكن إمارة على خلافه، أو على وفقه، فحينئذ لا ورود، إذ كما يكون الاحتمال محفوظاً مع حكم نفسه، كذلك مع الحكم المجعول بسبب الامارة.

وقد مرّ مراراً: إن هذا هو الحق الذي لا محيص عنه، حتى عند شيخنا قدس سره. فان الحكم الانشائي المحض بلا داع محال، فلا يحتمل، لا أنه لا أثر له — والحكم بغير داعي البعث من الدواعي لا يترقب منه فعلية نفس الداعي، فلا يكون من الحكم الحقيقي الذي هو محل الكلام — فلا بد من أن يكون انشاء بداعي جعل الداعي، وهو تمام ما بيد المولى، فهو الفعلي من قبله. وصيروته مصداقاً لجعل الداعي فعلاً — وهو الفعلي بتول مطلق — منوط بوصوله بنحو من أنماه.

وإن كانت حجة من باب الطريقة، فان كانت الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل المنبعث عن نفس مصلحة الواقع، كما هو مبنى الطريقة المحضة، فلا محالة يكون الحكم متصوراً على صورة الموافقة للواقع، فلا يقين بالحكم — على أي تقدير — ليرتفع احتمال الحكم.

وإن كانت بمعنى منجزية الامارة للواقع، فلا حكم مماثل مجعول أصلاً، ليكون اليقين به رافعا لاحتمال الحكم.

مضافاً إلى ما عرفت آنفاً من أن اليقين به غير مناف لاحتمال الحكم الواقعي، بل لا بد من انحفاظه في الأصول مطلقاً، ومنه عرفت أنه لا مجال للورود الحقيقي على أي تقدير.

(١١٦) قوله قدس سره: وعدم رفع اليد عنه مع الامارة... الخ^١.

لا حاجة إلى تغيير السياق، فان الوجه الموجب لورود الامارة - المخالفة للاستصحاب - و اف بورود الامارة الموافقة ايضاً؛ إذ مع اليقين بالحكم المائل - المجمعول - لا يحتمل حكم فعلي آخر - مثلاً كان له، أو ضدأ أو نقيضاً - فان امتناع اجتماع المثلين كامتناع اجتماع الضدين والنقيضين.

و أما توضيح ما أفاده (قدس سره) فهو إن هذا الجواب - الذي خص به الامارة الموافقة - هو الجواب العام عنده (قدس سره) في تعليقه الانيقة^٢.

بتقريب إن أفراد العام - في (لا تنقض) - ليس اليقين والشك، لينافي الورود بقاء الشك على حاله، بل أفراده نقض اليقين بالشك، وهذا هو المحرم بقوله عليه السلام (لا تنقض)، ومع قيام الحجة لا نقض بالشك، بل بالحجة، ولو في حال الشك. فاهو المحرم غير ما هو الواجب.

و إن كان قد التزم (قدس سره) أخيراً^٣ بملاحظة قوله عليه السلام (ولكنه تنقضه ييقين آخر)^٤ بعين ما أجاب به - هنا - من اقتضاء اعتبار الامارة لليقين بالحكم، ولو بوجه و عنوان آخر.

والتحقيق: إن عنوان نقض اليقين بالحجة، وإن كان مغايراً لعنوان نقض اليقين بالشك، إلا أن مجرد تغاير العنوانين لا يجدي، ما لم يكونا متضادين، فان النقض - من حيث كونه نقض اليقين بالحجة - وإن كان جائزاً، إلا أنه من حيث نقض اليقين بالشك حرام، ولا تنافي بين عدم اقتضاء العنوان الأول مع اقتضاء العنوان الثاني.

نعم إذا كانا متضادين بأن يكون نقض اليقين استناداً إلى الحجة جائزاً، واستناداً إلى الشك حراماً، لاستحالة صدوره مستنداً إلى كليهما، كان الأمر كما أفيد، إلا أنه لا ريب في عدم جواز نقض اليقين مع الشك، وإن لم يكن بالشك، لوضوح أن قصد الوجه في عدم الجري العملي على وفق اليقين غير لازم. مع أن لازمه أن في مورد قيام الامارة يجري الاستصحاب، وأن النقض بالشك مع قيام الحجة حرام، وإن لم يقع منه هذا الحرام خارجاً لفرض استناده إلى الحجة لا إلى الشك.

(١) الكفاية ٢: ٣٥٠.

(٢) ص ٢٣٥: ذيل قول الشيخ «فده»: «ولا تخصصاً بمعنى خروج المورد الخ».

(٣) ذيل التليقة.

(٤) الوسائل: ج ١: الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء: الحديث ١.

(١١٧) قوله قدس سره: وأما حديث الحكومة، فلا أصل لها أصلاً... الخ^١

سيأتي إن شاء الله تعالى تقريب الحكومة، وما يتعلق به من النقض والابرام.^٢
والذي ينبغي أن يقال في هذا المجال: هو أن العلم المجعول غاية للأصول
— مطلقاً — طريق، وله حيثتان:

أحدهما — حيثية كونه وصول الواقع وصولاً بالذات، وبلا عناية، وهذه حيثية مناط
فعلية الحكم وبلوغه درجة حقيقة الحكمة، كما مرتحققه مرارا.

ثانيتهما — حيثية كونه منجزاً بالذات، وبلا جعل من الشارع، وهذه حيثية مناط
استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع.

وفي قبال العلم باحدى حيثيتين هو الشك؛ فانه تارة من حيث عدم وصول الواقع،
وأخرى من حيث عدم المنجز له.

ثم إن الغاية تارة — هو العلم بماله من حيثية الذاتية باحد الوجهين. وأخرى
— يكون العلم عنواناً ومعرفاً لحيثية الوصول المعتبر، أو لحيثية المنجز بما هو منجز

— ولو جعلاً — لا لخصوص المنجز بالذات، وسيظهر الفرق بينها إن شاء الله تعالى.

وأما أدلة اعتبار الامارة، فتارة بعنوان أنها علم وأخرى لا بهذا العنوان.

فنتقول: أما إذا أخذ العلم بلحاظ إحدى حيثيتين الذاتيتين، وكان اعتبار الامارة
بعنوان أنها علم كما استظهرناه^٣ من قوله تعالى: «فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا

تعلمون»^٤ حيث أن الظاهر الامر بالسؤال لكي يعلموا بالجواب لا بأمرزائد على الجواب،
ومن قوله عليه السلام في المقبولة (روى حديثنا ونظر في حلالتنا وحرماننا وعرف

أحكامنا)^٥ حيث أن استفادة الأحكام من أحاديثهم عليهم السلام — مع كونها غالباً
ظنية السند والدلالة — قد أطلقت عليها المعرفة، فحينئذ يكون الخبر بمقتضى أمثال هذه

الأدلة^٦ — لآ منزلة العلم في كونه وصولاً لتواقع، أو منجزاً له، ولا منافاة بين ثبوت
الحكم الظاهري إلى غاية، وبين الحكم بثبوت الغاية بالخبر، فيكون تنزيلاً حقيقة،

ووروداً تنزيلاً، وهي الحكومة الاصطلاحية المقبولة.

(١) الكفاية ٢: ٣٥٠.

(٢) ج ٦: التعادل والترجيح: تقدم في التعليقة: ٦٥٣ و٦٥٤.

(٣) تقدم في ج ٣: التعليقة ١١٤ ذيل قول الماتن «قده» «وقد ورد عليها بانه الخ».

(٤) النحل: الآية ٤٣ والانبياء: الآية ٧.

(٥) الوسائل: ج ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ٩٨: الحديث ١

وأما إذا كان العلم معرفاً وعنواناً لمطلق الوصول المعبر، ولمطلق الحجة القاطعة للعدز، وكان اعتبار الامارة بعنوان أنها علم، فالخبر حينئذ منزل منزلة العلم عنواناً، ويكون له الورد الحقيقي على الأصل.

أما إن التنزيل عنواني لا حقيقي، فلان المنزل عليه — وهو العلم — لا أثر له بخصوصه، لا من حيث ذاته، ولا من حيث وصوله الذاتي ومنجزته الذاتية، بل هو عنوان لما هو الغاية حقيقة، وهو مطلق الوصول المعبر، ومطلق المنجز، بخلاف الشق المتقدم، فان العلم بماله من الحيثية الخاصة به غاية، فلذا كان التنزيل هناك حقيقياً وهنا عنوانياً.

وأما إن الورد حقيقي، فان الغاية الحقيقية هو مطلق الوصول المعبر والمنجز، غاية الأمر أنه قبل قيام الدليل على اعتبار الخبر، كان الوصول المعبر والمنجز كلياً منحصرأ في العلم الحقيقي، وبعد قيام الدليل وجد له فرد آخر حقيقة لا اعتباراً، فيكون اعتبار الخبر إيجاباً لفرد حقيقي من كلي الغاية الحقيقية، لا تنزيراً لما ليس من أفراد الغاية منزلة الغاية حقيقة.

وأما إذا كان دليل اعتبار الامارة لا بعنوان أنها علم — كالأغلب من أدلة اعتبار الخبر —

فقول: ليس مفاد تلك الأدلة جعل الحكم المائل للواقع ابتداء، بل إما إيصال الواقع بإيصال مائله بالخبر، فيكون الخبر حجة — بمعنى أنه واسطة في إثبات الواقع عنواناً —، حيث أنه بلسان أنه الواقع، فوصوله بالذات وصول الواقع بالعرض، وإما تنجيز الواقع بالخبر، فيكون الخبر واسطة في تنجز الواقع حقيقة.

وعليه — فاذا كان العلم معرفاً وعنواناً لمطلق الوصول والمنجز، فدليل حجة الخبر يقتضي جعل فرد لكلي الغاية الحقيقية، من دون تنزيل منزلة العلم ولوعنواناً، فله الورد الحقيقي فقط.

وإذا كان العلم غاية بماله من الحيثية الخاصة به، فلا تنزيل أيضاً منزلة العلم، بل اثبات الواقع عنواناً، فيكون وصولاً للواقع العنواني، وهو وورد عنواني وحكومة حقيقة. ويمكن ان يقال: إنه وإن كان ببدلولة المطابقي إثبات الواقع عنواناً إلا أنه ببدلولة الالتزامي دالم على واسطة الخبر لا ثبات الواقع عنواناً، فله الحكومة أيضاً، فانه وصول عنواني للواقع.

والفرق بين الوجهين: إن الأول وصول حقيقي للواقع العنواني، والثاني وصول

عنواني للواقع الحقيقي، فتدبر.

هذا كله بناء على أن مفاد «لا تنقض» جعل الحكم المماثل.

وأما إذا كان جعل اليقين سابقاً منجزاً للحكم في اللاحق، أو جعل احتمال الحكم — بقاء — منجزاً له.

فإن كان الأول فاليقين منجز في فرض الشك بقاء — أي مع عدم المنجر بقاء — والامارة منجزة على الفرض. بخلاف منجزية الامارة، فانها غير مقيدة بشيء، فلها الورد على الاستصحاب.

وإن كان الثاني، فالاحتمال في الحالة الثانية منجز للحكم — كالامارة — إلا أنه بملاحظة قوله عليه السلام (ولكنه تنقضه بيقين آخر)^١ يستفاد منه أن الاحتمال منجز مع عدم المنجز للحكم، فالامارة أيضاً مقدمة بنحو الورد. مضافاً إلى أن الظاهر من عدم نقض اليقين بالشك إبقاء اليقين وعدم الاعتداد بالشك، لا جعله منجزاً.

(١١٨) قوله قدس سره: هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة... الخ^٢

فإن مرجع الحكومة هنا إلى إلغاء احتمال الخلاف، ولا احتمال للخلاف في صورة موافقة الامارة مع الأصل.

ويمكن دفعه بأن تقريب الحكومة من باب إلغاء الاحتمال — كما ذكرناه في مبحث التعادل والترجيح^٣ — مبني على أن المراد من التصديق هو التصديق الجنائي عنواناً، فرجعه إلى اعتقاد الصدق، فيقابله الاحتمال مطلقاً دون خصوص المخالف، فهو مأمور بأن يعامل معاملة المتيقن دون الشاك والمحتمل. فلا تغفل.

[تعارض الاستصحاب مع غيره من الأصول]

(١١٩) قوله قدس سره: فالنسبة بينه وبينها هي بعينها... الخ^٤

لما أفاده (قدس سره) في تعليقه الأنيقة^٥ من أن موضوع الأصول هو المشكوك من جميع الجهات، والغاية هو العلم، ولوبوجه وعنوان. فوضع إصالة البراءة، وإن كان هو المشكوك، لكنه حيث علم حكمه بعنوان نقض اليقين بالشك، المنطبق عليه في ما كان

(١) الوسائل: ج ١: الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء: الحديث ١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٥١.

(٣) يأتي في ج ٦: التلقيقة ٦.

(٤) الكفاية ٢: ٣٥١.

(٥) ص ٢٣٦: ذيل قول الشيخ «فده» ولا تحصيماً بمعنى خروج المورد الخ.

له حالة سابقة كان معلوم الحرمة بوجه.

والجواب: إن عنوان موضوع الاستصحاب أيضاً هو المشكوك فعلاً من جميع الجهات، وغايته هو اليقين ولو بوجه، وهذا الموضوع — بما هو محتمل الحلية والحرمة — معلوم الحلية، فلا شك من جميع الجهات، ولا فارق بين موضوع الاستصحاب، وموضوع الأصول، ولا بين غايته وغايتها.

وليس الاستصحاب كالامارة، لثلا يكون موضوعها متقوماً بالشك، ولا حكمها مغيباً بالعلم، فلذا يدور الأمر فيها بالنسبة إلى الأصول بين التخصص والتخصيص المحال، دون الاستصحاب بالاضافة الى سائر الأصول.

و منه يظهر حال الحكومة من حيث إلغاء احتمال الخلاف بدليل اعتبار الاستصحاب، فان الحكم في الاستصحاب — وسائر الأصول — حكم المحتمل بما هو، فإلغاء الاحتمال في كليهما متساوي النسبة وليس كمفاد الامارة، بحيث يكون الحكم فيها مرتباً على ذات الموضوع، حتى لا يلغى بإلغاء الاحتمال.

وأما ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) في الرسائل^١ في تقريب حكومته عليها: من أن دليل الاستصحاب بالاضافة إلى قوله عليه السلام (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي)^٢ بمنزلة المعمم للنهي السابق الوارد، فمجموع الدليلين يدلان على أن كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكل نهي وارد في زمان باقي في جميع أزمنة احتماله، فيكون الرخصة مغيباً ب ورود النهي المحكوم في مورد الاستصحاب بالدوام، فغير تام في نفسه.

لأن تعميم النهي الواقعي عنواناً لا يجدي في دفع موضوع الأصل، ولا في تحقق الغاية، ولذا لا يكون مجرد تنزيل المؤدي منزلة الواقع مجدياً في احد الأمرين، فان النهي الواقعي — مثلاً — يجامع بقاء موضوع الأصل وعدم حصول الغايه، فكيف بما نزل منزلته عنواناً، بل لا بد من تنزيل وصول الحكم عنواناً منزلة وصول الحكم الواقعي، فان المراد من ورود النهي المعنى به الرخصة، كما تحقق في محله^٣ وروده على المكلف المساوق لوصوله إليه، وحيث أن لسان دليل الاستصحاب إبقاء اليقين، لا إبقاء ذات المتيقن، فلا محالة يقتضي وصول النهي السابق فعلاً عنواناً. وهذا معنى الحكومة وتنزيل اليقين السابق منزلة اليقين فعلاً، وإثبات الغاية عنواناً.

(١) الرسائل: ٤٢٣: في المقام الثالث «معارضة سائر الأصول للاستصحاب».

(٢) الوسائل: ج ١٨: الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي: ص ١٢٧ الحديث ٦٠.

(٣) تقدم في ج ٤: التعليقة ٢١ مبحث البرائة والاشتمال ذيل قول الماتن فقه «ودلالته يتوقف على عدم صدق الورد الخ».

(١٢٠) قوله قدس سره: فهو من باب تراحم الواجبين ... الخ .

فيتخير بينها إن لم يكن أحدهما أهم، والآفتين الأهم، كما في هامش الكتاب^٢. ولا يخفى عليك أن تعين الأهم إنما هو إذا كان الحكم الاستصحابي حكماً طريقياً، إما بعنوان جعل المائل المنبعث عن نفس مصلحة الواقع، أو بعنوان تنجيز الواقع. وأما إذا كان حكماً نفسياً منبعثاً عن مصلحة أخرى على أي تقدير، فلا موقع إلا للتخير، لأن عنوان نقض اليقين بالشك عنوان واحد، له ملاك واحد.

(١٢١) قوله قدس سره: فان الاستصحاب في طرف المسبب ... الخ^٣.

توضيح المقام: إن محل الكلام ليس مجرد تفرع شك على شك؛ إذ لا ريب في شمول العام لجميع أفراده المقدره الوجود، وان كانت مرتبة — ذاتاً أو وجوداً — كما إذا قيل: لا يجوز حل مشكوك النجاسة في الصلاة، فانه لا شبهة في شموله للملاقي وملاقاه، بل فيما إذا كان أحد المستصحبين أثراً شرعياً للآخر.

وكذا ليس التمانع المبحوث عنه هو التمانع المنبعث عن مناقضة الحكيم أو مضادتها، فانه يختص بالأصلين المتنافيين، دون المتوافقين؛ إذ لا يلزم من شموله للثاني محذور، حتى يلتزم بالتخصيص، بل التمانع مبني على فرض ورود الأصل السببي أو حكومته على الأصل المسببي، فانه الموجب للتمانع الذي ينتهي أمره الى المحذور — المسطور في المتن — من لزوم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر. فالعمدة حينئذ تحقيق حال ورود الأصل السببي أو حكومته على الأصل المسببي.

فتقول: أما وروده بالتقريب المتقدم عن شيخنا (قدس سره) في الامارات: من اليقين بالحكم الفعلي، ولو بعنوان آخر غير عنوان الواقع. فقد عرفت ما فيه مفصلاً حتى على القول بموضوعية الامارة^٤.

(١) الكفاية ٢: ٣٥٤.

(٢) واليك نموه: «فيتخير بينها ان لم يكن احد المستصحبين اهم وإلا فيتعين الاخذ بالا هم، ولا مجال لتوهم انه لا يكاد يكون هناك اهم لاجل ان ايجابها انما يكون من باب واحد — وهو استصحابها من دون مزية في احدهما اصلاً — كما لا يخفى، وذلك لان الاستصحاب انما يتبع المستصحب، فكما يثبت به الوجوب والاستصحاب يثبت به كل مرتبة منها فتستصحب، فلا تغفل» منه قدس سره.

راجع الكفاية المشي بمأشبة الفوجاني ره: ١١٠ — وحقائق الاصول: ج ٢: ٥٤١.

(٣) الكفاية ٢: ٣٥٤.

(٤) تقدم في التعليقة: ١١٥ و ١١٦ وايضاً تعليقة المحقق الخراساني قدس سره على الرسائل: ٢٣٥: ذيل قول الشيخ قدس سره «ولا تخصصاً بمعنى خروج المورد».

و عليه فاليقين بطهارة الماء فعلاً وبطهارة الثوب المغسول به فعلاً — بعنوان إيجاب إبقاء اليقين أو المتيقن — يجامع الشك في طهارة الثوب ونجاسته واقعاً، وموضوع الأصل الشك في الواقع حتى يعقل ترتب حكمه الفعلي عليه. مضافاً إلى أن العنوان مقتضي لليقين بالحكم الفعلي بالإضافة إلى كلا الشكين على حد سواء.

وأما ورود بالتقريب الذي ذكرناه^١ عن توسعة اليقين وأخذه بمعنى الحجة القاطعة للعذر، وأخذ الشك بمعنى عدم الحجة القاطعة للعذر، فيجري في خصوص السبي والمسبي من الاستصحابين لا مطلقاً.

و ذلك لأن اليقين بنجاسة الثوب منجز لها في الحالة الثانية، مع عدم المنجز لخلافها، واليقين بطهارة الماء حجة عليها وعلى لازمها، فالحجة على طهارة الثوب متحقتة في الحالة الثانية، بخلاف الحجة على نجاسة الماء. فان نجاسته ليست مترتبة شرعاً على نجاسة الثوب، حتى تكون الحجة على نجاسة الثوب حجة على لازمها، وهي نجاسة الماء؛ إذ ليست هي من آثار نجاسة الثوب شرعاً فيدور الأمر بين التخصص. والتخصيص بلا وجه أو بوجه دائر.

و أما غير الاستصحاب من الأصول — كقاعدة الطهارة في شيء بالإضافة إلى استصحاب الطهارة في ملاقيه أو بالإضافة إلى قاعدتها فيه — فلا ورود بهذا الوجه، إذ ليست القاعدة حجة منجزة للواقع أو واسطة في وصوله عنواناً حتى يرتفع بها موضوع الاستصحاب وغيره في الملاقي.

و أما حكومته، فتارة بالتقريب الذي أفاده شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره)^٢.

ومحصله: إن ارتفاع نجاسة الثوب حيث أنه من آثار طهارة الماء شرعاً، فالتعبد بطهارة الماء يستلزم التعبد بطهارة الثوب، و أما نجاسة الماء حيث أنها ليست من آثار نجاسة الثوب شرعاً فالتعبد بنجاسة الثوب لا يستلزم التعبد بنجاسة الماء.

و أنت خبير بأن مجرد استلزام التعبد بأحدهما التعبد برفع الآخر — دون الآخر — لا يجدي في رفع موضوع الآخر عنواناً، لبقاء المعارضة بالها. فان الدليل على نجاسة الثوب، وإن لم يكن دليلاً على نجاسة الماء، لكنه حجة في مورده — الذي ينفيه دليل طهارة

(١) تقدم في التعليق: ١١٧ ذيل قول الماتن قده «واما حديث الحكومة فلا اصل لها اصلا الخ».

(٢) الرسائل: ٤٢٥: في تقديم استصحاب السبي على السبي.

الماء — فاهو مدلول مطابق لدليل النجاسة معارض ومناف لما هو مدلول التزامي لدليل طهارة الماء — مع انحفاظ موضوعه لبأً وعنواناً — فلا بد من نفي موضوعه عنواناً في مرحلة الحكومة، ومجرد التعبد بالطهارة غير وافي بذلك .

وأخرى بتقريب: إن عنوان إبقاء اليقين وعدم نقضه ينفي الشك عن طهارة الماء والثوب المغسول به عنواناً، بخلاف إبقاء اليقين في طرف النجاسة، فانه لا يوجب رفع الشك عن نجاسة الماء عنواناً، بل رفع الشك عن نجاسة الثوب فقط .

وفيه: إن بقاء اليقين عنواناً — ليلزمه رفع الشك عنواناً — ليس إلا في مورد اليقين بشوته حقيقة، فالأيقين بشوته حقيقة لا بقاء له عنواناً، وحيث لا يقين باللازم ثبوتاً فلا بقاء له عنواناً .

مضافاً إلى أن حكومة الأصل السببي غير مختصة بالاستصحاب المعنون بعنوان إبقاء اليقين وعدم نقضه، بل قاعدة الطهارة حاکمة — عندهم — على قاعدتها بل استصحابها في المسبب، مع وضوح عدم عنوان مقتض لنفي الشك فيها .

هذا ولشيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) في آخر الوجه الثاني من وجوه التقديم^٢ تقريب: محصله هوان الشك المسببي من لوازم وجود الشك السببي، لفرض المسببية عنه، والحكم من لوازم وجود الشك السببي، لما تقرر أن الحكم باقتضاء موضوعه . فالحكم والشك المسببي لازمان للزوم واحد في مرتبة واحدة . والحكم — الذي هو في مرتبة الشك المسببي — لا يعقل أن يكون حكماً له أيضاً؛ للزوم تقدم الموضوع على حكمه، وتأخر الحكم عن موضوعه .

وفيه مواقع للنظر:

منها — إن ملاك السببية والمسببية المفروضتين في المقام كون أحد المستصحبين من آثار الآخر شرعاً، لا تفرع شك على شك، وترشح شك عن شك . بل إذا كان بين أمرين تلازم واقعي بالعلية والمعلولية أو بالمعلولية لثالث، فهما متلازمان — قطعاً وظناً وشكاً — عند الالتفات إلى التلازم، فالقطع بأحدهما — علة كان أو معلولاً — ملازم للقطع بالآخر، لا علة له، كيف ومن البديهي أنه ربما ينتقل من المعلول إلى علته، أو من أحد المعلولين إلى الآخر — كما في المتضامين — ولا يعقل أن يكون شيء واحد صالحاً للعلية لشيء وللمعلولية له، فلا وجه حينئذ لدعوى أن الشك المسببي من لوازم وجود الشك

السبي، حتى يكون له المعية بالرتبة مع حكمه.

لا يقال: الشك في المسبب متأخر عنه، ونفس المسبب متأخر عن السبب على الفرض، فيكون المسبب في مرتبة الشك في السبب، والشك في المسبب في مرتبة الحكم المتأخر عن الشك في السبب، فيصح معية الشك السبي مع حكم الشك السبي في المرتبة، وإن لم يكن الشك السبي معلولاً للشك السبي.

لانا نقول: قد مرّ مراراً: إن الشك في شيء، والتقطع به متأخر عن عنوان ذلك الشيء، لا عن مطابقه، وليس عنوانه مسبباً عن عنوان السبب، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى^١.

ومنها — إن الحكم بالاضافة الى موضوعه من عوارض الماهية، لا من عوارض الوجود، لأن عارض الوجود ثبوته فرع ثبوت معروضه، وعارض الماهية ثبوتها بثبوته، كالفصل بالاضافة إلى الجنس، وكالتنعق بالاضافة إلى الشخص.

والحكم بالاضافة إلى موضوعه كذلك، لما حقق مراراً: إن الشوق المطلق لا يوجد، والبعث المطلق كذلك، بل يوجد كل منها متشخصاً بمتعلقه في أفق تحقته، فماهية الموضوع موجودة في أفق النفس، بثبوت شوقي، وموجودة في موطن الاعتبار، بثبوت البعث الاعتباري.

وعليه — فالشك السبي بوجوده العنواني معروض الحكم، وبوجوده الخارجي سبب الشك السبي، كما أن الشك السبي بوجوده العنواني معروض الحكم. وبوجوده الخارجي معلول للشك السبي، فليس لوجوده الذي هو موضوع الحكم معية في المرتبة مع الحكم.

ومنه تعرف أن الشك السبي، وإن كان بوجوده الخارجي شرط فعلية الحكم و سبب الشك السبي، فالحكم الفعلي مع الشك السبي في مرتبة واحدة، إلا أن معروض الحكم هو الشك السبي بعنوانه، لا بوجوده الخارجي الذي له المعية مع الحكم الفعلي، فتأخر الحكم المعمول طبعاً عن موضوعه محفوظ.

ومنها — إن موضوع الحكم نقض اليقين بالشك، لا اليقين والشك، وليس نقض اليقين بالشك السبي متأخراً عن نقض اليقين بالشك السبي.

(١) كذا في النسخة ولعلها تصحيف، والأنسب «في السب».

(٢) في نفس هذه التليقة.

لا يقال: نقض اليقين بالنجاسة بالشك فيها، وإن لم يكن معلولاً لنقض اليقين بالطهارة بالشك فيها، لكنه متقوم بالشك الذي هو معلول للشك المتقوم به نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها، وهذا المقدار يجدي في المعية مع الحكم في المرتبة.

وذلك لأن الحكم متأخر عن نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها متأخر الحكم عن موضوعه، ونفس نقض اليقين بالشك متأخر عن الشك متأخر الكل عن جزئه، والمفروض إن هذا الجزء متقدم على الجزء المتقوم به نقض اليقين بالنجاسة، وذلك الجزء متقدم على الكل، وهو نقض اليقين بالنجاسة، وهو متقدم على الحكم، مع أنه في مرتبة هذا الموضوع، لأنه متأخر عن نقض اليقين بالطهارة بالشك السببي بمرتبتين بالنسبة إلى الشك المأخوذ فيه، ونقض اليقين بالنجاسة متأخر عن الشك السببي أيضاً بمرتبتين، فهو مع الحكم في مرتبة واحدة.

لأننا نقول: عنوان نقض اليقين بالنجاسة بالشك فيها، وإن كان متقوماً بالشك، إلا أنه متقوم بوجوده العنواني، لا الخارجي. والعنوان غير متأخر طبعاً عن الشك السببي — لا بوجوده العنواني، ولا بوجوده الخارجي — ومصدق نقض اليقين بالنجاسة. وما هو بالحمل الشايح كذلك، وإن كان يتوقف على فعلية الشك السببي والمسببي، لكنه ليس موضوعاً للحكم لينا في تأخر الحكم عن موضوعه طبعاً.

ومنها — إن العام المتكفل لحكم نقض اليقين بالشك: إما أن يكون متكفلاً لأحكام متعددة — بعد أفراد نقض اليقين بالشك — ويكون العام بمنزلة الجمع في العبارة.

وأما أن يكون متكفلاً لطبيعي الحكم بالإضافة إلى طبيعي النقض، فحقيقة الحكم المعمول واحدة بوحدة طبيعية نوعية، ولازمه عقلاً تعلق كل فرد من طبيعي الحكم بفرد من طبيعي الموضوع.

والاشكال المذكور، إنما يتوجه إذا كان الحكم واحداً شخصياً، وهو محال في نفسه، وإن لم تكن سببية ولا مسببية؛ لأن تعدد الموضوع يستدعي عقلاً تعدد الحكم.

وعليه — فبناء على إنشاء أحكام متعددة — ليس حكم نقض اليقين بالنجاسة مع موضوعه في مرتبة واحدة، بل حكم نقض اليقين بالطهارة مع نقض اليقين بالنجاسة في مرتبة واحدة، ولا مانع من معية حكم بعض الأفراد مع نفس بعض الأفراد الأخر، إنما المنوع معية حكم نفس الفرد الآخر معه في المرتبة.

و بناء على جعل طبيعي الحكم لطبيعي الموضوع، فليست السببية والمسببية

ملحوظة؛ إذ المفروض إلغاء التشخيصات، وملاحظة طبيعي نقض اليقين بالشك، وهذه الملاحظة لا موجب لمعية الحكم لطبيعي موضوعه.

نعم لو أمكن ملاحظة أفراد الموضوع — بنهج الوحدة في الكثرة — بحيث تكون نفس الأفراد مقومة للموضوع، ويكون الملحوظ صرف وجودها لأمكن الاشكال:

بدعوى إن الحكم ملحوظ — بنهج الوحدة في الكثرة — متقوم بماله المعية مع ما يكون صرف وجود الموضوع متقوماً به، ومثل هذا الحكم لا تأخر له برمته عن مثل هذا الموضوع، إلا أن مثل هذه الملاحظة — الراجعة إلى لحاظ أفراد الحكم، وافراد الموضوع بصرافة وجودها حقيقة — غير معقول، كما نبهنا عليه مراراً.

ومنها — إنه لو تم هذا التقريب لاقتضى عدم جريان الأصل في اللوازم العادية والعقلية أيضاً، بملاحظة انبعاث الشك فيها عن الشك في ملزوماتها، إذ الملاك في هذا التقريب مجرد كون الشك المسبي من لوازم وجود الشك السبي، لا كون أحد المستصحبين أثراً شرعياً للآخر، مع أنه لا ريب في جريان أصالة عدم اللازم — كنبات اللحية — مع جريان أصالة بقاء الحياة، والشك في الأول مسبب عن الشك في الثاني.

ومنها — إن كون حكم العام لازماً للشك السبي، حتى يكون له المعية طبعاً مع الشك المسبي أول الكلام، فلا بد من إقامة البرهان عليه، بدوران الأمرين التخصص والتخصيص المبني على ورود الأصل السبي، أو حكومته على الأصل المسبي، ومعه لا حاجة إلى هذا التقريب؛ إذ مع الورد، أو الحكومة لا موضوع — حقيقة أو عنواناً — ليكون له حظ من حكم العام حتى تصل النوبة إلى معية حكم العام له في المرتبة، وأما مع عدم الورد والحكومة، فلا وجه للفراغ عن لزوم الحكم للشك السبي ليتولد منه المحذور.

وقد اقتصر استنادنا العلامة (قدس سره) في التعليقة الأنيقة^١. على هذا الايراد الأخير، ولكنه مندفع، فإن التقريب المزبور بعد فرض حكومة الأصل السبي، وكونه رافعاً لموضوع الأصل المسبي.

وغرضه (قدس سره) بيان اختصاص الحكم بالشك السبي حينئذ لوجود المانع عن شموله لهما؛ إذ لا موضوع للأصل المسبي مع فرض شمول العام للشك السبي.

ووجود المانع عن شموله للشك المسبي فقط لوجهين:

أحدهما: لزوم الدور من تخصيص العام بشموله للشك المسيبي.

وثانيهما: لزوم معية الحكم للشك المسيبي في المرتبة، بخلاف الشك السبي، فانه مع فرض شمول الحكم للشك السبي لا يلزم معيته للشك السبي، بل تأخره عنه محفوظ، فشمول الحكم للشك المسيبي ممنوع من وجهين مختصين به، بخلاف شموله للشك السبي، فانه خال عن محذور الدور، وعن محذور عدم تأخر الحكم عن موضوعه.

هذا - ولبعض أجلة العصر - تقرب لآخر في تقديم الأصل السبي على الأصل المسيبي، غير دوران الأمرين التخصص والتخصيص المحال، وهو أن الشك المسيبي متأخر طبعاً عن الشك السبي، لأنه معلول، ففي رتبة وجود الشك السبي لا وجود للشك المسيبي، وإنما هو في رتبة حكمه، فإذا لم يكن في رتبة الشك السبي مانع عن ترتب حكمه عليه، فلا محالة يترتب عليه حكمه، فلم يبق للشك المسيبي موضوع.

والفرق بين هذا التقريب وما تقدم عن الشيخ الأعظم (قدس سره) أن المانع في التقريب المتقدم معية الحكم مع الشك المسيبي في المرتبة، مع أن اللازم تأخره عنه، والمانع في هذا التقريب عدم صلاحية الشك المسيبي للمعارضة؛ إذ لا ثبوت له في مرتبة الشك السبي، وبعد ثبوت الحكم للشك السبي يستحيل شمول الحكم للشك المسيبي، لا لعدم الموضوع، كما هو ظاهر التقريب، فانه لا يتكفل ارتفاع الموضوع حقيقة أو عنواناً، بل لأن أحد المتمانعين إذا وقع يستحيل وقوع الآخر لفرض التمانع.

ويرد على هذا التقريب أولاً ما تقدم^٢ من عدم معلولية الشك المسيبي للشك السبي، لا بوجودهما العنواني، ولا بوجودهما الخارجي.

وثانياً - إن الفرض، إن كان التمانع في مرحلة جعل الحكم، ففيه إن الموضوع في مرحلة الجعل هو الشك بوجوده العنواني، وعدم المعلولية في مرحلة وجوده العنواني مسلم؛ إذ توهم المعلولية إنما هو في وجود الشك المسيبي خارجاً لا عنواناً.

وإن كان التمانع في مرحلة فعلية الحكم بفعلية الشك خارجاً، فإلغية - وإن فرضت - لا توجد إلا تقدم العلة على المعلول طبعاً وذاتاً، لا وجوداً، لما مرنا مراراً: إن التقدم والتأخر الطبيعيين لا ينافي المعية في الوجود الخارجي، بل لا ينافي اتحاد المتقدم والمتأخر طبعاً في الوجود الخارجي. وملاك التمانع والتزامه هي المعية الوجودية الخارجية، لا المعية الطبيعية الذاتية، ومع المعية الوجودية بين الشكين خارجاً يتحقق

(١) هو المحقق الحائري «قده» في درره: ج ٢: ٢٥٨.

(٢) في الابراد على تقرب الشيخ «قده» في نفس هذه التعلية.

التمانع المانع عن فعلية الحكم لهما.

ونالنا - إن هذا التقريب حيث لم يتكفل لورود الأصل السبي، ولا للحكومة، بل هو بنفسه وجه تقديم الأصل السبي - كلية - على الأصل المسيبي، فلا يقتضي التقديم إلا في الأصلين المتنافيين. وأما في المتوافقين - كالشيء وملاقيه - فلا؛ إذ لا تمنع بين فعلية طهارة الشيء وطهارة ملاقيه، حتى يكون شمول العام للأول مانعاً عن شموله للثاني. فتأمل.

ومما ذكرنا تبين ما في وجه آخر لبعض أعلام العصر^٢ من أن الشك المسيبي حيث كان معلولاً، ومقتضاه عدم كونه في مرتبة علته، فالحكم في الشك السبي رافع لموضوع الحكم في الشك المسيبي، ومع ذلك لو كان الحكم في الشك المسيبي معارضاً للحكم في الشك السبي لزم تقدم الشيء على نفسه، وكون الشيء علة لما فرض علة له، حيث لا يمكن أن يكون له المعارضة إلا إذا كان موجداً لموضوعه، مع أن موضوعه علة لحكمه.

وأنت خبير بما فيه، أما المعلولية للشك المسيبي، وعدم المعية مع الشك السبي، وكون الحكم في الشك السبي رافعاً للشك المسيبي، فبما تقدم. وأما لزوم تقدم الشيء على نفسه، فهو فرع الحكومة وكون الحكم في الشك السبي رافعاً - ولو عنواناً - للشك المسيبي وهو أول الكلام، خصوصاً في غير الاستصحاب من الأصول.

مع أنه لازم كل حكومة من دون دخل لمعلولية أحد الشكين من الآخر، بل هذا المعنى جار في الامارة بالنسبة إلى الأصول، فانها مع ارتفاع موضوعها بها لو كانت معارضة لها لكانت حافظة لموضوعها ومبقيه له، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وعليته لما فرض أنه علة له، فتدبر جيداً.

ومن جميع ما ذكرنا: تبين عدم تمامية الوجوه المزبورة لتقديم الأصل السبي على الأصل المسيبي بنحو الكلية، وإن كان التقديم مسلماً خصوصاً عند المتأخرين، بل لولاه للزم كون الاستصحاب قليل الفائدة كما في كلام الشيخ الأعظم (قدس سره)^١، فلو فرض كونه تخصيصاً، ودوران الأمرين تخصيصين، لكان أحدهما أرجح من الآخر. والله أعلم.

(١) هو المحقق النائيني (قده) في أجود التقريرات ج ٢: ٤١٧.

(٢) الرسائل: ٤٢٦.

(١٢٢) قوله قدس سره: نعم لولم يجر هذا الاستصحاب بوجه... الخ^٢

لفرض عدم المانع بوجه من جريان الأصل المسيبي. إلا أن الكلام في أنه: هل هو من قبيل مقتضيات العقلية؟ حتى لا تؤثر مع المانع وتؤثر مع عدمه؟ ونتيجته جريان الأصل المسيبي بعد مزاحة الأصل السبي بشئ؟ أو لا يجرى الأصل المسيبي بعد سقوطه بسبب الأصل الحاكم؟ وكذلك لا يجرى الأصل الساقط بالمعارضة بعد زوال معارضه، على خلاف مقتضيات العقلية وموانعها.

وتحقيق الحال: إن المقتضى — هنا — هو العام بدلالته على ثبوت الحكم للأفراد — الأعم من المحققة والمقدرة الوجود — بدلالة واحدة لا تتغير بتغير الحالات، و بعد ملاحظة ما هو أقوى منه يتعين مقدار مدلوله من حيث الحجية، فكل فرد من الأفراد المقدرة الوجود كان مشمولاً له فهو مشمول له من الأول إلى أن ينسخ هذا الحكم، وكل فرد لم يكن مشمولاً له من الأول فهو كذلك إلى الآخر، فلا دلالة بعد دلالة، حتى يدخل بعد الخروج، أو يخرج بعد الدخول.

ولا يقاس المقام بالشرائط الشرعية والموانع الشرعية المضافة إلى عنوان العام، فانها من باب تحديد موضوعه سعة وضيقاً، فالأفراد المشمولة للعام هي الواجدة لتلك الشرائط والفاقدة للموانع، وعدم فعلية الحكم بعدم الشرط أو بوجود المانع لعدم تمامية الموضوع، وإلا فالواجد للشرط والفاقد للمانع داخل في العموم من الأول، وغيرهما خارج أيضاً من الأول.

بخلاف التمانع العقلي — هنا — فان نقض اليقين بالشك هو تمام الموضوع، ومعه إذا خرج فرد تام الفردية من العموم للتزاحم عقلاً، ثم ارتفع التزاحم لا يحدث معه فرد آخر، حتى يكون هذا غير المزاحم بالفعل — مشمولاً له من الأول؛ إذ مناط الفردية وحدة الشك مثلاً، ولم يحدث شك آخر بعد زوال المزاحم، وإذا لم يكن هذا الفرد المقدر الوجود من الأول مشمولاً للعام، فلا دلالة أخرى، حتى يكون بحسب دلالة أخرى مشمولاً للحكم.

فان قلت: إذا كان هناك ماء ان كل منها مستصحب الطهارة، ثم علم بنجاسة أحدهما، فانه لا ريب في دخولها أولاً تحت العام، لعدم المزاحمة. كما لا شك في خروجها ثانياً، لمكان المزاحمة، مع أنها على ما هما عليه من اليقين بالطهارة والشك في بقائهما على الطهارة، فاذا أمكن الخروج بعد الدخول كذلك الدخول بعد الخروج، إما بزوال المزاحم

أوبسقوط الحاكم.

قلت: قد عرفت أن ملاك فردية الفرد — المقدر الوجود — وحدة الشك، فإذا تعدد الشك ولومع وحدة الماء فلا نقض، حيث أن الداخل — من الأول إلى الآخر — فرد من الشك، والخارج — من الأول إلى الآخر — فرد آخر، وفي المثال كذلك، لأن العلم بنجاسة أحدهما:

إما أن يكون علماً بنجاسة أخرى، غير النجاسة المحتملة أولاً، فالشك المنبعث منه قطعاً شك آخر، والأول بلحاظ عدم المزاحم داخل من الأول، والثاني بلحاظ المزاحم خارج من الأول إلى الآخر.

وإما أن يكون علماً بتلك النجاسة المحتملة، من حيث وقوعها في الإناء، أو في خارجه، فإذا علم بوقوع تلك النجاسة في الإناء، أو في إناء آخر، فقد انقلب العلم الأول قطعاً، وحدث منه شك آخر، وعنوان الشك في الطهارة، وإن كان واحداً، إلا أن وحدة العنوان لا ينافي تعدد مطابقه.

وقد عرفت أن المنبعث — عن العلم الثاني قطعاً — غير ما هو المنبعث عن العلم الأول، فالداخل تحت العام بعدم المزاحمة هو الأول، والخارج عنه بسبب المزاحمة هو الثاني، فلا نقض.

فان قلت: إن الاستصحاب لا يجري قبل الفحص، ويجري بعده، مع أن اليقين والشك على حالهما، من دون حدوث فرد آخر بعد الفحص، بل الشك الواحد — مع وحدته — خارج تارة وداخل أخرى.

قلت: لزوم الفحص، تارة — شرعي بالاجماع التعبدية. وأخرى — عقلي:

فان كان شرعياً دخل تحت العنوان الذي أشرنا إليه من أن الخروج لعدم تمامية الموضوع؛ لفرض اشتراط حرمة نقض اليقين بالشك بشرط شرعي. فالفرد التام الفردية هو الشك بعد الفحص، وهو من الأول داخل، وما قبل الفحص من الأول خارج.

وإن كان عقلياً، فالوجه فيه أن الشك بمعنى عدم الحجية، والحجة بمعنى بحيث لو تفحص عنها لظفرها، فما لم يتفحص لا يكون الموضوع متحققاً، فلا نقض.

فان قلت: في فرض انسداد العلم — وحجية الظن — يجري الاستصحاب مع عدم الظن، ولا يجري مع حصول الظن، فيلزم الخروج بعد الدخول.

قلت: حيث أن المفروض — على هذا المبنى — هو العلم الاجمالي في دائرة المظنونات وسقوط الأصل في أطراف العلم الاجمالي، فالموضوع هو الشك غير المقرون بالعلم

الاجمالي، فمع حصول الظن يتبدل الموضوع.
وبالجملة الملاك في الدخول والخروج ما ذكرنا، فصح ما اشتهر من أن الأصل لا يعود بعد سقوطه.

ومنه يتبين حال الأصل المحكوم، فانه بعد سقوط الحاكم بالمزاحة لا يعود الأصل الساقط في الملاقي، وإن كان لو حدثت الملاقاة بعد سقوط الأصل الحاكم، يجري الأصل في الملاقي، فتدبر جيداً.

(١٢٣) قوله قدس سره: فالأظهر جريانها فيما لم يلزم منه ... الخ^١
توضيح الحال: إن الكلام، تارة - في المانع عن جريان الأصول ثبوتاً. وأخرى - في وجود مقتضى إثباتاً.

أما الكلام في المقام الأول، فهو إن المانع ثبوتاً أمراً:
أحدهما لزوم الإذن في المخالفة العملية، وهو قبيح عقلاً، ويختص هذا المانع بموارد العلم بالتكليف اللزومي فعلاً أو تركاً.

وثانيها - لزوم المناقضة أو المصاداة مع المعلوم بالاجمال، لفرض تعلق العلم بما يكون فعلياً حقيقة - ولو بالعلم - كما بنينا عليه: من عدم فعلية التكليف بقول مطلق إلّا بنحو من انحاء الوصول. وبالعلم يكون أصلاً حقيقة، فيكون حكماً حقيقياً تام الحكمة، فمع العلم الاجمالي بطهارة أحد الأثناءين - المسبوقين بالنجاسة - يقطع بجواز ارتكاب أحدهما شرعاً - بحقيقة الجواز والترخيص - وهو مصاد لوجوب الاجتناب عنها شرعاً باستصحاب نجاستها، وإن لم يلزم منه مخالفة عملية.

نعم تنجز العلم الاجمالي ينحصر فيما كان مخالفة عملية، حيث لا استحقاق للعقاب إلّا على مخالفة التكليف اللزومي عملاً، لا أن مناقضة المعلوم ومضادته للمستصحب يتوقف على تنجز العلم، وكون المعلوم أو المستصحب ذا مخالفة عملية.

ومنه تعرف أن البحث عن ثبوت المقتضي وعدمه - في مقام الاثبات - إنما يجدي لمن يرى المانع منحصر في الإذن في المخالفة العملية، فانه يجديه ثبوت المقتضي فيما لم يلزم منه مخالفة عملية، وأما على ما ذكرنا فلا تجري الأصول، سواء كان المقتضي في مقام الاثبات تاماً أو لا.

وأما الكلام في المقام الثاني، فنقول: إن مقتضى قوله عليه السلام: (لا تنقض

اليقين بالشك) ^١ حرمة نقض اليقين بالشك مطلقاً، سواء كان مقروناً بالعلم الاجمالي أو لا، ومقتضى ذيله — وهو قوله عليه السلام: (ولكن تنقضه بيقين آخر) عدم حرمة نقضه، بل لزوم نقضه بيقين آخر مطلقاً، ولو كان إجمالياً، فيقع التعارض بين صدره وذيله.

ومبنى المعارضة — كما عن ظاهر شيخنا الاستاذ (قدس سره) في تعليقه المباركة ^٢ — على أن قضية: (ولكنه تنقضه بيقين آخر) متكلفة لحكم شرعي حتى يؤخذ باطلاقها، فيعارض الصدر، أو مجرد التأكيد، حتى لا يكون لها إطلاق، نظراً إلى أن التأكيد ليس له مفاد في قبال ما يؤكد، حتى يؤخذ باطلاقه، وقد استظهر الثاني شيخنا (قدس سره).

والتحقيق: إن قضية (لكنه تنقضه بيقين آخر) لا يعقل أن تكون متكلفة لحكم شرعي تعدي؛ إذ مع اليقين بالحكم لا يعقل جعل الحكم على وفقه، ولا على خلافه، إفلا مجال له عقلاً حتى ينفي بالظهور في خلافه.

بل التحقيق: إنها قضية عقلية إرشادية إلى الجري على وفق اليقين. وليس التأكيد مفادها الابتدائي؛ إذ ليست هذه العبارة على حد سائر التأكيدات، لاختلاف مضمونها مع مضمون القضية السابقة.

بل لازمها التأكيد تارة، والتحديد أخرى، فإن كانت لأفادة التأكيد بالالتزام، فلا إطلاق، وإن كانت لأفادة التحديد، وتضييق دائرة الشك فلها الاطلاق لا محالة.

وحيث أن التأكيد، أو التحديد بالالتزام، فلا بد من تحقيق حال القضية العقلية الارشادية، وأن ما يقضي به العقل حسب اقتضاء اليقين ماذا؟ ليكون القضية إرشاداً اليه.

ومن الواضح أنه لا فرق في نظر العقل بين اليقين الأجمالي والتفصيلي في الجري على مقتضاهما، ورفع اليد عن الشك، فكما أن وثاقه اليقين السابق، كانت مقتضية للجري على وفقها، وعدم الاعتناء بالشك، فكذا مقتضى اليقين اللاحق هو الجري على وفقه وعدم المعاملة معه معاملة الشك حتى يتمحض للتمسك باليقين السابق.

وعليه فهي بالالتزام يفيد التحديد لا التأكيد. وكما لا معارضة بين التأكيد وما يؤكد، فيكون التأكيد تابعاً له إطلافاً وتقييداً، كذلك التحديد لا يكون معارضاً، بل يكون ما يتحدد به تابعاً له فيتمحض الشك الذي يحرم نقضه في الشك المحض وعليه

(١) الصحيحة الأولى لزارة: الرسائل. ج ١: الباب ١ من نواقص الموضوع: الحديث ١.

(٢) ص ٢٥٢: ذيل قول الشيخ قده «لأن قوله لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه الخ».

فيتقيد به سائر الاطلاقات.

بخلاف ما إذا لم يعلم أنه للتأكيد أو التحديد، فإن إجماله لا يسري إلى سائر المطلقات الخالية عن هذا الذيل.

فان قلت: لا يعقل اعتبارنا قضية اليقين الاجمالي، حتى يكون محمداً للموضوع؛ لأن اليقين الاجمالي، إن كان ناقصاً لكل من اليقينين، فهو خلاف مقتضاه؛ لأنه لم يتعلق بخلاف كل منهما، ومع عدم تعلقه بكل منهما إذا كان ناقصاً كان مرجعه إلى ناقضية الشك لليقين.

وإن كان ناقصاً لأحد اليقينين معيناً، فحيث أن الخصوصية مشكوكة كان مرجعه إلى ناقضية الشك لليقين، لا ناقضية اليقين.

وإن كان ناقصاً لاحدهما المردد، نظراً إلى تعلق اليقين الاجمالي بالمردد، فقد بينا مراراً استحالة ثبوت المردد ماهية وهوية، فلا الناقض متعلق بالمردد، ولا المنقوض يقين مردد.

وإن كان ناقصاً لخصوص اليقين الذي انقلب متعلقه واقعاً إلى ضده أو نقيضه، فحيث لا تعلق لليقين الاجمالي — بما هو يقين — بذلك المرتفع واقعاً، فلا محالة يؤل الأمر إما إلى ناقضية الشك، أو إلى ناقضية ارتفاع الواقع، وكلاهما خلف؛ إذ الشك يُنقض ولا يُنقض، واليقين هو الناقض دون غيره، فلا يعقل ناقضية اليقين الاجمالي بجميع الوجوه، فينحصر الناقض في اليقين التفصيلي.

وهذا المحذور لا دخل له بالمنع عن التعبد الاستصحابي في مقام الثبوت، ليكون إرادته خلفاً في المقام، بل المراد إن اعتبار ناقضية اليقين الاجمالي مناف لاعتبار عدم انتقاض اليقين بالشك، وأنه لا ينقضه إلا اليقين، فهما اعتباران متناقبان في مقام الاثبات، المتكفل لكلا الاعتبارين.

ولا يخفى عليك أن تحريم نقض اليقين بالشك المحض، وإن كان بمكان من الامكان إلا أن تحديد الموضوع حيث كان بعنوان ناقضية اليقين الاجمالي، فإذا امتنعت ناقضية اليقين الاجمالي لم يمكن استفادة تحديد الموضوع منه، لا أن جعل الحكم للموضوع الخاص غير معقول.

قلت: اليقين الاجمالي حيث أنه متعلق بالجامع الذي لا يخرج مطابقه عن الطرفين، فهو وإن لم يكن ناقصاً لكل من اليقينين، لكنه ناقض لمجموع اليقينين، فاعتبار ناقضيته اعتبار ناقضية اليقين لليقين، لاناقضية الشك، ولا غير اليقين.

إلا أن التحقيق: إن مجموع اليقينين ليس موضوعاً للحكم، بل كل منها، فرجع المجموع الى اليقين بالجامع بين الطرفين، ولذا يصح اعتبار ناقضية اليقين الاجمالي له، لتعلقه أيضاً بالجامع بين الطرفين.

لكن تعلق اليقين المنقوض بالجامع انتزاعي من تعلق كل فرد من اليقين بفرد من الجامع، وظاهر (لا تنقض اليقين بالشك) — مع وجود اليقين بهذا بخصوصه، وبذلك بخصوصه، ثم الشك فيها كذلك — هو تحريم نقض كل من اليقينين الخاصين الحقيقيين، لا الجامع من اليقينين المتعلقين بما ينتزع منها جامع. وهذا لا دخل له بجواز استصحاب الكلي، لتعلق اليقين هناك حقيقة بالجامع، والشك في خصوصيته.

وعلى ما ذكرنا: من عدم اعتبار صحيح لنا قضية اليقين الاجمالي، فلا يكون له دلالة على تحديد الموضوع بالشك المحض.

وأما قضية: (ولكنه تنقضه يقين آخر) وإن كانت إرشادية، لكنها ليست إرشاداً إلى الجري على وفق اليقين، حتى لا يكون فرق بين اليقين الاجمالي والتفصيلي، فانه بهذا المعنى ليس مقابلاً لليقين السابق، فان الجري العملي — على وفق اليقين — ليس من أجل اليقين بالحكم الفعلي الذي يقضي العقل بامتثاله، فانه شأن اليقين الفعلي بالحكم، لا اليقين السابق.

بل كما أن قضية الجري على وفق اليقين السابق — من حيث مقابلته مع الشك الفعلي، واقتضاء وثاقة اليقين في قبال الشك عند العقلاء — الجري العملي عليه، فكذا الجري العملي مستمر إلى أن يتبدل الشك باليقين، فتكون القضية إرشاداً إلى استمرار الحكم السابق العقلاني إلى تبدل موضوعه بأمر وثيق، لتقابل اليقين السابق من حيث وثاقته. وحيث أن اليقين الاجمالي الفعلي يجامع الشك، ولا يقابل اليقين السابق، من حيث عدم تعلقه بعين ما تعلق به، فلم يحدث في قبال ذلك الأمر الوثيق ما يوازيه في الوثاقة ليرفع اليد به عنه، ونتيجته تأكيد الحكم بجرمة نقض اليقين بالشك. والله اعلم.

تعارض الاستصحاب مع القرعة

(١٢٤) قوله قدس سره: وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها الخ^١.

نعم هو كذلك إذالم يكن هناك حكومة بينهما.

بيانه — إن الحكومة: تارة تلاحظ بين دليلي اعتبار المتعارضين، كما في الخبر المتكفل لحرمة شيء، والخبر المتكفل لخلية بما هو مشكوك الحرمة والخلية، فان مفاد الخبرين ليس بينها حكومة؛ إذ ليس لسان أحدهما نفي موضوع الآخر، بل الحكومة لدليل لا اعتبار، من حيث أن الأمر بالغاء احتمال الخلاف — في طرف الخبر المتكفل للحرمة الواقعية — يوجب نفي موضوع الخبر المتكفل لحكم المشكوك .

وأخرى تلاحظ بين نفس المتعارضين مثل حكومة (لا شك لكثير الشك) على أدلة الشكوك، فان أحد المتعارضين — بنفسه — ينفي موضوع الآخر لا من حيث دليل اعتباره.

فنقول: في الخبر المتكفل لحكم القرعة، والخبر المتكفل لحرمة نقض اليقين بالشك . أما بالاضافة إلى دليل اعتبار الخبرين، فلا حكومة، لأن كلاً من الخبرين متكفل لحكم تبدي في مورد الشك، فان الموضوع في القرعة هو المجهول، والمشبه، والمشكل. وموضوع الاستصحاب أيضاً متقوم بالشك، فالغاء احتمال الخلاف في كل منها يوجب نفي موضوع الآخر؛ لأن المفروض تكفل كل واحد منها لحكم الاحتمال.

وأما بالاضافة إلى نفس الخبرين المتكفلين لحكم القرعة والاستصحاب، فتوضيح الحال فيهما: إن دليل القرعة يدل على أنها لا تخفى، وأنها سهم الحق، والحكم المعمول له وجود، وعدم، والخطأ والصواب شأن الطريق، كما أن لسان دليل الاستصحاب ابقاء الكاشف، ففي الحالة الثانية طريقتان أحدهما حدوثاً وهي القرعة، والثاني بقاء وهو اليقين السابق، حيث اعتبر بقاءه شرعاً، وكل منها طريق فعلي مع عدم الطريق الى الواقع، لفرض نصب القرعة في المجهول، واعتبار بقاء اليقين مع الشك — أي مع عدم الطريق — فكل منها بعنوانه قابل في حد ذاته لرفع موضوع الآخر، فلا تختص القرعة بالحكومة على الاستصحاب.

بل ظاهر شيخنا (قدس سره) في المتن ورود الاستصحاب عليها، نظراً إلى أن موضوع القرعة هو المجهول بقول مطلق، مع أنه بعنوان كونه على يقين منه سابقاً معلوم الحكم. وإن كان يندفع بما مرّنا سابقاً: إن موضوع الاستصحاب أيضاً هو الشك بقول مطلق، ومن جميع الجهات،

مع أنه بعنوان قيام القرعة المعينة للواقع معلوم الحال، فلا يختص الورد — لوصح — بالاستصحاب، وحينئذ يصح المعاملة معها معاملة المتعارضين، وملاحظة النسبة بين دليلها، حيث لا حكومة ولا ورود لدليلها ولا لدليل دليلها.

فان قلت: طريقية القرعة ليست كطريقة الطرق العادية؛ إذ ليس لها في نفسها طريقية— كما هو واضح— حتى يكون تعبد الشارع بها تنميماً لها عنواناً،— كما في الخبر، واليقين السابق باعتبار بقاء متعلقه غالباً—، بل طريقية القرعة واقعية بتسبب الشارع الناظر إلى الواقع إلى وقوع السهم على الحق، ولذا ورد في الأخبار^١ جواباً عن قول السائل إنها تصيب وتخطىء: بأنها لا تخطىء إذا كانت في مقام تفويض الأمر إلى الله، لا في مقام التجربة، فطريقة القرعة تكوينية— منه تعالى— وفي موردها المشروع لا تخطىء حقيقة، فلا شك حينئذ حقيقة، فتكون واردة حقيقة على الاستصحاب، لا بلحاظ حكمها، كما على مسلك شيخنا (قدس سره) في ورود الامارات على الأصول^٢.

قلت: نعم ظاهر أخبارها كذلك، إلا أن تسيبه تعالى باصابة السهم للحق يمكن أن يكون مقيداً بعدم الطرق التعبدية الشرعية، فلا طريقية لها مع وجود أحد الطرق الشرعية، وإذا كان موردها المجهول بمعنى ما لا طريق إليه شرعاً، فلا محالة لا ورود، ولا حكومة لها على ماله طريقية شرعاً، بل إذا كان موضوعها (المشكل)^٣ كما في المرسل المحكي في قواعد الشهيد (قدس سره) فالأمر أوضح، فان المشكل ما يتحير فيه المكلف، بحيث لا طريق له أصلاً، بل ربما يعم المبهم الذي ليس له واقع مجهول.

(١) الوسائل: ج ١٨: الباب ١٣: من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى

(٢) الكفاية ٢: ٣٥٠.

(٣) قال ابن ابي جهورد في عوالي اللثالي: ج ٢: ١١٢: ح ٣٠٨: «نقل عن اهل البيت عليهم السلام: كل امر مشكل فيه القرعة».

فهرست المطالب

تعريف الاستصحاب :

- ٧ تعريف المشهور للاستصحاب
- ٧ تصريح المحقق الخراساني على ان المراد من الحكم بالبقاء هو الالتزام
- ٧ استظهار بعض الاجلة عن كلام شيخه العلامة ان المراد من الحكم بالبقاء هو الالتزام
- ٧ الفرق بين الابقاء والبقاء
- ٨ عدم جامعية تعريف المشهور بحسب المباني الثلاثة
- ٨ وتصحيح المحقق الخراساني للجامعية غير محمد
- ٩ عدم توصيف تعريف المشهور بالدليلية والحجية على جميع المباني
- ٩ الاشكال على المحقق الخراساني في توصيف التعريف بالحجية
- ١٠ احتمال اخر في التعريف
- ١٠ عدم اندفاع المخدورين على هذا الاحتمال
- ١١ التحقيق حول تعريف المشهور بحسب المباني
- حول سائر تعاريف الاصحاب للاستصحاب :
- ١٣ تعريف الفاضل التوحي
- ١٤ تعريف العضدي
- ١٤ تعريف المحقق القمي
- ١٤ اشكال المحقق الخراساني على تعريف العضدي والجواب عنه
- ١٥ الاشكال على تقريب الشيخ لتعريف العضدي
- ١٥ الفرق بين التعريف اللفظي وغيره
- ١٦ الاشكال على كون الحجية من المسائل الاصولية
- ١٧ التفصي عن الاشكال
- ١٧ الفرق بين المسائل الاصولية والفقهية
- ١٨ الاشكال على المحقق الخراساني في اطلاق الحجية على الاستصحاب
- ١٩ الاشكال على كون الاستصحاب مسألة اصولية اذا كان مدرکه بناء العقلاء
- ٢٠ الاشكال على كون الاستصحاب مسألة اصولية اذا كان مدرکه الدليل العقلي
- ٢١ الجواب عن الاشكال على كون الظن بالبقاء من الادلة العقلية
- ٢١ الحق في الاشكال على مسألة الظن بالبقاء.
- ٢٢ الاستصحاب في الحكم العقلي
- ٢٢ الاستصحاب في الحكم الشرعي غير المستند الى الحكم العقلي

- ٢٣ الحكم العقلي النظري والعملي والفارق بينها
- ٢٥ استصحاب حكم الشرعي المستند الى حكم العقل وملاكه
- ٢٦ استصحاب حكم الشرعي المستند الى حكم العقلي النظري
- ٢٦ نظرية التسوية بين استصحاب حكم الشرعي المستند الى العقلي والنقلي
- ٢٧ الاشكال على نظرية التسوية
- ٢٧ لافرق في استصحاب الحكم الشرعي المستند الى العقلي بين الوجود والعدم
دلة حجية الاستصحاب:
- ٢٨ ١- بناء العقلاء
- ٢٩ اختلاف كلمات المحقق الخراساني في تقديم السيرة على الآيات وعدمه
- ٣٠ محذور الدور في رادعية الآيات عن السيرة او تخصيصها بها
- ٣٠ لزوم المتنافيين على مبنى كفاية عدم ثبوت الردع وعدم ثبوت المحصص
- ٣٠ دفع التنافي بكون التعارض بينهما من باب معارضة غير تام الاقتضاء مع تام الاقتضاء
- ٣٠ والجواب عن هذا الاشكال بوجهين
- ٣٢ التحقيق حول بناء العقلاء
- ٣٤ نظرية بعض اجلة العصر (المحقق النهاوندي والحائري) في وجه تقديم السيرة على الآيات، والفرق بين
- ٣٤ نظرية بعض اجلة العصر ونظرية المحقق الأصفها في
- ٣٥ ٢- الدليل العقلي على حجية الاستصحاب
- ٣- الاستدلال بالاخبار:
- ٣٦ الصحيحة الاولى لزرارة
- ٣٦ اقسام الحال (المقدرة- المقارنة- المحكية) عند النحاة
- ٣٧ التحقيق حول الحال المقارنة
- ٣٨ المراد من النوم الناقض
- ٣٩ الاحتمالات الاربعة في الصحيحة الاولى لزرارة
- ٣٩ نظرية الشيخ وصاحب الكفاية في الصحيحة الاولى
- ٤٢ التحقيق حول الصحيحة الاولى لزرارة
- ٤٣ الاحتمالات المعقولة في الصحيحة الاولى
- ٤٤ التعليل في الصحيحة الاولى
- ٤٥ الظرف في جملة (على يقين من وضوئه) ظرف لغو ومستقر؟
- ٤٧ التقابل بين النقص والابرام هو العدم والملكية
- ٤٨ نظرية صدر المتألمين في عدم لزوم بقاء الموضوع فيما عدا المتضادين من المتقابلين
- ٤٨ معنى النقص والابرام

قاعدة المقتضي والمانع :

- ٥١ تقريب بعض اجلة العصر لقاعدة المقتضي والمانع
- ٥١ تقريب بعض المدققين لقاعدة المقتضي والمانع
الاستصحاب في خصوص الشك في الرفع :
- ٥١ تقريب المحقق الخراساني للاستصحاب في خصوص الشك في الرفع
- ٥٢ تقريب بعض اجلة العصر
- ٥٢ الاشكال على قاعدة المقتضي والمانع بتقريب بعض اجلة العصر
- ٥٣ الاشكال على قاعدة المقتضي والمانع بتقريب بعض المدققين
- ٥٣ الاشكال على الاستصحاب في خصوص الشك في الرفع
- ٥٤ وجوه الاشكال في تنزيل الاخبار على الاستصحاب بقول مطلق
- ٥٦ تقريب الاستدلال على اختصاص الاستصحاب بالشك في الرفع من ناحية الهيئة
- ٥٧ مرجحات كنائية نقض اليقين على سائر انحاء التجوز
- ٥٩ استدلال الشيخ على اختصاص الاستصحاب بالشك في الرفع
- ٥٩ اشكال المحقق الخراساني على الشيخ
موضوعية اليقين وطريقته :
- ٦٠ نظرية بعض الاجلة تبعا لبعض الاساطين
- ٦٠ التحقيق حول كلمة « اليقين » مفهوماً ومصداقاً
- ٦٢ التحقيق حول كنائية (لا تنقض اليقين)
- ٦٧ الصحيحة الثانية لزرارة
- ٦٨ محتملات شرطية الطهارة او مانعية النجاسة في باب الصلاة
- ٧٢ المختارين المحتملات هو مانعية النجاسة
- ٧٤ حول نظرية المحقق الخراساني بكفاية كون الطهارة شرطاً اقتضائياً
- ٧٦ آثار الطهارة المستصحبة ، واحكامها .
- ٧٧ وجوه حسن التعليل في الصحيحة الثانية لزرارة
- ٧٨ عذورنا قضية الاعادة او الخلف في صحة التعليل
- ٧٩ جواب المؤلف عن اشكال الناقضية
- ٧٩ جواب بعض الاجلة عن اشكال كون الاعادة نقضاً
- ٨٠ عذور الخلف في التعليل
- ٨٢ الصحيحة الثالثة لزرارة
- ٨٢ المحتملات الثلاثة في الصحيحة الثالثة
- ٨٥ الاستدلال برواية الخصال

- ٨٥ استدلال الشيخ الاعظم برواية الخصال على قاعدة اليقين
- ٨٥ الاشكال على الشيخ الاعظم
- ٨٧ الاستدلال بمكاتبة القاساني
- ٨٧ الاخبار الواردة في الصوم للرؤية والافطار للرؤية
الاستدلال بروايات الحل والطهارة :
- ٨٩ الاحتمالات المتصورة في روايات الحل والطهارة
- ٨٩ الاستدلال بها على قاعدة الحل والطهارة (نظرية المشهور)
- ٩١ نظرية صاحب الفصول في روايات الحل والطهارة
- ٩١ ما حكاها الشيخ الاعظم عنه صاحب الفصول غير موافق للفصول
- ٩٢ الاشكال على صاحب الفصول
- ٩٢ الجواب عن اشكال الشيخ على صاحب الفصول
- ٩٤ التقريبان للمحقق الخراساني على استفادة القواعد الثلاث من الروايات
- ٩٥ اشكال المحقق الخائري على صاحب الكفاية
- ٩٥ الجواب عن اشكال المحقق الخائري
- ٩٦ تقريب دلالة اخبار الحل والطهارة على الاستصحاب باعتبار الغاية
- ٩٧ استدلال الشيخ الاعظم برواية حماد على الاستصحاب
- ٩٧ الاشكال على الشيخ الاعظم
- ٩٩ نظرية صاحب الحدائق
- ٩٩ الاشكال على صاحب الحدائق
- ١٠٠ نظرية المحقق الخوانساري في رواية حماد
الاحكام الوضعية :
- ١٠١ تقسيم الموجودات الى الخارجية، والاعتبارية، والانتزاعية
- ١٠٢ الفرق بين الامور الاعتبارية والانتزاعية
- ١٠٣ اقسام المجموعات الشرعية
- ١٠٥ اشكال المحقق الخراساني على جعل السببية والشرطية للتكليف استقلاً، وانتزاعاً
- ١٠٥ الجواب عن المحقق الخراساني
- ١٠٦ بيان معنى حقيقة السببية والشرطية مقدمة للاشكال على المحقق الخراساني
- ١٠٧ نظرية المحقق النائيني في الفرق بين شرائط الجعل والمجمل
- ١٠٨ نظرية المحقق الخراساني في الفرق بين شرط الواجب وشرط الوجوب
- ١٠٩ الجزئية والشرطية للمكلف به
- ١٠٩ كون الحكم الشرعي مصححاً لانتزاع الجزئية والشرطية ، لامناً له

- ١١٠ الجزئية الانتزاعية ليست من لوازم المجمعول التشريعي بل من لوازمه التكويني
- ١١١ الفرق بين المجمعول بالتبع والمجمعول بالعرض
حول الحجية و القضاوة والمللية:
- ١١٢ عدم كون الملكية من الاعتبارات الذهنية ولا من المقولات الواقعية
- ١١٣ ادلة عدم كون الملكية من المقولات الواقعية
- ١١٤ الحكم التكلفي ليس عين الملكية ولا منشأ اومصححا لانتزاعها
- ١١٥ المقدر ليس عين الملكية ولا منشأ اومصححا لانتزاعها
- ١١٦ التحقيق في حقيقة الملكية الشرعية والعرفية
- ١١٧ التحقيق في حقيقة القضاوة وبيان اقسامها
- ١١٨ التحقيق في حقيقة الحجية وبيان اقسامها
- ١١٩ الصحة والفساد في العبادات والمعاملات
- ١٢١ معاني الملك
- ١٢٣ في مقولة الجدة
- ١٢٣ نظرية صدرالدين الشيرازي في مقولة الجدة
- ١٢٤ في استصحاب الشرطية والممانعة
- ١٢٥ في استصحاب ذات الشرط والمانع
تنبيهات الاستصحاب:
- ١٢٦ التنبيه الاول (فعله الشك واليقين)
- ١٢٧ فرعان للتنبيه الاول (حكم صلاة من احدث ثم غفل، وصلاة من التفت قبلها وشك ثم غفل)
- ١٣٠ التنبيه الثاني من الاستصحاب (استصحاب مؤدى الأمانة، والاصل العملي)
- ١٣٦ التنبيه الثالث (استصحاب الكلي)
- ١٣٦ القسم الاول من اقسام استصحاب الكلي
- ١٣٩ استصحاب الفرد المردد
- ١٣٩ نظرية السيد اليزدي قدس سره في استصحاب الفرد المردد
- ١٤٠ الاشكال على السيد اليزدي في استصحاب الفرد المردد
- ١٤١ نظرية غير واحد من اجلة المصر في استصحاب الفرد المردد
- ١٤٢ القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي
- ١٤٢ دفع الاشكال الوارد على القسم الثاني من استصحاب الكلي
- ١٤٤ دفع توهم السببية بين الكلي وفرده
- ١٥٠ القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي
- ١٥٠ نظرية الشيخ الاعظم في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي

- ١٥١ التقريبات الآخرا لاصحاب القسم الثالث من اقسام الكلي
- ١٥٤ التنبيه الرابع (استصحاب الامور التدريجية)
- ١٥٥ حول الحركة القطعية والتوسطية
- ١٥٧ استصحاب الامور المقيدة بالزمان
- ١٦١ استصحاب العدم الازلي
- ١٦٢ استصحاب العدم المجعول
- ١٦٣ استصحاب الامور الموقته
- ١٦٤ موارد الشك في المقتضي والرافع
- ١٧٢ التنبيه الخامس (الاستصحاب التعليقي)
- ١٧٢ التحقيق حول الاستصحاب التعليقي
- ١٧٣ نظرية المحقق الخراساني في الاستصحاب التعليقي
- ١٧٤ نظرية الشيخ الاعظم الانصاري في الاستصحاب التعليقي
- ١٦٧ في تعارض استصحاب الحرمة المعلقة مع استصحاب الحلية
- ١٧٥ نظرية الشيخ الاعظم بمحكومة استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية
- ١٧٥ الاشكال على الشيخ الاعظم
- ١٧٦ نظرية المحقق الخراساني بعدم المعارضة بين استصحاب الحرمة المعلقة واستصحاب الحلية
- ١٧٩ التنبيه السادس (استصحاب احكام الشريعة السابقة)
- ١٧٩ التحقيق حول القضية الحقيقية والخارجية
- ١٨١ في حقيقة الحكم المجعول وحقيقة الوحي
- ١٨٦ التنبيه السابع (الاصل المثبت)
- ١٨٨ طرق حجة المثبت
- ١٩١ في الفرق بين مثبتات الاصول والامارات
- ١٩٤ التنبيه الثامن - في الاثر المترتب على المستصحب بواسطة عنوان كلي (مستثنيات الاصل المثبت)
- ١٩٩ نظرية الشيخ الاعظم في ان عدم الحكم لا يحتاج الى الجعل
- ٢٠٠ في ترتب عدم الاستحقاق على استصحاب عدم التكليف
- ٢٠١ التنبيه التاسع - الاثر المترتب على الاعم من الوجود الواقعي والظاهري (مستثنيات الاصل المثبت)
- ٢٠١ التنبيه العاشر (لزوم كون المستصحب حكما شرعيا او ذا حكم شرعي)
- ٢٠٢ التنبيه الحادي عشر حول اصالة تأخر الحادث
- ٢٠٤ مجعولي التاريخ
- ٢٠٤ نظرية بعض اعلام العصر

- ٢٠٥ في الاشكال على المحقق النائبي بان المحمولى مقابلة للرابطة للناعية
- ٢٥٠ تفصيل المحقق الخراساني بين عدم المحمولى وعدم الماخوذ على وجه الربط
- ٢٠٦ حول اتصال زماني الشك واليقين
- ٢١١ في تعاقب النجاسة والطهارة
- ٢١٢ التنبيه الثاني عشر (الاستصحاب في الامور الاعتقادية)
- ٢١٣ في استصحاب الامامة
- ٢١٤ في استصحاب النبوة
- ٢١٥ استدلال الكتابي باستصحاب النبوة
- ٢١٦ في استصحاب الاحكام الشرعية السابقة
- ٢١٨ التنبيه الثالث عشر (استصحاب حكم المخصص)
- تفصيل المحقق الخراساني في التمسك بالعام بين كون التخصيص من الابتداء
- ٢١٩ أوفي الانتهاء دون الاثناء
- ٢٢٠ عدم الفرق بين الاطلاق الازماني والافرادي
- ٢٢٢ نظرية بعض اعلام العصر في التمسك بالعام
- ٢٢٣ الاشكال على المحقق النائبي رحمه الله
- ٢٢٥ حول اعتبار بقاء الموضوع
- ٢٢٦ حول قاعدة ثبوت شئ لشيء لثبوت المثبت له
- ٢٢٨ في كفاية اتحاد المتيقن والمشكوك وعدم لزوم بقاء الموضوع
- ٢٢٨ دفع اشكال المحقق الحائري على المحقق الخراساني
- ٢٢٩ استدلال الشيخ الاعظم على ابقاء الموضوع باستحالة انتقال العرض
- ٢٢٩ اشكال المحقق الخراساني على الشيخ الاعظم
- ٢٣٠ هل الاتحاد بنظر العرف؟
- ٢٣١ في معنى الموضوع العرفي
- ٢٣٣ في الفرق بين الموضوع العقلي والموضوع الدليلي
- ٢٣٥ نظرية المحقق الخراساني باستحالة الجمع بين الاعتبارات الثلاث (اي العرفي والعقلي والدليلي)
- ٢٣٦ التحقيق حول امكان الجمع بين هذه الاعتبارات
- ٢٣٧ في وجه تقديم الامارة على الاستصحاب
- ٢٤٠ وجه كون الامارة حاكمة على الاستصحاب
- ٢٤٢ تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول
- ٢٤٤ تعارض الاستصحابين
- ٢٤٤ حول الاستصحاب السببي والمسببي

- ٢٤٥ نظرية الشيخ الاعظم الانصاري بحكومة الاصل السبي على المسيبي
تقريب للشيخ الاعظم بان الحكم والشك المسيبي لازمان للزوم واحد في مرتبة واحدة ومواقع النظر على
هذا التقريب
- ٢٤٦
- ٢٥٠ تقريب بعض اجلة العصر في تقديم الاصل السبي على الاصل المسيبي
- ٢٥٢ في ان الاصل لا يعود بعد سقوطه
- ٢٥٤ الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي
- ٢٥٧ في تعارض الاستصحاب مع القرعة

نهاية الدراية

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

الطبعة سنة ١٣٦١ هـ

الجزء الأول

تحقيق

مؤسسة آل البيت عليهم السلام الأحياء التراث

التعادل والترجيح

[١] قوله قدس سره: التعارض هوتنا في الدليلين ... الخ^١

التنافي تارة — ينسب الى المدلولين من الوجوب والحرمة، أو الوجوب وعدمه مثلاً، وأخرى — ينسب إلى الدالين بما هما كاشفان عن أمرين متنافيين، لتلون الدال بلون المدلول لفنائه فيه، وثالثة — إلى الدليلين بما هما دليلان وحجتان، فيكونان متنافيين في الحجية والدليلية.

ومن الواضح: إن التنافي — وهو عدم الاجتماع في الوجود — منسوب إلى المدلولين بالذات؛ لامتناع اجتماع الوجوب والحرمة، أو كل واحد منهما مع عدمه - بالذات - ومنسوب إلى الدليلية والحجية أيضاً — بالذات — لامتناع حجيتها معاً، خصوصاً إذا كانت الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل؛ فانه راجع إلى اجتماع الوجوب والحرمة الفعلين، أوهما مع عدمهما.

وأما الدالان — بما هما كاشفان — فغير متمانعين في الوجود بالذات، بل بالعرض؛ إذ ليس الكلام في المقام في الكاشفين بالكشف التصديقي — القطعي، أو الظني — الفعلي حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل في الكاشفين بالكشف النوعي، ومن البين مكان اجتماعهما في الوجود: فان المفهومين غير متمانعين، بل التمانع في مطابقتها. والكاشف في مرتبة كشفه النوعي لا يتقوم إلا بمكشوفين بالذات لا تمنع بينهما من

حيث نفسها، لكنه يوصف الدالان بوصف المدلول — بالحمل الشايح — بالعرض، لما بينهما من الاتحاد جملأً واعتباراً، فتتافي المدلولين واسطة في عروض التتافي على الدالين، لا واسطة في الثبوت.

فالتعارض: ان كان عبارة عن التتافي في الوجود، فهو— حقيقةً وبالذات— لا يعقل إلا في المدلولين، أو في الدليلين بما هما دليلان وحجتان، لا في الدالين بما هما كاشفان نوعيان، فلا تعارض حقيقةً في مرحلة الدلالة ومقام الاثبات وإن كان التعارض أخص . من مطلق التتافي— نظراً إلى أنه لا يوصف الوجود والحرمة بأنها متعارضان، وإن وصفا بأنها متتافيان، وكذلك الحجية لا توصف بالمعارضة، وإن وصفت بالتناقفة، بل يوصف مادل على الوجود، ومادل على عدمه — مثلاً— بالمعارضة، فيقال: تعارض الخبران، لا تعارض الحكمان - فالتعارض حينئذ من أوصاف الدال بما هو دال — بالذات — لا بالعرض؛ إذ لا بد من انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات، والمفروض أنه لا يوصف المدلول بذاته بالمعارضة، بل بالتناقفة وشبهها.

فحقيقة معارضة الخبرين كون أحدهما دالاً على ما يتتافي ما يدل عليه الآخر، ولا منافاة بين أن يكون تنافي الدالين بالعرض، وتعارضهما بالذات.

وهذا هو الصحيح الموافق للإطلاقات العرفية، فيصح ما أفاده (قدس سره) من كون التعارض بلحاظ مقام الاثبات ومرحلة الدلالة، خصوصاً إذا كان التعارض من العرض بمعنى الاظهار؛ فان الدالين المتتافيين لكل منهما ثبوت، ويُظهر كلُّ منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين، فانه لا ثبوت إلا لأحدهما، فلا معنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه.

و. يأتي إن شاء الله تعالى ثمرة كون التعارض — حقيقةً — من أوصاف الدال، أو من أوصاف المدلول.

[٢] قوله قدس سره: على وجه التناقض أو التضاد... الخ^١

ربما يتخيل^٢ إن استحالة الاجتماع في المتضادين لأؤلها إلى المتناقضين؛ لأن لازم ثبوت كل منهما عدم الآخر، وإن اعتبار وحدة الموضوع فيها، لرجوعها إلى المتناقضين، المتعبر فيها الوحدات الثمانية، مدعياً تصحيح كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) حيث

(١) الكفاية ٢: ٣٧٦.

(٢) بحر الفوائد للمحقق الاشتياني: ج ٤: ص ٣.

اعتبر وحدة الموضوع — في المتعارضين — على وجه التضاد^١. وهي غفلة واضحة؛ فان المتقابلين المتنافيين بالذات لا ينحصران في خصوص السلب والايجاب، بل التقابل بالذات: إما بالسلب والايجاب، أو بالعدم والملكية، أو بالتضاد، أو بالتضائف. ولكل خاصية مخصوصة ووحدة الموضوع معتبرة في مطلق التقابل. بل وقع التصريح من أهل فقه باعتبار وحدة الموضوع، أو المحل في المتضادين. فتوهم عدم استحالة بالذات — كتوهم عدم اعتبار وحدة الموضوع الشامل للمحل فيه — فاسد جداً.

ثم إن تضاد الوجوب والحرمة — الموجب لتعارض الدليلين — بناء على جريان التضاد والتماثل في الاحكام الشرعية. — على خلاف ما حققناه في محله^٢ — إنما يصح إذا كان التحريم بمعنى الزجر والردع، وهو أمر ثبوتي كالبعث، ومتعلقهما الفعل. وأما إذا كان التحريم بمعنى طلب الترك، فلا تماثل، ولا تضاد؛ لأن موضوع طلب الفعل غير موضوع طلب الترك.

نعم إجتماع الطلبين كذلك محال بالعرض، لاستحالة اجتماع الفعل والترك، واقتضاء المحال محال، فالإقتضاء ان الطلبين محال، لا لتضادهما، ولا لتماثلهما، ولا لتناقضهما، بل لأنها اقتضاء أمر محال، وما يلزمه المحال محال.

ولا يخفى عليك أن استلزام اجتماع الضدين لاجتماع النقيضين لا يوجب كون التضاد مستدركاً. نظراً الى أن التنافي بنحو التناقض إذا عم التناقض بالذات وبالتابع، فالمتنافيان بنحو التضاد داخلان في المتناقضين بالتبع. فلا حاجة إلى ذكر التضاد.

ووجه عدم صحة الاستدراك: إن جهة التنافي في المدلولين المتنافيين مختلفة: ففي المتنافيين بنحو التناقض بالذات لا بد فيها من الجمع الراجع للمناقضة، أو ترجيح أحد الطرفين، أو التخيير بينهما، وفي المتنافيين بنحو التضاد بالذات، بأن كان المدلول المطابق في أحد الدليلين هو الوجوب، وفي الآخر هو الحرمة، تلك الجهة التي تجب رعايتها — بالجمع، أو الترجيح، أو التخيير — حيثية الوجوب والحرمة، لا لازمهما، وهو عدم الوجوب في طرف الحرمة، وعدم الحرمة في طرف الوجوب.

وتحصر رعاية المتنافيين بالعرض فيما إذا لم يكن بين المدلولين المطابقين منافاة، كما

(١) الرسائل: ص ٤٣١.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢: التليقة ٦٢.

إذا دل الدليلان على وجوب الظهر، ووجوب الجمعة، وعلمنا من الخارج بعدم وجوب كليهما؛ فإن جهة المنافاة منحصرة في وجوب كل منهما وعدمه، أو إذا علمنا من الخارج بأن إحداهما واجبة، والأخرى محرمة، فإن كلاً من الدليلين، الدالين على وجوبها يدل على حرمة الآخر بالاتزام؛ وجهة المنافاة بالتبع — وهي المنافاة بنحو التضاد — هي اللازمة مراعاتها بالجمع أو الترجيح، أو التخير، فتدبر جيداً.

وأما التنافي من حيث الدليلية والحجية، فتوضيح الحال فيه: إن الحجية في كل من الطرفين وصف ثبوتي، فلا تنافي من حيث التناقض، ومتعلقهما — إذا كان فعلين متضادين بالذات أو بالعرض — متعدد، فلا تنافي من حيث التضاد، فكيف يتصور التنافي من حيث المناقضة، أو المضادة في الدليلية والحجية.

والجواب: أما إذا كانت الحجية بمعنى جعل الحكم المائل، فالحكم المعمول في كل طرف — على طبق مدلوله المنافي لمدلول الآخر — بالمناقضة أو المضادة.

وأما إذا كانت بمعنى المنجزية والمعدرية، ففي مورد قيام الخبرين على وجوب شيء وعدمه، من حيث كونها صفتين — قائمتين بالخبرين — غير متنافيتين بالذات بنحو التناقض، ولا بنحو التضاد، لكونها ثبوتيتين، ولتعدد موضوعهما، إلا أنه بلحاظ مضايفهما — وهوتنجز الحكم والمعدورية عنه — ثبوتيان قائمان بحكم واحد، متعلق بفعل واحد — متضادان.

وبلحاظ استحقاق العقاب — على الترك مثلاً، وعدم الاستحقاق عليه — متناقضان.

وفي مورد قيام الخبرين — على وجوب شيء وحرمة — وصفان متماثلان.

لكنه لتعدد موضوعها غير داخلين فيما يمتنع اجتماعهما.

وبلحاظ تنجز الحكمين الواردين على موضوع واحد متنافيان بتنافي التضاد بالعرض.

كما أنه بلحاظ استحقاق العقاب على الفعل والترك متضادان بالعرض، لأنه لازم

تعلق الوجوب والحرمة بفعل واحد، ولازم المحال محال.

[٣] قوله قدس سره: وعليه فلا تعارض بينها بمجرد تنافي مدلولهما ... الخ^١

ظاهرة عدم المعارضة في مرحلة الدلالة مع المنافاة بين المدلولين. مع أن الدال — بما

هو دال — بملاحظة فئاته في مدلوله بوصفه بالعرض، فيستحيل منافاة المدلولين،

وعدم منافاة الدالين.

وإن أريد عدم المنافاة من حيث الدليلية والحجية، فمن الواضح: إن الحكومة إذا كانت بين خبرين متنافيين من حيث المدلول، فكل منهما حجة في نفسه على مدلوله، المتنافي لمدلول الآخر، ويستحيل حجيتها الفعلية على مدلولين متنافيين، وهذا شأن كل دليلين متعارضين.

فالتحقيق: إن الحاكم والمحكوم لهما جهتان:

إحداهما من حيث اللب والواقع، وهو ليس إلا إثبات الحكم ورفع.

والاخرى — من حيث اللسان والعنوان.

وفي هذه المرحلة لا تنافي بين مدلولهما العنواني، مثلاً «لا شك لكثير الشك» بالإضافة إلى أدلة الشكوك، ليس بحسب اللب والواقع إلا رفع حكم الشك عن كثير الشك، وهو مناف لحكم الشك الثابت بعموم دليله، أو إطلاقه.

كما أنه بحسب اللسان والعنوان، ليس إلا رفع الموضوع، وأدلة الشكوك لا تتكفل إثبات الموضوع، بل إثبات حكمه، فمدلول الحاكم عنواناً لا منافي له، فلا تعارض دليلاً ودالاً ومدلولاً من حيث الحكومة، وإن كان له المعارض والمتنافي مدلولاً ودالاً ودليلاً من غير جهة الحكومة.

لا يقال: ليس غرضه (قدس سره) إن الحاكم والمحكوم متنافيان مدلولاً دائماً، بل غرضه — رحمه الله — إن تنافي المدلولين ليس مناط التعارض، إذ ربما يكون المدلولان متنافيين ولا تعارض، كما في الأمانة والأصل، فإن موضوع الأصل، وإن أخذ فيه الجهل، إلا أنه من مراتب موضوع الحكم الواقعي، فهما متنافيان مدلولاً لوحدة الموضوع، ومع ذلك لا تعارض بين دليلهما، لانتفاء الجهل بقيام الأمانة تنزيلاً، فلا موقع لاجتماع الدالين والحجتين، حتى يكونا متعارضين.

لانا نقول: ما كان بينها التنافي — وهو مفاد الأمانة، ومفاد الأصل — لا حكومة بينها، وما كان بينها الحكومة لا تنافي بينها مدلولاً؛ إذ الحكومة لدليل اعتبار الأمانة على الأصل، لا لمدلول الأمانة على الأصل.

وسيجيء — إن شاء الله تعالى — إن مفاد دليل اعتبارها رفع موضوع الأصل تنزيلاً، وهو غير مناف لأثبات حكم لذلك الموضوع، وإنما ينافيه نفس إثباته الذي لا يتكفله دليله.

إلا أن الصحيح — كما عرفت — إن التعارض من شؤون الدالين بما هما دالان، لا من

شؤون المدلولين ولا من شؤون الدليلين بما هما حجتان .

[٤] قوله قدس سره: مقدماً كان أو مؤخراً ... الخ

تعريض — كما صرح (قدس سره) به في تعليقه المباركة^٢ — على ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) في ضابط الحكومة^٣: من تفرع الحاكم على المحكوم، بحيث لو لم يكن المحكوم، لكان الحاكم لغواً.

ولا يخفى عليك أن الحكومة بالمعنى الذي يراه الشيخ الأجل (قدس سره) من الشرح والتفسير، وورود الحاكم، في مقام تحديد ماله ثبوت إطلاقاً، أو عموماً:

تارة — تكون في مقام الشارحية الفعلية في أحد الأزمنة، فلا محالة يستدعي مشروعاً فعلياً في أحد الأزمنة، وإلا لكان لغواً، بل خلفاً محالاً. ولا منافاة لذلك، مع كون الشارحية والمشروحية متضابفتان، وهما متكافئتان في القوة والفعلية، فلا معنى للشارحية بالفعل، إلا إذا كان هناك مشروع بالفعل لا متأخراً عنه.

وجه عدم المنافاة: إن التضاييف بين الشارح بالذات، والمشروح بالذات، لا المشروح بالعرض، والمشروح المقوم للشارح في مقام شارحيته — وهو وجوده العنواني — له ثبوت فعلي بثبوت الشارح بالذات، والتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض، كالمعلوم بالذات، والمعلوم بالعرض. كما لا منافاة بين تأخر الشارح بالذات عن المشروح بالذات طبعاً، وتقدم الشارح بالحمل الشايح على ذات المشروح بالحمل الشايح بالزمان.

وأخرى — تكون في مقام الشارحية بالاقتضاء، بحيث لو تحقق دليل متكفل المحكم إطلاقاً أو عموماً، لكان هذا تحديداً له، ومثله لا يقتضي وجود المحكوم في أحد الأزمنة رأساً، فضلاً عن تأخره عنه زماناً، بل الحاكم بالاقتضاء يستدعي المحكوم بالاقتضاء، والتأخر الطبيعي أيضاً محفوظ هنا، ولا يضره عدم المحكوم رأساً؛ لما عرفت.

وأما الحكومة بالمعنى الآخر، وهو مجرد إثبات الموضوع أو رفع الموضوع تنزيلاً:

فقول: إن إثبات الحكم لثباً أو سلبه لثباً، وإن كان لا يقتضي ثبوت الحكم لما نزل الموضوع منزلته، إلا أنه حيث كان بلسان إثبات موضوعه عنواناً، أو نفي موضوعه، فلا بد من فرض ثبوت الحكم لذلك العنوان اقتضاء، أو فعلاً على الوجه المتقدم.

(١) الكفاية ٢: ٣٧٦.

(٢) ص ٢٥٦: ذيل قول الشيخ «وضابط الحكومة...»

(٣) الرسائل: ص ٤٣٢.

فاأفاده الشيخ (قدس سره) وجيه على الوجه المتقدم.

[٥] قوله قدس سره: أو بنحو إذا عُرِضاً على العرف وفق بينهما... الخ^١
قد عرفت تفصيل القول - في حل الأحكام المترتبة على العناوين الأولية على
الاقضائية، والمترتبة على العناوين الثانوية على الفعلية - في البحث عن قاعدة نفي
الضرر فراجع.^٢

[٦] قوله قدس سره: وليس وجه تقديمها حكومتها على ادلتها... الخ^٣
لا يخفى أن كلا من المتعارضين، وإن كان يطرد الآخر ثبوتاً، فكل منها بالالتزام
العقلي ينفي الآخر ويدفعه، إلا أنه يختص الحاكم بمزيد خصوصية لمدلوله المطابقي، أو
الالتزامي اللفظي، بحيث يكون بدلالته اللفظية - ولو كانت إلتزامية - نافية للآخر،
دون الآخر.

ولا يجب أن يكون الحاكم بمنزلة (أعني) وأشباهه، بل إذا كان له دلالة لا منافي لها
يؤخذ بها.

وتوضيحه على ما يستفاد من كلمات العلامة الأنصاري (قدس سره)^٤ وأشار إليه
شيخنا (قدس سره) في أواخر عبارته^٥: إن الدليل الدال - بالمطابقة - على تصديق
العادل، يدل بالالتزام اللفظي على الغاء احتمال خلافه، ولا معنى لإلغاء الاحتمال إلا
إلغاء حكمه وأثره شرعاً، فإذا قامت ائمة على حرمة شرب التنن - مثلاً - فاحتمال
خلاف الحرمة الواقعية هو احتمال حليته واقعاً، وحكم هذا الاحتمال بدليل كل شيء
لك حلال هي الحلية الظاهرية، بخلاف احتمال مفاد كل شيء لك حلال،
فان خلاف الحلية الظاهرية في موضوعها هو عدم الحلية الظاهرية، أو الحرمة الظاهرية،
وإلغاؤها لا ربط له بالغاء حرمة شرب التنن المترتبة على ذات الشرب، لاعلى المحتمل.

فدليل التصديق في طرف الأمانة، يدل بالالتزام على إلغاء مفاد الأصل، ولا يدل في
طرف الأصل على إلغاء مفاد الأمانة، وحيث أنه دلالة إلتزامية لفظية، مأخوذة من
اقتضاء نفس عنوان التصديق، المتقوم بعدم احتمال الخلاف، ولا منافي لها، فيؤخذ بها.

(١) الكفاية ٢: ٣٧٦.

(٢) نهاية الدراية: ج ٤: التليقة ١٤٤.

(٣) الكفاية ٢: ٣٧٩.

(٤) الرسائل: ص ٤٣٢.

(٥) الكفاية ٢: ٣٨١.

إلا أن التحقيق: إن هذا التقريب غير صحيح.

أما أولاً؛ فلأن دليل اعتبار الأصل، وإن كان لا يبنى الحكم الذي أدت إليه الأمانة، إلا أنه يثبت حكم موضوع نفسه، فدليل اعتبار الأمانة يبنى مفاد الأصل، ودليل اعتبار الأصل يثبت مفاده، وكفى بتناقهما نفيًا وإثباتًا.

وبالجمله: مدلول الأصل بالمطابقة مناف لمدلول دليل الأمانة مطابقة والتزاماً، وليس من شرط التعارض أن يطرد كل منهما الآخر بمدلوله اللفظي.

وأما ثانياً، فليس مفاد دليل الاعتبار إلا جعل الحكم المماثل لمؤدى الأمانة، لا إلغاء حكم الاحتمال، ولا إلغاء الحكم المحتمل، لا واقعاً ولا ظاهراً.

وبالجمله: لا يتكفل دليل الاعتبار إلا ما يتكفله نفس الأمانة المعتبرة—سواء كان مفادها حكماً واقعياً أو ظاهرياً— لا أن مفاده جعل حكم مماثل، وجعل عدم ضده، أو نقيضه، واقعاً أو ظاهراً.

بل ربما لا يكون لإحتمال خلافه حكم، حتى يجب إلغاؤه، كما في طرف الأصل، فانه لا أثر شرعاً؛ لاحتمال خلاف ما أفاده الأصل، كما لا يخفى.

وأما ثالثاً؛ فلأن التصديق المأمور به، إذا كان تصديقاً جنائياً—بأن يتعلق الأمر باعتقاد صدقه، كناية عن العمل الذي هو لازم اعتقاد الصدق—لأمكن دعوى إلغاء احتمال الخلاف؛ فان اليقين بالصدق متقوم بعدم احتمال الخلاف، بل الأمر بالاعتقاد نهي عن الاحتمال مطلقاً—موافقاً كان أو مخالفاً.

الآن التصديق المأمور به هو التصديق العملي، وهو إظهار صدق المخبر بعمله، سواء كان التصديق العملي عنوان العمل؛ كما في النقض عملاً، والابقاء عملاً في باب الاستصحاب، أو كان فعلاً توليدياً من العمل، فان العمل ما به يظهر صدق المخبر، لأنه إظهار صدقه، كما هو الحق.

وعليه فالتصديق العملي—ولو عنواناً—لا يتقوم ولا يلزم عدم احتمال الخلاف، حتى يكون التعبد بالتصديق تعبدًا بعدم احتمال الخلاف، ليؤل إلى التعبد بعدم حكمه، بل لازمه عدم إظهار كذبه عملاً، وأين ذلك من الغاء احتمال خلافه بالغاء حكمه؟ فتدبر.

وأما رابعاً؛ فبأننا سلمنا أن المراد هو التصديق جنائياً—بعنوان الكناية—إلا أن عنوان الدليل ليس نفي احتمال الخلاف، حتى يكون من باب نفي الحكم بنفي موضوعه، بل الأمر باعتقاد صدقه عنواناً يستتبع النهي عن احتمال خلافه، وكما أن الأمر بالتصديق

الجنائي كناية عن لازمه، وهو العمل، كذلك النهي عن احتمال خلافه عنواناً كناية عن لازمه، وهو الترك، نظراً إلى أنّ المعتقد يعمل، وأنّ من لا يعتقد لا يعمل.

ولا معنى للأمر بالغاء حكم الاحتمال، لا عنواناً ولا لباً، بل المعقول نفي حكم الاحتمال لباً بنفي الاحتمال عنواناً، وليس ذلك لازم الأمر بالتصديق ولو جنائناً.

وأما خامساً، فلأنّ كل ذلك إذا كان عنوان دليل الاعتبار هو التصديق، لا سائر العناوين التي لا مساس لها باحتمال الخلاف مفهوماً كعنوان (إسمع له وأطعه) وأشباه ذلك.

نعم التحقيق: إن الحكومة الموجبة لتقديم الحاكم على المحكوم، وإن كانت لباً تخصيصاً لا تدور مدار الشرح والتفسير، ولو بعنوان إلغاء احتمال الخلاف وحكمه، فضلاً عن أن يكون بمنزلة (أعني) واشباهه، بل إذا كان لسان الحاكم اثبات الموضوع، أو نفيه كفى في التقديم، وذلك لأن المحكوم غير متكفل إلا لأثبات الحكم لموضوعه، لا انه متكفل لأثبات موضوعه، فلا ينافي — بوجه — ما دا، على نفي الموضوع أو اثباته، كما في «الاشك لكثير الشك» بالاضافة الى أدلة الشكوك.

وحينئذ إذا فرض كون مفاد دليل الاعتبار تنزيل الظن — أو ما يفيد — منزلة العلم، كان إثباتاً للغاية الرافعة لحكم الأصل، فهو رفع الحكم شرعاً لباً بلسان تحقق الغاية. وكذا إذا فرض كون مفاده نفي الشك والجهل، فهو رفع الحكم الثابت له بدليل الأصل، بعنوان رفع موضوعه شرعاً، وحيث أنه دلالة لفظية، لا منافي لها بعنوانها، كان صالحاً لأن يتصرف بها في الدليل المتكفل لا ثبات الحكم لهذا الموضوع المنفي.

دون ما إذا كان عنوان الدليل ابتداء نفي الحكم في قبالة إثباته، أو إثباته في قبالة نفيه، فانه تخصيص، أو تقييد محض، فيراعى فيه ما يجب رعايته فيها. إنما الكلام في مساعدة دليل اعتبار الأمانة على مثل هذا المعنى.

وربما يتخيل: إن قوله عليه السلام (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا) الخبر، دليل على إلغاء الشك، بالغاء حكمه عند رواية الثقة.

ويندفع: بأن المراد من التشكيك ليس هو التشكيك لساناً، ولا التشكيك جنائناً، بل المراد هو التشكيك عملاً، ففاده عدم العذر في إظهار الشك عملاً، بترك ما روى الثقة أنه واجب، أو بفعل ما روى أنه حرام، وأين ذلك من نفي الشك لنفي حكمه؟

وبالجمله ليس لسان الخبر نفي العذر في الشك، فضلاً عن نفي الشك مريداً به نفي كونه عذراً، ليكون من باب نفي الحكم بنفي موضوعه، بل المراد النهي عن إظهار الشك بعمله، أو مجرد عدم المعذورية، لمكان منجزية الأمانة.

وأوضح منه -فساداً- توهم دلالة قوله عليه السلام (نعم) بعد سؤال الراوي (فلان ثقة آخذ منه معالم ديني) ^١ نظراً إلى أنه بمعنى: خذ، فيكون دالاً على أن تناول الواقع من الراوي، ووصوله منه عبارة أخرى عن إلغاء الشك، وعدم الاعتداد باحتمال خلافه.

وجه وضوح الفساد: إن الأخذ لازمه العمل، حيث لا عمل بلا أخذ، فالأمر بالأخذ كناية عن الأمر بالعمل، فليس الأخذ منه منزلاً منزلة الأخذ من الإمام - عليه السلام - حتى يكون وصوله منه منزلاً منزلة وصوله منه - عليه السلام -.

مع أن غايته تنزيل المأخوذ من الراوي منزلة معالم الدين، لا منزلة معالم الدين الواصلة، حتى يكون الوصول الذي هو لازم الأخذ بمنزلة وصول الواقع، فليس مفاده، إلا جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي.

وقد نهينا عليه في بعض مباحث القطع والظن فراجع ^٢.

نعم - قد ذكرنا في محله ^٣: إن مثل قوله تعالى «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» ^٤ إن كان من أدلة حجية الخبر، أمكن استفادة تنزيل الخبر منزلة العلم؛ إذ الظاهر منه الأمر بالسؤال، لكي يعلموا بالجواب، لا بأمر زائد على الجواب؛ فالجواب منزل منزلة العلم، إما لأن المراد بالعلم حقيقة ما يعم خبر الثقة، ويكون الخبر وارداً، أو لأنه منزل منزلة العلم في تنجيذه للواقع، وفي كونه غاية رافعة لحكم الأصل، فيكون من إثبات الموضوع تنزيلاً، فيكون حاكماً. وهكذا قوله عليه السلام في المقبولة (وعرف أحكامنا) ^٥ مع أن أدلة الأحكام غالباً ظنية الدلالة، أو السند، أوهما معاً، وقد أطلق عليها المعرفة بأحد الوجهين المذكورين آنفاً، إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع، فراجع.

[٧] قوله قدس سره: مع احتمال أن يقال: إنه ليس ... الخ ^٦

(١) الوسائل: ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ص ١٠٧: ح ٣٣.

(٢) نهاية الدراية: ج ٣: التليقة ٢٢.

(٣) نهاية الدراية: ج ٣: التليقة ١١٤.

(٤) النحل: ١٦: الآية ٤٣ والانبيا: ٢١: الآية ٧.

(٥) الوسائل: ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ص ٩٨: ح ١.

(٦) الكفاية ٢: ٣٧٩.

هذا وجه بناء على تفسير الحكومة بمعنى الشرح والتفسير، والحاجة إلى عنوان التعبد بالغاء احتمال الخلاف، وأما بناء على تفسيرها بمجرد إثبات الموضوع أو نفيه تنزيلاً فلا؛ وذلك لأن تنزيل الظن منزلة العلم — في المنجزية — مجدي في الحكومة، لا بمعنى أن المراد من العلم المأخوذ في الأدلة مطلق الحجية القاطعة للعدر، فإن إعطاء صفة الحجية للأمانة يوجب ورودها، لأنها حجة حقيقة، بل بمعنى أن العلم على حقيقته، وإنما نزل الظن منزلة العلم بعنوانه في أثره، فهو علم تنزيلاً، ومنجز حقيقة، فلا ورود، بل حكومة صرفة. فتدبر جيداً.

[٨] قوله قدس سره: إذا كان أحدهما قرينة على التصرف ... الخ

لا يخفى عليك أن التعارض إذا كان عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين، فالتنا في بين مدلول العام ومدلول الخاص وأشباههما محقق لاشك فيه، وكذا إذا كان التعارض من شؤون الدال بما هو دال لفنائه في المدلول.

نعم إذا كان التعارض عبارة عن تنافي الدليلين في الدليلية والحجية — كما هو مبنى المتن — وإن كان خلاف ظاهر نسبته إلى مرحلة الدلالة ومقام الاثبات — أمكن القول بأنه لا تعارض بين النص والظاهر، والأظهر والظاهر.

وبيانه: بأن معنى التنافي في الدليلية والحجية عدم إمكان اجتماعهما في الحجية فعلاً، وتزاحمهما فيها، وذلك لا يكون إلا مع تمامية مقتضى للحجية في مقام الاثبات، فكل منها حجة بالذات، ويتمانعان، ويتزاحمان في الفعلية، فإذا كان لأحدهما خصوصية معينة، كان هو الحجية بالفعل، وإلا سقطت معاً عن الحجية الفعلية، مع بقائهما على الحجية الذاتية.

وهذا إنما يعقل فيما إذا كانت حجة الحجية بعموم، أو إطلاق لفظي كالخبر الثابت حجيته بالآيات، أو الروايات. وأما الدلالة، فلا دليل على حجيتها إلا بناء العقلاء عملاً، ولا يعقل بناء ان منهم عموماً وخصوصاً، إطلاقاً وتقييداً، ليكون أحد البناءين مخصوصاً، أو مقيداً للآخر.

فإن العمل، إما على الظاهر الذي ليس في قبالة نص، أو أظهر، فلا مقتضى لحجية مثل هذا الظاهر إثباتاً. وإما على طبق الظاهر، حتى إذا كان في قبالة أحد الأمرين من النص والأظهر. فالمقتضى موجود، إلا أنه خلف، لفرض تقديم النص، أو الأظهر عملاً

على الظاهر.

كما أنه إذا كان التعارض بين الظاهرين المتساويين في الظهور، لاعمل على طبق أحدهما، فلا مقتضي إثباتاً لشيء منها، فلا تزاحم بين المتنافيين مدلولاً في الدليلية، بحسب مقام الدليلية والحجية مطلقاً، حتى يقال بأن موارد الجمع خارجة عن مرحلة التعارض، لتعين أحد الدليلين للحجية.

وعليه، فإذا كان التعارض بلحاظ مقام الدليلية، ومرحلة الحجية: فلا بد من فرضه بلحاظ المقتضي ثبوتاً، لا إثباتاً، حتى يعمل فرض التزاحم المبني على وجود المقتضي من الطرفين، إذ التمانع بعدم مرتبة الاقتضاء.

وحينئذ نقول: المقتضي — المؤثر في نفوس العقلاء للعمل على طبق الظاهر — هو كشفه نوعاً عن المراد الجدي . وهذا المعنى محفوظ في الظاهر مطلقاً — كان في قبالة نص، أو أظهر، أم لا — غاية الأمر: إن النص لكونه لا يقبل التصرف فيه، بمنزلة المقتضي الذي لا يقبل المانع، والأظهر — لمكان أفضائية ملاكته — يقبل المانع في حد ذاته، لكنه لقوته لا يقبله بالفعل، فالتأثير له فعلاً، فالظاهر والنص متنافيان ذاتاً في الحجية. غير متنافيين فعلاً، بخلاف الظاهرين المتساويين، فانها متنافيان ذاتاً وفعلاً في الحجية.

وحينئذ، فإن كان المهم البحث عن المتنافيين بالفعل، بلحاظ المقتضي في مقام الثبوت، فوارد الجمع خارجة عن المتعارضين بهذا المعنى. وإن كان المهم البحث عن أحكام المتنافيين بالذات ثبوتاً، فوارد الجمع — كغيرها — داخلة في المتعارضين. وتسلم العرف على تقديم النص أو الأظهر، وعدم التزاحم فعلاً لا يوجب الغنى عن البحث عنه، كما أن التسالم على حجية الظاهر لا يوجب الغنى عن البحث عنها.

ثم إنه تبين مما ذكرنا: أن عدم النص والأظهر جزء موضوع المقتضي في مقام الاثبات، لا أنه مانع، فانه غير معقول، كما عرفت، فليس تقديم النص أو الأظهر على الظاهر من باب تقديم أقوى الحجيتين على أضعفها.

كما أنه تبين أن عدم النص والأظهر ليس مقوماً للمقتضي في مقام الثبوت، بل النص والأظهر مانع عن تأثير الظاهر.

وقد فصلنا القول فيه في مبحث حجية الظواهر.^١

وعليه، فالنص أو الأظهر القطعي السند وارد على دليل اعتبار الظاهر، حيث أنه

يرتفع به موضوعه المتقوم بنقيضه حقيقة.

والظني السند منها حاكم على دليل اعتباره؛ لانه رافع لجزء موضوعه تنزيلاً، لا الحكومة بمعنى الشرح والتفسير، حتى يقال بأنه لا يعقل الحكومة بالاضافة إلى الادلة اللبية^١، بل بمعنى إثبات الموضوع ورفع تنزيلاً، وهو أمر معقول.

ولشيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) إن اعتبار الظاهر، إن كان لأجل إصالة عدم القرينة، فالنص مثلاً وارد تارة، وحاكم أخرى. وإن كان لأجل إفادته للظن النوعي، فالنص مطلقاً وارد^٢.

والوجه في الأول: إن الأصل متقوم بالشك، فتارة يرتفع وجداناً، واخرى تنزيلاً، فصح الورد على الأول، والحكومة على الثاني.

والوجه في الثاني ما أفاده: من أنا لم نجد، ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام — من حيث هو — على الخاص، وإن كان أضعف الظنون المعتبرة، فيعلم منه أن حجية الظاهر متقدمة بالأعم من العلم، والعلمي بخلافه.

وأورد عليه، تارة — بأنه لازم أعم للورود والحكومة، فلا يتعين الأول على الوجه الثاني. وأخرى — بأنه لا نجد من أنفسنا تقييد المقتضي للحجية بعدم الظن المعتبر على خلاف الظاهر، بل يقدم عليه من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفها، وثالثة — بأن التعليق ثابت من الطرفين، فكما أن حجية الظاهر معلقة على عدم الظن المعتبر على خلافه، كذلك اعتبار سند النص معلق على عدم المعارض.

والكل مندفع، أما الأول — فبما عرفت آنفاً — من أنه ليس للعقلاء بناء ان بنحو العموم والخصوص، بل البناء العملي على اتباع الظاهر، ما لم يقم حجة على خلافه، لا ما لم يقم علم على خلافه، حتى يكون دليل النص — مثلاً — منزلاً منزلة العلم المقتضى به حجية الظاهر، بل محقق للحجة المقتضى بها الحجية.

وفيه كلام سيأتي — إن شاء الله تعالى —.

وأما الثاني؛ فلأن ما لا يساعده الوجدان تقييد المقتضي ثبوتاً لا تقييد المقتضي إثباتاً، بل غيره غير معقول.

وأما الثالث: فبأن المقتضي للحجية إثباتاً — في طرف الدلالة — مقيد قطعاً

(١) أنظر: در الفوائد للمحقق الحائري: ج ٢: ص ٢٦٤.

(٢) الرسائل: ص ٤٣٢ — ٤٣٣.

والمقتضي للحجية — في طرف السند — غير مقيد في مقام الإثبات، بل المقتضي في الطرفين — من حيث السند — تام في مقام الإثبات.

مضافاً إلى أن سند النص غير مناف بذاته للظاهر، حتى يجبي التعليق، بل ينافيه بتبع مدلوله، الذي لا يقاومه الظاهر، فالظاهر لا يقاوم ما ينافيه، ولا ينافي ما يقاومه فتدبر.

نعم يرد عليه (قدس سره): إن أصالة عدم القرينة لا يراد منها استصحاب عدمها، بل بناء العقلاء على عددها عند احتمالها، وعليه بناؤهم — عملاً — على اتباع الظاهر، مع عدم القرينة الصارفة. وبنائهم على عدمها.

إما مع العلم وجداناً بعدمها، فلا معنى لاتباع الظاهر مع عدم العلم بعدمها. واما مع عدم قيام الحجة علماً، أو عملاً عليها، فالمبني الأول كالثاني في أن مقتضى تقيد بنائهم العملي بعدم الحجة ورود النص مطلقاً، وإن كان سنده ظنياً، لأن دليل اعتباره محقق لحجيته، المتقومة بعدمها حجة الظاهر.

والتحقيق: إن بناء العقلاء ليس متقيداً — بعدم العلم بالقرينة — بعنوان العلم حتى يكون النص القطعي وارداً، والظني حاكماً، لتنزيله منزلة العلم، مع أنهم لا يقتصرون على العلم في رفع اليد عن الظاهر، وليس لهم بناء ان — عموماً وخصوصاً —

وكذا ليس بناؤهم متقيداً بعدم الحجة على القرينة. بعنوان الحجة، حتى يكون دليل حجية سند النص — بملاحظة كونه محققاً لحجة — وارداً، لا حاكماً؛ إذ العمل على الظاهر الذي لم يقم على خلافه العلم، وما هو معتبر عند العقلاء من الخبر ونحوه، والحجية تنتزع من عملهم، لا أن بناءهم متقيد بعدم الحجة بعنوانها.

وعليه، فسند النص، إن كان معتبراً عند العقلاء، فهو من أفراد ما يرفع اليد به عن الظاهر حقيقة فالنص وارد.

وإن لم يكن معتبراً عندهم، فوجوده كعدمه عندهم، في عدم رفع اليد عن الظاهر بسببه، فاعتباره شرعاً لا يكون محققاً للحجة، حتى يكون وارداً، ولا تنزيلاً له منزلة العلم المتقيد بعدمه حجة الظاهر، حتى يكون حاكماً بهذه الملاحظة، بل — في الحقيقة — نهي عن اتباع هذا الظاهر تنزيلاً للنص الغير المحقق منزلة المحقق، فله الحكومة بهذه العناية لا تنزيلاً للأمانة منزلة العلم.

بل الحكومة بهذه الملاحظة — أيضاً — مخدوشة؛ إذ ليس لوجود النص واقعاً أثر عند العقلاء، حتى يكون تنزيل النص الظني منزلة النص الواقعي مجدياً، بل المؤثر — كما بيناه

في مبحث حجية الظواهر^١ — هو النص الواصل لابهذا العنوان، بل بأحاء الوصول عند العقلاء، والمفروض أنه ليس هذا منها.

نعم تنزيل الأمانة منزلة العلم، الذي هو أحد أفراد ما يرفع اليد بسببه عن الظاهر لأبأس به، فيكون حاكماً بهذه الملاحظة.

ثم إن التردد الذي ذكره (قدس سره) في مبنى حجية الظواهر فيه كلام قد فصلنا القول فيه في مبحث الظواهر، وقد ذكرنا هناك: أن التعويل على أصالة عدم القرينة له مقام، والتعويل على أصالة الظهور والكاشفية النوعية له مقام آخر. فراجع.^٢

[٩] قوله قدس سره: التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط ... الخ^٣

لا يخفى عليك أن محتملات صورة التعارض — بناء على الطريقة — أمور:
منها حجية أحد المتعارضين بلا عنوان.

ومنها حجية الموافق منها للمواقع.

ومنها حجية كليهما معاً.

ومنها سقوطهما معاً عن الحجية.

وحيث أن الحكم بسقوطها مبني على بطلان سائر المحتملات فنقول:

أما حجية أحدهما — بلا عنوان — فالوجه فيها: إن مقتضي للحجية — ثبوتاً — احتمال الإصابة، وهو موجود في كلا الخبرين، والمانع هو العلم الاجمالي بكذب أحدهما، وهو متساوي النسبة إلى المقتضيين؛ إذ لا تعين لواحد منها بحسب مرحلة العلم الاجمالي، وإذا كان مقتضي في الطرفين موجوداً، وكان المانع متساوي النسبة إليهما، ولم يكن حسب الفرض مانعاً عنها معاً، ولا عن أحدهما المعين، فأحد المقتضيين بلا عنوان يؤثر في مقتضاه، وأحدهما بلا عنوان يسقط عن التأثير.

ويندفع: أولاً — بما مرّ منا مراراً: إن الصفات الحقيقية والاعتبارية لا يعقل أن تتعلق بالمبهم والمردد؛ إذ المردد بالحمل الشائع لا يثبت له ذاتاً وجوداً، ماهية وهوية، وما لا يثبت له بوجه يستحيل أن يكون مقوماً ومشخصاً لصفة حقيقية، أو اعتبارية. وقد دفعنا النقوض الواردة عليه في غير مقام. فراجع.

وثانياً: إن حقيقة الحجية — سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع، أو جعل الحكم المائل

(١) و(٢) نهاية الدراية: ج ٣: التلوية ٨٣.

(٣) الكفاية ٢: ٣٨٢.

إيضاً للحكم الواقعي بعنوان آخر— سنخ معنى لا يتعلق بالمردد؛ بدهة أن الواقع - الذي له تعين واقعاً— هو الذي يتنجز بالخبر، وهو الذي يصل به بعنوان آخر، فكيف يعقل أن يكون المنجز هو المردد والمبهم؟ أو الواصل هو المردد والمبهم؟.

وثالثاً: إن الأثر المترقب من الحجية— بأي معنى من المعنيين— هولزوم الحركة على طبق ما أدت إليه الحجية، والحركة نحو المبهم والمردد واللامتعين غير معقولة. فحجية أحد الخبرين بلا عنوان— بلحاظ كونها صفة من الصفات، وبلحاظ نفس معنى الحجية، وبلحاظ الأثر المترقب منها— غير معقولة.

ومما ذكرنا تعرف الجواب عن البرهان، فإن اقتضاء أمر محال محال.

وأما حجية أحدهما المعين— وهو الخبر الموافق للواقع— فالوجه فيها: إن كلاً من الخبرين، وإن كان حجة ذاتية، بمقتضى مقام الاثبات، ومرحلة الثبوت، إلا أن الحجية الفعلية— الموجبة لتنجز الواقع، والموصلة إليه بعنوان آخر— شأن الخبر الموافق، المعلوم ثبوته إجمالاً، فتندرج المسألة في اشتباه الحجية بغير الحجية.

والجواب: إن مورد البحث ليس في فرض العلم الاجمالي بالحكم الواقعي في أحد الخبرين، والالتنجز بالعلم، وإن قطع بعدم حجية الخبرين، كما أنه ليس في صورة العلم الاجمالي بوجود الحجية، كما إذا علم إجمالاً بحجية الخبر، أو الشهرة، حيث أن الحكم الطريقي يتنجز بالعلم الاجمالي، كالحكم الحقيقي، وذلك لأن تمامية المقتضي— ثبوتاً وإثباتاً— مفروضة، فكلاهما حجة ذاتية بالعلم التفصيلي، لا الاجمالي.

بل مورد البحث: ما إذا كان هناك خبر إن يعلم بعدم صدور أحدهما، من دون فرض العلم الاجمالي بالحكم الواقعي، لاحتمال كذبها معاً واقعاً، وحينئذ يتمحض الكلام في أن موافقة أحد الخبرين للواقع— واقعاً— يوجب تعين الموافق الواقعي للحجية الفعلية، بصرف مقتضى الإثبات والثبوت إلى الموافق الواقعي، لمجرد موافقته واقعاً، أم لا؟

وحيث أن التنجز، ووصول الواقع بعنوان آخر يتقوم في مرحلة الفعلية بالوصول، لا بمجرد وجود المنجز والموصل واقعاً— وإلا لكتفى نفس وجود الحكم الواقعي للتنجز— فلا محالة، لا يجدي الموافقة الواقعية للتنجز الفعلي، والوصول الفعلي؛ واحتمال الموافقة موجود— في كلا الخبرين— لا يختص به أحدهما.

وأما حجية كليهما معاً، فالوجه فيها: إن مقتضى الاثبات— في كل منهما— تام؛ إذ لو كان مقيداً بعدم المعارض، كان كلا الخبرين خارجاً عن العام، لابتلاء كل منهما

بالمعارض، ولو كان مهملًا، لم يكن الدليل شاملاً لشيء، منها في حد نفسه. فاللازم فرض الاطلاق— في مقام الاثبات— ليكون كل منها في حد ذاته قابلاً للحجة الذاتية، ومتماينين في الحجية الفعلية.

وأما المقتضي في مقام الثبوت، فهو احتمال الإصابة شخصاً، وغلبة الإصابة نوعاً، وهذه هي المصلحة الطريقية، لرعايه المصلحة الواقعية الحقيقية. والكذب الواقعي ليس بمانع، حتى يكون العلم الاجمالي به علماً بالمانع، ليستحيل تأثير كلا المقتضيين.

ولا يقاس بالعلم التفصيلي فانه مزيل لما يتتوم به المقتضي— وهو احتمال الإصابة— لانه مانع، أو أنه— لم بالمانع. ومن الواضح: إن احتمال الإصابة— في كل منها— يجمع العلم الاجمالي بعدم إصابة أحدهما، فانه ينافي احتمال إصابتها معاً لا أنه ينافي احتمال الإصابة في كل منها، ومقتضى الحجية— في كل حجة— احتمال إصابة نفسها، لا احتمال إصابتها منضماً إلى إصابة غيرها.

وهذه غاية ما يمكن أن يقال في وجه حجة كلا الخبرين، كما كان يحتمله شيخنا العلامة— رفع الله مقامه— في بحثه.

والجواب: إن الأمر في وجود المقتضي— ثبوتاً واثباتاً— وعدم المانع كما أفيد. إلا أن سنخ المقتضي لا يقبل التعدد؛ لأن تنجز الواقع الواحد— على تقدير الإصابة— لا يعقل فعلية في كليهما، والمفروض أن الواقع— على تقدير ثبوته— في ضمن أحدهما، فهذا الأمر التقديري غير قابل للفعلية إلا في أحدهما، وإلا فالأمر التعليقي محفوظ، حتى مع العلم بكذبه تفصيلاً، لصدق الشرطية مع كذب طرفها. فلا بد من كون الواقع قابلاً للتنجز في كليهما، مع أنه واحد لا يتنجز إلا في ضمن أحدهما.

وإن شئت قلت: إن المقتضي لأصل جعل الحجية هي المصلحة الواقعية، وهي واحدة على الفرض، وكون المجمعول حجة مما يحتمل فيه الإصابة شخصاً، وبما يصيب نوعاً، بمنزلة الشرط لتأثير ذلك المقتضي الواحد في جعل الخبر من بين سائر الأمارات حجة، وتعدد الشرط لا يجدي في تعدد المقتضي، مع وحدة مقتضيه.

مضافاً إلى بداهة فسادها فيها إذا كان أحد الخبرين متضمناً للوجوب، والآخر لعدمه، أو أحدهما متكفلاً للوجوب والآخر للحرمة، فان تنجز الواقع مع العذر عنه في الأول لا يجتمعان، وتنجز الحكيم المتضادين في الثاني لا يجتمعان.

وحيث عرفت عدم صحة حجة أحدهما بلا عنوان، وعدم صحة حجة أحدهما المعين، وعدم صحة حجة كليهما، تعرف أن سقوط كليهما عن الحجية الفعلية هو المتعين

من بين سائر الاحتمالات.

ومما ذكرنا تعرف - أيضاً - أنه لا مجال لاحتمال التخيير، لا بمقتضى مقام الاثبات، لأن مفاد الدليل حجية أفراد العام تعيناً، ولا بمقتضى مقام الثبوت؛ لأن التخيير - بين الواقع وغيره - لا معنى له. والمصلحة الطريقية مصلحة الجعل، لا كمصلحة الواقع واجب التحصيل، ولا كمصلحة المؤدى - على الموضوعية - لازمة المراعاة. وليست المصلحة الطريقية موجبة للحكم بالتخيير من الجاعل، لما عرفت من أن المقتضى الحقيقي رعاية المصلحة الواقعية، ولا معنى لأن تكون تلك المصلحة باعثة على تخيير المولى بين إيجاب ما يحصلها، وما لا يحصلها. وسيأتي - إن شاء الله تعالى - تنمة الكلام فيما بعد.

[١٠] قوله قدس سره: نعم يكون نفي الثالث بأحدهما... الخ^١

ظاهره (قدس سره) نفي الثالث بأحدهما بلا عنوان، لا بالمعين واقعاً، ولا بهما معاً، مع تسليمه (قدس سره) انه ليس الحجة في مدلوله المطابق، لعدم تعينه. وهذا - بناء على أن عدم حجية اللامتعين بلحاظ عدم ترتب الغرض المترقب من الحجة، وهي الحركة على طبقها - كما يظهر منه (قدس سره) في مسألة الواجب التخييري على ما أفاده (قدس سره) في هامش الكتاب^٢ - وجيه، إذ عدم صحة جعل الحجة لهذا الغرض لا ينافي في صحة جعلها لنفي الثالث. وأما - بناء على عدم معقولة تعلق الصفة الحقيقية أو الاعتبارية باللامتعين، أو عدم تعلق الحجة من حيث نفسها به، فلا يعقل نفي الثالث به، إذ لا حجة على الملزوم. كي تكون حجة على اللازم.

ومنه يظهر عدم صحة نفي الثالث بأحدهما المعين واقعاً، بما هو حجة على الملزوم لعدم حجيته - كما عرفت - وعدم صحة نفيه بهما معاً - بما هما حجتان - لعدم حجيتها معاً، بل اللازم نفي الثالث بالخبرين بذاتها. لا بما هما حجتان على الملزوم، والحجة على الملزوم حجة على لازمه، وذلك لأن الخبرين يكشفان عن مدلولهما المطابق، وعن مدلولهما الالتزامي، وعدم حجية الخبرين عن الملزوم - لمكان التعارض - لا يمنع عن حجية الخبرين عن اللازم، لمكان التوافق. والتبعية في الوجود - في مرحلة الدلالة والكاشفية -

(١) الكفاية ٢: ٣٨٠.

(٢) الكفاية ١: ٢٢٦.

لا تستدعي التبعية في الحجية .

نعم: قد أشكلنا عليه في محله^١، بأن الدلالة الالتزامية التصويرية، وإن كانت متحققة مع عدم الالتفات من المتكلم إلى اللازم والملازمة، إلا أن العبرة في الإخبار والحكاية القصديتين بالدلالة التصديقية، ومع عدم الالتفات إلى اللازم لاخبر عنه من المخبر، وإن كان هو لازم المخبر به، لأنه لازم مخبر به، وحيث لاخبر عن اللازم؛ فلا حجة عليه .

ويندفع فيما إذا كان اللازم من اللوازم العادية الملتفت إليها نوعاً، ولو ارتكازاً، بنحو الاجمال، لابنحو التفصيل، بأنه يؤاخذ المخبر بالملزوم واللازم، ولا يلتفت إلى دعوى عدم الالتفات إلى اللازم .

كما يمكن التعبد باللازم مطلقاً — بوجه آخر — فيما إذا كانت الحجية بمعنى لزوم الالتزام، فإن الالتزام بالملزوم لا يجامع عدم الالتزام بلازمه، فالتعبد بالالتزام بالملزوم يستلزم التعبد بالالتزام بلازمه، فيجب الالتزام باللازم، لا من حيث أنه مخبر به تبعاً، بل من حيث أن لزوم الالتزام بالمخبر به يستلزم لزوم الالتزام بلازمه .

ولذا نقول: إن الأخذ باللازم — بناء على هذا المبنى — لا يختص بموارد الأمارات، بل يجري في جميع موارد التعبد، ولو كان من الأصول العملية .

إلا أن هذا المبنى — أيضاً — إنما يصح، إذا كان التعبد بالالتزام بعنوانه، وأما التعبد بعنوان التصديق العملي، أو بعنوان الإبقاء، وعدم النقص عملاً، فلا يقتضي التعبد باللازم، إذ إيجاب شيء لا يقتضي إيجاب لازمه بوجه، إذا لم ينطبق عليه بنفسه عنوان التصديق العملي، أو الإبقاء العملي .
وتمام الكلام في محله .

إلا أنه — بناء على هذا المبنى — يكون التعبد باللازم بتبع التعبد بالملزوم — في الخبر الموافق — إذ لا يجب الالتزام واقعاً بالمخالف، ففني الثالث مستند إليه .

[١١] قوله قدس سره: وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور... الخ^٢

إلا أنه لمكان الطريقة عندهم لالتقيد المصلحة المقتضية للسببية، كما أن ما أفاده (قدس سره) من التسوية فيما بعد، بين بناء العقلاء، والأدلة اللفظية، من حيث عدم

(١) نهاية الدراية: ج ٥: التلخيص: ٩٠.

(٢) الكفاية: ٢: ٣٨٥.

شمول المقتضي - في مقام الاثبات - للمتعارضين، فيه ما قدمناه^١ من أن البناء العملي ليس فيه خصوص وعموم، وإطلاق وتقييد، فلا محالة لا يعم المقتضي - إثباتاً - للمتعارضين؛ بخلاف الأدلة اللفظية، فانها قابلة لذلك. والتعارض بلحاظ الحجية الفعلية، دون الحجية الذاتية.

نعم: المقتضي في مقام الثبوت - في كليهما على حد سواء - بمعنى أن المقتضي للبناء موجود مع المانع، وكذا المقتضي للاعتبار - شرعاً ثبوتاً - موجود في كليهما، مع المانع.

[١٢] قوله قدس سره: وأما لو كان المقتضي للحجية في كل واحد... الخ^٢ أي ثبوتاً وإثباتاً، ولا يتصور ذلك إلا في الأدلة اللفظية.

وتوضيح المقام: إن السببية - كما قيل - تتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون في نفس عنوان تصديق العادل، وتطبيق العمل على قوله - مثلاً - مصلحة مقتضية لجعل الحكم المائل لمؤدى الخبر مثلاً؛ فإذا كان هناك خبران متنافيان مدلولاً؛ كان كل منهما مشتملاً على مصلحة، وحيث لا يمكن استيفاءهما، وامتنال الحكم المجمعول على طبقهما، يحكم العقل بالتخير بينهما، كما في كل واجبين متزاحمين، على تفصيل سيأتي - إن شاء الله تعالى -.

ثانيهما: أن تكون مصلحة الحكم الواقعي - في مقام تأثيرها في الحكم الواقعي - متقيدة بعدم قيام الأمانة على خلاف الواقع، فلا محالة يسقط الحكم الواقعي، ويكون الحكم الفعلي دائماً على طبق الأمانة المخالفة.

والحكم الواقعي: إما له ثبوت بثبوت مقتضيه - وهي المصلحة - وإما له ثبوت إنشائي فقط؛ إذ لا تقييد لتأثير المصلحة، إلا في مقام الفعلية، كما عليه شيخنا الاستاذ (قدس سره).

وحينئذ ربما يتخيل^٣ أن النتيجة في هذه الصورة هو التوقف، لا التخيير؛ إذ لا تأثير للأمانة الموافقة في الحكم، لا إثباتاً، ولا نفيّاً، غاية الأمر: إنه لو كانت الأمانة الموافقة وحدها؛ كان الحكم الواقعي فعلياً بمصلحته الغير المزاحمة، وإذا كانت مع الأمانة المخالفة، كان الحكم الواقعي ساقطاً عن الفعلية؛ لمزاحمة مصلحته المؤثرة في فعليته بقيام الأمانة المخالفة، ولا تزاحم الأمانة الموافقة لها، حيث لا شأن لها في حفظ فعلية الواقع،

(١) التليقة ٨.

(٢) الكفاية ٢: ٣٨٥.

(٣) درر الفوائد للمحقق الحنري: ج ٢: ٢٧٦.

حتى تقبل المزاخمة مع المخالفة.

وعليه فحيث أن الحكم الفعلي على طبق الأمانة المخالفة، ولم يتميز الأمانة المخالفة من الموافقة، وجب التوقف، ولا مجال للتخير المبني على قبول كل من الحكمين للفعلية. وفي الحقيقة هذا قول بالسببية في الأمانة المخالفة، والطريقية في الأمانة الموافقة. ويندفع أولاً: بأنه مبني على التصويب الباطل، الذي لا يقول به العامل بسببية الأمانة، وذلك لأن مصلحة الواقع، ومصلحة الأمانة المخالفة: إما متنافيتان بالذات، بحيث لا يجتمعان في الوجود. وإما متنافيتان بالعرض، لتنافي مقتضاهما، فتتنافيان في التأثير، لا في الوجود.

فإن كانتا من قبيل الأول، فلا محالة لا ثبوت لمصلحة الواقع، حتى يكون لمقتضاها ثبوت عرضي، من باب ثبوت المقتضى بثبوت المقتضي، ليكون للواقع نحو من الثبوت المشترك بين العالم والجاهل.

وإن كانتا من قبيل الثاني، فهذا النحو من الثبوت — لبقاء المصلحة على حالها — لا يجدي في بقاء الحكم المشترك، إذ هذا الثبوت بالحقيقة للمصلحة، لا للحكم. مع ما بينا في محله: من أنه لا ثبوت بالذات للمصلحة — القائمة بالفعل عند إتيانه — حتى يكون لمقتضاها ثبوت بثبوتها عرضاً.

غاية الأمر: إن تقررها الماهوي بوجوب شأنية الحكم، والحكم الشأني ليس له ثبوت بوجه. وأما ثبوته الانشائي — كما عليه شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) ^١ — فخدوش — أيضاً — بما فصلنا القول فيه في محله: ^٢

من أن الانشاء بلا داع محال، والانشاء بغير داعي جعل الداعي من سائر الدواعي، فعليته فعلية ذلك الداعي، لافعية البعث والزجر، فليس مثله من مراتب الحكم الحقيقي، الذي يترقب منه الفعلية والتجزؤ، فلا محالة يكون الحكم الواقعي هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وهو تمام ما بيد المولى، وتمام ما هو الفعلي من قبله؛ فإذا كان منبعثاً عن مصلحة — متقيدة في مقام تأثيرها في الفعلي بهذا المعنى — لم يكن للانشاء بداعي جعل الداعي ثبوت عند قيام الأمانة المخالفة، لفرض غلبة مقتضياتها على مقتضى الحكم الواقعي. ومنه يتبين أن هذا النحو من السببية تصويب مجمع على بطلانه.

(١) راجع تعليقه الأول على بحث ظن الرسائل: ص ٣٦ وأيضاً الفوائد: ص ٣١٤.

(٢) راجع نهاية الدراية: ج ٣: التليقة ٢٩٨ و ٢٩٩.

وأما الفعلية البعثية والزجرية، فهي متقيدة عقلاً بوصول الانشاء بداعي جعل الداعي، لا بعدم وصول خلافه، حتى يكون تأثير المقتضي منوطاً بعدم قيام الأمانة المخالفة. فتدبر جيداً.

وثانياً: بأن الالتزام بسببية الأمانة، تارة بملاحظة تفويت مصلحة الواقع، بنصب الأمانة التي قد تؤدي إلى خلاف الواقع. وأخرى بملاحظة أن ظاهر الأمر بعنوان، كونه عنواناً، لامعرفاً لشيء آخر هو المأمور به لئلاً، فيكشف عن اقتضائه للأمر به بنفسه. فان كان الالتزام بالسببية للوجه الاول، فلازمه الاقتصار على سببية الأمانة المخالفة المفوتة لمصلحة الواقع.

إلا أن هذا المبنى يقتضي مسانحة مصلحة المؤدى، مع مصلحة الواقع، حتى تتدارك بها، فلا معنى لتقيد مصلحة الواقع— في تأثيرها— بعدم قيام الأمانة، فانه مبني على تنافي المصلحتين، بل أقوائية مصلحة الأمانة، لتقيد تأثير مصلحة الواقع بعدم تأثيرها. وبالجملة: الغلبة علامة التنافي في التأثير، والتدارك آية الموافقة والمسانحة.

وأما الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فهو لازم على أي حال، ولا يتوقف الجمع بينهما على التقيد الراجع إلى عدم الجمع.

وإن كان الالتزام بها للوجه الثاني، فمقتضاه سببية الأمانة مطلقاً، لتساوي عنوان التصديق والتطبيق الذي فيه المصلحة، بالنسبة إلى العمل بالأمانة الموافقة، والعمل بالامارة المخالفة، ولا يمكن حمل الانشاء الواحد على إرادة تنجيز الواقع— بجعل العنوان معرفاً— وعلى جعل الحكم المائل جداً— بقصد العنوانية . .

وبعبارة أخرى: عنوان التصديق:

إما لوحظ معرفاً لفعل صلاة الجمعة، التي أخبر العادل بوجودها، فيكون المراد بإيجابه تنجيزه، أو جعل الحكم المائل بعنوان إيصال الواقع.

وإما لوحظ عنواناً محضاً، وموضوعاً بنفسه للحكم. والجمع بين المعرفية والعنوانية— في إطلاق واحد بالاضافة إلى الأمانة الموافقة، والامارة المخالفة— غير معقول فدليل الاعتبار، إما يكون متكافئاً للطريقة مطلقاً، أو للموضوعية مطلقاً.

وثالثاً: إن الفعلية المتقيدة بعدم قيام الأمانة على الخلاف، إن كانت فعلية الحكم من قبل المولى، المساوقة لأصل ثبوت الحكم الواقعي، فالامارة الموافقة— التي شأنها تنجيز التكليف، وجعله بالغاً درجة البعث والزجر— لا تراحم الامارة المخالفة الرافعة لأصل الحكم.

وإن كانت فعلية الحكم بمعنى وصوله إلى درجة البعث والزجر، كما هو مسلّم شيخنا الاستاذ (قدس سره) في تعليقه الأنيقة^١، فالامارة الموافقة - بناء على طريقتها - مزاحة للأمانة المخالفة؛ لأن الموافقة مقتضية لا يصلها درجة الفعلية بهذا المعنى، والامارة المخالفة مانعة عنها، لأنه لا تراحم بينهما، وإنه لا شأن للامارة الموافقة، وإن الحكم الفعلي على طبق الامارة المخالفة - كما قيل - فتدبر.

[١٣] قوله قدس سره: فانه حينئذ لا يزاحم الآخر ضرورة ... الخ^٢

لا يخفى عليك: إن الحكم باستحباب شيء، تارة من حيث وجود المقتضي لأصل الرجحان، وحيث لا اقتضاء لحد وجودي منه، ويكفي في الندبية عدم تفصله بفصل الوجوب، فلذا يحكم عليه بالاستحباب.

وأخرى - من حيث وجود المقتضي، لحد خاص من الرجحان ملزوم لحد عدمي، وهو عدم مرتبة الفوق، فالندبية لاقتضاء ذلك الحد الوجودي الملزوم لحد عدمي - لا بمجرد كون الفصل عديمياً - يكفي فيه عدم علة الوجوب.

وثالثة من حيث وجود المقتضي لذلك الحد الوجودي الضعيف، ووجود المقتضي لعدم مرتبة الفوق، فالمقتضي يقتضي الوقوف على هذا الحد الوجودي الضعيف.

وحيث أن الصورة الأولى غير معقولة - في مقام الثبوت - لعدم الاهمال في الواقع، فالمقتضي محدود بحسب الواقع، والاهمال إنما يتصور في مقام الاثبات فقط فلا محالة ينحصر الأمر بحسب مقام الثبوت في الصورتين الأخيرتين.

وفي الأولى منها لا تراحم؛ لأن اللاقتضاء - بالإضافة إلى مرتبة الفوق - لا يزاحم ماله اقتضاء ثبوتها، فالحكم على طبق الأمانة على الوجوب، لأن الامارة على الاستحباب تحدث مصلحة مقتضية لحد ضعيف من الرجحان، والأمانة على الوجوب تقتضي حدوث مصلحة أخرى مقتضية لمرتبة أخرى زائدة على الأولى، وحينئذ، فكما لا تراحم ثبوتاً لا تنافي إثباتاً.

وفي الثانية من الصورتين يتزاحم الأمارتان، لأن إحداها تقتضي الوقوف على حد مخصوص، والأخرى تقتضي الترقى، والبلوغ إلى المرتبة العليا، لكن كل مقتضى اقترن بالمانع لا يؤثر، فلا تأثير لشيء منها في الوقوف على الحد المذكور، ولا في عدمه. وأما

(١) التليقة الأولى على بحث الظن: ص ٣٦.

(٢) الكفاية ٢: ٣٨٧.

مقتضى الحد الوجودي، وهو الرجحان الضعيف، فلامانع منه، فيؤثر أثره، فيحكم حينئذ بالاستحباب الفعلي.

هذا كله بالإضافة إلى ملاحظة المقتضيين، من حيث نفسها كلية، إلا أن مقتضى دليل الاعتبار على السببية — دائماً — كون المقتضيين على نهج الصورة الثانية من الأخيرتين، بمعنى كون الحكم الاستجابي بالإضافة إلى حده العدمي عن إقتضاء، لا عن لاقتضاء. وذلك لأنه لاشبهة في أن الأمانة — المتكلفة للاستحباب — تقتضي الاستحباب الفعلي لو كانت وحدها، وإن كان الحكم — واقعاً — هو الوجوب، مع أن مقتضى الاستحباب لا يزاحم مقتضى الوجوب.

فيعلم — من تأثير مقتضى الاستحباب في فعلية الاستحباب، دون مقتضى الوجوب واقعاً في الوجوب — أن الاستحباب كما أنه له مقتضى الحد الوجودي، له مقتضى الحد العدمي، وأن مقتضيه — لحده العدمي بالإضافة إلى مقتضى الوجوب الواقعي — أقوى، فلذا أثر مقتضى الاستحباب، دون مقتضى الإيجاب.

وعليه: فقتضى الاستحباب، المجمع على طبق مؤدى الأمانة عن اقتضاء، فيزاحم مقتضى الوجوب المجمع على طبق مؤدى الأمانة على الوجوب. غاية الأمر: إن تأثيره في الاستحباب الفعلي — بالإضافة إلى مقتضى الوجوب الواقعي — لأقوائته، وبالإضافة إلى مقتضى الوجوب الظاهري لتساقط المقتضيين بالمزاحة، وعدم الوجوب الفعلي يكفي فيه عدم العلة.

فهذا هو الوجه فيما أفاده قدس سره فيما بعد: من أن مقتضى دليل الاعتبار كون الحكم الغير الإلزامي عن اقتضاء، مع أنه عناية زائدة على طبع المستجابات، فانها في أنفسها بالإضافة إلى حده العدمي لا اقتضاء.

ومما ذكرنا يعلم حكم الإباحة، وأنها هنا اقتضائية، وإن كانت في نفسها لا اقتضائية. فتدبره، فانه حقيق به.

والتحقيق: بناء على ما قدمنا — من عدم تقييد المصلحة الواقعية في مقام تأثيرها في إنشاء الوجوب والحرمة، لئلا يلزم التصويب المجمع على بطلانه — أنه لا موجب للالتزام بكون الحكم الغير اللزومي عن اقتضاء لعدم مرتبة الفوق، بل المصلحة الواقعية على تأثيرها الواقعي، الغير المنافي بالحكم المجمع على طبق المؤدى، لعدم فعلية الواقع بعثاً أو زجراً، حتى ينافي بعثاً آخر وزجراً، أو استحباباً فعلياً أو ترخيصاً فعلياً.

وعليه: فالاستحباب المجمع على طبق المؤدى — كسائر موارد الاستحباب —

استحباب ليس في مورده ما يقتضي الوقوف على حده، حتى يزاحم المتقضي للترقي من ذلك الحد، بقيام إمارة أخرى على وجوبه مثلاً. ومثله الكلام في الإباحة المعمولة على طبق المؤدى، حيث لا موجب لأن تكون عن اقتضاء للموقوف على الإباحة. فتدبر.

[١٤] قوله قدس سره: لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام ... الخ

الحجبية: إما بمعنى تجيز الواقع؛ أو جعل الحكم المائل بعنوان إيصال الواقع بعنوان آخر - بناء على الطريقة - وجعل الحكم المائل للمؤدى على أي تقدير - بناء على السببية - وأما بمعنى لزوم الالتزام: فتارة - يجب الالتزام بواقع المؤدى - بنا على الطريقة - وأخرى - يجب الالتزام بالمؤدى على أي تقدير - بناء على السببية - وعليه فالمصلحة في الالتزام بمؤدى كل واحد من الخبرين - بناء على الموضوعية - وحيث لا يمكن الالتزام الجدي بالضدين، أو المتناقضين - مع وجدان كل من الالتزامين للمصلحة اللزومية، مع عدم الإهمية فلذا يحكم - العقل بالتخير بين الالتزامين الواجبين بذاتهما.

وأما ما فاده (قدس سره) من أن باب التعارض من باب التزام مطلقاً، فلا يراد منه الإطلاق من حيث الطريقة والموضوعية، إذ لا يجب الالتزام بمؤدى الخبرين على الأولى؛ للعلم بكذب أحدهما، بل يراد منه الإطلاق من حيث كون الاستحباب - مثلاً - عن اقتضاء لحده العدمي، أم لا، وذلك لأن المدلول، وإن كان الاستحباب الذي لاقتضاء لحده العدمي، إلا أن الالتزام به واجب، وإن كان العدل مستحباً، فيتم ما أفاده من عدم إمكان الالتزام بكليهما، فيتخير في الالتزام بأحدهما، كما في كل واجبين متزاحمين، غاية الأمر إن الواجب هنا هو الالتزام بالحكم. فتدبر.

والتحقيق في دفع احتمال كون الحجبية مطلقاً بهذا المعنى، هو أن الالتزام الذي فيه

مصلحة لزومية:

تارة - يراد منه الالتزام الجدي، وهو في نفسه غير معقول، ولو في غير مورد التعارض، إذ الالتزام الجدي بما لا ثبوت له وجداناً، ولا تمبداً غير معقول، ولا ثبوت له وجداناً، كما هو المفروض، ولا تمبداً أيضاً إذ المفروض أن دليل الاعتبار غير متكفل للحكم المائل على طبق المؤدى، حتى يكون للواقع ثبوت تعبدية، بل تمام مفاده الالتزام بالالتزام، فلا تعبد إلا بالالتزام.

ومنه يعلم أن المورد ليس من الموارد التي يستكشف منها حكم ظاهري بدلالة الاقتضاء ليصح الالتزام به، إذ المفروض قصر دلالة دليل الاعتبار على لزوم الالتزام بالمؤدى في قبال جعل الحكم المماثل، لا الالتزام بالالتزام زيادة على جعل الحكم المماثل.

وأخرى—يراد منه الأمر بالالتزام كناية عن الأمر بالعمل، حيث أن الملتزم بحكم عملي، يعمل، فحينئذ لا أمر حقيقة إلا بالعمل، فيكون معنى الحجية جعل الحكم المماثل، غاية الأمر بعنوان الأمر بالالتزام كالأمر بعنوان التصديق—بمعنى اعتقاد صدقه— حيث أن المعتقد لصدق المحبر يعمل بما أخبر به.

وثالثة—يراد منه الأمر بالبناء على الثبوت، وحيث أن ثبوته الواقعي ليس إختيارياً للمكلف، فلا محالة يراد منه معاملة المكلف مع غير الثابت معاملة الثابت، فيكون أيضاً كناية عن الأمر بالعمل، فيكون في الحقيقة إثباتاً لمماثل الواقع، بعنوان أمر المكلف بالبناء على ثبوته، لأن لازم البناء على ثبوته هو ثبوته.

فالمعاملة مع الظن معاملة العلم، وتنزله منزلته:

تارة—من الشارع بأن يقول: الظن علم، ومعناه إعطاء الظن شرعاً حكم العلم.

و أخرى— من المكلف بأن يقول الشارع: ابن على الظن أنه علم، وتنزله منزلته، فيكشف أيضاً عن أنه له حكمه شرعاً، ومرجع الكل إلى جعل حكم العلم للظن. هذا هو الذي ينبغي ان يقال.

وأما ما في المتن من دفع هذا الاحتمال: بأنه لا تجب الموافقة الالتزامية عقلاً، ولا نقلاً في الأحكام الواقعية، فضلاً عن الظاهرية.

فخدوش من وجهين:

أحدهما: إن الجواب في خصوص المقام لا يتوقف على ذلك، بل لو فرض وجوب الالتزام عقلاً أو نقلاً، لما كان مجدياً هنا، لعدم الموضوع وجداناً وتعبداً— كما عرفت— كما أنه لو فرض عدم وجوب الموافقة الالتزامية للأحكام العملية، صح إيجاب الالتزام بالخصوص هنا مقدمة للعمل، حيث أن الواقع غير مقطوع به، حتى يكفي في الدعوة إلى العمل، فلا بد من جعله متمكناً في قلبه بالالتزام به ليدعوه الى العمل.

وثانيهما: ما عرفت من أنه لا تكليف ظاهري— هنا— إلا نفس الالتزام بالالتزام، لا أنه هنا تكليف ظاهري— يتكلم في موافقته الإلتزامية وعدمها—.

نعم إذا أريد لزوم الالتزام زيادة على جعل الحكم المماثل، كما يظهر من قوله:

(لا مجرد العمل على وقته... الخ) يندفع عنه الإيراد بعدم معقولية الالتزام، مع عدم الحكم، وإن كان هناك خبر واحد.

لكنه يرد عليه عدم معقولية التخيير، سواء أريد بالاطلاق شمول البحث للطريقة والموضوعية، أو شموله للاستحباب عن اقتضاء وغيره.

أما الأول فواضح، إذ لا حكم على الطريقة إلا الحكم الواقعي، فلا التزام إلا به، فيجري في لزوم الالتزام ما يجري في لزوم العمل.

وأما الثاني فإن الحكم — بناء على الاستحباب عن اقتضاء — هو عدم تأثير المتضمنين. فلا حكم إلا الاستحباب بذاته، لا بجده العدمي عن اقتضاء، وبناء على الاستحباب لا عن اقتضاء، لا تأثير إلا للمتضي الوجوب، فلا حكم إلا الوجوب، فكيف يعقل وجوب الالتزام بحكمين حتى يتخير بينهما.

[١٥] قوله قدس سره: أو محتملها في الجملة كما فصلناه في مسألة الضد... الخ^١

لم يتقدم منه (قدس سره) في مسألة الضد تفصيل، ولا إجمال من هذه الحيثية. نعم فصل — في تعليقه المباركة على رسالة التعادل والتراجع^٢ — بين ما إذا كان منشؤه احتمال الإهمية شدة الملاك وقوة المناط، وما إذا كان منشؤه حدوث ملاك آخر، وانطباق عنوان آخر على المورد؛ فإن كان منشؤه احتمال حدوث ملاك آخر وانطباق عنوان، فرجعه إلى احتمال تكليف آخر، وهو مرفوع بأدلة البراءة. وإن كان منشؤه احتمال شدة الملاك وقوة المناط، فرجعه إلى تأكيد الطلب، وتأكيد الطلب غير معمول يجعل مستقل، بل جهة وحيثية في الجمول المرفوع عنه، فلا تعمه ادلة البراءة.

ففي الأول يحكم العقل بالتخيير لبقائها — بعد جريان البراءة عن الزائد — على التساوي، وفي الثاني حيث لا تجري البراءة عن شدة الطلب، فلا دافع لتعيينه المحتمل، ولا يحكم العقل بالخروج عن عهدة التكليف — الثابت في الجملة — إلا بامثاله في محتمل الأهمية. وسيأتي — إن شاء الله تعالى — تحقيق القول من حيث التعيين والتخيير هنا.

إلا أن الحق أنه لا فرق بين شدة الملاك وتعدده، سواء لوحظ الطلب والارادة، أو البحث والتخريك.

أما الأول: فلأن حدوث ملاك في الموضوع المتعلق به الارادة النفسانية لا يوجب الآ

(١) الكفاية: ٢: ٣٨٧.

(٢) ص ٢٦٩: ذيل قول الشيخ: «وكذا الواحتمل الأهمية في أحدهما».

شدة الإرادة وخروجها من حد الضعف الى الشدة، لاستحالة تعلق، إرادتين بمراد واحد، فلا فرق بين شدة الملاك وزيادته من حيث التأثير في شدة الطلب وقوة الإرادة.

وأما الثاني، فلأن البعث والتحريك أمر اعتباري، ينتزع عند العقلاء عن الإنشاء بداعي جعل الداعي، ولا حركة ولا اشتداد في كل المقولات، بل في بعضها فضلاً عن الاعتباريات، فشدة الملاك — كزيادته — لا يوجب خروج البعث عن حد الضعف إلى حد الشدة، كما أن تعلق بعثين فعليين بمتعلق واحد — في الاستحالة — كتعلق إرادتين بموضوع واحد، فرجع احتمال شدة الملاك، أو زيادته إلى صيرورة الحكم التعييني بذاته تعيينياً بالفعل،

ومثله، وإن لم تجر فيه أدلة البراءة الشرعية، حيث لا وضع حتى يكون له رفع، للقطع بثبوت الحكيم التعييني بذاتها شرعاً، إلا أنه تجري فيه البراءة العقلية، للشك في ترتب العقاب على ترك محتمل الأهمية بالخصوص، وبعد حكم العقل بقبح العقاب عليه بلا بيان، يبقى المحتمل على حاله من المساواة مع غيره، فيبقى التخيير العقلي على حاله.

لا يقال: احتمال مانعية أحدهما عن الآخر بالخصوص — دون العكس — يوجب القطع بتعين محتمل الأهمية، لتساويها في جميع الاحتمالات المتمانعة، إلا هذا الاحتمال المختص بأحدهما بعينه.

لأننا نقول: احتمال مانعية أحدهما — بالخصوص — يسقط الآخر عن القطع بالمانعية، لكنه لا يثبت مانعية أحدهما بالخصوص، لأحتمال عدم الأهمية، فبدور الأمر بين ما يقطع بثبوت مقتضيه، مع القطع بثبوت مانعه، وما يقطع بثبوت مقتضيه، مع احتمال مانعه، فلا قطع بالمقتضي، فلا قطع بالحكم الفعلي في أحدهما بالخصوص.

[١٦] قوله قدس سره: اذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف ... الخ

توضيح المقام: إنك قد عرفت سابقاً: أن التعارض بالبحث عنه هنا، إما التنافي في الدليلية والحجية، وجميع موارد الجمع العرفي المقبول، خارج عن مورد البحث، سواء كان من قبيل النص والظاهر بقول مطلق، أو الأظهر والظاهر بقول مطلق، أو الإضافي من كل منها، لما مر من عدم المقتضي في مقام الاثبات إلا للظاهر الذي ليس في قبالة نص أو أظهر مطلقاً، سواء كان النص، أو الأظهر حقيقياً، أو إضافياً.

وإما التنافي ثبوتاً وفي الدلالة، لا الدليلية الحجية، فجميع موارد الجمع المقبول وغيرها داخل في مورد البحث، غاية الأمر لكل منها حكم خاص عرفاً، ويتفاوت الأمر بتفاوت الغرض المهم للباحث عن التعارض، وقد مرّ من المصنف (قدس سره) ^١ أن صورالنص والظاهر، والأظهر والظاهر، وأشباهها خارجة عن مورد التعارض. وعليه في مورد التعارض لاجمع، وفي مورد الجمع لا تعارض.

والتعارض بهذا المعنى هو المناسب للأخبار العلاجية، المسؤول فيها عن حكم الخبرين المتعارضين، فإن المفروض فيها تحيّر السائل، مع أنه لا تحيّر للمعرف في موارد الجمع العرفي المقبول.

كما أن المناسب لمورد قاعدة (إن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح) هو التعارض بالمعنى الأعم، فانه المقسم لما يمكن فيه الجمع، وما لا يمكن فيه الجمع.

وعلى أي حال، فالكلام فيما يمكن فيه الجمع، وما لا يمكن فيه الجمع يتضح ببيان صورالتعارضين:

فنها — ما مر: من كون أحدهما نصاً، أو أظهر بقول مطلق، والآخر ظاهراً بقول مطلق، وقد مرّ الكلام فيه وبيننا هناك ^٢ ورودهما تارة، وحكومتها أخرى، على الظاهر الذي يكون في قباهما.

ومنها — ما إذا كان النص والظاهر، أو الأظهر والظاهر اضافيين، كما إذا ورد (لا تفعل) وورد (إنه جائز)، فان صيغة (لا تفعل) نص في طلب الترك، وظاهر في الحرمة، وقوله (جائز) نص في الجواز المطلق، وظاهر في الإباحة الخاصة، فيرفع اليد عن ظهور كل منها بنص الآخر. بعين ما مرّ في النص والظاهر الحقيقيين، فينتج الكراهة المجامعة مع الترخيص المطلق.

ومنها: ما إذا كان لكل من المتعارضين قدر متيقن — في الإرادة — من الخارج، كما إذا ورد (ثمن العذرة سحت) ^٣ وورد (لأبأس ببيع العذرة) ^٤ فان عذرة الانسان قدر متيقن في الأول، وعذرة لما كول قدر متيقن في الثاني.

(١) الكفاية ٢: ٣٨١.

(٢) التعلية ٨.

(٣) (٤) الوسائل: ج ١٢: الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به: الحديث ٣٠٢ و١.

وربما يتوهم: إن ذلك بمنزلة النص، إذ بعد فرض صدوره لايتحير العرف في حمل الأول على عذرة الانسان، وحمل الثاني على عذرة الماكول.

وفيه: إن النصوصية والأظهرية من أوصاف الدلالة، ولفظ العذرة لايتفاوت حاله بما له من المعنى — بحسب وقوعه موضوعاً لحكمين متباينين في دليلين — والعرف لايتحير في الأخذ بالمتيقن، لا في القصر على المتيقن، وذلك بعد الأخذ بمقتضى أحد الدليلين معيناً، لا أنه متيقن بقول مطلق، وإلا لزم الحكم بنا بجرمة بيع عذرة الانسان، وجواز بيع عذرة الماكول، كما هو مقتضى تقديم نصوصية كل من الدليلين على ظهور الآخر.

ومنها: ما إذا كان لكل من الدليلين أقرب المجازات، فانه يقال: بأن فرض صدورها بمنزلة القرينة الصارفة عن ظهورها، والأقربية إلى المعنى الحقيقي عرفاً بمنزلة القرينة المعينة، فإرهاها العرف قالين عرفاً لمعينين مجازيين متلائمين، بعد رفع اليد عن ظهورها الوضعي، فلا تحير للعرف حتى يندرج الدليلان تحت المتعارضين.

والجواب: إن التعبد بالمتنافيين غير معقول، فلا بد من فرض المدلولين متلائمين عرفاً، حتى يكون التعبد بصدورها تعبداً بالمتلائمين. والفروض إن المدلولين بنفسها متنافيان، وإنما يتلائمان بعد فرض التعبد بصدورها — الصارف لظهورها — فالم يكونا متلائمين لا تعبد بصدورها، وما لم يتعبد بصدورها لا يكونان متلائمين.

ولا مجال لقياس التعبد بصدورها بالقطع بصدورها — في كونه قرينة صارفة عن ظهورها — وذلك لأن القطع بصدور كلامين ظاهرين فيما يتنافيان معقول، فيكون قرينة على عدم إرادة ما يكون الكلام ظاهراً فيه، بخلاف التعبد بكلامين متنافيين ظاهراً فإن التبعيد ليس إلا يجعل الحكم المائل، وجعل حكيم متنافيين — على طبق الظاهر بن المتنافيين — غير معقول، فلا يعقل التعبد إلا بالمعينين المجازيين المتلائمين، مع أنه لولا القرينة الصارفة — المنحصرة في التعبد بالصدور — لا يعقل التعبد بها، كما لا يخفى.

ومنها: ما إذا لم يكن لكل من الدليلين إلا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي. فرمما يتوهم أيضاً: إن مقتضى القطع بالصدور أو التعبد به — بضميمة صون الكلام عن اللغوية — حملها على المجاز البعيد أو على أحد المجازات.

وفيه: إنه في فرض القطع بالصدور كذلك، إلا أنه لا دخل له بالجمع العرفي المستند إلى اقتضاء المداليل الكلامية، بل ذلك لاقتضاء القرينة العقلية، كما ربما يتفق في دليل واحد يتكفل ما هو خلاف البرهان. وأما في فرض التعبد بالصدور، فقد مر الأشكال

فيه .

مضافاً إلى أن التعبد بأحد المجازات تعبد بالمجمل ، وهو غير معقول ، وإن كان القطع بإرادة المجمل معقولاً كما هو واضح .

ومن جميع ما ذكرنا تبين : أن في موارد الجمع العرفي - المبني على صلاحية كل من الدليلين للقرينية على الآخر - لامانع من شمول دليل التعبد بصدورها ؛ لأنه تعبد بمعنيين متلائمين ، وفي غيره لا يعقل الشمول ، لأنه تعبد بالمتنافيين . ودليل التعبد بالصدور ، ودليل التعبد بالظهور على السوية - في لزوم مراعاتها - فلا محالة تقع المزاخمة بين التعبد بصدور كل منهما ، مع التعبد بظهور الآخر ، ولا معين لأحد الأمرين ، فيتساقطان - بناء على القاعدة الأولية - . ويتعين الراجح أو يتخير بينهما إن لم يكن مرجح - بناء على القاعدة الثانوية - . كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

ولا ينبغي توهم عدم المزاخمة بين دليل التعبد بالصدور ، ودليل التعبد بالظهور ، لتأخر رتبة التعبد بالظهور عن التعبد بالصدور ، فإن التقدم والتأخر الطبيعيين ، إنما يكونان بين التعبد بصدور شيء وظهور نفسه ، لا بين التعبد بصدور أحد الدليلين ، وظهور الآخر ، والمزاخمة في الثاني ، فما كان بينهما التنافي لا تقدم ولا تأخر بينهما ، وما يكون بينهما التقدم والتأخر لا تنافي بينهما .

كما لا ينبغي توهم السببية والمسببية بين الشك في صدور أحدهما ، وإرادة ظهور الآخر ، إذ ليس من آثار صدور أحدهما عدم إرادة ما يكون الآخر ظاهراً فيه ، ولا إرادة ما يكون الآخر ظاهراً فيه من آثار عدم صدور الأول ، بل هما متنافيان في الوقوع ، ووقوع أحدهما المتنافيين يلازم عدم وقوع الآخر ، إذ المفروض عدم صلاحية كل منهما للتصرف في الآخر بنفسه ، حتى يكون التعبد به تعبداً بالقرينة . وليس مجرد التعبد بالصدور قرينته ، بل مناف للتعبد بظهور الآخر .

[١٧] قوله قدس سره : مع أن في الجمع كذلك أيضاً طرحاً للأمانة أو الامارتين... الخ أي في الجمع ، من دون أن يكون لأحدهما أو لكليهما صلاحية التصرف في أحدهما ، أو في كليهما . ومحدور مثل هذا الجمع طرح أصالة الظهور في أحدهما ، أو في كليهما ، خلافاً للشيخ المحقق الأنصاري (قدس سره)^٢ في الثاني ، نظراً إلى أن المتيقن من السندين

أحدهما معيناً أو غيراً، سواء قلنا بالجمع أو بعده، فترك التعبد بظاهر ما لم يحرز التعبد به—وهو ما عدا المتيقن— ليس مخالفاً لأصالة الظهور، فلا يلزم إلا طرح أصالة الظهور في ذلك المتيقن، ونتيجته دوران الأمرين ترك التعبد بصدور ما عدا المتيقن، أو ترك التعبد بظهور المتيقن في الجمع، والطرح على حد سواء في مخالفة أصالة الصدور أو أصالة الظهور. هذا.

وتوضيح المقام: إن الجمع تارة في قبال التساقط—الذي هو مقتضى الأصل الأول في المتعارضين—، فيكون المدعى: إن الجمع أولى من طرح السنتين؛ إذ المانع عن التعبد بصدورهما تنافيهما بحسب الظهور البدوي، فيمتنع جعل حكيم متنافيين، ومع رفع اليد عن ظهور أحدهما، أو كليهما يكون التعبد بصدورهما تعبداً بالمتلائين لا بالتنافيين. وحينئذ، فيجاب بأنه ما المرجح للتعبد بالصدور دون التعبد بالظهور، وحيث لا يمكن التعبد بالظهور، فلا يمكن التعبد بالصدور.

وأخرى في قبال الترجيح والتخير—الذي هو مقتضى الأصل الثانوي— فيكون المدعى أن الجمع أولى من الترجيح—الذي لازمه طرح مرجوح—، ومن التخير—الذي لازمه طرح أحد الخبرين—.

وهذا المعنى لا يتوقف على ملاحظة الأخبار العلاجية، فان مقتضى الاخبار العلاجية تعين الأخذ بالراجح، أو التخير، لا أن أحدهما المعين أو المخير قدر متيقن، كما هو صريح صدر كلام الشيخ (قدس سره)، بل المتيقن نتيجة الاجماع على عدم سقوط المتعارضين الذي اقتضاه الأصل الأول.

فما يوهمه كلام شيخنا الاستاذ (قدس سره)—في تعليقه الأنيفة^١ على الرسائل في مورد الايراد على ما أفاده الشيخ (قدس سره)— من أنه مبني على ملاحظة الأخبار العلاجية، مردوداً باعتراف، بل مبني على مجرد عدم سقوط المتعارضين عن الحجية في الجملة. وعليه، فملاحظة قاعدة الجمع—بالإضافة إلى مقتضى الأصل الأول— يوجب أن يكون البحث عن الجمع— في قبال التساقط— علمياً فقط؛ لوضوح أن مقتضى الأصل الثانوي— المحقق بالاجماع— عدم سقوطهما عن الحجية.

مضافاً إلى صراحة كلام الشيخ ابن أبي جمهور(ره)^٢ في بيان قاعدة الجمع: أنه أولى

(١) التليقة على الرسائل: ص ٢٦٠: ذيل قول الشيخ: ولا ريب أن التعبد بصدور أحدهما المعين...

(٢) عوالي اللئالي: ج ٤: ص ١٣٦.

من ترك أحدهما، لا من التساقط، وأنه إذا لم يمكن الجمع، فأرجع إلى مقبولة عمر بن حنظلة^١، فيعلم منه أن الجمع أولى من الترجيح والتخير.

إلا أنه بناء على هذا المبنى - المفروض معه يقين أحد الخبرين - أيضاً يصح ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس سره) هنا من لزوم طرح إمارتين، فإن فرض الجمع فرض شمول دليل التعبد بالصدور لكلا الخبرين، وفي هذا الفرض يكون دليل التعبد بالظهور - في نفسه - قابلاً لشمول كلا الظاهرين، فيكون رفع اليد عنها مخالفاً للأصل.

فباطال الجمع، تارة بعدم مقتضى له عقلاً ونقلًا، وأخرى بلزوم محذور الطرح من فرض الجمع. فباطال هذا الفرض والتقدير، كما عن الشيخ (قدس سره) أمر، ولزوم المحذور على هذا الفرض والتقدير أمر آخر. فالصواب ما في الكتاب، والله أعلم بالصواب.

[١٨] قوله قدس سره: والافرعا يدعي الاجماع على عدم ... الخ^٢

فيكون الاجماع كالاخبار العلاجية، كاشفاً عن حجية أحد الخبرين بالفعل بجعل جديد. فإن قصور أدلة الحجية العامة عن شمول المتعارضين لا ينافي قيام دليل بالخصوص على حكم المتعارضين تعييناً أو تخبيراً.

غاية الأمر إن مقتضى الاجماع هي حجية أحد المتعارضين في الجملة، ومقتضى الأخبار العلاجية حجية الراجع تعييناً، وحجية المتعادلين تخبيراً. وحيث أن المفروض قيام الاجماع على عدم التساقط في المورد الذي يكون مقتضى طبعه، التساقط، فلا محالة تكون الحجية الفعلية - تعييناً أو تخبيراً - في المتعارضين المبني على الطريقة، دون السببية، فإن مقتضى طبعها عدم التساقط، من دون حاجة إلى الاجماع وغيره.

وبناء عليه، فلا بد من تعقل التخير على الطريقة، حتى يحكم بالتخير في صورة التعادل.

فقول: نحن وإن ذكرنا سابقاً^٣ أن التخير بين ما يتضمن الواقع، وما لا يتضمنه - مع سوق الحجية لمراعاة المصلحة الواقعية القائمة بأحدهما المعين واقعاً - غير معقول، إلا أنه من الواضح بعد التأمل: إن مجرد موافقة الأمانة للواقع لا ينجز الواقع، وإلا لكانت كل أمانة موافقة للواقع واقعاً منجزة للواقع، بل لابد من مصلحة في الطريق، بحيث تكون هي

(١) الوسائل: ج ١٨: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: الحديث ١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٨٩.

(٣) التلوية ٩.

الموجبة لجعلها منجزة للواقع عند الإصابة، ومعذرة عنه عند الخطأ.

ومن البين: إن جعل كلتا الأمرتين منجزة للواقع — مع وحدة الواقع تعييناً — غير معقول، لكن جعل كل منهما منجزة للواقع تحبيراً، فهو معقول.

والمراد من المنجزة والمعدرية التخييريتين أن كل واحدة من الأمرتين منجزة للواقع على تقدير الإصابة، وعلى تقدير عدم موافقة الأخرى، وإن كل واحدة منها معذرة — على تقدير الخطأ — بموافقتها، أو موافقة عدلها، فتتضيق دائرة المنجزة في كل منهما، وتتسع دائرة المعدرية في كل منهما.

بخلاف الأمانة الواحدة، فإنها منجزة للواقع عند الإصابة — سواء أتى بشيء آخر أم لا، ومعذرة عند الخطأ بخصوص موافقتها دون شيء آخر.

فكما أن الإيجاب التخييري إيجاب مشوب بجواز الترك إلى بدل، لا يجوز الترك مطلقاً، حتى تنافي حقيقة الإيجاب، ولا الإيجاب المحض حتى ينافي التخييرية، كذلك المنجزة مشوبة بجواز ترك موافقة الأمانة الموافقة واقعاً بموافقة عدلها، وكذلك المعدرية، كما تحصل بموافقتها، كذلك بموافقة عدلها. وحينئذ لا عقاب على الواقع عند إصابة أحدهما إلا بترك موافقتها معاً، كما أنه يعذر عن مخالفة الموافق بموافقة المخالف — زيادة على العذر — عند خطأ ما وافقه.

[١٩] قوله قدس سره: هو الاقتصار على الراجع منها للقطع بحجيته... الخ^١

بعد ما عرفت^٢ أن المنجزة التخييرية متقومة بعدم موافقة العدل المعدرنقول:

إن المعدرية الواقعية ليست ملاكاً للعذر، بل المعدرية الواصلة. كما أن المنجزة كذلك. ومن المعلوم أن الراجع علم كونه منجزاً، إما تعييناً أو تحبيراً، والمرجوح لم يعلم كونه معذراً، فلا تكون موافقته معذرة بالفعل، فيجوز الاقتصار على موافقة الراجع عقلاً؛ لأنه معذر، تلعناً، سواء وافق الواقع أم لا. ولا يجوز الاقتصار على موافقة المرجوح؛ لأنه لم يعلم كونه معذراً عن مخالفة الراجع المعلوم منجزته على أي تقدير؛ فإن منجزته التخييرية، وإن لم يوجب العقاب على مخالفته عند مصادفته، إلا أنه على تقدير موافقة العذر، وحيث لم يصل معذرية المرجوح، فهو غير معذر، فلا دافع لعقاب مخالفة الراجع عند مصادفته.

(١) الكفاية ٢: ٣٨٩.

(٢) في التلوية السابقة.

ومنه تبين أن إصالة البراءة غير جارية بعد وصول المنجزية، وعدم وصول المذرية، لا أنها جارية لكنها لا تقتضى معذرية المرجوح؛ لأن نفي العقاب عن الراجح كاف — مع موافقة المرجوح — بتقريب: إن الواقع إن كان في ضمن الراجح، فلا عقاب عليه بالفرض، وإن كان في ضمن المرجوح، فقد أتى به، فلا حاجة إلى العلم بمعذرية المرجوح. وما ذكرنا يتضح أيضاً: أن أصالة عدم اعتبار المزية شرعاً، وحكومتها على أصالة عدم حجية المرجوح فاسدة. أما أصالة عدم اعتبار المزية شرعاً؛ فلأن المزية على تقدير اعتبارها شرعاً معناها كونها مقتضية للحجية التعيينية، وأصالة عدم المقتضى لا يترتب عليها شرعاً عدم مقتضاه، فإن الترتب وعدمه عقليان لا شرعيان، فليس مقتضى الأصل المزبور عدم حجية الراجح تعييناً، فضلاً عن حجية المرجوح تخييراً.

ومن الواضح أن موضوع جواز الاقتصار عقلاً كونه معلوم الحجية، وموضوع عدم جواز الاقتصار عقلاً كونه مشكوك الحجية، ومثل هذا لا ينتفي، ولا يثبت بالأصل المزبور. وأما حكومة الأصل المزبور على أصالة عدم حجية المرجوح؛ فإن أريد من الأصل المحكوم استصحاب عدم الحجية، فقد مر أن أصالة عدم اعتبار المزية لا تنفي الحجية التعيينية، ولا تثبت الحجية التخيرية، فلا حكومة.

وإن أريد من الأصل المحكوم القاعدة العقلية المقتضية لعدم جواز الاقتصار على ما لم يعلم معذريته عن الواقع، فقد مر أن موضوع الحكم العقلي المزبور ما لم يعلم معذريته، لا غير المذد واقعاً، وهذا الموضوع غير مرفوع بأصالة عدم اعتبار المزية لا وجدانا ولا تعبداً. أما وجدانا فواضح، وأما تعبداً فلأن أصالة عدم اعتبار المزية لا تثبت معذرية المرجوح حتى يكون معلوم المذرية تعبداً، كما أنه ليس مقتضاها التعبد برفع الشك عن المذرية، حتى لا يكون غير معلوم المذرية، فتدبر جيداً.

هذا كله فيما يقتضيه الأصل الثانوي على الطريقة.

وأما على الموضوعية والسببية، فقد مر سابقاً: إن مقتضى الأصل الأولى هو حجية أحدهما المعين فعلاً تارة، وحجية أحدهما المخير فعلاً أخرى.

فلا موقع للاجماع على حجية أحدهما في الجملة، فانه قطعي لا يكون الاجماع كاشفاً عن تعبد جديد، كما لا موقع للاخبار العلاجية بحيث تكون أدلة الحجية الفعلية شرعاً؛ إذ لا يعقل جعل حكم مماثل — تعييناً أو تخييراً — بعد ثبوته بمقتضى أدلة الحجية العامة، فلا بد من أن يحمل على سوقها لإفادة الراجح، الذي يكون بحكم العقل متعيناً، ولأفادة التخير بما هو عاقل، لا بما هو شارع. إلا أن يلتزم بالسببية في خصوص مورد التعارض

والطريقة في غيره، فإن جعل حكم جديد معقول حينئذ، وقد مر ما ينبغي أن يقال في صورة السببية ولا بأس باعادة الكلام تسميماً للفائدة، فنقول فيما إذا لم يعلم اعتبار المزية شرعاً أو عقلاً وجوه:

أحدها: كونه من باب الشك في التعيين والتخير، وفيه قول بالاشتغال وقول بالبراءة.

ثانيها: كونه من باب دوران الأمرين المتزاحمين.

وثالثها: كونه من باب دوران الأمرين المحذورين أحياناً.

وتحقيق المقام: إن رجوع الأمر إلى التعيين والتخير— شرعاً— فيما إذا علم بالملك— في المعين— ويحتمل وجوده في الآخر. فرمى يقال بالاشتغال، نظراً إلى أن تعلق الطلب بالمعين— المقطوع وجود الملك فيه— معلوم، وسقوطه بموافقة الآخر مشكوك، للشك في كونه ذا ملك وفي كونه مطلوباً، والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

وربما يقال: بأن مطلوبة الجامع معلومة، والشك في دخل الخصوصية، فيرتفع بأدلة البراءة الشرعية، أو العقلية، وتتمام الكلام في محله.

إلا أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لفرض السببية الموضوعية، ومقتضاها وجود الملك في الطرفين، وتعلق الحكم التعييني الشرعي في حد ذاته بكل منهما، والشك في أن ماله المزية أقوى ملاكاً، حتى يتعين شرعاً، فيكون الحكم الشرعي على طبقه فعلياً، أو ليس كذلك، حتى يبقى حكم التعييني في حد ذاته على حاله، فيقتضي التخير عقلاً، لتناعهما في الفعلية.

وحيث علم أن المورد من الواجبين المتزاحمين، وأن التعيين والتخير فيه عقلي، وليس من موارد التعيين والتخير الشرعيين، فاعلم أن في المسألة وجوهاً بل أقوالاً:

قول بلزوم الأخذ بمحتمل الأهمية عقلاً. وقول بالتخير عقلاً. وقول بالتفصيل بين ما إذا كان منشأ احتمال الأهمية حدوث ملك آخريستتبع حكماً شرعياً على طبقه، وما إذا كان منشؤه تأكيد الملك وقوته، كما عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في تعليقه الأنيقة^١ على الرسائل. وقد تقدم الوجه فيه مع جوابه فراجع^٢.

وأما وجه القول بتعين محتمل الأهمية الذي ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصاري

(١) ص ٢٦٩، ذيل قول الشيخ: «وكذا الواحتمل الأهمية في أحدهما... الخ».

(٢) التلخيص ١٥.

(قدس سره) في رسالة التعادل والترجيح^١، حيث ألقه بمقطوع الأهمية، فهو راجع إلى ما ذكرناه سابقاً: من أن الخبرين متساويان في جميع الاحتمالات الموجبة للتمانع في الفعلية، ويختص الراجع بما ليس في المرجوح، فاحتمل الأهمية يحتمل أن يكون مانعاً بالخصوص عن فعلية الحكم في غيره، ولا يحتمل غيره أن يكون بالخصوص مانعاً عن فعلية الطلب في محتمل الأهمية.

لكنك قد عرفت سابقاً^٢ إن عدم احتمال مانعية غير محتمل الأهمية بالخصوص لا يجدي، لأن احتمال مانعيته المشتركة بينه وبين محتمل الأهمية كافٍ في التمانع، لأن المفروض احتمال الأهمية، فيحتمل عدمها أيضاً، غاية الأمر: إنه في صورة العلم — بعدم الأهمية — يقطع بعدم الفعلية التعيينية، وفي صورة احتمال عدمها يحتمل عدم الفعلية، فلا قطع بالفعلية التعيينية على أي حال.

والتحقيق: إن الحكم على الموضوعية في كل من الخبرين — كما مر — تعييني بذاته، وإنما يكون تعيينياً — بالفعل — في صورة قوة الملاك، فإن أمكن جعل حكم تعييني — فعلاً — على طبق الأهم، جرى حديث الشك في جعل حكم تعييني من الشارع حينئذ، فقتضى أدلة البراءة الشرعية رفعه.

وإن لم يمكن جعل حكم تعييني، مع وجود الحكم الحقيقي، الذي هو في حد ذاته تعييني، ولا يعقل تصرف من الشارع، بعد صدور حقيقة الحكم منه، باخراجه من حد إلى حد، بل معنى فعلية التعيينية — الذاتية — حكم العقل بامتنال أحد الطرفين بالخصوص، فانه الذي يصح انتزاع البعث الفعلي منه، دون غيره، فحينئذ لا يحتمل — في محتمل الأهمية — جعل شرعي يقبل للرفع.

كما أنه لا معنى لإجراء البراءة العقلية، التي مقتضاها عدم العقاب على التكليف الذي لاحجة عليه، فانه لا يحتمل تكليف، ليكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان للتكليف، بل حكم العقل بعدم العقاب عليه — بالخصوص — من باب حكم العقل النظري، لا من باب حكم العقل العملي، فان العقاب على مخالفة أحدهما بالخصوص عقاب بلا موجب، لا عقاب بلا بيان.

وعليه، فلا يستتبع إحتمال الأهمية احتمال حكم شرعي، ولا خصوصية شرعية

(١) الرسائل: ص ٤٤٣.

(٢) التلوية: ١٥.

لاحقة للحكم الثابت في الطرفين، بل لابد من أن يستتبع خصوصية في نظر العقل،
يوجب وقوفه عن الحكم بالتخير.

وليس وجه حكم العقل — بالتخير في المتراحمين — إلا كونها متمانين في الفعلية،
المقتضية للجري على وفق أحدهما بالخصوص، وقوة أحد الملاكين واقعاً لا يوجب التمين
في وجدان العقل؛ لاستحالة التأثير من دون حضوره في أفق نفس الحاكم، فاحتماله
ليس احتمال المانع، إذ لامانية إلا في وجدان العقل، ونفس احتمال قوة الملاك ليس
مانعاً؛ لأن التمانع بين المقتضيين في وجدان العقل، فلا بد من أن يرجع اختصاص أحد
المقتضيين بالتأثير في وجدان العقل إلى غلبته في وجدان العقل، فكما أن الغلبة الواقعية لا
أثر لها في وجدان العقل، فكذا احتمالها، فانه ليس من شؤون أحد المقتضيين من حيث
اقتضائه، حتى يكون به غالباً في وجدان العقل، فنفس كل من الخطابين الواصلين
مقتضى متمانع في وجدان العقل، ولا غلبة في وجدان العقل، فلا حاجة إلى إحراز
التساوي واقعاً، حتى يقال بأنه كما لم يعلم الغلبة، كذلك لم يعلم التساوي، إذ التساوي
واقعاً ليس مناطاً للتخير العقلي، كي لا يكون معلوماً، بل التساوي في وجدان العقل،
وهو محقق على الوجه المسطور.

ومن جميع ما ذكرنا تبين قوة القول بالتخير في محتمل الأهمية، سواء قلنا بإمكان
جعل الحكم — شرعاً — على طبق محتمل الأهمية واقعاً، أو خروجه من حد إلى حد شرعاً
أم لا. غاية الأمر نقول بالبراءة شرعاً أو عقلاً على الأول، دون الثاني.

ومما ذكرنا تبين أن التخير — هنا على أي تقدير — ليس من التخير في صورة دوران
الأمر بين المحذورين، إذا كان مؤدى أحد الخبرين الوجوب، ومؤدى الآخر الحرمة، كي
يتوهم أنه لا مجال للبراءة في صورة الدوران بين الوجوب والحرمة، فع احتمال الأهمية
يتوقف العقل عن التخير، وذلك لأن التخير في دوران الأمرين المحذورين ليس لأجل
لزوم الموافقة الاحتمالية، بل الموافقة الاحتمالية قهرية، ومعنى حكم العقل بالتخير
إذعان العقل بأنه لا حرج في فعله وتركه، حيث أن الحكم الواقعي إتماماً كان لا ينتجز
بالعلم، ليكون المقدور من امثاله موافقته احتمالاً.

بخلاف ما نحن فيه، فان المفروض ثبوت المقتضي في كلا الطرفين، فيكون عند
احتمال الحكم على طبق محتمل الأهمية مجال للبراءة شرعاً أو عقلاً، دون ما اذا لم يكن
المقتضي إلا في أحدهما، فانه مع فرض عدم قبوله للتجزؤ لا يجدي القطع بالأهمية، فضلاً
عن احتمالها.

وأما إذا لم يحتمل الحكم على طبق المحتمل، وكان التخيير عقلياً محضاً، فالأمر في الفرق بين التخيير هنا، والتخيير هناك أوضح، لعدم توقفه على جريان البراءة هنا، حتى يتوهم التوقف عن الحكم بالتخيير عند عدم جريان البراءة في المثال المفروض.

فتدبر في أطراف ما ذكرنا في المقام، فانه من مزال الأقدام.

هذا كله بملاحظة مقام الثبوت، وقد عرفت أن مقتضى الأصل الثانوي — على الطريقة — هو التعمين فبما إذا كان أحدهما ذا مزية مفقودة في الآخر. وإن مقتضى الأصل الأولي هو التخيير على السببية، ولو في محتمل الأهمية.

وأما مقام الاثبات، فالظاهر من الأدلة العامة على حجية الخبر هي الطريقة، ولا مانع من حل أدلة الحجية الفعلية — أعني الأخبار العلاجية —^١ على التعمين والتخيير الطريقتين، كما عرفت إمكانه.

نعم ربما يستظهر منها السببية، ولو في صورة التعارض فقط، نظراً إلى إعمال بعض المرجحات، التي لا توجب قوة الصدور، والقرب إلى الواقع، والتصريح بأن التخيير لمجرد التسليم لما ورد عنهم عليهم السلام.

وعليه، فيمكن القول بالتعمين — في صورة احتمال المزية المعتبرة — بدعوى أن الراجع ذا مصلحة، وأن المرجوح ليس فيه المصلحة أصلاً، وأن ثبوت المصلحة — في الطرفين — مخصوص بصورة تعادل الخبرين، فان الظاهر: إن المصلحة — المقتضية للتخيير — مصلحة التسليم المختصة بالمتعادلين، لا أن هذه المصلحة هي المقتضية للأخذ بالراجع بوجه أقوى.

وحيث، فالأصل يقتضي التعمين مطلقاً، سواء قلنا بأن مفاد الأخبار العلاجية جعل الحجية على وجه الطريقة أوعلى وجه الموضوعية.

وسأتي — إن شاء الله تعالى — بتحقيق حال الأخبار العلاجية من حيث اقتضاء الترجيح والتخيير.

[٢٠] قوله قدس سره: الى غير ذلك من الاطلاقات ... الخ^٢

مجموع ما ورد في الباب، مما يتضمن التخيير تسعة، وقد ذكرت أربعة منها في المتن. والخامسة — ما في العيون في خبر طويل عن الرضا عليه السلام، وفي آخره: (وبأيها

(١) الوسائل ١٨: ٧٥: باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) الكفاية ٢: ٣٩١.

شئت وسعك الاختيار من باب التسليم^(١)... الخبر.

والسادسة - مافي الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في خبر أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمره، والآخر ينهاه، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: (يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه)^(٢).

والسابعة - ما في الكافي بعد الخبر المزبور: وفي رواية أخرى (بأيها أخذت من باب التسليم وسعك)^(٣)

والثامنة - مافي ديباجة الكافي حيث قال: لقوله عليه السلام: (بأيها أخذتم من باب التسليم وسعكم)

والتاسعة - مرفوعة زرارة المروية في عوالي اللثالي، وفي آخرها: (اذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر)

والجواب: أما عن الأولى، فبأن صدرها مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، حيث قال: (قلت له تميثنا الأحاديث عنكم مختلفة؟ فقال عليه السلام: ما جاءك عنا، فقس على كتاب الله وأحاديثنا، فإن كان يشبهها، فهو منا، وإن لم يكن يشبهها، فليس منا. قلت يميثنا الرجلان سوكلهما ثقة - بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيها الحق؟ قال عليه السلام: فإذا لم تعلم فوسع عليك بأيها أخذت)^(٤).

وروى شخص هذا الراوي عن موسى بن جعفر عليه السلام أيضاً: العرض على الكتاب والسنة في الحديثين المختلفين^(٥) كما روي عنه عليه السلام: الأخذ بما يخالف العامة^(٦).

والغرض: إن التخيير ليس على الإطلاق، بل بعد الترجيح، ولو في الجملة. فقوله (ولا نعلم أيها الحق) إما لموافقتهما معاً للكتاب، أو عدم موافقتها معاً للكتاب.

نعم بناء على ماسيجي^(٧) - من شيخنا (قده) - من أن العرض على الكتاب ليس

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٠: حديث ٤٥ والوسائل ١٨: ٨١: حديث ٢١

(٢) الكافي ١: ٥٣: باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ٧ والوسائل ١٨: ٧٧: حديث ٥ و ٦

(٣) الكافي ١: ٧: والوسائل ١٨: ٨٠: حديث ١٩

(٤) عوالي اللثالي ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

(٥) الوسائل ١٨: ٨٧: باب ٩ من ابواب صفات القاضي: حديث ٤٠.

(٦) الوسائل ١٨: ٨٩ و ٨٥: باب ٩ من ابواب صفات القاضي: حديث ٤٨ و ٣١٠.

من المرجحات لأحدى الحجتين على الأخرى، بل لتمييز الحججة عن اللاحجة^١، يكون التخيير مطلقاً غير مقيد بأعمال المرجحات. لكنه سيأتي — إن شاء الله تعالى — ما فيه.

وأما حمل صدره — لأطلاقه — على عدم كون الجائي بالخبر ثقة، فيخرج عن مورد الترجيح، بخلاف ذيله، لتقيده بكون الجائي بالخبرين ثقة، وفي هذا المورد لم يعمل الترجيح، فبعيد؛ إذ مثله لا يؤخذ به مع عدم الاختلاف، وظاهره أن الاختلاف هو الموجب لتحيير السائل في الأخذ به، فيعلم منه وجود المقتضي للعمل به.

إلا أنه يقرب هذا الحمل ما في بعض الروايات قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به؟ قال عليه السلام: إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، والا فالذي جاءكم به أولى به.^٢

وعليه، فنشأ تحيير السائل ليس كونها حجتين بالذات، بل حيث أنه منسوب إليهم عليهم السلام، له أن يرده مطلقاً أو يجب عليه رعاية الواقع بالتوقف والاحتياط؟ فتدبر. وأما عن الثانية^٣ فوردتها التمكن من لقاء الإمام — القائم بالأمر في كل عصر — وصورة ترقب لقائه عليه السلام، كما في أيام الحضور، لا زمان الغيبة. والرخصة في التخيير في مدة قليلة لا تلازم رخصته فيه أبداً.

وأما عن الثالثة^٤ والرابعة^٥ فبان موردما المستحبات المبني أمرها على التخفيف والسهولة، فلا يستلزم التخيير في الإلزاميات.

وأما عن الخامسة فضافاً إلى أن مورد التخيير فيها، الأمر غير الإلزامي والنهي التنزيهي، حيث قال عليه السلام: وأما ما كان في السنة نهي إعافة وكراهة ثم كان الخبر الأخير خلافه، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله أو كرهه ولم يجرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بها جميعاً وبأيها شئت وسعك الاختيار... الخ^٦.

يمكن أن يقال: إن التخيير فيه ليس من باب التخيير بين الخبرين، بل لبيان لازم الكراهة، وهي الرخصة في فعل المكروه، لا الإباحة الخاصة، كما يظهر من صدر الرواية

(١) الكفاية ٢: ٣٩٥.

(٢) الوسائل ١٨: ٧٨؛ باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ١١.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٧؛ باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٤١.

(٥) الوسائل ١٨: ٨٨ و ٨٧؛ باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٤٤ و ٣٩.

(٦) قد تقدم مصدرها.

من أن ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهي حرام، ثم جاء خلافه، لم يسع استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لأننا لانرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله، ولانأمر بخلاف ما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله... الخ.

وبالجملة. فقد صرح - عليه السلام - في خصوص هذه الرواية بالعرض على الكتاب والسنة في الأمر للزومي، والنهي التحريمي، فلا إطلاق للتخيير من حيث الشمول الألزامي، ومن حيث عدم إعمال المرجح.

وأما عن السادسة^١: فبأن حالها حال الثانية، من حيث التقيد بالتمكن من لقاء الامام عليه السلام، بل كل من يخبره بحكم الواقعة، كتابه - عليه السلام - عموماً، أو خصوصاً، بل سيأتي - إن شاء الله تعالى - أنها من أدلة التوقف، لامن أدلة التخيير.

وأما عن السابعة والثامنة^٢، فبأنه لم يعلم من الكافي أنها غير منقولتان بالمعنى، وغير مستفادتان من سائر الأخبار المتقدمة، بل ظاهر ديباجة الكافي أنه إشارة إلى ماورد - في باب التراجيح - من الأخبار الآمرة بالأخذ بالمشهور. وبما يوافق كتاب الله، وبما يخالف القوم، لا أن ما ذكر فيها روايات مستقلة في قبال سائر الروايات الواردة في باب التراجيح.

ومن الواضح: أن الرواية السابعة ليست بنفسها رواية مستقلة بلا صدر ولا ذيل، فإما هي مأخوذة مما تقدم، وقد عرفت حاله، وإما لها صدر غير معلوم الحال، حتى يؤخذ باطلاقها. ولا يصح أن تجعل هذه الفقرة بدلاً عن تنمة الرواية السادسة، وإلا لكان المناسب أن يقول: بأبيها أخذ من باب التسليم وسعه، لا بنحو الخطاب، كما هو واضح.

وأما عن التاسعة^٣، وهي المرفوعة، فحالتها في التقيد، وإن التخيير بعد إعمال المرجحات أوضح من أن يذكر.

فالانصاف عدم الاطلاق في ماتضمن التخيير بين الخبرين.

[٢١] قوله قدس سره: فالتحقيق أن يقال إن أجمع خبر... الخ

المرجحات المنصوص عليها في الأخبار كثيرة^٤ منها: الترجيح بالأحدث. ومنها:

(١) قد تقدمت.

(٢) قد تقدمت.

(٣) تقدم مصدرها.

(٤) الكفاية ٢: ٣٩٢.

(٥) راجع الاخبار الوسائل ١٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

الترجيح بالصفات. ومنها: الترجيح بالشهرة. ومنها: الترجيح بموافقة الكتاب. ومنها: الترجيح بمخالفة العامة.
والأخبار العلاجية أيضاً مختلفة من حيث اجتماعها لجملة من المرجحات، والاختصار على بعضها.

فنقول: أما الترجيح بالأحدثية، فظاهر بعض أخباره عدم ارتباطه بترجيح أحد الخبرين على الآخر، كما في رواية الكتاني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: أرأيت لو حدثتك بحديث، أو أفيتتك بفتيا (ثم جثتي بعد ذلك فسألني عنه، فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفيتتك، بأيها كنت تأخذ؟ قلت بأحدثها، وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبا الله إلا أن يعبد سراً، والله لئن فعلتم ذلك إنه لخيري ولكم، أبا الله عز وجل لنا في دينه إلا التقية) ^١ ومثله رواية أخرى ^٢.
ومن البين أنه لا ربط له بترجيح أحد الخبرين على الآخر لعامة المكلفين، بل لأن من التقي إليه الكلام الأخير حكمه الفعلي ذلك، سواء كان واقعياً أو ظاهرياً من باب التقية. وهذا وجه تحسين الامام عليه السلام له، لا أن الأخير كاشف عن ورود السابق مورد التقية، حتى يشكل: بأنه لعل الأخير صدرتقية، كما حكى عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في كلام بعض أجلاء تلامذته (قده) ^٣.

نعم بعض أخباره الآخر يؤمي إلى كونه من المرجحات، كما في رواية المعلب بن خنيس، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم، وحديث عن آخركم بأيها تأخذ؟ فقال: خذوا به، حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله، قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا والله لا ندخلكم إلا في ما يسعكم ^٤.
وهي أيضاً بقرينة امتداد الحكم إلى أن يبلغ عن الحي ظاهر في أن الحكم الفعلي آتياً ما كان هو الثاني، إلى أن ينكشف حاله، لا أن وظيفة عامة المكلفين ذلك، ولو في غير زمان الحضور — الذي يتفاوت حال الأئمة عليهم السلام وشيعتهم، من حيث الالتقاء إلا العدا —.

(١) الوسائل ١٨: ٧٩: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ١٧.

(٢) الوسائل ١٨: ٧٧: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٧ وهي مرسله الحسين بن المختار

(٣) هو العلامة الآشباتي. انظر الجزء الرابع من كتابه «بمرفوائد»: ذيل الصفحة ٤٦.

(٤) الوسائل ١٨: ٧٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٨.

وأما الترجيح بالصفات، فالتكفل له مقبولة عمر بن حنظلة^١ ومرفوعة زرارة^٢ وهما أيضاً مختلفتان من حيث تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة وغيرها في الأولى، وتأخيرها عنه في الثانية.

والعمدة هي المقبولة لضعف سند المرفوعة، فلا دليل على الترجيح بالصفات إلا المقبولة، ومن البين بالتأمل إن موردها الحكمان، دون الراويين، والحكم والفتوى — في الصدر الأول — من الرواة وإن كانا بنقل الرواية، إلا أن اعتبار شيء في الناقل — بما هو حاكم وفاصل — غير اعتباره فيه بما هو راوٍ ومحدث.

وبالجملة: المقبولة متكفلة لترجيح أعدل الحكمين، لا أعدل الراويين، كما في روايتي داود بن الحصين^٣ وموسى بن أكيل^٤ الواردتين في ترجيح أحد الحكمين على الآخر في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته، ويؤيده ذكر الأفتحية في عداد الصفات، فانه يناسب مقام الاستفادة والحكم على طبق ما استفاده، ولذا لم يذكر هذه الصفة في المرفوعة المتمحضة في الترجيح من حيث الرواية.

ولعله لعدم الدليل على الترجيح بالصفات لم يتعرض له ثقة الاسلام (قده) في ديباجة الكافي^٥، لا من حيث أن أخبار كتابه كلها قطعية الصدور، فلا يحتاج إلا إلى مرجحات المضمون أوجهة الصدور، فانه على فرض صدقه ينتقض بالشهرة التي عدها من المرجحات، وهي مرجحة للصدور، إذ المراد منها الشهرة في الرواية، لا في الفتوى والعمل. مع أنه (قده) في مقام بيان العلاج للأخبار المتعارضة كلية، لا لأخبار كتابه بالخصوص، كي يتوهم أن قطعية صدورها تمنع عن ذكر مرجحات الصدور.

وأما دعوى أن عدم تعرضه (قده) للترجيح بالصفات، لكونه من ارتكازيات أهل العرف — بما هم أهل العرف — لئلا ينتقض بموافقة الكتاب، حيث أنها من ارتكازيات المتشعبة بما هم متشعبة. فدفوعة: بأن الترجيح بالمشهور والجمع على نقله في قبال الشاذ النادر أيضاً ارتكازي للعرف، ومع ذلك فقد تعرض له.

وأما المرفوعة الدالة على الترجيح بالصفات في الراويين، فهي — كما عرفت —

(١) الوسائل ١٨: ٧٥: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ١.

(٢) عوالي اللثالي ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٠: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٢٠.

(٤) الوسائل ١٨: ٨٨: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٤٥.

(٥) الكافي ١: ٧.

ضعيفة السند. ودعوى جبر ضعفها بشهرة العمل على طبقها؛ لأن المشهور على تقديم المشهور رواية على الأرجح من حيث الصفات، كما هو مضمون المرفوعة، مدفوعة بأن المقبولة — بعد إرجاع الترجيح بالصفات إلى الحكيم — موافقة لعمل المشهور، فإن أول المرجحات الخبرية فيها هي الشهرة أيضاً، فلعل استناد المشهور عملاً إلى المقبولة، دون المرفوعة، كيف؟ وما في ديباجة الكافي من الترجيح بالشهرة ابتداء، ليس إلا من أجل المقبولة التي رواها في الكافي^١، لا من أجل المرفوعة التي لا أثر لها في الكافي، ولا في غيره من جوامع الأخبار.

ومما ذكرنا تبين أنه لا مخالفة بين المقبولة والمرفوعة في كون أول المرجحات الخبرية هي الشهرة.

وأما عدم التعرض للترجيح بالصفات بعد ذكر الشهرة وغيرها — في المقبولة — كما تعرض له في المرفوعة، فلأجل فرض التساوي في الصفات في الحكيم اللذين هما الراويان للمعارضين، لما مرّ من أن الحكومة والافتاء في صدر الأول، كان بالرواية، لا استناداً إلى الرواية.

وربما يتخيل أن المرفوعة — على فرض صحة سندها — لا تدل على الترجيح بالصفات، فإن المراد من الأعدل والأوثق هو العادل والموثوق، لامن كانت هذه الصفة فيه أكثر وأشد، نظير «أولو الارحام بعضهم أولى ببعض»^٢ فيرجع الأمر إلى وجوب الأخذ بخبر العادل، لكونه حجة، وطرح الآخر لكونه غير حجة.

ووجه صرف (أفعل) التفضيل عن ظاهره، قوله بعد ذلك (قلت: إنها معاً عدلان مرضيان موثقان) فيفهم منه إن المفروض سابقاً في صدر الخبر مما لم يؤخذ فيه العدالة والوثوق^٣.

وأنت خبير بأن هذه عبارة متداولة في بيان عدم التفاضل، ولذا عقبه في المقبولة بقوله (لا يفضل واحد منها على الآخر).

مع أنه كيف يتحيز زارة — مع جلالة قدره — في الخبرين، اللذين لم يفرض حجتيهما الذاتية بقوله (فبأيها آخذ).

(١) الكافي ١: ٥٤؛ باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ١٠.

(٢) الأنفال: الآية ٧٥.

(٣) راجع دررالفوائد للمحقق الحائري: ٢: ٢٩٢.

ولا يقاس هذا الخبر بما تقدم، من الخبر المتضمن للسؤال عن اختلاف الحديث، الذي يرويه من يوثق به، ومن لا يوثق به، فانه لا يقاس زرارة بغيره، ولا يقاس السؤال عن مجرد الاختلاف بالسؤال بقوله (بأيها آخذ) فانه ظاهر في الأخذ بالخبر، لافي رعاية الواقع بالتوقف والاحتياط، الذي احتملناه في السابق.

مضافاً إلى أن المفروض في صدر الخبر، إن كان مجرد تعارض الخبرين، ولولم يكونا مستجمعي الشرائط، وكانت الشهرة ملاك الحجية، إما لكونها موجبة للقطع بصدوره، أو للوثوق بصدوره، فلا محالة— إذا كانا مشهورين— كانا حجيتين بالذات، فاما معنى إن كون أحد الراويين غير عادل يوجب سقوط روايته عن الحجية الذاتية، كما هو صريح كلام هذا المتخيل.

ولو قلنا بأن اشتهار الخبرين يوجب حجيتها الذاتية، وكون أحد الراويين عادلاً يوجب ترجيح روايته على الأخرى، المفروضة حجيتها الذاتية أيضاً صح لنا الترجيح بالأعدلية، فان هذه الصفة الموجبة للرجحان شرعاً أشد في أحدهما، فيكون أرحح من الآخر شرعاً.

مع أن الشهرة لو كانت موجبة للقطع بالصدور، بل موجبة للقطع بمضمونه، كما في آخر عبارة هذا المتخيل، فلا مجال لإعمال الترجيح بالعدالة، التي لا تعقل إلا أن تكون من مرجحات الصدور، فتدبر جيداً.

وأما ما عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في وجه تقديم المقبولة على المرفوعة— مع فرض اختلافها من حيث تقديم الشهرة على الترجيح بالصفات في الثانية، وتأخيرها عنه في الأولى— بدعوى أن المقبولة بمقتضى المرفوعة الآمرة بتقديم المشهور على غيره مقدمة على المرفوعة المنافية لها؛ لأن مقبولة مشهورة، والمرفوعة شاذة^١.

فدفع: بأن المقبولة وان كانت منقولة في كتب المحمدين الثلاثة بطرق مختلفة^٢ إلا أنه لا أظن أنها مقبولة من حيث الشهرة في الرواية، بل لأن صفوان بن يحيى في السند، وهو من أصحاب الاجماع، فتقبل الرواية لهذه الجهة، وإن لم يوثق عمر بن حنظلة صريحاً، مع أن شمول الأخبار العلاجية لعلاج نفسها، لا يمكن إلا بنحو القضية الطبيعية أو

(١) الرسائل: ٤٤٧.

(٢) الكافي ١: ٥٤: باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم: حديث ١٠.

الفتية ٣: ٥: باب الاتفاق على عدلين في الحكومة: حديث ٢.

التهذيب ٦: ٣٠١: باب الزيادات في القضايا والأحكام: حديث ٨٤٥.

بتتقيح المناط. مع أن تقديم المقبولة بمقتضى المرفوعة يستلزم المحال، إذ يستلزم العمل بها طرحها، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

هذا كله في الترجيح بالصفات.

وأما الترجيح بالشهرة وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة.

فنقول: أما الترجيح بالشهرة، فقد يقال، كما أشرنا إليه: إن شهرة الرواية بين الأصحاب — في الصدر الأول — توجب كون الخبر مقطوع الصدور، ولا أقل من كونه موثقاً بصدوره، فالخبر الشاذ مقطوع العدم، أو موثق بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الخبر.

وأما الترجيح بموافقة الكتاب، فمن شيخنا (قده)^١: إن ظاهر قوله عليه السلام (ما خالف قول ربنا لم أقله، وأنه زخرف وباطل)^٢ وأمثال هذه التعبيرات^٣، إن المخالف غير حجة، وإن كان وحده، لامن حيث كونه في قبال الموافق، ليكون من باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، بل من باب تميز الحجة عن اللاحجة.

بل بهذا الاعتبار يكون صدور الخبر المخالف للكتاب أو ظهوره موهوناً، للوثوق بعدم أحدهما، فلا تعمه أدلة حجية الصدور والظهور.

وأما الترجيح بمخالفة العامة، فبأن الاخبار — الآمرة بطرح الخبر الموافق لهم^٤ أو العمل على خلاف فتوى القوم — ظاهرة في عدم صدور الموافق إلا تقية، وأن الحق في خلافه، من دون اختصاص بورود الموافق لهم — في قبال المخالف لهم — وبأنه حينئذ باب تميز الحجة عن اللاحجة، لا ترجيح الحجة على الحجة، بل بملاحظة هذه الأخبار يكون المخالف موثقاً بصدوره أو ظهوره، والموافق موثقاً بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الصدور والظهور، ولا تجري حينئذ أصالة عدم صدوره تقية.

أقول: أما عدم المقتضى لحجية الشاذ، والمخالف للكتاب، والموافق للعامة — بملاحظة عدم الوثوق بالصدور والظهور، أو الوثوق بعدمهما، وكونها موهونين — ففيه: أما حجية الصدور، فبناء على أن يكون مدرك حجية الخبر الأخبار الآمرة بالرجوع

(١) الكفاية ٢: ٣٩٣.

(٢) الوسائل ١٨: ٧٩ و ٧٨ و ٨٩: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ١٥ و ١٢ و ١٤ و ٤٨.

(٣) نحو: دعوه، ورتقه. — راجع الباب: حديث ٢٩ و ١٠.

(٤) الوسائل ١٨: ٨٤ و ٨٥: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٢٩ و ٣٤.

(٥) الوسائل ١٨: ٨٣: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٢٣ و ٢٤.

إلى الثقة^١، فظاهرها كفاية وثاقة الراوي — في قبول خبره — من دون إناطته بالوثوق الفعلي بخبره، فلا يضر عدم الوثوق الفعلي أو الظن بعدمه.

وبناء على كون المدرك بناء العقلاء، فالظاهر أن بناءهم على العمل بخبر الثقة — كالبناء على العمل بالظهور — ليس إلا من حيث كونه في نفسه، ولو خُلِّي وطبعه مفيداً للظن بالصدور، أو بكونه مراداً، لا أنه منوط عندهم بالظن الفعلي، أو بعدم الظن الفعلي بالخلاف.

وأما حجية الظهور، فالأمر فيها أوضح، وقد فرغنا عن عدم إناطتها بشيء من الأمرين — في البحث عن حجية الظواهر — فراجع^٢، فلا مانع من جريان أصالة الصدور والظهور.

وعليه، فالمحتمل في الخبر الموافق لهم:

إن كان اتقاء الامام عليه السلام منهم، فرجع الأمر إلى عدم إرادة الظاهر، والظاهر حجة على الإرادة الجدية إلى أن يتبين خلافه.

وإن كان القاء الحكم المنبعث عن مصلحة محدودة إلى زمان ارتفاع التيقية عن المخاطب، فالإطلاق حجة إلى أن يتبين خلافه، فإن الكلام ظاهر لمكان إطلاقه في انبعاثه عن مصلحة مرسله غير محدودة بحد زمني.

وهذه الأصول كلها لا مانع لها بمجرد قيام الخبر المعارض لها.

وأما الكلام في اقتضاء الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة القوم ماذكر، مما يوجب خروجها عن مسألة ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى.

فنقول: أما الشهرة فكونها موجبة للقطع بصدور المشهور — لو سلم — فانما هو في الشهرة روايةً وفتوىً وعملاً، لا الأولى فقط.

وأما الوثوق الفعلي بصدوره، فلا يمنع عن الوثوق الفعلي بصدور ما يقابله، بل لا يمنع القطع بصدوره عن القطع بصدور ما يقابله، ولذا فرض الشهرة في الخبرين، مع أن فرض القطع بالصدور، أو الوثوق به في الطرفين يمنع عن إعمال مميزات الصدور — عن عدمه — بموافقة الكتاب، ومخالفته، ومخالفة القوم، وموافقته، كما في المقبولة، أو بالترجيح بالصفات أيضاً، كما في المرفوعة.

(١) راجع الوسائل ١٨: باب ١١ من أبواب صفات القاضي: حديث ٤ و ٣٣ و ٤٠.

(٢) نهاية الدراية ٣: التليقة ٧٤.

وأما موافقة الكتاب:

فتارة يحمل على المخالفة ثبوتاً لا إثباتاً، كما عن شيخنا (قده) في مباحث الألفاظ^١.

وأخرى على عدم صدور المخالف، ولو كان وحده، كما أفاده هنا.

وثالثة على حصر مواردها في العقائد.

أما المخالفة ثبوتاً بمعنى أن ما يصدر منهم — عليهم السلام — لا يخالف الكتاب واقعاً، بل يوافقه واقعاً، إما لارادة المؤول من الكتاب، أو من الخبر — فهي وإن كانت محتمة من قوله عليه السلام (لأنقول ما يخالف قول ربنا) إلا أن الأخبار الآمرة بضرب المخالف على الجدار^٢ وأنه زحرف، وأنه باطل، لا يراد منها إلا ما هو ظاهر في المخالفة للكتاب، وهو القابل للعرض على الكتاب، د. ن ما يخالف واقعاً لما هو المراد واقعاً من الكتاب.

وأما ورودها في غير مقام التعارض، فظاهر جملة من أخبارها^٣ وإن كان بحيث يعم ما لو كان المخالف وحده، إلا أن صريح المقبولة والمرفوعة، ورواية العيون والراوندي، والعايشي عن الحسن بن الجهم^٤ إعمال هذا المرجح في مورد تعارض الخبرين.

وأما ورودها في العقائد، فصريح المقبولة ورودها في التنازع في الدين والميراث، بل ظاهر جملة أخرى أيضاً عدم اختصاصها بالعقائد.

والتحقيق: إن مورد الترجيح المبحوث عنه ما إذا كان الخبر صدوراً وظهوراً بحيث لو لم يكن في قبالة خبر معارض لكان حجة شرعاً.

ومورد جملة من أخبار موافقة الكتاب، ومخالفته بحيث لو كان الخبر المخالف وحده لوجب طرحه، ومثله ليس إلا المخالف لنص الكتاب، فانه الذي يصح أن يقال في حقه «إنه زحرف، وباطل، وإني لم اقله، وإنه لا تقبلوا علينا ما يخالف قول ربنا»^٥ وهو صريح رواية العيون، حيث قال عليه السلام (فما جاء في تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما

(١) الكفاية: ١: ٣٦٧.

(٢) إنظر مقدمة تفسير التبيان ١: ٥ للشيخ الطوسي قدس الله نفسه وتفسير الصافي للفيض الكاشاني ره «قال النبي صلى الله عليه واله وسلم: إذا جاءكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله.... وما خالفه فاضربوه عرض الحائط».

(٣) راجع الوسائل ١٨: ٨٦: حديث ٣٢٣٥.

(٤) العيون ٢: ٢٠: حديث ٤٥.

الوسائل ١٨: ٨٤: حديث ٢٩.

الوسائل ١٨: ٨٩: حديث ٤٨.

(٥) بحار الأنوار ٢: باب ٢٩ من كتاب العلم: حديث ٦٢.

أحل الله أو دفع فريضة في كتاب الله، رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الأخذ به^١ الخبر.

ومورد بعضها الآخر كالمقبولة بحيث لو كان وحده لأخذ به، وإنما المانع وجود المعارض، فإن الأمر بأخذ الخبر الموافق، وترك المخالف وقع بعد فرض كونها مشهورين، قد رواهما الثقات. وقد فرض موافقتها معاً للكتاب في مورد الترجيح بمخالفة العامة، ولا يكون إلا الموافقة لظاهر الكتاب، وإلا لكان اللازم وجود نصين متباينين في نفس الكتاب، فتدبر.

وأما مخالفة العامة، فاجمل القول فيها:

إن أخبارها المطلقة الآمرة بالأخذ بما خالف العامة، وترك ما وافقها، كلها منقولة عن رسالة القطب الراوندي^٢، وقال الفاضل النراقي(قده): إنها غير ثابتة من القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجية فيما نقل عنها^٣.

نعم هناك روايتان أخريان: إحداهما المقبولة المروية في الكافي^٤ ثانيتهما رواية سماع المروية في الاحتجاج^٥، ولضعف الثانية لإرسالها وانحصار الدليل في الأولى، حكى عن المحقق(قده)^٦ - في رد الترجيح بها - بأنه لا يثبت مسألة علمية برواية رويت عن الصادق عليه السلام.

فالإيراد على المحقق(قده) بأن أخبارها بالغة حد الاستفاضة، بل التواتر غفلة عن حقيقة الأمر.

نعم: الظاهر من بعض الأخبار: إن الأخذ بما يخالف العامة كان أمراً مسلماً بين الشيعة - في مقام الشبهة - وإن لم يكن خبر، ولا تعارض، كما في رواية الأرجاني، حيث قال: (قال أبو عبدالله عليه السلام: أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت لا أدري، فقال عليه السلام: إن علياً - عليه السلام - لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره، إرادة لأبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام

(١) الميون ٢: ١٩: ٤٥.

(٢) الوسائل ١٨: ٨٥.

(٣) راجع مناهج الأحكام والأصول: تعارض الأدلة: المقدمة الثالثة من مقدمات المرجحات بعد بيان الأخبار

(٤) الكافي ١: ٥٤: باب اختلاف الحديث، من كتاب فضل العلم: حديث ١٠.

(٥) الاحتجاج ٢: ٣٥٧ (احتجاجات الإمام الصادق(ع)).

(٦) معارج الأصول: ١٥٦ (الفصل الخامس).

عن الشئ الذي لا يعلمونه، فاذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عند أنفسهم ليلتبسوا على الناس... الخبر^١.

ومثله رواية علي بن اسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدءاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستخيه من مواليك؟ قال: فقال عليه السلام: إئت فقيه البلد، فاستخه من أمرك، فاذا افتاك بشئ من أمرك، فخذ بخلافه فان الحق فيه^٢.

ومثله أيضاً رواية عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام، قال عليه السلام: ما سمعت مني يشبه قول الناس، فيه التمية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس، فلا تقيه فيه^٣.

ومن البين أنه لم يفرض في هذه الموارد خبر، فضلاً عن التعارض، فيعلم منها طرح الموافق، وإن كان وحده.

ومورد الترجيح ما إذا كان الخبر بحيث لو لم يكن له معارض لكان حجة. والتحقق: إن رواية عبيد بن زرارة موردها ما يكون الصادر عن الامام عليه السلام موافقاً لما تفرد به العامة، وما اتخذوه طريقة وشعاراً لهم، فيكون نظير رواية نضر الخثعمي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول عليه السلام: من عرف أننا لانقول إلا حقاً، فليكتف بما يعلم منا، فإن سمع منا خلاف ما يعلم، فليعلم أن ذلك دفاع مناعته^٤.

ومن الواضح: إن مورد الأولى كالثانية فرض فيها تفرد العامة بشئ، وأن ما عند الخاصه غيره، وفي مثله لاريب في عدم حجية الخبر الموافق.

وأما رواية الأرجاني، فلا تعرض فيها لصورة التعارض وغيرها، فلا تأبي عن الحمل على ما يساوق المقبولة الظاهرة في الترجيح، بتقريب:

إن العامة وإن كانوا يشتركون مع الخاصة أحياناً، إلا أنهم غالباً على الضد منهم، فكونهم كذلك أمانة غالبية تعبدية على أن ما هم عليه خلاف الواقع. ففي ما إذا كان هناك خبران متساويان في أصل ملاك الحجية - صدوراً وظهوراً وجهة - يكون الموافق منهما، شتملاً على ما يوجب ضعف الملاك، والمخالف مشتملاً على ما يوجب قوته، وهذا

(١) الوسائل ١٨: ٨٣: حديث ٢٤.

(٢) الوسائل ١٨: ٨٣: حديث ٢٣.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٨: حديث ٤٦.

(٤) الوسائل ١٨: ٧٦: باب ٩ من أبواب صفات القاضي: حديث ٣.

مورد الترجيح

بخلاف ما إذا أزال أصل الملاك من الموافق، أو كانت الأمانة الغالبية التعبدية بحيث تسقط عن الحجية، ولو كان وحده، فانه أجنبي عن مورد الترجيح.

وقد عرفت انه لا دليل على سقوط الخبر بمجرد الموافقة عن الحجية فتدبر جيداً.

[٢٢] قوله قدس سره: لا يكاد يكون إلا بالترجيح ... الخ^١

المراد به في قبال التخيير؛ فان التخيير وإيكال الأمر إلى المترافعين، واختيارهما، حيث أنه يوجب اختيار كل من المتنازعين ما يوافق مدعاه، فلا محالة يبقى النزاع على حاله: وأما التوقف فهو مساوق لإيقاف الدعوى لا لفصل الخصومة.

وعليه فلا بد في مورد التنازع، إما من قطعه بالترجيح إن أمكن، وإما من إيقاف الدعوى بالتوقف إن لم يكن هناك ما يوجب الترجيح.

وهذا هو الوجه في الفرق بين المقبولة والمرفوعة، حيث أنه أمر بالتوقف في الأولى، مع عدم المرجح والتخيير - مع عدمه - في الثانية، فان مورد الأولى هي الحكومة، وفي الثانية هي الرواية، التي لا تنافي التخيير أخيراً.

[٢٣] قوله قدس سره: ولذا أمر عليه السلام بارجاء الواقعة ... الخ^٢

أي لم يأمر بالتخيير أخيراً - كما في المرفوعة - وإلا، فالتوقف يناسب إيقاف الدعوى، ويناسب مقام الفتوى أيضاً، فالترجيح والتوقف كلاهما يناسب الحكومة والفتوى، لكنه لا بد منها في الأولى، بخلاف التخيير في قبلهما، فانه لا يناسب إلا للثانية. فتدبر.

[٢٤] قوله قدس سره: لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام ... الخ^٣

بشهادة تقيد التوقف المذكور فيها أخيراً بالتمكن من لقائه عليه السلام، ومورد الترجيح بعينه مورد التوقف، فان المأمور بالتوقف هو المأمور بالترجيح، فلا تكون المقبولة المشتملة على المرجحات مقيدة لإطلاقات التخيير على فرض ثبوتها.

[٢٥] قوله قدس سره: ولذا ما أرجع الى التخيير ... الخ^٤

إستكشاف كون المورد هي الحكومة - من عدم الارجاع إلى التخيير أخيراً -

(١) الكفاية ٢: ٣٩٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٩٢.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٣.

(٤) الكفاية ٢: ٣٩٣.

صحيح كما بيناه ، إلا أن الكلام — هنا — مع قطع النظر عنه ، والتنزل وتسليم كون المورد ما يعم الفتوى ، وعليه ، فاستكشاف كون الترجيح في زمان التمكن من عدم الارجاع إلى التخيير ، إنما يصح إذا لم يكن تقييد التخيير بصورة التمكن من لقائه عليه السلام صحيحاً ، مع أن بعض أخباره مقيد به كما عرفت^١ .

[٢٦] قوله قدس سره: مع ان تقييد الاطلاقات الواردة ... الخ^٢

هذا إنما يرد إذا وجب — في مقام الجمع بين المطلق والمقيد — حمل المطلق على ما لا ينافي المقيد ، فان حمل المطلق — حينئذ — على صورة التساوي حمل على النادر ، دون الغالب ، الذي لا ينافي عدم التقييد عرفاً ، وحمله على صورة التمكن من لقاء الامام — عليه السلام — لا ينافي التخيير بقول مطلق في زمان الغيبة ، وكذا حمل أخبار الترجيح على الاستحباب .

وأما لو لم يجب ذلك في الجمع بين المطلق والمقيد ، بل يكون الاطلاق بعنوان ضرب القاعدة ، واعطاء الحجّة ، والتقييد للإخراج من تحت القاعدة ، والحمل من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفها — كما في العام والخاص — فلا يرد ما في المتن — كما هو واضح — فتدبر .

[٢٧] قوله قدس سره: وكذا الخبر الموافق لهم ضرورة ... الخ^٣

قد عرفت — سابقاً^٤ — إن خروج المسألة عن باب الترجيح : نارة لكون أخبار الباب توجب كون الموافق للقوم ، أو المخالف للكتاب ، بحيث لو كان وحده لم يكن بحجة .

وأخرى توجب فقد ملاك الحجية فيها ، من حيث عدم الوثوق بالصدور أو الظهور . وعليه ، فقتضى العطف في كلامه (قده) بقوله (وكذا الخبر الموافق) أن يكون حاله حال المخالف للكتاب في الجهة الأولى ، مع أن متضى تعليقه بتوله (ره) : — ضرورة ... الخ — النظر إلى الجهة الثانية ، فالعطف والتعليل متباينان ، فتدبر .

[٢٨] قوله قدس سره: للزم التقييد ايضاً في اخبار المرجحات ... الخ^٥

(١) التليقة ٢٠ .

(٢) الكفاية ٢ : ٣٩٣ .

(٣) الكفاية ٢ : ٣٩٣ .

(٤) التليقة ٢١ .

(٥) الكفاية ٢ : ٣٩٥ .

أي فيما اقتصر فيه على خصوص الترجيح بموافقة الكتاب، أو بموافقة المشهور، أو بمخالفة العامة، مع أن التقييد بعيداً لباء مثل قوله عليه السلام (زخرف أو باطل) بما إذا لم يكن أعدل، أو إذا لم يكن مشهوراً. بخلاف ما إذا حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، فإنه لا تقييد في المستحبات، فضلاً عما إذا لم يكن في مقام الترجيح، بل في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة.

وفيه أولاً: إن حملها على الاستحباب، وإن كان لا يقتضي التقييد، لأمكان كون المستحب ذا مراتب، إلا أن حملها على التمييز، دون الترجيح، وإن كان يوجب خروجها عن مورد البحث، إلا أنه لا بد من التقييد في مرحلة التمييز كالترجيح، لأن مقتضى الخبر - المنكفل تمييز الحجة عن غيرها بالشهرة مطلقاً - إن ملاك الحجية الفعلية في المشهور، دون غيره، وإن كان النادر موافقاً للكتاب، ومقتضى الخبر المتكفل تمييز الحجة عن غيرها بموافقة الكتاب مطلقاً إن ملاك الحجية الفعلية في الموافق للكتاب، وإن كان المخالف مشهوراً، فيقع التعارض في مرحلة التمييز.

وثانياً: قد عرفت: إن ما تضمن لكون المخالف للكتاب زخرفاً وباطلاً في ما إذا كان مخالفاً لنص الكتاب، ولا تقييد في مورده. وما تضمن لمجرد الترجيح بموافقة الكتاب، كالمقبولة الخالية عن ذلك التعبير، لا يأتى عن التقييد.

[٢٩] قوله قدس سره: دعوى الاجماع مع مصير مثل الكيني... الخ^٣

لا يخفى عليك ان ما ذكره ثقة الاسلام الكليني (قده) في ديباجة الكافي ليس انكاراً للترجيح مطلقاً، ولا إثباتاً للتخيير مطلقاً، بل ظاهره (قده) الترجيح بموافقة الكتاب وبمخالفة القوم وبالشهرة.

وحيث أن المعلوم من هذه المرجحات لا يفي بما اختلفت فيه الروايات، فلذا قال (قده) لا نجد شيئاً أحوط، ولا أوسع من رد علم ذلك إلى العالم، وقبول ماوسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام (بأيها أخذتم من باب التسليم وسعكم) انتهى^٤.

ولا يخفى أن غرضه (قده) أنه لا أحوط من رد علم ذلك إلى العالم، ولا أوسع من التخيير - بنحو اللف والنشر المرتب - لا أن التخيير أحوط وأوسع، كما يومي إليه مانقله

(١) الوسائل ١٨: ٨٩ و ٧٨: ١٢ و ١٤ و ٤٨.

(٢) الوسائل ١٨: ٧٥: حديث ١.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٥.

(٤) الكافي ١: ٧: القمعة.

بالمعنى في المتن، وتصدى لتصحيح موافقة التخيير للاحتياط شيخنا الأظم (قده) في رسائله^١.

نعم مثل هذا الاتفاق — مع وجود المدارك العقلية، وأنقلية المستند إليهما — لا يكشف عن رأى المعصوم؛ فتدبر.

[٣٠] قوله قدس سره: وفيه انه انما يجب الترجيح لو كانت المزية ... الخ^٢

بيانه: أنه يمكن أن تكون المزية بنفسها ملاكاً للحجية — أي مجرد وجودها — كالبصر والكتابة في القاضي، فانها — على فرض اعتبارهما — لا يتأكد الملاك بما هو ملاك باشتدادها بذاتها، فلا يكون الأقوى بصرأ، والاجود خطأ أرجح في مرحلة القضاء، فيمكن أن يكون اعتبار الوثوق والعدالة كاعتبار البصر والكتابة من حيث عدم اشتداد الملاك — بما هو — باشتدادها بذاتها. هذا إذا كان القوة والاشتداد في ذات الملاك والمقتضي.

وأما إذا كان الاشتداد فيما كان شرطاً لتأثير الملاك، لا مقتضياً بنفسه فالأمر أوضح؛ لان الشرط ليس مؤثراً في الحجية أوفوؤد الحكم، حتى يكون الاشتداد موجباً لقوة المؤثر، ليكون أحد الخبرين أقوى ملاكاً واقتضاء.

والظاهر أن البصر والكتابة في القاضي من هذا القبيل؛ لأن الملاك في نفوذ القضاء هو العلم والمعرفة، كما هو ظاهر المقبولة.

بل الظاهر: إن اعتبار الوثوق والعدالة في المفتي أيضاً من هذا القبيل فان ملاك الطريقة — وحجية الفتوى — علمه ومعرفته، كما يشهد له حكم العقلاء برجوع الجاهل إلى العالم، والوثوق والعدالة شرط لحجية الفتوى، لاملاك ومقتض لها.

إلا أن الظاهر أن ملاك حجية الخبر — بناء على الطريقة — هو الوثوق بخبره، ورجحان صدقه، فهو المقتضي للحجية في نظر العقلاء، فلا محالة يكون الأوثق أقوى ملاكاً.

وكون الوثوق ورجحان الصدق بعض الملاك - لوجود خصوصية أخرى موجهة للتعبد به مع احتمال مخالفته للواقع — غير مناف لما ذكرنا، إذ كون الأوثق مساوياً لغيره — في تلك الخصوصية — لا ينافي كونه أقوى منه في رجحان الصدق، إذ لا يجب أن يكون

(١) الرسائل: ٤٤٩.

(٢) الكفاية: ٢: ٣٩٦.

الراجح أرجح من غيره في جميع الجهات، بل هو بقول مطلق أرجح إذا كانت له مزية لا تكون في غيره.

ومما ذكرنا تبين: أن النقص — بمثل البصر والكتابة — غير وارد، لأنها شرط، وهو أجنبي عن المقتضي، ليلاحظ أتري المقتضيين، وأنه لانقص في طرف المقتضي. ويشهد له حكم العقلاء — في مقام الرجوع إلى أهل الخبرة — بتقديم قول الأعمى في مقام التعارض، لأن الملاك علمه وخبرته، وهو فيه أقوى. وعليه فلا عبرة بكل مزية، بل بمزية في نفس الملاك والمقتضي، وهو يختلف باختلاف القامات، في الافتاء والقضاء العبرة بوفور علمه ومعرفة، دون غيره، وفي باب الأخبار بقوة وثاقته لا بمزيد فقاهته. فتدبر.

[٣١] قوله قدس سره: مضافاً إلى ما في الاضراب من الحكم بالقبح ... الخ

تحقيق المقام: إن الترجيح موضوعه الفعل الإرادي، وثبوت الإرادة فيه مقروغ عنه، وإلا لكان ترجحاً بلا مرجح، وهو مساوق للمعلول بلاعلة، وامتناعه بديهي لا يختلف فيه أحد، في الموضوع الإرادي، قالوا بقبحه تارة، وبأمتناعه أخرى.

بيانه: إن الأشاعرة بنوا على خلق أفعال الله تعالى التكوينية والتشريعية عن الغايات الذاتية والعرضية، وعن الحكم والمصالح الواقعية، نظراً إلى جواز الترجيح بلا مرجح، لإمكان الإرادة الجزافية، نمسكاً منهم بأمثلة جزئية مذكورة في الكتب الكلامية^٢، بل الأصولية^٣، ونفياً منهم المحسن والقبح بالكلية. فالفعل الإرادي الخالي عن الغرض معلول للإرادة المستندة إلى الإرادة، فلا يلزم المعلول بلاعلة، وحيث لاحسن، ولا قبح، فلا يتصف مثل هذا الفعل — الخالي عن الغاية والغرض بالذات وبالعرض — بكونه قبيحاً.

وأجاب الحكماء — بعد إثبات الحسن والقبح عقلاً في كلية أفعال الله تعالى والعباد — بأن الفعل الخالي عن الغاية والغرض قبيح من كل عاقل، وبأن تجوز الإرادة الجزافية يؤل إلى تجوز الترجيح بلا مرجح؛ لان الإرادة من الممكنات، فتعلقها بأحد الأمرين دون تعلق إرادة أخرى بالأخر إما بإرادة أخرى، فيدور أو يتسلسل، وإما بلا إرادة وبلاجهة موجبة لتعلقها بهذا. دون ذلك، كان معناه حدوث الإرادة بلا سبب، وهو عين الترجيح بلا مرجح، وخروج الممكن عن إمكانه بلا موجب. فبالإضافة

(١) الكفاية ٢: ٣٩٦.

(٢) راجع كشف الفوائد للعلامة: ٤١ وشرح تجريد العقائد للقوشجي: ٢٨٠.

(٣) راجع بحر الفوائد للمحقق الآشتياني: ٢٤٥: في نتيجة دليل الامسداد.

إلى نفس الفعل وإن كان ترجيحاً بلا مرجح، إلا أنه بالإضافة إلى إرادته ترجح بلا مرجح

فعلم مما ذكرنا: أن عمل النزاع هو الفعل الإرادي، الخالي عن مطلق الغاية والغرض، لا الخالي عن الغرض العقلائي، فانه لم يقع نزاع في إمكانه. كما علم أن القبح بأيّ نظر، وأن الامتناع بأيّ لحاظ، فانه قبيح بالنظر إلى خلوه عن الحكمة والمصلحة، وممتنع بالنظر إلى حدوث الإرادة بلا موجب. غاية الأمر إن الموجب في إرادته تعالى منحصر في الحكمة والمصلحة، لا مطلق الغرض.

كما علم أنه لافرق بين التكوين والتشريع في شيء من الامتناع والقبح، وإن كان ظاهر شيخنا العلامة الأنصاري (قده) اختصاص الامتناع بمورد التكوين، والقبح بمورد التشريع^١، مع أن كل تكوين وتشريع بلا غاية قبيح، وكل إرادة بلا سبب محال، ولك إرجاع كلامه إلى ما ذكرناه، كما عن بعض أجلة تلامذته^٢ قدس سرها.

وأما مسألة ترجيح المرجوح على الراجح، فهي أجنبية عن مقاصد الحكماء والأشاعرة في تلك المسألة المتداولة، إلا أنه يمكن فرضها قبيحاً تارة، وممتنعاً أخرى. فبالنظر إلى خلوه الفعل عن جهة مصححة - من حكمة ومصلحة - قبيح، وبالنظر إلى حدوث الإرادة - بلا سبب - ممتنع، ويزيد على الترجيح بلا مرجح بان ترك الراجح مع وجود غاية مصححة قبيح آخر، وتختلف الإرادة عما يوجبها محال آخر.

وأما تطبيقها قبحاً وامتناعاً على ما نحن فيه فنقول:

بعد فرض اقوائية احد الخبرين فيما هو ملاك الحجية والمؤثر فيها، وفرض التعبد بهذا الملاك دون ملاك آخر لئلا يلزم الخلف، ان الداعيين المتماثلين أو المتضادين بالإضافة إلى ارادة شيتين - غير ممكني الجمع - يستحيل تأثيرهما معاً، فإذا فرض ان احدهما اقوى فالتأثير للاقوى، لأستحالة عدم تأثير الاقوى وتأثير الاضعف، وحيث ان العدول عما هو اقوى بالغرض إلى غيره منافع للحكمة فهو قبيح. فافهم واستقم.

[٣٢] قوله قدس سره: لكفاية أرادة المختار علة... الخ^٣

مع إنبعاتها عن موجب، وإلا كان قولاً بالارادة الجزافية، وقد عرفت استحالتها.

(١) راجع الرسائل: ١٤٦: مبحث الاستداد في الرد على الفاضل التراقي.

(٢) هوالمحقق الآشتياني في بحرالفوائد: ٢٤٥.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٦.

[٣٣] قوله قدس سره: ولا وجه للافتاء به في المسألة الفرعية... الخ^١

لأن حكم الواقعة واقعاً تعيبي، لالتخيري، فكيف يجوز الافتاء بالتخير بين وجوب
القصر ووجوب الا تمام مثلاً؟

والتحقيق مامر مراراً، من أن أدلة حجية الخبر كلية، وأدلة الحجية الفعلية تعيبياً أو
تخييراً— في مورد التعارض— مفادهما جعل أحكاماً مماثلة لمؤدياتها، فحجية الخبر الراجح،
القائم على وجوب القصر— مثلاً— إيجاب القصر تعيبياً، بلسان إيجاب التصديق مثلاً،
وحجية الخبرين المتعادلين تخييراً— القائمين على وجوب القصر والا تمام— إيجاب القصر
والا تمام تخييراً، بلسان (إذن فتخير) ولا منافاة بين أن لا يكون حكم الواقعة— بعنوانها
الأولي— وجوب القصر، والا تمام تخييراً، وأن يكون حكمها— بعنوان قيام الخبرين
المتعادلين— وجوبها تخييراً.

وليس الحكم الأصولي لَبّاً إلاّ الحكم العملي الفرعي، وإنما يختلفان عنواناً.

والحكم الأصولي— وإن كان يتوجه إلى المجتهد، فانه الذي جاءه النبأ، وجاءه
الحديثان المتعارضان، أو تيقن بالحكم سابقاً، وشك في بقائه لاحقاً، فهو المأمور عنواناً
بالتصديق وبالترجيح، وبالتخير وبالإبقاء.

لكنه إذا لم يكن للحكم مساس به، بل بمقلديه، فلا يعقل جعل الحكم المماثل عليه
لَبّاً، بل هو المأمور عنواناً، ومقلده مأمور لَبّاً، حيث أنه بأدلة جواز الإفتاء، ووجوب
التقليد يكون المجتهد نائباً عن المقلد فيما يمس، فهو المحكوم بتلك الأحكام عنواناً، ومقلده
محكوم بها لَبّاً.

وعليه، فلا مجال إلاّ للافتاء بالحكم المعمول في حق المقلد لَبّاً، وهو على الفرض
وجوب القصر والا تمام تخييراً بلسان (إذن فتخير) وبمعنوان (بأيتها أخذت من باب
التسليم وسلك). فتدبره فانه حقيق به.

[٣٤] قوله قدس سره: قضية الاستصحاب لولم نقل... الخ^٢

ظاهرة استصحاب التخير الثابت بقوله عليه السلام: (إذن فتخير)^٣ وبقوله

(١) الكفاية ٢: ٣٩٦.

(٢) الكفاية ٢: ٣٩٧.

(٣) عوالي الثاني ٤: ١٣٣: حديث ٢٢٩.

عليه السلام بايها اخذت من باب التسليم وسعك^١ وهو الحاكم — في لسان^٢ شيخنا العلامة الأنصاري (قده) — على استصحاب الحكم المختار.

لكنك بعد ما عرفت من أن مفاد أدلة الحجية تعييناً، أو تخييراً جعل الحكم المماثل لبأ، فليس — هناك — إلا حكم معمول واحد — إما تعييناً أو تخييراً — فلا اثنية حتى يتصور حاكم ومحكوم، فالحكم المعمول هنا أولاً ليس الا وجوب القصر والاتمام تخييراً بلسان (إذن فتخير) واستصحابه لاينافي بقاء التخيير، ليجتاج دفعه إلى استصحاب حاكم عليه، فان المختار هو وجوب القصر، الذي له عدل، وهو وجوب الاتمام، فكيف يقتضي استصحابه التعين، كما أن ثبوته سابقاً لم يكن موجباً لتعينه، بل كان متقوماً بعدله.

فان قلت: الثابت بأدلة التخيير وجوب الالتزام بأحد الخبرين، ووجوب الالتزام بهذا أوذاك أمر، ووجوب القصر أو الاتمام أمر آخر، والأول حكم أصولي تخييري، والثاني حكم فرعي عملي تعييني، كما هو مفاد الدليلين المتعارضين، فيتصور الحاكم والمحكوم.

قلت: ليس الواجب بأدلة حجية الخبر كلية أو في مرحلة التعارض إلا العمل بمفاد الخبر، لاحكام جنافي يعبر عنه بالالتزام، مع أن الالتزام الجدي بالحكم موقوف على حكم حقيقي، ولا يعقل هنا حكمان فعليان تعييناً، حتى يجب الالتزام بأحدهما تخييراً، فلا بد من القول بجعل حكيمين مماثلين تخييراً، يمكن الالتزام الجدي بهما تخييراً. ومن البين أن استصحاب مثل هذا — الحكم المختار — لا يوجب تعينه ليتوقف دفعه على استصحاب وجوب الالتزام تخييراً.

لا يقال: وإن كان الاستصحابان متوافقين في نتيجة الأمر إلا أنه لا مجال للمحكوم، وإن كان موافقاً للحاكم.

لانا نقول: على فرض وجوب الالتزام لا مجال للحكومة الاصطلاحية لعدم ترتب الحكم المختار على وجوبه الالتزام شرعاً، حتى لا يكون مجال لاستصحاب المترتب مع استصحاب المترتب عليه، بل الأمر بالعكس؛ إذ نسبة وجوب الالتزام — إلى الحكم الملتزم به — نسبة الحكم إلى موضوعه، ومع إمكان استصحاب الموضوع لا مجال

(١) الكافي ١: ٧ والوسائل ١٨: ٧٧: حديث ٦.

(٢) أي في اصطلاح الشيخ.

لاستصحاب الحكم.

نعم بقاء الحكم المختار على حاله - حتى بعد رفع اليد عنه بعدم الالتزام به - ملازم لعدم بقاء وجوب الالتزام تخبيراً، كما أن بقاء وجوب الالتزام تخبيراً ملازم لعدم بقاء الحكم المختار على حاله بعد رفع اليد عنه بعدم الالتزام به.

وقد تقدم شطر من الكلام في محاور ودرجيب الالتزام عند تأسيس الأصل بناء على الطريقة والموضوعية، فراجع^١.

[٣٥] قوله قدس سره: ولا تخيره بعد الاختيار... الخ^٢

لا يخفى عليك أن التحير - في الحكم الواقعي - متحقق، حتى فيما إذا كان أحد الخبرين أرجح من الآخر، مع أنه لا تخير، مضافاً إلى أنه لا يرتفع بالاختيار.

والتحير في الحكم - العقلي - في المتعادلين يرتفع بنفس العلم بالتخير، ومثله يستحيل أن يكون عنواناً لموضوعه، كيف؟ وهو يرتفع بمجرد العلم بالحكم الفعلي، فكيف يدور الحكم الفعلي مداره؟ بل هو شرط لحدوثه، لا عنوان لموضوعه، بل الموضوع: من جاءه الحديثان المتعارضان من دون مزية معتبرة لأحدهما على الآخر، وهو محفوظ إلى الآخر، لا يتقلب عما هو عليه بالاختيار، ولا بالعلم بالحكم الفعلي، فلا مانع من الاطلاق - اذا تمت سائر مقدماته - ولا من الإستصحاب.

وأما ما في كلام الشيخ الاعظم (قدس سره) في مقام الخدشة في الاستصحاب: من أن موضوع الحكم من لم يختر، ولم يلتزم بأحد الخبرين، فإثباته لمن اختار، والتزم بأحد الخبرين إثبات للحكم في غير موضوعه^٣.

فندفع: بأن الموضوع ذات من لم يختر، ولم يلتزم، لا بهذا العنوان، لاستحالة طلب الاختيار والالتزام من العنوان بعنوان عدم الاختيار وعدم الالتزام، لامتناع اجتماع النقيضين، كما هو كذلك في جميع موارد طلب فعل من شخص، فانه يستحيل أخذ الفعل أو تركه عنواناً لموضوعه، فلا حاجة الى دعوى كفاية الوحدة العرفية.

وأما ما ربما يتخيل من أن الغرض ليس ثبوت الحكم للتحير، فان ارتفاعه قطعي، لا أنه مشكوك، بل الغرض إن موضوع الحكم لم يعلم أنه المتحير، حتى يكون مرتفعاً أو

(١) التليقة ١٤

(٢) الكفاية ٢: ٣٩٧.

(٣) الرسائل: ٤٤٠: ذيل إن التخير في المتعادلين مختص بالمجتهد أم لا؟

أعم منه، حتى يكون باقياً، واستصحاب الحكم غير جارٍ للشك في بقاء الموضوع، لكن استصحاب بقاء الموضوع على اجماله مجد للتعبد بحكمه.

فندفع: بأن الغرض إن كان استصحاب الشخص المعين، فهو مردد بين ماهو مقطوع الارتفاع، وما هو مقطوع البقاء، وإن كان استصحاب الشخص المردد، فهو غير معقول، لما مرّ مراراً إن المردد لا يثبت له ماهية وهوية.

وإن كان استصحاب الكلي، ففيه أن الأثر مترتب على أحد الخاصين على الفرض، لا على الجامع بينهما، ومع عدم الأثر للجامع لا معنى للتعبد به، فاستصحاب موضوع الحكم بالتخير للتعبد بحكمه بجميع وجوهه بلاوجه. فندبر.

[٣٦] قوله قدس سره: أما الأول فلان جعل خصوص ... الخ^١

بيانه: إن المرجحية على طبق الحجية، فكما أن جعل خبر الثقة حجة لا يوجب التعدي الى حجية كل ما يوجب الوثوق، لاحتمال خصوصية للخبر، كذلك جعل خصوص أصدية الخبر وأوثقته مرجحة لا يوجب التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع، لاحتمال خصوصية لهذا الصنف من المرجح. خصوصاً مع ملاحظة أن الحكم لم يعلق على الصدق الخبري، بل على الصدق الخبري، فانه لو علق الحكم على ما كان أصدق وأطبق على الواقع من غيره، لجاء احتمال التعدي إلى كل ما كان أطبق على الواقع من غيره، بل علق الحكم على ما إذا كان أحد الراويين أصدق من الآخر لدأقته بحسب اعتقاده في نقله، فان اعتبار هذه الصفة، وان كان أيضاً للملازمة العادية بين الصدق الخبري والصدق الخبري بعد البناء على عدم الخطأ في المحسّ المشترك بين الراويين، إلّا أن المرجح هو الملزوم لهذا الوصف في الخبر، دون لازمه، فلا يتعدى إلى ما يشترك مع هذا اللازم، ولولو الملزوم آخر. فافهم وتدبر. خصوصاً مع ما عرفت^٢ من أن الترجيح بالصفات مورده الحكمان، لا الراويان.

[٣٧] قوله قدس سره: ما لا يحتمل الترجيح فيها إلا تعبداً ... الخ^٣

كالأعدلية والأورعية والأفقهية.

ويمكن أن يقال: إن الأعدلية والأورعية أيضاً بلحاظ شدة مراقبته، وكثرة مدأقته في

(١) الكفاية ٢: ٣٩٨.

(٢) التلطيقة ٢١.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٨.

النقل، للملازمة الغالبية بين التورع في جهة النقل، وتورعه في سائر الجهات، بخلاف الأصدقية المحضة، فانه ربما تأبى نفسه عن الكذب، وإن كان لا يبالي بسائر المحرمات، كما هو المشاهد في كثير من الفساق، بل الكفار، فاعتبار الأورعية بلحاظ هذه الجهة، لا بلحاظ الجهات الأجنبية عن مرحلة النقل، كي يكون مرجحاً تعدياً.

وأما إعتبار الأقمية، فلأن الغالب حيث يكون النقل بالمعنى، فلكثرة الفقاها وقوة النباهة دخل في بيان ماصدر من المعصوم - عليه السلام، لا مجرد اطلاعه على ما هو أجنبي عن مرحلة النقل والرواية، كي يكون مرجحاً تعدياً، ولعله (قده) أشار إليه بقوله (ره): فافهم.

[٣٨] قوله قدس سره: وأما الثاني فلتوقفه على عدم كون... الخ^١

الباعث للشيخ الأعظم (قده) على جعل نفي الريب إضافياً - ليتعدى منه إلى كل ما كان كذلك - هو تخيل أن نفي الريب من جميع جهات الصدور والدلالة والجهة، فان مثله لا يريب فيه - بقول مطلق - ولا يمكن إرادته من الخبر، وإلا لا يعقل فرض الشهرة في الطرفين، مع أنه مفروض في المقبولة والمرفوعة^٢.

لكنه إذا أريد من نفي الريب - بقول مطلق - نفيه من حيث الصدور فانه المترتب من الشهرة في الرواية، ونفي الريب من جميع الجهات مخصوص بالمشهور رواية وفتوى وعملاً، وهو غير مفروض في المقبولة والمرفوعة، ولا في غيرهما، فبعد حصر نفي الريب - بقول مطلق - في دائرة الصدور، لا مانع من فرض الشهرة في الطرفين، كما أنه لا يوجب التعدي إلى ما لا يريب فيه صدوراً بالإضافة إلى غيره، نعم يتعدى منه إلى كل ما لا يريب فيه - بقول مطلق - من حيث الصدور.

[٣٩] قوله قدس سره: وأما الثالث فلا احتمال أن يكون الرشد... الخ^٣

توضيحه: إن كون الرشد في خلافهم يحتمل أمرين: أحدهما: إن مخالفتهم مطلوبة، لأن الرشد في مخالفتهم، كما ورد في اليهود (خالقوهم ما استطعتم)^٤ ونفس هذا العنوان مرغوب فيه، فلا دخل له بأقرية ما خالفهم إلى الواقع

(١) الكفاية ٢: ٣٩٨.

(٢) راجع الرسائل: ٤٥٠ ذيل المقام الثالث.

(٣) الكفاية ٢: ٣٩٨.

(٤) ما عثرنا عليه عاجلاً (ان اليهود والنصارى لا يصغنون، فخالفوهم) صحيح مسلم ٣: ١٦٦٣: كتاب اللباس والزينة.

من ما وافقهم ليتعدى إلى كل ما هو أقرب إلى الواقع من غيره.

ثانيها: أن يكون تطبيق العمل على ما خالفهم مطلوباً، دون مخالفتهم فقوله عليه السلام (خلافهم) على الأول مصدر مبني للفاعل، وعلى الثاني مصدر مبني للمفعول، ووصف لمضمون الخبر، والظاهر من جميع الأخبار الواردة في هذا المرجح هو الثاني، فإن قوله عليه السلام في المقبولة (ما خالف العامة فيه الرشاد) وقولهم عليهم السلام في سائر الأخبار (خذوا بما خالفهم وذروا ما وافقهم)^١ ظاهرهما ذكرنا، وما في ديباجة الكافي من قوله استناداً إلى الرواية (فإن الرشد في خلافهم) إشارة إلى ماورد في الأخبار، لا أنه بنفسه خبر بمضمونه ليؤخذ بالاحتمال الأول.

نعم في بعض الأخبار (فخالفوهم فانهم ليسوا من الخنيفية على شيء)^٢ وهو ظاهر في المعنى الأول، إلا أن وروده في باب ترجيح أحد الخبرين على الآخر غير معلوم. مع أن تعليقه عليه السلام (بأنهم ليسوا من الخنيفية على شيء) يعطي المعنى الثاني، وهو أن مطلوبة المخالفة مخالفة ما هم عليه للواقع، لا أن مخالفتهم بما هي مطلوبة. فتدبر.

وبناء على المعنى الثاني، نقول: بعد البناء على كون المخالفة مرجحة - لا موجبة لزوال ملاك الحجية عن الموافق، ليخرج عن محل الكلام، كما عرفت فيه الكلام مفصلاً^٣ - إن المخالف إذا كان في قبيل الموافق، لا بد من أن يتقوى به ملاك الحجية، ويضعف المقابل بموافقته ملاكه، بحيث لو كان الموافق وحده لأخذ به لوجدان ملاك الحجية.

وحينئذ فالاعتبار بقوة ملاك الحجية وضعفه، لبالقرب إلى الواقع وبعده، فإن القرب والبعد اجنبيان عن ملاك الحجية.

ومن البين أن ملاك حجية الظهور بالنسبة إلى المراد الجدي، هو كون المتكلم - الشاعر المختار عند إلقاء الكلام على المخاطب - ليس بطبعه إلا بصدد بيان مراده الواقعي، فعدم إرادته اتقاءً عن الغير، خلاف هذا الظاهر الذي عليه المدار في باب المحاورات عرفاً، فاذا صدر منه كلامان متنافيان أحدهما يوافق مقالة عدوه الذي ينبغي الاتقاء من شره، والآخر يخالفه، فلا محالة يتقوى جانب ذلك الظاهر المؤسس في المخالف، ويضعف في الموافق.

فتارة تكون تلك الأمانة - الموجبة للتقوية أو للضعف - أمانة متبعة عرفاً، فتكون

(١) و(٢) الوسائل ١٨: ٨٥؛ حديث ٢٩ و٣١ و٣٢.

(٣) التلوية ٢١.

من المرجحات العرفية، وأخرى تكون متبعة شرعاً، فتكون من المرجحات التبعية، وثالثة لا تكون متبعة عرفاً ولا شرعاً، فلا يترجح شيء منها على الآخر.

ومخالفة العامة في قبيل موافقتهم قد اعتبرت شرعاً مرجحة، دون غيرها، وإن كان بحسب الخارج أحد الخبرين أقرب إلى الواقع، لخصوصية فيه من غيره، إذ كما أن أقرب أمانة من أمانة ليست مناط الحجية، كذلك ليست ملاك المرجحية.

ومن علم أن ما في المتن من تسليم التعدي إلى كل ما يوجب الوثوق الفعلي بالظهور غير وجهه بظاهره. فتدبر.

[٤٠] قوله قدس سره: ومنه انقذ حال ما اذا كان ... الخ^١

اذ لافرق بين ما اذا كانت المخالفة امانة على الحقيقة او كانت الموافقة امانة على الباطل فيما سلكه من الوثوق الفعلي بصدوره لبيان الواقع في الأولى، والوثوق الفعلي بصدوره لا لبيان الواقع في الثانية، ولا فيما سلكناه من كون المخالفة امانة تبعية مقوية لملاك الحجية او كون الموافقة امانة تبعية موجبة لضعف الملاك .

[٤١] قوله قدس سره: اذا كان موجهها مما لا يوجب ... الخ^٢

قد عرفت: إن اعتبار الأورعية بلحاظ الملازمة العادية بين التورع من سائر الجهات والتورع في النقل، وأن اعتبار الافقهية بلحاظ غلبة النقل بالمعنى . وللافقهية — حينئذ — دخل تام في مرحلة النقل على وجه يوافق المرام، فلا شهادة لاعتبار هاتين الصفتين من صفات الراوي على التعدي إلى كل مزية غير موجبة للظن أو الأقربة.

[٤٢] قوله قدس سره: فان الظن بالكذب لا يضر... الخ^٣

هذا هو الحق، إلا أنه قد تقدم منه (قدس سره) — في مسألة كون الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة من باب تمييز الحجية عن اللاهجة — بأن الموافقة، والمخالفة توجب الظن بصدور المخالف والموافق لا لبيان الواقع، وأنه لا يعمها أدلة اعتبار السند والظهور، فراجع^٤ وتأمل.

[٤٣] قوله قدس سره: لوجب الاقتصار على ما يوجب ... الخ^٥

(١) الكفاية ٢: ٤٠٠.

(٢) الكفاية ٢: ٤٠٠.

(٣) الكفاية ٢: ٤٠١.

(٤) الكفاية ٢: ٣٩٥ — ٣٩٣.

(٥) الكفاية ٢: ٤٠١.

الجمود على عنوان أقوى الدليلين، وإن كان يقتضي ذلك، إلا أن الدال إذا كان فانياً في المدلول، وكان أحد المدلولين أقرب إلى الواقع، فالدال عليه أقرب، ولذا يوصف الخبر المخالف للعادة بكونه أقوى، مع أنه ليس إلا من أجل كون مضمونه أقرب إلى الحق، أو أبعد عن الباطل عند من يجعل مرجحية المخالفة من هذه الحبيشة، لا لكون المخالفة أمارة تعبدية على الحجية الفعلية. فتدبر.

[٤٤] قوله قدس سره: وقصارى ما يقال في وجهه ... الخ^١

توضيح المقام: إن التعارض بين الحديثين — كما عرفت في أول الباب — لا ينسب إليهما إلا بلحاظ الدلالة، لا المدلول بذاته، ولا الحديثين من حيث الدليلية والحجية، ولذا قلنا سابقاً إن التعارض بهذا المعنى ثابت بالنسبة إلى العام والخاص أيضاً. إلا أن السؤال عن حكم تعارض الحديثين باعتبار الأثر المترتب عليهما، لا باعتبار مجرد التعارض بين الكاشفين، ولو لم يكن لهما حجية ودليلية، فلا منافاة بين أن يكون التعارض باعتبار الكاشفية والدلالة، وأن يكون السؤال عن حكمه باعتبار الحجية والدليلية.

ومن البين: إن السؤال بدأً باعتبار صدورهما — من حيث كونها خبراً قابلاً للصدور وعدمه — ولذا لم يقع سؤال عن الآيتين المتعارضتين، ولا عن المتواترين المتعارضين، حتى يكون مآله إلى التحير في حال ظاهرين متعارضين، ليحمل تارة — على عدم الالتفات إلى ما يقتضيه حكم العرف بالجمع بينهما، في مثل العام والخاص، وأخرى — على احتمال الردع عن الطريقة العرفية.

وإذا كانت جهة السؤال متمحضة في التعبد بالصدور، فلا محالة لا مجال للتحير في التعبد بالصدور، إلا في مدلولين غير متلائمين عرفاً، فإن المتلائمين عرفاً لا مانع عن التعبد بصدورهما بأدلة حجية الخبر، المفروض شمولها في حد ذاتها للمتعارضين، وبعد فرض تساويهما في المرجحات من حيث الصدور — حتى بفرضها مشهورين قد رواهما الثقات جميعاً — أمر بالتزجيح بموافقة الكتاب وبمخالفة العامة، فإنها أمارتان تعبدتان على أن المراد الجدي على طبق الموافق للكتاب، والمخالف للعامة، ولو مع فرض صدور المخالف للكتاب والموافق للعامة منهم عليهم السلام.

مع أن التعارض غير مفروض في خصوص العام والخاص، ليحمل على احتمال

الردع عن الطريقة العرفية، بل غاية الأمر شموله له، فكيف يحمل السؤال عن المدلولين المتلازمين، والغير المتلازمين على احتمال الردع المخصوص بالأول.

بل السؤال عن خصوص ما لا يتلائمان باحتمال جعل أمانة تعبدية لترجيح أحدهما على الآخر، وانطباق عنوان عليهما يقتضي التخيير بينهما، أو التوقف، وردّ علمه إليهم عليهم السلام، والاحتياط في مقام العمل مثلاً.

مع أنه لم يذكر في جميع الأخبار العلاجية على كثرتها حمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، ومن الواضح أن الردع عن هذه الطريقة في خصوص الأخبار الدائر أمرها بين الترجيح والتخيير والتوقف، وإعمالها في الكتاب المشتمل على العموم والخصوص ونحوه بعيد في الغاية، فليس الوجه إلا اختصاص مورد الترجيح والتخيير، بغير مورد الجمع العرفي، وحمل الأسئلة على عدم الالتفات إلى ما يقتضيه حكم العرف، ولومن غير أجله الرواة. وإن سلم: إلا أن تقرير الامام عليه السلام في مقام الجواب بالارجاع كلية إلى الترجيح والتخيير، لا يحمل له إلا الردع عن الطريقة العرفية في خصوص الأخبار، وقد عرفت أنه بعيد في الغاية.

فان قلت: ظاهر جملة من الأخبار العلاجية أن موردها يعم النص والظاهر، والظاهر والأظهر.

منها ما في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: (سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في خبر أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمره والآخر ينهيه كيف يصنع؟ قال عليه السلام يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه)^١.

فان الأمر ظاهر في طلب الفعل، ونص في الجواز، والنهي ظاهر في التحريم، ونص في طلب الترك، ومقتضى حمل الظاهر على النص الحكم بالكرهة والرخصة في الفعل، مع أنه عليه السلام حكم بالتخيير.

منها: مكاتبة الحميري إلى الحجة عجل الله فرجه: (يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فان بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيرة، ويجزيه أن يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد، فكتب عليه السلام في الجواب: فيه حديثان أما أحدهما، فانه إذا انتقل من حالة إلى أخرى، فعليه التكبير، وأما الآخر، فانه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر، ثم جلس، ثم قام، فليس عليه في

القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيتها أخذت من باب التسليم كان صواباً^١.

فحكم عليه السلام بالتخيير مع أن الثانية أخص من الأولى، فينبغي حمل العام على الخاص.

ومنها: مكاتبة عبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّهما إلا على وجه الأرض فاعلمني كيف تصنع أنت لاقتدي بك في ذلك، فوقع عليه السلام: موسع عليك بأية عملت)^٢.

فحكم عليه السلام بالتخيير مع أنها من النص والظاهر، لظهور الثانية في حرمة الصلاة على غير وجه الأرض، ونصوصية الأولى في الجواز، فيحمل الظاهر على النص، ويحكم بالجواز مع الكراهية، ولو بمعنى أنه ترك الأفضل، فيعلم من الجميع أن العلاج بالترجيح، أو التخيير لا يختص بغير النص والظاهر وشبههما.

قلت: أما الرواية الأولى، فلا دلالة لها على كون المورد من قبيل النص والظاهر، بل ظاهرها أن مورد أحد الخبرين حقيقة الأمر، والآخر حقيقة النهي، وهما متباينان، لا أن مورد أحدهما صيغة (إفعل) والآخر صيغة (لا تفعل) ليكونا من النص والظاهر.

مع أن الظاهر أن قوله عليه السلام (فهو في سعة حتى يلقاه) ليس حكماً بالتخيير بين الخبرين، بل هي التوسعة التي يحكم بها العقل مع عدم الحجة على شيء من الطرفين، لقوله عليه السلام (يرجئه حتى يلقى من يخبره) فقد أمر بالتوقف وعدم التعبد بأحدهما لا معيناً ولا غيراً، فهذه الرواية موافقة للأصل، وهو التساقط مع تعارض الحجتين، فيؤكد ما عليه الطريقة العرفية من التساقط عند تعارض الحجتين.

وأما الثانية فقد أجيب عنها بوجوه:

أحدها: ما أفاده الشيخ الاعظم (قدس سره) في رسالة البراءة: من أن الحديث الأول المتضمن للعموم، لعله نقل بالمعنى، وكان لفظه بحيث لا تكون من موارد حمل العام على الخاص؛ إذ القابل للحمل ما إذا كان الفرد الخارج مشمولاً للعام بنحو العموم اللفظي، لا بنحو التصريح به وبسائر الأفراد بعينها، فانه من موارد التعارض حقيقة، لا

(١) الاحتجاج للطبرسي ج ٢: ٤٨٣؛ توقيعات الناحية المقدسة، والوسائل ١٨: ٨٧؛ حديث ٣٩.

(٢) الوسائل ١٨: ٨٨؛ حديث ٤٤.

من باب النص والظاهر أو الأظهر والظاهر، فيكون الحكم التخيير ظاهراً في محله، لتساوي المتعارضين في الظهور.

وعدم بيان الحكم الواقعي — مع أنه سئل عنه، لا عن علاج المتعارضين — لأجل تعليم قاعدة كلية للمتعارضين، مع عدم المصلحة لبيان الحكم الواقعي بخصوصه^١.

إلا أنه يتوجه عليه: إن الغرض إذا كان ذلك، فلا بد من بيان المتعارضين على وجه يكون علاجه ما حكم به، لا ما يكون ظاهراً في غيره، ولا يقع النقل بالمعنى من العارف بمقامات الكلام هكذا، فضلاً عن الامام عليه السلام.

ثانيها: ما أفاده بعض الأجلة (قدس سره)^٢: من أن حكمه عليه السلام بالتخيير، دون الحمل، لعلمه عليه السلام بزيادة العموم حقيقة، لالفاظاً واستعمالاً فقط، ومع كون العموم مراداً جدياً، لا موقع للحمل.

ويتوجه عليه: إن مقتضى هذا الفرض، إما الحكم بخصوص استحباب التكبير وإما الحكم به وباستحباب (بجول الله وقوته إلى آخره) معاً، لا التخيير، لفرض إرادة التكبير واقعاً في هذه الحالة.

ثالثها: ما أفاده شيخنا العلامة (قدس سره) في تعليقه المباركة^٣ على رسالة البراءة: من أن الغرض من بيان الخبرين بيان المقتضي لاستحباب كل من التكبير، وبجول الله وقوته... إلى آخره، والتخيير عتلي لتزاحم المقتضيين، وإنما علم تزاحمهما من نفي التكبير في الخبر الثاني، لوجود مقتضي استحباب (بجول الله إلى آخره) المفهوم من الكلام بالالتزام.

ولا ينحصر التزاحم في تضاد الفعلين، ليتوهم عدم التزاحم هنا، ولو كانا واجبين فضلاً عما إذا كانا مستحبين، بل من انحاء التزاحم تزاحم المصلحتين المقتضيتين لإيجاب الفعلين، أو لاستحبابهما، بحيث لو أتى بأحد الفعلين المحصل لإحدى المصلحتين لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة الأخرى بالفعل الآخر.

ويشهد لما أفاده قدس سره ان الاخبار الواصلة اليها كلها خالية عن نفي التكبير بل شبة لقول (بجول الله وقوته إلى آخره)، فلا يبنى التكبير الا باثبات القول المخصوص، فاما

(١) الرسائل: ٢٣٣: ذيل المسألة الثالثة «تعارض النصين

(٢) هوالمحقق المهدائي: راجع هامش الرسائل: ٢٣٣: المسألة الثالثة في دوران الامر بين الوجوب وغيره.

(٣) التعلية: ١٣٧: ذيل قول الشيخ «إلا أن جوابه بالأخذ باحد الخبرين الخ».

ان لا يكون التكبير مستحبا اصلا في هذه الحالة، او مستحبا مزاحما بمستحب اخر، ومع ثبوت المقتضى لاستحبابه كما عن الامام عليه السلام لا يكون نفيه الا بالتضاد المقتضى للتخيير عقلا .

لكنه لا يلائمه قوله عليه السلام: «بايتها اخذت من باب التسليم كان صوابا» وان ظاهره — كسائر اخبار التخيير بين الخبرين — كون التخيير تعديدا لمصلحة التسليم، لا عقليا لتزاحم المقتضيين .

ويمكن ان يقال ان في المراد من مقتضى التخيير عقلا وتعبداً كلاهما محقق، فن حيث الاستحباب واقعا لكل منها مقتض مزاحم بالآخر، ومن حيث كونها مدلولين لخبرين فيها مصلحة التسليم لما ورد عنهم عليهم السلام المقتضية للتخيير، لتضاد الحكيم بحسب الفعلية واقعا، وانما نسب التخيير الى مصلحة التسليم لان الفعلية التخييرية انما كانت بقيام الحجة المزاحمة بحسب مدلولها لحجة اخرى .

إلا أن الذي يبعد هذا الوجه، إن الخبرين المذكورين في جوابه عليه السلام يدل أحدهما على التكبير، والآخر على عدمه، لاعلى استحباب (بحول الله) فليس مفروض الجواب دوران الأمرين مستحبين متزاحمين. فتدبر جيدا.

وأما الثالثة، فالجواب عنها: إن ظاهر السؤال حيث قال (فاعلمي كيف تصنع أنت لأقندي بك) هو طلب الواقع، لاعلاج التعبد بالظاهر. وحيث كان الواقع موافقا للظاهر — من حيث كون الصلاة مستحبة في نفسها، من غير اشتراطها في وقوعها مستحبة بايقاعها على وجه الأرض، وكان ايقاعها على وجه الأرض أفضل الأفراد - فلذا أجاب بالتوسعة. فهذه توسعة واقعية لازم كون المستحب ذا مراتب، لاتوسعة تعبدية بين الحجتين المتعارضتين، وليس في الجواب عنوان التسليم للخبر كي يعينه في التخيير التعبدية؛ فافهم واستقم .

ولابأس بالتكلم في العامين من وجه من حيث شمول الأخبار العلاجية لها بلحاظ مورد الاجتماع وعدمه .

فنعول: الخبران المتكفلان لحكم العامين من وجه إما أن يكون مفادهما الحكم الاقتضائي، أو الحكم الفعلي .

فان كان الأول، فتارة يراد من الحكم الاقتضائي هو الحكم الطبيعي أي الحكم على ذات الشيء بلحاظ نفسه، لا من جميع الجهات، فحينئذ لا إطلاق له من حيث العوارض، فلاشمول لمورد الاجتماع حتى يكونا متنافيين .

وأخرى يراد من الحكم الاقتضائي الانشاء بداعي بيان المقتضي والملاك ، فيكون إرشاداً إلى ثبوت المقتضي في كل منها، فلا منافاة أيضاً، ولومع الاطلاق والنظر إلى عروض العوارض، اذ التنافي بين الحكيمين الفعليين، لا يبين ثبوت المقتضي لها.

وثالثة: يراد من الحكم الاقتضائي ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه، أي الانشاء بداعي البعث الثابت بثبوت مقتضيه، لا البعث الفعلي، وهذا أيضاً غير داخل في المتعارضين، لعدم التنافي بين الحكيمين بهذا النحو من الثبوت.

نعم هذا الشق أحسن الشقوق وأولى بصدق الحكم الاقتضائي عليه؛ لأنه من سنخ الحكم، الذي هو الانشاء بداعي البعث، لا بسائر الدواعي التي هي أجنبية عن مقولة الحكم، مع انحفاظ الاطلاق والشمول فيه.

وقد فصلنا القول فيه في مبحث اجتماع الأمر والنهي^١ وغيره.

وعلى أي حال في الشقين الأخيرين لا يحكم بفعلية أحدهما إلا إذا احرز اقوائية مقتضيه من الآخر، وعلى فرض عدم الاحراز لا دلالة على الحكم الفعلي، حتى يدخل الدليلان في المتعارضين ليرجع فيه إلى المرجحات السندية وغيرها.

وإن كان الثاني بأن كان كل منهما دالاً على الحكم الفعلي، أي على الانشاء بداعي البعث جداً، لا بداعي البعث الثابت بثبوت مقتضيه، كما هو ظاهر الانشاء الحكمي الظلي.

فقول: تارة— يعلم من الخارج بكذب أحدهما، وأنه لاحكم، ولا مقتضى له إلا في أحد الطرفين، فهو داخل في المتعارضين، من دون مجال لإحراز اقوائية المقتضي في أحد الطرفين، وأعمال قاعدة التزام، وسنين إن شاء الله تعالى ما ينبغي أن يقال فيه في مورد الاجتماع.

وأخرى لا علم من الخارج بكذب أحدهما، والتحقيق فيه ما حققناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي^٢: من أن الدليلين الظاهرين في الحكم الفعلي— على الاطلاق— يدلان بالالتزام على ثبوت العلة التامة، لدلالة دليل المعلول على ثبوت علته التامة: من وجود المقتضى، وعدم المانع والمزاحم. وقيام دليل آخر على حكم مضاد له، لا يوجب إلا اثبات المزاحم له. فلا يسقط إلا الدلالة الالتزامية على عدم المزاحم، ولا موجب بوجه

(١) نهاية الدراية ٢: التعلية ٥٤.

(٢) نهاية الدراية ٢: التعلية ٥٥.

أصلاً لسقوط دلالاته الالتزامية على ثبوت المقتضى. فعدم المعلول وإن كان كلية، إما بعدم المقتضى أو بعدم الشرط أو وجود المزاحم، إلا أن الدليل على ثبوت المقتضى مفروض هنا، من دون حجة على خلافه، لا من الخارج، ولا من الدليل الآخر المنافي له. وعليه فإذا أحرز أقوائية أحد المقتضيين، فقد أحرز فعلية مقتضاه، فلا تعارض حسب الفرض، وإن لم يحرز أقوائية أحد المقتضيين من الخارج، فهما دليلان متعارضان في مادة الاجتماع، ولا مانع من شمول الأخبار العلاجية لهما.

غاية الأمر: إن الأرجح سندا أو دلالة يكون أقوى مقتضياً، لا لأن قوة مقام الاثبات كاشفة عن قوة مقام الثبوت، لأن قوة الكاشف أجنبيه عن قوة المنكشف، بل بلحاظ أن حجية الخبر — على الطريقية — كلية، وفي مورد المعارضة ليست إلا بلحاظ المصلحة الواقعية، الباعثة على الحكم في نفسه، وعلى جعل الحكم المماثل بعنوان كونه مما أخبر به العادل على وجه المعرفة، لا العنوانية المحضة.

فالتعبد بالمماثل إذا كان في طرف الأرجح منبعثاً عن تلك المصلحة المنبعث عنها الحكم الواقعي، فلاحالة تكون تلك المصلحة الواقعية أقوى من المصلحة الباعثة على جعل حكم آخر في المورد؛ إذ يستحيل تأثير الأضعف دون الأقوى، فالمعاملة في بدو الأمر معاملة التعارض، وبموجب اللب معاملة التزام.

نعم إذا كانت حجية الخبر من باب الموضوعية، إما كلية، أو في خصوص مورد المعارضة، فلا استكشاف، بل معاملة التعارض أولاً وآخرها بالنسبة الى الحكم الواقعي. وذلك لأن التعبد بالمماثل غير منبعث عن المصلحة الداعية إلى جعل الحكم الواقعي، بل عن مصلحة أخرى قائمة بالأخذ بخبر الأعدل بما هو، وأقوائية هذه المصلحة أجنبية عن أقوائية تلك المصلحة.

ومثله الحال فيما إذا علم من الخارج بكذب أحد الدليلين في مورد الاجتماع، فانه يتعين الأرجح من دون استكشاف للأقوائية ثبوتاً؛ إذ لا طرف في الواقع، ليكون الأرجح أقوى منه، بل قوة مقام الإثبات في أحد الطرفين مرجحة شرعاً لكون الأرجح هو المطابق للواقع.

وليس معنى المرجحية كونه طريقاً شرعاً إلى كذب الآخر، حتى يقتضي سقوط الآخر، حتى في غير مورد الاجتماع. بل قوة ملاك الحجية في أحد الطرفين وضعفه بالنسبة إليه في الآخر، لازوال ملاك الحجية، ليتوهم أنه دليل واحد، ولا يعقل تبعية الملاك ثبوتاً وسقوطاً، بل الآخر واجد لملاك الحجية، بحيث لو كان وحده لأخذه.

ومن الواضح: إن ضعف ملاك الحجية إنما يقتضي عدم الحجية الفعلية بالإضافة إلى مورد المعارضة الذي قام عليه ما هو أقوى ملاكاً منه شرعاً.

نعم إذا علم من الخارج بعدم صدور أحد العامين رأساً، فحينئذ يقتضي التعبد بالأرجح سقوط الآخر، حتى في مورد الافتراق، بخلاف ما إذا علم بعدم إرادة العموم من أحد العامين، فانه كما قلنا: لا يسقط العام المرجوح إلا في مورد التعارض، وهو مورد الاجتماع.

كما أنه فرق بين قسمي العامين من وجه، وهو إن ما علم من الخارج بكذب أحدهما لا يرجع إلى المرجوح منها أصلاً، ولو سقط الراجح عن الفعلية — لغفلة أو لمزاحة بالاهم — بخلاف ما إذا لم يعلم بكذب أحدهما، فانه لا مانع من فعلية المرجوح إذا سقط الراجح عن الفعلية، لفرض وجود المقتضي للحكم فيه، مع عدم المزاحم عن الفعلية. وذلك لما ذكرنا في محله: إن التزام الملاك في مقام جعل الأحكام ليس مقتضاه زوال الملاك بذاته عن أحد الطرفين، بل عدم تأثيره في الجعل لمزاحمته بالأقوى، وحيث أن جعل الحكم لاستيفاء المصلحة، فالأقوى أولى بالاستيفاء، ومقتضاه الأولوية بالاستيفاء إذا أمكن استيفائه تشرعاً، وإلا كان إهمالاً للمصلحة القابلة للاستيفاء، من دون موجب.

وحيث أن الانشاء بداعي البعث لا يتربط منه إلا الباعثية لوصوله، فع عدم إمكان وصوله — لغفلة أو نسيان — لا يعقل جعل الداعي، حتى في هذه الحال، فلاحتمال يكون الجعل مقصوراً على صورة الالتفات، وعدم النسيان. وبقية الكلام في محله. فتدبر جيداً.

[٤٥] قوله قدس سره: اول للتحير في الحكم واقعا... الخ^١.

إلا أن مثل هذا التحير لا يرتفع بالأخبار العلاجية، حتى يقوم السائل مقام الاستعلاج، فان الأخبار العلاجية لا تقتضي إلا التعبد بأنه مراد واقعاً، لا الكشف عن كونه مراداً واقعاً حقيقة. فتدبر.

[٤٦] قوله قدس سره: فيما يكون صدورهما قرينة عليه، فتامل... الخ^٢.

لعله إشارة إلى دعوى لزوم إمضاء الطريقة العقلية، وعدم كفاية مجرد عدم ثبوت

الردع، وقد مرّ منا الكلام فيه في مبحث حجية الخبر الواحد^١ و في باب الاستصحاب^٢ فراجع.

[٤٧] قوله قدس سره: وفيه ان عدم البيان الذي هو جزء... الخ^٣.

توضيح المقام: إنا قد بينا في مبحث المطلق والمقيد^٤: إن المراد من مقام البيان، تارة مقام بيان مرآته بشخص كلامه، وأخرى الأعم من البيان حال لقاء الكلام والبيان إلى حال انفاذ المرام.

فان أريد الأول، فالبيان الذي هو جزء المقتضي هو عدم البيان في شخص المقام، وفي حال لقاء الكلام، وبيان المقيد بعده ليس عدمه جزء المقتضي، بل ينعقد الظهور الاطلاقي بمجرد عدم بيان المقيد حال لقاء الكلام، وتقديم المقيد على المطلق — حينئذ — من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، إلا أن البيان بهذا المعنى أمر اتفائي، والالتزام به في جميع المطلقات بلا ملزم.

وإن أريد الثاني — أي البيان بالمعنى الأعم — فان كان المقيد وارداً قبل الحاجة، فلا ينعقد معه ظهور إطلاقي، فعدمه إلى وقت الحاجة مقوم للمقتضي؛ فلا ظهور للمطلق إلا الظهور الذاتي الوصفي في نفس الطبيعة المهمة، وظهوره الفعلي في الاطلاق مراعي بعدم بيان المقيد قبل وقت الحاجة.

وإن كان المقيد وارداً بعد وقت الحاجة، فلا محالة ينعقد الظهور لذات المطلق في الاطلاق، لتامة مقدماته الموجبة لانعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، فيكون للمقيد الوارد بعد وقت الحاجة ظهور آخر معارضاً للمطلق، فلا بد من ملاحظة أقوى الظهورين.

فان قلت: المقيد الوارد بعد وقت العمل، وان لم يصلح للمانع عن انعقاد الظهور، إلا أنه يصلح للكشف عن اقتران ذات المطلق بما يمنع عن انعقاد الظهور له في الاطلاق.

قلت: وجوده الواقعي لا يصلح للمانع عن انعقاد الظهور، بل المانع وجوده الواصل، والمفروض أنه غير واصل قبل وقت العمل، فلا يوجب ورود المقيد بعد وقت العمل، إلا احتمال عدم إرادة الاطلاق، ومثله لا يمنع عن انعقاد الظهور.

(١) نهاية الدراية ٣: التليقة ١١٦.

(٢) نهاية الدراية ٥: التليقة ١١.

(٣) الكفاية ٢: ٤٠٤.

(٤) نهاية الدراية ٢: التليقة ٢٢٥.

ومنه تبين أن العام إذا كان وارداً قبل وقت العمل — ولو بعد إلقاء الكلام — صح أن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور للمطلق، فكون ظهور العام تنجزياً، وظهور المطلق تعليقياً على ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) ^١ وجيه في هذه الصورة.

بخلاف ما إذا كان ورود العام بعد وقت العمل، فانها ظهوران تنجزيان، وفي مثله يصح ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس سره): من أن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي هو عدم البيان في مقام البيان، لا إلى الابد.

فكل من الكلامين صحيح على وجه لا مطلقاً.

نعم هنا احتمال آخر تعرضنا له في مبحث العام والخاص ^٢، وهو: إن العام وإن كان ظهوره في العموم وضعياً إلا أن حجته عند العرف بلحاظ كشفه النوعي عن المراد الجدي، فإذا كان عادة المتكلم بيان مراده الجدي — ولو بكلامين منفصلين — قبل وقت العمل، فلا كاشفية نوعية للعام عن إرادة الشمول جذاً، إلا إذا لم يتعقبه ما يخصه قبل وقت العمل.

فكما أن أصل ظهور المطلق — في الاطلاق — مراعى بعدم بيان القيد قبل وقت العمل، كذلك كاشفية العام نوعاً عن إرادة العموم مراعى بعدم ورود ما يوجب قصره على بعض أفراده.

فالطلق صالح للمنع عن تمامية الكشف النوعي عن المراد الجدي، والعام صالح للمنع عن انعقاد الظهور الاطلاقي، ولا موجب لتقديم أحدهما على الآخر بنحو الكلية، بل لابد من ملاحظة الخصوصيات الموجبة لأقوائية أحدهما في الظهور، أو الأخر في الكاشفية النوعية. فتدبر جيداً.

[٤٨] قوله قدس سره: وأغلبية التقييد مع كثرة... الخ ^٣.

وفي رسائل الشيخ الأعظم (قدس سره) الاستدلال بهذا الوجه — بناء على كون التقييد مجازاً — وهو أوجه مما في المتن؛ إذ بناء على عدم المجازية تكون إرادة الخصوص من العام مجازاً، وإرادة القيد من المطلق لا يستلزم التجوز، فلا تصل النوبة إلى ملاحظة الأغلبية والأكثرية.

(١) الرسائل: ٤٥٧: في تعارض الاطلاق والعموم.

(٢) نهاية الدراية ٢: التليقة ١٨٤.

(٣) الكفاية ٢: ٤٠٤.

(٤) الرسائل: ٤٥٧: في تعارض العموم والاطلاق.

نعم بناء على مسلك شيخنا (قدس سره) من أن التخصيص لا يستلزم التجوز في العام، لاستعمال العام في العموم ضرباً للقاعدة وإعطاء للحجة^١ - يجدي الاستدلال بالأغلبية، إلا أن المبنى محل نظر، كما مر في مباحث الألفاظ مراراً^٢.

ثم إن الشيخ (قدس سره) قال بعد بيان الوجه: (وفيه تأمل)، وأفاد - في الهامش المنسوب إليه - أن الكلام في التقييد بالمنفصل، ولا نسلم أنه أغلب، نعم دلالة ألفاظ العموم أقوى من دلالة المطلق، ولوقلنا: إنها بالوضع. انتهى^٣.

وليس في ظاهر النظر وجه للأقوائية، مع اشتراكها في الوضع، وفي كون العام والمطلق يمكن أن يكون كل منهما شمولياً، وأن يكون بدلاً، إلا أن يقال: إن الأفراد في العام مقوم الموضوع له، ومصوب الدلالة الوضعية، بخلاف الحالات في المطلق، فإن الموضوع له فيه هي الطبيعة السارية في جميع الأحوال، فالموضوع له ذات الطبيعة السارية، والحالات لوازمها، لا مقومها ومصوب الدلالة. فتأمل.

[٤٩] قوله قدس سره: ومنها ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ... الخ^٤.

لا يخفى عليك أن تخصيص العام بالخاص مطلقاً مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. ونسخ الحكم مشروط مطلقاً بورود الناسخ بعد حضور وقت العمل بالنسخ، لئلا يلزم كون شيء واحد في زمان واجداً للمصلحة، وفاقداً لها، ولئلا يلزم جعل الداعي ورفع معاً في زمان يترقب فيه الدعوة إلى الفعل. - كما بينا في محله. - فيتمحض دوران الأمرين الناسخية والمخصّصة - في الصورة الأولى من الصورتين المذكورتين في المتن - حيث أن الخاص فرض تقدمه على العام، فهو صالح للمخصّصة؛ لوروده قبل وقت العمل بالعام، والعام صالح للناسخية، حيث فرض وروده بعد حضور وقت العمل بالخاص. بخلاف الصورة الثانية، لتقدم العام على الخاص، فالخاص إن كان وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام، فلا يصلح إلا للمخصّصة، دون الناسخية لفقد شرطها، وإن كان وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام، فلا يصلح بنفسه للمخصّصة، لفقد شرطها.

فلا بد في تعقل الدوران في هذه الصورة من أحد أمرين:

(١) راجع الكفاية ١: ٣٣٦.

(٢) راجع نهاية الدراية ٢: التليقة ١٨٤.

(٣) راجع حاشية المحقق الخراساني على الرسائل: ٢٧٦: ذيل قول الشيخ: «وأما على القول بكونه مجازاً...»

(٤) الكفاية ٢: ٤٠٤.

الأول — كشف الخاص عن اقتران العام بما يوجب قصره على بعض أفراده، أو ورود ما يوجب قصره عليه قبل حضور وقت العمل، فهو صالح للناسخية بنفسه، وصالح للكاشفية عن ورود المخصص قبل وقت العمل.

الثاني — أن يكون الخاص مخصصاً للعام واقعاً وموجباً لقصره على ما عدا الخاص واقعاً — لا فعلاً — ويكون وروده بعد وقت العمل، لأجل عدم المصلحة في صيرورة التكليف الواقعي فعلياً إلا في زمان ورود الخاص، فان قبح تأخير البيان إنما يتوجه، إذا كان الغرض فعلاً متعلقاً بما عدا الخاص، لا الغرض الواقعي المزاحم بمصلحة أخرى في عدم بيان المخصص.

والالتزام بالأول بعيد، لكثرة المخصصات والمقيدات الواردة في الأزمنة المتأخرة، وبعد خفائها جميعاً، مع ثبوتها ووصولها إلى المكلفين في الأزمنة السابقة؛ بدهاء ان وجودها الواقعي قبل حضور الوقت غير صالح للمخصصة، ووصولها — جميعاً — وخفاؤها في غاية البعد، فينحصر الأمر في الثاني، وهو تخصيص باعتبار خروج بعض الأفراد واقعاً، ونسخ باعتبار انتهاء أمد الحكم العمومي الفعلي بورود الخاص بعد وقت العمل.

ففي الحقيقة يدور الأمر بين كون الخاص موجباً لانتهاء أمد الحكم الواقعي الفعلي، أو موجباً لانتهاء أمد الحكم الفعلي، ولولم يكن واقعياً — أي غير منبث عن المصالح الأولية — وإلا، فليس من حقيقة الحكم الظاهري المصطلح، وحينئذ لا يبقى مجال لاستبعاد النسخ، الذي حقيقته انتهاء أمد الحكم الفعلي، من غير مدخلة لانبعاثه عن المصالح الأولية أو الثانوية.

نعم: يشكل الوجه الثاني بما عن الشيخ الأعظم (قدس سره) في خصوص الخطابات المختصة بالمشافهين^١، حيث أن العلم بعدم المخصص لا يلزم العلم بإرادة العموم واقعاً، حتى يترتب على أصالة عدم المخصص إرادة العموم واقعاً تعديداً؛ إذ لا يزيد الأصل على العلم.

وقد عرفت أن عدم صدور المخصص بجامع عدم إرادة العموم واقعاً، وأما إرادة العموم بحسب التكليف الفعلي للمشافهين، فلا يجدي في حق غيرهم بأدلة الاشتراك، إذ لا اشتراك إلا في الحكم الواقعي، لا في الحكم الفعلي الذي يختلف باختلاف حالات المكلفين — سواء سمي تكليفاً ظاهرياً أم لا. بخلاف ما إذا كانت الخطابات شاملة

(١) راجع الرسائل: ٤٥٧: في دوران الامر بين النسخ والتخصيص.

لعموم المكلفين — من المشافهين وغيرهم — فان ظاهرها فعلية التكليف العمومي ، سواء كان بحسب الواقع واقعياً ، أولاً .

وأجاب (قدس سره) عن هذا المحذور المبني على الوجه المذكور: بأن مقتضى الأصل — المؤسس في باب المحاورات — الحكم بارادة ظاهرها واقعاً ، إلا إذا علمنا — ولو بالخاص المتأخر — عدم إرادته واقعاً مع إرادته فعلاً .

وأنت خبير بأن مقتضى الأصل ليس إلا الحكم بأن الظاهر مراد جداً حقيقة ، سواء كان منبعثاً عن المصلحة الأولية أو الثانوية ، ولا يختص بالأولى حتى تكون إرادة العموم فعلاً على خلاف الأصل ، حتى يفترق صورة الاطلاع على الخاص وعدمه .

فلا بد في دفع المحذور عن أصالة عدم التخصيص ، الرجعة إلى أصالة الظهور ، بأن يقال: إن الخطاب وإن كان مخصوصاً بالمشافه ، إلا أن ظاهره أنه تكليف اتخاطب بذاته ، لا بعنوان آخر ، فيكون ظاهراً في التكليف الواقعي ، المنبعث عن المصالح الواقعية الذاتية ، دون العرضية ، فيشترك غير المشافه ، مع المشافه — في هذا التكليف — بأدلة الاشتراك . والوقوف على الخاص المتأخر يكشف عن أن التكليف لم يكن مرتباً على المكلف بذاته ، بل بعنوان آخر بحسب مقام الفعلية ، لا بحسب مرتبة الواقع . فافهم وتدبر .

[٥٠] قوله قدس سره: فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد ... الخ

لا يخفى عليك أن لكل من العام والخاص حيثيتين: حيثية الظهور الوضعي في الشمول ، وفي القصر على ما عدا الخاص ، وحيثية الظهور الاطلاقي في الدوام والاستمرار . والتخصيص بلحاظ الحيثية الأولى ، والنسخ بلحاظ الحيثية الثانية ، والخاص بظهوره الوضعي ليس ناسخاً للعام المتقدم ، وكذا العام ليس بظهوره الوضعي ناسخاً للخاص المتقدم حتى يجري الوجه العقلي المتقدم .

وحيث أن ظهور الخاص للعام في الاستمرار والدوام بالاطلاق بلا كلام ، ولم يصلح أحد المطلقين لتقييد الآخر — لتساوي النسبة من حيث توقف انعقاد الظهور ، وعدم الظهور هذه الوضعي من الجهة — حتى يتعين للمانعية ، فكل منها مقتض بلا مانع ، فينمقد لكل منها ظهور . ولو فرض أقوائية أحدهما ، لكان من باب تقديم إحدى الحجبتين على الأخرى ، لا من باب تنجيزية الظهور في أحدهما وتعليقته في الآخر .

[٥١] قوله قدس سره: وإن غلبة التخصيص إنما توجب ... الخ^١

يمكن أن يقال: إن أثر الغلبة ليس الظن بالتخصيص دون النسخ، ليقل: بأنه لا عبرة بالظن الخارجي في باب التمسك بالظهورات ما لم يصل إلى حد يكون من القرائن الحاقّة باللفظ، بل بملاحظة أن حجّة الظواهر بلحاظ كشفها النوعي عن المراد، والكواشف النوعية عن إرادة العموم — لكثرة ورود التخصيصات — بلغت من الضعف مبلغاً لا يجوز التمسك بها قبل الفحص عن خصوص التخصيصات، بخلاف الكواشف النوعية عن استمرار الحكم، فانها لم يحتل بورود النسخ لها، إلا أقل قليل. فهذا وجه اقوائية الظهور الاطلاقي من الظهور الوضعي في خصوص المقام، وعليه جرى (قدس سره) في مباحث العام والخاص من الكتاب^٢، فتدبر.

[٥٢] قوله قدس سره: لم يكن باس بتخصيص عموماتها بها ... الخ^٣

لا يخفى عليك أن الخاص المتأخر، إن كان متكفلاً لنفي الحكم الفعلي وقصر العام بحسب حكمه الفعلي على ما عدها، فقتضاه عدم الحكم الفعلي أياً ما كان بالنسبة إلى الخاص من الأول، فلا معنى لكونه ناسخاً.

إلا أنه غير معقول هنا؛ إذ المفروض ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام، فلا يعقل أن يكون متكفلاً لنفي الفعلية — وإن كان متكفلاً لنفي الحكم الواقعي في مورد الخاص — فلا يكون إلا تخصيصاً، إذ ليس بمدلوله، ولا من حيث لزوم تقديمه على العام — بما هو عام — متكفلاً لانتهاء أمد الحكم الفعلي، بل انتهاء أمد الحكم العمومي فعلاً بلحاظ انتهاء مصلحة إخفاء الخاص بتبدله بتقيضه وهو إظهاره، فلازم وصول الخاص من المولى أنتهاء أمد الحكم العمومي فعلاً.

ولذا يصح أن يقال: إن الخاص منحصّر فقط، لانساخته، وإن كان لازماً وصوله حصول نتيجة النسخ، من حيث انتهاء أمد الحكم الفعلي قهراً.

[٥٣] قوله قدس سره: وفيه إن النسبة إنما هي بملاحظة ... الخ^٤

توضيح المقام يتوقف على تمهيد مقدمة هي:

إن الكلام، تارة في ما يوجب ملاحظة أحد الخاصين — بخصوصه — مع العام، أو

(١) الكفاية ٢: ٤٠٥.

(٢) راجع الكفاية: ١: ٣٧١.

(٣) الكفاية ٢: ٤٠٥.

(٤) الكفاية ٢: ٤٠٦.

ملاحظة الخاص مع أحد العامين من وجه.
وأخرى — في انقلاب النسبة بواسطة تقديم أحد الخاصين أو ملاحظة الخاص مع أحد العامين.

أما الكلام في الأول، فنقول: إذا فرض هناك خاصان في قبال عام، فهما من حيث عدم جهة موجبة لتقديم أحدهما، يكون تقدمه في ملاحظته مع العام وتخصيصه به أولاً ترجيحاً من غير مرجح، فيكون من المعلول بلا علة.

وأما مع فرض عدم انقلاب النسبة بملاحظته أولاً، فيكون ترجيحاً بلا مرجح، حيث أنه لا فائدة في لحاظه أولاً، إلا ترتب أثر عليه، ومع عدمه يكون لغواً، فيدخل تحت عنوان الترجيح بلا مرجح.

وما أفاده (قدس سره) في المتن من عدم انقلاب النسبة، فلا موجب لتقديمه على الآخر. يصلح العنوان الثاني، وإن كان الأول أولى.

وأما إذا فرض عامان من وجه، وكان في قبال أحدهما — بالخصوص — خاص، فهل هو كالأول من عدم الموجب أو عدم الفائدة، أو لا بد من تقديمه، لما عن الشيخ الاعظم (قدس سره) من محذور إلغاء النص، أو طرح الظاهر المنافي له رأساً، وكلاهما باطل^١.

وهو مع أنه مخصوص بما إذا قدم العام الغير المنافي للخاص على المنافي له، لا مطلقاً، كما هو واضح؛ يرد عليه: أن العام حيث أنه مبتلى بالمعارض، فلا عموم متيقن في البين ليجب تخصيصه بالخاص، والأخذ بالخاص — على أي حال — مع فرض عدم انقلاب النسبة غير تقديم الخاص على العام تخصيصاً له؛ وطرح الظاهر رأساً أو إلغاء النص، إنما لا يجوز إذا كان بلا موجب، وأما معه فلا وجه للحكم بطلانه.

وسياتي — إن شاء الله تعالى — حكم هذه الصورة.

وأما الكلام في الثاني أعني انقلاب النسبة في الصورتين وعدمه، فتوضيح الحال فيه: إن اللفظ بواسطة الوضع يكون قالباً بالقوة للمعنى، ووجهاً له، فيكون ظهور المعنى وبروزه به. وهذا هو الظهور المحفوظ دائماً، ولو مع استعمال اللفظ في غير معناه مع القرينة. ولا يزول هذا الظهور الذاتي الوضعي، إلا بهجر المعنى. وبواسطة الاستعمال يكون الظهور فعلياً، فإما في نفس ما هو ظاهر فيه بذاته وبالقوة، وإما في غيره بملاحظة القرينة. وهذا الظهور الفعلي أيضاً لا ينتقل عما هو عليه، فانه من شؤون إيجاد المعنى باللفظ، والموجود

لا ينقلب عما هو عليه.

إلا أن هذين الظهورين مربوطان بنفس المعنى، لا بارادة المعنى من اللفظ جداً، فإن الارادة الجديدة غير الارادة الاستعمالية، وإصالة الظهور لاجتدي إلا لإحراز إرادة المعنى من اللفظ استعمالاً، لا إرادته منه جداً والحجة مربوطة بالثانية.

فان مقتضى الأصل العقلائي — في باب المحاورات المبنية على الافادة والاستفادة — كون الظاهر كاشفاً نوعياً عن الارادة الجديدة، كما أن مقتضى الوضع أو القرينة كونه مستعملاً فيما هو ظاهر فيه ذاتاً أو عرضاً. والمعارضة والحجة، وتقديم إحدى الحجتين على الأخرى من شؤون هذه الكاشفية النوعية عن المراد بالارادة الجديدة، والآ فجرد الاستعمال لا حجة فيه، حتى يتصور التعارض في الدليلين والحجتين، أو تقديم حجة على حجة.

ومنه تعرف إن عدم انقلاب الظهور، وما يترتب عليه ليس له دخل في انقلاب النسبة التي هي مبنى التعارض والترجيح، إلا بالنظر إلى مآل الأمر ونتيجته. وذلك : لأن إلقاء الظاهر — في مقام الافادة والاستفادة — كاشف طبعي نوعي عن إرادة الظاهر حقيقة وهداً، وهذه الكاشفية النوعية ملاك الحجة، دون الكاشفية الفعلية الشخصية. فالقطع بعدم إرادة العموم، أو قيام الحجة على عدم إرادته، يتنافى كشفه الفعلي عن إرادة العموم، لا كشفه النوعي، ومع انخفاض كشفه — النوعي العمومي — يعامل مع الخاص الآخر هنا معاملة العام مع الخاص، ولا فرق بين أن يكون المتكلم من عادته إفادة مرامه بشخصين من كلامه، أو لم يكن كذلك؛ لأن هذا البناء لا يغير الكاشفية النوعية، التي عليها المدار في الدلالة على المراد الجدي، وإنما يؤثر في عدم ترتيب الأثر على كلام من مثله، ما لم يظهر عدم القرينة المنفصلة، ولا شهادة لعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص، لعدم حصول الكاشفية النوعية، فان عدم الظفر به لا يحدث كاشفية لما لا كشف له، كما أن الظفر به لا يوجب اختلال كشفه، وإلا لسرى إجمال المخصص المنفصل إلى العام. فتدبر جيداً.

نعم ربما لا يجوز تخصيص العام به، لا من حيث اختلال في كشفه، وصورته أقوى، بل لأن تخصيصه به يوجب عدم بقاء المورد، أو ما هو كعدمه، كما إذا كان من الأول خاص واحد يستوعب أكثر أفراد العام، فان حيثية العموم والخصوص محفوظة، ومع ذلك لا يجوز التخصيص؛ للمحذور المذكور.

ومنه اتضح: عدم انقلاب النسبة حتى في الصورة الثانية، فيما إذا خصص أحد

العامين بالخاص المقابل له ، فان الكشف النوعي بنحو العموم من وجه مع العام الآخر محفوظ ، وعدم إمكان تقديم العام الآخر — للزوم إلغاء العام رأساً — لا دخل له بانقلاب النسبة ونحوه .

إذا عرفت هذه المقدمة ، فاعلم إن الصورة الأولى ينبغي ملاحظة الخاصين مع العام في مرتبة واحدة ، فيخصص بها العام ما لم يلزم منه محذور عدم بقاء المورد ، أو ما هو كعدم من حيث القلة ، وإلا كان العام مع مجموع الخاصين من قبيل المتباينين ، فيعامل معها معاملةً على التفصيل المذكور في المتن .

وأما الصورة الثانية ففيها مسلكان :

أحدهما : ما عن الشيخ الأعظم (قدس سره)^١ من انقلاب النسبة أحياناً ، كما إذا ورد : إكرام العلماء ، ولا تكرم فساقهم ، ويستحب إكرام العدول ، فانه يخص الأول بالثاني ، فيكون نسبة الأول — بعد التخصيص بالثاني — إلى الثالث نسبة الأخص إلى الأعم ، فيخصص الثالث بالأول .

وقد مر عدم الموجب ، للملاحظة الخاص أولاً ، وعدم انقلاب النسبة ، كما بنى (قدس سره) عليه في الصورة الأولى .

ثانيهما : ما سلكه شيخنا الاستاذ (قدس سره) في الكتاب من لزوم ملاحظة الخاص أولاً ، وعدم انقلاب النسبة ، فيعامل مع الأول والثالث معاملة العامين من وجه — بعد التخصيص بالثاني أيضاً — واستثنى منه ما إذا لم يبق بعد التخصيص إلا مادة الاجتماع ؛ فانه لا يجوز تقديم العام الآخر عليه ، لأنه لا يجوز تخصيصه به أيضاً ، بل يقدم على العام الآخر ، لا من أجل القول بانقلاب النسبة ، بل لأنه — بعد تخصيصه بالخاص — كالنص فيما بقي تحته ، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه .

وفيه أولاً : ما مر ، من عدم الموجب للتخصيص ، ما لم يتعين في قبالة عموم ، فان العموم ، وإن كان محفوظاً مع الجمع الدلالي بينه وبين العام الآخر ، وأما إذا قدم عليه للترجيح السندي ، فلا محالة يسقط العام في مورد الاجتماع ، فلاسند إلا لمادة الافتراق ، فالعموم بما هو عموم لا سند له .

وثانياً : إن تقديم العام الآخر — على العام المخصص — ليس بملاك التخصيص ، ليقال : بأنه لا يجوز التخصيص إلى حد لا يجوز تخصيصه ، بل بملاك الترجيح السندي بين

المتباينين في مورد التعارض .

وثالثاً: بعد الاعتراف بعدم انقلاب النسبة المبني عنده (قدس سره) على عدم انقلاب الظهور، لافرق بين العامين في الظهور أولاً وآخراً، فلا يتفاوت ظهور العام المخصص في شموله لمورد الاجتماع بملاحظة التخصيص. قبله وبعده.

بل الصحيح أن يقال: بلزوم إعمال قواعد التعارض بين العامين أولاً، حتى يتبين أنه هل يبقى هناك عموم يُقال بتخصيصه ام لا؟ فحينئذ، إن قدمنا العام المنافي على العام الغير المنافي للخاص—لرجحانه على الآخر—فيتحقق هناك عموم، ويخصص حينئذ بالخاص. وإن قدمنا العام الغير المنافي على العام المنافي—لرجحانه عليه—فحينئذ لا يبقى للعام إلا مادة الافتراق، الذي في قبالة خاص، فحينئذ إن كان الخاص بعض أفراد مادة الافتراق، فيخصص العام به أيضاً للحفاظ العموم والخصوص، وعدم انقلاب النسبة، وعدم حدوث قوة لظهور العام، ولا لكاشفته النوعية عن المراد الجدي.

وإن كان الخاص مستوعباً أو كالمستوعب لمادة إفتراق العام، فالعام في مورد الافتراق—الذي هو ظاهر فيه بنحو العموم—كالمباين للخاص، الذي هو أظهر منه، فيقدم الخاص على العام، لا من باب التخصيص، لثلا يكون له مجال، بل لأن العام والخاص متباينان، وأحدهما ظاهر، والآخر أظهر أو نص، ويقدم النص والأظهر على الظاهر مطلقاً، سواء كان بعنوان التخصيص، الذي معناه الجمع بين الدليلين، أو بعنوان تقديم مبين على مبين، لقوته بالنسبة إليه. إذ بناء العقلاء على العمل بالظاهر، الذي ليس في قبالة نص أو أظهر، كما أن بناءهم على العمل بالعام في ما عدا مورد الخاص. فتدرجيداً.

لا يقال: تقديم النص والأظهر على الظاهر، ليس كالترجيح السندي بحيث يقتضي طرحه رأساً، بل بأن يكون النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الظاهر، وهنا بعد إخراج مورد الاجتماع—عن تحت العام—لا يمكن ابقاء الظاهر بالتصرف فيه، بل لازم تقديم الخاص عليه في مورد الافتراق طرحه كلية، لا التصرف فيه.

لأننا نقول: ألحق إزه لا يشترط في تقديم أحد المتباينين على الآخر جعله قرينة على ارادة خلاف ظاهره، بل ربما يقتضي طرحه كلية، كما إذا كان دليل حرمة إكرام زيد نصاً—في التحريم، ودليل وجوب إكرامه ظاهراً فيه، فانه لاشبهة في تقديم دليل الحرمة، وطرح دليل الوجوب، لعدم إمكان حمله على خلاف ظاهره من الاستجاب أو الجواز، لمنافاة كليهما للحرمة.

غاية الأمر إنه ربما يطرح السند، فيلزمه طرح الظاهر وربما يطرح الظاهر، فيلزمه طرح السند، فلا تغفل.

[٥٤] قوله قدس سره: حتى موافقة الخبر للثقية، فإنها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين... الخ!

تنقيح المرام إن الكلام في مقامين:

أحدهما: رجوع المرجح من حيث جهة الصدور إلى المرجح من حيث نفس الصدور

ثانيهما: تأخر رتبة جهة الصدور عن نفس الصدور، بحيث لا يكون مرجح الجهة مزاحماً لجميع الصدور.

فنقول: أما المقام الأول، فظاهر شيخنا الاستاذ (قدس سره) رجوع جميع المرجحات، حتى مرجح الجهة إلى مرجح الصدور، نظراً إلى أن أدلة الترجيح والتخير دليل الحجية الفعلية، فيكون مفادها إما جعل الحكم فعلاً معيناً على طبق الراجع من الخبرين، وإما جعل الحكم مخيراً على طبق الخبرين المتعادلين.

وعليه، فمعنى الترجيح من حيث الجهة جعل الحكم على طبق ما خالف العامة دون الموافق، لاجل الحكم على طبق الموافق ثم حمله على الثقية، فإن مرجعه إلى التناقض، وهو: جعل الحكم على طبقه، وعدم جعل الحكم على طبقه، وحيث لا تعبد في مقطوعي الصدور، فلا يلزم من حل الموافق على الثقية ذلك المحذور.

توضيحه: إن الكلام له جهات، إحداها: من حيث أنه كلام صادر. وثانيها: من حيث تضمنه للحكم. وثالثها: من حيث كونه لبيان الواقع أولاً؟

والقطع بصدور الخبرين راجع إلى الجهة الأولى، فيبقى مجال لحمله على كونه لبيان الواقع، وما هو قابل للتعبد هي الجهة الثانية، فإنه لا معنى له الا جعل الحكم، وأما الصدور بما هو فلا معنى للتعبد به.

ومن الواضح: أنه بعد فرض القطع بالصدور يبقى مجال للتعبد بعدم الحكم على طبقه، وأما مع فرض التعبد بالحكم، فلا مجال لحمله على أنه ليس لبيان الواقع، للتناقض.

هذا، وأنت خير بأن مرجح ما أفاده (قدس سره) إلى دعوى التلازم بين عدم رجوع المرجح من حيث الجهة إلى المرجح من حيث الصدور، وتفرغ الحمل على التيقية على التعبد بالصدور، المستلزم للمحذور المذكور، مع أنه لا ملازمة بينهما.

بيانه: إن جعل الحكم الحقيقي الفعلي، إذا كان متوقفاً - في موقع الشك - على جهات مختلفة من الصدور، والظهور، وجهة الصدور، فلا بد من التعبد بجميع تلك الجهات، حتى تكون فعليته فعلية جعل الحكم الحقيقي الواحداني.

ومن الواضح: إن ملاك التعبد بالصدور غير ملاك التعبد بالظهور، ومما غير ملاك التعبد بجهة الصدور، والدليل على كل واحد غير الدليل على الآخر.

فإن ملاك التعبد بالصدور كونه خبر ثقة مثلاً، وملاك التعبد بالظهور كونه كاشفاً نوعياً، وملاك التعبد بموافقة الظاهر للمراد الجدي - دون أمر آخر - هو أن الغرض - الطبيعي العقلاني - بيان المراد الجدي بالمراد الاستعمالي.

وكما أن التلازم بين التعبد بالصدور والتعبد بالظهور لا يوجب الوحدة، ولا ينافي الاثنينية - ملاكاً ودليلاً - مع أنه لا يعقل التعبد بصدور ما لا تعبد بظهوره، ولا يعقل التعبد بظهور ما لا تعبد بصدوره، كذلك التلازم بين التعبد بالصدور، وكونه لبيان الحكم واقعاً - لا عدم كونه لبيانه - لا يوجب الاتحاد ملاكاً ودليلاً، ولا ينافي الاثنينية كذلك.

وإن كان مرجح جميع هذه التعبدات إلى جعل حكم حقيقي وحداني فعلي.

فإن أريد الصدور من رجوع مرجح الجهة إلى مرجح هذا المعنى فهو لا ينافي التعدد ملاكاً ودليلاً، ولا يوجب الاتحاد المنافي للترتيب بين المرجحات وتفرغ بعضها على بعض.

وإن أريد الرجوع الحقيقي ملاكاً ودليلاً، فقد عرفت ما فيه.

وأما التلازم المدعى بين عدم رجوع مرجح الجهة إلى مرجح الصدور، وكون الحمل على التيقية بعد التعبد بالصدور المستلزم للمحذور.

ففيه أولاً: إنه مبني على إرادة فعلية التعبد بالصدور - بقول مطلق - فانه المنافي للحمل على التيقية، لا التعبد من قبل الصدور.

وثانياً: إن مقتضى الاثنينية الفعلية وكون المرجحين في عرض واحد محذور التناقض، وأما إذا كان مرجح الجهة في طول مرجح الصدور فلا؛ إذ مع فرض رجحان الصدور يقدم الراجح صدوراً، ولا يلتفت إلى الراجح جهة، وإنما تصل النوبة إلى

رعاية مخالفة العامة، إذا لم يكن أحدهما راجحاً من حيث نفس الصدور، فلا يلزم المخدور هذا.

وأما المقام الثاني فتوضيح القول فيه: إن كون الصادر لبيان الحكم واقعاً — لا لنكتة أخرى — وإن كان مترتباً على فرض الصدور حقيقة أو تعبداً — ملاكاً — فإن الجهة من شؤون الصادر، ففمما لا صدور له لا يتصور كونه لبيان الحكم أو لغيره، كما أن أصل المرجحية فرع الحجية الاقتضائية الملاكية — كما مر مراراً — إلا أن المجدي — في المقام — هو التفرع والترتب في المرجحية، لا ترتب المرجحية على الحجية.

فلا بد من إقامة برهان على أن تأثير ملاك التعبد بالجهة مترتب على عدم تأثير ملاك التعبد بالصدور، أما لعدم وصول النوبة إليه — عقلاً، أو جعلاً — أو لتساويها في ملاك التعبد بالصدور، حتى إذا كان الخبر الموافق للعامة أعدل، وكان خبر الغير الأعدل مخالفاً لهم كان التأثير للأعدلية، دون مخالفة الآخر للعامة.

أما عدم وصول النوبة إلى تأثير ملاك التعبد بالجهة جعلاً، فبني على استفادة الترتيب من المقبولة^١ في مقام المرجحية، وهو أجنبي عن حديث تفرع جهة الصدور على أصل الصدور، بل لو كانت المقبولة على العكس من ذلك لقلنا بمقتضاها مع عدم الترتب الطبيعي.

وأما عدم وصول النوبة إليه عقلاً، فلا موهم له إلا حكومة دليل المرجح من حيث الصدور على دليل المرجح من حيث جهة الصدور.

بتقريب: إن مقتضى التعبد بصدور خبر الأعدل التعبد بعدم صدور خبر غير الأعدل، فيكون رافعاً لموضوع المرجح من حيث الجهة، إذ هو فرع الصدور المنفي بدليل مرجح الصدور. بخلاف دليل المرجح لجهة الصدور، فإن مقتضاه ليس التعبد بعدم صدور الموافق للعامة، بل بعدم كونه لبيان الحكم الواقعي، فلا يكون بلسانه رافعاً لموضوع التعبد بالصدور.

ويندفع بأن مقتضى دليل المرجح — من حيث الصدور — هو التعبد بصدور خبر الأعدل، لا التعبد بعدم صدور خبر غيره؛ لأن عدمه ليس من الآثار المترتبة عليه، حتى يكون من مقتضيات التعبد به.

مع أن عدم الصدور — في ذاته — ليس قابلاً للتعبد، بل لازم التعبد بصدور أحد

المتنافيين عدم التعبد بصدور الآخر، وهذا غير مانع عن إعمال دليل المرجح من حيث الجهة؛ لأن تفرعها لا يستدعي إلا كونه واحداً في نفسه لشرائط الحجية ذاتاً.

ومن الواضح: إن خبر غير الأعدل بحيث لو كان وحده لكان مما يؤخذ به، فلا يكون موضوع التعبد بالجهة مرفوعاً، لا بدليل المرجح للصدور، ولا بلازمه، كما أن التعبد بالجهة ليس مقتضاه حل الآخر على التقيّة تعبداً؛ إذ ما هو قابل للتعبد سنخ الحكم، دون غيره، فليس مرجعه إلا إلى جعل الحكم المائل على طبق المخالف للعامة دون الموافق، لا إلى التعبد بصدور الموافق تقيّة، فكلا الدليلين في عدم التعبد بالآخر متساويان.

[٥٥] قوله قدس سره: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور... الخ^١

لا يخفى عليك ان ما أفاده الشيخ الاعظم (قدس سره) في قوله: (قلت لامعنى للتعبد إلى آخره)^٢ ليس في مقام إثبات تأخر رتبة المرجح من حيث الجهة عن المرجح من حيث الصدور، بل في مقام دفع توهم تقدم رتبة المرجح من حيث الجهة على المرجح من حيث الصدور المذكور في قوله (إن قلت إلى آخره) قياساً بالمرجح من حيث الدلالة.

وحاصل الدفع: إن التعبد فعلاً بالمتلائين — بلحاظ قرينية أحدهما على الآخر — معقول، فلا تصل النوبة إلى إعمال المرجح الصدوري؛ فانه فرع التعارض — المفقود مع الملائمة بينها — بخلاف التعبد فعلاً بالخبرين، المحمول أحدهما على صدوره لا لبيان الحكم الواقعي، فانه لا يعقل التعبد به.

ومنه يعلم: إن التعبد المنفي — هنا — هو التعبد الفعلي، كما أن التعبد المثبت — في مورد الترجيح من حيث الدلالة — أيضاً هو التعبد الفعلي.

نعم التعبد الملحوظ — في قبال القطع بالصدور لإعمال المرجح من حيث الجهة — هو التعبد الملاكي الاقتضائي. وكيف يعقل نسبة لزوم التعبد الفعلي بالخبرين — في مورد إعمال المرجح من حيث الجهة — إليه (قدس سره)، مع أن صريح كلامه (قدس سره) عدم إمكانه، فلا نقض بالمتكافئين، فانه أجنبي عن مورد كلامه، بل ملاك تقديم المرجح الصدوري تقدم رتبة الصدور على الجهة، لما مرّ في وجهه. وقد عرفت دفعه أيضاً.

[٥٦] قوله قدس سره: وأنت خبير بوضوح فساد برهانه... الخ^٣

(١) الكفاية ٢: ٤١٤.

(٢) الرسائل: ٤٦٨؛ الامر الخامس.

(٣) الكفاية ٢: ٤١٥.

مضافاً إلى أن مورد إعمال المرجحات التعبدية ما إذا كانت أمانة الصدور أو أمانة جهة الصدور، فلا محالة يكون مجال لاحتمال عدم الصدور، أو احتمال الصدور^١ لبيان الحكم الواقعي، وإلا فورد البرهان، وامتناع التعبد خارج عن مورد إعمال المرجح التعبدية، كما هو واضح.

وعن هذا المحقق - المشار إليه في المتن - تقريب تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري بطريق الأولوية.

ومحصله: إن قطعية الصدور لا تمنع عن حمل الموافق على التقية، فالتعبد بالصدور أولى بعدم المنع من حل الموافق على التقية.

ويندفع: بما مرّ من أن قطعية الصدور لا تقتضي إلا صدور الكلام، لا الحكم الفعلي، فإن القطع بحكمين فعليين متنافيين غير معقول، بخلاف التعبد بالصدور، فإن صدور الكلام بما هو غير قابل للتعبد، بل باعتبار اشتماله على الحكم، ولا يعقل التعبد بالحكم وحله على التقية، فلا مساواة فضلاً عن الأولوية.

ومنه علم أنه لا فرق في هذا المحذورين أن يكون كلا الخبرين مقطوعي الصدور، أو كان أحدهما قطعياً والآخر تعبدياً، فإن الموافق غير قابل للتعبد وحله على التقية، سواء كان في قبالة القطعي، أو التعبدية.

وأما إذا كان القطعي موافقاً للعامة، والتعبدية مخالفاً لهم، فانما يؤخذ بالمخالف، ولا ينظر إلى المرجح صدوراً، لعدم مجال لإعمال المرجح صدوراً، حيث أن طرفه قطعي الصدور، ولا معنى لإعمال المرجح صدوراً إلا فيما إذا احتمل عدم الصدور في الرجوح، ومورد المزاخمة بين المرجح الصدوري، والمرجح الجهتي ما إذا كانا تعبديين صدوراً ووجهة، لا ما إذا كان كلا الطرفين أو أحدهما قطعياً.

[٥٧] قوله قدس سره: موافقة الخبر لما يوجب الظن بضمونه... الخ^٢

الترجيح بها - كما في المتن - لوجهين:

أحدهما - البناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة، بتقريب: إن موافقة الكتاب مثلاً لا توجب إلا أقربية مضمون الموافق للكتاب للواقع، مع أن الكتاب أمانة مستقلة، لا توجب قوة دلالة أحد الخبرين، ولا قوة ملاك حجيته، وبعد إلغاء خصوصية الكتاب تكون الشهرة الفتوائية المطابقة لمضمون أحد الخبرين أيضاً موجبة لأقربية ما يوافقها

(١) بمحمل سقط كلمة «لا» هنا.

(٢) الكفاية ٢: ٤١٧.

للواقع .

وثانيهما — قاعدة العمل بأقوى الدليلين، ومقتضى الجمود على ظاهرها، وإن كان أقوى دليلين دليل بما هو وكاشف، وكثير من المرجحات حتى المنصوصة منها لا توجب قوة الكشف والدلالة.

الا أن التأمل الصادق يشهد بأعم من ذلك، للزوم الاقتصاد في مورد القاعدة حينئذ على النص والظاهر، والظاهر والظاهر، فانهما مورد قوة الكشف والدلالة، بل المراد أقوى دليلين بأبي وجه كان، سواء كان من حيث ملاك حجته ودليلته، كالأعدلية والأورعية والاصدية، أو من حيث دلالة وكاشفيته، كالأظهر مثلاً، وكالمنقول باللفظ في قبال المنقول بالمعنى، أو من حيث مضمونه كالموافقة للكتاب، والمخالفة للعامة، والمطابقة للشهرة الفتوائية، فانه إذا لوحظ فناء الدال في مدلوله، كان الخبر موصوفاً بالأقربية إلى الواقع، لكون مضمونه أقرب إلى الواقع.

بل يمكن أن يقال: إن الشهرة الفتوائية إذا كانت مستندة إلى أحد الخبرين — مع ظفر المشهور بمعارضه — من دون وجه للجمع الدلالي، تكون كاشفة عن وجود أحد المرجحات المنصوصة فيه، إذا كان بناؤهم على عدم التعدي، أو عن أقربية مضمونه — عندهم — إلى الواقع، إذا كان بناؤهم على التعدي.

إلا أنه، إنما يجدي إذا كان كاشفاً قطعياً عن ذلك، وإلا فجرد الظن بالمرجح — بالمعنى الأخص أو الأعم — يحتاج إلى دليل على لزوم اتباعه في المرجحية.

[٥٨] قوله قدس سره: والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر... الخ^١

حتى يكون لازم الظن — بصدق الموافق، والظن بكذب المخالف — الظن بحجية الأول، والظن بعدم حجية الآخر، إلا أنه تقدم منه (رحم الله) في ذيل الأخبار العلاجية ما ينافي هذا الكلام^٢، وإن كان الحق ما أفاده (قدس سره) هنا، كما نبهنا عليه هناك .

[٥٩] قوله قدس سره: ضرورة إن استعماله في ترجيح... الخ^٣

يمكن أن يقال: إن معنى (إن دين الله لا يصاب بالعقول)^٤ هو أن مثل القياس لا يكون طريقاً شرعاً، وواسطة في إثبات حكم من الأحكام — فرعياً كان أو أصولياً —

(١) الكفاية: ٢: ٤١٧.

(٢) راجع الكفاية: ٢: ٣٩٣-٣٩٥، والتعليق ٢١ من هذا الكتاب.

(٣) الكفاية: ٢: ٤١٨.

(٤) بحار الأنوار: ٢: الباب ٣٤ من كتاب العلم: ٣٠٣: حديث ٤١.

ومقتضاه إن الظن القياسي لا يثبت به شرعاً وجوب، ولا حرمة، ولا حجية، ولا مرجحية، وهنا كذلك؛ إذ الحكم الفرعي من الوجوب والحرمة يثبت بالخبر الموافق، ومرجحية الظن القياسي يثبت بأدلة الترجيح المتكفلة أمرجحية كل ما يوجب الأثربية إلى الواقع؛ فليس القياس واسطة في إثبات حكم ديني - فرعي أو أصولي - حتى يقال: إن دين الله لا يصاب بالعقول.

نعم: كما إن الأدلة المانعة - عن العمل بالقياس - توجب خروج الظن القياسي عن تحت الدليل الدال على حجية كل ظن، كذلك توجب خروجه عن تحت أدلة الترجيح بكل ما يوجب الأثربية إلى الواقع، فكما ليس له الحجية، كذلك ليس له المرجحية.

ولا يجدي دعوى الفرق بأن نسبة أدلة الترجيح إلى دليل المنع عن القياس بالعموم من وجه، بخلاف دليل الحجية، فإن النسبة بينها وبين دليل المنع بالعموم المطلق. وذلك بعد التسليم، وعدم كون دليل المنع أظهر من دليل الترجيح، نقول: إن مقتضى القاعدة التساقط في مادة الاجتماع، فلا دليل على الترجيح بالظن القياسي.

[٦٠] قوله قدس سره: فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت ... الخ^١
توضيح المقام: إن مخالفة الخبر للكتاب، إما بالتباين أو بالعموم والخصوص المطلق، أو بالعموم من وجه؛ فإن كانت بنحو التباين فهما:

تارة متفاوتان بالنصوصية والظهور، فيقدم النص والأظهر - سواء كان الكتاب نصاً أو أظهر، أو كان الخبر كذلك؛ فإن حمل الظاهر على النص والظاهر بمقتضى القاعدة العرفية في باب المحاروات لا يختص بشئ، وعليه، فالخبر المخالف الذي هو مقدم في حد ذاته لنصوصيته أو أظهريته لا يطرح لمخالفته مع الكتاب، لو كان وحده.

إنما الكلام في ابتلائه بمزاحم مثله في النصوصية والظهور، ومقتضى القاعدة الأولية التساقط، وإن كانت النتيجة مع الموافق عملاً.

وأما بمقتضى أدلة الترجيح، فاللازم تقديم الخبر الموافق لظاهر الكتاب، بل لعله القدر المتيقن من مورد الترجيح. فتدبر.

وأما إذا كان الكتاب نصاً، أو أظهر من المخالف، فهو مورد سقوط المخالف عن الحجية رأساً، بحيث لو كان وحده ما صح الأخذ به، فانه القدر المتيقن من الأخبار

الدالة على أنه زخرف وباطل؛ وقد مرّ أنه من باب تمييز الحجّة عن اللاحجة، لا من باب الترجيح بموافقة الكتاب.

وتوهم أن مثله عديم المورد، أو قليلاً جداً، فلا معنى لحمل أخبار كونه زخرفاً وباطلاً عليه، مدفوع: بأن قلته أو عدمه إنما هو بعد تهذيب الأخبار، وتنقيحها عن مثله، وإلا كان مثله كثيراً عند صدور هذه الأخبار.

ودعوى أن جعل ما يخالف نص الكتاب لا يكاد يصدر من عاقل، حيث لا يترتب عليه الغرض. مدفوعة بأن الغرض من جعله ودسه في الأخبار ليس الأخذ به، بل لإسناد الأباطيل إليهم — عليهم السلام — وصرف الناس عنهم — عليهم السلام —.

وأخرى: متساويان في التصوية والظهور، فإن كانا نصين، فهو من موارد كونه زخرفاً وباطلاً، وبلحاظ معارضته بالخبر الموافق من موارد تمييز الحجّة عن اللاحجة كما مرّ.

وإن كانا ظاهرين، فإن كان المخالف وحده، فهو غير داخل في مورد الترجيح موضوعاً لعدم المقابل له، كما أنه لا يعمه ما دل على أنه زخرف وباطل، لأن ورود ما يتنافى بظاھر ظاهر القرآن غير عزيز، بل أغلب التماسير الواردة التي لا يساعدها ظاهر الكتاب كذلك.

نعم إذا كان في قبالة خبر دخل في مورد الترجيح بموافقة الكتاب، وبابه باب ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى بوجود مزية لها، وهي الموافقة لظاهر الكتاب هذا.

وإن كانت المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، فالخاص بحيث لو كان وحده يؤخذ به ويخصّص به عموم الكتاب. ولا يعد مخالفاً للكتاب، ليندرج تحت ما دل على أنه زخرف وباطل، كما مرّ في رواية العيون.

نعم حيث كان في قبالة خبر معارض له، فلا بد من تقديم الموافق، لكونه ذا مزية بموافقه لظاهر الكتاب، وبابه باب ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى.

ولا وجه لدعوى أن أدلة الترجيح كالمقبولة والمرفوعة، وأدلة العرض على الكتاب كلها من باب تمييز الحجّة عن اللاحجة، فإنها تفرغان عن لسان واحد. وذلك لخلو المقبولة والمرفوعة عن مثل تلك التعبيرات، بل ظاهرهما إن الخبر بحيث لو كان وحده لأخذه، وإن لم يوافق الكتاب.

وإن كانت المخالفة بنحو العموم من وجه، فالأمر من حيث القاعدة، وفرض انفراد المخالف ما يقتضيه غير هذا المورد، ولا يشمل أدلة العرض على الكتاب، إذ ليس في المخالف إلا المخالفة لظاهر الكتاب عموماً، وهو غير عزيز، ومن حيث الترجيح بموافقة الكتاب يؤخذ بالخبر الموافق، لمكان مزية الموافقة لظاهر الكتاب.

ومن جميع ما ذكرنا تبين مواقع النظر في ما أفاده (قدس سره) في الصور الثلاث، فتأمل جيداً.

الاجتهاد والتقليد

[٦١] قوله قدس سره : ملكة يقندر بها على استنباط الحكم ... الخ (١).

بل المناسب لمفهومه هو استنباط الحكم من دليله وهو لا يكون إلا عن ملكة. فالمجتهد هو المستنبط عن ملكة. وهو موضوع الاحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه والعارف بالاحكام عليه، لا انه من الملكات، واستفادة الحكم من اثارها - كما في ملكة العدالة والشجاعة والسخاوة- .

كما انه يختلف هذه القوة مع سائر الملكات بحصول تلك الملكات - احيانا- من الافعال المسانخة لآثارها التي تكون تلك الملكات مصادرها، بخلاف القوة على الاستنباط فانها تحصل دائما بسبب معرفة العلوم التي يتوقف عليها الاستنباط، لا بنفس الاستنباط، فانه يستحيل بلا قوة عليه.

ولا يخفى انه ليست ملكة الاستنباط الآ تلك القوة الحاصلة من معرفة ما ذكر، لا قوة اخرى تسمى بالقوة القدسية وانها نور يقذفه الله في قلب من يشاء، فان الاجتهاد - بمعنى: استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم- ممكن الحصول للعادل، والفاسق والمؤمن والمنافق، لتسببه عن اعمال القوة النظرية الحاصلة من اتقان العلوم النظرية الدخيلة في تحصيل الحجة على الحكم، من دون حاجة الى قوة قدسية الهية أو قذف نور منه تعالى في قلب المستنبط، وان كان كل قوة

وكمال علمي أو عملي منه تعالى.

وتفاوت إرباب العلوم النظرية في جودة الاستنباط وسرعته من ناحية جودة الفهم واتقان المقدمات.

نعم تزيد هذه القوة باعمالها في الاستنباط كما في سائر الملكات فتدبر.

[٦٢] قوله قدس سره: فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به ... الخ^(١).

قد عرفت أنفأ أن الاجتهاد عمل يحصل من القوة المزبورة، لانفسها، الآ ان المطلق منه - اصطلاحاً - في قبال التجزيء ليس الآ بالمعنى المذكور، لوضوح ان المقتدر على استنباط الكل ولولم يستنبط الآ البعض مجتهد مطلق لا متجز.

وليعلم ان المجتهد - بعنوانه - لم يقع موضوعاً للحكم في آية ولا في رواية، بل الموضوع في الروايات هو الفقيه^(٢) والراوي^(٣) ومن يعرف احكامهم^(٤) عليهم السلام أو شيئاً منها^(٥).

ولجمع رواية في هذا الباب مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال عليه السلام: ينظر الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً الخبر^(٦).

فانه ربما امكن ان يقال انه مخصوص بالمجتهد اصطلاحاً، نظراً الى قوله عليه السلام: (ونظر في حلالنا وحرامنا) فان النظر في الشيء هو النظر العلمي في قبال: النظر الى الشيء، فانه بمعنى الرؤية والابصار، ولذا ورد في حكاية الخليل عليه السلام ان المراد من قوله تعالى: « فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم »^(٧) هو النظر في مقتضياتها واثارها، لا النظر اليها بابصارها.

(١) الكفاية ٢: ٤٢٣.

(٢) انظر الوسائل ١٨: ٩٤ حديث ٢٠.

(٣) انظر الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

(٤) انظر المقبولة الآتية.

(٥) انظر الوسائل ١٨: ٤: حديث ٥.

(٦) الوسائل ١٨: ٩٨: باب ١١ من ابواب صفات القاضي: حديث ١.

(٧) الصافات: ٨٨.

وعليه فالمراد من المقبولة - والله تعالى اعلم -: ان القاضي يجب ان يكون من يستند في قضائه اليه، بروايته عناء، وحيث ان الرواية تتجمع عدم الدراية. ولذا ورد عنهم عليهم السلام رب حامل فقه وليس بفقير. أو الى من هو وافقه منه (١) - فلذا قال عليه السلام: (ونظري حلالنا وحرماننا) وحيث ان النظر فيهما يجامع عدم التمكن من تطبيق الكليات على مواردنا فلذا قال عليه السلام: (وعرف احكامنا) ولم يقل: وعلم احكامنا، اذ العلم لا يتعلق الآ بالكلي، والمعرفة تتعلق بالشخصي. ولو قلنا ان المعرفة اعم فالوجه بالترتب المزبور ان النظري مضمون الرواية ربما يجامع عدم الوقوف التام على المرام كما يقال نظرت في كتاب كذا وتأملتة ولم تحصل معناه.

ثم اعلم ان المعتبر في موضوع تلك الاحكام مجرد صدق الفقيه والعارف بالاحكام، ومن الواضح ان العارف بها بمجرد السماع من المعصوم عليه السلام شفاهاً من دون اعمال قوة نظرية في تحصيل معرفتها - كجل الرواة دون اجلائهم - مما لا يرب في ترتب الاحكام المزبورة عليه وان لم يصدق عليه عنوان المجتهد. نعم في زمان الغيبة لا يمكن تحصيل المعرفة باحكامهم عليهم السلام الآ بواسطة اعمال القوة النظرية، فيلازم الفقاهاة والمعرفة للاجتهاد بمعنى الاستنباط عن ملكة.

انما الاشكال في صدق الفقاهاة والمعرفة على علم المقلد ومعرفته بعد اخذ الفتوى من المفتي، نظرا الى حجية رأى المفتي على المستفتي كحجية الرواية على المفتي.

فكما ان مقتضى حجتيه الخبر جعل الحكم المائل على طبق ما اخبر به الراوي، كذلك مقتضى حجتيه الرأي على المقلد جعل الحكم المائل على طبق ما يفق به.

وكما ان المجتهد يعلم الحكم الفعلي لحجية مدركه عليه كذلك المقلد يعلم الحكم الفعلي لحجية الفتوى عليه.

ودعوى سلب العلم والمعرفة في مرحلة التقليد - فيقال انه ليس بعالم بل

اخذه تقليداً من فلان- صادقة فيما لا دليل على حجية رأيه وقوله، كالتقليد المذموم في الايات والروايات.

الآ ان يقال ان المقلد ليس بعالم بقول مطلق عند العرف، بل عالم بحكمه في رأى مجتده، ولذا لا يكون رجوع الجاهل الى مثله في سائر المقامات من باب الرجوع الى العالم واهل الخبرة بل من باب الرجوع الى الناقل لما علمه من اهله اذا كان ثقة في نقله فتدبر جيداً.

[٦٣] قوله قدس سره: وادلة جواز التقليد انما دلت على جواز ... الخ^(١).

يمكن ان يقال يصدق العلم والمعرفة على مجرد قيام الحجّة شرعاً أو عرفاً أو عقلاً على احكامهم عليهم السلام، كما يشهد له اطلاق المعرفة على مجرد الاستفادة من الظواهر في قوله عليه السلام (يعرف هذا واشباهه من كتاب الله)^(٢) وقوله عليه السلام (انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا)^(٣) اذ ليس هناك بحسب المتعارف الآ الاستفادة من ظاهر الكتاب وظاهر كلامهم عليهم السلام، مع وضوح ان حجية الظاهر ببناء العرف ليس بمعنى جعل الحكم المائل حتى يتحقق هناك العلم الحقيقي بالحكم الفعلي، بل بمعنى صحة المواخذة على مخالفته وتنجز الواقع به.

وهكذا الامر اذا قلنا بان الخبر حجة ببناء العقلاء، فانه ليس منهم الآ صحة الاحتجاج به لاجل الحكم المائل منهم.

ومنه يتبين ان المعرفة في قوله عليه السلام (وعرف احكامنا) بعد قوله عليه السلام (روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا) باعتبار منجزية الخبر بسنده ودلالته للواقع. فهو عارف بالاحكام لقيام الحجّة سنداً ودلالة عنده على الاحكام. بل الظاهر من قوله تعالى « فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون »^(٤) هو

(١) الكفاية ٢: ٤٢٤.

(٢) الوسائل ١: ٣٢٧: باب ٣٩ من ابواب الوضوء: حديث ٥.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٤: باب ٩ من صفات القاضي: حديث ٢٧.

(٤) الانبياء: ٧ والنحل: ٤٣.

الامر بالسؤال لكي يعلموا بالجواب، لا بأمر اخرما وراء الجواب. وليس صدق العلم على الجواب الا باعتبار حجيته سنداً ودلالة.

فالعلوم بالجواب هو ما سئل عنه، لا للحكم المائل له، ولذا قلنا بان الاية دليل حجية الفتوى والرواية.

وعليه فالمراد بالعلم بالحكم ومعرفة قيام الحجة القاطعة للعدر عليه - سواء كانت حجة من قبلهم عليهم السلام أو من العرف أو من العقلاء -.

ومنه تعرف انه لا حاجة الى تكلف ارادة العلم بموارد قيام الحجة على احكامهم من العلم بها، فان الظاهر من المقبولة وشبهها معرفة احكامهم عليهم السلام، لا معرفة موارد قيام الحجة عليها.

[٦٤] قوله قدس سره: وقضية مقدمات الانسداد ليست ... الخ^(١).

تحقيق المقام وتنقيح المرام ان الاحكام تختلف، فبعضها يختص بالمجتهد كجواز الافتاء ونفوذ القضاء، وبعضها الاخر وان كان يعم المجتهد والمقلد لكنه اخذ في موضوعه ما يوجب عدم فعلية الحكم الا بالنسبة الى المجتهد، كوجوب تصديق العادل، ووجوب الاخذ بالراجح من الخبرين، والتخير بين المتساويين منهما، وحرمة نقض اليقين بالشك .

فان المجتهد هو الذي جاءه النبأ، وهو الذي جاءه الحديثان المتعارضان، وهو الذي يقن بالحكم الكلي وشك في بقائه، دون المقلد الغافل عن كل ذلك . فحينئذ ان كان للحكم المزبور مساس عملا بالمجتهد صارالحكم بفعلية عنوان موضوعه فعلياً في حق المجتهد، وان لم يكن له مساس عملا به بل بمقلده فلا معنى لفعلية الحكم بالاضافة الى المجتهد اذ ليس له تصديق عملي ولا نقض عملي .

بل المجتهد بأدلة جواز الافتاء والتقليد نائب عن المقلد الذي للحكم مساس به عملاً، فالنبأ الذي له مساس بالمقلد يكون وروده على المجتهد بمنزلة وروده على المقلد وهكذا، ويكون فتوى من جاءه النبأ متمماً لفعلية الحكم في حق المقلد، فالمجتهد وان كان من حيث انه جاءه النبأ محكوماً بالتصديق الا انه محكوم

به عنوانا والمقلد محكوم به لبأ، وهكذا يكون المجتهد مكلفا بإبقاء اليقين عنوانا والمقلد مكلفاً به لبأ. هذا بناء على جعل الحكم المماثل.

واما بناء على تنجيز الواقع فنقول: ان قيام المنجز عند المجتهد بأدلة جواز التقليد بميزة قيامه عند المقلد، فالفتوى متمم لمنجزية الخبر مثلاً للواقع على المقلد. ومتمه يعرف حال الحجة العقلية والاصول العقلية التي ليس شأنها الآ المنجزية أو المبدئية، فان المقلد العامي حيث انه لاخبرة له بمحققها وبجاربها وموارد تطبيقها على مصاديقها وإمكان تصرف الشارع في مواردنا نفايا واثباتا فلذا انيط كل ذلك بنظر المجتهد بأدلة جواز التقليد في كل حكم كلي واقعي أو ظاهري.

واما فرض استقلال عقل العامي بخلاف ما استقل به عقل المجتهد فهو كفرض قطع العامي بالحكم على خلاف قطع المجتهد به، فانه وان كان المتبع عقله وقطعه، الآ انه اجنبي عما نحن فيه من لزوم التقليد في ما لا طريق للمقلد اليه. نعم يمكن الخدشة في قصور دليل التقليد - كالمقبولة^(١) - عن شموله لمعرفة الحكم بالمعنى الاعم من قيام الحجة الشرعية والعقلية، نظراً الى انها غير منبعثة عن رواياتهم.

مع اقتضاء الترتيب المذكور في المقبولة كون معرفة الاحكام عقيب النظر في الحلال والحرام منبعثة عن الروايات الواردة عنهم عليهم السلام، ولا منافاة بين كون الظن بالحكم - سواء كان متعلقاً بالواقع أو بمؤدى الطريقة - حجة عقلا على الظان أو حجة شرعا بنحو الاستكشاف من مقدمات الانسداد، وكون مثله غيرمشمول للمقبولة لعدم كون هذه المعرفة بالمعنى الاعم ناشئة من الرواية، والمعرفة التي انيطت بها حجية الفتوى معرفة خاصة. وهذا غير كون الرجوع الى مثله من باب رجوع الجاهل الى الجاهل لا الى العالم، فانه يندفع بالتوسعة في المعرفة.

الآ ان التقليد منوط بمعرفة خاصة لا بمطلق المعرفة، لكنه بعد لزوم التعدي الى المعرفة الحاصلة من ظواهر الكتاب ومن الاجماع المحصل يعلم ان الفرض كونه

عارفا باحكامهم عليهم السلام، وان ذكر رواية الحديث لكونها الغالب من طرق معرفة الاحكام، وانه في قبال الاستناد الى القياس والاستحسان المعمول عند العامة. والله اعلم.

[٦٥] قوله قدس سره: ولو سلم ان قضيتها كون الظن المطلق ... الخ^(١).

نظرا الى انه ظن خاص بالاضافة الى الظان لا الى غيره.

ويندفع بان الفرض ان كان مانعية قيامه به عن شمول ادلة التقليد له فاليقين والشك في الحكم الكلبي ايضا كذلك، فكما ان يقين المجتهد وشكه بمنزلة يقين المقلد وشكه بأدلة جواز التقليد كذلك ظنه بالحكم الكلبي المفروض كونه حجة شرعا بمنزلة ظن المقلد به بأدلة التقليد، وان كان قصور المقدمات عن شمولاً لحجية الظن على غيرالظان فهو مسلم الآ ان المعم له والمتمم لحجيته بالنسبة الى المقلد ادلة التقليد كما ان الاستصحاب المتقوم باليقين والشك كذلك .

والتحقيق ان مورد التقليد عنده قدس سره ما اذا علم بالحكم ليكون التقليد من باب رجوع الجاهل الى العالم، وحيث انه في الظن الانسدادي بناء على الحكومة لا علم بالحكم - حيث لاحكم مماثل لما ظن به من الحكم - فلما معنى للتقليد.

واما بناء على الكشف واستكشاف حجية الظن شرعا فمقتضاه جعل الحكم المماثل على طبق المظنون، فيتحقق مورد التقليد، ويكون الرجوع حينئذ من باب رجوع الجاهل الى العالم لا الى الجاهل، كما في الحكومة، ولا موجب لعدم شمول ادلة التقليد الآ قيام الظن بالمجتهد وقصور دليل جواز التقليد عن شمول الظن الذي يختص بالظان.

ولا يقاس بالخبر، فانه حجة على الكل، والمجتهد يكون له خصوصية الظفر بالحجة عليه وعلى مقلده، فلا قصور من هذه الحيشية لإدلة التقليد وشمولها مثله. بخلاف الظن القائم بالظان، فانه حجة على من تحقق له الظن وهو المجتهد

فقط .

والجواب - بعد النقض بالاستصحاب المتقوم باليقين والشكك القائمين بالمجتهد مع انه لم يستشكل فيه - هو ان المقدمات تقتضي حجية الظن المتعلق بالحكم، فاذا تعلق الظن بحكم الغير وكان على طبقه حكم مماثل لمجموع فلا مانع من شمول ادلة التقليد له. ومع تمامية المقدمات بالاضافة الى مثل هذا الظن لا موجب لعدم حجيته والاقتصار على الظن المتعلق بحكم نفسه بملاحظة قيام الظن به، فان قيامه به لا يقتضي عدم كونه حجة على حكم الله تعالى في حق الغير. ولعله اشار قدس سره الى بعض ما ذكرنا بالامر بالتأمل فتدبر.

[٦٦] قوله قدس سره: نعم الآ انه عالم بموارد قيام الحجة ... الخ (١).

قد مر ان الظاهر من المقبولة ان يكون المرجع عارفاً باحكامهم عليهم السلام، لا عارفاً بموارد قيام الحجة على احكامهم عليهم السلام، فتفسير المعرفة بالحجة القاطعة للعذر اولي من التصرف المزبور. وما هو المسلم عند العقلاء ليس الآ رجوع من ليس له الحجة الى من له الحجة، لا خصوص الجاهل الى العالم.

[٦٧] قوله قدس سره: رجوعه اليه فيها أنها هو لاجل ... الخ (٢).

إلا انه يجدي بعد فرض الشك مثلاً من المقلد، غاية الامر [ان] عجزه

الفحص عما يوجب زوال شكه يقتضي الرجوع الى القادر.

واما مع عدم الالتفات منه فلا موضوع للاصل الجاري في حقه حتى يكون

له الرجوع الى من كان قادراً على ما يوجب استقرار شكه، بل الحق فيه ما مر (٣)

فراجع.

• • •

(١) الكفاية ٢: ٢٥٥

(٢) الكفاية ٢: ٢٢٦

(٣) من انه من باب النيابة، لارجوع الجاهل الى العالم. التعليقة ٦٤

[٦٨] قوله قدس سره: الآ ان يدعى عدم القول بالفصل ... الخ^(١).

وانما لم يدع ذلك في التقليد، لأن ملاكه الرجوع الى العالم، فلا معنى للاحاق غيره به، بخلاف نفوذ الحكم فانه ليس بذلك الملاك، بل بملاك تعدي يقبل التوسعة والتضييق، اذ ليس في البين الآ ظهور (عرف احكامنا) في المعرفة الحقيقية، وبعدم القول بالفصل يعلم ان الملاك اوسع، وانه مجرد الحاجة على الحكم.

الآ انك قد عرفت عدم الحاجة في التوسعة الى عدم القول بالفصل.

[٦٩] قوله قدس سره: الآ ان يقال بكفاية انفتاح باب العلم ... الخ^(٢).

هذا ايضا لما ذكرنا من ان ملاك جواز التقليد اذا كان رجوع الجاهل الى العالم فعلمه بغير مورد التقليد لا يعقل ان يكون محققا لرجوع الجاهل الى العالم في مورد الرجوع اليه.

بخلاف علمه بجملة من الاحكام فانه يمكن ان يكون مناطا لنفوذ قضائه وان لم يكن له علم حقيقة ببقية الاحكام.

نعم اذا كان مورد النزاع شبة حكمية فلعلمه ومعرفته دخل في نفوذ قضائه في موردها، وظاهر المقبولة^(٣) التي امر فيها بالرجوع الى مستند الحكيم ذلك ايضا.

فالمراد من قوله عليه السلام اذا حكم بحكنا - بضميمة صدرها -: انه اذا حكم بما عرفه من احكامنا، فلا يشمل ما اذا لم يكن له طريق الى حكمهم عليهم السلام، فلا بد من الجواب بصدق المعرفة كلية على قيام الحاجة على احكامهم عليهم السلام.

مع امكان دعوى ان المراد: اذا قضى بقضائنا، اي بالموازين الثابتة عندنا

(١) الكفاية ٢: ٤٢٦

(٢) الكفاية ٢: ٤٢٦

(٣) الوسائل ١٨: ٩٩: حديث ١

لفصل الخصومة في مقام الحكومة، فلا نظر له الى ان المتعلق للقضاء ما عرفه من احكامهم عليهم السلام.

واما ما في المتن بتوجيهه الى ان حكم مثله حكمهم عليهم السلام، حيث انه منصوب منهم، فهو يناسب ارادة القضاء من مدخول الباء، لا المقضى به، وهو خلاف الظاهر.

وبالجملة فرق بين ان يقال قضائه قضائهم عليهم السلام حيث انه من قبلهم عليهم السلام، وان يقال ما قضى به منهم، فانه لا يكون الا بما عرفه من احكامهم عليهم السلام التي وقع عليها القضاء، فتدبر.

[٧٠] قوله قدس سره: بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة ... الخ (١).

لا يخفى عليك ان محذور الظفرة لا يدور مدار كون الملكة المطلقة متفاوتة مع غيرها بالشدّة والضعف، وحصول المرتبة الشديدة مسبوق بحصول المرتبة الضعيفة، والآ لزم الظفرة، بل لو كانت متفاوتة بالزيادة والنقص - كما هو الحق - لزم المحذور المزبور، لحصول الزيادة بالتدرّج عادة، فيلزم الظفرة مع عدم سبق الزائد بالناقص.

واما انهما متفاوتتان بالزيادة والنقص فلان معرفة كل علم من العلوم النظرية توجب قدرة على استنباط طائفة من الاحكام المناسبة لتلك المبادئ، - كالاحكام المتوقفة على المبادئ العقلية، أو المتوقفة على المبادئ اللفظية - فالقدرة الحاصلة على استنباط طائفة غير القدرة الحاصلة على استنباط طائفة اخرى، لان معرفة بعض المبادئ توجب اشتداد القدرة الحاصلة بسبب مباد اخرى، والاقوائية كما تكون بالشدّة والضعف كذلك بالزيادة والنقص، فان التشكيك غير الاشتداد، وما يختص بالشدّة والضعف هو الاشتداد الذي هو الحركة من حد الى حد.

وعليه فليس التجزىء منافيا لبساطة الملكة، بتوهم ان البسيط لا يتجزى

ولا يتبعض، فان كل قدرة بسيطة، وزيادتها توجب تعدد البسط، لا تبعض البسيط.

ويمكن ان يقال ان النفس بالاضافة الى معقولاتها كالمادة بالنسبة الى الصورة. فالنفس - بحسب الفطرة الالهية - عقل هيولاني، وصيرورتها عقلا بالفعل بمعدات لذلك، فعدم التعقل بالفعل لا لعدم قابلية النفس، بل لعدم السبب أو المعد.

كما ان القوة البدنية المنبثقة في العضلات قوة على كل ما يناسب تلك العضلة من قبض وبسط، ومعرفة الكتابة والخياطة لا توجب شدة قوة اليد ولا زيادتها، بل معدة لتأثير السبب وصيرورة ما بالقوة فعليا، فكذا معرفة العلوم النظرية معدة لفعالية الاستنباط وصيرورة العقل الهيولاني - بالاضافة الى الاحكام الشرعية - عقلا بالفعل، لانها تحدث في النفس قوة على معرفة تلك الاحكام، أو اشتداد قوتها أو زيادتها، فليس ما وراء النفس - التي هي عقل هيولاني بحسب فطرتها - ملكة اخرى ليقال انها بسيطة وان البسيط لا يتجزئ، أو انها مسبوقة بالضعف أو النقص لثلا يلزم الطفرة. وهذا طور اخر من الكلام وبالله الاعتصام.

[٧١] قوله قدس سره: الآ ان قضية ادلة المدارك ... الخ^(١).

فانه الذي جاءه النبأ، أو تيقن فشك، أو جاءه الحديثان المتعارضان، والمفروض قدرته على الأخذ به ودفع معارضاته.

وعدم قدرته على امر اخر اجنبي عن معرفة هذه الاحكام، غير ضائر بفعالية الاستنباط في مفروض المقام، فلما وجب لاختصاصه بالمطلق القادر على استنباط بقية الاحكام مع فرض عدم الارتباط بينهما كما لا يخفى.



[٧٢] قوله قدس سره: وهو ايضا محل الاشكال ... الخ (١).

لا يخفى ان قضية الفطرة والسيره الآتيتين (٢) لا يعقل اختلافها بعد ما هو المعلوم من ملاكها، وهو كون الشخص عالما في ما يرجع اليه، سواء علم غيره مما لا دخل له به ام لا.

واما الادلة اللفظية فتحقيق الحال فيها: ان المأخوذ في موضوعها عنوان الفقيه والعارف بالاحكام، ولازمه اعتبار مقدار من الفقاهاه والمعرفة بحيث يصدق على المرجع انه فقيه وعارف بالاحكام.

فربما يكون ذا ملكة مطلقة ولا يجوز تقليده لعدم استنباط الحكم رأسا أو بمقدار غير معتد به، وربما لا يكون ذا ملكة مطلقة لكنه قد استنبط مقدارا معتدا به بحيث يصدق عليه انه فقيه أو عارف بالاحكام فيجوز تقليده، لصدق عنوان اخذ في موضوع دليل الرجوع اليه.

فعدم وجدان ملكة استنباط باقي الاحكام لا يخفى بصدق الفقيه والعارف، كما ان وجدان ملكة الكل لا يجدي في صدق الفقيه والعارف.

ودعوى ان الملكة المطلقة لا تحصل عادة الا بعد مزاوله استنباط جملة معتد بها من الاحكام، فالملكة المطلقة ملازمة لصدق الفقيه والعارف، دون ملكة البعض.

مدفوعة بان ملكة استنباط كل حكم لا بد من حصولها قبله، وملكة استنباط غيره لا يعقل حصولها عن استنباط الاجنبي عنه، بل عن العلوم التي هي كالمبادئ لها، فما استنبطه صاحب الملكة المطلقة ليس عن ملكة مطلقة. فلا حصول الملكة المطلقة بمزاوله الاستنباط، ولا استنباط مثله عن ملكة مطلقة، فبعد فرض فعلية الاستنباط بمقدار معتد به يكون المطلق والمتجزئ على حد سواء، كما انه مع عدمها كذلك. فتدبر جيدا.

فان قلت اذا كان صاحب الملكة المطلقة - مع عدم الاستنباط بمقدار معتد

(١) الكفاية ٢: ٤٢٨

(٢) السيرة في التعليقة ٧٨ والفطرة في التعليقة ٧٩

به- لا يصلح للمرجعية فيجوز له التقليد في عمل نفسه ايضاً؛ فانه غير مجتهد اي غير مستنبط عن ملكة بالمقدار اللازم، مع ان المعروف عدم جواز التقليد له، وتعين الاجتهاد عليه.

قلت دليل الصلوح للمرجعية غير دليل جواز التقليد. فالمرجع يجب ان يكون فقيهاً وعارفاً، واما من لم يكن فقيهاً ولا عارفاً يجب عليه التقليد ام لا؟ فهو امر اخر. وقد حققنا في محله ان من يتمكن من الاستناد الى الحجة يصح توجه الاحكام اليه، ولا يجوز له الاستناد الى من له الحجة. ولعلنا نتكلم فيه ان شاء الله تعالى في مباحث التقليد.

[٧٣] قوله قدس سره: واما جواز حكومته وفصل خصومته فأشكل ... الخ (١).

وجه كونه أشكل وجود مثل الفطرة والسيرة في مرحلة التقليد، دون الحكومة.

وقد عرفت ان صدق المعرفة والفقاهة - بمقدار معتد به - لازم على اي حال، وبعد صدقه فاعتبار ملكة بقية الاحكام بلا موجب، كما لا موجب للاكتفاء بمجرد الملكة المطلقة عن مقدار معتد به من المعرفة، خصوصاً في الحكومة التي ينحصر دليلها في التعبد. وظاهر قوله عليه السلام (عرف احكامنا) فعلية المعرفة، لا قوة معرفتها كما هو واضح.

ولا يخفى ان مشهورة ابي خديجة (٢) ليست بأوسع دائرة من المقبولة (٣) بتوهم قوله عليه السلام (يعلم شيئاً من قضايانا او من قضائنا) - على اختلاف النسخ - فان المراد معرفة شيء معتد به لا معرفة قضاء واحد.

وتوهم ان حرف الابتداء للبيان لا للتبعيض، فلا بد من معرفة جميع قضاياهم لا مقداراً معتداً به، أو معرفة طبيعي قضائهم عليهم السلام، ومعرفة

(١) الكفاية ٢: ٤٢٩

(٢) الوسائل ١٨: ٤: باب ١ من صفات القاضي: حديث •

(٣) الوسائل ١٨: ٩٩: حديث ١

الطبيعة مجدها لا تكون مع الجهل بمقدار معتدبه.

مدفوع بان حرف الابتداء بناء على ان مدخوله (القضايا) ليس للبيان قطعاً، والآ لقال عليه السلام: أشياء من قضاياانا، ليوافق البيان للمبين به، بل لو كان مدخوله الطبيعة صح التبويض بمعنى اقتطاع متعلقه عن مدخوله وان لم يصح عنوان التبويض، نظراً الى ان الفرد ليس بعض الطبيعة، بل بناء على كونه للبيان يصح صدق انه يعلم قضائهم عليهم السلام بقول مطلق اذا علم مقداراً معتداً به. فتدبر.

[٧٤] قوله قدس سره: ولا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم ... الخ (١).

اعلم ان الوجوه المتصورة في المقام - كما يظهر من مجموع الكلام - ثلاثة:
احدها: ان لا يكون قبل الاجتهاد وحصول الظن حكم اصلاً، بل يحدث الحكم حال حصول الظن به. وهذا هو الذي اشتهر عند الاصحاب من انه محال، لاستلزامه الدور أو الخلف.

واستلزامه للدور تارة بملاحظة توقف الحكم على موضوعه وتوقف الموضوع على حكمه وقد بينا في محله من ان الحكم بالاضافة الى موضوعه من قبيل عوارض الماهية، لا من قبيل عوارض الوجود فلا تعدد في الوجود بين الموضوع وحكمه، بل الحكم متقوم بموضوعه في مرتبة ثبوته، وثبوت الموضوع بثبوت الحكم في هذه المرحلة.

واخرى بملاحظة ان مثل العلم أو الظن بالحكم ليس كالفعل مطلوباً بطلبه حتى يكون مقوماً للحكم في مرحلة ثبوته لثلا يكون تعدد في الوجود، بل مقتضاه جعل الحكم في فرض العلم أو الظن بحقيقة الحكم، ولازمه ثبوت الحكم قبل ثبوت نفسه وهذا محذور الدور، وهو تقدم الشيء على نفسه، وان لم يكن عين الدور المبني على فرض موجودين يتوقف كل منهما على الاخر.

وقد دفعناه في محله بان فرض الثبوت غير الثبوت تحقيقاً، فتوقف ثبوته التحقيق على فرض ثبوته ليس مقتضاه ثبوت الشيء قبل ثبوت نفسه، بل

مقتضاه ثبوته الفرضي قبل ثبوته التحقيقي.

مع ان العلم بالحكم حقيقة او الظن به كذلك لا يتوقف على ثبوته التحقيقي، لان ما هو حكم بالحمل الشائع لا يعقل ان يكون مقوما لصفة العلم، بل المعلوم بالذات ماهية الشيء، لا وجوده، اذ العلم نحو من الوجود والوجود لا يعقل ان يكون معروضا للوجود - سواء كان العارض مائلا للمعروض أو مقابلا له-، فان المائل لا يقبل المائل والمقابل لا يقبل المقابل.

ومنه تعرف انه لاخلف، اذ التقدم والتأخر بالطبع بين العلم والظن وماهية المعلوم والمظنون، دون وجودهما، فما هو المتقدم بالطبع ماهية للحكم، وما هو المتأخر عن العلم والظن وجوده الحقيقي، كيف والحكم قائم بالحاكم ومقوم العلم قائم بالعالم.

هذا كله بالاضافة الى جعل الحكم على طبق ما يعتقده القاطع والظان عند حصول القطع أو الظن. واما بالاضافة الى الملتفت الى انه لا حكم قبل العلم والظن ففيه محذور، فان من يعتقد انه لا حكم له قبل اعتقاده به كيف يعقل منه اعتقاد الحكم، لانه من اجتماع النقيضين، وجعل الحكم المبني عليه محال لان المبني على المحال محال.

الا ان يفرض كون العلم بالمقتضى ثبوتا شرطا في تأثيره، فبمجرد العلم تم العلة لثبوت الحكم، فيكون جعل الحكم مقارنا زمانا مع العلم به، للعلم بتمامية علته.

لكنه يصح في العلم بالحكم المنبعث عن العلم بمقتضيه ثبوتا، لا عن العلم بمقتضيه اثباتا، فانه لا يكون الا مع جعل الحكم قبل العلم به.

والتحقيق ان نفس هذا الفرض غير خال عن المحذور، لان العلم بالمصلحة مثلا شرط في تأثيرها في جعل الحكم في طرف المولى، لافي ناحية العبد، بل نفس جعل الداعي كاف في تأثيره في الدعوة من قبل المولى - سواء علم العبد بالمصلحة أم لا - وليس الشرط الامصححا لفاعليته^(١) أو متمما لقابلية المقابل. فتدبره جيدا.

(١) اي الفاعل، وهو جعل الداعي.

ثانيها: ان يكون الحكم مجعولا قبل حصول الظن مثلاً، الا انه على طبق المظنون، بنحو القضايا الحقيقية، فلا حكم من الاول في حق من لاظن له به اصلاً.

وهذا هو مورد دعوى الاجماع وتواتر الاخبار على خلافه، وظاهرهم عدم استلزامه محذور عقلي، مع ان الدور أو الخلف ان كان صحيحاً جرى في هذه الصورة أيضاً، لأن مبني توهم الدور والخلف تعلق الظن بوجود الحكم حقيقة، لا بماهيته وعنوانه، فيتوقف الظن بوجود الحكم المجعول على وجوده، ويتوقف وجوده المجعول على موضوعه المتقوم بالظن بوجوده، فمحذور الدور والخلف ومحذور فرض ثبوت الشيء قبل ثبوته جارها، فلا يمكن عقد قضية حقيقية متكفلة لترتيب الحكم على المظنون.

والفرق بين الصورتين انه في الصورة الاولى لاحكم قبل الظن، فلو توقف الحكم على الظن به لزم المحذور، وفي الصورة الثانية لاظن قبل الحكم فلو توقف الحكم على الظن به لزم المحذور، الا ان المحذور مندفع في كلا الموردين بما عرفت. نعم نظير الاشكال الاخير جارها، فان من يلتفت الى ترتب الحكم على طبق ظنه به كيف يظن به، فان فرض مثل هذا الحكم مع فرض الموضوع متافيان.

الا ان يقال ان الموضوع هو الظن بالحكم اقتضاء، فان من يظن بالمقتضى فيظن بمقتضاه في مرتبة ذات المقتضى، لاجوده الخاص في نظام الوجود، والظن بهذا النحو من الثبوت متمم للعلة التامة لثبوت الحكم حقيقة، فلا منافاة بين الظن بالحكم والقطع بترتب الحكم على طبق المظنون. لكنه يؤل الى ان المصلحة بوجودها المظنون علة تامة للحكم، وهو غير معقول، لاستحالة انبعاث العلول الآعن علة واقعية، لا تقديرية، فلا بد من فرض مصلحة اخرى في الفعل المظنون كونه ذا مصلحة.

هذا مع لزوم محذور اخر - غير محذور التنافي المذكور - وهو ان الظن بالحكم معناه الظن بثبوت الحكم لذات المتعلق، فلا يكون مقصوريا على طبق المظنون، واما الظن بثبوت الحكم للمظنون بهذا الظن غير معقول، لاستحالة الظن بثبوت الحكم

للموضوع المتقوم بالظن بثبوت الحكم له .

ثالثها: ان يكون هناك حكم واقعي يشترك فيه العالم والجاهل، الا ان الحكم الفعلي على طبق ما يؤدي اليه الاجتهاد، فرميا يتوافق الواقعي والفعلي، وربما يتخالفان، فيكون التصويب في مرحلة الفعلية، لا في مرحلة الواقع .

وهذا المعنى من التصويب بلا محذور، ولا اجماع ولا دليل نقلي على خلافه، بل كما افيد هولازم القول بموضوعية الأمارات وسببها^(١) .
وتوضيح الكلام وتنقيح المرام يستدعي زيادة بسط في الكلام .

فنتقول وبالله الاعتصام: مسلك شيخنا قدس سره في هذا الموضع من الكتاب كما في اخر مبحث الاجزاء^(٢) - طبقا لما في تعليقه الأنيقة^(٣) على الرسائل - ان الاحكام الواقعية احكام انشائية، وان فعليتها منوطة بعدم المانع، وانها في نفسها تجامع الجهل بها، وعليه فالإنشآت المنبثقة عن مصالح واقعية محفوظة، سواء كانت هناك مصالح اخر تقتضي الحكم الفعلي على خلافها ام لا، فلا كسر ولا انكسار في مرتبة الواقع، بل في مرحلة الفعلية، ولاجله لايلزم التصويب، سواء كان هناك على خلاف الواقع حكم فعلي ام لا .

الا ان هذا المعنى غير صحيح عنده قدس سره كما اشار اليه في اوائل مباحث الظن^(٤) ، وان ما تؤدي اليه الأمانة حكم فعلي من وجه .

وقد وجهناه هناك^(٥) بان الانشاء بلا داع محال، والانشاء بداع اخر - غير جعل الداعي - ليس من مقولة الحكم ولا يتربق منه الفعلية البعثية والزجرية، بل فعلية ذلك الانشاء فعلية ما يدعو اليه من ارشاد أو امتحان أو جعل القانون . فلا محالة لا بد من ان يكون الانشاء المترقب منه البعث والزجر هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وهو الفعلي من قبل المولى .

والمراد من الفعلي من وجه في قبال ما اذا وصل، فانه فعلي بقول مطلق،

(١) راجع الكفاية ٢ : ٤٣١

(٢) الكفاية ١ : ١٣٧

(٣) ص ٣٦ ذيل قول الشيخ قدس سره: « المقصد الثاني في الظن والكلام... »

(٤) الكفاية ١ : ٥٢

(٥) نهاية الدراية ٣ : التعليقة ٦٥ والتعليقة ٣٠

وذلك لان الانشاء بداعي جعل الداعي قبل وصوله - بنحو من انحاء الوصول - يستحيل ان يكون في نفسه صالحا للدعوة، وان بلغ من القوة ما بلغ، فهو عقلا متقيد بالوصول.

ومنه يعلم ان عدم فعلية الحكم الواقعي ليس لمانعية الحكم الاخر المنبعث عن مقتضى اقوى، بل لعدم الوصول - المنوط به سيرورته باعشا وداعيا - وان لم يكن هناك حكم على خلافه، وان جعل الحكم على خلافه لا يدور مدار اقوائية مقتضيه، بل وان كان مقتضيه اضعف من مقتضى الحكم الواقعي.

وحيث عرفت ان الحكم الواقعي المعمول هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وان سيرورته مصداقا للبعث حقيقة منوطة عقلا بالوصول - لاشرا - وانه لامقتضى اخر غير المقتضى الواقعي، لبلوغه مرتبة البعث، فلو فرض هناك حكم اخر عن مقتضى اخر على خلاف المقتضى الواقعي وكان مقتضى الحكم الظاهري غالباً على مقتضى الحكم الواقعي - والغلبة اية التنافي - فلا عمالة يسقط الحكم الواقعي بسقوط مقتضيه عن التأثير، فيلزمه التصويب في الواقع. فاما لا كسر ولا انكسار واما يلزم التصويب. فالالتزام بالكسر والانكسار وعدم التصويب مبني على ذلك المنى الذي هو غير مرضي عنده قدس سره.

والتحقيق ان فرض التزاحم بين المقتضيين - ليلزم ارتفاع الحكم الواقعي من البين - هو بنفسه غير معقول، فلا تصويب حتى على القول بموضوعية الأمارات والاجزاء التام.

بيانه ان المصالح المقتضية لجعل الاحكام الواقعية تصور على وجوه اربعة: احدها: ان تكون المصلحة المقتضية للانشاء بداعي جعل الداعي متقيدة بعدم الجهل بمقتضاها أو بعدم قيام اماره على خلاف مقتضاها، في صورة الجهل أو قيام الامارة على الخلاف لا مصححة اصلا، فلا حكم اصلا حتى على حد ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه، حيث لا ثبوت لمقتضيه، وما بالعرض يتوقف على ما بالذات.

وهذا من اوضح افراد التصويب فان محذوره محذور تخصيص الحكم بالعلم. فان مرجع تقيد مقتضاها بالعلم تقيد المقتضي بالعلم بنفسه، ويندرج في

هذا الفرض كلا الوجهين الاولين من الوجوه الثلاثة المتقدمة.

ثانيها: ان تكون المصلحة ثابتة حتى في صورة الجهل بمقتضاها أو قيام الامارة المخالفة لمقتضاها، فمقتضاها ثابت - دائما - بنحو ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه، لكن مصلحة الحكم الواقعي مزاحمة في التأثير بمصلحة الحكم الظاهري، واذا فرض اقوائية الثانية من الاولى فلا عمالة يسقط مقتضاها، وان كان له ثبوت اقتضائي .

وهذا هو بعينه مورد لجماع الاصحاب وتواتر الاخبار، فان هذا النحو من الثبوت ثبوت عرضي لا ثبوت حقيقي .

الا ان فرض المزاحمة في التأثير غير معقول، لان تنافي المقتضيين في التأثير تناف بالعرض فلا بد من تنافي مقتضاها، وليس مقتضاها الا الانشاء بداعي جعل الداعي، ولاتنافي بين الانشائين بداعيين، بل التنافي بين بعثين حقيقيين أو زجرين كذلك أو بعث وزجر كذلك . واما تنافهما من حيث انتهائهما الى جعل داعيين متماثلين او متضادين فغير لازم، لان جعل الداعي المبرع عنه بالحكم الظاهري في ظرف عدم وصول للحكم الواقعي، وهو ظرف عدم البعث الحقيقي . فاما ان يصل الواقع ويكون بعثا حقيقيا فلا موضوع للحكم الظاهري، واما لا وصول له فلا بعث حقيقي كي يمنع عن بعث على خلافه - في ظرف عدم وصوله - . فهذا الوجه دفعنا التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في محله. (١)

ثالثها: ان تكون المصلحة المقتضية للحكم الواقعي والمصلحة الباعثة على الحكم الظاهري متضادتين وجوداً، لا متزاحمتين تأثيراً، فع فرض فعلية الحكم الظاهري الكاشفة عن اقوائية مقتضيه لا مصلحة للحكم الواقعي، لاستحالة وجود احد المتنافيين بعد وجود الاخر، فلا حكم واقعي حتى بنحو الثبوت بثبوت مقتضيه، فيلزم التصويب، وان كان يستلزم الاجزاء بمعنى عدم الاعادة بموافقة الامر الواقعي بعد كشف الخلاف، حيث لا يعقل الامر بالواقع.

الا ان التحقيق عدم لزوم التصويب، لان جعل الحكمين مع تضاد المصلحتين انما يكون مستحيلا اذا لزم منه التسبب الى إيجاد المتضادين،

ولا تسبب جدا الابلحاظ مرحلة البعث، وحيث عرفت ان احد البعثين في طول الاخر بحيث لا ينتهي الامر الا الى بعث فعلي واحد، فلاحالة لا ينتهي الامر الى التسبب الجدي الى إيجاد المتضادين. فالانشاء الواقعي بنحو القضايا الحقيقية موجود في الطرفين.

واما عدم فعلية الحكم الواقعي حتى مع وصوله بعد موافقة الحكم الظاهري فهو لا يستلزم التصويب، لان سقوط الحكم بعد ثبوته الى حال حصول ملاكته أو الى حال امتناع ملاكته بوجود ما يضاهاه اجنبي عن التصويب - بمعنى عدم الحكم المشترك بين العالم والجاهل - وليس جعل الحكم الواقعي حينئذ لغوا، لاحتمال وصوله قبل موافقة الحكم الظاهري ولوبالاضافة الى بعض افراد المكلفين.

رابعها: ان تكون المصلحتان متسانختين، وتقوم مصلحة الحكم الظاهري مقام مصلحة الحكم الواقعي، وهو يقتضي الاجزاء من دون لزوم التصويب، لانه من باب سقوط الحكم بمحصل ملاكته.

هذا كله بالاضافة الى المصالح الواقعية والظاهرية من حيث التصويب والاجزاء.

واما بالنسبة الى اجتماع المصلحة والمفسدة في فعل واحد كالجمعة المحرمة واقما الواجبة ظاهرا، فالكلام فيها مرتبط بالتصويب فقط دون الاجزاء. ويجمل القول فيها: ان المصلحة والمفسدة وان كانتا متباينتين، الا انهما ربما تكونان متقابلتين وجودا وربما لا تكونان كذلك .

فان كانتا متقابلتين وجودا فلاحالة تندك احديهما في جنب الاخرى. ففي الفرض تكون الجمعة بما هي - لو خليت ونفسها - ذات مفسدة وبما هي بمجهولة الحكم مثلا ذات مصلحة، كالكذب الذي - لو خلى وطبعه - يكون قبيحا وبعنوان نجاء المؤمن حسن، فلا بد من الحكم عليها هنا بالوجوب وهناك بالحسن، فلا مفسدة في حال الجهل ليكون الحكم الواقعي المنبعث عنها موجودا، فلا ثبوت للحكم بثبوت مقتضيه ايضا. وهذا الفرض يستلزم التصويب. وان كانتا متباينتين فقط فلا تصويب الا من حيث توهم المزاحمة في

التأثير.

وبعد ما عرفت من ان الامر لا ينتهي الى حكيمين فعليين - كما فصلناه في الوجه الثاني - تعرف عدم لزوم التصويب.

وسيجئ ان شاء الله تعالى ما ينافي بعض ما ذكرناه في كلامه في الاعظام قدس سره. هذا ما ينبغي ان يقال في هذا المجال من حيث التصويب والاجزاء.

ولشيخنا العلامة الانصاري قدس سره في اول مبحث الظن من الرسائل^(١) طور اخر من الكلام لابأس بايراده في المقام.

فنقول قال قدس سره - في مسألة التعبد بالامارة على الموضوعية واشتمالها على مصلحة ما وراء مصلحة الواقع -: انه يتصور على وجوه:

احدها: ان الحكم مطلقا تابع لقيام الامارة بحيث لا يكون - مع قطع النظر عن قيامها - حكم في حق الجاهل، فتكون الاحكام الواقعية مختصة بالعالمين بها. وذكر ان هذا القسم تصويب باطل، وتواترت الاخبار والاثار بوجود الحكم المشترك. ويندرج تحت هذا القسم ما تقدم من الوجهين الاولين، فان المعروف استحالة الاول وبطلان الثاني بالاجماع والاخبار.

ثانيها: ان يكون الحكم الفعلي تابعا للامارة بمعنى ثبوت الحكم المشترك واقعا لولا قيام الامارة على خلافه.

بتقريب ان مصلحة العمل بالامارة غالبية على مصلحة الواقع. فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، وشأنه في حقه: بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لولا الظن بخلافه.

وقد نص هنا بعدم ثبوت الحكم الواقعي في حق الظان بخلافه، بدعوى ان الصفة المزاحمة بصفة اخرى لا تصير منشأ الحكم، وقد افاد سابقا ولاحقا بانه تصويب، الا انه افاد ايضا بانه ليس مجعما على بطلانه، بل افاد في اواخر كلامه ان الحكم الواقعي الذي يجب الالتزام بوجوده هو الحكم المنزل المتعلق بالعباد الذي امر السفراء بتبليغه، ويكفي في نحو ثبوته انه لا يعذر فيه اذا كان عالما به أو جاهلا مقصرا الى اخر ما افاده قدس سره

اقول: فرض غلبة مصلحة الحكم الظاهري على مصلحة الحكم الواقعي كما عرفت سابقا- منحصر في تزامهما من حيث التأثير، أو تضادهما من حيث الوجود، وقد عرفت انه لو صح احد الامرين - من المزامحة في التأثير والتضاد في الوجود- لزم التصويب، غاية الامر انه على الاول للحكم ثبوت اقتضائي بثبوت مقتضيه، دون الثاني فانه ليس له ثبوت اصلا، لعدم ثبوت ملاكه في فرض وجود ضده.

الا ان الذي يسهل الخطب عدم معقولة الفرض من التزامم والتضاد. واما فرض الغلبة بفرض مصلحة في الجمعة يتدارك بها مايفوت من مصلحة الظهر- كما في طي كلامه قدس سره في قوله: ان قلت ما الفرق بين هذا الوجه الى اخره- أو فرض الغلبة بفرض تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بمصلحة الحكم الظاهري - كما في اواخر كلامه قدس سره- فكلاهما غير خال عن المناقشة.

اما الاول فبان المصلحة في فعل الجمعة مع المصلحة في فعل الظهر انما تتدارك احدهما بالآخرى اذا كانتا متساختين، فلا تزامم ولا تضاد كي ينتفي المتدارك وجودا أو اثرا، حتى يكون الحكم بلاصفة. والمتدارك بهذا المعنى بعد موافقة الحكم الظاهري، لاني مقام الجعل، فلا مانع من بقاء الحكم الواقعي الى حصول ملاكه أو مايساخه. وليس هذا من التصويب اصلا.

واما الثاني فله فرض صحيح تعرضنا له بعد ذكر الوجوه الخمسة (١) وهو فرض المفسدة في نفس فعل الجمعة بما هي واقعا، وفرض المصلحة في فعلها من حيث قيام الامارة على وجوبها.

لا بالوجه الذي افاده قدس سره من تدارك مفسدة المخالفة بمصلحة العمل على طبق الأمانة، فان مفسدة المخالفة ليست من المفسدات التي هي ملاكات الاحكام بل مفسدة نفس فعل الجمعة ملاك تحريمها لامفسدة معصية حكمها كما

(١) عد الوجوه خمسة، باعتبار ذكر صورة «اجتماع المصلحة والمفسدة في فعل واحد» بعد الوجه الرابع من الوجوه الاربعة.

مرمراراً.

واما في الفرض الذي صححناه فقد عرفت ان معنى تدارك المفسدة اندكاكها واضمحلالها في جنب المصلحة. وعليه فلا محالة ينتفي الحكم الواقعي بانتفاء ملاكه.

وكونه ذا ملاك - لولا قيام الامارة - لا يوجب ثبوت الحكم حتى بثبوت المقتضى، اذ لا مقتضى على الفرض.

واما ما افاده قدس سره من ثبوت الحكم الواقعي المنزل المتعلق بالعباد. فان اريد منه الحكم المرتب على موضوعه بنحو القضية الحقيقية، فلا بد من ان يكون في الموضوع - اذا لوحظ فانها في مطابقه، من مصلحة أو مفسدة، فع عدمها لفرض زوالها - فيما قامت الامارة على خلافه - يكون الالتزام بالحكم التزاما بالعلول بلاعلة.

وان اريد ان عنوان الموضوع - المحكوم عليه بحكم ظاهري - متقيد بما يقتضي وجود الحكم الواقعي، فكيف ينافيه. فنُدفع بانه التزام بثبوت الحكم عنوانا، لا حقيقة ولا ملاكا.

ومنه يظهر انه لا معنى لثبوته بحيث اذا علم به لا يعذر فيه، اذ قد عرفت استحالة ثبوته مع عدم الملاك، وفرض العلم فرض ثبوته بالعلم، لا اختصاص ملاكه الفعلي بصورة العلم أو عدم قيام الامارة، وليس معنى ثبوت الحكم المشترك ثبوته الشأني ولو بشأنية ملاكه.

ثالثها: ان يكون الفعل على مافيه من المصلحة الواقعية ولا يوجب قيام الامارة مصلحة فيه، بل المصلحة في الامر بتطبيق العمل على الامارة كما في بعض عباراته قدس سره أو في نفس تطبيق العمل كما في جلّ عباراته قدس سره.

وعدم لزوم التصويب على الاول واضح حيث ان مصلحة الفعل على ماهي عليه، من دون حدوث صفة اخرى غالبية عليها في نفس الفعل.

وعدمه على الثاني بملاحظة ان الامارة في الوجه الثاني (١) توجب حدوث

(١) من الوجوه الثلاثة في كلام الشيخ الاعظم قدس سره.

المصلحة الغالبة في نفس الفعل، فيكون للحكم المنبعث عن مثل هذه المصلحة حكماً واقعياً لنفس الفعل، وانكشاف للخلاف يوجب تبدل الموضوع، بخلاف الوجه الثالث فإن الامارة لا تحدث مصلحة في الفعل، بل توجب مصلحة في تطبيق العمل على مدلول الامارة من حيث انها حاكية عن الحكم الواقعي، فعنوانها مقتضى ثبوت الحكم الواقعي، لا مناف له.

اقول كلا الوجهين غير خال عن المحذور.

اما الاول فلان مصلحة الجعل غير استيفائية، بل قائمة بفعل الامر. لا بفعل المأمور. فكيف يتدارك بها ما يقوت من المصلحة الواقعية، كما رتبته قدس سره عليه، كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى.

مع ان البعث نحو تطبيق العمل اذا كان عن ارادة متعلقة به، فلا بد من فرض مصلحة في المراد، فيعود المحذور من مزلة المصلحتين.

واذا لم يكن منبعثا عن ارادة تشريعية - كما تفردنا به وتعرضنا لوجهه مراراً - فلا بد من انبعاث البعث الحقيقي عن مصلحة في المبعوث اليه، فان البعث كما مر مراراً ليجاد تسبيبي من المولى لفعل العبد، فالغرض متعلق بالوجود لا بجميعة صدوره من المولى.

وما اشهر من حديث مصلحة التسهيل فليس هذه المصلحة في البعث الا باعتبار ان الرخصة في ترك تكلف تحصيل العلم في مقام الامتثال تسهيل تشريعاً، لان الاقتصار على العمل بالامارات سهل، فايحابه تسهيل من الشارع، لان ايجاب العمل - مع قطع النظر عن سهولة العمل بالامارات - يقوم به مصلحة التسهيل. فتدبر جيداً.

واما الثاني ففيه اولاً ان قيام الامارة المخالفة - على الوجه الثاني المذكور في كلامه - ليس واسطة في ثبوت المصلحة لنفس الفعل ليكون للحكم المنبعث عنها حكماً واقعياً، بل الفعل بعنوان كونه مما قامت الامارة فيه على حكم مخالف للواقع ذو مصلحة^(١) في نفسه، فالحكم مرتب عليه بهذا العنوان بنحو القضايا الحقيقية، ولا فرق بين عنوان كونه مما قامت عليه الامارة وعنوان تطبيق العمل على الامارة،

(١) في الاصل «ذامصلحة» والصحيح ما اثبتناه.

كما لافرق في التزاحم والغلبة بين العنوانين العرضيين والطولين عنده قدس سره.
وثانياً: ان الفرق بين الوجهين - بمجرد ان عنوان تطبيق العمل على مدلول
الامارة يقتضي ثبوت الحكم الواقعي فلا تصويب - غير مفيد، لما مرمن ان مقتضاه
ثبوت الحكم الواقعي عنواناً، لاحقيقة ولا ملاكاً، وهذا غير كاف في دفع محذور
التصويب. وتقدم الكلام في بقية ما افاده قدس سره في المقام.

واما ما افاده في الوجه الثالث كما استفيد من كلامه قدس سره - من
ترتيب الاثار في حال الجهل بمقدار الفوت - فتقريبه: ان الصلاة لها مصالح:

احداها: ما يقوم ١ من حيث ايقاعها في وقت الفضيلة.

وثانيتها: ما يقوم ٢ من حيث ايقاعها في الوقت وهي مصلحة الوقت.

وثالثتها: ما يقوم بها من حيث ايقاعها - ولو في خارج الوقت - وهي

مصلحة طبيعي الصلاة بما هي صلاة.

فحينئذ ان اتى بالصلاة في وقت الفضيلة وانكشف الخلاف بعد مضيا

نلتزم بادراك مصلحة وقت الفضيلة فقط، وبقاء مصلحة الوقت ومصلحة الطبيعة.

وان انكشف الخلاف بعد خروج الوقت نلتزم بادراك مصلحة الوقت ايضا وبقاء

مصلحة الطبيعة. وان لم ينكشف الخلاف اصلاً نلتزم بادراك جميع مصالحها.

والسرفي ذلك ان فوت المصلحة - بسبب العمل بالامارة - هو الباعث على

الالتزام بالتدارك فلا محالة يتقدر بقدره، وهذا في الحقيقة برزخ بين الطريقتين

للمحضنة والسببية المحضنة.

ويصح ان يقال بعدم الاجزاء عند انكشاف الخلاف، غاية الامر انه في

الصورة الاخيرة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

اقول اولاً: انه مبني على تعدد المصالح لاتعدد مراتب مصلحة الصلاة،

اذ لو كانت مراتبها مختلفة لكان الاتيان بها في وقت الفضيلة مشتملاً على المصلحة

بالمرتبة العليا وهي بنفسها لزومية ومجدها غيرلزومية، فلا اثر لانكشاف الخلاف،

لاستحالة حصول حدها دون اصلها، وكان الاتيان بها في الوقت دون وقت

الفضيلة مشتملاً على المصلحة بالمرتبة اللازمة بمجدها، ولا اثر ايضا لانكشاف

الخلاف وان كان اتيانها في خارج الوقت مشتملاً على المصلحة بمرتبة لزومية دون

تلك المرتبة.

وثانيا: ان دليل التعبد بالامارة اذا كان متكفلاً لحكم حقيقي وبعث جدي فلامحالة يكون مماثلاً لمؤداهما، فاذا ادت الى وجوب صلاة الجمعة كان مقتضى التعبد بها ايجاب الجمعة، وان كان هذا الواجب في وقت الفضيلة مشتملاً على مصلحة غير لزومية ويكون الفرد المأني به في هذا الوقت افضل الافراد. ولا يعقل انبعثت الايجاب المائل عن خصوص المصلحة الغير اللزومية، كما لا معنى لجعل الاستحباب بالتعبد بالامارة المحاكية عن وجوب الجمعة في تمام الوقت بعنوان انه الواقع.

وثالثاً: ان مقتضى التقدير بمقدار الفوت انه لو اتى بالجمعة مثلاً في غير وقت الفضيلة وانكشف الخلاف في جزء من الوقت لكان اللازم عدم كونها مأموراً بها اصلاً، حيث انه لم يفت منه شيء بسبب التعبد بالامارة، وحيث ان الفعل حينئذ غير مشتمل على مصلحة اصلاً يستحيل ان يكون واجباً، للزوم المعلول بلاعلة.

مع انه خلاف دليل التعبد بالامارة، ولا يمكن الالتزام بكون مفاد دليل التعبد حكماً حقيقياً تارة، وحكماً طريقياً لتنجيز الواقع اخرى. فتدبر جيداً.

[٧٥] قوله قدس سره: واما الاعمال السابقة الواقعة ... الخ^(١).

الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجزاء-المتقدمة-في مباحث الاوامر اختصاص تلك المسألة بخصوص الواجبات وعموم هذه المسألة للتكليفات والوضعيات وللعبادات والمعاملات وغيرها من ابواب الفقه.

واما تحقيق حال المسألة فنقول: ان كان مؤدى الاجتهاد السابق قطعياً وكان مؤدى الاجتهاد الثاني كذلك فمقتضاه عدم الحكم في السابق، فلا تكليف سابقاً ولا وضع، فلا معنى لمضيه وعدم نقضه.

وان كان مؤدى الاجتهاد السابق قطعياً ومؤدى الاجتهاد اللاحق تعديداً أو كان مؤداهما تعديداً فربما يقال بالمضي وعدم النقص، لعدم انكشاف الخلاف

حقيقة حتى ينتقض جداً. ولان الحججة اللاحقة كالسابقة أو اضعف. ولان حججة اللاحقة لا اطلاق لها بالاضافة الى الاعمال السابقة، بل هي حجة من حين قيامها، فهي حجة بالاضافة الى الاعمال المستقبلية دون الماضية.

والكل ضعيف لان المفروض قيام الحججة الشرعية على خلاف السابق، والآن لم يكن لها اثر في اللاحق ايضا، فقتضى حجيتها فعلا ترتيب الاثر على مقتضاها شرعا - حالا وقبلا- وان لم ينكشف للخلاف حقيقة،

والحجة اللاحقة وان كانت ماثلة للحجة السابقة، إلا ان المفروض اضمحلال الحججة السابقة، لفرض لزوم العمل على طبق الحججة اللاحقة، والمفروض زوال القطع بالحكم قبلا وان لم يقطع بعدمه ايضا.

واما عدم اطلاقها إلا للوقائع المتجددة فتارة لقصور مضمونها واخرى لقصور حجيتها.

والاول خلف، اذ المفروض قيام الحججة مثلا على جزئية السورة للصلاة، من دون اختصاصها بزمان دون زمان.

والثاني بلا موجب إلا توهم استحالة منجزية امر متأخر لحكم متقدم، وهو غير لازم هنا، اذ لانقول بان جزئية السورة منجزة قبل قيام الحججة - بسبب قيامها فيما بعد- بل اثر تنجز جزئية السورة فعلا تدارك ما وقع قبلا، فان كلفة جزئية السورة مطلقا اتيانها حالا، وتدارك الخالي عنها قبلا، وكلاهما اثر فعلى فلم يتقدم التنجز على المنجز.

واما توضيح الحال بعد انكشاف الخلاف حكما وتعبداً من حيث نقض الاعمال السابقة فنقول: اذا كان مؤدى الاجتهاد السابق ما قامت عليه امارة شرعية كالخبر مثلا فيما ان نقول بحجيتها من باب الطريقية أو الموضوعية.

فان قلنا بالطريقية فعلى اى حال يجب نقض الاثار، فان حجيتها -على هذا الوجه- إما ان لا تتضمن انشاء طلبيا اصلا كما اذا اعتبرها عنوان الحججة والمنجزية للواقع، وإما ان تتضمن انشاء طلبيا: فهو إما ان يكون بداعي تنجز الواقع فكالاول لاشأن لها إلا تنجز الواقع عند المصادفة، وإما ان يكون بداعي جعل الداعي - بعنوان ايصال الواقع - فلا محالة يكون مقصوداً على صورة مصادفة

الواقع.

فعلى اى تقدير لاحكم حقيقي في صورة المخالفة حتى يكون موافقته موافقة تكليف فعلي ظاهري.

وان قلنا بالموضوعية فقتضاها اشتمال الفعل المأتي به - بعنوان ثانوي - على المصلحة المغايرة لمصلحة الواقع، الآ ان تلك المصلحة المغايرة لمصلحة الواقع تارة تكون مسانحة لها بحيث تقوم مقامها، واخرى لا تكون كذلك .

وحيث ان تلك المصلحة لم يفرض مقابلتها لمصلحة الواقع فلاوجه لدعوى الغلبة الموجبة لسقوط مصلحة الواقع عن التأثير حتى يتوهم التصويب على الموضوعية كما مر قريبا .

فان كان جعل الحكم المائل على طبق مؤدى الامارة منبعثا عن مصلحة بدلية، فلايحتمل يقتضي الاجزاء ولا مجال للنقض بالاعادة والقضاء .

وان كان الحكم المائل منبعثا عن مصلحة اخرى غير مصلحة الواقع فقط، فهو وان كان مقتضيا لجعل الحكم حقيقة في ظرف عدم وصول الواقع، الآ ان المصلحة حيثُ انها ليست بدلية فلا موجب لسقوط الحكم الواقعي باحراز ملاكه .

ومنه تبين ان القول بالموضوعية لايقضي الاجزاء وعدم النقص ثبوتا وكذلك اثباتا، فان غاية مايقضيه ظهور الامر في الانشاء بداعي جعل الداعي -لابداعي تنجيز الواقع، وظهوره في عنوانية موضوعه، وانه بما هو مطلوب لاجما هو معرف للواقع - هو انبعاث هذا الحكم الحقيقي عن مصلحة غير مصلحة الواقع، واما بدليتها عن مصلحة الواقع فلا موجب لها .

ودعوى لزوم كون المصلحة بدلية لثلا تفوت مصلحة الواقع من دون تدارك .

مدفوعة - مضافا الى انه مشترك الورد على الطريقية والموضوعية - بما تقرر في مقره: من عدم لزوم كون المؤدى ذا مصلحة فضلا عن كونها بدلية، اذ بها يكون ايكال العبد الى طريقه العلمية موجب لفوات الواقعيات اكثر من العمل بالامارات، وموجبا لوقوعه في مفسدة اعظم من فوات مصلحة الواقع احيانا .

مع ان تفويت مصلحة بايصال مصلحة اخرى مساوية لها أو اقوى لاقبح فيه، بل لا بد منه وان لم تكن مسانحة للفائتة.

فان قلت: اذا كانت المصلحتان مما يمكن اجتماعهما وجب الامر بتحصيلهما معا تعيينا، وآلا لزم الامر بهما تخييراً.

والاول خلاف الاجماع، لعدم لزوم اتيانهما معا، لعدم تعين تحصيل المصلحة الواقعية بتكلف تحصيل الطرق العلمية أو الاحتياط، بل له الاقتصار على تحصيل مصلحة المؤدى.

والثاني خلاف ظاهر الامر الطريقي فانه ظاهر في التعييني - كالاامر الواقعي - وخلاف ماهو المفروض من تحصيل المصلحة الواقعية بعد انكشاف للخلاف، بخلاف ما اذا كانتا متسانختين وكانت احدهما بدلا عن الاخرى فانه يندفع المحذوران كما هو واضح.

قلت: المصلحتان وان كانتا قابلتين للاجتماع الآ ان عدم تعين تحصيل المصلحة الواقعية نعدم كون الغرض بحد يوجب تكلف تحصيله بالطرق العلمية - مثلاً - بل بحيث لو وصل عادة كان فعليا، فع عدم الوصول العادي وقيام الامارة لا يكون الضعلي الآ تحصيل الغرض من المؤدى، كما انه مع الوصول عادة لا موقع للتعبد بالمؤدى، فالمصلحتان تعينيتان في ذاتهما.

ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الواقع: والمؤدى متباثنين - كالظهر والجمعة - أو اقل واكثر، لان فعلية الامر في الثاني بمقدار ما علم تعلقه به لا توجب الاجزاء، فانه لا يكشف - على الموضوعية - الآ عن مصلحة ملزمة في الاقل بعنوان قيام الخبر عليه، لا عن المصلحة الواقعية بنفسها أو بما يسانحها.

كما انه لو فرض عدم تعدد الفرض - فع فعلية الامر بالظهر لا امر اخر بالجمعة - لا اختصاص له به بل يجري في الاقل والاكثر.

ومن جميع ما ذكرنا تعرف ان الاجزاء وعدم النقص لا يدور مدار الموضوعية، كما ان عدم الاجزاء ولزوم النقص لا يدور مدار الطريقية، لإمكان عدم بدلية المصلحة مع الالتزام باصلها، ولإمكان قيام الدليل من الخارج على عدم تعدد الفريضة فيكشف عن المصلحة البديلية، وان كان مقتضى دليل الامارة

هي الطريقة التي لا تقتضي مصلحة اصلا في صورة المخالفة للواقع. نعم - بناءً على الموضوعية - فرق بين الواجبات والعقود والايقاعات، فان مصالح الواجبات استيفائية، فيمكن بقاء مصلحة الواقع على حالها، فلا بد من استيفائها بعد كشف الخلاف.

بخلاف مصالح اعتبار الملكية والزوجة بالعقود والاسباب، او مصالح اعتبار سائر الاعترارات في الايقاعات، فانها غير استيفائية، فمع الموضوعية وسببية العقد الفارسي للملكية - لما في اعتبارها به من المصلحة - تحققت الملكية الاعتبارية بالعقد الفارسي حقيقة، وليس له كشف الخلاف، بل ينتهي امد سببية العقد الفارسي، لكونها في ظرف عدم وصول الواقع، وان السبب بذاته وبعنوانه الاولي هو العقد العربي.

الا انه على الطريقة المحضة لافرق بين التكاليف والاسباب. وحيث ان الحق في باب التعبد بالخبر الذي هو العمدة في باب الامارات هي الطريقة فالحق لزوم النقض مطلقا الآ في مقام الدليل فيه على عدمه.

[٧٦] قوله قدس سره: ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما في الفصول... الخ (١).

الظاهر منه قدس سره انه استظهر من الفصول (٢) التفصيل بين الاحكام ومتعلقاتها، كما عن بعض الاجلة قدس سره استظهار التفصيل بين الواجبات العبادية والعقود والايقاعات وبين الاحكام التي هي القسم الرابع من ابواب الفقه.

وبالجملة كلام صاحب الفصول رحمه الله - بحسب العنوان - هو التفصيل بين ما يتعين في وقوعه شرعا. اخذه بمقتضى الفتوى، وما لا يتعين في وقوعه شرعا اخذه بمقتضى الفتوى. وذكر في القسم الاول ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين ولو في زمانين، وفي الثاني انه رجوع عن حكم الموضوع.

(١) الكفاية ٢ : ٤٣٣

(٢) راجع الفصول : ٤٠٩ : رجوع للجهت عن الفتوى.

ومثل قدس سره للاول بما اذا بنى على عدم جزئية شيء أو عدم شرطية للعبادة ثم رجع، أو اذا بنى على صحة الصلاة في شعر الارانب والشعالب ثم رجع، أو اذا بنى على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيه ثم رجع، أو اذا تطهر بما يراه طاهراً أو طهوراً ثم رجع، أو اذا عقد أو وقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع.

ومثل قدس سره للشاني بما اذا بنى على حلية حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكي منه وغيره، أو بنى على طهارة العرق من الجنب بالحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده، أو بنى على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته ذلك ثم رجع بنى على تحريمها.

ومن الامثلة والعنوان يظهر فساد كلا الاستظهارين. فان العنوان وان كان موهاً للتفصيل بين الاحكام ومتعلقاتها الآ ان الامثلة لا تساعده، والامثلة وان كانت توهم التفصيل الثاني الآ ان العنوان لا يساعده.

وقد بلغ الاجمال في كلام صاحب الفصول قدس سره الى حد، بحيث قال بعض الاجلة (١) رحمه الله حاكياً عن استاده العلامة الانصاري قدس سره انه ارسل الفصول الى صاحبه قدس سره بواسطة بعض الاعلام من تلامذته قدس سره لتحصيل المراد من العنوان الواقع في كلامه رحمه الله فلم يحصل من بيانه ما يرفع الاجمال عن كلامه زيد في علو مقامه. وهو عجيب.

والظاهر في نظري القاصر ان المراد مما افاد في العنوان هو ان الوقائع التي هي عبط الفتوى ومصيب الراى على قسمين.

احدهما: ما ينقضى بانقضاء الزمان وليس للزمان عليه مروران كالصلاة بلاسورة، أو الواقعة في شعر الارانب والشعالب، أو الواقعة فيما بنى على طهارته، وكذا العقد الفارسي والايقاع كذلك مثلاً - فحيث لابقاء لها بل لها ثبوت واحد، وهي على الفرض وقعت صحيحة، فلا دليل على انقلابها فاسدة بعد فرض وقوعها صحيحة، كما هو معنى القول بموضوعية الامارات. وهذا معنى ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين.

وثانيهما: ما لا ينقضى بانقضاء الزمان بل له بقاء وان تغير حكمه

كالحيوان الذي بنى على حليته فذكاه، فانه باق، والمفروض ان حكم هذا الموضوع الباقي هي الحرمة، واما التذكية فهي مبنية على حليته، وهو على الفرض - فعلا - محرم، وكعرق الجنب من الحرام وملاقيه فانهما موضوعان مرعليهما الزمان مرتين، وحكهما فعلا النجاسة، فكيف يعامل معهما معاملة الطاهر. نعم لو كان قد صلى في ملاقي عرق الجنب كانت صلاته صالحة، وكالمراة المرتضعة بعشر رضعات فانها باقية، وحكها فعلا انها محرمة.

والفرق بين العقد الفارسي والعقد على المرتضعة بعشر رضعات ان محط الفتوى هو العقد في الاول وقد مضى صحيحا فلا ينقلب فاسداً، وعط الفتوى في الثاني هي المراة المرتضعة - اذ النقص فيها لا في العقد - ومصيب الرأى باق فعلاً، والمفروض تغير حكما، فلا انقلاب، بل انتهاء امد حكما الاول، فهي بالاضافة الى الرأى الثاني موضوع اخر.

والمراد مما وقع في العنوان - من تعين الوقوع شرعا بأخذه بمقتضى الفتوى، وعدم تعيينه بأخذه بها - ان الواقعة التي لابقاء لها لا تقع صحيحة الآ بمقتضى الفتوى، فهذا الوجود الوجداني لا يقع شرعا الآ صحيحا على الفرض، فلا ينقلب، بخلاف ما له بقاء فانه لا يتعين، لإمكان الانقلاب فيه بتجدد الرأى.

وليس المراد ان وقوعه شرعا لا يكون منوطا بالفتوى ليحمل على ارادة الموضوعات الواقعية، بل عدم تعين وقوعها وتمحضها في الصحة، بل لما تعين اخر بتجدد الرأى، والا فلو فرض عدم تبدل الرأى فيها وقعت صحيحة نافذة. هذا ما يقتضيه التأمل في كلامه لتحصيل مراده والله العالم.

[٧٧] قوله قدس سره: مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية ... الخ^(١).

لا يخفى عليك ان الاستصحاب بناء على كون مفاد دليله منجزية اليقين السابق أو معذريته، في اللاحق - كما هو ظاهره - حاله حال الامارة على الطريقة المحضة التي لا تتكفل انشاء طلبياً اصلاً.

وبناء على كون مفاده جعل الحكم المماثل بعنوان ايصال الحكم في

اللاحق كما في السابق، فحاله حال جعل الحكم المائل في الامارة على هذا الوجه المقصور على صورة مصادفة الواقع.

وبناء على جعل الحكم المائل على اي تقدير فحاله حال الامارة على الموضوعية.

وقد مران مجرد انبعاث الحكم عن مصلحة غير مصلحة الواقع لا يقتضي البدلية والمساخنة. ولا اجزاء الآ على هذا الوجه، دون مجرد المصلحة.

ومنه تعرف حال البراءة التقلية، فانا وان قلنا بان مقتضاها نفي الحكم حقيقة فعلا، وجعل عدم الوجوب وعدم الجزئية مثلا - دون جعل المعذرية - الآ ان فعلية الامر بما عداه لا تقتضي الآ كون الامر بالباقي منبعثا عن مصلحة، اذ لا يعقل الامر حقيقة الآ كذلك، لكنه لا تعين تلك المصلحة ان تكون بدلية، حتى يتعين الاجزاء.

فان قلت ان عدم الجزئية تارة بعدم جعل منشأ انتزاعها، ومقتضاه تعلق الامر بما عداه، فلا يكشف عن مصلحة بدلية فيه .

واخرى يجعل منشأ انتزاع عدم الجزئية، حتى يكون عدم الجزئية بمجوعلا بالتبع، فمقتضاه حينئذ جعل عدم وجوب المركب من المشكوك، لا بمجرد المعذرية كما هو معنى الطريقية دون الموضوعية، فيكشف عن عدم المصلحة الملزمة في المركب من المشكوك، وحيث ان تعلق الامر الفعلي بما عدا المشكوك محقق، ولا امر به الآ بعنوان نفسه، فلا محالة يكشف عن الغرض المرتب على الصلاة بما هي صلاة.

ومنه تعرف الفرق بين ما يدل على نفي الجزئية والشرطية، وما يدل - من الاصل والامارة - على ثبوتها، فان منشأ انتزاعها ثبوتها هو الامر الفعلي بالمركب من الجزء المشكوك - مثلا - بعنوان اخر، فلا يكشف الآ عن مصلحة فيه، لا عن المصلحة المرتبة على الصلاة بما هي.

قلت اما كشف جعل عدم وجوب المركب عن عدم المصلحة الملزمة فمعناه عدم كون الغرض بحد لا بد من ابعاله، لثلا يلزمه نقض الغرض من جعل

عدم الوجوب، لا عدم^(١) المصلحة الملزمة رأساً، للزوم للخلف من تعلق الامر الواقعي به.

واما كشف الامر بما عدا المشكوك فعلاً عن ترتب الغرض من الصلاة فغايبته ترتب مرتبة من الغرض، لاتبامه، والآ لزم مساواة الزائد والناقص في محصلية غرض واحد. فلا بد من دليل على مصلحة بدلية، أو عدم امكان استيفاء الباقي. فتدبر جيداً.

[٧٨] قوله قدس سره: في التقليد وهو اخذ قول الغير ... الخ^(٢).

توضيح المقام ان الكلام تارة في مقتضى مفهوم التقليد الواقع في قوله عليه السلام (فللعوام ان يقلدوه)^(٣) واخرى في حقيقة ما يعبر عنه بالتقليد التي يقتضي الادلة العقلية والنقلية جوازها.

اما الاول فنقول: التقليد مفهومهما جعل الغير ذاقلادة ومنه تقليد الهدى، وهو يناسب العمل استنادا الى رأي الغير، فانه جعل العمل كالقلادة في رقبته. واما مجرد التعلم أو اخذ الرسالة أو الالتزام القلي فلا يكون جملاً لشيء في رقة الغير حتى يكون جعله ذاقلادة.

ومنه تعرف ان مفهومه اللغوي اوفق بالعمل من الأخذ للعمل. فما عن الشيخ الاعظم قدس سره^(٤): من انه بمعنى الأخذ للعمل اوفق بمفهومه اللغوي غير وجهه.

واما ان التقليد سابق على العمل وإلا لكان العمل بلا تقليد.

ففيه ان التقليد ان كان عنوانا للعمل بتقريب ان العمل استنادا الى رأي الغير تقليد، لم يكن فيه محذور كون العمل بلا تقليد، بل نفس مثل هذا العمل عين التقليد، ولا موجب لانبعث العمل عن عنوان التقليد حتى يلزمه سبق، فانه بحسب الفرض اول الكلام: من انه نفس العمل أو الأخذ للعمل. وقد عرفت ان

(١) في النسخة «عن» بدل «عدم» والظاهر انها تصحيف.

(٢) الكفاية ٢: ٤٣٤

(٣) الوسائل ١٨: ٩٤؛ الباب ١٠ من صفات القاضي: حديث ٢٠

(٤) مجموعة رسائل: رسالة في الاجتهاد والتقليد: ٤٧.

الانطباق بمفهومه هو الاول.

ولا تقابل بين الاجتهاد والتقليد حتى يقتضي سبق الاول على العمل سبق الثاني عليه، فان الاجتهاد اما تحصيل الحججة على الحكم أو تحصيل الحكم عن مدركه، وليس عدمه المقابل له تقليداً، لان من لم يحصل الحججة على الحكم او من لم يحصل الحكم عن مدركه ليس مقلداً مع عدم العمل أو عدم الاخذ للعمل، فلا تقابل بينهما بتقابل العدم والملكة أو السلب والايجاب.

واما التقابل بينهما بتقابل التضاد نظرا الى ان الاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدركه، والتقليد أخذ الحكم عن الغير، لا عن مدركه.

ففيه ان الأخذ بمعنى الالتزام والعمل اجنبي عن حقيقة الاجتهاد اذ ليس معنى الاجتهاد التزام المجتهد بالحكم، ولا عمله به.

والأخذ بمعنى التعلم الراجع الى تحصيل العلم بالحكم وان كان مشتركا بين المجتهد والمقلد، والأخذ عن مدرك وعن الغير متقابلان، الآ انه لا دليل على ان الاجتهاد والتقليد متقابلان، حتى يتعين كون التقليد بمعنى التعلم -تحقيقا للتقابل- بل التقليد في قبال الاجتهاد بمعنى يقابل الاحتياط لهما، مع ان الاحتياط ليس الآ عنوانا للعمل، فالتقابل حقيقة بين العمل استناداً الى المدرك أو الى رأى الغير أو بنحو يوافق الواقع. هذا كله فيما يتضميه مفهوم التقليد.

واما الثاني وهو ما يقتضيه الادلة العقلية والنقلية.

فنقول: من الاولى: قضية الفطرة، وسيجيء^(١) ان شاء الله تعالى ان مقتضاها - لو تمت - رفع الجهل بعلم العالم حقيقة، حيث انه كمال القوة العاقلة، لا الالتزام بقول الغير تعبداً، أو العمل به كذلك، أو التعلم منه الذي هو اخص من رفع الجهل بعلم العالم، فان التعلم الذي هو مقدمة للعمل لا يدور مدار حصول العلم بالحكم، بل احراز الفتوى ورأي الغير فقط.

فالتقليد بالوجه الذي يقتضيه الفطرة ليس بأحد المعاني البحوث عنها هنا.

مع ما سيأتي ان شاء الله تعالى في اقتضاء الفطرة.

ومنها: قضية السيرة، ومن البين ان ماجرت عليه سيرة العقلاء في

مقاصدهم حفظاً لنظام امورهم هو العمل بقول العارف بشيء، لاعتد القلب عليه، ولا أخذه بوجوده الكتبي أو بوجوده العلمي، وان كانا من المقدمات احياناً، فان كل ذلك اجنبي عن مقاصد العقلاء في مرحلة انتظام امورهم.

ومنها: ماسيأتي ان شاء الله تعالى منا - من ان الاستناد الى من له الحججة لمن لا يتمكن من الاستناد الى الحججة لازم بحكم العقل - ومقتضاه هو الاستناد عملاً وفي مرحلة امتثال احكامه تعالى، لا الانقياد قلباً، او الأخذ كتباً أو علماً.

ومن الثانية: اية النفر (١) وهي على فرض دلالتها على وجوب التقليد لا تدل الآ على العمل على طبق ما انذره المنذر، فانه المراد من التحذر القابل لتعلق الوجوب به، وهو الذي يقتضيه الخوف عادة، دون الالتزام قلباً، او الأخذ علماً أو كتباً.

ومنها: اية السؤال (٢) ان كانت مسوقة لوجوب القبول بعد الجواب. فالمراد القبول عملاً، لا قلباً، فضلاً عن الأخذ بوجوده الكتبي، فان المطلوب في العمليات - بعد ايجاب قبول الجواب - ليس الآ القبول العملي. واما ان كانت مسوقة لتحصيل العلم فهي اجنبية عن التقليد التعبدي. فتدبر.

ومما ذكرنا تعرف حال سائر الادلة التقلية مثل ما دل على جواز الافتاء والاستفتاء (٣) فانه يلزم القبول عملاً - عرفاً - لاسائر انحاء القبول، اذ المفروض فيها العمليات المطلوب فيها العمل، دون الانقياد قلباً، فضلاً عن غيره. فتدبر.

[٧٩] 'قو' قدس سره: يكون بديهياً جبلياً فطرياً ... الخ (١).

الكلام في مقامين: احدهما: في مستند العامي الحامل له على التقليد.

ثانيهما: في مقتضى الادلة وان لم يصلح لحمل العامي على التقليد،

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) النحل: ٤٣ والانبيا: ٧.

(٣) الروايات الدالة على ذلك كثيرة متفرقة في الابواب. راجع الوسائل ١٨: الباب ٤ و ٦ و ١١ من صفات القاضي وايضاً هذه الابواب من المستدرك.

(٤) الكفاية ٢: ٤٣٥.

لتوقف استفادته على الاجتهاد - المفروض عدم القوة عليه - أو على التقليد - المفروض وقوع البحث عنه بحيث يكون حاملا للعامي - .

اما المقام الاول فصريح شيخنا قدس سره هنا انه بديهى جبلي فطري وكفى به حاملا للعامي ان صح الامر.

والتحقيق ان الفطري المصطلح عليه في فنه هي القضية التي كان قياسها معها، مثل كون الاربعة زوجا لانقسامها بمتساويين، وما هو فطري بهذا المعنى هو كون العلم نوراً وكمالاً للعاقلة في قبال الجهل، لا لزوم التقليد عند الشارع أو عند العقلاء، ولا نفس رفع الجهل بعلم العالم. والفطري - بمعنى الجبلة والطبع - شوق النفس الى كمال ذاتها أو كمال قواها، لا لزوم التقليد شرعاً أو عند العقلاء.

نعم ثبوت الشوق الى رفع الجهل وجداني - لاجبلي ولا فطري - ورفع الجهل بعلم العالم جبلي. فيصح ان يقال: ان التقليد الموجب لارتفاع الجهل جبلي، لا لزومه تعبداً من الشارع أو من العقلاء.

وبجرد دعوة الجبلة والطبع الى رفع الجهل لا يجدي لكون التقليد - بمعنى الانقياد للعالم ولو من دون حصول العلم الذي هو كمال العاقلة - جبلياً طبعياً. والكلام فيه دون غيره، فلا لزوم التقليد بهذا المعنى فطري باحد المعنيين، ولا نفس التقليد المزبور فطري بوجه اصلا.

مضافاً الى ما في الجمع بين البداهة والجبلة والفطرة، فان ما هو فطري اصطلاحياً يناسب البداهة ولا يناسب الجبلة، وما هو فطري عرفياً يناسب الجبلة ولا يناسب البداهة. ولقد خرجنا بذلك عن مرحلة الادب. والله تعالى مقبل العثرات.

والذي يمكن ان يقال مع قطع النظر عن الادلة الشرعية: هو ان العقل - بعد ثبوت المبدأ، وارسال الرسل، وتشريع الشريعة، وعدم كون العبد مهملًا - يذعن بان عدم التعرض لأمتثال اوامره ونواهيهِ خروج عن زي الرقية ورسم العبودية، وهو ظلم، فيستحق به الذم والعقاب من قبل المولى.

ثم ان كيفية امتثال تكاليف المولى اما بتحصيل العلم بها كي يتمكن من

الامثال العلمي بالسماع من المعصوم ونحوه، واما بأتیان جميع المحتملات الموجب للقطع بامثالها.

ومع التنزل لعدم التمكن من تحصيل العلم بها أو بامثالها لمكان العسر والحرج، أو عدم معرفة طريق الاحتياط يذعن، العقل بنصب طريق اخر في فهم التكاليف وكيفية امثالها، لئلا يلزم اللغو ونقض الغرض - من بقاء التكاليف وعدم نصب الطريق اليها - .

وهو منحصر في امرين: اما الاجتهاد وهو تحصيل الحجة على الحكم لمن يتمكن منه، أو التقليد وهو الاستناد الى من له الحجة على الحكم.

بل لو احتمل حينئذ العمل بظنه لكان المتعين عليه عقلا هو التقليد، لاحتمال تعيينه، حتى قيل بانه من ضروريات الدين أو المذهب، دون تعين الظن، فلا يقين ببراءة الذمة إلا بالتقليد. فتدبر جيدا.

وليعلم ان الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعا، والافكا لافرق في نظر العقل في مقام الامثال بين الامثال التفصيلي والاجمالي - بملاك حصول القطع ببراءة الذمة - كذلك لافرق في نظره بين تحصيل العلم بالاحكام وتحصيل الحجة عليها - بملاك الاشتراك في القاطعية للعدر - .

نعم الاكتفاء بالتقليد مع ملكة الاجتهاد والتمكن من استنباط الحكم من مدركه محل الكلام، فعن المشهور انه غير جائز، والمنسوب الى السيد المجاهد قدس سره في المناهل الجواز^(١).

والاقوى هو الاول، لان مقتضى الفطرة تحصيل العلم، لانه كمال للعاقبة، كما ان الجبلة والطبع تبعث الى رفع الجهل، لا الانقياد للعالم، وعلى فرضه فمقتضاها الانقياد للعالم لولم يتمكن بنفسه من تحصيل الحجة والعلم - بمعنى القاطع للعدر - . كما ان مقتضى حكم العقل الاستناد الى من له الحجة لولم يتمكن من الاستناد الى الحجة، لعدم اليقين ببراءة الذمة الامع عدم التمكن.

كيف وقد مر أن المعروف عدم جواز التقليد لصاحب الملكة، وليس الغرض استقلال العقل بتعين الاجتهاد، بل عدم استقلاله بجواز التقليد كما في

(١) نسب اليه الشيخ الاعظم « قدس سرهما » في رسالة الاجتهاد والتقليد: انظر مجموعة رسائل: ٥٣ .

نظائره من تقليد الحسي وتقليد الاعلم على ماسيأتي ان شاء الله تعالى.
 وأما مقتضى الادلة اللفظية فنقول: ان الوجه في اختصاص ادلة الاحكام
 بالمجتهد تمكنه وعجز العامي عن الاخذ بها، فلان مانع من فعليتها وتنجزها في حق
 صاحب الملكة، فلا مجال لشمول ادلة التقليد له، فان موردها من لا حجة له
 على الحكم، والمفروض ان المتمكن يتنجز في حقه الحكم، حيث انه بحيث لو راجعه
 لظفر به. ومنه تعرف انه لا وجه لدعوى اطلاق ادلة التقليد بحيث يعم المتمكن.
 فتدبر.

[٨٠] قوله قدس سره : واما الايات فلعدم دلالة مثل ... الخ ^(١).

هذا هو المقام الثاني التكفل لوجوب التقليد في نفسه، وان لم يصلح للحمل
 العامي عليه، كما تقدم.

وتوضيحه ان اية النفر ^(٢) - كما ذكرنا في مبحث حجية الخبر الواحد ^(٣) - وان
 كانت ادل على حجية الفتوى من حجية الرواية، نظرا الى ظهور دخل الفقاهة في
 الحجية.

واطلاق وجوب الانذار بما تفقه فيه يقتضي حجية الانذار بدلالة
 الاقتضاء، وظاهرها التحذر بما اندروا به، لا بالعلم بما اندروا به.

ولا يصدق الاخبار عن ترتب العقاب على شيء - مطابقة أو التزاما - الا
 اذا كان مقتضيا للخوف عادة، ولا يكون كذلك الا اذا كان حجة، والآفة
 حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يكون كل اخبار انذارا.

الا انه مع ذلك كله نقول: ان التفقه ان كان موقفا على اعمال النظر
 كانت الاية دليلا على حجية الفتوى، وان لم يكن كذلك، بل كان مجرد العلم
 بالحكم بالسمع من المعصوم عليه السلام تفقها، فلا دلالة لها على حجية الفتوى،
 بل على حجية خبر الفقيه. والانذار بحكاية ما سمعوه من الامام عليه السلام - من

(١) الكفاية ٢: ٤٣٥.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) نهاية الدراية ٣: التعلية ١٠٨ و ١١٠.

بيان ترتب العقاب على شيء، فعلاً أو تركاً- مما لا ينبغي الريب فيه، بل كان في الصدر الاول الافتاء والقضاء بنقل الخبر.

واما اية السؤال (١) فظاهرها وان كان إيجاب السؤال لأن يعلموا، حيث انهم لا يعلمون، والظاهر ان يعلموا بالجواب، لا بأمر زائد على الجواب، فتدل على حجية الجواب بما هو، الآ ان المسؤل بحسب سياق الاية اهل الكتاب، وبحسب التفسير (٢) الواردة فيها الاثمة عليهم السلام، فهي على أي حال اجنبية عن حجية الفتوى والرواية معا.

الا ان يقال انه بالاضافة الى علماء اهل الكتاب جار مجرى الطريقة العقلانية - من ارجاع الجاهل الى العالم - فتأمل جيداً.

واما الاخبار الدالة على جواز الافتاء والاستفتاء (٣) فهي وان كانت لحسن ما في الباب، الا ان الافتاء حيث كان في الصدر الاول بنقل الخبر، وكان نشر الاحكام في زمان النبي والامام عليهما السلام بنقل الاخبار والاثار - لا باعمال الراي والنظر- فلذا لا تدل الآ على حجية الخبر. فتدبر.

ومنه تعرف مافي الاستدلال بقوله عليه السلام (فللعمام ان يقلدوه) (٤) فان قبول اخبار الغير من غير دليل على الخبره يصدق عليه التقليد عرفاً، كما يدل عليه مورد هذا الخبر. فراجع.

بل الحق ان مادة الفتوى - حتى بلسان الشرع - غير متقومة بالرأي والنظر الخصوص بالمجتهد كما في قوله تعالى « ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة» (٥) وقوله عليه السلام (اذا افتيتك بشيء) (٦) بل لا تختص بالاحكام كما في قوله تعالى (واستفتهم اهم اشد خلقاً) (٧) وقوله تعالى (ولا تستفت فيهم منهم

(١) النحل: ٤٣ والانبيا: ٧.

(٢) راجع تفسير نورالثقلين ٣: ٥٥: حديث ٨٧-١٠٢.

(٣) الوسائل ١٨: باب ٤ و ٦ و ١١ من ابواب صفات القاضي.

(٤) الوسائل ١٨: ٩٤: باب ١٠ من ابواب صفات القاضي: حديث ٢٠.

(٥) النساء: ١٧٦.

(٦) الوسائل ١٨: ٧٩: حديث ١٧، منقول بالسخي وفي العيون ١: ٢٧٥: حديث ١٠ «فاذا افتاك

بشيء...».

(٧) الصافات: ١١.

احدا^(١)، فالافتاء ليس الا اعطاء معلومه - حكما كان أو غيره- فيصح اطلاقه على الاخبار بالحكم حقيقة، لا من حيث شيوع الافتاء بنقل الخبر في الصدر الاول، كما قيل.

[٨١] قوله قدس سره: وهذا غير وجوب اظهار الحق ... الخ^(٢).

لان الاظهار والظهور - كالايجاد والوجود- متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فلا يعقل ان يكون له اطلاق لصورة عدم العلم، لان عدم الظهور لا ينفك عن عدم الاظهار.

ومنه يعلم انه لا موقع لدلالة الاقتضاء على وجوب القبول تعبدا، لان الواجب - وهو الاظهار- لا يتحقق الا مع الظهور الذي لا يبقى معه مجال للقبول تعبدا، بخلاف اظهار الفتوى فانه يلزم ظهور الفتوى المجامع مع عدم ظهور الواقع، فيبقى مجال التعبد بالقبول.

ومن الواضح ان الافتاء بمفهومه لا يقتضي الا اظهار الفتوى، لا الواقع، ولم يتقيد وجوبه بغاية مخصوصة - وهي اظهار الواقع به- حتى يكون بمنزلة ايجاب اظهار الواقع.

[٨٢] قوله قدس سره: للقطع بحجتيه والشك في حجية غيره ... الخ^(٣).

الكلام في الاصل تارة فيما يصح ان يكون مستندا للعامي بحسب ما يستقل به عقله، واخرى فيما يقتضيه القاعدة بعد النظر في ادلة وجوب التقليد شرعا، وهذا هو الذي بلحاظه للمفتي ان يفتي بالرجوع الى غير العلم. ففائدة الاول ترجع الى العامي، وفائدة الثاني ترجع الى المفتي.

اما الكلام في الاول: فقد استوفيناها في مبحث التعادل والترجيح^(٤) وقد

(١) الكهف: ٢٢.

(٢) الكفاية ٢: ٤٣٦.

(٣) الكفاية ٢: ٤٣٨.

(٤) نهاية الدراية ٦: التعليق ١٩.

ذكرنا ان المعذرية الواقعية - كالتجزئة - غير مجدية في دفع عقاب الواقع وفي ترتيبه، بل الواصلة منهما. ومعذرية العمل على طبق فتوى الافضل واصلة، دون فتوى المفضل. فراجع.

واما الكلام في الثاني: فبيانه ان الفتوى ان كانت في نظر المجتهد حجة من باب الطريقة المحضة - ولو يجعل الحكم المماثل على طبقه بعنوان ايصال الواقع - فالامر فيه كما مر في الاول. ولعله اليه ينظر قدس سره حيث ساوى بين المقامين. وان كانت حجة من باب الموضوعية والسببية واشتمال كل منهما على المصلحة المقتضية لجعل الحكم على طبقه، فالمسألة وان كانت ذات وجوه بل اقوال: من رجوعها الى الشك في التعيين والتخير وفيه قول بالاشتغال وقول بالبراءة، ومن رجوعها الى المتزاهين، ومن رجوعها الى الدوران بين المحذورين احياناً.

الا ان الصحيح هو الثاني، فان مورد الاول ما اذا علم بالملك في المعين واحتمل وجوده في الاخر، والمفروض بناء على الموضوعية وجوده فيهما معا، وانما الشك في اقوائته في احدهما من الاخر. فالحكم في كل منهما تعيني في حد ذاته - شرعا - والتخيرية لتماثلهما عقلاً في الفعلية.

وقد اوضحنا الحال فيه في مبحث التعادل والترجيح^(١)، وبيّنا هناك ان ميزان التساوي - الموجب لحكم العقل بالتخير في الجري على طبق كل منها - هو التساوي في وجدان العقل، ومع عدم وصول قوة الملك في احدهما يكونان متساويين في وعاء وجدان العقل. فراجع.

[٨٣] قوله قدس سره: أو جوز له الافضل بعد رجوعه اليه ... الخ^(٢).

في رسالة تقليد الاعلم^(٣) لشيخنا العلامة الانصاري قدس سره حكاية المنع عنه عن بعض معاصريه.

(١) نهاية الدراية ٦: التعليق ١٩.

(٢) الكفاية ٢: ٤٣٨.

(٣) انظر مجموعة رسائل: رسالة الاجتهاد والتقليد للشيخ الاعظم قدس سره: ٨٢.

فقال قدس سره في طريق دفعه: ان الكلام ان كان في جواز افتاء الاعلم بهذه الفتوى بعد اجتهاده فيها فلاوجه لمنعه، وان كان في صحة عمل المقلد بها فلا اشكال في الصحة بعد جواز التقليد فيها، وبعد علم المقلد بان هذه المسألة يجوز التقليد فيها.

واستند قدس سره في الاول الى عموم ادلة جواز التقليد، وفي الثاني الى ما هو المركوز في ذهنه من رجوع الجاهل الى العالم. ولكنه لا يخلو عن محذور اذ ليس كل ما يقتضيه الادلة ويستنبطه المجتهد تقليدياً، الا ترى ان مقتضى الادلة جواز التقليد مع انه ليس بتقليدي، للزوم الدور والتسلسل.

فليس كل ما يستفده المجتهد قابلاً للفتوى على طبقه، كما تبين ان عموم جواز التقليد لا ينافي عدم جواز التقليد في مسألة جواز التقليد، فان الاستناد في الصلاة والصوم الى الفتوى امر، والاستناد الى نفس الفتوى في جعلها مستنداً امر اخر، لاستلزامه للمحاذير العقلية.

ومنه تبين ان علم المقلد بجواز التقليد لما ارتكز في ذهنه، غير علمه بجواز التقليد حتى في مسألة جواز التقليد، فان مرجعه الى ارتكاز الخلف في ذهنه، لانه حينئذ مقلد في جواز التقليد، لا ان مستنده في جواز التقليد ما ارتكز في ذهنه واستقل به عقله.

فاللازم بيان ما يتخيل في وجه المنع ودفعه.

فنقول: كما ان التقليد في مسألة جواز التقليد، وتقليد الاعلم في لزوم تقليد الاعلم، وتقليد غير الاعلم في جواز تقليد غير الاعلم، كله مستلزم للدور، وتقليد غير الاعلم في وجوب تقليد الاعلم مستلزم للخلف وانه يستلزم من وجوده عدمه، كذلك لازم تقليد الاعلم في جواز تقليد غير الاعلم هو الخلف وشبهه، لان المفروض وجوب تقليد الاعلم معينا وعدم جواز تقليد غيره، فاذا جاز تقليد الاعلم في جواز تقليد غير الاعلم لازم من وجوب تقليده معينا عدم وجوب تقليده معينا ومن حجية فتواه بالخصوص عدم حجية فتواه بالخصوص.

وبتقريب اخر كما ان اصل التقليد لا يعقل ان يكون بالتقليد بل لا بد من

انتهاء التعبد الى القطع، كذلك خصوصية المقلد، اذ مجرد استقلال العقل بوجود التقليد مع عدم تعيين المقلد- من الجهات المعتبرة عقلا في المقلد- لا يجدي في الاستناد الفعلي، فلا بد من ان لا تكون الخصوصية تقليدية.

ويندفع هذا التخيل بانه مع عدم استقلال العقل بالتقليد لا يعقل وجوبه، ومع استقلاله به لا مجال لوجوبه، والخصوصية كأصله في ذلك، فانه مع عدم استقلال العقل لا مجال للرجوع الى واجدها أو فاقدها تعبدا، ومع استقلال العقل بل اعتبارها لا مجال للتقليد فيها، الا ان العقل اوجب الرجوع الى الاعلم، لا من حيث استقلاله باعتبار هذه الخصوصية في المرجعية، بل لعدم احراز جواز الرجوع شرعا الى فاقدها، فهو احتياط من العقل، فلم يحكم العقل بوجوبه معنا - بمعنى استقلاله بوجوبه التعييني- حتى يلزم الخلف من تقليد غير الاعلم بفتوى الاعلم، بل معناه انه لا يستقل بجواز الرجوع الى غيره.

فحيث صح الرجوع الى الاعلم استنادا في اصله الى حكم العقل استقلالا وفي خصوصيته الى الاحتياط، كانت الخصوصية قابلة للتقليد، كما انها قابلة للاجتهاد من دون لزوم محال.

نعم ان استقل عقل العامي بتعيين الاعلم بحيث يرى التسوية بينه وبين غيره تسوية بين العالم والجاهل، كما ربما سيأتي ان شاء الله تعالى فلا محالة لا مجال لتقليد الاعلم في هذه المسألة. فتدبر جيدا.

[٨٤] قوله قدس سره : ولا اطلاق في ادلة التقليد ... الخ^(١).

تقريب الاطلاق ان شمول قوله عليه السلام - (فانهم حجتى عليكم)^(٢) وقوله عليه السلام (اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبننا كثير القدم في امرنا)^(٣) وقوله عليه السلام (انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا)^(٤) وقوله عليه السلام (انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا

(١) الكفاية ٢ : ٤٣٩ .

(٢) الوسائل ١٨ : ١٠١ : حديث ٩ .

(٣) الوسائل ١٨ : ١١٠ : الباب ١١ من صفات القاضي : حديث ٤٥ .

(٤) الوسائل ١٨ : ٤ : حديث ٥ .

وحرامنا وعرف احكامنا) (١) وقوله عليه السلام (واما من كان من الفقهاء الى قوله عليه السلام فللعوام ان يقلدوه) (٢) الى غير ذلك من الاخبار- لصورة التفاوت في الفضيلة والاختلاف في الفتوى مما لوجه إنكاره، لكثرة التفاوت في الفضيلة وشيوع الاختلاف في الفتوى.

بل لا بد من القول بشمولها لصورة الاختلاف، والا لم يكن دليل نقلي على حجية شيء من المتعارضين.

واما النع عن شمولها للمتعارضين- لاستلزامه المحذور- فمدفوع بانه على الموضوعية لامانع من شمولها، غاية الامرهما كالواجبين المتزامين، والتخير بحكم العقل لا ينافي ظهور الأدلة في الحكم التعييني، فان كلاً من المتعارضين حجة بذاته معينا، والعقل يخير في تطبيق العمل على كل منهما.

واما على الطريقة فالاصل الاولى وان كان يقتضي التساقط، لكنه بناء على عدمه- اما للاخبار العلاجية كما في الخبرين المتعارضين. أو للاجماع كما فيما نحن فيه- يمكن استكشاف المنجزية والمعدرية بنحو التخير بالتقريب الذي قدمنا بيانه في مبحث التعادل والترجيح. فراجع (٣).

وربما يقال بعدم شمولها لصورة التعارض في مثل المقبولة، والا لما سأل السائل عما اذا اختلف الحكمان، وكان تعيين الامام عليه السلام للاعدل والافقه مخصصاً لصدر الخبر.

ويندفع بان الاطلاق لصورة الاختلاف في الفتوى امر، ولصورة حكم الحاكم على خلاف ما حكم به الاخر- لا على خلاف فتوى الاخر- امر اخر، ومورد الكلام هو الاول، ومورد النقض والمسؤل عنه في المقبولة هو الثاني.

ومن البين ان مورد الافتراق بين الاختلاف في الفتوى، والحكم على الخلاف هو القضاء. ولا يتصور مثله في الفتوى. كما لا يخفى. نعم يمكن الخدشة في الاطلاق من وجهين.

(١) الكافي ٧: ٤١٢ والوسائل ١٨: ٩٩: حديث ١.

(٢) الوسائل ١٨: ٩٥: حديث ٢٠.

(٣) نهاية الدراية ٦: التلوية ١٨.

احدهما: ان مورد الاطلاقات هي الرواية دون الفتوى، بل قد عرفت ان مافيه مادة الافتاء والاستفتاء غير ظاهر في الفتوى المصطلح عليها المتقومة باعمال الرأي والنظر، بل مادتها حتى بلسان الشرع كذلك، كما مر.

مضافا [الى] ان الافتاء في الصدر الاول في مقام نشر الاحكام كان ينقل الروايات، لا باظهار الرأي والنظر يجعل الرواية المحكية مستندا لرأيه، وعليه فالاطلاقات غير متكلفة لحال الفتوى حتى يتمسك باطلاقتها.

واليه يؤل الجواب الاول في المتن حيث قال قدس سره: بعد الغض عن نهوضها الى اخره.

لكنه بالتقريب المزبور، لا بما افاده عند المناقشة في دلالتها على لزوم التقليد أو جوازه.

ثانيهما: ان الاطلاقات وان كانت شاملة للفتوى - بالمعنى المصطلح عليه - ولصوري التفاوت في الفضل والاختلاف في الرأي، لكن مقتضاها الحجية الذاتية الطبيعية، لا الفعلية، لثلا يلزم منها محذور الاستحالة.

الآ ان يقال ان الاطلاقات كما انه لها الظهور في شمول المتعارضين وفي الحجية التعينية، كذلك لها الظهور في الحجية الفعلية. والانشاء بداعي بيان الملاك خلاف الظاهر.

فهنا ظهورات ثلثه، لا ترجيح لبعضها على بعض. فتدبر.

واما الجواب الثاني في المتن فرجعه الى ان مفاد الادلة هي الحجية الاقتضائية الطبيعية، فهي متكلفة للانشاء بداعي جعل الداعي مثلا لكنه مهملا، من دون نظر الى الطوارئ والعوارض، بخلاف الحجية الذاتية فانها ثابتة مع كل عارض، الآ انها غير فعلية بنحو التعينية. وعلى اي حال لا بد من رفع اليد عن بعض هذه الظهورات.

[٨٥] قوله قدس سره: وأما الثاني فلان الترجيح [مع المعارضة] في مقام الحكومة ... الخ^(١).

لا يخفى عليك أن الاستدلال بمثل المقبولة تارة بدعوى الملازمة بين الحكم والفتوى، فحينئذ يصح للجواب بإبداء الفارق بينهما كما في المتن، وأخرى بدعوى شمول الحكم للقضاء والإفتاء فلا مساس حينئذ لإبداء الفارق.

أما الملازمة بين الحكم والفتوى باعتبار الأفضلية في كل منهما - كما ادعاها جماعة، بل ادعى الإجماع على التلازم بين الرجوع إلى الأفضل والترافع عنده - فدفعه بأنه لا دلالة للمقبولة على لزوم الترافع عند الأفضل حتى يجب أخذ الفتوى منه بالملازمة، لأن غاية دلالتها عدم نفوذ الحكم مع حكم الأفضل بالخلاف، لا أن وجود الأفضل ومخالفته في الفتوى يمنع عن الترافع عند غيره، حتى يمنع عن الرجوع إلى المفضل في مرحلة الاستفتاء بالملازمة.

مع أن الإجماع على التلازم غير ثابت، ونقله غير مجد، خصوصاً بعد احتمال استفادة لزوم الترافع عند الأفضل من المقبولة.

مع أن اعتبار الأفضلية في مقام الحكومة لا يوجب اعتبارها في مرحلة الفتوى.

مع أن اعتبارها في مقام الحكم على الخلاف غير اعتبارها بمجرد الاختلاف.

فكما أن الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة إنما هو بعد الحكم على الخلاف لا بمجرد الاختلاف، كذلك الترجيح بالأفقهية والأعدلية. فالكل ليس من المرجحات الابتدائية حتى يجدي فيما نحن فيه.

والحاصل أنه لا موجب للتلازم بين الحكم والفتوى في نفسه، ولذا يجوز نرافع المجتهدين إلى ثالث، ولا يجوز تقليد المجتهد لمجتهد آخر، ويجوز الإفتاء بالخلاف على ما أتى به الآخر، ولا يجوز الحكم بخلاف ما حكم به الآخر. وتوضيح هذا

الاجمال ان الملازمة المدعاة هنا ان كانت بين عدم جواز الترافع الى المفضل مع وجود الافضل وعدم جواز الاستفتاء من المفضل مع وجود الافضل،
ففيه ان عدم جواز الترافع غير ثابت بالمقبولة كما مر، ولا غيرها، بل ظاهر
الاخبار والاثار على خلافه، فلا موقع للملازمة.

مع لزوم تخصيصها بالشبهة الحكيمية، وكون الحكم أو الفتوى من الافضل
مخالفا لما يصدر من المفضل، اذ لا ينبغي الريب في عدم لزوم الاستفتاء من
الافضل مع عدم مخالفة فتواه لفتوى المفضل، مع ان من يقول بتعين الافضل للمرافعة
لا يخصصه بما ذكرنا، بل لافرق عنده بين الشبهة الحكيمية وغيرها، ومخالفة الافضل
وعدمها.

وان كانت الملازمة بين عدم نفوذ حكم المفضل مع حكم الافضل
بخلافه، وعدم حجية فتوى المفضل مع فتوى الافضل بخلافه، ففيه: ان اعتبار
الافضل: في مقام الحكومة ان كان لخصوصية الحكومة وفصل الخصومة وانها
منصب الافضل، فحينئذ لافرق بين الشبهة الموضوعية والحكيمية، ولا بين اختلافهما
في الفتوى وعدمه، ولا بين صدور الحكم من الافضل بالخلاف وعدمه، فلا موقع
للملازمة، لكون المخالفة في الفتوى اجنبية عن اعتبار الافضية، فلا يسري الى
الفتوى.

وان كان اعتبار الافضية في مقام الحكومة لكون الشبهة حكيمية، وفصل
الخصومة بالفتوى المخالفة لفتوى الافضل، فالعبرة بمرحلة الفتوى لا بمرحلة القضاء بما
هو قضاء، ففيه ان اعتبار الافضية في مقام الفتوى الفاصلة للنزاع مع فتوى اخرى
في هذه المرحلة لا يلازم اعتبارها في الفتوى بما هو فتوى، ولذا قلنا ان فتوى مجتهد
ليست حجة على مجتهد اخر لكنها نافذة عليه في مقام فصل الخصومة، ومقتضى
الاعتبار ايضا اعتبارها في مرحلة فصل الخصومة، حيث لا يرتفع نزاع المتخاصمين
بالتخيير بين الحكيمين بل بتعين احد الحكيمين.

نعم الملازمة التبعية بين نفوذ الحكم وحجية الفتوى باعتبار الافضية في
كل منهما معقولة الا انه لا دليل عليها الا ما يحكي من الاجماع^(١)، وعهده

على مدعيه. هذا كله ان كان الاستدلال بالمقبولة بعنوان الملازمة.
 واما ان كان بعنوان شمول الحكم للفتوى ايضا كما في قوله تعالى « ومن
 لم يحكم بما انزل الله ... الخ » (١) خصوصا بملاحظة ان المورد شبهة حكمية ولذا
 اختلف الحكمان مستندين الى حديثين مختلفين، وبملاحظة ان التوجيهات المذكورة
 في المقبولة مناسبة للفتوى دون القضاء.

مع ان التحري في مستند الحاكم غير معهود في باب القضاء، فلا مجال
 لكل ذلك الا بحمل المقبولة على فصل النزاع بفتوئين متعارضين، لا بحكمين
 متنافيين.

وبعبارة اخرى نفس الفتوى فاصلة للنزاع، لا انشاء الحكم مستنداً الى
 فتواه المستندة الى الخبر.

وبه تندفع الاشكالات المتوهمه من المقبولة المنافية لما تقر في باب
 القضاء.

ففيه ان الحكم في لسان الشرع كذلك، الا انه في خصوص المقبولة
 ليس كذلك كما في قوله عليه السلام (وما يحكم له فانما يأخذه سحتا وان كان
 حقه ثابتا) (٢) الى غير ذلك من الشواهد.

واما حمل مورد المقبولة على الفتوى تفصيا من الاشكالات فدفع بان
 التفصي لا ينحصر في ذلك بل حملها على فصل الخصومة بنقل الخبر الفاصل ايضا
 دافع للاشكالات، فيخرج مورد المقبولة عن القضاء والفتوى معا.

بل قد مر ان المتعارف في الصدر الاول هو القضاء والافتاء بنقل الرواية.
 والامر بالترجيحات بملاحظة الرواية، لا بملاحظة الفتوى، ولا القضاء.

ولا ينافيه الترجيح بالافقهية بتوهم مساسها باعمال الرأى والنظر لا بنقل
 الخبر، وذلك لان الروايات حيث انها منقولة بالمعنى غالبا فللافقهية دخل في
 مطابقة النقل لما اراده الامام عليه السلام.

وبما ذكرنا ظهر وجه اخر للجواب عن الملازمة المدعاة في التقريب

(١) الثالثة: ٤٤ و ٤٥ و ٤٧ .

(٢) الوسائل ١٨ : ٤ : باب ١ من ابواب صفات القاضي : حديث ٤ .

المتقدم.

هذا كله مضافا الى ان ملاحظة المرجحات في مرحلة الفتوى الصادرة في مقام فصل الخصومة للنكته المتقدمة لا يقتضي اعتبارها في الفتوى بما هي . فتدبر. ومنه تعرف ان عبارة الكتاب قابلة لنفي الملازمة بين الحكم والفتوى كما في التقريب الاول، وقابلة للفرق بين الفتوى الفاصلة للنزاع ومطلق الفتوى، وان كان ظاهرها الاول.

[٨٦] قوله قدس سره : اما الصغرى فلان فتوى غير الافضل ... الخ^(١).

يمكن ان يقال ان الفتوى اذا كانت حجة شرعا أو عقلا لأجل افادة الظن بالحكم وانه اقرب الى الواقع من غيره فلا محالة ليس لأجل مطلق الظن بحكمه تعالى - ولذا لا يجوز عمل العامي بظنه - بل لأجل انه خصوص ظن حاصل من فتوى المجتهد المستند الى حجة قاطعة للعدر، فما هو الحجة عقلا أو شرعا هو الظن الخاص، دون الظن بما افتى به المجتهد وان لم يحصل من فتوى المجتهد. وعليه فدعوى الفرق بين الاقربية الداخلية والخارجية في نظر العقل - الحاكم بحجية خصوص الظن الحاصل من فتوى المجتهد الذي يجب الرجوع اليه - في كمال القوة.

واما الظن الاقوى الحاصل من مطابقة فتوى الحي المفضول للأفضل من الاموات، فحيث انه متقوم بفتوى من لاحجية لفتواه، فهو كالظن الحاصل من سائر الامارات الغير المعبرة، أو المتقوم بما هو كذلك، فلا عبرة بقوته، كما لا عبرة باصله لو كان كذلك حتى في نظر العقل، لفرض الخصوصية في نظره.

واما الاقوائية الحاصلة من مطابقة فتوى المفضول لغيره من الاحياء فهي غير مسلمة، اذ المطابقة لامحالة لوحدة المدرك وتقارب انظارهم وافكارهم، فالكل في قوة نظر واحد، ولا يكشف توافق آرائهم عن قوة مداركهم من مدرك الافضل والآ لزم الخلف لفرض اقوائية نظر الافضل من غيره في مرحلة الاستنباط بجميع جهاته وشؤنه.

ومنه تعرف فساد قياس المورد بالخبرين المتعارضين المحكي احدهما بطرق متعددة دون الاخر، اذ ليست الحكايات المتعددة بمنزلة حكاية واحدة فلإحالة يوجب كل حكاية الظن بصدور شخص هذا الكلام من الامام عليه السلام، ولا يلزم منه الخلف كما كان يلزم فيما نحن فيه.

[٨٧] قوله قدس سره: واما الكبرى فلان [ملاك] حجية قول الغير ... الخ (١).

ان اريد ان القرب الى الواقع لا دخل له اصلا فهو خلاف الطريقية الملحوظة فيها الاقربية الى الواقع في اشارة خاصة من بين سائر الامارات.

وان اريد ان القرب الى الواقع بعض الملاك وانّ هناك خصوصية اخرى تعبدية فهو غير ضائر بالمقصود، لان فتوى الافضل وان كانت مساوية لفتوى غيره في تلك الخصوصية التعبدية، الا انها اقوى من غيرها في حيثية القرب الذي هو بعض الملاك، فان الارجح لا يجب ان يكون اقوى من غيره من جميع الجهات، بل اذا كان ارجح من جهة فهو بقول مطلق ارجح من غيره.

هذا اذا كانت تلك الخصوصية التعبدية مما يتقوم بها الملاك وكانت

جزء المقتضى.

واما ان كانت شرطا لتأثير القرب الى الواقع في جعل الامارة حجة فالامر اوضح، اذ العبرة في القوة والضعف بحال المقتضى دون الشرط. كما مر في مبحث التعادل والترجيح (٢).

ومنه يظهر فساد القياس بمثل البصر والكتابة - اذا اعتبرنا في القاضي -

فانه لا يرجح الاقوى بصرا أو الاجود خطأ على غيره.

فكذا هنا، فانّ تمام الملاك كونه عارفا بالاحكام، فكون احد المفتين

اعرف بالاحكام من الاخر لا يوجب الترجيح لوجود ما هو الملاك بحده في غيره، من دون زيادة في الاعرف ولا نقص في العارف.

(١) الكفاية ٢ : ٤٤٠ .

(٢) نهاية الدراية ٦ : التعلية ٣٠ .

وجه الفساد ان المعرفة في الافتاء هو الملاك والمقتضى للحجة، فيؤثر قوته في رجحانه وتقديمه، بخلاف البصر والكتابة بل العدالة في القاضي، فانها شرائط. والمقتضى لتعينه علمه بموازين القضاء.

مضافا الى ان المراد بالاعلم هنا ان كان اقوى معرفة -بحيث لا تزول بتشكيك المشكك، لقوة منى عرفانه- فالامركما في البصر والكتابة، فان قوة البصر وجودة الخط لا تأثير لهما في مرحلة القضاء بل المؤثر اصلهما، وكذا اصل المعرفة بالحكم له تأثير في ايجاب العمل على طبقها، ولا اثر لقوة المعرفة.

واما ان كان المراد بالاعلم من كان احسن استنباطا من غيره لكونه اقوى نظرا في تحصيل الحكم من مداركه الشرعية والعقلية من حيث مبادئ تحصيله وكيفية تطبيقه على مصاديقه، فحينئذ لا مجال للقياس، فان الاعلم بهذا المعنى اكثر احاطة بالجهات الموجبة للاستنباط المغفولة عن غيره لقصور نظره، وان كان نظره القاصر حجة عليه وعلى مقلده ذاتا.

فرجع امر التسوية بين الاعلم وغيره الى التسوية بين العالم والجاهل، لقصور نظر غيره عما وصل اليه الافضل مما يوجب الفتوى بثبوت الحكم أونفيه. ومنه ينقدح وجه لتعين الاعلم وان لم نقل باقربية فتواه الى الواقع ولم نقل بان الملاك كلا أو بعضا هو القرب الى الواقع، وهو انه قد تقدم منا- في وجه لزوم التقليد عقلا (١)- انه من لم يكن له حجة يجب استناذه الى من له الحجة.

وحيث ان فتوى الاعلم اوفق بمقتضيات الحجج الشرعية والعقلية لبلوغ نظره الى ما لم يبلغ نظر غيره -لفرض الاعلمية- فيكون بالاضافة الى غيره كالعالم بالاضافة الى الجاهل، فيتعين في مقام ابراء الذمة- لالقصور حكم العقل، بل لإذعانه -بمقتضى فرض الاعلمية، وكون المجتهد ذا حجة على الحكم- بكون رأيه اوفق بمقتضيات الحجج، وان التسوية بينه وبين غيره يؤل الى التسوية بين العالم والجاهل.



[٨٨] قوله قدس سره: للشك في جواز تقليد الميت والاصل عدم ... الخ (١).

هذا بالاضافة الى الملتفت الى مقتضيات الادلة الشرعية.

واما بالنسبة الى العامي فالحامل له على تقليد الحي بالخصوص هو الحامل له على اصل التقليد، وهو: عدم اليقين ببراءة الذمة الا بتقليد الحي، كما لا يقين له به الا بالتقليد في قبال غيره.

ولا فرق في هذه المرحلة بين كون الميت افضل من الحي وعدمه - بتوهم ان فتوى الافضل اقرب الى الواقع من فتوى غيره، ولا يعقل التفاوت في الاقربى بين الموت والحياة..

ويندفع بان وجه حكم العقل هنا ليس اقربى فتوى الافضل، كما انه في الحي بالاضافة الى الميت ليس القرب الى الواقع مناطا وملاكا في نظر العقل اصلا، بل وجه حكم العقل واقتضاره على الحي وعلى الافضل كون تقليد الحي بالنسبة الى الميت مقطوعا به من حيث كونه مبرء للذمة، وكون تقليد الافضل بالاضافة الى غيره كذلك، ولولدعوى الاجماع في المقامين.

ونتيجة الامرين عدم اليقين بالبراءة الا بتقليد الحي الافضل من غيره، لا اليقين ببراءة الذمة بتقليد الحي في نفسه وببراءة الذمة بتقليد الافضل في نفسه ليلزم التخيير، أو لأجل الاقربى ليتعين تقليد الافضل وان كان ميتا، اذ لا يعقل اليقين ببراءة الذمة مهماً ولا يقين بها مطلقاً، فلا موجب للتخيير، وليست الاقربى ملاكا فلا موجب للتعين. فافهم جيدا.

نعم بناء على ما سلكتناه اخيرا في تقريب حكم العقل بتعين الاعلم يلزم القول بتعين الاعلم وان كان ميتا، وبالتخيير بين الحي والميت مع عدم التفاضل، اذ بناء على هذا الوجه لا تعين للحياة اصلا.

فإما ان نقول باشتراط الحياة فلا يتعين الاعلم ان كان ميتا وإما ان

لانقول باشتراطها فلا يتعين المحي ان لم يكن هناك اعلم، بل يتخير بين المحي والميت. فالتفصيل بين ما اذا كان الميت افضل فيتعين الميت والآ فيتعين المحي بلا وجه.

[٨٩] قوله قدس سره: استصحاب جواز تقليده في حال حياته ... الخ (١).

ربما يتوهم ان ظنون المجتهد وادراكاته - التي هي موضوع وجوب العمل على طبقها - مما تزول بالموت، بل عن الوحيد البهبائي قدس سره زوالها عند النزاع، وانها تزول بالغفلة والنسيان، فكيف بالموت الذي يصير الذهن معه جماداً لاحتس فيه.

واجيب عنه وعن امثاله بان القوة العاقلة من قوى النفس الناطقة، وقد برهن على تجردها وبقاؤها بعد خراب البدن، وان القوة المدركة ليست من القوى الجسمية. فضلاً من ان تكون من الاجسام كما هو ظاهر كلام الوحيد قدس سره.

والتحقيق ان الجسم - بما هو جسم - كل جزء منه يغيب عن الجزء الاخر فضلاً عن غيره، فلا معنى لأن ينال شيئاً ويدركه. فتوهم كونه جسماً سخيف جداً. واما كونه جسمانياً أو لا؟ فنقول:

قد حقق في محله ان العاقلة بما هي مدركة للكليات ربما هي عقل بالفعل لايحتاج الى مادة جسمانية - لافي ذاته ولا في فعله - فالنفس في اول حدوثها انسان بشري طبيعي يحتاج الى مادة جسمانية، لكنها عقل هيولاني وبالقوة. فاذا خرجت من القوة الى الفعل ومن المادية الى الصورية وصارت عقلاً بالفعل فلا محالة هي غير مرهونة بمادة، فهي في هذه المرحلة خارجة عن عالم الماداة ودارالفساد، فلذا لاخراب لها بخراب البدن.

الآ ان هذا المقدار من التجرد للقوة العاقلة لا يجدي فيما نحن فيه بل لا بد من الالتزام بتجرد قوتي الخيال والوهم مجرداً برزخياً مثالياً، وذلك من وجهين: احدهما ان القضايا المدركة للمجتهد وان كانت في حد ذاتها قابلة

للتجريد التام بحيث تدخل في الكليات المجردة القائمة بالقوة العاقلة التي لا شبهة في تجردها عن المادة ولكن الازهان المتعارفة تنتقل من الاحساس بالجزئيات المحسوسة الى صورها الجزئية في الخيال أو الى المضاف الى جزئي في الوهم، فهي مجردة عن المادة فقط، لاعن الصور والخصوصيات الحاققة بالجزئيات المحسوسة.

ومجرد قابليتها للتجريد التام لا يجعلها مجردة بحيث تناسب القوة العاقلة حتى تكون باقية ببقاء القوة العاقلة، بل باقية بقاء قوتي الخيال والوهم. فلا بد من اثبات تجرد القوتين وبقيتهما حتى يجدي في بقاء مدركتهما.

وثانتهما ان آراء المجتهد وان فرضت كلية قابلة للقيام بالعاقلة الا انها غالبا منبعثة عن مدارك جزئية من اية خاصة، أو رواية مخصوصة لقيام لهما الا بغير العاقلة، وتلك الآراء لا تكون حجة الا اذا كانت مستندة الى تلك المدارك بقاء، كما كانت حدوثاً.

فكما أن قيامها بالمجتهد مع زوال مداركها بالمرّة يخرجها عن الحجية حال حياته، كذلك اذا زالت مداركها بزوال القوة المدركة لها بعد وفاته، لان المفروض عدم تجرد ما عدا القوة العاقلة، فلا مناص عن الالتزام بتجرد قوتي الخيال والوهم المدركتين للصور الجزئية والمعاني الجزئية تجرداً برزخياً. وهو وإن كان خلاف المعروف في فنه إلا انه مما اقتضاه البرهان كما شيد اركانه بعض الاركان^(١).

ثم إنه بناء على تجرد القوة المدركة ينبغي التفصيل بين ما اذا كانت الحجة على المجتهد ومقلده وظنونه، وادراكاته المتعلقة بالحكم الواقعي، وما اذا كانت الحجة قطعه بالحكم الظاهري المائل للحكم الواقعي.

فانه على الثاني منتف قطعاً، لالفناء القوة المدركة ببناء البدن، بل لانكشاف الواقع نفيًا واثباتًا. فلا جهل بالواقع، فلا قطع بالحكم المائل، بخلاف الاول فانه محتمل البقاء فيستصحب وترتب عليه جواز تقليده.

وانكشاف الواقع حينئذ غير ضائر، لأن انقلاب الظن الى القطع خروج من حد الضعف الى الشدة، وفي مثله الموضوع باق بذاته - لاجدّه - فلا يمنع عن الاستصحاب.

وانقلاب ظنه الى القطع بالخلاف محتمل، ولا يمنع من الاستصحاب. كما عن السيد العلامة الداماد قدس سره - بل بحقه فان المراد استصحاب نفس موضوع الحكم وهو رأى المجتهد، فيتعد حينئذ بحكمه وهو جواز التقليد.

واما ما عن بعض الاعلام في تقريراته لبحث شيخه العلامة الانصاري قدس سرهما^(١): من ان الاعتقاد الحاصل بالكشف والشهود من الموت لا دليل على حجيته على المقلد، فيدور الامر بين ما هو زائل أو باق غير حجة.

فنُدفع بان الكشف والشهود الذي لا دليل على حجيته لغير صاحبه هو الذي يحتمل عليه الخطاء على صاحبه كما في الحاصل لبعض المتراضين، لا الحاصل بالموت. فالامر دائرين بقاء رأيه واعتقاده بنحو موافق للواقع جزماً بحيث لا شك فيه، او زواله رأساً مع القطع ببقاء القوة المدركة.

[٩٠] قوله قدس سره : أو ارتفع لمرض أو هرم اجماعاً ... الخ^(١).

سيأتي^(٣) ان شاء الله تعالى بيان عدم ارتفاعه بمرض أو هرم حقيقة، والآ لكان ارتفاعه بالموت قطعياً كما سيحىء منه قدس سره دعوى الاولوية، فلا يبقى مجال لأستصحاب بقاء الراى، ولا لأستصحاب جواز العمل به. فانتظر.

[٩١] قوله قدس سره : كاف في جواز تقليده في حال موته ... الخ^(١).

وجه الكفاية تارة استصحاب جواز العمل على طبق الراى حال حدوثه، ولا نمضي بالموضوع الآ ذلك الراى السابق الثابت له الحكم مهملاً، وأما الحاجة الى احراز بقاء الراى وجدانا أو تعبدنا فانما هو بعد الفراغ عن لزوم بقاءه حال العمل، ولو للاجماع المتقدم في كلامه.

واخرى التمسك بالاطلاقات، كما هو واحد الوجهين في اثبات جواز تقليد الميت ابتداءً.

(١) راجع مطارح الانظار: رسالة تقليد الميت: ٢٨٤.

(٢) الكفاية ٢: ٤٤٣.

(٣) التلخيص ٩٤.

(٤) الكفاية ٢: ٤٤٣.

وتقريبها: ان الايات المقتضية للرجوع الى اهل الذكر^(١) أو التحذر بالانذار^(٢) والروايات المقتضية لتقليد من كان من الفقهاء ... الخ^(٣) والرجوع الى رواة الاحاديث^(٤) والاعتماد على كل مسن في حبه^(٥) وغير ذلك وان كانت ظاهرة بل صريحة في ان المسؤل عنه والمندر والفقيه والمرجع حي، الآ ان دعوى الاطلاق غير متوقفة على تجريد تلك الموضوعات عن الحياة، بل المدعى انها لاظهر لها في توقف وجوب القبول. بعد الجواب، ووجوب التحذر بعد الانذار، ووجوب التقليد بعد الاخذ من الفقيه، ووجوب الاعتماد بعد اظهار الراي. على حياة المجيب والمندر مثلا حال القبول والعمل، فبعدم تقيدها بذلك يستكشف اطلاقها لصورتى الحياة والموت حال العمل. هذه غاية التقريب.

ويمكن ان يقال ان ظاهر قول القائل: «اعمل على رأي فلان والتزم به» من دون تقييد وعناية هو العمل على طبق الراي حال العمل، والالكان عملا بغير الراي، نعم يقبل التقييد بان يقول اعمل على طبق الراي السابق.

وعليه فنقول ان كانت الادلة المزبورة مسوقة لحجية الرواية فالاطلاقات على حالها غير منافية لما ادعينا. من الظهور. لان الحكاية لازوال لها، فالحكم بعد ما صار محكيا ومخبرا به فهو على حاله الى الابد، فهو محكي عنه، مات للحاكي ام لا.

وان كانت مسوقة لحجية الراي. فحيث ان الراي يتطرق اليه الزوال. فمقتضى ظهورها في تعلق العمل بالراي من غير تقييد، لزوم بقاء الراي حال تعلق العمل به، فان كان باقيا. وجدانا أو برهانانا. فهو، وآ فلا بد من استصحاب بقاءه.

ومنه تبين ان الاطلاقات لا تغني عن الاستصحاب.

(١) الانبياء ٧ والنحل ٤٣.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) الوسائل ١٨: ٩٤: حديث ٢٠.

(٤) الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

(٥) الوسائل ١٨: ١١٠: حديث ٤٥.

[٩٢] قوله قدس سره: لكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعا ... الخ^(١).

توضيح المقام ان مقتضى حجية الرأى والفتوى كسائر الامارات إما جعل الحكم المائل لما أفتى به على اى تقدير- من موافقة الواقع وعدمها- كما هو لازم موضوعية الامارة،

وإما جعل الحكم المائل لكنه بعنوان ايصال الواقع، فلا محالة يكون مقصوراً على صورة الموافقة، حيث لا واقع في غيرها ليكون ايضالاً له، كما هو لازم الطريقية، مع التحفظ على ظاهر الانشاء حيث انه -لولا القرينة - بداعي جعل الداعي،

وإما جعل المنجزية والمعدرية، فيدور مدار موافقة الواقع، كما هو معنى الطريقية، ومقتضى لسان بعض الأدلة كقوله عليه السلام (فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله) (٢) وقوله عليه السلام (لا عذر لأحد من موالينا... الخ)^(٣).

فان كان الامر كما في الاول فالاحكام المقلد فيها احكام حقيقية فعلية متينة، فلا مانع من استصحابها من حيث تقومه باليقين والشك. نعم من حيث تعلقها وتقومها برأى المجتهد امر اخر سنتكلم فيه ان شاء الله تعالى.

وان كان الامر كما في الثانى والثالث فلا يقين بالحكم لا واقعا ولا تعبدا على اى تقدير، بل بمجرد احتمال ثبوته عند قيام الامارة على تقدير موافقتها، فلا بد من توسعة في دائرة الاستصحاب حتى تكون له المجال هنا وفي امثال المقام.

وقد فصلنا الكلام فيه في ذيل ما علقناه على التنبيه الثانى من تنبيهات الاستصحاب، وبيننا ما هو الوجه هناك. فراجع^(٤) تجده وافيا بالمرام ان شاء الله تعالى.

(١) الكفاية ٢: ٤٤٤.

(٢) الوسائل ١٨: ١٠١: حديث ٩.

(٣) الوسائل ١٨: ١٠٨: حديث ٤٠.

(٤) نهاية الدراية ٥: التعليقة ٦١.

[٩٣] قوله قدس سره : ان الاحكام التقليدية عندهم ... الخ (١).

تقريبه ان موضوع الحكم الواقعي وان كان مثلاً هو القصر أو الانعام،
الآن ان الوجوب الفعلي لم يتعلق به بما هو، بل بعنوان وجوب اتباع الرأي بلسان
وجوب التقليد ووجوب القبول واشباه ذلك . فهو جعل الحكم المماثل لما يراه
المجتهد حكماً فعلياً، فوضعه الدليلي ما يراه المجتهد واجبا.

وحيث ان العرف يرون المقلد متمسكا برأي المجتهد فلا يرونه عالماً
بالحكم الفعلي بقول مطلق، بل عالماً بحكمه في رأي مجتده، لا انه ليس عالماً
بالحكم مطلقاً حتي ينافي فرض جعل الحكم المماثل. فالموضوع العرفي هنا يوافق
لموضوع الدليلي.

وهذا التقريب ايضا يمكن منع الاستصحاب على تقدير تنجيز الواقع، فان
العرف يرون الحكم الواقعي منجزاً بالرأي مادام الرأي، لان الرأي ينجزه وان
زال بعده.

وقد مرفساد قياس الرأي بالرواية. فان النقل والحكاية لازوال له،
بخلاف الرأي.

[٩٤] قوله قدس سره : لم يجز في حال الموت بنحو اولي قطعاً ... الخ (٢).

تقريب الاولوية ان المرض والهرم مع ان فيهما اختلال بعض القوى اذا
كانا موجبين لزوال الرأي الموجب لعدم جواز التقليد، فالموت الذي يختل به جميع
القوى يوجب زوال الرأي الموجب لعدم جواز التقليد بالاولوية القطعية.

اقول: الملاك في عدم جواز التقليد في المرض والهرم ان كان زوال الرأي
فالحق فيهما وفي الموت عدم زوال الرأي، فان الادراكات باقية في محالها.

والنفس بسبب اشتغالها بتدبير البدن أو التوجه الى نشأة اخرى لا يمكنها
ترتيب الاثر عليها، كما انها كذلك في حال النوم.

(١) الكفاية ٢: ٤٤٥.

(٢) الكفاية ٢: ٤٤٥.

فجرد عدم القدرة على ترتيب الاثر لا يكون دليلاً على زوال المدركات، والآفن المستحيل بحسب الحكمة الالهية والعناية الربانية ان تزول العلوم والمعارف-الحاصلة للانسان في مدة مديدة من العمر بعد اتعاب شديد ومجاهدات عظيمة في مقام تقوية القوة النظرية وتحصيل الملكات والاخلاق الفاضلة-بمجرد المرض أو الهرم في اخر العمر أو بسبب الموت، مع ان الدنيا مزرعة الآخرة، والمعرفة بذر المشاهدة.

بل الصحيح ان علاقة النفس مع البدن حجاب قوي ومانع شديد. فاذا زال المانع وارتفع الحجاب كانت العلوم كلها حاضرة عنده، مشهودة لديه. نعم تزول الادراكات والملكات بسبب الانهاك في الشهوات والتوجه الى ما يضاهاها.

وان كان الملاك لعدم جواز التقليد- في المرض والهرم- عدم التمكن من اعمال القوة النظرية، فلا يقدر بالفعل على رد الفرع الى اصله، وهو معنى زوال ملكة الاجتهاد، فمن البين بعد التأمل ان هذا الوجه مختص بالمرض والهرم، ولا يعم الموت، لان انقطاع علاقة النفس مع البدن وارتفاع الشواغل المانعة عن القدرة الفعلية يوجب كون النفس اقدر على رد الفرع الى اصله من حال حياته. ولعل امره قدس سره بالتأمل للإشارة الى بعض ما ذكرنا.

[٩٥] قوله قدس سره : ومنها الاطلاقات الدالة ... الخ (١).

قد عرفت تقريب دلالتها والجواب عنه. فلاحاجة الى الاعادة.

وهذا اخر ما ساعده التوفيق من التعليق على ما افاده شيخنا واستاذنا العلامة رفع الله مقامه في دارالمقامة. والحمد لله أولاً و آخراً والصلاة على نبيه محمد صلى الله عليه وآله باطنا وظاهراً. كتبه بيمنه الدائرة المفتقر الى عفوريته في الآخرة محمد حسين الاصفهاني .

• • •

فهرست المطالب للتعاادل والترجیح

- ٢٧١ حول تعريف التعارض
- ٢٧٢ في الفرق بين التنافي والتعارض
- ٢٧٢ في أنّ التعارض من أوصاف الدالّ لا المدلول والحجة
- ٢٧٢ نظرية المحقق الأشتباني في أول التضادين إلى المتعارضين
- ٢٧٣ الإشكال على نظرية المحقق الأشتباني
- ٢٧٤ حول الحاكم والمحكوم
- ٢٧٦ ضابط الحكومة على ما أفاده العلامة الأنصاري
- ٢٧٦ حول الحكومة بالمعنى الشارحية
- ٢٧٦ الحكومة بمعنى إثبات الموضوع أو رفعه تنزيلاً
- ٢٧٧ في تقديم الامارات على الأصول الشرعية
- ٢٧٧ نظرية العلامة الأنصاري في وجه تقديم الامارة على الأصول
- ٢٧٨ الإشكالات على نظرية العلامة الأنصاري
- ٢٧٩ التحقيق في وجه تقديم الامارة على الأصول
- ٢٨١ حول تقديم النص والأظهر على الظاهر
- ٢٨٣ تفصيل العلامة الانصاري في وجه تقديم النص والأظهر على الظاهر
- ٢٨٣ دفع الإشكالات عن العلامة الأنصاري
- ٢٨٤ الحق في الإشكال على العلامة الانصاري
- ٢٨٤ التحقيق في وجه تقديم النص والأظهر على الظاهر

مقتضى القاعدة في المتعارضين على الطريقة:

- ٢٨٥ محتملات صورة المتعارضين على الطريقة
- ٢٨٥ وجه حجّة أحد الخبرين لا بعينه والإشكال عليه
- ٢٨٦ وجه حجّة أحدهما المعين والإشكال عليه
- ٢٨٦ وجه حجّة كلا الخبرين معاً والإشكال عليه

- ٢٨٨ في نفي الحكم الثالث بالمتعارضين
- ٢٨٩ في تبعية اللازم عن الملزوم
- ٢٩٠ القاعدة الأولية في المعارضين بناء على السببية
- ٢٩٠ في أنّ السببية تتصور على وجهين
- في السببية بمعنى تقييد مصلحة الحكم الواقعي بعدم قيام الامارة على خلاف
الواقع ٢٩٠
- ٢٩٠ نظرية المحقق الحائري على التوقف في السببية بهذا المعنى
- ٢٩١ الإشكال على المحقق الحائري
- ٢٩٣ محتملات معنى الاستحباب ثبوتاً
- ٢٩٤ تحقيق المعارضين فيما إذا كان مودى أحدهما حكماً غير الزامي
- ٢٩٤ في المتعارضين إذا كان مودى أحدهما حكماً غير الزامي
- ٢٩٥ دخول المتعارضين في المتزاحمين بناءً على وجوب الالتزام بالموذّي
- ٢٩٥ التحقيق في دفع احتمال كون الحجية بمعنى وجوب الالتزام
- ٢٩٧ في المتعارضين إذا كان أحدهما محتمل الأهمية
- ٢٩٨ حول قاعدة: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح
- ٢٩٩ اقسام المتعارضين مما يمكن فيه الجمع ومالا يمكن
- ٣٠١ حول مفاد قاعدة: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح
- ٣٠٢ كلام الشيخ ابن أبي جمهور في بيان القاعدة
- ٣٠٣ القاعدة الثانوية في الخبرين المتعارضين
- ٣٠٥ مقتضى الأصل الثانوي في المتعارضين بناء على الموضوعية
- ٣٠٦ الأقوال في الواجبين المتزاحمين
- ٣٠٦ في المتزاحمين مع احتمال أهمية أحدهما
- ٣٠٦ نظرية العلامة الانصاري بالأخذ بمحتمل الأهمية
- ٣٠٧ الإشكال على العلامة الأنصاري
- ٣٠٧ الحقيق في إثبات التخيير في محتمل الأهمية
- ٣٠٨ الفرق بين التخيير في محتمل الأهمية والتخيير في الدوران بين المحذورين
- ٣٠٩ مقتضى الأصل في مقام الإثبات هو التعيين

- ٣٠٩.....الأخبار التي استدل بها على التخيير
- ٣١٠.....الجواب عن الرواية الأولى (الحسن بن الجهم)
- ٣١١.....الجواب عن الثانية (خير الحارث بن المغيرة)
- الجواب عن الثالثة (مكاتبة عبدالله بن محمد) والرابعة (مكاتبة الحميري)
- ٣١١.....
- ٣١١.....الجواب عن الخامسة (رواية العيون)
- ٣١٢.....الجواب عن السادسة (موثقة سماعة)
- ٣١٢.....الجواب عن السابعة والثامنة (مرسلة الكليني)
- ٣١٢.....الجواب عن التاسعة (مرفوعة زرارة)
- ٣١٢.....الأخبار الدالة على الترجيح
- ٣١٣.....الترجيح بالاحدية
- ٣١٤.....الترجيح بالصفات
- ٣١٤.....مقبولة عمر بن حنظلة
- ٣١٤.....وجه عدم تعرض الكليني الترجيح بالصفات
- ٣١٤.....الجواب عن مرفوعة زرارة
- ٣١٥.....اشكال المحقق الحائري على المرفوعة
- ٣١٥.....الجواب عن المحقق الحائري
- ٣١٦.....نظرية العلامة الانصاري في تقديم المقبولة على المرفوعة
- ٣١٦.....الجواب عن نظرية العلامة الأنصاري
- ٣١٧.....حول الترجيح بالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة
- ٣١٩.....معنى موافقة الكتاب
- ٣١٩.....التحقيق في الترجيح بموافقة الكتاب
- ٣٢٠.....التحقيق في الترجيح بمخالفة العامة
- ٣٢١.....التحقيق في رواية عبيد بن زرارة، ورواية الارجاني
- ٣٢٣.....نظرية الآخوند في أن أخبار الترجيح بموافقة الكتاب آية عن التقييد
- ٣٢٤.....الإشكال على نظرية الآخوند
- ٣٢٤.....حول دعوى الإجماع على الترجيح بأقوى الدليلين

- ٣٢٤..... ما ذكره الكليني رحمه الله في ديباجة الكتاب ليس مخالفاً للإجماع
- ٣٢٥..... حق الإشكال على الإجماع
- ٣٢٥..... حول ترجيح الرجوع على الرجوع
- ٣٢٦..... التحقيق في موضوع الترجيح بلا مرجح
- ٣٢٧..... تطبيق الترجيح بلا مرجح على المتعارضين
- ٣٢٨..... في جواز الافتاء بالتخير في المسألة الفرعية
- ٣٢٨..... حول استصحاب التخير
- حول حكومة استصحاب التخير على استصحاب حكم المختار
- ٣٣٠..... اشكال العلامة الانصاري على استصحاب التخير
- ٣٣٠..... الاشكال على العلامة الانصاري
- ٣٣١..... في التعدي عن المرجحات المنصوصة وعدمه
- ٣٣١..... ردّ الوجوه التي استدلت بها على التعدي
- ٣٣٢..... استدلال العلامة الانصاري بالمقبولة على التعدي والجواب عنه
- ٣٣٤..... على القول بالتعدي هل يتعدى إلى كل مزية أم لا؟
- ٣٣٥..... في أن التخير أو الترجيح يختص بغير موارد الجمع العرفي
- حول جملة من الأخبار العلاجية التي استدلت بها على التعميم بموارد الجمع العرفي
- ٣٣٦.....
- ٣٣٦..... الاستدلال بموثقة سماعة على التعميم
- ٣٣٦..... الاستدلال بمكاتبة الحميري على التعميم
- ٣٣٧..... الاستدلال بمكاتبة عبدالله بن محمد على التعميم
- ٣٣٧..... الجواب عن الموثقة
- ٣٣٧..... جواب العلامة الأنصاري عن مكاتبة الحميري
- ٣٣٨..... جواب المحقق الهمداني عن مكاتبة الحميري
- ٣٣٨..... جواب المحقق الخراساني عن مكاتبة الحميري
- ٣٣٩..... الجواب عن مكاتبة عبدالله بن محمد
- ٣٣٩..... في شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه
- ٣٤٣..... في تعارض العموم والإطلاق

- ٣٤٤..... نظرية العلامة الأنصاري في تعارض العموم والإطلاق
- ٣٤٥..... في دوران الأمرين النسخ والتخصيص
- ٣٤٨..... حول انقلاب النسبة
مسلك العلامة الأنصاري على انقلاب النسبة فيما إذا ورد عامان وخاص
- ٣٥١.....
- ٣٥١..... نظرية المحقق الخراساني على عدم انقلاب النسبة والإشكال عليها
- ٣٥٢..... التحقيق حول ماورد عامان وخاص
- ٣٥٣..... حول رجوع المرجح الجهتي إلى المرجح الصدوري وعدمه
نظرية المحقق الخراساني على رجوع جميع المرجحات إلى المرجح الصدوري
- ٣٥٣.....
- ٣٥٤..... الإشكال على نظرية المحقق الخراساني
- ٣٥٥..... حول ترتب جهة الصدور على الصدور
- ٣٥٦..... الترجيح في المتكافئين
- ٣٥٧..... حول المرجحات الخارجية بأقسامها
- ٣٥٩..... حول القسم الثاني من المرجحات الخارجية: (كان معتبراً في نفسه
وكان معاضداً لأحد الخبرين كالكتاب والسنة).
- ٣٦٠..... حول معاضدة أحد الخبرين بالكتاب والسنة

الاجتهاد والتقليد

- الاجتهاد لغة واصطلاحاً ٣٦٣
- الاجتهاد المطلق ٣٦٤
- في أنّ مقبولة عمرين حنظلة مخصوصة بالمجتهد اصطلاحاً ٣٦٤
- في التقليد عن المجتهد المطلق ٣٦٥
- في تقليد الانسدادي وعدمه ٣٦٦
- الانسداد كشفاً وحكومة ٣٦٨
- حول نفوذ حكم المجتهد بناء على الانفتاح والانسداد ٣٧٠
- حول امكان التجزي ٣٧٢
- في حجة اجتهاد التجزي لنفسه ٣٧٣
- في رجوع الغير إلى التجزي ٣٧٤
- في نفوذ حكم التجزي ٣٧٥
- التخطة والتصويب ٣٧٦
- أقسام التصويب ٣٧٦
- التصويب المشهور ٣٧٦
- التصويب المجمع على بطلانه ٣٧٨
- التصويب الذي لم يجمع إجماع أو نقل على خلافه ٣٧٩
- مسلك المحقق الخراساني في حقيقة الأحكام الواقعية ٣٧٩
- توجيه كلام المحقق الخراساني ٣٧٩
- حول أقسام المصالح المتضمنة لجعل الأحكام الواقعية ٣٨٠
- أوضح أفراد التصويب ٣٨٠
- التصويب المجمع على بطلانه ٣٨١
- في تضاد المصلحتين ٣٨١
- في تنازع المصلحتين ٣٨٢
- حول كلام العلامة الانصاري في مسألة التعبد بالامارة على الموضوعية حول
تبدل رأي المجتهد ٣٨٣

- ٣٨٨ في اجزاء الأعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الأول
- ٣٨٨ الفرق بين الاجزاء هنا ومسألة الاجزاء في الأوامر.
- ٣٨٩ ما استدل به على الاجزاء
- ٣٨٩ التحقيق حول المسألة
- ٣٨٩ عدم الاجزاء فيما إذا كان مؤدى السابق امارة على الطريقة
- ٣٩٠ عدم الاجزاء فيما إذا كان مؤدى السابق امارة على الموضوعية
- ٣٩٢ الفرق بين الواجبات والعقود والإيقاعات على الموضوعية
- ٣٩٢ تفصيل صاحب الفصول بين الحكم ومتعلقه
- استظهار بعض الأجلة من كلام الفصول التفصيل بين الواجبات العبادية
والعقود والإيقاعات. ٣٩٢
- ٣٩٣ توضيح كلام صاحب الفصول
- ٣٩٤ حول الاجزاء بناء على الاستصحاب والبراءة
- ٣٩٦ في التقليد لغة
- ٣٩٧ في التقابل بين الاجتهاد والتقليد وعدمه
- ٣٩٧ معنى التقليد بمقتضى الأدلة العقلية والنقلية
- ٣٩٨ حول أدلة جواز التقليد
- ٣٩٩ الدليل الفطري
- ٣٩٩ استدلال المحقق الخراساني بالدليل الفطري
- ٣٩٩ الإشكال على المحقق الخراساني
- ٤٠١ الدليل النقلي
- ٤٠٣ مقتضى الأصل العملي
- ٤٠٤ في تقليد الأعم
- ٤٠٥ الإشكال على العلامة الانصاري
- ٤٠٥ الدليل العقلي على منع تقليد الاعلم ودفعه
- ٤٠٦ حول اطلاق الأدلة اللفظية لتقليد الأعم
- ٤٠٨ الخدشه في الاطلاق من وجهين
- ٤٠٩ الاستدلال بالمقبولة

- ٤٠٩ دعوى الإجماع على التلازم بين الحكم والفتوى في اعتبار الأعلم
- ٤٠٩ دفع الإجماع
- ٤١٠ حول التلازم بين الحكم والفتوى
- ٤١٢ في أن فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع
- ٤١٢ إشكال المحقق الخراساني صفروبا، ورفع
- ٤١٤-٤١٣ إشكال المحقق الخراساني كبروبا، ورفع
- ٤١٥ التفصيل بين التقليد البدوي والإستمراري
- ٤١٦ إستصحاب جواز التقليد في حال الحياة
- ٤١٦ نظرية الوحيد البهبا في زوال المدركات عند النزاع
- ٤١٦ التحقيق في هذه المسألة
- ٤١٧ أن تقليد الميت يبني على مجرد قوتي الخيال والوهم
- ٤١٩ التمسك بالاطلاقات على جواز تقليد الميت
- ٤٢٠ وجه عدم جريان الاستصحاب
- ٤٢١ عدم جريان الاستصحاب بناءً على جعل الحكم المائل
- ٤٢٢ في دفع القول بأولوية الموت من المرض والمهرم