

حَقَائِقُ الْأَصُولِ

وهي

تعلية على ﴿كفاية﴾ الأستاذ الأعظم المحقق الخراساني قدس سره

تأليف

المحقق الأوحدي عالم الشريعة ومرجع الشيعة

السيد حسن الطباطبائي الحكيم

قدس سره

الجزء الثاني

الطبعة الثانية

منشورات

مكتبة بصيرتي

قم - شارع علم

Butkbaax

KBL

• T11955

1985 g

v. 2

قِسْمَةُ الدِّينِ الْخَيْرِ

سبحانك ومحمدك يا من أشرق على مشارق العقول فآظهر منها آياته من
المعقول والمنقول وأبان منها قواعد الفروع والاصول وأنزل على عبده الكتاب تبيانا
للرد والقبول (ربنا آما بما أنزلت واتبعنا الرسول وآل الرسول فصل اللهم عليه
وعلى عترته أمة أرباب العقول لاسيا المخصوص بالأخوة سيف الله المسلول (وبعد)
فالعلم على اختلاف فنونه وتشتت غصونه قد انتهت الى علم الاصول مدارجه لرشاقة
مسائله وتناهدت اليه معارجه لوثاقه دلالة فهو الغاية القصوى والمقصد الاسنى ولولاه
لما قام للفقهاء عمود ولا اخضر له عود بل كان كشجرة اجتثت من فوق الأرض ما لها
من قرار ولا يجتنى منها التمار فلذا أجرى فيه كل منطق لسانه وأظهر فيه برهانه إلا
أن من أبدع فيه وأحاط بمعانيه عصابة من أولي الإصابة فقام بالامر منهم كابر بعد
كابر حتى انتهت النوبة من الغائب الى الحاضر فنهض به ثلة قليلة بل عدة جليلة — شكر
الله مساعيتهم الجميلة فمن تناهى في العلم حدّه وأدرك من قبله وأتعب من بعده جوهرة
قلادة الفضل والتحقيق وشمس دائرة الفهم والتدقيق خاتم رتبة العلم وختامها وشيخ
أرباب الفضائل وإمامها الفاضل الكامل واللجبي الذي لا يدرك له ساحل حجة
الاسلام والمسلمين آية الله في الارضين سيد الأعظم وسند الأفخم والبحر المتلاطم
مولانا الآخوند ملا محمد كاظم الهروي الطوسي الغروي دام ظلالة على رؤوس
المسلمين وجعل مستقبل امره خيرا من ماضيه ورمم بوجوده من الشريعة دوارسها
وعمر بوجوده من العلم مدارسها فياله من فكر ما أشد توقده يكاد يضيء زيتته ولو لم تمسه
نار فابرز صحائف هي منتهى رغبة الراغبين ولطائف هي شرعة الواردين والصادرين

وناهيك عنها تلك الصحائف الكاملة وما سبق عليها من الرسالة التي لمهمات مباحث الالفاظ شاملة كما قد اشتملت هذه على الأهم من الأدلة العقلية فتمت وكملت بهما المباحث الاصولية فلقد أجاد من سماها ﴿ كفاية ﴾ الأصول بل قد حصل منها نهاية المأمول فاعرف قدرها إن كنت أهلاً لذلك ولا تبذلها الا لمن وجدته كذلك والله الموفق والكفيل وهو حسبي ونعم الوكيل قال اطال الله بقاءه :

المقصد السادس

﴿ في بيان الامارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً ﴾

وقبل الخوض في ذلك لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض ما للقطع من الاحكام وإن كان خارجاً من مسائل الفن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد (ص) نبي
الرحمة وآله سادات الأمة وأهل بيت العصمة ، ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

﴿ قوله : وإن كان خارجاً من ... الخ ﴾ لما تقدم في المقدمة من كون مسائل الاصول قواعد يستنبط منها أحكام شرعية أو ينتهي اليها المكلف في مقام العمل فالعلم بالأحكام الذي هو موضوع هذه المسألة من اللوازم المترتبة على العلم بتلك المسائل فلا يكون موضوعاً لها ومنه يظهر الفرق بين أكثر مباحث المقام والبحث عن حجج الظن على الحكومة فإن الثاني وإن كان بحثاً عما هو حجة عقلاً كالمقام الا أنه ينتهي اليه المكلف دون المقام فإن العلم من غايات البحث في

وكان أشبه بمسائل الكلام لشدة مناسبتها مع المقام (فاعلم) أن البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت الى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه فاما ان يحصل له القطع به أولاً ، وعلى الثاني لا بد من انتهائه الى ما استقل به العقل من اتباع الظن — لو حصل له وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة — وإلا فالرجوع الى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير على تفصيل يأتي في

تلك المسائل فتأمل جيداً ﴿ قوله : وكان أشبه بمسائل ﴾ لأن مرجع البحث هنا الى البحث عن حسن العقاب على مخالفة العلم الذي هو من قبيل المسائل الكلامية الباحثة عن أحوال المبدأ والمعاد ﴿ قوله : ان البالغ ﴾ ذكر البلوغ مستدرك بذكر ما بعده كما انه لم يظهر الوجه في العدول عن التعبير بالمكلف — كما في عبارة شيخنا الاعظم (ره) — فانه يؤدي مؤدى من وضع عليه القلم كما ان الظاهر ان القيود الثلاثة المذكورة توضيحية ذكرت توطئة لذكر الاقسام حيث لا يمكن مجيء هذه الأقسام الا بالنسبة الى الواجد لهذه العناوين لامتناع القطع بالحكم او احتمالها لغيره كما هو ظاهر وحيدئذ لو كان المقصود الاحتراز عن الفاقد لبعض هذه القيود كان حاصلها بذكر الاقسام ذوات الاحكام كما لا يخفى ﴿ قوله : القطع به ﴾ يعني الحكم الفعلي الكلي الجامع بين الواقعي والظاهري لا الحكم الموجود في المتن فانه منكرة ، ولو كان مرجعاً للضمير كان مفاد العبارة الرجوع الى الوظيفة العقلية بمجرد عدم القطع بواحد منها — مع أنه لا يرجع اليها إلا بعد الجهل بكل منها ولو عرف الحكم المدخول له (الى) الجارة لارتفع الوهم المذكور ﴿ قوله : أولاً : ﴾ بأن يحصل له الظن بهما أو الشك كذلك أو الظن باحدهما والشك في الآخر وأما القطع بعدمهما فلا يعقل بعد كون موضوع الاقسام هو المكلف نعم القطع بعدم الحكم الظاهري ممكن ﴿ قوله : وقد تمت مقدمات الانسداد ﴾ وإلا فلا يحكم العقل باتباع الظن ﴿ قوله : على تقدير الحكومة ﴾ أما على الكشف فيحصل القطع بالحكم الظاهري ﴿ قوله : وإلا فالرجوع الى الأصول العقلية ﴾

محله انشاء الله تعالى . وإنما عمنا متعلق القطع لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية وخصصنا بالفعل لاختصاصها بما إذا كان متعلقاً به على ما استطلع عليه ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة — أعلى الله مقامه — من تاليف الأقسام ، وإن أبيت إلا عن ذلك فالأولى أن يقال : إن المكلف إما أن يحصل له القطع أولاً ، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً ، لئلا يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقلاً لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله إنشاء الله تعالى حسبما يقتضي دليلها ، وكيف كان في بيان أحكام القطع وأقسامه يستدعي رسم أمور (الأمر الأول) لاشبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ولزوم الحركة

بل الأصول الشرعية الموجبة للقطع بالحكم الظاهري ، فإن لم تكن فالعقلية إذ الأصول الشرعية — لو تمت مقدمات الانسداد — لا تكون مرجعاً إلا بعد فقد الظن كما أنها تقدم على الأصول العقلية لورودها عليها وان وافقتها بحسب المقادير قوله : عمنا متعلق القطع ﴿ يعني للحكم الظاهري ﴾ قوله : وخصصنا بالفعل ﴿ يعني خصصنا الحكم بالفعل لاختصاص الأحكام بما . . . الخ ﴾ قوله : ولذلك عدلنا ﴿ يعني لأجل عموم الأحكام ﴾ قوله عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة . . . الخ ﴿ الظاهر ان الباعث للشيخ (ره) على التقسيم الذي ذكر هو ما تعارف بينهم من تبويب ابواب وجعل أحكام العلم في باب والامارة في باب وأحكام الشك في باب ثالث وعليه جرى المصنف (ره) في تبويب كتابه هذا — مضافاً الى أن تقسيمه كان بلحاظ الحكم بوجوب الحجية وامكانها وامتناعها حيث أن موضوع الاول هو القطع والثاني الظن والثالث الشك ، ولو أريد من الظن أقرب الاحتمالين نوعاً ومن الشك مجموع الاحتمالين لصح التقسيم بلحاظ الأحكام المذكورة بلا تداخل ﴿ قوله : ومن يقوم ﴿ معطوف على القاطع ﴿ قوله : لاشبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ﴿ لا اشكال في كون

على طبقه جزماً وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته وعذراً فيما أخطأ فصوراً ، وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد وحاكم فلا حاجة الى مزيد بيان وإقامة برهان . ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل

القطع طريقاً الى الواقع الذي تعاق به كاشفاعنه في نظر القاطع بحيث يرى أنه يرى الواقع كما لا ينبغي الرب في ان عقله حينئذ يحكم بحسن عقابه على تقدير مخالفة فعله لو كان قد قطع بوجوب شيء أو حرمة شيء كما يحكم بقبح عقابه على تقدير موافقته لو كان قد قطع بحرمة شيء ، فتركه أو بوجوب شيء ، ففعله وهذا الأثر مترتب على الأثر السابق أعني طريقته ومنه ينزع عنوان التنجز والعذر فيقال : القطع منجز أو عذر . وهناك أثر آخر وهو الانزجار والانبعث عن الفعل اواليه وهو المعبر عنه بالعمل على وفق القطع ومتابعتة وهذا الأثر مترتب على الثاني وهذه الآثار الثلاثة مختلفة فالاول ذاتي والثاني عقلي والثالث فطري جبلي لا يتوقف على القول بالتحسين والتقبيح العقليين بل هو بمناسط لزوم دفع الضرر المقطوع به المسلم بين الفاعلين بالحسن والقبح العقليين وغيرهم ولا مجال فيه للرب من احد كما هو ظاهر بأدنى تأمل إذ لا تكاد ترى من أحد من العقلاء والمجانين والاطفال والحيوانات ممن له أدنى إدراك للضرر أن يوقع نفسه فيما يدرك أنه ضرر فترى الحيوانات والطيور تفر عن سباعها ، فالسكاف إذا قطع بالحكم أو أدرك عقله حسن العقاب على مخالفة القطع انقاد بحسب طبعه وجبلته الى القطع وتابعه وجرى على مقتضاه ومنه يظهر الاشكال في كلام المصنف (ره) من جهة ظهوره في كون وجوب العمل على وفق القطع من الاحكام العقلية إلا أن يكون المقصود أنه مما يحكم به العقل وإن كان فطرياً ايضاً فإنه لا ريب فيه بناء على الحسن والقبح العقليين كما هو التحقيق وهو عين حكمه بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية ﴿ قوله : ولا يخفى أن ذلك لا يكون ... الخ ﴾ بعد ما عرفت من ان القطع له آثار مترتبة تعرف

لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً وبذلك انقح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً — مع أنه يلزم منه

أنه يمتنع أن يكون واحداً منها تحت جعل جاعل لا تكوينياً ولا تشرهماً أما الأول فلا يمتنع تعلقه بالأول أعني كونه طريقاً وكاشفاً عن متعلقه لما عرفت من أنه من لوازمه الذاتية التي تكون نفس الذات علة لها بحيث لا يتوقف وجودها على أكثر من الذات فاستنادها إلى جعل جاعل خلف . نعم يصح جعله عرضاً بمعنى جعل الذات المستند إليها وهذا مما لا مجال لا نكاره وليس هو محلاً للكلام . وكذا تعلقه بكل واحد من الاثنين الآخرين بعين الوجه المذكور لما عرفت من استناد الثاني منها إلى الأول والثالث إلى الثاني فاستنادها إلى الجعل خلف أيضاً إلا أن يكون القائل بالجعل منكراً للزوم الأثر الثاني للأول والثالث للثاني لكن هذا الإنكار مما لا يمكن صدوره ممن له أدنى تأمل في المقام فإن العبد إذا علم أن مولاه يصرخ ويناديه : يا فلان ناولني ماء ، وأن مولاه عالم بأنه يسمع صوته كيف لا يحكم عقله بحسن عقاب مولاه له على تقدير المخالفة وعدم الاعتناء بامر مولاه ؟ وانه بعد حكم عقله بذلك كيف لا يحكم عقله أولاً تدعوه فطرته وجبلته إلى الاتيان بالماء فراراً عن أن يكون مستحقاً للعقاب ؟ إن هذا شيء عجاب وأما الجعل التشريعي فأولى بالامتناع لعدم تعلقه بالأمور الواقعية المستندة إلى أسباب خاصة مضافاً إلى لغويته وكونه تخصيصاً للحاصل فلا حظ ﴿ قوله : لعدم جعل تأليفي حقيقة ﴾ الجمل التأليفي هو المتعلق بنحو مفاد كان الناقصة والبسيط المتعلق بنحو مفاد كان التامة فالثاني مثل : جعل زيدا ، والأول مثل : جعله عالماً ، وامتناع تعلق الأول بلوازم الذات ظاهر لما عرفت من لزوم الخلف ﴿ قوله : بل عرضاً ﴾ مطروف على قوله : حقيقة ، يعني يصح نسبة الجمل إلى اللازم بالمرض والمجاز لا بالحقيقة والافتسبة الحقيقية قائمة بالذات ﴿ قوله : وبذلك انقح امتناع ﴾ اعلم ان محتملات حجبة القطع ثلاثة : (الأول) أن يكون القطع علة تامة للحجبة بحيث لا يتوقف ثبوتها له على أمر زائد على القطع من وجود أو عدم (الثاني) أن يكون

اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقة في صورة الإصابة كما لا يخفى . ثم لا يذهب عليك أن التكليف مالم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً وما لم يصر فعلياً لم يكسب يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة وذلك لان الحكم مالم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي ولا مخالفته عن عمد بعصيان ، بل كان مما سكت الله عنه

مقتضياً لها بحيث يكون ترتيبها عليه مشروطاً بوجود شرط أو فقد مانع (الثالث) أن لا يكون فيه ذلك الاقتضاء أصلاً وقد أبطل الثالث بما عرفت وهنا إشارة الى بطلان الثاني ، وانه لا يتوقف اتصافه بالحجية على عدم الردع لسكون الردع مانعاً عن الحجية وان ادعى ذلك بعض ، ووجه بطلانه ما اشير اليه من أن ترتب الآثار المذكورة على القطع بلا حالة منتظرة فتترتب على وجود القطع بمجرد حصوله وان جاء الرادع فكيف يمكن نفيها بالردع ﴿ قوله : اجتماع الضدين ﴾ هما الحكم المقطوع ومفاد الدليل الرادع مثلاً : إذا قطع بحرمة شيء ، فالدليل الرادع عن القطع يقتضي جوازه والحرمة والجزاء ضدان لما ذكرنا في مسألة الاجتماع من وجه تضاد الاحكام ﴿ قوله : اعتقاداً ﴾ يعني اعتقاد القاطع ﴿ قوله : مطلقاً ﴾ يعني سواء أصاب القطع أم أخطأ فان القاطع حيث أنه يرى قطعه مصيباً يعتقد أن مولاه جعل حكيم متضادين لموضوع واحد وان لم يكن في الواقع كذلك كما اذا كان قطعه خطأ إذ لا حكم واقعي حينئذ بل الحكم منحصر بمفاد الرادع فلا يكون جمع بين ضدين حقيقة وواقعاً إلا في صورة إصابة القطع ﴿ قوله : ثم لا يذهب عليك ﴾ هذا تفصيل ما أجمله سابقاً بقوله : وخصصنا بالفعل لاختصاصها . . . الخ وملخص ما ذكر أن الحكم له مراتب كما سنشير اليها فيما يأتي إنشاء الله وهي مرتبة الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز والمراد من كونه فعلياً كونه بحيث يصح كونه باعثاً وزاجراً للمكلف فما لم يبلغ هذه المرتبة لا يكون فعلياً كما انه اذا لم يكن فعلياً لم يبلغ مرتبة التنجز لتأخر تلك المرتبة عن الفعلية لانها منتزعة من

كما في الخبر فلاحظ وتدبر . نعم في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين على ما يأتي تفصيله انشاء الله تعالى - مع ماهو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري فانظر (الامر الثاني) قد عرفت أنه لاشبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والثبوتة على الموافقة في صورة الاصابة فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته واستحقاق الثبوتة

الفعلية لانها منزعة من كون الحكم بنحو يصح العقاب على مخالفته وهذا المعنى إنما يكون في ظرف قيام الحجة على الحكم الفعلي فلو لم يكن فعلياً لم تكن مخالفته عصيانياً ولا منشأ لاستحقاق العقوبة ولو علم به فالقطع إنما يكون موضوعاً للآثرين المذكورين في المتن من الآثار الثلاثة اذا تعلق بالحكم الفعلي والا فلا يكون منشأ لاستحقاق العقاب على تقدير المخالفة ولا مما يجب العمل على وفقه ﴿ قوله : كما في الخبر ﴾ وهو المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام : إن الله تعالى حدد حدوداً فلا تتعدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم ﴿ قوله : نعم في كونه بهذه المرتبة ﴾ يعني أن الحكم اذا كان فعلياً ففي كونه مورداً للأحكام الظاهرية المقررة للشاك اشكال مشهور من لزوم اجتماع الضدين أو المثلين ولو احتمالاً وهو ممتنع وسيجيء في أول مبحث الظن التعرض للاشكال ولدفعه مفصلاً وهذا الاشكال يختص بالحكم الفعلي دون الانشائي والاقضيائي فانه لا إشكال في جواز كونه مورداً للوظائف المقررة المذكورة وسيأتي الاشارة الى ذلك انشاء الله تعالى ﴿ قوله : فهل يوجب استحقاقها في صورة ... الخ ﴾ هذا المقام ليس منافياً لما مر من كون القطع موجباً للحركة على وفقه عقلاً أو فطرة مطلقاً ولو كان خطأ لكن ذلك المقام كان بالاضافة الى نفس القاطع ومن المعلوم ان القاطع لا يرى قطعه إلا مصيباً فلو قلنا باختصاص العقاب بصورة الاصابة لم يكن ذلك موجباً للتفصيل في حجية القطع

على الانقياد بموافقة أولاً يوجب شيئاً ؟ الحق أنه يوجب لشهادة الوجدان بصحة
مؤاخذته وذمه على تجريه وهتك حرمة لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه
بصدد الطغيان وعزمه على العصيان وصحة ثبوتته ومدحه على إقامته بما هو قضية
عبوديته من العزم على موافقته والبناء على اطاعته وان قلبابانه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة
مالم يعزم على المخالفة أو الموافقة

بالنظر الى القاطع وحاصل الكلام أن مناط العقاب في نظر العقل هو كرن العبد في
مقام التمرد والطغيان واظهار الجرأة على مولاه أو خصوص المخالفة العمدية
والعصيان فعلى الاول يحكم باستحقاق المتجري للعقاب لكونه كالعاصي في المناط
المذكور وعلى الثاني لا يحكم باستحقاقه لعدم المخالفة وان كان بقصد المخالفة وحال
استحقاق الثواب على الانقياد بعينه ذلك الحال وان مناط الثواب كون العبد في
مقام اظهار عبوديته لمولاه وانقياده له أو خصوص الموافقة لامره عن عمد والتأمل
في طريقة العقلاء وملاحظة سيرتهم مع عبيدهم وتوجيه لومهم لهم والوقية بهم
وما عليه العبيد من بناءهم على تقصيرهم وخوفهم من ذلك أشد الخوف وانقطاع
السنة أعدارهم ولا سيما مع ملاحظة كون المخالفة من حيث هي أجنبية عن مقام
الصلاحيية يقتضي الحكم بالاول في المقامين وهو الذي اختاره المصنف وادعى
عليه الوجدان خلافاً لشيخه في رسائله في التجري ووفقاً له في الانقياد حيث ظهر
منه في مبحث التجري والانقياد الفرق بينهما فحكم بعدم استحقاق المتجري للعقاب
واستحقاق المنقاد للثواب وصرح في بعض تذييلات الشبهة الوجوبية بأن الحكم
بالثواب على الانقياد أولى من الحكم بالعقاب على التجري بناء على استحقاق المتجري
للعقاب فراجع وتأمل ﴿ قوله: على الانقياد بموافقة ... الخ ﴾ الانقياد يقابل التجري
مقابلة الاطاعة للمصيبة فهو على هذا اطاعة اعتقادية غير واقعية بل كل من التجري
والانقياد لا يختص بالاعتقاد فقد يكون مع الاحتمال لكن لا بد في صدق التجري
من كون موضوعه على خلاف مقتضى الحجة عقلية كانت أم شرعية فالعمل على

بمجرد سوء سريره أو حسنها وان كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أو الحسنة ﴿ وبالجملة ﴾ : ما دامت فيه صفة كاملة لا يستحق بها إلا مدحاً أو ذمماً وإنما يستحق الجزاء بالثبوت أو العقوبة — مضافاً الى أحدهما — إذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريره من دون ذلك وحسنها معه كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الاطاعة والعصيان وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجري أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة واقعاً بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة ولا تغير جهة حسنه أو قبحه أصلاً

خلاف استصحاب التكليف أو قاعدة الاشتغال تجر اما الاتقياد فيعتبر فيه أن لا يكون على خلاف حجة سواء أكان مقتضى الحجة كالعمل الموافق للاستصحاب والقاعدة المتقدمتين أم لا كترك محتمل التحريم أو فعل محتمل الوجوب مع جريان البراءة الشرعية أو العقلية أو استصحاب عدم التكليف وكيف كان فحكمه حكم التجري من حيث اقتضائه استحقاق الثواب ﴿ قوله ﴾ : بمجرد سوء سريره . . . الخ ﴿ متعلق بقوله ﴾ : يستحق ، يعني بمجرد سوء السريرة وحسنها لا يوجب عقوبة أو مثوبة وإنما يوجبان مدحاً أو ذمماً كسائر الصفات مثل الكرم والبخل والشجاعة والجبين ﴿ قوله ﴾ : كما يشهد به . . . الخ ﴿ يعني الشاهد بعدم صحة المؤاخذة على سوء السريرة هو الوجدان ﴿ قوله ﴾ : ولكن ذلك مع بقاء ﴿ هذا تعرض لبقية محتملات النزاع في هذه المسألة حيث أن النزاع فيها يمكن أن يكون في استحقاق المتجري للعقاب وعدمه فتكون المسألة كلامية ، وأن يكون في قبح الفعل المتجري به وعدمه فتكون أصولية حيث يستنتج منها حرمة الفعل شرعاً ، وأن يكون في حرمة شرعاً وعدمها فتكون فرعية وحيث أن أقرب المحتملات هو الاول جعله عنواناً للمسألة فقال سابقاً : فهل يوجب استحقاقها . . . الخ . تم .

ضرورة ان القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً ولا ملاكاً للمحبوبة والمبغوضية شرعاً ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبة للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له ولو اعتقد العبد بأنه عدوه وكذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً. هذا مع أن الفعل المتجري به أو المنقاد به — بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب — لا يكون اختيارياً فان القاطع لا يقصده الا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ، الآتي بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً؟ ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك الا اذا كانت اختيارية « ان قلت » : اذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع وهل كان العقاب عليها الا عقاباً على ما ليس بالاختيار؟ « قلت » : العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار « إن قلت » :

تعرض في هذا الكلام لبقية الاحتمالات وإنه ان كان النزاع في قبح الفعل عقلاً وحرمة شرعاً فالخيار انه ليس قبيحاً ولا حراماً بل هو على ما هو عليه من الحسن أو القبح أو الوجوب أو الحرمة واقماً ﴿ قوله : ضرورة ان القطع بالحسن ﴾ يعني ما يمكن أن يدعى كونه منشأً للقبح أو الحرمة ليس الا تعلق القطع به الموجب لطروء عنوان مقطوع والمبغوضية عليه ، ولا ريب في أن هذا العنوان لا يصلح ان يكون منشأً لذلك والوجد ان شاهد به إذ القطع بالقبح لا يكون في نظر العقل من العناوين المنقبحة أو مما يوجب المبغوضية للمولى وكذا القطع بالحسن لا يكون في نظر العقل من العناوين المحسنة أو مما يوجب المحبوبة للمولى فكيف يدعى حينئذ كون الفعل المتجري به قبيحاً أو محرماً ﴿ قوله : مع أن الفعل المتجري به ﴾ هذا

وجه آخر لمنع قبح الفعل وحرمة وحاصله أنه لو سلمنا ان عنوان مقطوع
المبغوضية من العناوين الموجبة للقبح أو المبغوضية الا انه في المقام لا يصلح لذلك
لكونه غير اختياري للفاعل المتجري لأنه في مقام الفعل انما يقصد الفعل بالعنوان
الذي قطع به فيأتي به بعنوان كونه شرباً للخمر ولا يقصد الا بيان به بعنوان كونه
شرباً للخمر المقطوع بمبغوضيته بل قد لا يكون ملتفتاً الى ذلك فضلاً عن أن
يكون قاصداً له واذا لم يكن اختيارياً كيف يكون قبيحاً عقلاً أو محرماً شرعاً وكل
منهما مشروط بالاختيار ؟ « فان قلت » : قد اعترف المصنف (ره) بان الفعل
على ما هو عليه من الحسن أو القبح أو الوجوب أو الحرمة مع انه لا يكون مقصوداً
له بل مفعول عنه فلا يكون اختيارياً « قلت » : مراده من ذلك أنه حسن
أو قبيح شأناً لا فعلاً وكذا كونه واجباً أو محرماً والا فاشتراط الاختيار في عملية
الوجوب والحرمة وغيرها من الأحكام التكليفية ضروري (فان قلت) : سلمنا
أنه ليس باختياري بما هو مقطوع المبغوضية لكنه اختياري بما هو تجر فيكون
قبيحاً فعلاً أو محرماً كذلك بذلك العناوين (قلت) : ليس هو باختياري
بعنوان التجري ايضاً لأن التجري الذي قصده هو التجري بالمعنى الاخص وهو
المعصية وهو غير حاصل لفرض خطأ القطع وعدم مصادفته للواقع وما وقع منه وهو
التجري بالمعنى الأعم الحاصل عند خطأ القطع غير مقصود فلا يكون عنوان التجري
ايضاً اختيارياً لأن ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع . ومن هنا يظهر أن الفعل
المتجري به لا يكون اختيارياً بكل عنوان يفرض كذا ذكر المصنف (ره) في
الحاشية (أقول) : لم يظهر الفرق بين عنوان مقطوع المبغوضية وعنوان
التجري حيث ألزم ان الفاعل لا يقصد الاول ولذا لا يكون اختيارياً وانه يقصد
الثاني وانما لا يكون اختيارياً من جهة قصد الخصوصية مع انها من قبيل واحد
داخلان تحت قصد الفاعل — مضافاً الى أن الاختيار الذي يكون شرطاً للطاعة
غير الاختيار الذي يكون شرطاً للمعصية فان الأول بمعنى القصد والثاني يعني
فيه مجرد الالتفات ولذا ترى ان من قصد الذهاب الى (بغداد) وعلم أنه إذا

وصل إليها يجبر على شرب الخمر فإذا سافر إلى بغداد ملتفتاً إلى أنه يُجبر على شرب الخمر فلما وصلها أُجبر على شرب الخمر ~~يكون~~ عاصياً عن عمد واختيار وإن لم يكن قاصداً لشرب الخمر أصلاً بل كان كارهاً له . ولو علم أنه إذا وصل إلى بغداد أُجبر على بذل ما له للفقراء فسافر إليها وأجبر على ذلك لا يعد مطيعاً حيث لم يقصد البذل فإن كان الالتفات كافياً في قصد الاختيار الذي يكون شرطاً في المعصية كان مجرد التفاته إلى التطبيق عنوان المبعوضة على فعله كافياً في القبح والحرمة ولا يحتاج في ثبوتها إلى قصد كما يظهر من قوله : فإن ألقاطع لا يقصد . . . الخ ومنه يظهر الأشكال فيما ذكره في الحاشية فإن قصد الخصوصية بنحو واحدة المطلوب وإن كان يضاد قصد العام لسكته لا يمنع من اختيارية العام فقصد للمعصية لا يمنع من التفاته إلى الجامع بينها وبين التجري المقابل لها وهو مطلق التجري وحينئذ يكون اختيارياً قبيحاً يحسن العقاب عليه ويشهد بما ذكرنا أنه لا يكاد يرتاب في أن من قصد أن يشرب الخمر الذي في إناؤه زبد فشربه فصادف أنه الخمر الذي في إناؤه يكون عاصياً في شرب الخمر مرتكباً له عن عمد واختيار ولا مجال للتشكيك فيه بما ذكر من أن ما قصده لم يقع وما وقع لم يقصده فلا يكون اختيارياً وإنما يصح ذلك فيما كان يعتبر فيه القصد كما في باب تخلف الشرط والوصف وباب تبعض الصفة وما لو صلى خلف زيد فبان كونه عمراً ونحو ذلك بناء على كون المقصود فيها بنحو وحدة المطلوب « إذا عرفت هذا » فنقول : إن التجري الذي هو الاقدام على المولى وإظهار الجراءة عليه له مراتب في الخارج (فتارة) لا يكون إلا مجرد العزم على المعصية بلا ارتكاب لشيء أصلاً (وأخرى) يكون بارتكاب بعض المقدمات (وثالثة) يكون — مضافاً إلى ذلك — بارتكاب نفس المعصية الاعتقادية ولا ريب في التطبيق التجري على هذه المراتب وإن كان التجري قبيحاً موجباً للعقاب كانت المراتب المذكورة كذلك فيترتب العقاب حينئذ على نفس الفعل الخارجي بما أنه ينطبق عليه التجري الملتفت إليه ولا مقتضي للالتزام بالعقاب على خصوص العزم . ثم إنه قد تقدم في بعض مباحث مسألة الاجتماع أن

كلاً من الحسن والقبح نوعان « أحدهما » ما يكون منشأ للأمر والنهي ويكون موضوعاً للقصد ولا يتقوم بالفصد ولا يوجب ثواباً ولا عقاباً وهو الناشئ عن المصالح والمفاسد الواقعية « والثاني » ما يكون متأخراً عن الأمر والنهي ويكون متقوماً بالقصد ويكون مناطاً للثواب والعقاب وهو حسن الاطاعة وقبح المعصية وعلى هذا يظهر فساد ما ذكر في الفصول من التفصيل في استحقاق المتجري للعقاب بين ما لو اعتقد تحريم واجب غير مشروط بالقربة فلا يستحق عليه العقاب وبين غيره لبنائه على إعمال قواعد التزامهم بين الجهات الواقعية المقتضية للحسن وبين التجري المفتضي للقبح فيؤخذ بالأقوى لو كان (وجه) الفساد أن إعمال قواعد التزامهم إنما يكون مع تنافي المقتضيات أثراً وليس الأمر هنا كذلك لما عرفت من أن الحسن الناشئ من الجهات الواقعية لا يقتضي ثواباً ولا ينفي عقاباً بالمرّة فكيف يمكن أن يزاحم القبح الآتي من قبل التجري في تأثيره في العقاب كما أن القبح الآتي من قبل التجري لا يصلح أن يزاحم الحسن الواقعي في اقتضائه الأمر بالفعل فكيف يصح إعمال قاعدة التزامهم بين الحسن الواقعي وقبح التجري حتى يدعى عدم العقاب للمتجري في الفرض الذي ذكره لعل مراد شيخنا العلامة — أعلى الله مقامه — في رسائله من جوابه الثاني عن شبهة الفصول حيث يقول فيه : ومن المعلوم أن ترك قتل المؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس من الأمور التي تتصف بحسن أو قبح لاجل بكونه قتل مؤمن . . . الخ وذلك يعني : أنه لا يوجب حسناً يصلح لمزاحمة قبح التجري من جهة منافاته للعقاب لأنه لا يوجب حسناً أو قبحاً واقعياً والاختيار لا يكون شرطاً في الحسن والقبح الواقعيين كما هو ظاهر فلاحظ وتأمل . ولعل من هنا يظهر توجيه كلام المصنف (ره) في عدم اقتضاء طرود عنوان مقطوع المبعوضية على الفعل المتجرأ به للقبح من جهة كونه ليس اختيارياً فيكون المراد به القبح المؤدي إلى العقاب لا مطلق القبح ، وإلا فقد عرفت أن القبح الواقعي ليس مشروطاً بالاختيار أصلاً ؛ ولا يحتاج إلى الجمع بين اعترافه بكون الفعل على ما هو عليه من الحسن والقبح وبين انكاره لقبح

إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار وهي ليست باختيارية وإلا لتسلسل « قلت » : — مضافاً إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلا أن بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمة — يمكن أن يقال : إن حسن المؤاخظة والعقوبة إنما يكون من تبعة بعده عن سيده بتجربه عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة فكما أنه يوجب البعد عنه كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة فإنه

الفعل المتجرأ به ، بحمل الأول على القبح الشأني والثاني على الفعلي ، ويكون وجه حمل الأول على النحو الذي لا يرتبط بالعقاب والثواب والثاني على النحو الآخر لكنه يفيد عن العبارة فتأمل جيداً ﴿ قوله : الاختيار وإن لم يكن بالاختيار ﴾ الاختيار هو القصد والارادة ، والمراد من كونه ليس بالاختيار أنه لا يجب أن يكون كذلك كما في الأفعال الاختيارية ، لكن ربما كان بعض مبادئ الاختيار ، كما أوضح ذلك في الحاشية على الرسائل حيث ذكر أن مقدمات العمل الاختياري : حضور المراد في الذهن ، ثم الميل النفساني إليه ؛ ثم الجزم وهو حكم القلب بأنه ينبغي صدوره ، ثم العزم والقصد بناء على اتحادهما ، أو القصد بناء على اختلافها وحديث النفس لا يدخل تحت الاختيار وكذا الميل ، وأما الجزم فيختلف باختلاف الأحوال فقد يكون الفاعل بحيث يقدر على الانصراف بالتأمل بالصوارف والموانع وربما لا يقدر على ذلك لشدة الميل بحيث يغفل عما يترتب على الفعل من المهالك أو لا يبالي ، وكذا العزم بناء على أنه غير القصد فقد يكون كالجزم بحيث يمكن فسخه . . . الخ . ويمكن المناقشة فيما ذكره بنحو لا يسهه المقام ﴿ قوله : يمكن أن يقال ﴾ لكن على هذا لا وجه للالتزام بعدم العقاب على الفعل وكونه على خصوص العزم ؛ وهل الفرار من الأول إلى الثاني إلا كالفرار من المطر إلى

وان لم يكن باختياره (١) الا انه بسوء سريره وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتا وامكانا واذا انتهى الأمر اليه يرتفع الاشكال وينقطع السؤال (لم) فان الذاتيات ضرورية الثبوت للذات وبذلك ايضا ينقطع السؤال عن انه لم يختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان والطيع والمؤمن الاطاعة والايمان ؟ فانه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقاً والانسان لم يكون ناطقاً « وبالجملة » : تفاوت أفراد الانسان في القرب منه جل شأنه وعظمت كبرياؤه والبعد عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودرجاتها وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة

الميزاب ﴿ قوله : وان لم يكن باختياره إلا أنه بسوء ﴾ هذا التزام بما يخالف أصول المذهب وضرورياته ، وأغرب من ذلك ما ذكره في الحاشية على هذا المقام تقريباً لما في المتن ، ومحصله : أن العقاب للعاصي المقابل للمتجريء إنما يكون على ما لا بالاختيار فان الموجب لعقابه هي المعصية والمعصية هي المخالفة العمدية ، ومن المعلوم أن المخالفة العمدية بما هي عمدية ليست اختيارية اذ العمد هو الاختيار وليس بالاختيار ، ووجه الاستغراب : أن الموجب للعقاب في العاصي هو المخالفة العمدية ، والمصحح لترتب العقاب صفة العمد المأخوذة فيها ، ولا يتأمل أحد في أنه لا يعتبر في صحة العقاب عمدان بل يكفي عمد واحد فاذا كانت المخالفة عمدية صح العقاب عليها ، وكيف يجعل هذا مثالا تقريبياً لما نحن فيه مع عدم العمد والاختيار فيه بالمرّة ؟ ﴿ قوله : ذاتا وامكانا ﴾ الأول اشارة الى الاستعداد القائم بالذات لذاتها ، والثاني الى ما ينتسب بالذات بتوسط الاقتران ببعض الممكنات ﴿ قوله : وبذلك ايضا ينقطع ﴾ اشارة الى ما

(١) كيف لا وكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية فانها هي المخالفة العمدية وهي لا تكون بالاختيار ضرورة ان العمد اليها ليس باختيارى وانما تكون نفس المخالفة اختيارية وهي غير موجبة للاستحقاق وانما الموجبة له هي العمدية منها كما لا يخفى على أولي النهى . « منه قدس سره »

وعدمها وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتيا والذاتي لا يعلل (ان قلت) : على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والانذار (قلت) : ذلك لينتفع به من حسنت سريره وطابت طينته لتكمل به نفسه ويخلص معربه أنسه (ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) قال الله تبارك وتعالى : « فذكر فإن الذكري تنفع المؤمنين » وليكون حجة على من ساءت سريره وخبثت طينته « ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة كيلا يكون للناس على الله حجة » بل كان له حجة بالغة ولا يخفى أن في الآيات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والثوبة ومعه لا حاجة الى ما استدل على استحقاق التجريء للعقاب بما حاصله أنه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار من مصادفة قطعه الخارج عن تحت قدرته واختياره

ذكر من كون مالا بالاختيار ناشئا عن الاستعداد الذاتي الضروري للذات ، ﴿ قوله : ولا يخفى ان في الآيات والروايات ﴾ المراد من الآيات مثل قوله تعالى (إن السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا) ، وقوله تعالى : (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقوله تعالى : (والذين يحبون ان تشيع الفاحشة . . . الى آخر الآية) ونحوها ، ومن الروايات مثل قوله (ص) : نية الكافر شر من عمله ، وما ورد من تعليل خلود اهل النار بعزمهم على البقاء في الكفر لو خلدوا في الدنيا ، ونحوها ، لكن لا يخفى ان مثل المقام من الاحكام العقلية لا تصلح الآيات والروايات للشهادة فيه وانما تصلح للمرجعية في الأحكام الشرعية ﴿ قوله : ومعه لا حاجة ﴾ يعني مع حكم الوجدان ﴿ قوله : لولاه ﴾ الضمير راجع الى الاستحقاق ، وفي (له) الى العقاب ﴿ قوله : من مصادفة ﴾ بيان لما هو الخارج عن الاختيار ، ثم ان هذا اشارة الى البرهان الرباعي الذي ذكر في الرسائل ، وبيانه : انه لو فرض شخصان قاطعين بان مافي اناءها خمر ثم شرب كل منهما مافي اناءه وكان في الواقع احد الاناءين خرا والآخر ماء فلما ان

مع بطلانه وفساده إذ للخصم أن يقول بان استحقاق العاصي دونه إنما هو و لتتحقق سبب الاستحقاق فيه وهو مخالفته عن عمد واختيار وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلاً — ولو بلا اختيار —

يستحقا العقاب اولا يستحقه احدهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس ، لاسبيل الى الثاني والرابع اذ لازمها القول بعدم الاستحقاق على المعصية وهو باطل بناء على التحسين والتقييح العقليين الذي هو مبنى البحث في هذه المسألة ، فيدور الامر بين الاول والثالث ، وحيث ان الثالث يلزم منه اناطة العقاب بالمصادفة للواقع اذ لا فرق بين الشخصين الا في ذلك ، فالفرق بينهما في العقاب لا بد أن يستند الى ذلك وهو باطل لانه يلزم اناطة العقاب بما هو خارج عن الاختيار فتعين الاول وهو المطلوب ﴿ قوله : مع بطلانه وفساده ﴾ الضمير المجرور فيهما راجع الى الدليل ﴿ قوله : اذ للخصم ان يقول بان ﴾ توضيح ما ذكر : ان اناطة العقاب بما هو خارج عن الاختيار تارة يكون بمعنى ان العلة التامة في العقاب امر غير اختياري ، وأخرى بمعنى ان الأمر غير الاختياري دخيل في العقاب ، والاول ممتنع عند العدلية ، والثاني جائز عندهم وهو الذي يلزم من الدليل الاول ، اذ منشأ العقاب هو المخالفة وهي اختيارية ، غاية الأمر ان من جملة مقدماته مصادفة القطع للواقع لا أن منشأ العقاب هو نفس المصادفة ليس غير ليلزم اللازم الباطل عند العدلية ، ويمكن ان يكون مقصود المستدل ببيان ان جهة المصادفة مما لا يصلح ان يكون دخيلة في حسن العقاب مع كونها غير اختيارية ولا آتية من قبل المسكف فلا بد ان يكون المنشأ هو ما به الاشتراك بين الشخصين من الاقدام على الهتك ﴿ قوله : الاستحقاق فيه ﴾ الضمير في فيه راجع الى العاصي ﴿ قوله : تحققه فيه ﴾ الضمير راجع الى المتجري . ﴿ قوله : لعدم مخالفته ﴾ ولكن مع صدور فعل منه بالاختيار كما اذا كان الخطأ منه في الحكم كما لو اعتقد ان شرب الماء حرام فشربه فان شرب الماء صادر منه بالاختيار ولم تصدر منه مخالفة

بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراده بالاختيار كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام كما إذا قطع مثلاً بأن ما يعاً خمر مع أنه لم يكن بالخرم فيحتاج إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية كما عرفت بما لا مزيد عليه ﴿ ثم ﴾ لا يذهب عليك أنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحداً لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين — كما توهم — مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة : كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى ، ولا منشأ لتوهمه إلا بداهة أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الآن عن وحدة السبب ﴿ الأمر الثالث ﴾ أنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب ، وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر

لكن بلا اختيار حيث أن السبب في عدم مخالفته خطأ قطعه ﴿ قوله ﴾ : بل عدم صدور فعل ﴿ بناء على ما تقدم منه من أن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد ﴿ قوله ﴾ : كما في التجري ﴿ وكذا في كل ما كان الخطأ في الموضوع ﴿ قوله ﴾ : كما توهم ﴿ المتوهم صاحب الفصول بناء على مبناه السابق إذ في المعصية الحقيقية يجتمع قبجان للقبح الواقعي وقبح التجري فيترتب عقابان لكن يتداخلان ، وهو خلاف الضرورة القائمة على أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة ﴿ قوله ﴾ : كما لا وجه لتداخلهما ﴿ إذ التداخل ممتنع لأنه خلف بعد ما كان كل من القبحين سبباً مستقلاً مطلقاً ﴿ قوله ﴾ : ولا منشأ لتوهم التداخل ﴿ قوله ﴾ : إلا عقوبة واحدة ﴿ يعني لما رأى بداهته لم يكن له بد إلا من القول بالتداخل ﴿ قوله ﴾ : مع الغفلة عن أن ﴿ ولو التفت إلى ذلك لجعل الضرورة طريقاً له إلى الالتزام بوحدة منشأ العقاب لا القول بتعددته مع التداخل ﴿ قوله ﴾ : قد عرفت أن القطع بالتكليف ﴿ يريد بهذا الكلام الإشارة إلى أقسام القطع

بمقتضى متعلقه لا يمانه ولا ينسده كما اذا ورد مثلاً في الخطاب انه : اذا قطعت

وانه طريقي وموضوعي : أما الاول فهو مالا يؤخذ في موضوع الحكم الشرعي بل كان موضوعاً للحكم العقل بوجوب الموافقة ، والثاني ما يؤخذ في موضوع الحكم الشرعي وهو على اقسام ، والمتصور من اقسامه الممتعة والصحيحة كثير ، لانه اما ان يتعلق بالحكم الشرعي أو بموضوعه ، والاول اما ان يؤخذ في نفس ذلك الحكم الذي تعلق به ، أو ضده ، أو مثله ، أو خلافة ، وكل منها إما ان يؤخذ جزءاً للموضوع أو تمام الموضوع ، وكل منها اما ان يكون ملحوظاً بنحو الطريقة أو بنحو الصفتية فهذه ست عشرة صورة ، ومثلها صور الثاني ايضاً ، فانه اذا تعلق بموضوع الحكم ، فتارة يؤخذ في نفس ذلك الحكم ، واخرى في مثله ، وثالثة في ضده ورابعة في خلافة ، وكل منها إما بنحو الجزئية للموضوع او تماميته بنحو الصفتية أو الطريقة ، كما في القسم الاول ، ثم إنه يمتنع أن يؤخذ في نفس الحكم الذي تعلق به بصوره الرابع للزوم الدور حيث ان نسبة العلم الى المعلوم كنسبة العارض الى المعروض فاخذه على احد الانحاء الاربعة يوجب توقف الشيء على نفسه ؛ مع انه لا يخاف عن الخلف لان العلم بالحكم لا بد أن يتعلق بمفاد كان التامة فالمعلوم ثبوت الحكم لشيء ، فيكون ذلك الشيء هو الموضوع للحكم فكيف يكون العلم به موضوعاً له على احد الانحاء الاربعة ؟ ، وكذا اخذه في مثله بحيث يكون العلم بوجوب الصدقة موضوعاً لوجوب الصدقة ثانياً فانه ممتنع لانه من اجتماع المثليين لسكنها يختلفان بحسب الرتبة لان الوجوب الاول مأخوذ في رتبة سابقة فامتناعه موقوف على امتناع اجتماع المثليين ولو في رتبتين ، أو قبجه من جهة اللغوية في جعل الوجوب الثاني ، وكذا اخذه في ضده بصوره للزوم اجتماع الضدين ويجوز أخذه في خلافة بصوره الرابع التي اشار اليها المصنف (ره) في المتن ومثل ذلك جواز او امتناعاً صور ما تعلق بموضوع الحكم فيمتنع اخذه في نفس حكم متعلقه للخلف وفي مثله لاجتماع المثليين بلا ترتيب وفي ضده للتضاد ويصح اخذه في خلافة فالصور الصحيحة للقطع الموضوعي ثمان ﴿ قوله : يخالف متعلقه ﴾

بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا (تارة) بنحو يكون تمام الموضوع بان يكون القطع بالوجوب مطلقا ولو أخطأ موجبا لذلك (وأخرى) بنحو يكون جزؤه وقيد به بان يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجبا له ، وفي كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف وحال عن متعلقه وآخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به وذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الأضافة ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره صح ان يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحال عنه فيكون أقسامه أربعة — مضافة الى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعاً .

اي يخالف حكم متعلقه ﴿ قوله : بما هو كاشف ﴾ قد عرفت فيما سبق ان من اثار القطع الذاتية طريقيته الى متعلقه وحكايته عنه ومن المعلوم ان كل موضوع ذي صفة اذا اخذ موضوعا للحكم الشرعي ، تارة يؤخذ بما انه معنون بتلك الصفة ، واخرى لا بما هو كذلك سواء لم تلحظ تلك الصفة فيه بالمرّة أم لوحظت مع الذات أو مع غيرها من الصفات مثلا اذا كان زيد عالما فحين ما يجعل موضوعا للحكم ، تارة بما انه عالم فيكون الحكم في الحقيقة على عنوان العالم الشامل لكل عالم زيدا كان أو عمرا أو غيرها ، وأخرى لا بما انه كذلك سواء لوحظت جميع الصفات حتى صفة العالمية أم أغفلت تلك الصفة بالمرّة وكان الحكم على الذات اوبقية الصفات غير صفة العالمية ، ومن هنا يظهر أن القطع اذا لوحظ بما انه طريق في مقام موضوعيته للحكم كان الحكم في الحقيقة على مطلق الطريق فلو فرض محالا وجود طريق الى الواقع غير القطع كان أيضا موضوعا للحكم وان لم يلحظ كذلك لم يكن مطلق الطريق موضوعا لذلك الحكم ﴿ قوله : لما كان من الصفات الحقيقية ﴾ يعني صفة حقيقية للنفس من مقولة الكيف أو غيرها ﴿ قوله : ذات الاضافة ﴾ يعني الى غير موضوعه وهو المعلوم ﴿ قوله : فتكون اقسامه اربعة ﴾

(ثم) لا ريب في قيام الطرق والامارات المعتبرة بدليل حجيتها واعتبارها مقام هذا القسم كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الصفية من تلك الاقسام بل لا بد من دليل آخر على التنزيل فان قضية الحجية والاعتبار ترتب ما للقطع بما هو حجة من الآثار لاله بما هو صفة وموضوع ضرورة انه كذلك يكون

يعني اقسام القطع المأخوذ في الحكم الذي يخالف متعلقه فلو ضم اليها اقسام المأخوذ في الحكم الذي يخالف حكم متعلقه كانت ثمانية ولو ضم اليها الصور الممتعة كان المجموع اثنتين وثلاثين صورة

قيام الامارات مقام القطع

﴿ قوله : ثم لا ريب في قيام الطرق ﴾ المراد من الطرق الحجج المثبتة للاحكام الكلية ومن الامارات الحجج المثبتة للموضوعات الخارجية ، ثم ان هذا الكلام من المصنف (ره) شروع فيما يتعلق بالقطع من حكم قيام الامارات مقامه وعدمه وتعرض فيه لمقامات ثلاثة الاول قيامها مقام القطع الطريقي المحض غير المأخوذ في موضوع حكم الشارع اصلا واذكر انه لا ريب في قيامها مقامه ، والمراد من ذلك انها يترتب عليها اثره ، وقد عرفت ان اثره ليس الا عقليا وهو منجزيته للواقع على تقدير المصادفة وكونه عذرا في مخالفته على تقدير المخالفة ، والوجه في ترتب ذلك عليها بادلة حجيتها ان مفاد ادلة حجيتها جعل مؤداها بمنزلة الواقع فاذا قامت على شيء كان ما قامت عليه بمنزلة الواقع ، ولا ريب في أن القطع بما هو بمنزلة الواقع كالقطع بالواقع في كونه منجزاً وعذراً في صورتي المصادفة وعدمها ﴿ قوله : كما لا ريب في عدم قيامها ﴾ هذا اشارة الى المقام الثاني وهو قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعا على نحو الصفية ﴿ قوله : فان قضية الحجية ﴾ حاصله : ان ادلة الحجية انما اقتضت كون الطريق والامارة بمنزلة القطع في الحجية

كسائر الموضوعات والصفات . ومنه قد انقدح عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف فان القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا كسائر ما له دخل في الموضوعات أيضا فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيته أو قيام دليل على اعتباره ما لم يتم دليل على تنزيله ودخله في الموضوع كدخله (وتوهم) كفاية دليل

والطريقة الى الواقع ، ومرجع ذلك الى تنزيل مؤداها منزلة الواقع ، وهذا لا ينفع الا في ترتيب آثار الواقع واحكامه على المؤدى كما هو شأن كل تنزيل اما ترتيب آثار نفس القطع المأخوذ موضوعا بما انه صفة خاصة فلا وجه له ، واذا كان الامر كذلك فلا وجه لقيامها مقامه لما عرفت من ان معنى قيام الشيء مقام آخر ثبوت آثار الثاني للاول واذا لم يكن دليل الحجية متكفلا لترتيب آثار القطع على الامارة كيف تكون قائمة مقامه ﴿ قوله : كسائر الموضوعات والصفات ﴾ يعني التي لا يمكن ترتيب آثارها الا على ما نزل منزلتها بما انها ملحوظة في نفسها موضوعا للحكم ، وهذا المعنى غير حاصل لدليل التنزيل حيث لم يقصد منه الا تنزيل الامارة منزلة القطع بما انه ملحوظ طريقا الى متعلقه الراجع الى جعل مؤداها منزلة الواقع لا غير كما ذكرنا ﴿ قوله : ومنه قد انقدح عدم ﴾ هذا تعرض للمقام الثالث وهو قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعا على نحو الطريقة لا الصفتية ، وحاصل ما ذكره فيه : انها لا تقوم مقامه أيضا بعين الوجه المتقدم في المقام الثاني من انه يتوقف على ان يكون دليل حجيتها متعرضا لتنزيلها منزلة القطع ملحوظا في نفسه وبما انه موضوع لحكمه ، وقد تقدم ان دليل الحجية ليس كذلك بل لا يتعرض الا لقيامها مقامه بما انه ملحوظ طريقا الى الواقع فيكون التنزيل في الحقيقة راجعا الى تنزيل مؤداها منزلة الواقع وهو اجنبي عن اقتضاء ترتيب آثار نفس القطع كما عرفت مكررا ﴿ قوله : على تنزيله ودخله ﴾ الضمير فيهما راجع الى شيء ﴿ قوله : كدخله ﴾ الضمير فيه راجع الى سائر ماله ﴿ قوله : وتوهم كفاية دليل ﴾ حاصل التوهم : انه لا وجه لتخصيص دليل تنزيل الامارة منزلة القطع

الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان او موضوعاً (فاسد جداً) فان الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يفي الا باحد التنزيلين حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزّل والمنزّل عليه ولحاضهما في أحدهما آلي وفي الآخر استقلالي بدهة أن النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع في طريقته في الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الطريق وفي كونه بمنزلة في دخله في الموضوع إلى انفسهما ولا يكاد يمكن الجمع بينهما . نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين والمفروض انه ليس فلا يكون دليلاً على التنزيل إلا بذلك اللحاظ الآلي

بحيثية الطريقة فقط فإنه خلاف اطلاق دليل التنزيل ولا بد من الحكم بكونه في مقام تنزيلها منزلته من حيث الموضوعية وحينئذ يترتب الاثران اثر القطع بما انه طريق وهو اثر متعلقه واثره بما هو موضوع وهو اثر نفسه ﴿ قوله : فاسد جداً ﴾ خبر توهم ﴿ قوله : فان الدليل الدال على ﴾ حاصله : ان الاصل وان كان يقتضي اطلاق دليل التنزيل وكونه ناظراً إلى جميع الحيثيات ذوات الآثار والاحكام إلا ان الاطلاق في المقام ممتنع لانه يلزم منه الجمع بين اللحاظين لشيء واحد فان تنزيل الطريق منزلة القطع بلحاظ الطريقة يقتضي ان يكونا اعني الطريق والقطع ملحوظين آلة للملاحظة متعلقهما ولذا ذكرنا ان التنزيل بلحاظ الطريقة راجع إلى تنزيل المؤدى منزلة الواقع فلا يكونان ملحوظين حينئذ الامرأة لمتعلقهما وتنزيل الطريق منزلة القطع بلحاظ الموضوعية يقتضي ملاحظتهما مستقلاً كسائر موضوعات الاحكام ، ولا ريب ان الجمع بين اللحاظين المذكورين ممتنع فلا بد ، اما ان يحمل دليل التنزيل على الاول فلا يقتضي ترتيب آثار القطع الموضوعي ، او على الثاني فلا يقتضي ترتيب آثار الواقع على مؤدى الطريق ﴿ قوله : ولحاضهما في احدهما آلي ﴾ وهو لحاظه بنحو الطريقة إلى المتعلق والاستقلالي ما كان بنحو الموضوعية ﴿ قوله : نعم لو كان في البين ما ﴾ يعني لو كان دليل التنزيل لسانه بحيث

فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه وصحة العقوبة على مخالفته في صورتي إصابته وخطئه بناء على استحقاق المتجري أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي فيكون مثله في دخله في الموضوع وترتيب ماله عليه من الحكم الشرعي (لا يقال) : على هذا لا يكون دليلا على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينة في البين (فانه يقال) : لا إشكال في كونه دليلا على حجيته فان ظهوره في انه بحسب اللحاظ الآتي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتربه وإنما يحتاج تنزيهه بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه . فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال الاقدام للاعلام . ولا يخفى أنه

يمكن فيه الجمع بين التنزيلين ولا يلزم فيه الجمع بين اللحاظين المتمتع كان جملة عليهما معا هو المتمتع ، لكن ليس مثل هذا الدليل موجودا فان لسان ادلة الحجية هو مثل : الغ احتمال الخلاف في الخبر ، او صدق خبر العادل ، او الخبر حجة او نحو ذلك وموضوع الحكم فيها هو الخبر ، وحينئذ فاما ان يلحظ بما هو هو او بما انه طريق ولا يمكن جمعها معا لانه من اجتماع الضدين ﴿ قوله : على هذا لا يكون ﴾ يعني على ما ذكرت من صلاحية الدليل للحمل على كل واحد من التنزيلين يكون مجملا ولا وجه لجملة على احدهما بعينه الا بالقرينة ولا قرينة ﴿ قوله : وإنما يحتاج تنزيهه بحسب اللحاظ ﴾ يعني ظهور ادلة التنزيل في تنزيل المؤدى موجب للحمل عليه ولا يصح جملة على الآخر الا بالقرينة ومع عدمها لا بد ان يحمل على الاول (هذا) ولكن لا يخفى انه لا بد من الالتزام بوفاء ادلة الحجية بتنزيل الامارة منزلة العلم لما سيأتي انشاء الله من أنه لا وجه لتقدمها على الاصول الا ذلك حيث أن الاصول لما كانت احكاما في ظرف الشك فاذا قامت الامارة في موردها ارتفع الشك ولا يكون مجال لجريان الاصل لارتفاع موضوعه ، وسيجيء انشاء الله بيانه في مباحث الاستصحاب ، كما انه لا بد من الالتزام بتنزيل مؤدياتها منزلة الواقع وترتيب آثار الواقع عليها لما تسالموا عليه من كرها وسطا لاثبات احكام متعلقاتها بحيث يكون القياس المؤلف هكذا : هذا مظنون الخيرية وكل مظنون الخيرية فخر ولولا ان مؤدياتها

بمنزلة الواقع لم تصح الكبرى المذكورة ، وحينئذ فاشكال المصنف (ره) « ان كان » في مقام الثبوت فهو يتوقف على كون الملحوظ للجاعل مفهوم الامارة لا غير لان ذلك المفهوم لا يمكن الا أن يكون ملحوظا لنفسه المقتضي لتزيلها منزلة العلم أو لغيرها المقتضي لتزيل مؤدياتها منزلة الواقع كما ذكر المصنف (ره) اما اذا كان الملحوظ له مفهوم الامارة ومؤداها معا سواء كان لحاظها معا بلحاظين مستقلين في زمانين او بلحاظ واحد في آن واحد ويكون كل واحد منهما ملحوظا ضمنا فلما منع منه بل لا مجال للريب في جوازه كما تقول : هذه الدار كتلك الدار ، ملاحظا تزيل جدران الأولى منزلة جدران الثانية وبيوت الأولى منزلة بيوت الثانية وسقوف الأولى منزلة سقوف الثانية . . . وهكذا الى آخر الأجزاء ، فيقصد تزيل كل جزء منزلة ما يناسبه من أجزاء الطرف الآخر ، وكما تقول : هذه الكف منزلة تلك الكف ، قاصدا تزيل كل اصبع منها منزلة ما يناسبه من أصابع تلك فيقصد المقابلة بين الخنصرين والبنصرين والوسطين . . . وهكذا . . . الى غير ذلك من الأمثلة ، وفي المقام يمكن أن يلاحظ المظنون بذاته وصفته فينزله منزلة المقطوع بذاته وصفته على ان تكون الذات بمنزلة الذات والصفة بمنزلة الصفة ، « وان كان » في مقام الاثبات فليس دليل الحجية منحصرأ بمثل : الظن حجة ، أو : الخبر حجة ، حتى لا يكون الكلام ظاهراً إلا في لحاظ مفهوم الظن أو الخبر بل فيه مثل قول ابي الحسن الهادي « ع » لابن إسحاق : العمري ثقة فما أدى اليك غني فعني يؤدي وما قال لك غني فعني بقول ، وقول العسكري « ع » له ايضا العمري وابنه ثقتان فما أديا اليك غني فعني يؤديان وما قال لك غني فعني يقولان ، وبهذا المضمون مما يتضمن الامارة ومؤداها كثير ، مع أن ما لا يكون بهذا المضمون لا بد أن يكون محمولا عليه جريا على الارتكاز العقلائي في باب الحجج من كونها بمنزلة العلم عندهم في ترتيب آثاره عليها ، كما أن مؤداها بمنزلة الواقع في ترتيب آثاره عليه ، ومنه يظهر أن بناء العقلاء المتمسك به على حجية الخبر لا بد أن يكون طريقا الى التزيلين معا : وهكذا الحال في الاجماع فإنه على تقدير

لو لا ذلك لا يمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفية كان تمامه أو قيده وبه قوامه ﴿ فتلخص ﴾ بما ذكرنا أن الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها الا مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً (وأما) الاصول فلا معنى لقيامها مقامه بادلها ايضاً غير الاستصحاب لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ماله من الآثار والأحكام من تنجز التكاليف وغيره كما مررت اليه الاشارة

تماميته يدل على أن الخبر حجة كسائر الحجج العقلية ، ولا أدري أن المصنف — رحمه الله — ما كان بناؤه في مثل هذه الأدلة اللبية ؟ وأنها هل هي بجملة أو محمولة عنده على تنزيل المؤدى كالأدلة اللفظية ؟ وما الوجه له في ذلك ؟ ولعله من جهة بناءه على المفروغية عن اقتضاء حجة الطريق تنزيل مؤداه وان لم يكن دليله لفظياً والله سبحانه أعلم ، فلاحظ وتأمل . ثم إنه لو فرض كون مفاد أدلة الحجية وجوب معاملة الامارة معاملة العلم بحيث يجب على من قامت عنده الامارة ان يعمل عمل العالم كفي ذلك في ترتيب أثر العلم والواقع معا قامت الامارة حينئذ مقام القطع الموضوعي لكن لا يتم ما اشتهر من أنها وسط لا يثبت أحكام متعلقاتها فلاحظ ﴿ قوله : لو لا ذلك لا يمكن ﴾ إن كان المراد من الامكان الجواز العقلي فلا بأس به لجواز أن يكون دليل الحجية مفيداً لتنزيل الامارة منزلة العلم من جميع الحثيات أعني حيثية الطريقية والصفية معاً فتثبت أحكامها معاً ، وان كانت المراد الامكان الوقوعي وان أدلة الحجية صالحة لذلك — لو لا الاشكال الذي ذكره — ففيه ما لا يخفى اذ لا ريب في أن أدلة الحجية انما تتعرض لجعل الامارة بمنزلة العلم من حيث كونه طريقاً موصلاً الى متعلقه لا غير فهي لا تفيد اكثر من جملة كاشفاتاً ما تنزيباً بلا تعرض لحيثية كونه صفة تامة اصلاً ، وفي مراجعة أدلة الحجية وسيرة العقلاء غنى وكفاية لمن تأمل ، فراجع وتأمل ﴿ قوله : وأما الأصول فلا معنى لقيامها ﴾ الظاهر أن المراد من الأصول في كلامه الاصول الحكيمية ، كما أن المراد من العلم الذي لا تقوم مقامه خصوص العلم الطريقي وحاصل

الوجه في ذلك كما اشار اليه : أن هذه الأصول ليست متعرضة للاحكام الواقعية وإنما مفاد أدلتها جعل وظائف خاصة للجاهل بالاحكام الواقعية فكيف يصح ترتيب أثر العلم الطريقي عليها ؟ حيث أن آثاره هي المنجزية والمعدنية ، وإذا لم تكن أدلتها متعرضة للاحكام الواقعية ولو تنزيلا فكيف تصلح أن تكون منجزة لها أو عذرا عنها ؟ ، ويحتمل بعيداً أن يكون المراد عدم قيامها مقام العلم مطلقاً ولو موضوعياً كما هو كذلك ، أما الاول فلما عرفت ، وأما الثاني فلأن ترتيب آثاره الشرعية تتوقف على إحرازه وجداناً أو تنزيلاً وليس أدلة الاصول تصلح لاثبات ذلك فإنها لا تقتضي قيام شيء مقام العلم وتنزيله منزلته ولا تنزيل شيء منزلة الواقع فكيف يترتب حينئذ أثر العلم الموضوعي ؟ ويصح أن يقال تقوم الأصول مقامه « قلت » : الاصول الحكمية هي الاستصحاب والاحتياط والتخيير والبراءة ، والاولان يأتي بيان حالهما في كلامه ، والثالث أصل عقلي كالثاني فيلحقه حكمه ، فلم يبق الا الرابع وهو أصل البراءة الشرعية ، ولا ريب في انه يترتب عليه ما يترتب على العلم الطريقي في كونه عذراً على تقدير المخالفة كالعلم بالاباحة ، ولو فرض وجود أصل شرعي الزامي لكان أيضاً يقوم مقام العلم في كونه منجزاً للواقع لكنه لا وجود له فأنكار قيامها مقام العلم الطريقي غير واضح ، ومجرد عدم تعرض دليلها لجعل الواقع ولو تنزيلاً وأنه ليس مفاده إلا أحكاماً خاصة في قبال الواقع لا يدفع ما ذكرنا من المؤمنية والمنجزية وإنما يدفع ترتيب آثار الواقع على مؤدياتها لعدم إحراز موضوعها ولو تنزيلاً كما يقتضي عدم قيامها مقام القطع الموضوعي لقصور أدلتها عن اثبات كونها علماً تنزيلاً كما كان ذلك في أدلة الامارات ، كما أشرنا اليه سابقاً وقلنا انه الوجه في كون الامارات مقدمة على الاصول . وبالجملة : أدلة الامارة تجعل الامارة علماً تنزيلاً وأدلة الاصول لا تجعل شيئاً علماً وإنما تجعل حكماً في ظرف الشك فإذا جاءت الامارة ارتفع الشك ولو تنزيلاً فيرتفع حكم الأصل (فالتحصّل) : أن الاصول الحكمية تقوم مقام القطع الطريقي ولا تقوم مقام القطع الموضوعي . وهذا في غير الاستصحاب والاصول

وهي ليست الا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً (لا يقال) :
 إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان (فانه يقال) :
 اما الاحتياط العقلي فليس الا نفس حكم العقل بتنجز التكليف وصحة العقوبة على
 مخالفته لا شيء .

العقلية ، وأما ما فسياً في بيان حالهما في كلام المصنف (ره) ، واما الاصول
 الموضوعية مثل أصالة الطهارة والحرية والفراس والصحة وقاعدتي التجاوز والتفراغ
 والبناء على المصحح لكثير الشك وغيرها فلا ريب في كون مفادها جعل الواقع
 تنزيلاً وانها تقوم مقام القطع الطريقي في تنجز حكم مؤداها والتأمين عنه كما أنها
 لا تقوم مقام القطع الموضوعي لعدم اقتضاء أدلتها تنزيل شيء منزلة العلم ليرتب
 أثره عليها فلاحظ ﴿ قوله : ليست الاوظائف ﴾ قد عرفت أن كونها كذلك
 لا يمنع من قيامها مقام القطع الطريقي ؛ مع أن للمنع من كونها كذلك مجالا ؛
 إذ انما يسلم ذلك في مثل حديث الرفع ، وقوله (ع) : الناس في سعة ما لا
 يعلمون ، لا في مثل كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام . . . الحديث ، فان
 الظاهر منه جعل الحل الواقعي في مرتبة الشك فيكون من جعل المؤدى نظير الامارة
 القائمة على الحل فيترتب عليه آثار الحل الواقعي ، ولا أجل ذلك يصح لبس جلد
 الحيوان أو شعره اذا كان مشكوك الحل في الشبهة الحكمية او الموضوعية ولو
 بناء على شرطية كون اللباس مما يؤكل لحمه إذا كان من حيوان ، ولذا بئنا فيما
 كتبناه في مباحث اللباس على جواز لبس المشكوك ولو بناء على الشرطية لالمانعية
 فلاحظ ﴿ قوله : بقيامه مقامه ﴾ اي مقام القطع الطريقي ﴿ قوله : أما
 الاحتياط العقلي ﴾ يعني أن الاحتياط المدعى قيامه مقام العلم الطريقي في المنجزية
 ان كان المراد به الاحتياط الذي يحكم به العقل فلا معنى لكونه منجزاً حتى يصح
 انه قائم مقام العلم في المنجزية لأن الاحتياط العقلي هو عين حكم العقل بحسن العقاب
 على تقدير المخالفة ، وهذا هو معنى المنجزية فيلزم من دعوى كونه منجزاً كون

يقوم مقامه في هذا الحكم وأما النقل فالزام الشارع به وإن كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع إلا أنه لا نقول به في الشبهة البدوية ولا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الاجمالي فافهم (ثم) لا يخفى أن دليل الاستصحاب أيضاً لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً وأن مثل : لا تنقض اليقين ، لا بد من أن يكون مسوقاً إما

الشيء حكماً لنفسه ، وإن كان المراد به الشرعي فليس له خارجية لأن مورده إن كان الشبهة البدوية فلا نقول بالاحتياط فيها وإن كان الشبهة المحصورة فالاحتياط فيها عقلي لا شرعي فإن هذا الاحتياط الشرعي حتى يثبت له حكم المنجزية ؟ ﴿ قوله : يقوم مقامه ﴾ يعني مقام القطع ﴿ قوله : في هذا الحكم ﴾ يعني في التنجز ﴿ قوله : الاجمالي فافهم ﴾ اشارة الى أن عدم القول به منا لا يمنع من الحكم عليه بالمنجزية في فرض القول به إذ كل حكم إنما يثبت لموضوعه في فرض ثبوت الموضوع . ثم انه مما ذكرنا تعرف الحال في أصالة التخيير فإنه أصل عقلي كالاتياط العقلي لا معنى لكونه مؤمناً ﴿ قوله : لا يخفى ان دليل الاستصحاب ﴾ لا ينبغي التأمل في كون دليل الاستصحاب موجبا لقيامه مقام القطع الطريقي في كونه منجزاً لو كان مثبتاً للتكليف كالامارة القائمة على التكليف ومؤمناً لو كان نافياً له كالامارة القائمة على عدمه حتى على مذاق المصنف (ره) لكونه لا يخلو من نظر الى الواقع ؛ واما قيامه مقام القطع الموضوعي فقد اشكل المصنف (ره) في ذلك بنحو اشكاله في الامارة حيث أن قوله (ع) : لا تنقض اليقين بالشك ، إما أن يكون ناظراً الى تنزيل المؤدى فقط باخذ اليقين عبرة له فيكون ملحوظاً بالمعنى الآلي ، أو الى تنزيل احتمال البقاء منزلة القطع باخذ اليقين ملحوظاً بالمعنى الاستقلالي ، وحيث لا يمكن الجمع بين اللاحظين فلا بد أن يحمل على أحدهما وهو خصوص الأول لما تقدم في الامارة من ظهوره في ذلك فلا يمكن ترتيب أثر العلم الموضوعي لعدم إحرازه لا وجدانا ولا تنزيلاً . هذا ولكن يمكن أن يقال

بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملزمة بين تنزيلها وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة لا يخلو من تكلف بل تعسف فإنه لا يكاد يصح تنزيل

— كما سيأتي انشاء الله تعالى بيانه في مبحث الاستصحاب — : ان ظاهر الدليل وجوب العمل مع الشك المسبوق باليقين عمل اليقين ولازم ذلك ترتيب آثار العلم والمؤدى معاً وهو الوجه في تقديمه على الأصول عداه وتفصيل ذلك موكول الى محله ﴿ قوله: بلحاظ المتيقن ﴾ يعني فيكون من تنزيل المؤدى منزلة الواقع ﴿ قوله: نفس اليقين ﴾ فيكون من تنزيل الاحتمال منزلة القطع ﴿ قوله: وما ذكرنا في الحاشية في وجه . . الخ ﴾ هذا إشارة الى ما ذكره في حاشيته على الرسائل من أن دليل الحجية اذا كان وافياً بتنزيل المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة كان كافياً في لزوم ترتيب أثر القطع الموضوعي وذلك لأنه اذا دل بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع فقد دل بالالتزام العرفي على تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع فاذا قامت الحجية على شيء وثبت بدليل حجيتها أنه بمنزلة الواقع يحصل قطع وجداني بالواقع التنزيلي ويكون بمنزلة القطع بالواقع الحقيقي بحسب الدلالة الالتزامية فيثبت واقع تنزيلي وقطع بالواقع تنزيلي ايضاً فلا بد من ترتيب الاثر الثابت للواقع والقطع به ﴿ قوله: المستصحب والمؤدى ﴾ الاول في الاستصحاب والثاني في الطرق والامارات ﴿ قوله: فيما له الدخل ﴾ يعني فيما لو كان القلع له الدخل في الموضوع ﴿ قوله: بالملزمة ﴾ خبر كان ﴿ قوله: تنزيلها ﴾ أي المستصحب والمؤدى ﴿ قوله: تنزيلاً وتعبداً ﴾ قيد للواقع ﴿ قوله: منزلة القطع ﴾ متملق بتنزيل القطع ﴿ قوله: لا يخلو من تكلف ﴾ خبر لما ذكرناه في الحاشية ﴿ قوله: بل تعسف فإنه لا يكاد ﴾ حاصله : ان الحكم الثابت لمركب ذي اجزاء لا بد في مقام ترتيبه من احراز اجزاء ذلك المركب إما وجدانا او تنزيلاً أو بعضها بالوجدان

جزء الموضوع او قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلا فيما كان جزؤه أجزاؤه
محزرا بالوجدان

وبعضها بالتزويل كما عرفت الاشارة اليه فيما سبق ، لكن يشترط في صحة التزويل
للجميع ان يكون تزويل كل واحد في عرض تزويل الآخر بحيث لا يكون احد
التزويلين ناشئا من الآخر وتابعا فانه اذا كان كذلك لزم الدور حيث انه يلزم
توقف كل واحد منهما على الآخر ، اما توقف التزويل التابع على المتبوع فواضح
اذ هو مقتضى التبعية ، واما توقف التزويل المتبوع على التابع فلانه لولاه اسكان
لفوا حيث ان صحة كل تزويل بلحاظ الاثر الفعلي لذي المنزلة ، ولا ريب ان
الاثر الفعلي انما يثبت لذي المنزلة في ظرف انضمام بقية الاجزاء اليه لافي ظرف
الانفراد والالم يكن موضوع الحكم مركبا بل كان كل جزء موضوعا لحكم
مستقل في رتبة التزويل المتبوع اذا لم يكن الجزء الآخر محزرا بالوجدان أو بتزويل
آخر في رتبة هذا التزويل إما ان لا يكون له اثر فعلي وقد عرفت أنه يمتنع التزويل
حينئذ واما ان يكون له أثر فعلي فيكون خلفا لكون المفروض أن الجزء ليس له
وحده اثر وانما يكون له الاثر مع غيره (فان قلت) : يكفي الاثر التعليقي (قلت) : المراد
من الاثر التعليقي في المقام أن يكون الاثر معلقا على تزويل التابع ، وهذا ايضا ممتنع لانه
يلزم ان يكون الاثر الثابت للجزء الاول متأخرا رتبة عن الاثر الثابت للجزء الثاني
ولا يخفى أن الآثار المترتبة يمتنع أن تكون أثرا واحدا وجودا لان الوحدة
بحسب الوجود تنافي التعدد الرتبي فاذا كان الأثر الثابت لذي المنزلة واحدا وجودا
كيف يثبت للمزول منزله متممدا ؟ فلا بد من الالتزام بقصور أدلة التزويل العامة
عن شمول المقام (هذا) ولكن لا يخفى أن هذا انما يتم لو كان الترتب بين نفس
التزويلين أما لو كان بين دلالة الكلام على التزويل الاول ودلالته على التزويل الثاني
بحيث يكون الترتب بين نفس الدالتين لا المدلولين فلا يلزم منه المحذور المذكور
ولا غيره من المحاذير ، فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : جزء الموضوع او قيده ﴾
الاول في تزويل المركب والثاني في تزويل المقيد ﴿ قوله : بلحاظ اثره ﴾ يعني

او تنزيهه في عرضه فلا يكاد يكون دلائل الامارة او الاستصحاب دليلا على تنزيهه
جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيهه الاخر فيما لم يكن محرزاً حقيقة
وفيا لم يكن دليلا على تنزيهها بالمطابقة كما في ما نحن فيه على ما عرفت لم يكن دليل
الامارة دليلا عليه أصلا فان دلالة على تنزيه المؤدى بتوقف على دلالة على تنزيه
القطع بالملازمة ولا دلالة له كذلك الا بعد دلالة على تنزيه المؤدى فان الملازمة إنما
تدعى بين تنزيه القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيه المؤدى منزلة الواقع كما
لا يخفى فتأمل جيدا فانه لا يخلو عن دقة (ثم) لا يذهب عليك أن هذا -- لو تم -- لعم
ولا اختصاص له بما اذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف « الامر الرابع »
لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور ولا

خصوص الاثر الثابت لنفس المركب والمقيّد ﴿ قوله : او تنزيهه في عرضه
مطلوب على الوجدان : قوله : وفيه لم يكن ﴾ متعلق بقوله : لم يكن
ثانية ﴿ قوله : على ما عرفت ﴾ من امتناع الجمع بين التنزيهين عرضاً من جهة
وم اجتماع الحفاظين ﴿ قوله : يتوقف على ... الخ ﴾ المتكفل باثبات هذا التوقف
وله سابقاً : فانه لا يكاد ... الخ : قوله : بالملازمة ﴾ متعلق بتنزيه القطع : قوله :
تلك ﴾ يعني على تنزيه القطع بالملازمة ﴿ قوله : كذلك الا بعد دلالة ...
لخ ﴾ لان المفروض ان الدلالة بالملازمة والدلالة على اللازم متأخرة عن الدلالة
لـ للزوم والى هذا اشار بقوله : فان الملازمة إنما تدعى بين تنزيه القطع ...
لخ ﴿ قوله : ولا اختصاص له ﴾ لان التمكيك بين القطع الصغرى وغيره في
لازمة بين تنزيه المؤدى وتنزيهه بعيد جداً عن المتفاهم العرفي ﴿ قوله : للزوم
دور ﴾ قد عرفت الاشارة الى وجهه سابقاً وليس هذا مما يختص بالقطع بل يجري
جميع العناوين المتأخرة عن الحكم كالظن والشك والوهم والغفلة والالتفات
حوها فكلها لا يمكن ان تؤخذ في موضوع الحكم الذي تعلقت به للزوم الدور
ذکور (وقد) يستشكل فيه بان العلم انما يتعلق بالصورة الذهنية ولا يتعلق

(مثله) للزوم اجتماع المثليين ولا ضده للزوم اجتماع الضدين . نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده (واما) الظن بالحكم فهو وان كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون الا انه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة كان جعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون اوضده يمكن من الامكان « ان قلت » إن كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً

بالامور الخارجية بشهادة امكان تعلقه بالمعدومات بل الامتناعات ، وحيثئذ فاناطة الحكم خارجاً به لا يوجب الدور فانه ليس منوطاً بالحكم الخارجي (ويندفع) بان العلم وان لم يتعلق بالخارج بل بنفس الصورة الحاكية عنه لكن بنحو ترى خارجية مفروضة الوجود في الخارج ، وتعلق العلم بها مفروضة الخارجية مانع من كونها منوطة بالعلم ، ثم انك قد عرفت — منضافاً الى لزوم الدور من اخذ القطع بالحكم في موضوعه — لزوم الخلف لان الحكم المعلوم مفروض الثبوت لموضوعه المستقل في الموضوعية فأخذ العلم فيه خلف ﴿ قوله : للزوم اجتماع المثليين ﴾ لكن في مرتبتين ولم يتم دليل على امتناعه ، نعم يمكن دعوى كون الحكم الثاني لغواً لكفاية الحكم الاول في البعث وحيثئذ يكون قبيحاً لامتناعاً في نفسه ، فتأمل ﴿ قوله : اجتماع الضدين ﴾ واختلاف المرتبة لا يصحح الاجتماع لامتناع اجتماع الضدين ولو في مرتبتين ﴿ قوله : نعم يصح اخذ القطع ﴾ يعني اذا كان الحكم المقطوع به في مرتبة الانشاء مثلاً جاز ان يؤخذ القطع به موضوعاً لذلك الحكم في مرتبة الفعلية بان يكون القطع به موجباً لفعلية ، وهو المشار اليه بقوله : (منه) او يؤخذ بالحكم مماثل له او مضاد في المرتبة الفعلية ، والفرق بين ما يؤخذ في نفسه وما يؤخذ في مثله : ان الحكم الذي اخذ في موضوعه القطع ان كان ناشئاً عن تلك المصلحة الواقعية فهو ماخوذ في نفسه وان كان عن مصلحة اخرى فهو ماخوذ في مثله ﴿ قوله : كالقطع في عدم ﴾ لعين الدور الذي ذكر والخلاف ﴿ قوله : لما كان معه مرتبة ﴾ لارباب فيما ذكر من كون

أينما بان يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر كما في القطع طابق النعل بالنعل « قلت » : يمكن ان يكون الحكم فعلياً بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز واستحق على مخالفة العقوبة ومع ذلك لا يجب على الخ كرفع عذر المكلف برفع جهله لو أمكن أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما يمكن بل يجوز جعل اصل أو اشارة مؤدية اليه تارة والى ضده أخرى ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى فافهم « ان قلت » : كيف يمكن ذلك ؟ وهل هو إلا أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثليين أو الضدين ؟ « قلت » لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذلك المعنى « أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الاصل أو الامارة أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص به على ماسياتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي

الظن ونحوه مما لا يكون علماً بما يمكن جعل الحكم الظاهري في حاله بحيث يكون للمسكاف معه وظيفة شرعية سواء أكانت مماثلة للواقع ام ضدا له ، وهذا هو الفارق بين العلم وما عداه فان العلم يمتنع معه الوظائف الشرعية مماثلة كانت او مضادة لما عرفت من امتناع ان يؤخذ موضوعاً لمثل متعلقه او ضده ، وما عدا العلم ليس كذلك فيمكن ان يجعل معه وظيفة مماثلة أو مضادة للواقع ، وهذا معنى كونه مأخوذاً في موضوع حكم مماثل او مضاد لمتعلقه ﴿ قوله : في موضوع حكم آخر ﴾ يعني مخالف لمتعلقه مثل ان يقول المولى : اذا ظننت بوجود الصلاة وجب عليك الاستغفار ، ومثله ان يؤخذ الظن المتعلق بمرتبة موضوعاً للحكم في مرتبة اخرى كما في القطع ﴿ قوله : بمعنى انه لو تعلق به القطع ... الخ ﴾ يشير بذلك الى ان لفعالية الحكم معنيين (احدهما) انه لو تعلق به القطع لتنجز واستحق

(الامر الخامس) هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقه عملاً يقتضي موافقه التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو اللازم

على مخالفته العقاب (والثاني) بمعنى ان يكون للمولى ارادة فعلية توجب ان يكون في مقام البعث والزجر ، والتنافي بين الحكم الظاهري والحكم الفعلي بالمعنى الثاني لتنافي ارادة الفعل مع الاذن في تركه او كراهته مع الاذن في فعله لا الاول لما ذكره في العبارة من انه يمكن ان يكون الحكم بنحو لو علم به لتنجز ومع ذلك اذن الشارع الاقدس في مخالفته مع الجهل به فيرخص فيما هو حرام واقماً بحيث لو علم بجرمته لوجب عقلاً تركه فان اذن الشارع في فعله في حال الجهل مما لاوجه لمناقضتها لحرمة واقماً اذا لم يكن كارهاً له بنحو يلزم المولى بالاحتياط او يعلم العبد به الذي هو لازم الفعلية بالمعنى الثاني . نعم لو كان له كارهاً بنحو يلزم بالاحتياط او يعلم العبد به كانت اذنه في فعله منافية لكراهته على النحو المذكور : وسيجيء انشاء الله تفصيل ذلك وتوضيحه في كلامه (ره) في اول مبحث الامارات فانظر **قوله** : هل تنجز التكليف بالقطع **الموافقة** الالتزامية عبارة عن عقد القلب على الحكم الصادر من المولى والالتزام به ويقابلها التشريع وهو عقد القلب على غير ماصدر وتقيضها عدم الالتزام بشيء مما يصدر منه من الاحكام والكلام هنا يقع في ان من شئون إطاعة الحكم الصادر من المولى الالتزام والاعتقاد به على نحو يحكم بوجوده العقل كما يحكم بوجود الاطاعة العملية بمعنى فعل متعلق الامر وترك متعلق النهي ، او انه ليس من شئون الاطاعة الواجبة في نظر العقل بل تمام موضوع حكم العقل هو الاطاعة العملية لا غير؟ مثلاً اذا اوجب المولى فعلاً على العبد كالصلاة ، فهل يجب عند العقل الالتزام بذلك الوجوب كما يجب عنده فعل الصلاة فراراً عن خطر العقاب بحيث تكون الاطاعة الواجبة عند العقل قائمة بهما معاً فيستحق العقاب على ترك الالتزام ولو مع فعله للصلاة كما يستحق العقاب على تركه للصلاة ولو مع التزامه بالوجوب ؟ او ان المدار في حسن العقاب وعدمه هو

في الاصول الدينية والامور الاعتقادية بحيث كان له امثالان وثلاثان احدهما بحسب القلب والجنان والآخرى بحسب العمل بالأركان فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً أولاً يقتضي فضلاً يستحق العقوبة عليه بل انما يستحقها على المخالفة العملية ؟ الحق هو الثاني شهادة الوجدان الحاكم في باب الامانة والعصيان بذلك واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لامر سيده الاثوبة دون العقوبة ولو لم يكن مسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقداً له وان كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده لعدم اتصافه بما يليق ان يتصف العبد به من الاعتقاد باحكام مولاه والانقياد لها وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفتها لامره او نهيها التزاماً مع موافقته عملاً كما لا يخفى

فعل الصلاة وعدمها من دون دخل للالتزام به وعدمه اصلاً ، فعلى الاول يجب الالتزام بكل حكم ولو لم يكن اقتضائياً كالاباحة ومنه يظهر افتراق الموافقة الالتزامية عن الموافقة العملية اذ الثانية مختصة بالاحكام الاقتضائية والاولى جارية في جميع الاحكام وان لم تسكن اقتضائية كما انه ذكرنا يظهر الفرق بين وجوب الالتزام عقلاً لكونه من شؤون اطاعة الحكم الملتزم به ووجوبها شرعاً فانه لو وجب الالتزام شرعاً بحكم كحرمة الغيبة وجب على العبد حينئذ التزاماً ، احدهما الالتزام بحرمة الغيبة وهو موافقة عملية لوجوب الالتزام المذكور ، وثانيهما الالتزام بوجوب الالتزام وهو موافقة التزامية لوجوب الالتزام المذكور . فلاحظ في قوله : في الاصول الدينية ﴿ يعني اصول الدين التي يجب الاعتقاد والالتزام بها ﴾ قوله : لشهادة الوجدان ﴿ لا ريب فيما ذكر من حكم الوجدان بعدم استحقاق العقاب على مجرد ترك الالتزام مع الموافقة العملية كما ان الظاهر انه لا ريب في وجوب الالتزام شرعاً بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم سواء أكان حكماً شرعياً تكليفياً او وضعياً ام غيره مما يتعلق بالحشر والنشر فانه مقتضى وجوب التدبير بدينه اذ ليس التدبير بدينه الا الالتزام بجميع ما جاء به من عنده جل اسمه ، والظاهر

« ثم » لا يذهب عليك أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية وكان المكلف متمكنا منها يجب ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضا لامتناعها كما إذا علم إجمالا بوجود شيء أو حرمة للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة

إن هذا مما لا خلاف فيه ، كما أن الظاهر أن وجوب الالتزام الشرعي تابع للعلم فما علم تفصيلا يجب الالتزام به تفصيلا وما علم إجمالا يجب الالتزام به إجمالا ، نعم يجب الالتزام التفصيلي عن علم تفصيلي في خصوص بعض الأصول الدينية التي لا بد من معرفتها تفصيلا وهو الأصول المشهورة الخمسة دون ما عداها من تفاصيل الحشر والنشر وإن وجب الالتزام بها إجمالا أيضا « قوله : ثم لا يذهب عليك أنه على ... الخ » إعلم أنه على تقدير القول بوجوب الالتزام عقلا بالأحكام فالالتزام بها إجمالا أو تفصيلا تابع للعلم ؛ فإن علم بالحكم تفصيلا وجب الالتزام به كذلك ، وإن علم به إجمالا وجب الالتزام به كذلك أيضا ولا يجوز الالتزام به تفصيلا حينئذ لما عرفت من أن الموافقة الالتزامية تقابل التشريع القبيح عقلا وشرعا ، والمعلوم أن الالتزام التفصيلي بما هو معلوم بالأجمال تشريع فإن التشريع هو تدبير بما لا يعلم أنه من الشارع ، والالتزام التفصيلي مع تردد الحكم تدبير لا يعلم فيكون تشريعا فلا يكون موافقة التزامية ، فالموافقة الالتزامية هي التدبير بما يعلم أنه من الشارع ومنه يظهر أنه في صورة الدوران بين الوجوب والحرمة لا بد من الالتزام بالحكم إجمالا وإن لم تجب موافقته عملا لأن الموافقة العملية القطعية متمذرة والموافقة الاحتمالية ضرورية الثبوت ، فالحكم في هذا الحال من التردد لا يوجب عملا بوجه أصلا وإن وجبت موافقته الالتزامية لامكانها ومنه يظهر بعض صور افتراق الموافقة العملية عن الموافقة الالتزامية فتجب الثانية ولا تجب الأولى ، مضافا إلى

وان أبيت الاعن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقة القضاية الالتزامية حينئذ
ممكنة ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً فان محذور الالتزام بضد التكليف عقلاً
ليس باقل من محذور عدم الالتزام به بداهة مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه
للالتزام لم يكفد يقتضي الا الالتزام بنفسه عيناً لا الالتزام به أو بضده تحييراً .

ماقدمناه من افتراقها في الأحكام غير الاقتضائية ﴿ قوله : وان ابيت الاعن
لزوم الخ ﴾ اذا بذينا على عدم الاكتفاء بالموافقة الالتزامية الاجالية وزوم
الموافقة التفصيلية في فرض الدوران بين الوجوب والحرمه اما ان يدعى وجوب
الالتزام بها معاً تحصيلاً للموافقة القطعية أو الالتزام باحدهما بخصوصه تحييراً
تحصيلاً للموافقة الاحتمالية. وكل منها لوجه له : اما الأول فلانه غير ممكن اولاً ويحصل
منه مخالفة قطعية ثانياً لأنه التزام بغير حكم المولى ، واما الثاني فلانه وان كان
ممكناً إلا انه كما يحتمل به الموافقة يحتمل به المخالفة لاحتمال كون الحكم الملتزم به غير حكم
المولى فيدور الامر فيه بين محذورين ، ومع هذا الدوران كيف يحكم بوجوبه عقلاً ؟
هذا كله مضافاً الى ما عرفت من ان الموافقة الالتزامية ضد التشريع ولا ريب في
ان الالتزام بها معاً كالاتزام باحدهما بخصوصه تشريع لانه تدبّر بما لا يعلم ثبوته
من قبل المولى فلا مجال لامكان الموافقة الالتزامية فيه لا القطعية ولا الاحتمالية
اصلاً ، فلاحظ ﴿ قوله : لما كانت موافقته ﴾ الظاهر ان الوجه في عدم امكانها
هو تضاد الأحكام المانع من الالتزام بحكمين في موضوع واحد ، ويمكن منع
ذلك فان تضاد إنشاء الأحكام تشريعاً لا يقتضي تضادها في مقام الالتزام ولو بنحو
التشريع الحرام ﴿ قوله : ليس باقل ﴾ يعني فيدور امر الالتزام بواحد
بخصوصه بين محذورين ﴿ قوله : مع ضرورة ان التكليف ﴾ هذا اشكال آخر
على احتمال وجوب الالتزام باحدهما بخصوصه تحييراً وحاصله : ان التكليف إنما
يقتضي الالتزام بنفسه ولا يقتضي الالتزام به أو بضده تحييراً لأن الالتزام بضده
ليس التزاماً به ولا مقدمة للالتزام به فكيف يقتضيه التكليف ولو تحييراً ، الا

ومن هنا قد انقدح انه لا يكون من- قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول
الحكمية او الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه كما لا يدفع بها
محدور عدم الالتزام به ، إلا ان يقال : إن استقلال العقل بالمحدور فيه انما يكون
فيما اذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام والافتحام في الاطراف ومعه لا محدود فيه
بل ولا في الالتزام بحكم آخر، إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان الاصول (١)
في أطراف العلم الاجمالي

ان يقال : ان التكليف وان لم يقتض الالتزام بضده أصلاً إلا أنه لما وجب عند
العقل الالتزام بالتكليف ولم يمكن الالتزام به علماً وجب الالتزام به احتمالاً كما هو
القاعدة في كل مورد تعذرت فيه الموافقة القطعية فان العقل يحكم بلزوم الموافقة
الاحتمالية حينئذ ﴿ قوله: ومن هنا قد انقدح ﴾ يعني ان مما ذكرنا من ان وجوب
الالتزام لو قيل به لا يقتضي الالتزام بواحد بخصوصه فيما لودار الأمر بين الوجوب
والحرمة: يظهر انه لا مانع من جريان الاصول الحكمية والموضوعية في اطراف العلم لو
كانت في نفسها جارية فانه يقال ايضاً العلم الاجمالي مانع عن وجوب الالتزام في واحد من
الأطراف بخصوصه واذ لا يجب الالتزام بمحتمل الواقع بخصوصه بمجردي الأصل لو لم
يكن له مانع غير وجوب الالتزام ﴿ قوله : كما لا يدفع بها محدود ﴾ الضمير
في (يدفع) راجع الى اجراء الاصول ، يعني لو فرض ان العقل حاكم بوجوب
الالتزام بمحتمل التكليف كان ذلك مانعاً عن اجراء الاصول في الأطراف ،
ولا يتوهم ان اجراء الاصول في الأطراف رافع لحكم العقل بوجوب الالتزام
لأنه يلزم منه الدور ، لأن جريان الاصول يتوقف على عدم حكم العقل بوجوب

(١) والتحقيق جريانها لعدم اعتبار شيء في ذلك عدا قابلية المورد للحكم اثباتاً
ونفيًا فالاصل الحكمي يثبت له الحكم تارة كاصالة الصحة وينفيه اخرى كاستصحاب
الحرمة والوجوب فيما دار بينها فتأمل جيداً

مع عدم ترتب أثر عملي عليها مع أنها أحكام عملية كسائر الاحكام الشرعية

الالتزام اذ لو كان حكم العقل المذكور ثابتاً بقطع حينئذ بمخالفة ظاهر ادلة الأصول للواقع فلا يكون حجة فلو توقف عدم حكم العقل المذكور على جريان الأصول لزم الدور ، وهكذا الحال في كل دليل على حكم شرعي يخالف حكم العقل فان حكم العقل مسقط لذلك الدليل ومانع عن حجيته فلا يمكن أن يكون ذلك رافعا له كما هو ظاهر هذا كله لو كان حكم العقل بوجوب الالتزام على تقدير ثبوته تنجيزياً أما لو كان تعليقياً بمعنى أن حكمه بوجوب الالتزام بمحتمل الواقع بخصوصه معلق على عدم جعل الشارع للحكم الظاهري مثلاً فلا ريب ان ادلة الأصول لما كانت مثبتة للحكم الظاهري أو نحوه كانت رافعة لحكم العقل المذكور اذ لو لم يرتفع لم يكن تعليقياً وهو خلف وهذا هو المراد بقوله : الا أن يقال ان استقلال . . الخ (هذا) و لكن يمكن أن يقال : ان وجوب الالتزام بمحتمل التكليف بخصوصه لو كان تنجيزياً لم يصلح للمنع عن جريان الأصول ايضاً لأن الحكم الذي يقتضيه الاصل حكم شرعي نظير الحكم الواقعي في كونه موضوعاً لحكم العقل بوجوب الالتزام ولا يختص حكمه المذكور بالاحكام الواقعية فإنه بلا تخصص ؛ وحينئذ فإذا كان عموم الاصل جارياً في مورد اجمال الحكم يكون ايضاً مما يجب الالتزام به ؛ واذا كان وجوب الالتزام بالواقع مانعاً عن عموم الاصل كان وجوب الالتزام بحكم الاصل مانعاً عن عموم دليل الواقع للمورد ؛ وحينئذ يقع التمانع من الطرفين ولا مرجح لاحدهما على الآخر (وفيه) أن وجوب الالتزام بحكم الاصل لا يصلح للمنع عن عموم دليل الواقع لان وجوب الالتزام فرع حكم الاصل وحكم الاصل فرع الشك في الواقع فلو كان الوجوب المذكور رافعاً للواقع ارتفع الشك به فيرتفع الوجوب وكل ما يلزم من وجوده عدمه محال ، لكن هذا التمانع مع الغض عما ذكرنا من امكان الالتزام بالحكمين ولو بيننا عليه جرت ادلة الأصول ووجب الالتزام بمحتمل الواقع على انه حكم واقعي وبمضمون الاصل على انه حكم ظاهري ولا تمناع بينهما بوجه ﴿ قوله : مع عدم ترتب أثر عملي ﴾ لا ينبغي التأمل

— مضافا الى عدم شمول أدلتها لأطرافه للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها كما ادعاه شيخنا العلامة — أعلى الله مقامه — وإن كان محل تأمل ونظر فتدبر جيدا ﴿ الأمر السادس ﴾

في اعتبار ترتب الاثر العملي في جريان الاصول لانها وظائف عملية لسكن لا يعتبر في الاثر العملي أن يكون بلا واسطة فقد يكون بلا واسطة كما قد يكون بالواسطة فإذا ترتب أثر عملي على ما ليس بواجب أمكن جريان أصالة عدم الوجوب في مورد الدوران بين الوجوب والحُرمة ، وكذا يجري أصالة عدم الحُرمة لو كان الاثر العملي مترتبا على ما ليس بمحرام ، وكذا يجري أصالة الحل لو فرض عموم دليلها للمورد المذكور ولو رفع احتمال وجوب التترك بقينا أو وجوب الفعل بقينا لسكنه مبني على أن حكم العقل في المورد المذكور بالتخيير تعليقيا على عدم الوظيفة الشرعية والا كان الحكم العقلي المذكور كافيا في رفع احتمال تعين احد الامرين ويكون اجراء أصالة الحل بلحاظ الاثر المذكور لغوا . نعم لو فرض ثبوت الاثر لما هو الحل مثل لبس جلده في الصلاة كان الاثر المذكور كافيا في اجراء أصالة الحل لانه اثر عملي ولو بالواسطة ، ولعل هذا هو المراد للمصنف — رحمه الله — من حاشية له في المقام وان كان خلاف الظاهر فتأمل ﴿ قوله : مضافا الى عدم شمول ﴾ هذا مانع آخر عن جريان الاصول في اطراف العلم ذكره شيخنا الأعظم (ره) في آخر الاستصحاب من رسائله وحاصله : أن أدلة الاستصحاب لا تشمل اطراف العلم الاجمالي لانه يلزم من شمولها التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله فان قوله (ع) : لا تنقض اليقين بالشك ؛ وان كان يشمل الشك المسبوق باليقين في كل واحد من الاطراف ، ولازمه جريان الاستصحاب في كل واحد من الاطراف ، الا أن قوله (ع) في ذيل تلك الرواية : ولكن تنقضه بيقين آخر، شامل للمتيقن بالاجمال ولازمه وجوب العمل على اليقين الاجمالي ، ومن المعلوم أن العمل على اليقين الاجمالي يضاد العمل على الشك في كل

لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً بين أن يكون حاصله بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه

واحد من الاطراف ، فلا يمكن الاخذ بالصدر والذيل معاً ، وحيث لا مرجح يحكم بمقوطلها معاً فلا يجري الاصل في اطراف العلم ، وهذا الاشكال وان كان يطرد في جميع صور العلم الاجمالي لكن ذكره الشيخ (ره) في خصوص ما لو كان العلم الاجمالي منجزاً عقلاً لمتعلقه ، وحكى بعض تلامذته من المحققين أن الوجه في هذا التخصيص ما صرح به في مجلس درسه الشريف من ظهور اليقين في الذيل في خصوص اليقين المنجز دون غيره ، وعليه فلا مجال للاشكال في صورة الدوران بين الوجوب والحرمه كما هو محل الكلام فتأمل ، وسيجيء التعرض من المصنف — رحمه الله — لهذا الاشكال في محل آخر وتعرض هناك انشاء الله تعالى لما ينبغي له وعليه فانتظر ﴿ قوله : لا تفاوت في نظر العقل ﴾ لا ريب في ان اطلاق موضوع كل حكم وتقييده من حيث الافراد والاحوال أو الازمان أو غيرها تابع لنظر جاعل الحكم ، فاطلاق موضوع الحكم العقلي وتقييده تابع لنظر العقل ، كما أن اطلاق موضوع حكم الشارع الأقدس تابع لنظر الشارع ، واطلاق موضوع الحكم العرفي تابع لنظر العرف ... الى غير ذلك ، وحيث أن القطع الطريقي موضوع الحكم العقل بالمنجزية ووجوب الموافقة فاطلاقه وتقييده تابعان لنظر العقل ، وحيث انه لا فرق في نظر العقل في ترتب الآثار المذكورة بين أفراد القطع ولا بين أحواله كان الواجب الحكم بحجية القطع مطلقاً من غير فرق بين قطع القطع وغيره ولا بين القطع الحاصل من المقدمات العقلية وغيره ، الى غير ذلك من شؤون الاطلاق، وحيث أن القطع الموضوعي موضوع الحكم الشرعي جاز اطلاقه وتقييده كل ذلك بنظر الشارع ، ولا بد في معرفة ذلك من الرجوع الى دليل ذلك الحكم فان اقتضى ثبوته لمطلق القطع حكم بموضوعيته مطلقاً وان اقتضى ثبوته لبعض أفراد اقتصر عليه كما هو الحال في سائر الموضوعات الشرعية مثل

— كما هو الحال غالباً في القطار — ضرورة أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله وصحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك وعدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك ولو مع التزامه الى كيفية حصوله . نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله في كل مورد فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد وعدم اختصاصه به في آخر على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات بحسب مناسبات الاحكام والموضوعات وغيرها من الامارات ، ﴿ وبالجملة ﴾ : القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث المورد ولا من حيث السبب لا عقلاً وهو واضح ولا شرعاً لما عرفت من انه لا تناله يد الجعل نفيًا ولا اثباتًا وان نسب الى بعض الاخباريين انه لا اعتبار بما اذا كان بمقدمات عقلية الا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة بل يشهد بكذبها وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجود شيء وحكم الشرع بوجوده كما ينادي به باعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب

التمر والتمر والصدق والكذب فلاحظ ﴿ قوله : كما هو الحال ﴾ مثال لما يحصل من سبب غير متعارف ﴿ قوله : ضرورة أن العقل ﴾ تعليل لعدم التفاوت الذي ذكره ﴿ قوله : وصحة مؤاخذة ﴾ معطوف على : تنجز التكليف ﴿ قوله : عنها ﴾ الضمير راجع الى المخالفة ﴿ قوله : كذلك ﴾ يعني حصل من سبب غير متعارف والمعنى انه لا يصح ان يعتذر العبد عن مخالفة القطع بان قطعه حصل من سبب غير متعارف ﴿ قوله : وعدم صحة ﴾ هذا بيان لترتب الأثر الآخر للقطع الطريق وهو كونه عذراً في مخالفة الواقع ﴿ قوله : بخلافه ﴾ يعني خلاف التكليف ﴿ قوله : وعدم حسن ﴾ معطوف على صحة المؤاخذة والمراد انه لا يحسن ان يحتج على القاطع العامل على طبق قطعه بان قطعك حاصل من الأسباب غير المتعارفة فلم عملت على طبقه ؟ ﴿ قوله : مع التفاته ﴾ الضمير راجع

اللازمة فراجع، وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لأنها لا تنفذ الا الظن كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي - رحمه الله - حيث قال في جملة ما استدلل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين (ع): «الرابع» أن كل مسلك غير ذلك المسلك - يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام - إنما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى وقد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها وقال في جملتها أيضاً - بعد ذكر ما تظن بزعمه من الدقيقة - ما هذا لفظه : وإذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول : إن تمسكنا بكلامهم - عليهم السلام - فقد عصمنا من الخطأ وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً ألا ترى أن الإمامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لو لا العصمة لزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ وذلك الأمر محال لأنه قبيح، وانت اذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى. انتهى موضع الحاجة من كلامه ، وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة - اعلى الله مقامه - في الرسالة وقال في فهرست فصولها أيضاً : الاول في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم - عليهم السلام - انتهى . وأنت ترى أن محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقلي غير المفيد للقطع وإنما هم إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع . وكيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذة على مخالفته عند اصابته وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاً مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة

الى القاطع ﴿قوله﴾ : وقال في فهرست ﴿يعني الاسترآبادي في فهرست فصول

من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي (العقلي خـل) لاجل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو اجمالاً فتدبر جيداً ﴿ الامر السابع ﴾ أنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتجره لا يكاد تناله يد الجمل اثباتاً أو نفيًا فهل القطع الاجمالي كذلك ؟ فيه اشكال ربما يقال : ان التكليف

فوائده ﴿ قوله: من المنع عن حصول ﴾ خبر لقوله: (لا بد) يعني ماورد في الشريعة مما يؤم المنع عن القطع الطريقي لا بد أن يحمل على المنع من حصول العلم لمنع بعض المقدمات الموجبة له ﴿ قوله : ولو اجمالاً ﴾ متعلق بمنع ﴿ قوله : فهل القطع الاجمالي ﴾ اعلم ان الكلام في القطع الاجمالي في مقامات ثلاثة (الأول) في أن له اقتضاء الحجية أو ليس له ذلك فيكون كالظن في حال الافتتاح لا يكون حجة الا بجعل جاعل (الثاني) انه بناء على الاقتضاء فهل هو بنحو العلية التامة بحيث يكون موجباً لحكم العقل باستحقاق العقاب على تقدير المخالفة وعدم استحقاقه على تقدير الموافقة حكماً تنجزياً غير موقوف على شيء من وجود شرط أو فقد مانع ؟ أو انه بنحو صرف الاقتضاء فيكون موقوفاً على عدم المانع عنه عقلاً أو شرعاً (الثالث) انه بناء على العلية التامة فهل هو علة لحكم العقل بوجود الموافقة القطعية أو يكفي الموافقة الاحتمالية ؟ وهذه المقامات كلها صارت مجال تأمل واشكال (أما المقام الاول) فحكي الخلاف فيه عن المحقق القمي « ره » والمحقق الخوانساري والوجه في حكاية ذلك عبارتها المحكية في رسائل شيخنا الأعظم « قدم » في الشبهة الوجوبية لكن في استظهار ذلك منها تأمل ، ولعل المراد انه لا فعلية للحكم الكلي ما لم يعلم به تفصيلاً لا انه ليس في العلم مقتضي الحجية اذ لا يظن التزامها بذلك في أبواب الفقه بل صرح أولها بلزوم الاحتياط في الشك في الشرطية ، وكيف كان فهذا القول على تقدير ثبوته في غاية الوهن (وأما المقام الثاني) فهو ما تعرض له المصنف (ره) هنا واختار فيه عدم العلية التامة ، وحاصل الوجه فيما اختار : أن العلم الاجمالي لما كان مقروناً بالشك دائماً وكان الشك موضوعاً

للاحكام الظاهرية كانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة فجاز حينئذ جعل الحكم الظاهري في كل واحد من اطرافه الموجب ذلك لجواز مخالفته ، مثلا اذا علم اجمالا بجرمة اناه مررد بين انائين وكل واحد من الاناءين مشكوك الحرمة فيمكن أن يكون موضوعا لقاعدة الحل أعني قوله (ع) : كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام . « فان قلت » : ان الحل المجمعول لكل واحد يناقض الحرمة المعلومة اجمالا « قلت » : هذه هي المناقضة بين كل حكم ظاهري مجعول في حق الشاك بالواقع وبين الواقع المشكوك ولا تختص بما نحن فيه فما تدفع به هذه المناقضة في الشبهات البدوية التي لا علم فيها أصلا وفي الشبهة غير المحصورة التي لا يجب الاحتياط فيها اجماعا تدفع به المناقضة في المقام . ثم انه « ره » ذكر في الحاشية ما محصله : إن دفع المناقضة بين الأحكام الظاهرية في مورد الأصول والامارات وبين الاحكام الواقعية منحصر بعدم فعلية الاحكام الواقعية ضرورة تضاد الاحكام الواقعية الفعلية والاحكام الظاهرية على خلافها ، وحينئذ فمع القطع الاجمالي بالحكم الفعلي يمتنع الترخيص الشرعي على خلافه ، وحينئذ فيكون علة تامة لوجوب الموافقة الا اذا ارتفعت فعلية الحكم لعروض عسر أو نحوه مما يوجب ارتفاع فعلية التكليف فيجوز حينئذ الترخيص في مخالفته شرعا وعقلا لكن ذلك لخلل في المعلوم لا لقصور في العلم والا فلو تعاق بالحكم التكليفي لا يكون مانع عن تأثيره شرعا . هذا محصل كلامه زيد في علو مقامه .

ولكن لا يخفى ان البحث في حجية العلم الاجمالي وانه علة للتنجز او ممتنع كالبحث في علية العلم التفصيلي لذلك يختص بصورة تعلقه بالحكم الفعلي كما اشار الى ذلك في مبحث حجية العلم التفصيلي غاية الأمر ان يكون المراد من الفعلية مالا ينافيه الترخيص حال الجهل كما سيجيء ، الاشارة اليه منه (ره) ، وحينئذ فكون العلم علة تامة للتنجز لو كان متعلقا بالحكم الفعلي بالمعنى الذي ينافيه الترخيص ليس مما هو محل الكلام وليس ذلك لخصوصية في العلم اقتضت ذلك والا فاحتمال الفعلية ايضا مانع من الترخيص على خلافها لأنه جمع بين المتضادين احتمالا وهو ممتنع ، نعم

يفترق العلم عن الجهل المتعلقين بالفعل بالعلمي بالمعنى الأخير في ان الأول ليس عذرا في نظر العقل والثاني عذر في نظره والا فها من حيث المنع عن الترخيص الشرعي سواء ، ومن هنا يظهر أن ما ذكره في المتن من كونه مقتضيا للتنجز هو المختار له في محل الكلام في المقام لكنه ليس مطابقا لما هو الحق الحقيقي بالقبول ، وما ذكره في وجهه من ان مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة لا يصلح سند له ولا ينبغي ان يعول عليه فان كل واحد من اطراف المعلوم بالاجمال وان كان مشكوك الحكم وبذلك يصير موضوعا للحكم انظاهري لكن لا بد من توجيه النظر الى العلم الاجمالي وانه علة تامة لتنجز متعلقه على اجماله اولا ؟ فعلى الأول يمتنع الترخيص في اطرافه لأنه نظير الترخيص في مخالفة العلم التفصيلي ، وعلى الثاني لا مانع منه (فنقول) : لا ينبغي التأمل في ان العلم الاجمالي ليس الا من سنخ العلم التفصيلي موجبا لاراءة متعلقه وانكشافه انكشافا تاما لا قصور في ناحية انكشافه اصلا فان من علم انه يجب عليه اكرام زيد بن بكر الذي لا يعرفه بعينه لا قصور في علمه بالاضافة الى متعلقه اعني اكرام زيد بن بكر ومجرد ترده بين شخصين لا يوجب نقصا في علمه بالاضافة الى متعلقه غاية الأمر ان علمه لم يحط بتمام الخصوصيات المانعة من التردد بين شخصين ، ومن المعلوم بشهادة الوجدان عدم دخل ذلك في المنع من منجزية العلم اذ لا ريب في انه بمجرد حصول ذلك العلم الاجمالي يتحرك العبد نحو موافقته بطبعه وعقله ويمد قول المولى : لا تكرم كل واحد من الشخصين : مناقضا لما علم بحيث يحكم اجمالا بان احد الكلامين ليس مطابقا للواقع نظير ما تقدم في العلم التفصيلي حرفا بحرف ، فلا فرق بين العلمين من هذه الجهة اصلا ، ومن هذا يظهر انه لا مجال للترخيص الظاهري في كل واحد من اطراف الشبهة لأنه راجع الى الترخيص في المعصية الممتنع عقلا ، ومجرد كون كل واحد مشكوك الحكم لا يصححه بعد انطباق عنوان الترخيص في المعصية عليه الذي لا ريب في قبحه ، والتأمل في طريقة العقلاء يوجب وضوح ما ذكرنا بما لا مزيد عليه فالمعول عليه حينئذ انه علة تامة للتنجز بحيث لا يتوقف على وجود شرط أو فقد

حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعاً وليس مخدور مناقضته مع المقطوع اجمالاً إلا مخدور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة غير المحصورة بل الشبهة البدوية ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والاذن في الاقتحام في مخالفته بين الشبهات فما به النصي عن المخدور فيها كان به النصي عنه في القطع به في الاطراف المحصورة أيضاً كما لا يخفى وقد اشرنا اليه سابقاً وبآني انشاء الله مفصلاً

مازع اصلاً وعدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة كان من جهة عدم فعالية التكليف لعدم الابتلاء أو للعجز أو نحوهما كما سيأتي بيانه انشاء الله في محله ، فلاحظ وتأمل ﴿ قوله: حيث لم ينكشف به تمام ﴾ لتردد المعلوم بين شيئين من جهة عدم تعلق العلم بتلم خصوصياته التي يكون العلم بها مانعاً من التردد به ، لكن قد عرفت ان هذا المقدار لا يقدرح في المنجزية وليس ذلك عند العقلاء الا كما لو لم تعلم الخصوصيات الزائدة على تعيينه كما لو علم بوجود اكرام الشخص الحاضر عنده مع عدم علمه بأنه فقير او غني عالم او جاهل هاشمي أو غير هاشمي . . . الى غير ذلك من العناوين التي يتردد بينها الشخص ، وكما ان مثل هذا التردد بين هذه العناوين لا يقدرح في منجزية العلم بالتكليف فليكن في المقام كذلك ، واما الفرق بين المقامين بما ذكر من محفوظية مرتبة الحكم الظاهري من جهة ان التردد بين شيئين موجب لسكون كل واحد منها مشكوك الحكم دون مورد النقض فقد عرفت الجواب عنه سابقاً بان مجرد ذلك لا يصحح الترخيص بمد ما كان العلم مانعاً من الترخيص في مخالفة نفس المعلوم بالاجمال لان الترخيص في كل واحد منها ترخيص في مخالفة المعلوم بالاجمال المؤدي الى التناقض كما في العلم التفصيلي وهذا غير المناقضة الحاصلة في الشبهة البدوية أو غير المحصورة لأن الترخيص فيها ترخيص في الجهول لا المعلوم وهنا ترخيص في المعلوم ، فالفرق بينهما ظاهر ومنه يظهر لك ما في قوله : وكانت

نعم كان العلم الاجمالي كالنصلي في مجرد الاقتضاء لافي العلية (١) التامة فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلا كما كان في اطراف كثيرة غير محصورة او شرعا كما في ما اذن الشارع في الافتحام فيها كما هو ظاهر : « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه » وبالجملة قضية صحة المؤاخذة على مخالفتها مع القطع به بين أطراف محصورة وعدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الاذن في الافتحام فيها هو كون القطع الاجمالي مقتضياً للتنجز لاعلة تامة

مرتبة الحكم ، كما يظهر مافي قوله : وليس محذور مناقضة... الخ ﴿ قوله : نعم كان العلم الاجمالي ﴾ هذا تمرض للمقام الأول من المقامات الثلاثة ﴿ قوله : كما كان في اطراف كثيرة ﴾ سيجيء إنشاء الله بيان الوجه في عدم منجزية العلم إذا كان في اطراف غير محصورة مما يرجع كله الى قصور في المعلوم اعني التكليف به بحيث لا يصلح للمحركية اما لعدم القدرة او لعدم الابتلاء او غيرهما فانظر ﴿ قوله : كما هو ظاهر : كل ﴾ وعليه فلازم ما ذكره جواز الارتكاب في اطراف الشبهة المحصورة ولا يظن من المصنف (ره) الالتزام به كيف وهو مخالف للاجماعات

(١) لكنه لا يخفى ان النصي عن المناقضة على ما يأتي لما كانت بعدم المناقاة والمناقضة بين الحكم الواقعي ما لم يصرفه ليا والحكم الظاهري الفعلي كان الحكم الواقعي في موارد الاصول والامارات المؤدية الى خلافه لا محالة غير فعلي وحينئذ فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الاذن في مخالفتها بل يستقل مع قطعه بيعت المولى أو زجره ولو اجمالا بلزوم موافقته واطاعته . نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعا او عقلا كما اذا كان مخرلا بالنظام فلا تنجز حينئذ اذ لا اجل عروض الخلل بالمعلوم لا لقصور العلم عن ذلك كما كان الأمر كذلك فيما اذا اذن الشارع في الافتحام فانه ايضا موجب للخلل في المعلوم لا المنع عن تأثير العلم شرعا . وقد انقدح بذلك انه لا مانع عن تأثيره شرعا ايضا فتأمل جيدا .
(منه قدس سره)

وأما احتمال انه بنحو الاقتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية وبنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية فضعيف جداً

المستفيضة في الموارد المتفرقة في الفقه ؟ وكون هذه الاجماع هي الوجه في لزوم الاحتياط تمبداً خلاف ما يقتضيه التأمل في كلماتهم في الفقه فراجع وتأمل ﴿ قوله : واما احتمال انه بنحو الاقتضاء ﴾ هذا ترمض للمقام الثالث من المقامات الثلاثة التي أشرنا اليها سابقاً وان العلم الاجمالي على تقدير كونه علة تامة للتنجز فهل يقتضي وجوب الموافقة القطعية عقلاً بحيث يمتنع الترخيص في بعض المحتملات او لا يقتضي الاحرمة المخالفة القطعية فيجوز الترخيص في بعض المحتملات دون جميعها ؟ وحاصل ايراد المصنف (ره) عليه : ان المنع عن الترخيص في الجميع ليس الا كونه موجبا للتناقض كما تقدم هنا وفي العلم التفصيلي وهذا بعينه موجود في الترخيص في احد المحتملات لأنه على تقدير كونه مورد الترخيص هو المعلوم بالاجمال يكون ذلك المورد مورداً للترخيص والالزام بالمعلوم بالاجمال ، ومن المعلوم ان الجمع بينهما احتمالاً ممتنع كالجمع بينهما علماً لو كان الترخيص في جميع المحتملات ، وتحقيق المقام : انك قد عرفت سابقاً ان العلم يترتب عليه آثار طولية (احدها) كونه موجبا لاشتغال ذمة المكلف بموضوع التكليف المعلوم وهذا الأثر ينتزع عن مقام المنجزية (وثانيها) كونه موجبا لتحصيل الفراغ عما اشتغلت به الذمة وهذا منتزع عن مقام وجوب العمل على وفق العلم وهو عين وجوب الاحتياط في موارد العلم الاجمالي (فان كان) غرض الفائل بجواز الترخيص الشرعي في بعض الأطراف انه يجوز للشارع الاكتفاء في مقام الفراغ باحد المحتملات بنحو يكون ذلك فراغاً تنزيهياً بجعله الواقع المعلوم تنزيهياً فذلك مما لا ريب في امكانه في العلم التفصيلي فضلاً عن العلم الاجمالي فان وجوب الصلاة معلوم بالضرورة من الدين وقد تصرف الشارع في مقام الفراغ عنه بجعل الأصول المثبتة لموضوعه تمبداً مثل استصحاب الطهارة وقاعدتي التجاوز والفراغ والبينة لاثبات الوقت والقبلة وغيرها من الشرائط والأجزاء وغيرها من

الحجج والأصول المعمولة في مقام احراز الواقع باجزائه وشرائطه ، وجواز ذلك في العلم الاجمالي اولى ، لكن من المعلوم ان هذا المقدار ليس تصرفاً في مقام حجبية العلم واقتضائه اشتغال الذمة بموضوعه ووجوب تحصيل الفراغ عنه بل إنما ذلك تصرف في مقام احراز الفراغ بجمل المفرغ التعبدية ، ولا ينافي كون العلم موجبا للموافقة القطعية اصلاً ، اذ ليس لسان تلك الأدلة انه لا يجب الفراغ بل كان لسانها ان هذا واقع وبفعله يحصل الفراغ عن الواقع (وان كان) غرضه جواز ترك تحصيل المفرغ المحتمل لعدم وجوب الفراغ القطعي من دون نظر الى جمل الواقع تعبداً فهذا شيء يخالف ما عرفت من حكم العقل بوجوب الفراغ عما اشتغلت به الذمة بالعلم ، ويشهد بما ذكرنا ظهور كلماتهم في الاتفاق على وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة من دون فرق بين ما لو كان العمل بالأصول في الأطراف موجبا للمخالفة القطعية وعدمه كما لو كان أحد الأطراف مجرى لاستصحاب الطهارة والآخر مجرى لقاعدة الطهارة لعدم العلم بالحالة السابقة الذي هو شرط اجراء الاستصحاب فيه فان الاستصحاب في الأول والقاعدة في الثاني يتعارضان وبعد تساوقهما للمعارضة يرجع في مورد استصحاب الطهارة اعني الأول الى قاعدة الطهارة فيه لأنها لما كانت محكمة للاستصحاب كما سيأتي بيانه في محله لم تجر إلا بعد سقوط الاستصحاب للمعارضة ، وإذا جرت فيه لم يبق لها معارض في الآخر لكونه ليس مورداً للاستصحاب من جهة الجهل بحاله السابقة ولا للقاعدة من جهة سقوطها للمعارضة ولازم القول بالتفصيل المذكور جواز ارتكاب مجرى قاعدة الطهارة ، بل لعل لازم القول المذكور حلية احد الأطراف في جميع الصور بمقتضى بعض اخبار البراءة مثل رفع مالا يعلمون ؛ ونحوه مما لا مجال للاشكال في شموله للأطراف لعدم اشتماله على ما يوجب العمل على العلم كما في بعض اخبار الاستصحاب الذي تقدمت الاشارة اليه ، أو ما اشتمل على كون غاية الحكم فيه العلم ليتمسك بمفهومه فانه اذا كان شاملاً لطرفي الشبهة فالمقل إنما يمنع عن شموله لها معاً ولا يمنع عن شموله لأحدهما فيرفع اليد بتوسط حكم العقل عن احدهما تخبيراً ويستفاد منه الترخيص في

ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتها في الاستحالة فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجبا لجواز الاذن في الاقتحام بل لو صح معها الأذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية ايضا فافهم ولا يخفى ان المناسب للمقام

بعض اطراف الشبهة في جميع الشبهات المحصورة (فان قلت) : هذا لا يختص بهذا القول بل يطرد على القول بالعلية بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية ، وتوضيح ذلك : انه اذا جاز للشارع التصرف في المفرغ بجعل المفرغ التزيلي تعبدآ فليستكشف ذلك من عموم ادلة الأصول للاطراف فانه اذا فرض عموم الأدلة لأطراف الشبهة وفرض انه لا يجوز الترخيص في واحد إلا مع جعل البديل فليستكشف جعل البديل من ادلة الترخيص (قلت) : لا يصح ذلك بناء على العلية للزوم الدور فان العلم بالترخيص يتوقف على العلم بجعل البديل فلا يمكن استفادة العلم بجعل البديل من العلم بالترخيص ، وان شئت قلت : احتمال جعل البديل غير كاف في الاذعان بالترخيص اذ العقل لا يقبل الترخيص حتى يعلم بجعل البديل فاذا كان الاذعان بجعل البديل موقوفا على العلم بالترخيص كيف يستفاد العلم بالترخيص من العلم بجعل البديل . نعم لو كان احتمال جعل البديل كافيا في قبول العقل للترخيص امكن استكشاف جعل البديل من ادلة الترخيص لكنه ليس كذلك كما هو ظاهر بالتأمل وسيجيء إنشاء الله تعالى توضيح ذلك في مبحث الاشتغال ﴿ قوله : ضرورة ان ﴾ تعليل للضعف وقد بيناه سابقا ﴿ قوله : بذلك ﴾ اشارة الى ثبوت المتناقضين ﴿ قوله : معها ﴾ أي مع الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية ، وكذا قوله (معها) الثاني ﴿ قوله : بل لو صح معها ﴾ يعني لو صح الترخيص في المخالفة الاحتمالية كانت صحته من جهة عدم التضاد بين الازام المعلوم بالاجمال والترخيص بخلافه واذا لم يكن تضاد بينهما جاز الترخيص في جميع الأطراف ﴿ قوله : فافهم ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى بعض ما ذكرنا من جواز الترخيص مع جعل البديل او انحلال العلم الاجمالي على ما يأتي انشاء الله بيانه مفصلا في مبحث

هو البحث عن ذلك كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الافتضاء لا العلية هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العلية للبحث عنه هناك أصلاً كما لا يخفى هذا بالنسبة إلى اثبات التكليف وتنجزه به وأما سقوطه به بان يوافقه اجمالاً فلا اشكال فيه في التوصليات وأما في العباديات

البراءة فانتظر ﴿ قوله : هو البحث عن ذلك ﴾ هذا تعريض بشيخنا الأعظم (ره) في رسائله حيث جعل البحث عن علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية من مباحث البراءة والاشتغال التي يبحث فيها عن الشك وخص البحث عن علية حرمة المخالفة القطعية بكونه من مباحث العلم ، وحاصل إيراد المصنف (ره) عليه : ان مباحث العلم هي التي يكون الموضوع فيها العلم ، ومن المعلوم ان المقامات الثلاثة كلها إنما يبحث فيها عن العلم ولا وجه للفرق بين البحث عن علية العلم بوجوب الموافقة القطعية والبحث عن علية حرمة المخالفة القطعية فان الاول من مباحث الشك والثاني من مباحث العلم ﴿ قوله : كما ان المناسب ﴾ هذا تعريض بالشيخ (ره) أيضاً حيث بحث في قاعدة الاشتغال عن علية العلم لكل من حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية وهما معا من مباحث العلم كما عرفت وما هو من مباحث الشك هو خصوص البحث عن ثبوت الترخيص الشرعي أو العقلي في احد الاطراف أو كليهما بعد البناء على كون العلم ممتنعاً لوجوب الموافقة القطعية او حرمة المخالفة القطعية لاعلة ﴿ قوله : هذا بالنسبة إلى اثبات يعني أن البحث عن عوارض العلم بكون (تارة) من حيث انه ينجز ما تعلق به من التكليف أولاً (وأخرى) من حيث انه يكتفى به في مقام الفراغ عن عهدة التكليف الثابت في النعمة أولاً يكتفى به بل لا بد من العلم التفصيلي بالامتنال ان امكن والا فالظن التفصيلي (وملخص) الكلام : ان التكليف الثابت الذي يوافقه المكلف اجمالاً إما ان يكون توصلياً او تعبدياً ؛ والثاني إما ان يتردد

فكذلك فيما لا يحتاج الى التكرار كما اذا تردد امر عبادة بين الأقل والأكثر لعدم الاخلال بشيء مما يعتبر او يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها بما لا يمكن

موضوع التكليف فيه بين المتباينين بحيث يحتاج في مقام العلم بالفراغ الى التكرار ، أو يتردد بين الأقل والأكثر فيحصل العلم بالامتثال بفعل الأكثر ، فان كان التكليف توصليا فلا اشكال في الاكتفاء بالعلم الاجمالي بالامتثال لان العلم الاجمالي بحصول الواجب يوجب العلم بحصول الغرض لان مقتضى كونه توصليا ان يكون وجود الواجب مطلقا على تمامة حصول الغرض فاذا علم بوجوده علم بحصول الغرض فيعلم بسقوط الامر ، وان كان عباديا يتردد موضوعه بين الأقل والأكثر فينبغي الجزم ايضا بالاكتفاء بفعل الأكثر في حصول الغرض وسقوط الامر ، لان عدم حصول الغرض في العبادة اما أن يكون لعدم وجود الواجب أو لعدم شرط الاطاعة مما يمتنع اخذه في الواجب مثل نية القربة ونية الوجه والتميز ، والجميع حاصل : أما وجود الواجب فلكونه المفروض ، واما نية القربة والوجه والتميز فالتردد بين الأقل والأكثر لا يمنع من تمكن المكلف منها فيمكنه ان يأتي بالأكثر بداعي وجوبه بوصف وجوبه علما بوجوبه ، فاذا جاء به المكلف على هذا الحال كان المأني به واجدا لكل ما يعتبر في الاطاعة فلا بد ان يسقط الامر لحصول الغرض نعم الجزء المشكوك وجوبه لم يؤت به بوصف وجوبه ولا مع الالتفات الى وجوبه وهذا المقدار لا يوجب فساد الفعل لعدم اعتباره عند العقلاء في حصول الاطاعة ولا عند الشارع في حصول الغرض ، اما الاول فواضح ، واما الثاني فلان اعتباره منافي للاطلاق المقامي وهو عدم البيان مع الحاجة اليه الذي هو طريق الى عدم والا لاخل بالغرض كما تقدم بيانه في مباحث الالفاظ ﴿ قوله : فكذلك ﴾ يعني لا إشكال فيه ﴿ قوله : لعدم الاخلال ﴾ تعليل لعدم الاشكال في سقوط الامر والتكليف ﴿ قوله : منها ﴾ الضمير راجع الى العبادة ﴿ قوله : مما لا يمكن ﴾ بيان لما يعتبر أو يحتمل اعتباره في العبادة يعني من القيود التي لا تؤخذ

أن يؤخذ فيها فانه نشأ من قبل الأمر بها كقصد الاطاعة والوجه والتميز فيما اذا أتى بالأكثر ولا يكون اخلاص حينئذ الا بعدم اتيان ما احتمال جزئيته على تقديرها بقصدها واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف الى النهاية وأما فيما احتاج الى التكرار فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه (تارة) وبالتميز (أخرى) وكونه لعباً وعبثاً « ثالثة » وانت خير بعدم الأخلال بالوجه بوجهه في الاتيان مثلاً بالصلاطين المشتملتين على الواجب لوجوبه غاية الأمر أنه لا تعين له ولا تميز فالاخلال إنما يكون به واحتمال اعتباره أيضاً في غاية الضعف

في نفس العبادة لامتناع اخذها كذلك لانها متأخرة عن الامر فلا تؤخذ في موضوعه فقوله: فانه نشأ... الخ تعليل لعدم الامكان ﴿ قوله : فيما اذا أتى بالاكثر ﴾ متعلق بعدم الاخلال ﴿ قوله : بعدم اتيان ﴾ لكن يلزم ذلك فقد نية الوجه والتميز من الجزء فتأمل (١) ﴿ قوله : بقصدها ﴾ الضمير راجع الى الجزئية وكذا ضمير قصدها الآتي ﴿ قوله : ضعيف ﴾ خبر الاحتمال ، ووجه ضعفه ماسيشير اليه من منافاته للاطلاق المقامي ﴿ قوله : وأنت خير بعدم ﴾ ينبغي ان يعلم أن المكلف في مقام فعل كل واحد من اطراف الشبهة الوجوبية إنما يفعله عن ارادة متعلقة بفعل الواجب فكل واحد منهما إنما يصدر عن تلك الارادة المتعلقة بفعل الواجب المعلوم غاية الامر ان تلك الارادة إنما تؤثر في كل واحد منها بتوسط احتمال انطباق المراد عليه ، فمن يعلم بأنه يجب عليه ان يكرم زيدا المررد عنده بين شخصين تحدث بسبب علمه بذلك ارادة متعلقة باكرام زيد وهذه الارادة تؤثر في اكرام كل واحد من الشخصين بتوسط احتمال انطباق المعلوم عليه ، فلا مجال لتوهم ان فعل كل واحد ليس بداعي الامر بل بداعي احتمال الامر ، فلا قصور في قصد الاطاعة حينئذ ، ثم هذه الارادة المؤثرة في كل واحد منهما لما كانت متعلقة بالواجب المعلوم فيمكن اخذ الوجوب فيه ، صفاً أو غاية (١) اشارة الى امكان نية الوجه فيه بالنحو الآتي في التكرار منه مد ظله

لعدم عين منه ولا اثر في الأخبار مع أنه مما يغفل عنه غالباً وفي مثله لا بد من التنبية على اعتباره ودخله في الغرض والا لاخل بالغرض كما نهينا عليه سابقاً وأما كون التكرار لعباً وعبثاً فمع انه ربما يكون لداع عقلائي إنما يضر اذا كان لعباً بامر المولى لافي كيفية إطاعته بعد حصول الداعي اليها كما لا يخفى . هذا كله في قبال ما اذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامتثال وأما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك فلا اشكال في تقديمه على الامتثال الظني لو لم يقم دليل على اعتباره الا فيما اذا لم يتمكن منه واما لو قام على اعتباره

بالمعنى المراد من نية الوجه فلا قصور حينئذ في نية الوجه ، ويبقى اشكال فقد التمييز لكنه غير قادح في حصول الغرض وسقوط الامر من جهة نفي احتمال اعتباره بالاطلاق المقامي ﴿ قوله : لعدم عين منه ولا أثر ﴾ ومثله نية الوجه كما تقدم في مباحث الامر ﴿ قوله : فمع انه ربما ﴾ يعني ففيه — مع انه ممنوع اذ قد يكون هناك داع يدعو الى الامتثال بالتكرار ويمنع عن تحصيل العلم التفصيلي بالواجب ليتمكن موافقته التفصيلية كما لو توقف العلم على السؤال والفحص الموجبين لبعض المشقة بنحو يكون التكرار اهون منها فلا يكون التكرار حينئذ لعباً وعبثاً — انه لو سلم كونه لعباً وعبثاً فلا يقدر في الاطاعة المعتبرة في العبادة وإنما يقدر لو كان لعباً بامر المولى فإنه نحو من التجري فلا يكون إطاعة وانقياداً ولكنه لعب في كيفية الاطاعة في فرض تحققها لفرض كون كل واحد من الاطراف إنما يؤتى به عن داعي الامر ، وحينئذ يحصل الغرض ويسقط الامر ﴿ قوله : هذا كله في قبال ﴾ يعني في فرض التمكّن من الامتثال التفصيلي ﴿ قوله : به كذلك ﴾ يعني بالامتثال تفصيلاً ﴿ قوله : في تقديمه ﴾ يعني تقديم الامتثال العلمي الاجمالي على الامتثال الظني التفصيلي ﴿ قوله : لو لم يقم دليل ﴾ يعني إنما ينتفي الاشكال عن تقديم الامتثال العلمي الاجمالي على الظني التفصيلي اذا لم يكن الظن حجة مع امكان الامتثال العلمي الاجمالي فإنه اذا لم يكن الظن حجة حينئذ لا

مطلقاً فلا اشكال في الاجزاء بالظني كما لا اشكال في الاجزاء بالامثال الاجمالي في
 قبال الظني بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناء على أن يكون من مقدماته عدم
 وجوب الاحتياط وأما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر الخلل بالنظام أو لانه
 ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما اذا كلت
 بالترار كما توهم فالتعين هو التزل عن القطع تفصيلا الى الظن كذلك وعليه فلامنص
 عن الذهاب الى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد وان احتاط فيها كما لا يخفى
 (هذا) بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام ويأتي بعضه الآخر في مبحث
 البراءة والاشتغال . فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد وهو بيان :

ما قيل باعتباره من الامارات او صح أنه يقال

وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور (أحدها) أنه لا ريب في أن
 الامارة غير العلية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية
 يجوز الاعتماد عليه في الامتثال بل يكون من الاعتماد على غير الحجية الممتنع عقلا ،
 فضمير (اعتباره) راجع الى الظن وضمير (منه) راجع الى الامتثال العملي الاجمالي ﴿ قوله :
 مطلقاً ﴾ يعني حتى مع امكان الامتثال العملي الاجمالي ﴿ قوله : فلا اشكال في الاجزاء ﴾
 لأنه مقتضى حجيته ، كما انه لا ينبغي الاشكال في كفاية الامتثال العملي الاجمالي
 ايضا اذ ليس الظن التفصيلي باعظم من العملي التفصيلي الذي قد عرفت مساواته
 للامتثال الاجمالي ﴿ قوله : بناء على أن يكون ﴾ إذ على هذا البناء لا يكون
 الاحتياط ممنوعا عنه فيكتفي به ﴿ قوله : الخلل بالنظام ﴾ يعني فلا يجوز لوجوب
 حفظ النظام ﴿ قوله : الظن كذلك ﴾ يعني تفصيلا ولا يجوز الامتثال الاجمالي
 ﴿ قوله : ليست كالقطع ﴾ لا ينبغي أن يتوهم مما ذكرنا في القطع من كون
 وجوب موافقته فطريا بمناط لزوم دفع الضرر المقطوع انه يكون الظن ايضا مما يجب
 موافقته كذلك بمناط لزوم دفع الضرر المظنون « ووجه » اندفاع هذا التوهم :

بل مطلقاً وان ثبوتها لها محتاج الى جعل أو ثبوت مقدمات وطاروه حالات موجبة
لاقتضاها الحجية عقلاً -- بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة -- وذلك
لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف ولا سقوطاً وان
كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ ولعله لأجل
عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل (ثانيها) في بيان إمكان التعبد بالامارة غير
العلمية شرعاً وعدم لزوم محال منه عقلاً في قبال دعوى استحالة اللزومه

ما أشرنا اليه من أن الضرر المقطوع المترتب على مخالفة القطع إنما كان ناشئاً عن
طريقته الذاتية الموجبة لحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفته وهو المقصود من
الضرر المقطوع ، وهنا لا حكم للعقل باستحقاق العقاب على تقدير مخالفة الظن
ليكون الضرر مظهرين فيجب دفعه بمناسبات لزوم دفع الضرر المظنون ، وإنما لم يحكم
بذلك لعدم كونه طريقاً الى الواقع وحجة عليه بذاته ، وهذا الأثر من آثار
الحجية ، ولذا لو فرض كونه حجة شرعاً بالجملة أو عقلاً بمقدمات الانسداد يحكم
العقل بحسن العقاب على مخالفته فيجب العمل على طبقه بمناسبات لزوم دفع الضرر المظنون
بناء على كون العقاب على مخالفة الواقع حينئذ ، ولو بيننا على كونه على مخالفة
الحجة كان الضرر مقطوعاً لا مظهرين كما لا يخفى ﴿ قوله : بل مطلقاً ﴾ يعني
ولا بنحو الاقتضاء بان يكون حجة بذاته لكنه مشروط بعدم المنع عن العمل به ،
(والوجه في ذلك) : انه لا طريق الى دعوى ثبوت هذا الاقتضاء بل هو خلاف
الوجدان كما هو ظاهر ﴿ قوله : الى جعل ﴾ يعني جعل شرعي ﴿ قوله :
بناء على تقرير ﴾ اما بناء على الكشف فيكون من الجملة الشرعي ﴿ قوله :
ثبوتاً ﴾ يعني في مقام اثبات التكليف به ﴿ قوله : ولا سقوطاً ﴾ يعني في
مقام اسقاط التكليف كما لو يقوم على الفراغ واداء المكاف به ﴿ قوله : ولعله
لأجل ﴾ يعني يمكن أن يكون الوجه في دعوى المحقق المذكور حججاً الظن
بالفراغ بذاته هو انه اذا ظن بالفراغ كان احتمال عدم الفراغ ضعيفاً فيكون الضرر

وليس الامكان

محمتملا حينئذ فاذا بني على عدم لزوم دفع الضرر المحتمل لم يجب الاعتناء باحتمال عدم الفراغ وهو معنى حجية الظن « هذا » ولكن فيه - مع انه يكفي في ذلك البناء على عدم وجوب دفع الضرر الموهوم - أن لازم ذلك اشتراط حجية كل ظن معمول الحجية على ثبوت التكليف أن لا يكون ظن على خلافه فانه لو كان مظنون الخطأ جاز مخالفته لعدم وجوب دفع الضرر المحتمل ولا يظن التزام القائل المذكور به ، مع أن قاعدة وجوب دفع الضرر لا ترتبط بباب الحجية التي هي محل الكلام، فان المراد من كون الظن حجة في مقام الفراغ ان الاعتماد عليه موجب للأمن من الضرر بل القاطع بعدمه والبناء على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل - لو سلم - لا ينافي ترتب الضرر ولو احتمالا بل يستحيل أن ينافيه بعد ما كان حكما له واذا لم ينافه لا يقتضي حجية الظن بمعنى كونه موجبا لعدم الضرر في موافقته كما هو معنى الحجة في محل الكلام ، ولعله الى هذا اشار بقوله : فتأمل ﴿ قوله : وليس الامكان بهذا ﴾ الامكان يطلق على أحد معان أربعة « الأول » الامكان الذاتي ، وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف بالنظر الى نفس الذات مثل ما يقال : زيد ممكن ، أي اذا لحظنا صفات زيد نحكم بان عدمها ليس ضروريا ، ويقابله الامتناع الذاتي كما يقال : اجتماع النقيضين ممتنع « الثاني » الامكان الوقوعي ، وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف بالنظر الى ما هو خارج عن الذات كما يقال : زيد ممكن ، أي لا يلزم من وجوده محال ليكون وجوده محالا بالعرض ويقابله الامتناع الوقوعي كما يقال : التعميد بالظن ممتنع لأنه يلزم منه تحليل الحرام وتحريم الحلال « الثالث » الامكان القياسي ، وهو سلب الضرورة بالنظر الى القواعد المعلومة شرعا أو عقلا كما يقال : التكليف بالضدين على نحو الترتب ممكن ، بمعنى انه ليس فيما بايدنا من القواعد ما يوجب امتناعه اذ لا يلزم منه اجتماع الضدين أو النقيضين أو الدور أو نحو ذلك مما ثبت استحالته ويقابله الامتناع القياسي « الرابع » الامكان الاحتمالي ، والمراد به مجرد الاحتمال وذلك

— بهذا المعنى — بل مطلقاً — أصلاً متبعاً عند العقلاء في مقام احتجال ما يقابله من الامتناع لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه ومنع حجيتها لوسلم يكون قبل النظر في البرهان أو بعده مع المعجز عن اقامة البرهان على امكانه أو امتناعه باحد المعاني الثلاثة . ثم انه لا ريب في أن النزاع في إمكان التعبد بالامارات ليس بالامكان بالمعنى الاول كما يظهر من أدلة القائلين بالامتناع ولا بالمعنى الأخير اذ لا يناسب اقامة البراهين من الطرفين ؛ فيدور الأمر بين المعنيين الآخرين والمصنف — رحمه الله — جعل أولها محل النزاع بل لعل ظاهره انكار كون المعنى الآخر من معاني الامكان ؛ ومن هنا وجه ايراده على شيخه (ره) في رسائله حيث اعترض على المشهور حيث استدلوا على الامكان باننا تقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال بقوله (ره) : وفي هذا التقرير نظر اذ القاطع بلزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقول بجميع الجهات المحسنة والمقبحة والعلم بانتفائها وهو غير حاصل ، فالأولى أن يقرر هكذا : انا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان . انتهى . وحاصل ايراد المصنف — رحمه الله — : أن قوله : (ره) وهذا طريق . . . الخ ظاهر في انه يكفي في الحكم بالامكان عدم الدليل على الامتناع الراجع ذلك الى أن الأصل فيما هو محتمل الامكان والامتناع هو الامكان ، ومن العلوم أن هذا الأصل لا دليل عليه الا السيرة العقلية التي ادعاها ، لكن فيه أو لا منع السيرة ، وثانياً ان هذه السيرة ليس على حجيتها دليل فطري ، والظن بحجيتها لا يجدي لأن الكلام في إمكان التعبد بالظن فكيف يستدل على الامكان المذكور بالظن فإنه دوري ، فإن جواز الاعتماد على الظن المذكور بتوقف على حجيته وحجيته تتوقف على إمكان التعبد به وهو موقوف على حجية السيرة وهي موقوفة على جواز الاعتماد على الظن بحجيتها كما لا يخفى ﴿ قوله : بهذا المعنى ﴾ يعني بمعنى ما لا يلزم منه محال الذي عرفت انه معنى الامكان الوقوعي ﴿ قوله : بل مطلقاً ﴾ أي بكل معنو ﴿ قوله : أصل متبع ﴾ يعني كما يقوله الشيخ (رحمه الله) ﴿ قوله : لمنع كون سيرتهم ﴾

ثبوتها لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها والظن به - لو كان - فالكلام الآن في إمكان التعبد بها وامتناعه فما ظنك به لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق اثبات إمكانه حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقاً أو على الحكيم تعالى فلا حاجة معه في دعوى الوقوع الى اثبات الامكان وبدونه لا فائدة في اثباته كما هو واضح . وقد انقدح بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة - اعلى الله مقامه - من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً

يعني تمنع وجود السيرة عند العقلاء التي ادعاها الشيخ ﴿ قوله : لم يدم دليل ﴿ تعليل لمنع الحجية ﴿ قوله : والظن به ﴾ يعني واما الظن بالاعتبار عند الشارع لو فرض وجود هذا الظن فلا يصلح أن يكون حجة لأن الكلام .. الخ ﴿ قوله : لكن دليل وقوع ﴾ اعلم أن المصنف (ره) لما استصوب ايراد شيخه (ره) على دليل المشهور وانتقد ما ذكره من الدليل بما عرفت سلك في التخلص عن اثبات الامكان الوقوعي مسلكاً لطيفاً وحاصله أنه ان قام دليل على وقوع التعبد به كان ذلك الدليل دليلاً على إمكانه لأن فعلية التعبد به فرع إمكانه فالدليل عليه دليل عليه وان لم يكن دليل على وقوع التعبد فالنزاع في الامكان يكون بلا فائدة فلا وجه له : وفيه (أولاً) أن النزاع في إمكان التعبد مفروض قبل النزاع في وقوعه فلا وجه للاستدلال على إمكانه بدليل وقوعه اذ بعد قيام الدليل على وقوعه لا نزاع في إمكانه كما لا يخفى (وثانياً) ان ظاهرهم كون النزاع في الامكان من قبيل النزاع في امر عقلي فلا يصح الاستدلال عليه بالدليل السمعي فتأمل (وثالثاً) ان كون النزاع في الامكان لا فائدة فيه لو لم يقم دليل على الوقوع وان كان صحيحاً الا أن الفائدة العملية مما لم تجمل شرطاً في صحة النزاع أصلاً بل تكفي الفائدة العملية والنظر في كثير من المسائل التي حررها في الكتاب يشهد بما ذكرنا فلاحظ (فالتحقيق) ان النزاع في المقام ليس في الامكان الوقوعي بل في الامكان القياسي كيف والامكان الوقوعي بالجهة التي يفترق بها عن الامكان القياسي مما لا معنى لوقوع النزاع فيه لما أشار

والامكان في كلام الشيخ الرئيس : كل ما قرع سمعك من الفرائب فله في بقعة الامكان ما لم يذك عنه واضح البرهان ، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان ومن الواضح أن لا موطن له الا الوجدان فهو المرجع فيه بلا بينة وبرهان وكيف كان فائيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور (أحدها) اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين

اليه الشيخ (ره) في انتقاده دليل المشهور من عدم احاطة العقل بجميع الجهات المقبحة والمحسنة فكيف يصح ان يكون مورداً للنزاع اذ غاية النزاع في كل مسألة العلم باحد محتملاتها فاذا فرض امتناع العلم من جهة امتناع احاطة العقل بجميع الجهات امتنع النزاع كما لا يخفى ، وبشهادة ما ذكرنا اكتفاء القائلين بالامكان بعدم لزوم لازم باطل بحسب ما يجده العقل ، وليس ذلك لاصالة الامكان التي ارادها الشيخ حسبما يظهر من عبارته بل لان ذلك المقدار هو محل النزاع ولو لا ظاهر قوله : وهذا طريق ... الخ لكان حمل كلامه على ارادة كون النزاع في الامكان القياسي هو المتعين . هذا كله مبني على تسليم ما ذكره الشيخ (ره) من توقف القطع بعدم لزوم المحال على احاطة العقل بجميع الجهات وهي غير حاصلة الذي امضاه المصنف (ره) اما على ما هو التحقيق من أن احتمال لزوم محال لا يحيط به العقل من الاحتمالات السوفسطائية التي لا تتمع من حصول القطع بعدمه فيمكن القطع بعدم لزوم المحال من مجرد القطع بعدم وجدان العقل لذلك، فيمكن أن يكون النزاع في الامكان الوقوعي ويكون استدلال المشهور في محله فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : والامكان في كلام ﴾ هذا دفع توهم ان اصالة الامكان مما يدعيه الشيخ الرئيس فان ظاهر عبارته انه يحكم بالامكان حتى يقوم البرهان على الامتناع ﴿ قوله : بمعنى الاحتمال ﴾ هو خبر الامكان الأول ﴿ قوله : ومن الواضح أن لا ﴾ يعني أن الامكان الاحتمالي من الأمور الوجدانية نظير العلم لا يحتاج اثباته الى اقامة البرهان بل يكفي فيه الرجوع الى الوجدان ﴿ قوله : من المحال ﴾ المراد منه

— مثلاً — فيما اصاب أو ضدين من ايجاب وتحريم ومن ارادة وكراهة ومصاحبة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في الين فيما اخطأ أو التصويب وان لا يكون هناك غير مؤديات الامارات احكام (ثانياً) طلب الضدين فيما اذا اخطأ وأدى الى وجوب ضد الواجب (ثالثها) تفويت المصلحة أو الالفاء في المفسدة فيما أدى الى عدم وجوب ماهو واجب او عدم حرمة ماهو حرام وكونه محكوماً بسائر الأحكام : «والجواب»: أن ما ادعي لزومه إما غير لازم أو غير باطل، وذلك لان التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته والحجية المعجولة غير مستتعبة لانشاء احكام تكليفية بحسب ما أدى اليه الطريق بل انما تكون موجبة لتعجز التكليف به اذا اصاب وصحة الاعتذار به اذا اخطأ

اللوازم المذكورة في كلامه عدا التصويب اما هو فن الباطل الذي ليس بمحال ﴿ قوله : مثلاً ﴾ يعني قد يلزم اجتماع استحبابين او كراهتين أو اباحتين لو كان مؤدى الامارة الاستحباب أو الكراهة أو الاباحة ﴿ قوله : ملزمتين بلا كسر ﴾ هذا قيد للمصلحة والمفسدة فان المصلحة والمفسدة لا تضاد بينهما لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد ولو من جهتين وإنما يكون بينهما التضاد بوصف كونها ملزمتين ، اذ الوصف المذكور إنما يثبت للمصلحة بشرط غلبتها على المفسدة وكذا العكس ، ومن المعلوم اجتماع المصلحة والمفسدة بوصف غلبة كل منها على الأخرى كما لا يخفى ﴿ قوله : أو التصويب ﴾ معطوف على قوله : اجتماع المثليين . . . الخ ، والمراد انه لو ثبت التعبد بالظن فلما أن يكون حكم واقعي فيلزم اجتماع الضدين أو المثليين أو لا يكون حكم واقعي فيلزم التصويب وهو ان لا يكون للواقعة حكم غير ما ادت اليه الامارة ﴿ قوله : وكونه محكوماً ﴾ معطوف على عدم الوجوب وكذا عدم الحرمة ﴿ قوله : انما هو بجعل حجيته ﴾ قد اجاب المصنف (ره) عن هذه الاشكالات بوجود هذا احدها (وحاصله) : ان التعبد

ولكون مخالفته وموافقته

بالامارة ليس معناه جعل الحكم ليستكشف من جملة ارادة أو كراهة أو مصلحة أو مفسدة فيلزم المحذور المتقدم، بل معناه جعل الحجية فان الحجية لما كانت من الاعتبار القابلة للجعل نظير الملكية والزوجية والحرية والرقيّة جاز للشارع جعلها انشاء فيترتب عليها ما يترتب على الحجية الذاتية غير المجهولة كحجية القطع من الآثار العقلية كالمنجزية في صورة الاصابة والمذرية في صورة الخطأ وكون موافقتها انقياداً ومخالفتها تجريباً. فكما ترتب هذه الآثار على الحجية الذاتية ترتب ايضا على الحجية الجمالية؛ وليس معنى التعمد بالامارة الا ذلك فلا يلزم منه احد المحاذير المذكورة سوى المحذور الاخير من تفويت لمصلحة او الالفاء في المفسدة ، لكنه مندفع بانه لا محذور في لزومه وليس بمحال ولا باطل اذ يجوز ذلك اذا كان في التعمد مصلحة غالبية على مصلحة الواقع الفائتة او مفسدته اللازمة ، ويشهد بذلك جميع أدلة نفي العسر والحرج والضرر فان ذلك كله لا يخفى من تفويت لمصلحة العنوان الاولي أو إلقاء في مفسدته (ويمكن) المندسة فيه (اولا) بان هذا الجواب يختص بالامارات والطرُق التي هي موضوع خارج عن دليل الحجية فيمكن ان يتكفل دليل الاعتبار والتعمد لجعل الحجية لها ، ولا يتأتى في الاصول اذ ليس لنا فيها شيء ثالث ليتكفل دليل الاعتبار لجعل الحجية له ، فلا معنى لان يقال : كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام يتكفل به دليل الحجية . وانما لم يتم في الاصول بذمفي ان لا يتم في الامارات لا طراد الاشكال لئلا يكرر دفعه في المقامين ، فالدافع للاشكال في الامارات هو الدافع له في الاصول بلا فرق بينهما اصلا (وثانيا) ان ما ذكره وان كان يدفع الاشكالات المذكورة : لكن يتوجه حينئذ اشكال آخر وهو ان الحجية للطريق المخالف اذا كانت شبيهة للشارع كانت مرادة له ، ومن المعلوم ان إرادتها تنافي ارادة الواقع بعين التناهي بين ارادة الشيء و ارادة ما يمنع عنه لان حجية المخالف مانعة من الوصول الى الواقع فكيف يسح ارادتها مع ارادة الواقع فان ذلك من قبيل نقض الغرض المستحيل فلا حظ في قوله : والسكون ﴿ معطوف

تجريباً وانقياداً مع عدم اصابته كما هو شأن الحجة غير المجمولة ، فلا يلزم اجماع حكيمين
 مثلين او ضدّين ، ولا طلب الضدين ، ولا اجماع المفسدة والمصلحة ، ولا الكراهة والارادة
 كما لا يخفى ، وأما تفويت مصلحة الواقع أو الالتقاء في مفسدته فلا محذور فيه اصلا
 إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت او الالتقاء . نعم لو قيل
 باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية ، او بانه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام
 فاجماع حكيمين وان كان يلزم الا انها ليسا بمثلين او ضدّين لأن احدهما

على قوله (التنجز) ﴿ قوله : تجريباً وانقياداً ﴾ من اللف والنشر المرتب
 ﴿ قوله : إذا كان في التعبد به مصلحة غالبية ﴾ هذا لا اشكال فيه الا انه يلزم
 الاشكال الذي اشرنا اليه وهو امتناع تأثير المصلحة الفاتئة في الارادة والمفسدة
 الملقى فيها في الكراهة فيلزم التصويب ﴿ قوله : أو بأنه لا معنى لجعلها ﴾
 بان تكون الحجية من الوضع المنزوع من التكليف فالمجموع حقيقة هو
 التكليف ﴿ قوله : لان احدهما ﴾ هذا جواب ثان عن الاشكال
 (وحاصله) : ان المجموع وان كان حكماً تكليفياً إلا أن مثل هذا الحكم لا ينافي
 الحكم الواقعي ولا يلزم من جملة أحد المحاذير السابقة (وتوضيحه) : ان
 الحكم المجموع على نحوين : أحدهما الحكم الحقيقي وهو الناشئ عن ارادة او
 كراهة او رضا ، والآخر الحكم الصوري وهو الذي لا يكون ناشئاً عن احد
 الامور المذكورة ، ولأجل هذا الاختلاف بينهما اختلفنا في شيء آخر وهو ان
 الاول لا بد أن يكون موضوعه مشتملاً على مصلحة ملزمة إن كان وجوباً أو
 استجباً ، أو مفسدة كذلك إن كان تحريماً أو كراهة ، أو خالياً عنها إن كان
 اباحة من جهة أن الارادة أو الكراهة أو الرضا لا بد أن يكون لأحد الأمور
 المذكورة لامتناع تعلق الارادة بما لا مصلحة فيه ، والكراهة بما لا مفسدة فيه .

طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لانشائه الموجب للتنجز أو لصحة الابتذار بمجرد
من دون ارادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقه بمتعلقة فيما يمكن هناك اقتداحها
حيث انه مع المصلحة أو المفسدة المزميتين في فعل

والرضا بما كان مشتملا على احدهما ، والثاني لا يلزم في موضوعه ذلك لعدم كونه
ناشئا عن الارادة واخويها ، والمآثل والتضاد المانعان من الاجتماع إنما يكونان
بين افراد كل من النوعين لا بين افراد أحد النوعين وافراد الآخر ، فالوجوبان
الحقيقيان مثلان كالوجوبين الصوريين ، والوجوب والحرمة الحقيقيان ضدان
كالوجوب والحرمة الصوريين ، اما الوجوب الحقيقي والوجوب الصوري فلا
تماثل بينهما ، كما أن الوجوب الحقيقي والحرمة الصورية لا تضاد بينهما ، وحينئذ
نقول : الاشكال المذكور إنما يتوجه لو كان لازم التعبد بالامارة جعل حكم
حقيقي ، ولكنه ممنوع ، بل المجهول حكم صوري وهو لا يماثل الحقيقي ولا
يضاده ، فلا يلزم اجتماع حكيم متماثلين أو متضادين ، ولا ارادة وكراهة ، ولا
مصلحة ومفسدة مزميتين ، لان الحكم الصوري ليس ناشئا عن ارادة أو كراهة
أو مصلحة أو مفسدة ليلزم المحذور ﴿ قوله : طريقي ﴾ قد عرفت انه حكم
صوري نظير الأوامر الامتحانية ، وإنما سمي بذلك من جهة خصوصية مورده
﴿ قوله : عن مصلحة في نفسه ﴾ يعني لاعن مصلحة في متعلقه وهذا هو الفارق
كما عرفت والافهوالحقيقي لما كانا فعلين اختياريين لا بد ان يكونا عن مصلحة
فيها نفسية أو غيرية. فلاحظ ﴿ قوله : للتنجز أو لصحة ﴾ الاول في صورة
المصادفة والثاني في صورة الخطأ ﴿ قوله : حيث انه ﴾ بيان لوجه التقييد بقوله :
فيما يمكن ... الخ ، وحاصل المراد : ان الفرق بين الحكم الحقيقي والصوري بالنحو
الذي ذكرنا ، وان الاول معه ارادة والثاني لا ارادة معه ليس بالاضافة الى المبدأ
الا على جل ذكره وتقدست اسماؤه ، بل بالاضافة الى النبي أو الولي ، وإلا فلا
فرق بين الحكمين بالاضافة الى المبدأ في عدم اقتداح ارادة أو كراهة ، فالاختلاف

وان لم يحدث بسببها ارادة او كراهة في المبدأ الأعلى، إلا أنه اذا أوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة أو المفسدة الى النبي (ص) أو ألهم به الولي فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببها الارادة او الكراهة الموجبة للانشاء بعثاً أو زجراً بخلاف ما ليس هناك مصلحة او مفسدة في المتعلق بل إنما كانت في نفس انشاء الأمر به طريقاً والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه موجبة لارادته او كراهته الموجبة لانشائه بعثاً أو زجراً في بعض المبادئ العالية وان لم يكن في المبدأ الأعلى الا العلم

فيهما بالاضافة الى نفس النبي والولي، فان الحكم الحقيقي لا بد ان يكون مقرونا بارادة في نفس النبي او الولي الموظف لتبليغ الاحكام أو انشائها ولا كذلك الحكم الصوري ﴿ قوله : وان لم يحدث بسببها ﴾ الضمير راجع الى المصلحة أو المفسدة واعلم أنه ذهب كثير من المعزلة الى أن الارادة والكراهة عبارة عن اعتقاد النفع والضرر ، وهو ظاهر المحقق الطوسي (ره) حيث قال في التجريد : ومنها - اي من الكيفيات النفسانية - الارادة والكراهة وهما نزاعان من العلم . انتهى، وحكي عن جماعة منهم أن الارادة ميل يعقب اعتقاد النفع والكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر ، وحكي عن الاشاعرة انها شيء آخر ، والظاهر ان مختار المصنف (ره) هو الأخير . نعم هناك خلاف آخر في ارادة الله سبحانه ، فذهب الاشاعرة - كما قيل - انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات ، وعن جماعة من رؤساء المعزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والبلخي والحوارزي انها عبارة عن الداعي وهو العلم بالنفع وهو مختار المحقق الطوسي (ره) حيث قال - في بحث الصفات - : وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والازم التسلسل أو تعدد القدماء ، انتهى . ومختار المصنف (ره) هو الأخير وهو الذي اشار اليه في المقام بقوله : وان لم يحدث بسببها . . . الخ ، ولا يساعدنا المقام لتحقيق ذلك ﴿ قوله : والآخر واقعي حقيقي ﴾ هذا الكلام معطوف على قوله سابقاً : احدهما طريقى ﴿ قوله : في بعض المبادئ ﴾ يعني نفس

بالمصلحة أو المفسدة، كما اشرنا، فلا يلزم ايضاً اجتماع ارادة وكراهة وانما يلزم انشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً وزجراً وانشاء حكم آخر طريقي ولا مضادة بين الانشاءين فيما اختلفا ولا يكون من اجتماع المثليين فيما اتفقا، ولا ارادة ولا كراهة اصلاً الا بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعي، فافهم . نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية كاصالة الاباحة الشرعية فان الاذن في الاقدام والافتحام ينافي المنع فعلاً كما فيما صادف الحرام وان كان الاذن فيه لأجل مصلحة فيه لا لأجل عدم مصلحة او مفسدة ملزمة في المأذون فيه

النبي (ص) أو الولي ﴿ قوله : الى متعلق الحكم ﴾ دون متعلق الحكم الطريقي ﴿ قوله : فافهم ﴾ لعله اشارة الى ان الوجه المذكور لا يدفع لزوم تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة وهو اللازم الثالث ، لكن يمكن ان يندفع بالنحو المتقدم في الوجه الأول من انه لا محذور فيه إذا كان في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الالقاء في المفسدة إذ لا فرق بين الوجهين في ذلك اصلاً ، وان عرفت ان التحقيق عدم اندفاع ذلك الاشكال الا بالالتزام بعدم الارادة أو الكراهة في موضوع الحكم الواقعي من جهة غلبة مصلحة التعبد على المصلحة والمفسدة الواقعتين وإلا فلو بقيت امتنع اجتماعهما مع ارادة الحكم المجمول بالاختيار لتنافي الارادتين كما ذكرنا سابقاً ، فلاحظ ؛ مضافاً الى أنه يمكن الاشكال عليه أيضاً بان الحكم الذي لا يكون حاكياً عن ارادة او كراهة او ترخيص نفسي لا يكون موضوع أثر في نظر العقل ولا يترتب عليه حركة او سكون أصلاً فكيف يترتب على الحكم الصوري الطريقي تنجيز الواقع أو العذر في مخالفته كما لعله ظاهر بالتأمل ﴿ قوله : نعم يشكل الأمر في بعض ﴾ يعني انه يمتنع ان يتأتى الجواب المتقدم في مثل قوله (ع) : كل شيء لك حلال حتى تعلم ... الخ ، فانه ظاهر في الترخيص الحقيقي في الاقدام وهو ينافي المنع الواقعي ، والالتزام بان مفاده حكم صوري طريقي على خلاف ظاهره غير ممكن ، وهذا الاشكال منه قدس سره مبني على

فلا يحيص في مثله الا عن الالتزام بعدم انقداح الارادة أو الكراهة في بعض
المبادئ العالية ايضا كما في المبدأ الأعلى، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف
الواقعي بنعلي بمعنى لونه على صفة ونحو لو سلم به المكلف لتنجز عليه كسائر التكليف
الفعلية التي تنتجز بسبب القطع بها، وكونه فعليا إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس
استظهاره من الحديث الشريف جعل الحل حقيقة ظاهراً لا جعل الحل الواقعي تمبداً
في مرتبة الشك كما استظهرناه ، وإلا فلا فرق بين الأصل المذكور وغيره من
الامارات والأصول المثبتة للحل الواقعي تمبداً فإن كان جعل الحل الواقعي تمبداً
في مرتبة الشك منافياً للمنع الواقعي فلا يختص التنافي في أصل الحل بل يطرد في
الجميع وان لم يكن منافياً له لم يكن منافياً له حتى في أصل الحل كما لا يخفى (ويمكن)
الחדش فيه أيضا بانه لم يظهر لتخصيص الاشكال المذكور وجه ، فإنه لو سلم كون
المذنب في أصل الحل هو الحل حقيقة في ظرف الشك نقول : إن كان مثل الحل
المذكور الانشائي منافياً للمنع الانشائي فاللزام الالتزام بمثل هذا التنافي بين المنع
الواقعي والأمر بالعمل بالخبر المؤدي الى الوجوب في مورد المنع لاتحاد المناط ،
وان كان التنافي بين الترخيص النفسي في مورد المنع النفسي فالترخيص المذكور
بمعينه حاصل في الأمر بالعمل بالخبر المؤدي الى وجوب ما هو حرام ، اذ لا ريب
في أن الأمر المذكور حاك عن الترخيص النفسي في الاقدام المنافى للمنع الواقعي
ولو امكن رفع اليد عن ظهور الأمر في الترخيص النفسي فليكن في أصل الحل كذلك
فيلزم برفع اليد عن ظهور الحل المجمول في الترخيص الحقيقي النفسي فلا يكون
الترخيص الحقيقي النفسي في المقامين ، وبالجملة : لا يظهر وجه لتخصيص الاشكال
المذكور بأصل الحل أصلاً في قوله : فلا يحيص في مثله إلا عن الالتزام ﴿ هذا جواب ثالث
عن اشكال التضاد وحاصله : عدم كون الأحكام الواقعية فعلية فلا تكون معها ارادة
أو كراهة في جميع المبادئ العالية فلا يلزم شيء من تلك المحاذير السابقة

النبوية أو الولوية فيما إذا لم ينقذ فيها الاذن لأجل مصلحة فيه . فانقذ بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعلياً كي يشكل (نارة)

كما هو ظاهر ، نعم يبقى اشكال لزوم التصويب وان لا يكون غير مؤديات الامارات أحكام ، لأن الأحكام الانشائية ليست حقيقية بأحكام كما تقدم في اول تنبيهات القطع ، ولم يتعرض لدفعه استيضاحه ، حيث أن التصويب المعلوم البطلان أن لا يكون حكم واقعي أصلاً لا فعلي ولا انشائي لا مجرد أن لا يكون حكم فمعي مع الالتزام بالحكم الانشائي ، ولا سيما بالمعنى المراد له وهو ما يكون بنحو لو علم لتنجز ، وليس مثل سائر الاحكام الانشائية التي لا تنتجز بالعلم كما اشار الى ذلك في مبحث القطع . نعم يبقى الاشكال في أنه اذا كان الحكم الواقعي ليس معه ارادة ولا كراهة كيف ينتجز بالعلم مع أن الحكم الفعلي انما ينتجز بالعلم باعتبار كونه حاكياً عن الارادة أو الكراهة وليس له موضوعية في المحركية ، فالالتزام بعدم الارادة والكراهة الحقيقيتين مع كونه بحيث لو علم به لتنجز التزام بالمتنافيين . نعم يمكن أن يكون العلم بتلك الاحكام الانشائية موجباً لوصولها الى مرتبة الفعلية ، وحينئذ لا يكون العلم بها منجزاً ولا طريقاً بل يكون مأخوذاً في عملية الحكم على نحو الموضوعية فاذا علم ثانياً بفعليتها تنجزت ، فالتنجز انما يستند الى العلم الثاني وهو العلم بفعليتها لا العلم الاول الموجب وصولها الى مرتبة الفعلية . ومنه يظهر أن قيام الامارة على تلك الاحكام لا يكون منجزاً لها ولو مع الاصابة اذ ليس حال الامارة أولى من العلم في المنجزية ، فلا بد من الالتزام بأن قيام الامارة عليها موجب لفعليتها فالعلم بالفعلية هو المنجز فالتنجز لا يستند الى الامارة القائمة عليها اصلاً كما هو ظاهر بالتأمل . ومنه يظهر انه لا وجه لتسمية الحكم المذكور فعلياً بكل معنى الا مجرد اصطلاح ويكون حينئذ تسميته بالفعلية محض تسمية بلا خارجية ، ومنه يظهر الاشكال في قوله « ره » : انه لا يلزم الالتزام . . . الخ ، اذ لم ينقذ بوجه لا يترتب عليه الاشكال ﴿ قوله : كي يشكل نارة ﴾ هذا الاشكال أشرنا اليه فراجع ،

بعدم لزوم الاتيان حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه ضرورة عدم لزوم امثال الاحكام الانشائية ما لم تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر ولزوم الاتيان به مما لا يحتاج الى مزيد بيان أو اقامة برهان (لا يقال) : لا مجال لهذا الاشكال لو قيل بانها كانت قبل أداء الامارة اليها انشائية لانها بذلك تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة (فانه يقال) : لا يكاد يُحجز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم انشائي لاحقيقة ولا تعبد الاحكم انشائي تعبد الاحكم انشائي أدت اليه الامارة، أما حقيقة فواضح

﴿ قوله: ولم تبلغ ﴾ معطوف على : لم تصر فعلية ﴿ قوله : لا يقال لا مجال لهذا ﴾ حاصله : أن الالتزام بكون الاحكام الواقعية انشائية لا يقتضي عدم تنجزها لو قامت الامارة على ثبوتها وذلك لانها بقيام الامارة تكون فعلية فيعلم بها وتنجز حينئذ ﴿ قوله : فانه يقال ﴾ حاصل الدفع : أن غاية ما تقتضيه أدلة الحجية ثبوت مؤدى الامارة على ما هو عليه فاذا كان مؤدى الامارة حكماً انشائياً يصير قيام الامارة عليه موجباً لثبوت حكم انشائي فكيف يكون فعلياً بذلك فلا يكون دليل الامارة موجباً لفعليته . نعم لو فرض قيام دليل على أن كل حكم انشائي قامت على ثبوته الامارة يكون فعلياً ويثبت كان قيام الامارة على الحكم الانشائي من متمات فعلية الحكم حقيقة إن كان الدليل المذكور علماً أو تمهداً ان كان علمياً ، فيعلم بالفعلية ، أو يقوم الدليل عليها فيتجز ، لكن التنجز المذكور مستند الى الدليل الثاني المذكور لا دليل حجية الامارة ، وابن هذا الدليل ليعتمد عليه في ذلك ﴿ قوله : لا حكم انشائي أدت اليه ﴾ يعني يثبت تعبد نفس الحكم الانشائي الذي هو المؤدى ولا يثبت حكم انشائي بوصف كونه مما قامت عليه الامارة حتى يكون قيام الامارة مثبتاً لفعليته . هذا لو فرض قيام دليل آخر على أن كل حكم انشائي قامت عليه الامارة يكون فعلياً ولو لم يقم ذلك الدليل فلا يكفي قيام الامارة في التنجز ولو كان مفاد دليلها ثبوت الوصف المذكور ، وكذا الحال في قوله : لا الواقع الذي . . . الخ ﴿ قوله : فواضح ﴾ وجه وضوحه ما تقدم

وأما تعبداً فلان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداها هو الواقع تعبداً
لا الواقع الذي أدت اليه الامارة « فافهم » اللهم إلا ان يقال : إن الدليل على
تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء
لكنه لا يكاد يتم الا اذا لم يكن للأحكام بمرتبها الانشائية أثر أصلاً والالم يكن
لذلك الدلالة مجال كما لا يخفى

من امتناع أخذ الظن بالحكم موضوعاً في نفس ذلك الحكم ﴿ قوله : فافهم ﴾
يمكن أن يكون اشارة الى ما ذكرناه من أن قيام الطريق على الحكم لو فرض
اقتضائه ثبوت الواقع بوصف كونه بما قامت عليه الامارة لم ينفع في اثبات الفعلية
ما لم يقم دليل آخر على أن كل حكم انشائي قامت عليه الامارة يثبت فعلياً تعبداً
ولو فرض قيام هذا الدليل كان موضوعه محرزاً بالوجدان ولا يحتاج الى اثبات
كون دليل الامارة مثبتاً للواقع بما انه قام عليه الطريق اذ قيام الامارة عليه يكون
وجدانياً لا معنى للتعبد فيه ، فالتنجز يكون حينئذ مستنداً الى العلم بالفعلية
الحاصل من ذلك الدليل كما ذكرنا لا الى دليل حجية الامارة ﴿ قوله : اللهم
الا أن يقال إن ﴾ يعني أن دليل حجية الامارة وان لم يقتض فعلية الاحكام بالدلالة
اللفظية إلا أنه لما لم يكن معنى لجمل الحجية على الاحكام الانشائية لا بد من أن
يحمل على بيان كون الأحكام الانشائية بتوسط قيام الامارة عليها تكون فعلية ،
والباعث على هذا التصرف صون الكلام عن اللغوية . هكذا ينبغي أن يقرر
الاستدلال لا على ما يقتضيه ظاهر العبارة ، لأننا لو سلمنا أن دليل الحجية يدل
على تنزيل المؤدى منزلة الواقع بوصف كونه مؤدى الامارة لا ينفع ذلك في التنجز
ما لم يقم دليل آخر على كون الحكم الانشائي الذي قامت الامارة عليه يثبت فعلياً
تعبداً ، والمفروض عدم هذا الدليل ، ولو فرض ثبوته لم يحتج الى إثبات أن
دليل الامارة يقتضي ثبوت عنوان مؤدى الامارة تعبداً حيث انه ثابت وجدانياً ،
فالأولى أن يقرر كما ذكرنا فتأمل جيداً ﴿ قوله : لم يكن لتلك الدلالة ﴾ لانه

(وأخرى) بانه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال أحكام فعلية بعثية أوزجربة في موارد الطرق والاصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية ؟ ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتمالهما فلا يصح التوفيق بين الحكيمين بالزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق إنشائياً غير فعلي كما لا يصح التوفيق بان الحكيمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين وذلك لا يكاد يُجدي

إذا كان أثر للأحكام الانشائية يصح جعل الحجية للإمارة بلحاظ تلك الآثار لا بلحاظ وجوب العمل ﴿ قوله : وأخرى بانه كيف ﴾ معطوف على قوله : تارة بعدم ، وهذا إشكال آخر على تصحيح الجمع بين الأحكام بان الأحكام الواقعية انشائية لا فعلية ؛ وحاصل الاشكال : ان المصحح للجمع بين الاحكام لو كان ما ذكر لزم عدم جواز الرجوع الى الطرق والاصول مع احتمال كون الواقع فعلياً لأن احتمال فعليته مانع من القطع بالحكم الظاهري لأن القطع به مساوق لاحتمال اجتماع المتضادين وهو ممتنع للقطع بعدم اجتماعها ، وحاصل اندفاعه على تقريب المصنف (ره) : ان فعلية الحكم الواقعي بالمعنى المتقدم لا تنافي للحكم الظاهري فلا يكون احتمالها منافياً للقطع به . نعم يرد على المصنف (ره) نظير هـ هذا الايراد لانه اذا سلم أن فعلية الحكم المساوية للإرادة والكرهية منافية للحكم الظاهري بلزمه ايضاً امتناع الرجوع الى الطرق والاصول مع احتمال فعلية الحكم بهذا المعنى ؛ وهو مما يصعب الالتزام به ﴿ قوله : كما لا يصح التوفيق بان ﴾ هذا وجه آخر لتصحيح الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية ؛ وحاصله : انه لا تنافي بين الاحكام المذكورة من جهة اختلافها بحسب الرتبة ، وتوضيح ذلك : أن موضوع الاحكام الواقعية نفس الذات فان الحرمة الواقعية مثلاً موضوعها ذات شرب الخمر من حيث كونه شرب خمر ، واما الاحكام الظاهرية فموضوعها الذات المشكوكة في الحكم الواقعي فان الحلية الظاهرية المجمولة بقوله (ع) : كل شيء لك حلال ؛ موضوعها

فان الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب الواقعي الا انه يكون في مرتبته أيضاً وعلى تقدير المناقات لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة (فتأمل) فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق فانه دقيق وبالتأمل حقيق (ثالثها) أن

ذات قد شك في حرمتها واقماً وحيث أن الشك في الحرمة الواقعية متأخر عنها بمرتبة ، فالذات المقيدة بالشك المذكور لا بد أن تكون متأخرة عنها بمرتبتين لان المقيد بوصف تقيده يكون متأخراً عن قيده بمرتبة ، فإذا كان قيده متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبة كان المقيد متأخراً عنه بمرتبتين ، فحكم ذلك للمقيد لا بد أن يكون متأخراً عن الحكم الواقعي بثلاث مراتب ، ومع هذا الاختلاف في الرتبة لا مانع من الاجتماع إذ ليس التنافي بين الضدين باعظم من التنافي بين النقيضين ، ومن المعلوم جواز اجتماع النقيضين مع اختلاف الرتبة فان عدم المعلول الذي هو نقيض المعلول محفوظ في رتبة العلة ، وكذا العكس كما أوضحناه في مبحث الضد ﴿ قوله : فان الظاهري وان لم يكن في ﴾ يعني اننا وان سلمنا ان الحكم الظاهري ليس في تمام مراتب الحكم الواقعي لانه مختص بحال الشك في الحكم الواقعي الا أن الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري لانه ثابت للذات مطلقاً ولو في رتبة الشك ، ففي رتبة الشك يجتمع الحكمان فاذا كانا متنافيين بتسليم الخصم لزم اجتماع المتنافيين في رتبة الشك فيعود المحذور (هذا) ولكن لا يخفى أنه إذا سلم المصنف « ره » أن الحكم الظاهري متأخر عن الواقعي بمرتبتين كان الحكم الواقعي متقدماً عليه بمرتبتين ، وحينئذ كيف يكون الحكم الواقعي في مرتبة الحكم الظاهري لان لازم التقدم والتأخر عدم الاجتماع فكيف يكونان مجتمعين مع ذلك ؟ وقد تقدم نظير هذا الكلام منه (ره) في مبحث الترتب « فالاولى » في الجواب منع كفاية اختلاف الرتبة في جواز اجتماع المتضادين فانه لا يجوز بالضرورة أن يكون المحبوب مبغوضاً مع أن المبغوضية متأخرة عن المحبوبة بمرتبة ، وكذا لا يجوز أن يكون مقطوع المحبوبة مبغوضاً

مع أن المبغوضية متأخرة عن المحبوبة تأخر الحلية الظاهرية عن الحرمة الواقعية ،
 فإذا لم يكن اختلاف الرتبة كافياً هناك في جواز اجتماع المحبوبة والمبغوضية لم
 يمكن كافياً هنا أيضاً . ولعل هذا هو مقصود المصنف (ره) ، وإن كان
 بعيداً جداً « وهذه » الوجوه كلها كما ترى لا ترفع غائلة الاجتماع بلا ورود
 إشكال « والأحق » ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا المعاصرين دام تأييده
 « وتوضيحه » : أن تضاد الأحكام التكليفية الحقيقية إنما هو من جهة تنافي
 الإرادة والكراهة والرضا التي هي المعيار في كون الحكم التكليفي حكماً حقيقياً
 لا صورياً ، بل قد عرفت في مبحث الاجتماع أن الوجه في التنافي بين الأمور
 المذكورة تنافي مبادئها أيضاً أعني ترجح الوجود على العدم أو ترجح العدم على
 الوجود وتساويهما في نظر المولى إذ من المعلوم بالبديهة أن الشيء الواحد بما هو
 واحد لا يقبل أن يكون وبيوده أرجح من عدمه وعدمه أرجح من وجوده ،
 أما إذا كان للشيء الواحد جهات من الوجود فيمكن أن يكون وجوده أرجح من
 عدمه بلحاظ جهة وعدمه أرجح من وجوده بلحاظ جهة أخرى ، ولا يكون
 تناف بين الترجحين المذكورين من جهة اختلاف الجهة ، فالوجود الواحد إذا كان
 له مقدمات متمدة تتمدد جهاته بتعدد تلك المقدمات إذ حيثية وجوده من قبل
 مقدمة بعينها غير حيثيته من قبل المقدمة الأخرى ، كما أن المركب الواحد
 ذي الأجزاء المتمدة بلحاظ أجزائه المتمدة تتمدد جهات وجوده ، فيصح أن
 يكون وجوده من قبل بعض الأجزاء بعينه أرجح من عدمه ووجوده من قبل
 البعض الآخر مرجوح لعدمه ، فالركب المذكور إذا كان وجوده راجحاً من
 جميع الجهات تحدث إرادة في نفس الفاعل متعلقة بتام جهات الوجود المذكور فتبث
 إلى فعل تمام أجزائه ، وإذا كان راجحاً من بعض الجهات دون بعض تحدث الإرادة
 متعلقة بذلك البعض فتبث إلى فعل بعض الأجزاء دون بعض ، بل
 ربما يكون الوجود من جهة البعض الآخر مرجوحاً فيكون موضوعاً للكراهة
 فتجتمع الإرادة والكراهة في موضوع واحد من جهتين ، مثلاً البيت المركب

من جدران وسقوف قد يكون وجوده راجحا من حيثيتي الجدران والسقوف معا فتحدث الارادة المتعلقة بها مما فتبث الى بناء الجدران ووضع السقوف عليها ، وقد يكون راجحا من جهة الجدران مرجوحا من جهة السقوف فتحدث الارادة الباعثة على بناء الجدران فيبني الجدران ولا يضع عليها السقوف ، ولو وضعها آخر خربها لما فيه من المفسدة مثل انهدام العمارة او امر آخر ، وهكذا الحال في الشيء الواحد ذي المقدمات المتعددة فيجري فيه ما ذكرنا في المركب . ورفا بحرف ، ثم تقول : قد عرفت فيما علقناه على مباحث الطلب والارادة أن الارادة التشريعية التي هي مناط كون الحكم حقيقيا من سنخ الارادة التكوينية ، بل هي نحو خاص منها غاية الامر أنها متعلقة بالوجود من حيث جعل الحكم ، فان الواجبات المولوية الصادرة من العبيد في مقام الاطاعة لما كانت صادرة عن ارادة العبد الناشئة عن علمه بحكم مولاه بتوسط حكم العقل بحسن العقاب على تقدير المخالفة كان لوجودها في الخارج مقدمات : هي جعل الحكم من قبل المولى ، وعلم العبد به ، وحدثت ارادته بتوسط الداعي العقلي وحينئذ فقد تتعلق ارادة المولى بوجود فعل ذي المصلحة من جميع الجهات المذكورة فتحدث ارادات غيرية للمولى بهذه الأمور فتبث على جعل الحكم واعلامه للعبد وتهديده وتخويله الى أن تحصل له ارادة الفعل فيفعل ، وقد تتعلق الارادة بالوجود بلحاظ بعض هذه الجهات فان تعلقت بالوجود من جهة جعل الحكم وتشريعه سميت هذه الارادة ارادة تشريعية واقتضت حينئذ مجرد تشريع الحكم ، فان تعلقت أيضا بالوجود بلحاظ الاعلام اقتضت حينئذ إعلامه . . . وهكذا ، وحينئذ كل ارادة للوجود من جهة إنما تنافي كراهته من تلك الجهة ولا تنافيا من جهة أخرى اصلا (اذا عرفت) هذا عرفت ان الترخيص في ظرف الشك لا ينافي الارادة الواقعية لانها إنما تعلقت بالوجود من جهة جعل الحكم لا غير والترخيص إنما هو بلحاظ وجود الحجة على الحكم — اعني جهة الاعلام — وهذه الجهة لم تكن موضوعا للارادة حسب الفرض ، نعم لو فرض كون الواقع مرادا من جهة الحكم ومن جهة اقامة الحجة عليه باعلام او ايجاب احتياط او غيرها امتنع الترخيص حينئذ لكن هذا

ليس من محل الكلام في شيء - اعني منافاة الحكم الظاهري للحكم الواقعي - بل يكون من منافاة الحكم الظاهري للحكم الظاهري التي لا كلام فيها ، ولا مجال لانكارها نظير منافاة الترخيص الواقعي للمنع الواقعي ؛ ومثلها منافاة الترخيص حال العلم بالواقع للتحريم الواقعي (فان قلت) : إذا كان جعل المنع الواقعي إنما كان عن ارادة حفظ الوجود من جهته لاغير جز الترخيص في ظرف العلم لان الترخيص حينئذ لا يرتبط بتلك الجهة (قلت) : المنع الواقعي وان كان ناشئا عن ارادة حفظ الوجود من قبله الا انه لما كان بداعي احداث الداعي العقلي في ظرف قيام الحجة على المنع بحيث كان حدوث الداعي العقلي من الغايات المنصودة للجاعل كان الترخيص في ظرف العلم نقضا لذلك الفرض فيمتنع ، نعم لو فرض كون العلم ليس علة تامة لاحداث الداعي المذكور صح الترخيص حاله ولذلك صح النهي عن العمل بالقياس بناء على تمامية مقدمات الانسداد في اقتضاء حجبية الظن على الحكومة (فتلخص) : انه لاتنافي بين الأحكام الواقعية والتعبد بغير العلم ، ولا يلزم اجتماع المثليين في صورة الاصابة لأن التعبد حينئذ ينشأ عن ارادة الوجود من حيث اقامة الحجة على الحكم لامن حيث نفس الحكم كما لا يلزم اجتماع الضدين في صورة الخطأ مع كون الواقع الزاميا فان التعبد في الحال المذكور وان كان حاكيا عن الترخيص والرضا في مخالفة الواقع إلا أن مثله لا ينافي الارادة الواقعية بعد اختلاف الجهات ، وكيف كان فلا ريب في ترتب آثار الحجية الذاتية من المنجزية والمذرية على الحجج المجمولة فانها تكون منجزية للواقع في صورة الاصابة إذا كان الزاميا وعذرا في مخالفته في صورة الخطأ مع كونه كذلك ولو لم يكن الواقع الزاميا ترتب عليها الأمن من احتمال المخالفة على تقدير عدم مخالفتها عملا كما يترتب عليها الخوف من مخالفة الواقع على تقدير مخالفتها عملا. ثم ان موضوع التنجيز والعذر هو العلم بها كما سيأتي وترتب ذلك عليه ذاتي كترتبه على العلم بالواقع نفسه . نعم كما يعتبر في ترتب الأثرين المذكورين على العلم بالحكم كون الحكم صادرا بقصد حفظ الوجود من قبل جعله يعتبر في

الأصل فيما لا يُعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يُحرز التعبد به واقفاً عدم حجيته
جزماً بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجّة عليه قطعاً فانها لا تكاد ترتب
إلا على ما اتصف بالحجية فعلاً ولا يكاد يكون الاتصاف بها إلا إذا أحرز التعبد به
وجعله طريقاً متبعاً، ضرورة أنه بدونه لا يصبح المؤاخذة على مخالفة التكليف

ترتب ذلك على العلم بها كون التعبد بقصد حفظ الوجود بجمها، الحجّة ، فلو لم يكن
كذلك لم يترتب على العلم بها أثر ، ومن هنا يظهر أنه لا مجال للبحث عن مناط
المنجزية في الحجج الشرعية وإطالة الكلام فيه فإن المؤمنية والعذرية من آثار
الترخيص بوجوده العلمي ، كما أن المنجزية من آثار الاهتمام بالواقع الموجب لاقامة
الحجّة عليه في حال الجهل بوجوده العلمي ، وظني أن ما ذكرنا كله واضح جداً
بادني تأمل فتأمل فإن المقام به حقيق ومنه سبحانه نستمد العناية والتوفيق والحمد
لله رب العالمين ﴿ قوله : الأصل فيما لا يعلم اعتباره ﴾ المراد بالأصل في المقام
القاعدة لا الأصل المقابل للدليل ﴿ قوله : عدم حجيته جزماً ﴾ الحجية صفة
اعتبارية عبارة عن صلاحية الشيء للاحتجاج به فالحجّة هو ما يصح ان يحتج به
المولى على عبده فيقطع به عذره والعبد على مولاه فيكون به معذوراً ، ومن
لوازمها التي لا تنفك عنها أمران ، المنجزية المنزعة من حكم العقل بحسن العقاب
على المخالفة ، والمؤمنية المنزعة من حكمه بقبح العقاب ، ومن المعلوم أن
الاثنين المذكورين يتربّان على العلم بالاعتبار عند المولى لا على الاعتبار الواقعي
حينئذ فإذا شك في اعتبار شيء عند المولى لم يترتب عليه شيء من الأثرين
المذكورين ، ومن هنا يكون مشكوك الاعتبار شرعاً مما ليس بحجة عقلاً بحيث
يعلم بعدم ترتب الأثرين المذكورين عليه أصلاً ، فالحجية العقلية مما لا يمكن
أن تكون مشكوكاً ﴿ قوله : الآثار المرغوبة ﴾ يعني خصوص الأثرين في
قبال غيرها مما يأتي بيانه ﴿ قوله : بالحجية فعلاً ﴾ يعني الحجية العقلية ﴿ قوله :
وجعله ﴾ معطوف على التعبد ﴿ قوله : بدونه ﴾ الضمير راجع إلى الأحرار

بمجرد إصابته ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها ولا يكون مخالفته تجريباً ولا يكون موافقته بما هي موافقته انقياداً وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه (ولعمري) هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان . وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبه إليه تعالى فليستا من آثارها ضرورة

﴿ قوله : بمجرد إصابته ﴾ يعني إذا كان الأمر المعتبر واقعا مصيباً للواقع لا يصح العقاب على مخالفة الواقع بمجرد كونه معتبراً واقعاً ومصيباً مالم يحرز اعتباره

﴿ قوله : ولا يكون عذراً ﴾ يعني إذا كان الأمر المعتبر واقعا مخطئاً للواقع لا يصح أن يكون عذراً للعبد بحيث لا يحسن عقابه مالم يحرز العبد كونه معتبراً ، والاولى أن يقول : لا يصح أن يكون مؤمناً للعبد ، وإلا فيصلح أن يكون عذراً له واقعا مانعاً من حسن عقابه بناء على كون المناط في حسن العقاب مخالفة الواقع والطريق معاً كما سيأتي إنشاء الله فتأمل ﴿ قوله : كذلك ﴾ يعني تكون انقياداً إلا أنها حينئذ احتياط وهو من أنواع الانقياد ﴿ قوله : وأما صحة الالتزام ﴾ هذا شروع في الإيراد على شيخه العلامة (قده) حيث أنه في مقام بيان أن الأصل في مشكوك الاعتبار عدم الحجية استدلالاً على حرمة التعبد بما لم يعلم اعتباره بالادلة الأربعة ، ثم ساق الأدلة إلى آخرها ، وحاصل الإيراد : أن للحجية آثاراً منها لازمة وهي ما عرفت من المنجزية والمؤمنية ، ومنها غير لازمة وهي جواز الالتزام وجواز نسبة مؤدى الحجة إليه تعالى ، ومن المعلوم أن الاستدلال بعدم اللزم على عدم الملزوم إنما يصح في اللزم الأعم أو المساوي لافي اللزم الأخص ، وحينئذ فلا استدلال على عدم الحجية بما دل على حرمة الالتزام وحرمة النسبة ليس جارياً على القاعدة ، ويمكن أن يناقش المصنف (ره) بأن جواز النسبة وإن كان بينه وبين الحجية عموم من وجه لكنه لم يستدل الشيخ (ره) بعدمه

أن حجية الظن عملاً — على تقرير الحكومة في حال الانسداد — لا يوجب صحتها فلو فرض صحتها شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئاً مالم يترتب عليه ماذكر من آثارها ومعه لما كان يضر عدم صحتها أصلاً كما أشرنا إليه آنفاً فييان، عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد وعدم جواز الاسناد اليه تعالى غير مرتبط بالمقام فلا يكون الاستدلال عليه بهم كما أتعب به شيخنا العلامة — اعلى الله مقامه — نفسه الزكية بما أظنب من النقص والايبرام فراجعه بما علقناه عليه وتأمل

على عدم الحجية ، واما جواز الالتزام فلما كان من الاحكام العقلية لا الشرعية وكان موضوعه مطلق الطريق الى الواقع فاذا انتفى عن مشكوك الاعتبار كان انتفاؤه دليلاً على عدم كونه طريقاً وحجة . نعم لو كان من الأحكام الشرعية جاز ان يكون ملحوظاً لدليل الجمل وان لا يكون ، وعلى الثاني فلا يترتب مع فرض الحجية لكنه ليس كذلك بل هو حكم عقلي موضوعه مطلق الطريق الى الواقع ولو بلحاظ العمل ، واما الظن بناء على الانسداد فليس بحجة ولا يستند اليه تخويف أو تأمين بل التخويف مستند الى العلم الاجمالي والتأمين مستند الى ادلة رفع الحرج ونحوها غايبة الأمر أن العقل يحكم بلزوم جمل المخالفة التي بها يرتفع الحرج في خصوص مظنون عدم التكليف من جهة قاعدته قبح ترجيح المرجوح كما سيأتي بيانه انشاء الله. هذا مضافاً إلى أن الشيخ (ره) لم يظهر منه الاستدلال على عدم الحجية بما دل على حرمة التعبد بما لم يعلم اعتباره وإنما ظاهره تحريروا اصالة حرمة التعبد بما لم يعلم التعبد به ، فليلحظ كلامه . نعم يرد عليه أن البحث في ذلك ليس من مقاصد الاصول بل هو بحث عن مسألة فرعية ، مضافاً إلى أن جملة من الأدلة التي ساقها لاثبات حرمة التعبد إنما تدل على عدم جواز النسبة ، فلتلحظ أيضاً ، ولا بد من التأمل ﴿ قوله : ان حجية الظن ﴾ قد عرفت الاشكال في حجيتها ﴿ قوله : صحتها شرعاً ﴾ قد عرفت أن صحة الالتزام ليست شرعية ﴿ قوله : لما كان يضر ﴾ قد عرفت انه محل تأمل ﴿ قوله : وعدم جواز ﴾

وقد انقذ بما ذكرنا أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل فتدبر جيداً، إذا عرفت ذلك فماخرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول

فصل

لاشبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الاستفادة لمرامه من كلامه كإهو واضح والظاهر أن سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً ضرورة أنه لا مجال عندم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوافق ولا بوجود الظن بالخلاف. كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلامه

قد عرفت أن الشيخ لم يتعرض له وإن كان بعض أدلته تقتضيه في قوله: ما ذكرنا في تقريره قد عرفت أنه كذلك لأنه المقتضد للصوري؛ ولعل هذا هو مقصود المصنف (ره) من إيراد علي شيخه وإن كان بعيداً عن العبارة. فتأمل

في هجية الظهور

﴿ قوله: في الجملة ﴾ هذا قيد لقوله: لاشبهة، يعني أن نفي الشبهة في وجوب اتباع الظهور بنحو الموجبة الجزئية لا الكلية لما سيأتي من القول بعدم وجوب الاتباع لبعض أفراد الظاهر ﴿ قوله: لاستقرار طريقة ﴾ هذا دليل وجوب اتباع الظاهر، وحاصله سيرة العقلاء الممضاة من قبل الشارع قطعاً إذ ليس له طريقة خاصة في أفهام مقاصده ﴿ قوله: والظاهر أن سيرتهم ﴾ شروع في بيان عموم وجوب الاتباع لكل ظاهر من غير تفصيل بين ما كان موجبا للظن

المولى من تكليف بعينه او يخصصه ويصح به الاحتجاج لدى المحاصمة واللجاج كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه فضلا عما اذا لم يكن بصدد إفهامه . ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجية ظاهر الكتاب إما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خوطب به كما يشهد به ماورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به ، أو بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شائخة ومطالب غامضة عالية لا يكاد تصل اليها أيدي أفكار أولى الأنظار غير الراسخين العالمين بتأويله كيف ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الافاضل ؟ فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم

الفعلي وغيره — كما حكى عن بعض المتأخرين — فنفي حجية الظاهر اذا لم يكن ظن على خلافه ، أو بين ما كان على خلافه ظن فعلي وما لم يكن ، فلا يكون الاول حجة — كما هو محتمل القول المذكور — او بين من قصد إفهامه بالخطاب ومن لم يقصد فلا يكون الظهور حجة للثاني كما هو المحكي — عن صاحب القوانين — أو التفصيل بين ظاهر الكتاب المجيد وغيره فلا يكون الاول حجة — كما هو المحكي عن الاخباريين — والوجه في نفي هذه التفصيلات وعموم الحجية للجميع عموم دليل الحجية لاستقرار سيرة العقلاء على التمسك بالظهورات في جميع الانواع من غير فرق ﴿ قوله : من تكليف ﴾ بيان لما في قوله : ماتضمنه ﴿ قوله : ويصح به ﴾ معطوف على قوله : لا يسمع ، اي ولذا يصح . . . الخ ﴿ قوله : ماورد في ردع أبي حنيفة ﴾ ففي رواية شعيب بن أنس عن أبي عبدالله (ع) : يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما وبلك ماجمل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم ، وفي رواية الشحام من قول أبي جعفر (ع) : يا قتادة ويحك انما يعرف القرآن من خوطب به ، وفي رواية ابن مسلم : ونحن نعلمه فليس يعلمه غيرنا ﴿ قوله : لاجل احتوائه ﴾ ففي رواية ابن الحجاج : ليس شيء ابعد عن

كل شيء أو بدعوى شمول التشابه المنوع عن اتباعه للظاهر لا أقل من احتمال شموله لتشابه التشابه وإجماله ، أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتا إلا أنه صار منه عرضاً للعلم الاجمالي بطرؤه التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره — كما هو الظاهر — أو بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لحل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى ولا يخفى أن النزاع يختلف صفويا وكبرويا بحسب الوجوه فبحسب غير الوجه الاخير والثالث يكون صفويا وأما بحسبها فالظاهر أنه كبروي ويكون المنع عن الظاهر إما لانه من التشابه قطعاً أو احتمالاً ، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي وكل هذه الدعاوى فاسدة (أما الاولى) فانما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته بداهة أن فيه ما لا يختص به كما لا يخفى . وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنما هو لاجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع اليه من دون مراجعة أهله لاعتدال الاستدلال بظواهره مطلقاً ولو مع الرجوع الى رواياتهم والفحص عما ينافيه والفتوى به مع اليأس عن الظفر به كيف وقد وقع في غير واحد من

عقول الرجال من القرآن ، وفي رواية ابن جابر : ولهذا العلة واشباهها لا يبلغ احد كنهه معنى حقيقة تفسير كتاب الله تعالى الانبياء او اوصياؤه ﴿ قوله : أو بدعوى شمول التشابه ﴾ كما دعاها السيد الصدر في شرح الوافية ﴿ قوله : للعلم الاجمالي بطرؤه ﴾ العلم الاجمالي لا يوجب كون الظاهر من التشابه عرضاً بل يوجب كونه بحكم التشابه من جهة اقتضائه سقوط أصالة الظهور عن الحجية كما هو الحال في كل علم اجمالي بين افراد محصورة فانه يوجب سقوط الاصول فيها على ما يأتي الاشارة الى ذلك في محله ﴿ قوله : كما هو الظاهر ﴾ قيد للعلم الاجمالي ﴿ قوله : صفويا ﴾ يعني يكون النزاع في أنه ظاهر او ليس بظاهر ﴿ قوله : وكبرويا ﴾ يعني يكون النزاع في أن ظاهر للقرآن بعد البناء على كونه ظاهراً هل يجب العمل به اولاً؟ ﴿ قوله : يكون صفويا ﴾ يعني ترجع دعوى الخصم الى عدم كونه ظاهراً ،

الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته ؟ (وأما الثانية)
 فلأن احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام
 وحجيتها كما هو محل الكلام (وأما الثالثة) فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه
 فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل وليس بمتشابه ومجمل (وأما الرابعة)
 فلأن العلم إجمالاً بطروء إرادة خلاف الظاهر إنما يوجب الاجمال فيما إذا لم ينحل
 بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال — مع أن
 دعوى اختصاص أثاره بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة فتأمل جيداً
 (وأما الخامسة) فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فإنه كشف القناع
 ولا قناع للظاهر ولو سلم فليس من التفسير بالرأي إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو
 الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره

لكن قد عرفت أنه يشكل ذلك على الوجه الرابع إذ العلم الاجمالي لا يرفع الظهور
 فتأمل ﴿ قوله : فيما إذا لم ينحل بالظفر ﴾ يعني العلم الاجمالي إنما يمنع من أصالة
 الظهور لو لم يكن ينحل بالعلم التفصيلي بالمخصصات والمقييدات أما إذا انحل بالعلم
 التفصيلي بذلك الحاصل من البحث والفحص فلا يؤثر اثره ، لكن لا يخفى أن هذا
 مبني على انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي اللاحق ، وهو محل الكلام والاشكال
 كما سيأتي بيانه في محله انشاء الله ﴿ قوله : مع ان دعوى اختصاص ﴾ يعني أن العلم
 الاجمالي الحاصل ليس بوجود مخالفات الظواهر مطلقاً بل بوجود مخالفات لو فحصنا
 عنها لعثرنا عليها ومثل هذا العلم الاجمالي إنما يمنع قبل الفحص أما بعده فإن عثر على
 ما يوجب مخالفة الظاهر كان من المعلوم بالاجمال وان لم يعثر عليه كان الظاهر معلوم
 الخروج تفصيلاً عن أطراف الشبهة ، وحينئذ لا مانع من أصالة الظهور ﴿ قوله :
 غير بعيدة ﴾ بل لو كانت بعيدة فغاية الامر ان يكون هناك علمان اجماليان احدهما
 عام والآخر خاص وهما مقترنان ولا ريب في انحلال الاول بالثاني مع الاقتران كما
 سيجيء في محله ﴿ قوله : وإنما كان منه ﴾ يعني بل منه حمل . . . الخ

لرجحانه بنظره أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذلك الاعتبار من دون السؤال عن الاوصياء وفي بعض الاخبار : إنما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بأرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم . هذا - مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره ضرورة انه قضية التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين ، وما دل على التمسك والعمل بما به فيه ، وعرض الاخبار المتعارضة عليه ، ورد الشروط المخالفة له ، وغير ذلك مما لا محيص عن إرادة الارجاع الى ظواهره لخصوص نصوصه ضرورة أن الآيات التي يمكن ان تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها أو يعمل بما فيها ليست إلا ظاهرة في معانيها وليس فيها ما كان نصاً كما لا يخفى (ودعوى) العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو إما باسقاط أو بتصحيف (وان كانت) غير بعيدة كما يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار إلا أنه لا يمنع عن حجية ظواهره

﴿ قوله : نور الشروط المخالفة ﴾ مثل صحيح الحلبي : كل شرط خالف كتاب الله فهو مردود ونحوه كثير ﴿ قوله : لا محيص عن ارادة ﴾ يعني لا محيص عن كون المراد به الارجاع الى ظواهر ... الخ ﴿ قوله : ودعوى العلم الاجمالي ﴾ قال الفضل الطبرسي في مجمعه : فأما الزيادة فيه فجمع على بطلانه ، وأما النقصان فقد روى جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة أن في القرآن تغييراً ونقصاناً والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وهو الذي نصره المرتضى قدس الله روحه ، واستوفى الكلام فيه غايبة الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات ، وذكر في مواضع : أن العلم بصحة نقل القرآن كالعالم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والسكتب المشهورة واشعار العرب المسطورة فإن العناية اشتدت والدواعي توفرت على نقله

لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلاً ، ولو سلم فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام وحرصته وبلغت الى حد لم يبلغه ما ذكرناه لان القرآن معجز النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والاحكام الدينية وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته فكيف يجوز أن يكون مغيراً او منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد ؟ وقال ايضا : إن العلم بتفصيل القرآن وابعاضه في صحة نقله كالعلم بجملته وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني الى آخر ما نقل من كلام السيد (ره) ؛ وقال الشيخ (ره) في محكي تبيانه : أما الكلام في زيادته ونقصانه — يعني القرآن — فما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانها والنقصان منه فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه ، وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا كما نصره المرتضى وهو الظاهر من الروايات ، غير انه رويت روايات كثيرة من جهة العامة والخاصة بنقصان كثير من آي القرآن ونقل شيء منه من موضع الى موضع لكن طريقها الآحاد التي لا توجب علماً ، فالاولى الاعراض عنها وترك التشاغل بها لانه يمكن تأويلها ولو صحت لما كان ذلك طعناً على ما هو موجود بين الدفتين فان ذلك معلوم صحته لا يعترضه أحد من الامة ولا يدفعه ، ورواياتنا متناصرة بالحث على قراءته والتمسك بما فيه ورد ما يرد من اختلاف الاخبار في الفروع اليه وعرضها عليه .. الى آخر كلامه ، ومما ذكره السيد (ره) يظهر لك الاشكال فيما ذكره المصنف (ره) بقوله : ويساعد عليه الاعتبار ، كما ان مما ذكره الشيخ (ره) في آخر كلامه يظهر انه لا يقدر العلم بالتحريف في جواز التمسك بالكتاب المجيد إذ يكفي في حجيته حينئذ الاخبار الآمرة بالرجوع اليه الكاشفة عن كون التحريف لا يقدر في ظواهره المثبتة للاحكام ولا حاجة الى الجواب بما ذكره المصنف (ره) ﴿ قوله : لعدم العلم بوقوع ﴾ هذا الجواب الأول ، وحاصله : أن العلم بالتحريف لا يوجب سقوط اصالة الظهور عن الحجية لعدم العلم بكون التحريف موجباً للخلل بالظواهر ﴿ قوله : ولو سلم فلا علم ﴾ هذا جواب ثان بعد تسليم الأول وحاصله : أن

والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجية آياتها لعدم حجية ظاهر سائر الآيات والعلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة والا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك كما لا يخفى فافهم (نعم) لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لأخل بحجيته لعدم انعقاد ظهور له حينئذ وان انعقد له الظهور لو لا اتصاله (ثم) إن التحقيق أن الاختلاف في القراءة

التحريف المعلوم وإن كان يوجب الخلل بظواهر الكتاب في الجملة إلا أنه لما كان بعض اطراف الشبهة خارجا عن محل الابتلاء لاحتمال كون الظواهر التي وردت في الخلل ظواهر غير آيات الأحكام ، ولما كانت الظواهر المذكورة خارجة عن محل الابتلاء لم يكن العلم الاجمالي منجزاً ومائلاً من الرجوع الى الأصل فيما هو محل الابتلاء من ظواهر الآيات ﴿ قوله : عن ذلك ﴾ يعني عن كونه طرفاً لمعلم اجمالي ببعض أطرافه خارج عن محل الابتلاء ﴿ قوله : فافهم ﴾ يمكن أن يكون إشارة الى الاشكال في خروج ظواهر غير آيات الأحكام عن محل الابتلاء إذ يكفي في كونها محل الابتلاء كونها موضوعاً لجواز الاعتماد عليها في الاخبار عن مضامينها الواقعية ، فحجية أصالة الظهور لا تختص بالأحكام الشرعية بل تكون أيضاً بلحاظ جواز حكاية مضمون الظاهر واقعاً ، فلاحظ ﴿ قوله : نعم لو كان الخلل المحتمل ﴾ يعني ان الخلل الجاصل من التحريف (تارة) يمنع من انعقاد الظهور نظير القرآن المتصلة (وأخرى) يمنع عن العمل بالظهور نظير القرآن المنفصلة ، وهذا الذي ذكرناه إنما هو لو كان المعلوم ثبوت التحريف بنحو يوجب الخلل بالنحو الثاني أما لو كان بنحو يوجب الخلل بالنحو الأول أمكن المنع من حجية الظواهر ، وذلك لأن العلم الاجمالي يوجب الشك في انعقاد الظهور فيما هو محل الابتلاء ، ومع هذا الشك كيف يكون حجة لأن أصالة الظهور إنما تجري بعد الفراغ عن أصل الظهور لا مع الشك فيه (وفيه) أن أصالة الظهور وان كانت كما ذكر إلا أن أصالة القرينة لا مانع من جريانها حينئذ بالنسبة الى ما هو محل

بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يطهرن) بالتشديد والتخفيف يوجب
 الاخلال بجواز التمسك والاستدلال لعدم احراز ما هو القرآن ولم يثبت تواتر القراءات
 الابتلاء ، واذا جرت أوجبت ثبوت الظهور تعبداً فيكون موضوعاً لاصالة الظهور
 وبعبارة أخرى : لا فرق بين نحوي التحريف المعلوم بالاجمال فكما أن العلم بالنحو
 الثاني لا يمنع من جريان اصالة الظهور فيما هو محل الابتلاء كذلك العلم بالنحو
 الأول لا يمنع من اجراء اصالة عدم القرينة . ثم انه يمكن دعوى انحلال العلم
 الاجمالي بالتحريف بالعلم الاجمالي بالتحريف لو خصنا عنه عثرنا عليه ، فإن هذا العلم لما كان
 مقارناً للعلم الاجمالي لم يكن اشكال في اقتضائه الانحلال على النحو المتقدم كما أشار
 اليه في الحاشية ﴿ قوله : بما يوجب الاختلاف ﴾ أما اذا لم يكن موجِباً
 للاختلاف في الظهور فلا إشكال في جواز العمل به بمد البناء على حجية ظواهره
 للعلم بكونه قرآناً لتواتره ﴿ قوله : لعدم احراز ما هو القرآن ﴾ يعني فيكون
 العمل باحدى القراءات عملاً بما لا يعلم كونه قرآناً وهو لا يجوز للشك في موضوع
 الحجية ﴿ قوله : ولم يثبت تواتر القراءات ﴾ الكلام في هذا المقام يقع في أمور
 « الاول » تواتر القراءات وعدمه ، المشهور — كما قيل — تواتر القراءات
 السبع وعن الشهيد الثاني في المقاصد العلية أن كلاماً من القراءات السبع من عند الله
 تعالى نزل به الروح الأمين على قلب سيد المرسلين — صلى الله عليه وآله الطاهرين
 تخفيفاً على الأمة وتهوينا على أهل هذه الملة ، ومثله المحكي عن غيره من علماء
 الامامية وغيرهم ، لكن ظاهر المحكي من كلام الشيخ في التبيان والطبرسي في مجمع
 البيان وغيرها العدم وهو المصرح به في كلام جماعة من المتأخرين من أصحابنا
 وآخرين من غيرهم ، وعليه المعول ، ففي صحيح الفضيل لما قال له : ان الناس
 يقولون : ان القرآن نزل على سبعة أحرف ، : كذب أعداء الله ولكنه نزل بحرف
 واحد من عند الواحد ، ونحوه غيره « الثاني » جواز الاستدلال بكل قراءة
 مطلقاً أو من السبع فقد يتوهم بدعوى استفادته من نصوص الرجوع اليه كما
 تقدمت اليها الاشارة نظير استفادة جواز القراءة بكل قراءة من مثل قول الصادق

ولا جواز الاستدلال بها وان نسب الى الشهور تواترها لكنه مما لا أصل له وإنما الثابت جواز القراءة بها ولا ملازمة بينهما كما لا ينبغي ولو فرض جواز الاستدلال بها فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل في تعارض الامارات هو (سقوطها) عن الحجية في خصوص المؤدى بناء على اعتبارها من باب الطريقة

— عليه السلام — في خبر سالم أبي سلمة : إقرأ كما يقرأ الناس ؛ ولاكنه كما ترى ، لا فرق بين لساني الدليلين وموردتهما ، فلاحظ « الثالث » جواز معاملة كل واحد منها معاملة الخبر في الاحكام من حيث الحجية واجراء قواعد التعارض وغير ذلك ، الظاهر ذلك لعموم الادلة ، ويشهد به أيضا خبر زرارة المروي عن كتاب فضل القرآن من الكافي عن أبي جعفر (ع) : إن القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجبي . من قبل الرواة ، وقريب منه خبره الآخر المروي عن كتاب التحريف والتزويل لسيدار بطرق متعددة بعضها صحيح وحينئذ منع التعارض يرجع الى المرجحات ، ومع فقدتها بتخير ؛ إلا أن مبدعى انصراف أدلة الترجيح والتخير عن القراءات وان كانت من قبيل الروايات ولاسيما وفي نصوص التخير والترجيح مثل قوله : يأتي عنكم ، المختص بالرواية عن الأئمة (ع) ، لكن هذا الاشكال ضعيف لمنع الانصراف والغناء العرف مثل هذه الخصوصيات ولاسيما بملاحظة التعليل لبعض المرجحات بمثل قوله : فإن المشهور لا ريب فيه ، وخلق جملة من النصوص عن التخصيص ، فتأمل جيداً ﴿ قوله : ولا جواز الاستدلال ﴾ اشارة الى المقام الثاني ﴿ قوله : فلا وجه لملاحظة ﴾ يعني لو بنينا على جواز الاستدلال بالقراءة بما أنها قراءة في حال التعارض بين القراءات لا وجه للرجوع الى المرجحات السندية ومع التساوي بتخير كما هو الحكم في كل خبرين متعارضين لان ذلك كله خلاف الاصل في المتعارضين لا يجوز ارتكابه الا بدليل ، والدليل الذي قام عليه يختص بالروايتين المتعارضتين فلا يشمل القراءتين ، بل المرجع في القراءتين المتعارضتين هو الاصل وهو التساوق والرجوع الى حجة أخرى من دليل

« والتخير » بينها بناء على السببية مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات فلا بد من الرجوع حينئذ الى الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات .

فصل

قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام فان أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزماً بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا كلام

ثالث أو أصل بناء على الطريقة في حجية الامارات ، واما بناء على السببية والموضوعية فالأصل التخير كما هو الحكم في كل مقتضيين متزامين مع عدم المرجح ومعه يؤخذ بالراجح اقتضاء وتأثيراً كما لا يخفى ، ثم إنك عرفت أن هذا يتم لو بني على جواز الاستدلال بكل قراءة من حيث كونها قراءة الذي هو محل الكلام في الأمر الثاني : واما لو بني على جواز الاستدلال بالقراءة باعتبار كون القارىء راوياً للقرآن كان اجراء قواعد تعارض الروايتين في محله على ما بيناه لكنه ليس محط كلام المصنف « ره » ﴿ قوله : والتخير ﴾ معطوف على سقوطها ﴿ قوله : بناء على السببية ﴾ سيجي . انشاء الله وجه ذلك في محله ﴿ قوله : في غير الروايات ﴾ متعلق بسقوطها وما عطف عليه وهو التخير وإنما خصه بغير الروايات لأن الروايات المتعارضة يرجع فيها الى أحكام التعارض التي هي خلاف الأصل المذكور لاجل الدليل كما اشرنا اليه ﴿ قوله : الى الاصل ﴾ يعني الاصل العملي الجاري في المسألة لو لا الامارات المتعارضة ﴿ قوله : حسب اختلاف ﴾ اذ المرجع في بعض المقامات العموم لوجوده وفي بعضها الاصل لفقد العموم ﴿ قوله : فان أحرز بالقطع ﴾ اعلم أن الشك في مراد المتكلم من الكلام (تارة) يكون للشك في معناه لاجل الجهل بالموضوع له « وأخرى » لوجود ما يصلح لصفه « وثالثة » للشك في وجود العارفين (ورابعة) لاحتمال تعمد ارادة خلاف

والا فان كان لا لجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الاصل عندها لكن الظاهر أنه معه يُبنى على المعنى الذي لو لاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً لا أنه يُبنى عليه بعد البناء على عندها كما لا يخفى فافهم

الظاهر ، والشك من الجهة الرابعة قد تقدم البحث عن حكمه في الفصل المتقدم وبين فيه أنه يبنى على الفناء احتمال تعدد خلاف الظاهر بل يحكم بإرادة المتكلم للظاهر ، وهذا الفصل معقود لحكم الشك من الجهات الثلاث الباقية ﴿ قوله : فان كان لاجل ﴾ هذا تعرض لحكم الشك من الجهة الثالثة ، وحاصل ما ذكر : انه يبنى على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة الصارفة فيحمل على المعنى الظاهر منه لو لا القرينة المحتملة ﴿ قوله : لكن الظاهر انه معه ﴾ يعني ربما يتوهم في المقام أن أصالة عدم القرينة متقدم بحسب الرتبة على أصالة الظهور حيث أن أصالة الظهور انما تجرى في رتبة متأخرة عن ثبوت الظهور ، والظهور مع الشك في القرينة انما يحرز بواسطة أصالة عدم القرينة فتكون أصالة عدم القرينة متقدمة على أصالة الظهور بمرتبين ، وهذا التوهم ساقط باعتقاد المصنف — رحمه الله — وان أصالة عدم القرينة ليس أصلاً عقلاً بل هو راجع الى اصالة الظهور اذ ليس للعقلاء بناء ان مترتباً كما توهم بل ليس لهم الا بناء واحد وهو حمل اللفظ على معناه سواء أحرز كونه ظاهراً أم شك في ذلك للشك في وجود القرينة الصارفة عنه ، وهذا منه على العكس مما يظهر من عبارة شيخه في رسائله من ارجاع أصالة الحقيقة وأصالة العموم واصالة الاطلاق التي هي انواع لا أصالة الظهور الى اصالة عدم القرينة ، لكن الظاهر أن ما ذكره مما خلاف الارتكاز العقلائي إذ المرتكز في أذهان العقلاء ان لهم شكين متربين أحدهما الشك فيما هو ظاهر الكلام ، والثاني الشك في ارادة ذلك الظاهر والاصول الجارية عندهم ايضاً مترتبة بعضها جار في الاول وهو أصالة عدم القرينة ، وبعضها جار في الثاني وهو اصالة الظهور بأنواعه المتنوعة حسب اختلاف المقامات من اصالة الحقيقة واخوانها ، والتأمل في ترتب الشكين المذكورين مما يرتفع بمزيد التأمل وترتب الاصول تابع

وان كان لاحتمال قرينية الوجود فهو وان لم يكن مجالاً للاشكال — بناء على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد — إلا أن الظاهر أن يُعامل معه معاملة المجمل . وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً فالاصل يقتضي عدم حجية الظن فيه فإنه ظن في أنه ظاهر ولا دليل إلا على حجية الظواهر . نعم نُسب الى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الاوضاع واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد ولو مع المحاصمة واللجاج . وعن بعض دعوى الإجماع على ذلك وفيه أن الاتفاق لو سلم اتفاهه فغير مفيد

لترتب موضوعاتها ، ومجرد الاشتراك في النتيجة حيث أن المقصود من كل من النوعين الحمل على المعنى الخاص لا يصحح ارجاعها الى نوع واحد فلاحظ ، ولعله الى هذا أشار بقوله : فافهم ﴿ قوله : وان كان لاحتمال ﴾ هذا تعرض لحكم الشك في المراد من الجهة الثانية ، وحاصل حكمه : أنه إن بنينا على أن أصالة الحقيقة حجة تعبدية كان اللازم الحمل على المعنى الحقيقي وعدم الاعتناء باحتمال قرينية الوجود وإن بنينا على أنها حجة من باب الظهور أي لأنها فرد من أصالة الظهور كانت اللازم الحكم بالاجمال والتوقف ، وذلك لأن أصالة الظهور إنما تجري في ظرف الظهور ووجود ما يصلح للقرينية مانع من انعقاد الظهور للكلام . قوله : الا ان الظاهر أن ﴿ لان الظاهر كون أصالة الحقيقة حجة من باب الظهور ، وهذا يؤدي ماتقدم من ترتب الاصول ﴿ قوله : وان كان لأجل الشك ﴾ هذا شروع في تحقيق حكم الشك من الجهة الاولى ﴿ قوله : باتفاق العلماء ﴾ المراد به الاجماع العملي المعبر عنه بالسيرة بخلاف الاجماع الآتي بيانه فإنه إجماع قولي بمعنى صدور الفتوى من جميع العلماء ﴿ قوله : لو سلم اتفاهه ﴾ اي لو سلم وجوده من باب الاتفاق ﴿ قوله : فغير مفيد ﴾ لأن حجية مثله تتوقف على الامضاء من قبل الشارع وهو غير معلوم كيف ومن مقدمات اثبات الامضاء ثبوت السيرة في زمن المعصوم (ع) وهو

مع أن المتيقن منه هو الرجوع اليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ،
والاجماع المحصل غير حاصل ، والمنقول منه غير مقبول خصوصاً في مثل المسألة مما
احتمل قريباً أن يكون وجه ذهاب الجدل لولا الكل هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه
العقلاء من الرجوع الى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها والمتيقن من ذلك
إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمينان ولا يكاد يحصل من قول
اللغوي وثوق بالاوضاع

في المقام غير ثابت او ثابت العدم؟ ﴿ قوله : مع أن المتيقن ﴾ هذه الدعوى لا ينبغي
ان تذكر الا بقصد تكثير السواد كما لا يخفى بادنى ملاحظة ، كيف والشروط
المذكورة للمدالة إنما هي شروط شرعية تعبدية ليس لها عند العقلاء عين ولا أثر؟
مع انها مفقودة غالباً كما هو ظاهر ﴿ قوله : غير مقبول ﴾ لما سيأتي انشاء الله
تعالى ﴿ قوله : مما احتمل قريباً ﴾ لكن هذا الاحتمال لا يختص قدحه في
الاجماع المنقول بل يجري في المحصل أيضاً لانه راجع الى ان العلم بمسند المجمعين
مانع من اعتبار إجماعهم فلا وجه لتخصيصه بالمنقول ، مع انه لا يتم على طريقة
اللفظ كما يأتي في مبحث الاجماع ﴿ قوله : من الرجوع ﴾ يعني ان بناء
العقلاء على الرجوع في كل صنعة الى أهل الخبرة بها فيكون الرجوع الى قول
اللغوي من باب الرجوع الى أهل الخبرة ، ولو تم هذا البناء من العقلاء كان حجة
لتامة مقدمات الامضاء فيه لثبوته في جميع الاعصار حتى عصر المصومين (ع)
وبذلك افترق عن بناءهم على العمل باقوال اللغويين الذي عرفت انه لا دليل على
حجبيته لعدم تمامية مقدمات الامضاء فيه الا ان في كون اللغوي من أهل الخبرة
تأملاً أو منما كما سيأتي في آخر البحث ﴿ قوله : يوجب الوثوق والاطمينان ﴾
ينبغي ان يكون المراد بهما النوعين لا الشخصيين إذ هو الذي استقر عليه بناء
العقلاء لو كان كما هو الظاهر ﴿ قوله : ولا يكاد يحصل من قول ﴾ إنكار حصول
الوثوق الشخصي فضلاً عن النوعي من قول اللغوي يحتاج الى مؤونه مثل مؤونه

بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال
بداية أن همه ضبط موارد لا تعيين أن أياً منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً ؟
والا لوضعوا لذلك علامة وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه للانتقاض
بالمشترك وكون موارد الحاجة الى قول اللغوي أكثر من أن يحصى لانسداد باب
العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه وان كان المعنى
معلومًا في الجملة لا يوجب اعتبار قوله

الاثبات ، كيف وحصول الوثوق الشخصي فضلاً عن النوعي كثير جداً ؟ نعم
كثيراً ما لا يحصل ذلك ايضاً فلا يصح الانكار مطلقاً كما لا يصح الاثبات كذلك
﴿ قوله : بل لا يكون اللغوي ﴾ هذا في الاشكال كما قبله لا يسلم الا في الجملة
وليس أهل اللغة الا من أهل اللسان مع زيادة التبصر والتضلع والاحاطة ، وكيف
يصح دعوى أن أهل اللسان ليسوا من أهل الخبرة بمعاني لغتهم ؟ قوله : بل إنما
هو من أهل ﴿ هذا مسلم في جملة من الألفاظ المستعملة في المعاني المتكررة المتناسبة
لا مطلقاً ، وفي بعض اللغويين لا كلهم ، فأنظر الى فقه اللغة ونحوه تعرف صدق
ما قلنا ﴾ قوله : وكون موارد الحاجة ﴿ هذا وجه آخر للاستدلال على حجية
قول اللغوي ، وحاصله التمسك بمقدمات دليل الانسداد في خصوص معرفة
الاورضاع فيقال : لو بنى على الاقتصار على العلم في اللغات ولم يرجع الى قول أهل
اللغة لزم التوقف في أكثر المعاملات لقلة الموارد التي يحصل فيها العلم ، وذلك يفضي
الى السر والخرج فدليل نفي السر والخرج يقتضي جواز الرجوع اليهم ،
﴿ قوله : لا يوجب اعتبار ﴾ هذا خير لكونه وجواب عنه وتوضيحه : أن
مجرد انسداد باب العلم باللغة لا يكفي في جواز الأخذ بالظن فيها ، كما أن مجرد
انسداد باب العلم بالاحكام لا يكفي في جواز العمل به بل لا بد من انضمام مقدمات
آخر مثل أن العمل بالاحتياط موجب لاختلال النظام أو الحرج المنفي في الشريعة
المقدسة والعمل بالبراءة موجب للخروج عن الدين أو المخالفة القطعية كما سيأتي

ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام كما لا يخفى ومع الانسداد كان قوله معتبراً اذا أفاد الظن من باب حجية مطلق الظن وان فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فإعداد المورد « نعم » لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمة لا العلة « لا يقال » : على هذا لا فائدة في الرجوع الى اللغة « فانه يقال » : مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة اليها فانه ربما يوجب القطع

بيان ذلك في محله وحينئذ فان كان الأخذ بالاحتياط والبراءة عند انسداد باب العلم باللغة مما يترتب عليه المحذوران المذكوران فقد تمت مقدمات الانسداد في الأحكام وجاز الاخذ بكل ظن بالحكم سواء أ كان ناشئاً من الظن باللغة من قول اللغوي أم من غيره أم من الظن بغير اللغة ايضاً ، ولا وجه لدعوى حجية قول اللغوي بالخصوص، وان لم يترتب عليه المحذوران امتنع الاعتماد على قول اللغوي فضلاً عن غيره ووجب الاحتياط ﴿ قوله : ما دام انفتاح ﴾ يعني بان لاتم مقدمات الانسداد في الاحكام ﴿ قوله : ومع الانسداد ﴾ يعني مع تمامية مقدمات الانسداد في الاحكام ﴿ قوله : وان فرض انفتاح ﴾ فعلى هذا لا يكون انسداد باب العلم باللغة منشأ لجواز العمل على الظن ولا ينافي به لا وجوداً ولا عدماً ، نعم لو دل دليل على حجية قول اللغوي بالخصوص لا يبعد أن يكون الانسداد حكمة للحكم بمعنى كونه علة لتشريع وجعل الحجية ولو في غير مورد الانسداد لا على أن يكون علة بحيث لا يكون قوله حجة مع امكان العلم في المورد ، والوجه فيه أن كونه علة ينافي اطلاق دليله المقتضي للحجية حتى في المورد الذي يمكن فيه العلم ، نعم لو كان دليل الحجية مختصاً بحال الانسداد أمكن أن يكون علة لا حكمة . ﴿ قوله : ربما يوجب القطع ﴾ قد يتوهم أن هذا ينافي ما قدمه من عدم حصول الوثوق من قول اللغوي ولكنه في غير محله إذ لا منافاة بين حصول القطع من مراجعة كتب اللغة ولو بملاحظة موارد الاستعمال المذكورة فيها ،

بالمعنى وربما يوجب القطع بان اللفظ في المورد ظاهر في معنى بعد الظن به وبغيره في اللغة وان لم يقطع بانه حقيقة فيه أو مجاز كما اتفق كثير او هو يكفي في الفتوى ﴿ فصل ﴾ الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير من قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنه من أفراد من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص فلا بد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له بعمومها أو إطلاقها وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور « الأول » أن وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأي الامام « ع » ومستند القطع به لحاكيه — على ما يظهر من كلماتهم — هو علمه بدخوله « ع » في الجمع بين شخصاً ولم يعرف عيناً

﴿ قوله : بالمعنى ﴾ يعني المعنى الحقيقي قوله : في معنى ﴿ يعني وان لم يكن معنى حقيقياً ﴾ ثم ان « أقوى ما يستدل به على حجبية قول اللغوي هو ما دل على حجبية خبر الثقة في الاحكام « ودعوى » أن خبر اللغوي ليس متعرضاً للحكم لانه من الخبر عن الموضوع « فاسدة » لان المراد من الخبر في الاحكام كل خبر ينتهي الى خبر عن الحكم ولو بالالتزام ، ولذلك ترى الفقهاء لا يتوقفون في العمل بخبر ابن مسلم لو اخبر بانه دخلنا على المعصوم في يوم الجمعة فقال : هذا يوم عيد ، أو انتهينا الى مكان كذا فقال : هذا مكان يجب على من سر به الاحرام أو الوقوف ، أو سأله رجل فقال : كذا ، حيث يفتون بان الجمعة يوم عيد ووادي العقيق أو عرفات يجب الاحرام منه والوقوف فيه ، أو أنه يجب على الرجل كذا وليس المستند لهم الا خبر ابن مسلم عن الموضوعات الخارجية وهو كون اليوم يوم جمعة والمكان وادي العقيق أو عرفات والسائل رجل لا امرأة ، فاذا جاز الاعتماد على خبر ابن مسلم في الموضوعات المذكورة لانه ثقة لم لا يجوز الاعتماد على الجوهرى فيها لانه ثقة ؟ وما الفرق ؟ وهل يصح لاحد فيما لو اخبر ابن مسلم انه (ع) جاء الى مكان فقال : يجب على من دخله الغسل بالماء القراح ، ان يدعي انه يرجع الى ابن مسلم في تعيين ذلك المكان وانه مسجد الكوفة ولا يعتمد على الجوهرى لو اخبر عن الماء القراح انه الماء الخالص عن الخليط ، وكيف لا يتوقف في شمول أدلة الحجبية

أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه « ع » عقلا من باب اللطف أو عادة أو اتفاقا من
 خبر ابن مسلم عن مثل هذه الموضوعات ولا يعتمد على اللغوي في بيان معنى اللفظ
 والمتتبع في الاخبار يعثر على ما لا يحصى كثرة من الاخبار المتعرض فيها لبيان
 بعض الموضوعات المجملة واعتماد الفقهاء عليها في تفسيرها . نعم قد يفرق بان
 خبر اللغوي عن حدس لا حس كخبر ابن مسلم ، وفيه المنع من مثل هذا الفرق
 حينئذ والحدس القريب من الحس لا باس بالاعتماد عليه ، ولذا بنوا على قبول الخبر
 المنقول بالمعنى مع انه مما نحن فيه كما هو ظاهر ، ومما ذكرنا يظهر أنه يجوز الاعتماد
 على خبر الثقة في كل ما ينتهي الى الحكم الكلبي مثل الخبر عن عدالة الراوي
 وضبطه ووثاقته وموته وغير ذلك مما يرجع الى الاخبار عن الحكم الكلبي ، ومثله
 الاخبار عن عدالة المجتهد واجتهاده وأعلميته أو نحو ذلك من شرائط الرجوع اليه
 وان لم يجوز الاعتماد عليه في جواز الائتمام به وتسليم أمثال القاصرين اليه وغير ذلك
 مما لا ينتهي الى الحكم الكلبي بل يترتب عليه حكم جزئي ، واما ما تقدم من
 المصنف (ره) من كون الرجوع الى اللغوي من باب الرجوع الى أهل الخبرة
 فقد عرفت أنه محل تأمل أو منع كيف واللغوي كسائر من يطلع على الامور
 الخارجية ذوات الآثار الظاهرة فان اطفال أهل اللسان ومجانينهم يعلمون بلغتهم ولا
 يصح أن يقال إنهم من أهل الخبرة ، فالعلم باللغة ليس مما يوجب كون صاحبه من
 أهل الخبرة بل يتوقف صدق ذلك على كون العلم حاصلًا من المقدمات الحدسية البعيدة
 عن الاحساس . نعم ربما يكون جملة من المفاهيم مما يصعب تمييز تطبيقها الحقيقي
 عن المجازي في بعض الموارد ، بل لعله يوجد ذلك في اكثر المفاهيم فان مفهوم الماء
 — مع أنه من أوضح المفاهيم العرفية — يشك في انطباقه على بعض الافراد
 كالخلوط بما يساوي ربه من التراب لعدم الاحاطة بتمام خصوصيات المفهوم ، وحينئذ
 فيصعب على الكامل التمييز فضلا عن غيره ويكون اللغوي في مثل ذلك معدوداً من
 أهل الخبرة لاحتياجه الى مقدمات بعيدة في مقام الاستنباط ، فتأمل جيداً والله
 سبحانه هو العالم ﴿ قوله : أو قطعه ﴾ الضمير فيه راجع الى الناقل للاجماع وفي

جهة حدس رأيه — عليه السلام — وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلا ولا عادة كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع حيث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقائية ولا الملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول جنابه « ع » في المجمعين عادة يحكون الاجماع كثيراً . كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب أنه استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله « ع » وممن اعتذر عنه بانقراض عصره أنه استند الى قاعدة اللطف . هذا مضافا الى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعة كلماتهم وربما يتفق لبعض الاوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته « ع » وأخذ الفتوى من جنابه ، وإنما لم ينقل عنه بل يحكي الاجماع لبعض دواعي الاخفاء « الأمر الثاني » أنه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع (فتارة) ينقل رأيه « ع » في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب ، أو حساً وهو نادر جداً (وأخرى) لا ينقل الا ما هو السبب عند ناقله عقلا أو عادة أو اتفاقاً

(يحكيه) راجع الى الاجماع وفي (رأيه) راجع الى الامام « ع » ﴿ قوله : كما هو ﴾ الضمير راجع الى الاستلزام الاتفاقي ﴿ قوله : أنه استند في ﴾ فإن العلم بالنسب إنما لا يقدح في العلم الاجمالي والافعلوم النسب خروجه قادح في الملازمة بأنواعها ﴿ قوله : أنه استند الى ﴾ فإنه يكفي في اقتضاء القاعدة لاستكشاف رأيه — عليه السلام — اجتماع أهل عصر واحد ويمنع من حصول العلم الاجمالي بدخوله في المجمعين أو ثبوت الملازمة العادية أو الاتفاقية خروجه ولو في عصر منقرض كما هو ظاهر ﴿ قوله : في ضمن نقله حدساً ﴾ بأن يراد من الاجماع اجتماع جميع العلماء حتى الامام « ع » فإنه سيدهم ويكون رأيه منقولاً عن حدس ورأي غيره منقول حساً أو حدساً ﴿ قوله : كما هو الغالب ﴾ يعني الغالب في نقل رأي الامام مقابل النادر وهو نقله عن حس لا الغالب في نقل الاجماع اذ هو أول الكلام فتأمل ،

واختلاف الفاظ النقل أيضاً صراحة وظهوراً وإجمالاً في ذلك أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب « الأمر الثالث » أنه لا إشكال في حجية الاجماع المنقول بأدلة حجية الخبر إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس لو لم نقل بان نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جداً ، وكذا إذا لم يكن متضمناً له بل كان محضاً لنقل السبب عن حس إلا أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً عقلاً أو عادة أو اتفاقاً فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه وآثاره وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه اشكال أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيته إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك كما أن المنصرف من الآيات والروايات على تقدير

﴿ قوله : واختلاف الفاظ ﴾ معطوف على اختلاف نقل الاجماع ﴿ قوله : موهون جداً ﴾ لعدم الوثوق بصدق الناقل لو لم يكن الوثوق بخطئه ﴿ قوله : متضمناً له ﴾ يعني رأي الامام « ع » ﴿ قوله : لنقل السبب ﴾ أي نقل رأي غير الامام وتسميته سبباً بلحاظ مقام الاثبات أي كون العلم به سبباً للعلم برأي الامام ، وأما بلحاظ مقام الثبوت فالأنسب أن يكون رأي غيره مسبباً عن رأيه ﴿ قوله : فيعامل حينئذ مع ﴾ سيأتي انشاء الله أنه لا فرق في إثبات الخبر كسائر الامارات بين المدلول المطابقي والتضميني والالتزامي ؛ وبين اللازم العقلي والعادي والاتفاقي لأنه كما يكشف عن المدلول المطابقي . يكشف عن جميع المداليل المذكورة فإذا كان دليل الحجية مطلقاً دل على حجيته في الجميع ﴿ قوله : الناقل بوجه ﴾ سواء أكان الوجه عقلياً أم عادياً أم اتفاقياً ﴿ قوله : أظهره عدم نهوض ﴾ يعني أن أدلة الحجية للخبر لا تشمل الخبر عن حدس بل قد يدعى دخوله في معقد الاجماع على عدم حجية رأي المجتهد بالنسبة الى مجتهد غيره إذ لا فرق بين نقله لرأي المعصوم معتمداً على قاعدة اللطف أو الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي أو قاعدة قبسح تأخير البيان عن وقت العمل أو غيرها من القواعد التي تقع

دلالتها ذلك خصوصاً فيما اذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة . هذا فيما انكشف الحال وأما فيما اشبهه فلا يبعد أن يقال بالاعتبار فان عمدة أدلة حجية الأخبار هو بناء العقلاء وهم كما يعملون بنجر الثقة اذا علم انه عن حس يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس حيث أنه ليس بناؤهم اذا أخبروا بشيء على التوقف والتفتيش عن أنه عن حدس أو حس بل العمل على طبقه والجري على وفقه بدون ذلك . نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك فيما لا يكون هناك اشارة على الحدس أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة . هذا لكن الاجماع المنقولة في ألسنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً فلا اعتبار لها ما لم ينكشف ان نقل السبب كان مستنداً الى الحس فلا بد في الاجماع المنقولة بالفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة الفاظها ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل

في طريق استنباط الاحكام والتفصيل بلا فصل ﴿ قوله : دلالتها ذلك ﴾ أي غير ذلك أي ما كان عن حس ﴿ قوله : فان عمدة أدلة حجية ﴾ بل لو كان المستند فيها الآيات والروايات وكانت منصرفه الى خصوص الخبر عن حس جاز الاعتماد مع الشك لبناء العقلاء على كون الخبر عن حس مع الشك في كونه كذلك فلا فرق في بناءهم على ذلك بين كون دليل الحجية الآيات والروايات أو نفس بناء العقلاء فتأمل ﴿ قوله : يعملون به فيما يحتمل ﴾ وإن لم يكن ظهور شخصي في كونه عن حس ، ويشهد له عدم صحة الاحتجاج عند ترك العمل بالخبر باحتمال كونه عن حدس فلاحظ ﴿ قوله : حال الناقل ﴾ بملاحظة كونه من أهل التبصر والاطلاع والتثبت في النقل وانه لا يعتمد على ظاهر كلمات مشايخه في نقل الاجماع أو على بعض الوجوه التي يراها طريقاً الى فتوى الاصحاب في المسألة ، ولا يبعد أن يكون الجامع لمثل هذه الصفات جماعة من المتأخرين كالفاضلين والشهيديين والمحقق الثاني واضرابهم من المتبحرين المتثبتين قدس الله أرواحهم ﴿ قوله : وخصوص موضع النقل ﴾ بملاحظة كونه محرراً في كتب الاصحاب أو مهمل في أكثرها

فيؤخذ بذلك المقدار ويعامل معه كأنه المحصل فان كان بمقدار تمام السبب والا فلا يجدي ما لم يضم اليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الامارات بانه تم فافهم ﴿ فتلخص ﴾ بما ذكرنا أن الاجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حكايته رأي الامام « ع » بالتضمن أو الالتزام كخبر الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه « ع » وما نقله من الأقوال بنحو الجملة والاجمال وتعمه أدلة اعتباره وينقسم باقسامه ويشاركه في أحكامه وإلا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية وأما من جهة نقل السبب فهو في الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الأقوال التي نقلت اليه على الاجمال بالفاظ نقل الأجماع مثل ما اذا نقلت على التفصيل فلو ضم اليه مما حصله أو نقل له من أقوال الساترين أو سائر الامارات مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام كان المجموع كالمحصل ويكون حاله كما اذا كان كله منقولاً ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما اذا كان الخبر به تمامه أو ما له دخل فيه وبه قوامه كما يشهد به حجتيه بلا ريب في تعيين حال السائل وخصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها وغير ذلك مما له دخل في تعيين مراده — عليه السلام — من كلامه . وينبغي التنبيه على أمور (الأول) أنه قد مر أن مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً

﴿ قوله : تمام السبب ﴾ بان كان المقدار المنقول ملازماً لرأي المعصوم بحيث يلزم من العلم به العلم به والا فلا يجدي النقل ما لم ينضم الى المنقول ما لو انضم اليه لكان العلم بها موجباً للعلم برأي المعصوم ﴿ قوله : اذا كان من نقل ﴾ قد عرفت أن أدلة الحجية بعد ما كانت لا تصلح لاثبات حجية الخبر عن حدس فلا وجه للالتزام بحجية الاجماع المنقول من حيث حكاية رأي المعصوم حتى عند من يرى الملازمة بل ليس الحجية الا نفس حكاية السبب الكاشفة عن ثبوت المسبب عند المحكي له من جهة بناءه على الملازمة لاحكاية نفس المسبب ولو عند من يرى الملازمة كما هو ظاهر، وعبارة المتن لا تخلو من ابهام ﴿ قوله : ولا تفاوت في اعتبار الخبر ﴾

لقاعدة اللطف وهي باطلة ، او اتفاقا بحدس رايه (ع) من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة وأما كون المبنى العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة أو العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى فقليل جداً في الاجماع المتداولة في السنة الاصحاح كما لا يخفى بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله — عليه السلام — على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة وان احتمل تشرف بعض الاوحدي بخدمته ومعرفته أحياناً فلا يكاد يجدي نقل الاجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز

يريد أن يدفع اشكالا يرد على حجية الاجماع المنقول اذا لم يكن حاكياً تمام السبب ، وحاصله : أن بعض السبب إذا كان لا يترتب عليه الاثر وانما يترتب على تمامه امتنع أن تشمله أدلة الحجية لأنه لا بد من الأثر المصحح للتعبد كما لا يخفى وحاصل الدفع : أنه يكفي في الأثر المصحح للتعبد الأثر الضمني اذ لا ريب في حجية قول كل واحد من جزئي البيئنة مع أن الأثر لا يترتب إلا على تمام الخبرين ومجموعهما فكذا في المقام ، ويشهد له أيضاً ما ذكره من حجية الخبر الحاكي لبعض الخصوصيات التي لها دخل في الحكم مثل خصوصية السائل والزمان والمسكان وغيرها مع أنها لا يترتب عليها تمام الأثر بالضرورة ﴿ قوله : لقاعدة اللطف ﴾ وهي التي اعتمدها الشيخ (ره) في حجية الاجماع ، وحاصلها : أنه إذا أجمعت العلماء على رأي لا بد أن يكون موافقا لرأي المعصوم (ع) لأنه يجب لطفاً عليه الظهور أو إظهار من بين الحق في تلك المسألة فلو كان العلماء على خلاف رأيه عليه السلام ردعهم وبين لهم الحق ﴿ قوله : وهي باطلة ﴾ إذ لا دليل عليها من شرع أو عقل ، أما الاول فظاهر ، وأما الثاني فلعدم حكم العقل بوجوب ذلك على الامام كما عن السيد المرتضى فقد قال في محكي كلامه : أنه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام (ع) والاقوال الأخر تكون كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانا إذا كنا نحن السبب في استناره فكلمها يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه من الأحكام نكون قد اوتينا من قبل نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدى الينا الحق الذي عنده

من لفظه بما اكتنف به من حال أو مقال و يعامل معه معاملة المحصل (الثاني) أنه لا يخفى أن الاجماع المنقولة اذا تعارض اثنان منها أو اكثر فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب و أما بحسب السبب فلا تعارض في البين لاحتمال صدق الكل لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ لا يصلح لان يكون سبباً ولا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها الا اذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها ولو مع اطلاعه على الخلاف ، وهو وان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً بعيد إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها الا بجملاً بعيد

اتمى . قال الشيخ (ره) في العدة بعد نقل هذا الكلام : وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى انه لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة أصلاً لانا لانعلم بدخول الامام (ع) الا بالاعتبار الذي بيناه فتمى جوزنا انفراد (ع) بالقول ولا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع ... الخ ، وما ذكره الشيخ (ره) من الوجه كما ترى ، ومثله ما اشار اليه في كلامه الذي يرجع الى أنه لو لم يجب عليه الظهور لم يحسن التكليف ، فان ذلك لو تم لاقتضى وجوب اظهار الحق لكل احد من الامة وهو كما ترى ايضاً فانه قريب من بعض شبهات التصويب ، فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : من لفظه ﴾ الضمير راجع الى النقل ﴿ قوله : بما اكتنف ﴾ الباء بمعنى مع يعني ان نقل الاجماع حينئذ يكون اجداؤه من حيث كونه نقلاً للسبب فلا بد حينئذ من ملاحظة ظاهر النقل ولو من جهة الفرائض المسكتفة به حالياً أو مقالياً ، فان كان ظاهراً فيجب العلم به العلم برأي المعصوم كان حجة على رأي المعصوم ويكتفى به وإن لم يكن ظاهراً في ذلك وحصل له من غير جهة النقل ما يوجب العلم به العلم برأي المعصوم كان حجة والا فلا ينفع شيئاً كما تقدم ﴿ قوله : فلا يكون التعارض الا ﴾ التعارض — كما سيأتي انشاء الله — تكاذب الدليلين وتنافيها بحسب المدلول المطابق أو التضمني أو الالتزامي فاذا نقل الاجماع على حكم والاجماع على

فافهم (الثالث) انه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر وانه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الاخبار به إخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بما أخبر به لو علم بها

خلافه فهما من حيث حكم الامام (ع) متعارضان لتنافيها فيه ، واما من حيث السبب وهو نقل آراء غيره من العلماء ، فان كان ظاهر نقل الاجماع حكاية آراء جميع العلماء كما لو كان مبنى الناقل قاعدة اللطف كان النقلان متعارضين أيضا لامتناع اجتماع العلماء على الحكمين معا فيكون النقلان أيضا متنافيين ، وان كان ظاهر النقل حكاية آراء جماعة منهم حصل للناقل القطع برأي المعصوم (ع) من القطع برأيهم لحسن ظنه بهم لم يكونا متعارضين وجاز صدق كل منهما معا وحينئذ ثبت الخلاف عند المنقول اليه ولا يترتب على كل واحد من النقلين أثر إلا إذا كان السبب في أحدهما ملازما لرأي المعصوم (ع) لخصوصية فيه دون الآخر فيكون ذلك النقل حجة لدلالته بالالتزام على رأي المعصوم وكذا لو كان السبب في أحدهما قد انضم اليه ما يلازم رأي المعصوم مما حصّله بنفسه أو نقله له ثالث غيرها لكن الفرض الأول استبعده المصنف (ره) ﴿ قوله : فافهم ﴾ لعله اشارة إلى عدم الفرق بين الاطلاع الاجمالي والتفصيلي فان الاطلاع التفصيلي اذا كان ملازما لرأي المعصوم (ع) كان نقله ولو اجمالا حجة لانه مدلول التزاي للمنقول فتأمل أو الى منع الاستبعاد لاختلاف حال الناقل وعصره ومشايخه الذين اعتمدتم ومجرد الخلاف لا أثر له وكم من مسألة ليس المستند فيها إلا الاجماع مع وجود الخلاف وسبر المسائل الفقهية شاهد بذلك والخلاف إنما يقدح في الاجماع بناء على قاعدة اللطف لا غير ﴿ قوله : من حيث المسبب لا بد ﴾ المتعارف من نقل التواتر نقل السبب ولا يرتبط بنقل المسبب بالمرّة فلا بد من اجراء أحكام نقل السبب لا غير عليه ﴿ قوله : لا بد في اعتباره ﴾ يعني انما يعتبر نقل التواتر بلحاظ نقل السبب اذا كان يتضمن نقل مقدار من الأخبار بحيث تكون ملازمة للمسبب بنظر المنقول اليه أيضا هذا ولكن عرفت أن نقل المسبب إذا كان مستندا إلى الحدس لا يكون

ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه كما اذا اخبر به على التفصيل فربما لا يكون إلا دون حد التواتر فلا بد في معاملته من حقوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذلك الحد نعم لو كان هناك أثر للخبر التواتر في الجملة — ولو عند المخبر — لوجب ترتيبه عليه ولو لم يدل على ما يحد التواتر من المقدار

فصل

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى ولا يساعده دليل وتوهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى لكون الظن الذي تفيدته أقوى مما يفيدته الخبر فيه مالا يخفى ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره افادته الظن غاية تنقيح ذلك بالظن وهو لا يوجب الآلظن بانها أولى بالاعتبار ولا اعتبار به — مع أن دعوى القطع بانه ليس بمناط

حجة وإنما يكون الخبر حجة حينئذ بلحاظ ثقل السبب فيدل بالالتزام على وجود المسبب اذا كانت الملازمة ثابتة عند المنقول اليه فاللازم عدم التعرض لنقل التواتر من حيث ثقل المسبب والاقتصار على حكمه من حيث ثقل السبب لا غير ﴿ قوله : ومن حيث السبب ﴾ يعني ينظر الى لسان النقل ولو بقرينة حال الناقل فان كان دالا على مقدار من الاخبار تلازم رأي المعصوم بنظر المنقول اليه كان حجة كما عرفت وإلا فلا إلا أن ينضم اليه ما يوجب العلم بالواقع كما فصل سابقا ﴿ قوله : وتوهم دلالة أدلة ﴾ هذا أحد الوجوه التي يتوهم منها حجية الشهرة وحاصله: ان الأدلة الدالة على حجية الخبر تدل على حجيتها بمفهوم الموافقة لأنها أولى من الخبر لكون الظن الحاصل منها أقوى من الظن الحاصل بالخبر ﴿ قوله : ضرورة عدم دلالتها ﴾ يعني أن مفهوم الموافقة إنما يكون حجة إذا كان قد أحرز مناط حكم المنطوق ولم يثبت كون مناط حجية الخبر كونه مفيدا للظن غاية الامر أنه يُظن

غير مجازفة وأضعف منه توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه لوضوح أن المراد بالوصول في قوله في الأولى : « خذ بما اشتهر بين أصحابك » وفي الثانية : « ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به » هو الرواية لا ما يعم الفتوى كما هو أوضح من أن يخفى . نعم بناء على حجية الخبر

كون المناط هو الظن والظن بالمناط لا اعتبار به لعدم دليل على اعتباره ﴿ قوله: غير مجازفة ﴾ إذ لو كان هو المناط لم يتخلف عند الحكم واللازم باطل إذ لا ريب في عدم حجية فتوى الفقيه مع إفاذتها للظن ، مضافاً إلى أن كون الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر أول الكلام ، كيف وقد ذكر في المعالم أن خبر العادل أقوى الظنون ؟ فلاحظ ﴿ قوله : وأضعف منه توهم دلالة المشهورة والمقبولة ﴾ هذا هو الوجه الثاني من وجوه حجية الشهرة وحاصله الاستدلال بالنصوص الخاصة عليه (أحدها) مارواه ابن أبي جمهور في كتاب غوالي اللثالي عن العلامة (ره) مرفوعاً الى زرارة قال : سألت أبا جعفر (ع) فقلت : جعلت فداك يا بني عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ ؟ فقال يا زرارة : خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر... الحديث ، فإنها تدل على وجوب الأخذ بما اشتهر مطلقاً ولو كان فتوى ، ولو سلم أنها ظاهرة في خصوص الرواية لكن تعليق الحكم على وصف الاشتهار يدل على كونه مناط الحكم (ثانيها) مارواه المشايخ الثلاثة عن عمر بن حنظلة (وفيها) بعد ما فرض السائل تساوي الراويين في العدالة ونحوها قال (ع) : ينظر في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه ... الحديث ، ووجه الاستدلال ما تقدم بل هو هنا أظهر من جهة الاشتمال على التعليل بقوله : فإن المجمع ... الخ ، فإنه يقتضي التعدي عن مورده كما هو ظاهر والرواية الأولى تسمى في لسانهم (المشهورة) والثانية (المقبولة) ووجه التسمية ظاهر ﴿ قوله : هو الرواية ﴾ لأنصرافها من لفظ الوصول فلا إطلاق له يشمل

بناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بناتهم على حجيته بل على حجية كل امانة مفيدة للظن أو الاطمينان لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد

فصل

المشهور بين الاصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص ولا يخفى أن هذه المسألة من اهم المسائل الاصولية وقد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة وإن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلة وعليه لا يكاد يفيد في ذلك أي كون هذه المسألة أصولية تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل ضرورة أن البحث في المسألة ليس عن دليلية الأدلة بل عن حجية الخبر الحاكلي عنها

الفتوى وأما تعليق الحكم على الوصف فليس ظاهراً في العلية بحيث يُعمل عليه ولذا قيل : انه يشمر بالعلية ، والاشعار ليس ظهوراً وأما التعليل فأنما يقتضي وجوب الأخذ بما لا ريب فيه وهو مما لا ريب فيه إلا أن المشهور فتوى ليس كذلك ﴿ قوله : دون اثبات ذلك ﴾ الظاهر أن المشار اليه بذلك حجية الخبر ببناء العقلاء لكن يشكل قوله : خرط القتاد ، لما تقدم من أن عمدة أدلة حجية الخبر بناء العقلاء ، وسيأتي اثباته بذلك ايضاً ولو كان المشار اليه هو الدعوى التي لم يستبدها فعدم المناسبة ظاهرة ايضاً

حجية خبر الواحد

﴿ قوله : في طريق الاستنباط ﴾ يعني استنباط الأحكام الكلية الذي هو وظيفة المجتهد لأحكام الجزئية التي هي وظيفة العايم فإن ما يقع في طريق استنباطها هو المسائل الفرعية ﴿ قوله : وعليه لا يكاد يفيد ﴾ يعني بناء على ما اشتهر من

كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة الى أن السنة وهي (قول
الحجة أو فعله أو تقريره) هل يثبت بخبر الواحد أو لا يثبت إلا بما يفيد القطع
من التواتر أو القرينة ؟ فان التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس من
عوارضها بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى

أن الموضوع لعلم الأصول هو الأدلة الأربعة يشكل جعل مسألة حجية الخبر من
مسائل الأصول لأن موضوعها وهو الخبر ليس من الأدلة الأربعة ، أما كونه ليس
الكتاب والاجماع والعقل فواضح ، وأما أنه ليس من السنة فلأن السنة فعل
المعصوم ، وقوله ، وتقريره ، وليس هو أحدها وإنما هو حاك عن أحدها والحاكي
غير المحكي . ومن هنا يظهر أن ما تجشمه صاحب الفصول (ره) في دفع الاشكال
من أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن حال الدليل ليس له مساس في دفع هذا
الاشكال لأن البحث عن حجية الخبر وإن كان بحثاً عن دليلية الخبر لكنه ليس
بحثاً عن دليلية أحد الأدلة الأربعة بل هو بحث عن دليلية الحاكي لأحدها .
ومنه يظهر الاشكال على شيخنا الاعظم « ره » حيث يظهر منه صحة ذلك جواباً عن
الاشكال لو لا أنه تجشم ، ووجه كونه تجشماً كون المسائل الاصولية يبحث فيها
عن أحوال الأدلة في فرض كونها أدلة فلا يكون البحث عن دليليتها بحثاً في مسألة
أصولية ﴿ قوله : كما لا يكاد يفيد ﴾ هذا تعريض بشيخنا الاعظم « ره »
حيث أجاب عن الاشكال بأن مرجع البحث في المقام الى أن السنة — أعني قول المعصوم
وفعله وتقريره — هل تثبت بخبر الواحد ؟ فيكون البحث حينئذ بحثاً عن عوارض
الدليل وهو السنة وحاصل التعريض : أن الثبوت المبحوث عنه ليس هو الثبوت
حقيقة بل الثبوت تعبداً الراجع الى وجوب العمل وترتيب آثار الثبوت الحقيقي وهذا
المعنى من الثبوت ليس من عوارض السنة اذ لا نزاع في وجوب العمل بالسنة الواقعية
بل من عوارض مشكوك السنة الذي هو مؤدى الخبر ومن أحواله كما هو ظاهر ، وقد

— مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر والمبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو واضح، وكيف كان فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس عدم حجية الخبر واستدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم والروايات الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم — عليهم السلام — أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، أو لم يكن موافقاً

تقدم ﴿ قوله: مع أنه لازم لما يبحث عنه ﴾ يعني مع أنه يرد عليه اشكال آخر وهو أن الثبوت ليس هو المبحوث عنه بل المبحوث عنه هو الحجية ومن لوازمها الثبوت المذكور والملاك الذي تعد به المسألة من مسائل الفن كون نفس المبحوث عنه من عوارض الموضوع فلا يكفي كون لازمه من العوارض إلا أن يقال: إن الحجية لما كانت عند بعضهم من الاعتباريات المنزعة فالبحث عنها لا بد أن يكون بحثاً عن نفس منشأ النزاع وهو ثبوت المؤدى، والملاك الذي به تعد المسألة من مسائل الفن ما يكون المبحوث عنه حقيقة من العوارض لا ما يكون المبحوث عنه عرضاً كذلك كما أشار إليه في مبحث الاجتماع فتأمل ، وربما يجاب بأنه لما كان مفاد أدلة حجية الخبر كونه بمنزلة العلم — كما أشرنا إليه في مبحث قيام الامارات مقام العلم — كان البحث في الحقيقة عن أن السنة هل تعلم بالخبر أو لا ؟ فيكون المبحوث عنه العلم بها وهو من العوارض للسنة الواقعية (فإن قلت) : العلم ليس من عوارض السنة الواقعية لأن العلم لا يتعلق بالوجودات الواقعية وإنما يتعلق بالصورة الذهنية ، (قلت) : يكفي ذلك في عده من عوارض الواقع لحكاية الصور عن الواقع والحاكي بنظر عين المحكي ولذا كان موضوع علم الفقه فعل المكلف مع أن الأحكام التكليفية لا تتعلق بالفعل الخارجي بل تتعلق بنفس الصورة ايضاً نظير العلم . ويمكن الخدشة فيه بأن البحث عن كون السنة معلومة إن كان بلحاظ الآثار الشرعية للعلم كانت المسألة من المبادئ التصديقية لعلم الفقه لسكون البحث فيها عن وجود

للقرآن اليهم أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله ، أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف ، أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة . . . الى غير ذلك ، والاجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه بل حكي عنه انه جعله بمنزلة القياس في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة، والجواب أمام الآيات فبان الظاهر منها أو المتيقن من اطلاقها هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية ، ولو سلم عمومها لها فهي مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الاخبار ، وأما عن الروايات فإن الاستدلال بها خال عن السداد فانها أخبار آحاد (لا يقال) : إنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى الا انها متواترة إجمالاً

الموضوع وإن كان بلحاظ وجوب العمل فليس ذلك من آثار العلم بالسنة المقصود بالبحث لان وجوب العمل (عقلاً) من آثار منجزية الخبر للواقع وقد عرفت أن المناط فيه ليس هو العلم بالسنة (وشرعاً) من آثار نفس قيام الحججة ولو لم تكن عالماً ، مع أن ثبوته محل اشكال فتأمل ﴿ قوله : للقرآن اليهم ﴾ كلمة (اليهم) متعلقة بقوله : رد ما لم يعلم ﴿ قوله : أو على بطلان ﴾ معطوف على قوله : على رد ﴿ قوله : فبان الظاهر منها أو ﴾ يمكن منع ذلك فان موردها وإن كان أصول الدين إلا أن ورودها مورد التنديد بالكفار والتعليل في بعضها بان الظن لا يعني عن الحق شيئاً مما يوجب حفظ ظهورها في العموم كما لعله ظاهر بالتأمل ، ﴿ قوله : ولو سلم عمومها لها فهي مخصصة ﴾ بل الظاهر أن تلك الأدلة حاكمة على ما ذل منها على عدم جواز العمل بغير العلم مثل قوله سبحانه : ولا تقف ما لك به علم ، بناء على أن مفاد أدلة الحجية جعل الخبر علماً تزيلاً بل هي كذلك بالاضافة الى ما دل على عدم جواز العمل بالظن بناء على أن مفادها (أي أدلة الحجية) نفي كونه ظناً وأنه علم ، مضافاً الى امكان دعوى ظهور أدلة المنع عن الظن في كونه ليس في نفسه من حيث كونه ظناً حججة، وحينئذ فلا تنافي أدلة الحجية الدالة على أنه من حيث كونه ظناً خاصاً حججة لعدم التنافي بين المقتضي والا مقتضي كما هو ظاهر

للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة (فانه يقال) : إنها وإن كانت كذلك الا انها لا تفيد الا فيما توافقت عليه وهو غير مفيد في اثبات السلب كلياً كما هو محل الكلام ومورد النقض والابرام وإنما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة والالتزام به ليس بضائر

فان لم يتم شيء مما ذكرنا كان الجواب ما ذكره المصنف (ره) من كون أدلة حجية الخبر مخصصة لها لا اختصاصها بالخبر في الفروع، وعموم تلك الأدلة لغبر الخبر وللأصول ﴿ قوله : للعلم الاجمالي بصدور ﴾ لا يخلو من تأمل فان الحر — رحمه الله — قد عقد في كتاب القضاء من وسائله باباً ذكر فيه الأخبار المذكورة إلا أن أكثرها وارد في المتعارضين ، وليس مما نحن فيه وفي كون الباقي مما يبلغ حد التواتر الاجمالي محل تأمل ومحتاج الى المراجعة ﴿ قوله : إلا فيما توافقت عليه ﴾ فان المضمون الذي توافقت عليه النصوص المعلوم إجمالاً بصدور بعضها مما يعلم بصدوره عن المعصوم أما ما اختلفت فلا يعلم صدوره فلا يعلم وجوب العمل به ﴿ قوله : وهو غير مفيد ﴾ يعني أن ما توافقت عليه النصوص وان كان يجب العمل به لكنه لا ينفع في اثبات نفي الحجية عن كل فرد من الخبر كما هو مدعى النافين وإنما ينفع في نفي الحجية عن نوع خاص منه وذلك ليس محل الكلام هنا لان الكلام في حجية الخبر في الجملة ولو لبعض أفرادها بمعنى الموجبة الجزئية والدليل المذكور للنافي إنما يقتضي السالبة الجزئية وهي لا تنافي الموجبة الجزئية التي يدعيها المثبت ولا تثبت السالبة الكلية التي يدعيها النافي ﴿ قوله : وإنما تفيد عدم ﴾ هذا بيان لما اتفقت عليه النصوص وأنه عدم حجية المخالف للكتاب والسنة معاً لكن ذلك يتوقف على عدم التواتر الاجمالي فيما ليس بهذا المضمون لان الاخبار المتضمنة لهذا المضمون نادرة فلاحظ ﴿ قوله : ليس بضائر ﴾ يعني لا يقدر في دعوى حجية الخبر في الجملة . هذا ولكن بناء القائلين بحجية الخبر على تخصيص الكتاب والسنة المتواترة به فلا بد حينئذ من التفصي عن هذا الاستدلال بوجه آخر ولا بأس بان يقال : إن من جملة الاخبار المانعة ما دل

بل لا يحيص عنه في مقام المعارضة وأما عن الاجماع فبأن المحصل منه غير حاصل والمنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصاً في المسألة كما يظهر وجهه للتأمل — مع أنه معارض بمثله وموهون بنهاب المشهور الى خلافه وقد استدلل للمشهور بالأدلة الأربعة

فصل في الروايات التي استدل بها

فمنها آية النبأ قال الله تبارك وتعالى « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ويمكن

تقريب الاستدلال بها من وجوه أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط

على أن الخبر المخالف للكتاب زخرف — كما في رواية ابن الحر — أو : لم أقبله — كما في قول النبي (ص) في رواية هشام بن الحكم — وحيث أن هذا المضمون مما يأبى عن التخصيص وجب حمل المخالفة فيه على المخالفة بنحو التباين للعلم الاجمالي بصدور الاخبار المخالفة عن المعصومين — صلى الله عليهم أجمعين — فيكون المتيقن من أدلة المنع ما كان مخالفاً للكتاب بنحو التباين ويبقى غيره خالياً عن المانع فيرجع فيه الى الأدلة الدالة على الحجية ﴿ قوله: بل لا يحيص عنه ﴾ بل هو مسلم ظاهراً بين القائلين بالحجية ﴿ قوله: غير قابل ﴾ لعدم ثبوت حجيته كما تقدم ﴿ قوله: خصوصاً في المسألة ﴾ لأن حجيته على المنع تتوقف على اثبات حجية الخبر فكيف يكون نافيها لها لان حجيته حينئذ يلزم من وجودها عدمها ، ولو قيل : إنه لا يشمل نفسه ، قلنا : ولكن لا يثبت نفسه ، وإن شئت قلت : يعلم إجمالاً بعدم حجية هذا الاجماع المنقول إما لأن الخبر حجة فيكون مخالفاً للواقع أو ليس بحجة وهو من أفرادہ ﴿ قوله: معارض بمثله ﴾ وهو إجماع الشيخ (ره) المعتضد باجماع جماعة كما قيل ﴿ قوله: من وجوه ﴾ احدها من جهة مفهوم الوصف المبني على القول بحجية مفهوم الوصف (ثانيها) من جهة مفهوم خصوص الوصف الخاص أعني الفسق فان خصوصيته مناسبتة لعدم القبول من جهة

وَأَنْ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِإِجْبَابِ التَّبَيِّنِ عَنِ النَّبَأِ الَّذِي حُجِيَ بِهِ عَلَى كَوْنِ الْجَائِي بِهِ الْفَاسِقَ
يَقْتَضِي انْتِفَاءَهُ عِنْدَ انْتِفَائِهِ . وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ

عَدَمُ مَا يَوْجِبُ الْأَمْنَ مِنْ تَعَمُّدِ الْكُذْبِ فِي الْفَاسِقِ (ثَالِثًا) مِنْ جِهَةِ التَّبَيِّنِ الْمَأْمُورِ
بِهِ إِذْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ التَّبَيِّنُ الْعِلْمِيُّ بَلِ التَّبَيِّنُ الْعَرْفِيُّ ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ حَصُولُهُ بِنَفْسِ
خَبَرِ الْعَادِلِ فَيَكُونُ بِنَفْسِهِ حُجَّةً (رَابِعًا) مِنْ جِهَةِ التَّعْطِيلِ فِي الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ
بِمُخَافَةِ الْوُقُوعِ فِي النَّدَمِ وَخَبَرِ الْعَادِلِ لَا يُخَافُ مِنَ الْوُقُوعِ فِي النَّدَمِ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ لِأَنَّ
النَّدَمَ إِنَّمَا يَحْسُنُ إِطْلَاقَهُ عَلَى ارْتِكَابِ مَا لَا يَحْسُنُ فَعَلُهُ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ كَالْاعْتِمَادِ عَلَى خَبَرِ
الْفَاسِقِ وَلَا كَذَلِكَ الْاعْتِمَادِ عَلَى خَبَرِ الْعَادِلِ وَلَوْ انْكَشَفَ كَوْنُهُ مُخَالَفًا لِلْوَاقِعِ ، وَكَأَنَّ
الْمُصَنِّفَ (رَه) أَشَارَ بِقَوْلِهِ : أَظْهَرَهَا ، إِلَى مَا فِيهَا مِنَ الْأَشْكَالِ إِذْ (الْأَوَّلُ)
مَبْنِيٌّ عَلَى الْقَوْلِ بِمَفْهُومِ الْوَصْفِ وَالتَّحْقِيقِ خِلَافَهُ (وَالثَّانِي) يَرْجِعُ إِلَى الظَّنِّ بِالْعِلْمِيَّةِ
غَيْرِ الْمُسْتَنَدِ إِلَى ظَاهِرِ الْكَلَامِ وَحُجِّيَّةِ مِثْلِهِ أَوَّلِ الْكَلَامِ (وَالثَّلَاثُ) مَبْنِيٌّ عَلَى ارْتِادِ
التَّبَيِّنِ الْعَرْفِيِّ الْمَسَاحِيحِيِّ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى : فَتَبَيَّنُوا ، وَهُوَ خِلَافُ الظَّاهِرِ مِنْ مَادَّةِ الْبَيَانِ
(وَالرَّابِعُ) فِيهِ أَنَّ ظَاهِرَ الْآيَةِ كَوْنُ النَّدَمِ عَلَى مَجْرَدِ إِصَابَةِ الْقَوْمِ بِالْجَهَالَةِ مِنْ
حَيْثُ كَوْنُهَا جَهَالَةً وَهَذَا الْمَعْنَى مَوْجُودٌ بِخَبَرِ الْعَادِلِ ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ مِنْهُ السَّفَاهَةُ فَأَنَّهُ
خِلَافُ الظَّاهِرِ ، لَكِنْ سِيَئَاتِي قَرِيبًا مِنَ الْمُصَنِّفِ (رَه) أَنَّ دَعْوَى ذَلِكَ غَيْرُ بَعِيدَةٍ
لَكِنْ لَا يَخْفَى أَنَّهَا خِلَافُ مَوْرَدِ نَزُولِ الْآيَةِ وَهُوَ الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْوَلِيدِ بْنِ عَقْبَةَ - لَعَنَهُ
اللَّهُ - إِذْ لَا رَيْبَ فِي أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ سَفَاهَةً كَمَا هُوَ وَاضِحٌ جَدًّا ﴿ قَوْلُهُ : وَأَنْ تَعْلِيْقَ
الْحُكْمِ بِإِجْبَابِ ﴿ مِنْ أَعْمَ مَقَاصِدِ الْمُثَبِّتِينَ وَالنَّافِينَ وَالْمُسْتَدْلِينَ بِهَذِهِ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ
وَالرَّادِينَ مَعْرِفَةَ أَنَّ مَوْضُوعَ الْقَضِيَّةِ الشَّرْطِيَّةِ هُوَ مَطْلُوقُ النَّبَأِ وَالشَّرْطُ حَالٌ مِنْ
أَحْوَالِهِ أَوْ هُوَ نَبَأُ الْفَاسِقِ وَالشَّرْطُ وَجُودُهُ ، وَتَوْضِيحُ ذَلِكَ : أَنَّ مِنَ الْمَوْضُوحِ
فِي مَحَلِّهِ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْمَفْهُومِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ تَقْيِضًا لِلْحُكْمِ فِي الْمَنْطُوقِ وَإِنَّمَا جَازَ
اجْتِمَاعُهُمَا فِي الْقَضَايَا الشَّرْطِيَّةِ لِكَوْنِ أَحَدِهِمَا ثَابِتًا فِي حَالِ الشَّرْطِ وَالْآخَرُ ثَابِتًا فِي
حَالِ تَقْيِضِهِ ؛ مِثْلًا مَفْهُومُ قَوْلِنَا : إِنْ جَاءَ زَيْدٌ فَكَرَّمَهُ ، إِنْ لَمْ يَجِبْهُ زَيْدٌ لَا يَجِبُ
إِكْرَامُهُ ، وَقَوْلِنَا : لَا يَجِبُ إِكْرَامُ زَيْدٍ ، تَقْيِضُ قَوْلِنَا : يَجِبُ إِكْرَامُهُ ،

على هذا التقرير لا يرد أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع

المستفاد من جزاء الشرطية فإذا كان المفهوم تقيضاً للمنطوق يجب أن يكون متحداً معه في جميع الخصوصيات المأخوذة فيه في القضية من الموضوع والمكان والزمان وغير ذلك ، فإن الاتحاد في الخصوصيات من مقومات التناقض بين الشئيين وحينئذ فإذا كان موضوع الحكم في الجزاء هو خبر الفاسق والشرط وجوده بحيث يكون مفاد الآية الشريفة مفاد قولنا: إن وجد خبر الفاسق فتبين عنه ، امتنع افادة الآية لحجية خبر العادل لأن خبر العادل لما كان غير خبر الفاسق فعدم التبين عنه لا يكون تقيضاً لوجوب التبين عن خبر الفاسق لاختلاف الموضوع المانع من ثبوت التناقض بينهما وإذا كان موضوع الحكم نفس النبأ مطلقاً والشرط حال من أحواله وهو كون الجاني به فاسقاً دلت الآية على حجية خبر العادل لأنه من أفراد موضوع الحكم فيه فينتفي عنه الحكم بوجوب التبين لانتفاء الشرط وهو كون الجاني به فاسقاً وحينئذ فالعمدة في المقام تشخيص ظهور الآية في أحد المقادين ، والذي يظهر من المصنف (ره) أنها ظاهرة في المقاد الثاني وأن موضوع الحكم نفس النبأ والشرط كون الجاني به فاسقاً خلافاً لشيخه (ره) في رسائله فادعى ظهورها في الاول وأنها من قبيل : إن رزقت ولداً فاختنه ، و : إن تزوجت فلا تضيع حق زوجتك ، ونحوها ، وهذا الذي ادعاه شيخه (ره) هو الذي يقتضيه التدبر ، فإن قوله تعالى فتبينوا ، وإن كان خالياً عن الصلة إلا أنها بتقدير (عنه) يعني فتبينوا عنه كما اعترف به المصنف (ره) والضمير إنما يرجع الى النبأ الذي جاء به الفاسق المذكور في الشرط ، ولا وجه لارجاعه الى مطلق النبأ ، وقوله تعالى : إن جاءكم ، بمنزلة قوله : إن أخبركم ، والاخبار عين وجود الخبر فالشرط حينئذ نفس الوجود لاصفة في الخبر وهو كونه فاسقاً كما هو ظاهر فكيف يدعى ظهورها في غيره ؟ ﴿ قوله : على هذا التقرير لا يرد ﴾ لم يتقدم منه إلا تصوير التقرير بلا تعرض لاثباته وبيان ما يوجب كونه ظاهراً الآية كما لا يخفى وحينئذ فلا يجدي

فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم . نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيبه الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع — مع أنه يمكن أن يقال : إن القضية — ولو كانت مسوقة لذلك — إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في انبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر فتدبر

في دفع اليراد المذكور ﴿ قوله : فلا مفهوم له أو مفهومه ﴾ الظاهر أن القضية في المقام مما لا مفهوم لها لأن مفهومها سالبة بانتفاء الموضوع وذلك من جهة أن وجوب التبين يمتنع أن يكون نفسيا إذ لا ريب في خلافه ولا غير بالعدم كونه مقدمة لواجب شرعي ولا إرشاد بالعدم وجوب التبين عقلا إلا في مقامات مخصوصة توقف فيها العلم بالامتنال على العلم بالواقع فلا بد أن يكون كناية عن عدم حجية الخبر فكانه قيل إن جاءكم فاسق بنبأ نخبره ليس بحجة ، وحينئذ فالمفهوم يكون موجبة بانتفاء الموضوع لاسالبة كذلك ، وحيث أن الموجبة بانتفاء الموضوع ممتنعة لا مجال لدعوى المفهوم في المقام أصلا ، مضافا إلى أنه لو سلم كون حكم المنطوق موجبا وأن المفهوم يكون سالبة بانتفاء الموضوع لكن ثبوت المفهوم ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع إنما يصح في القضايا الشرطية الخبرية لا الشرعية لان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ضروري ذاتي لشرعي فلا مجال لأعمال التشريع فيه فقولنا : إذا لم يوجد لك ولد فلا يجب عليك ختانه ، ليست مما يمكن أن تكون شرعية كما هو ظاهر ، ولعله إلى هذا أشار بقوله : فافهم ، ﴿ قوله : مع أنه يمكن أن يقال ان ﴾ لعل الوجه فيما ذكره أن المفهوم وان كان يجب أن يتحد مع المنطوق في جميع الخصوصيات المذكورة في القضية من موضوع وغيره لكن يجب أن يعرى عن خصوصية الشرط فيكون المنطوق ثابتا في حال الشرط والمفهوم ثابتا في غير حاله وحينئذ فإذا كان الشرط نفس الموضوع فقتضى لزوم تعريته عن خصوصية الشرط لزوم تعريته عن خصوصية الموضوع فيكون

ولكنه يُشكل بانه ليس لها هاهنا مفهوم ولو سلم أن أمثاله ظاهرة في المفهوم لأن التعليل باصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم . ولا يخفى أن الاشكال إنما يبتني على كون الجهالة

المفهوم حينئذ عدم حكم المنطوق ولو في غير ذلك الموضوع فيكون المفهوم في المقام عدم وجوب التبين ولو عن غير الفاسق اذا لم يوجد خبر الفاسق وهو المطلوب (وفيه) أن التعرّية عن خصوصية الشرط وان كانت مسلمة لكن خصوصية الشرط في المقام وجود الموضوع وتعرّيته عن وجود الموضوع لا يقتضي تعرّيته عن نفس الموضوع مثلاً اذا قيل إذا وجد لك ولد فأختنه ، فالضمير في الجزاء راجع الى وجوده حينئذ فتعرّية الحكم عن وجود الولد لا يقتضي تعرّيته عن نفس الولد ولذا كان المفهوم : إذا لم يوجد لك ولد فلا يجب ختانه ، فالضمير راجع الى ولده لا الى مطلق الولد فكذا في المقام ولا وجه حينئذ لظهور الآية في عدم وجوب التبين عن مطلق الخبر . هذا لو أراد المصنف (ره) دعوى الدلالة من جهة أداة الشرط وأما لو أراد دعوى الدلالة من جهة أخرى فقد عرفتها وعرفت ما فيها ولعله الى بعض ما ذكرنا اشار بقوله : فتدبر ، ﴿ قوله : ولكنه يشكل بانه ليس ﴾ هذا الاشكال الثاني من الاشكالين اللذين زعم شيخنا الأعظم في رسالته عدم امكان الذب عنها (يعني عدم امكان دفعها) وحاصله : أنه لو سلم كون القضية المذكورة في نفسها ظاهرة في المفهوم فهي لما كانت معللة بعدم اصابة القوم بالجهالة المستفاد من قوله تعالى : أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ، دلت على أن الوجه في وجوب التبين هو اصابة قوم بجهالة والوقوع في خلاف الواقع ، ومن المعلوم أن هذا المانع لا يختص بخبر الفاسق فإن خبر العادل مثله أيضاً فيدل التعليل على المنع عن العمل بخبر العادل ، وحينئذ يقع التعارض بين المفهوم المقتضي لجواز العمل بخبر العادل والتعليل المانع عنه، ولا ريب في كون التعليل مقدما على العمل لكونه حاكما عليه فقد برفع به اليد عن عمومها كما في أكرم العلماء لانهم عدول ، أو عن خصوصه كما في قوله : أكرم زيدا لأنه عادل

بمعنى عدم العلم مع ان دعوى انها بمعنى السفاهة وفعل مالا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة . ثم انه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام - عليه السلام - بواسطة أو وسائط فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي

فانه في الأول يقتضي التخصيص بالمدول من العلماء ، وفي الثاني يقتضي التعميم لكل عادل بل وكذا في الأول فيوجب اكرام الجهلاء المدول كما انه في الثاني يقتضي التخصيص بحال العدالة فلا يشمل زبداً حال الفسق فكذا الحال في المقام يقتضي تعميم المنع لخبر العادل أيضا (فان قلت) : المفهوم حاكم على التعليل في المقام لأنه إذا دل على جواز العمل بخبر العادل فقد دل على كونه علما تزيلا كما عرفت الاشارة اليه فلا يكون العمل به موجبا لاصابة قوم بجهالة بل يكون بعلم كما لا يخفى (قلت) : الاصل في التعليل أن يكون ارتكازيا لاتعمديا والارتكاز العقلائي يقتضي كون المنع من جهة كون خبر الفاسق جهلا حقيقة بذاته ، وهذا المانع بعينه حاصل في خبر العادل ولو بالنظر الى المفهوم لان المفهوم إنما يقتضي كونه علما تميذا لاحقيقة ، وكونه علما تميذا لا يوجب ارتفاع المحذور المذكور في التعليل كما هو ظاهر (فان قلت) : المفهوم أخص مطلقا من التعليل والخاص - ولو كان مفهوما - مقدم على العام ولو كان تعليلا (قلت) : هذا مسلما إذا كان المفهوم مستفادا من الكلام الخالي عن التعليل أما إذا كان مستفادا منه فلا ، والسرفيه : أن المفهوم لما كان مدلولا للكلام من جهة دلالاته على خصوصية في المنطوق تلازم المفهوم يقع التعارض في الحقيقة بين التعليل وبين المعلل في دلالاته على الخصوصية وقد عرفت ان التعليل مقدم والظهور المنعقد تابع له ﴿ قوله : بمعنى عدم العلم ﴾ كما هو مقتضى مادة الاشتقاق ﴿ قوله : غير بعيدة ﴾ بل هي بعيدة بملاحظة مورد نزول الآية وهو العمل بخبر الوليد - لعنه الله - ﴿ قوله : فانه كيف يمكن الحكم ﴾ أعلم أن في ثبوت السنة بالاخبار بالواسطة - كما لو أخبر الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن البرزطي عن الرضا (ع) أنه يجب الغسل يوم الجمعة - إشكالين أحدهما

ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للخبر به من الاثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب فيما كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر لانه وإن كان أثراً شرعياً لهما إلا أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجود تصديق خبر العدل حسب الفرض نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً فلا بأس في ان يكون بلحاظه أيضاً حيث أنه صار أثراً بجمل آخر فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع بخلاف ما اذا لم يكن هناك إلا جعل

ما أشار اليه المصنف (ره) بهذا الكلام وهو يختص بالاخبار عن الواسطة كخبر الكليني ، وثانيتها يختص بجزر البرنظي وما بعده ولا يشمل خبر الكليني، وحاصل الاشكال الاول أنه لا ريب في أن جعل الحجية للخبر ووجوب تصديقه في فرض يكون لمؤداه أثر عملي وإلا كان الجعل لغواً بل لا معنى له أصلاً ، وعليه فالأثر للمؤدى يكون من علل وجود الحجية ووجوب التصديق فلا بد أن يكون متقدماً عليه رتبة تقدم العلة على معلولها فإذا كان مؤدى الخبر خبراً آخر كخبر الكليني الحاكي عن خبر علي بن إبراهيم ولم يكن للخبر المؤدى أثر غير وجوب تصديقه يلزم أن يكون وجوب التصديق الثابت للخبر الحاكي كخبر الكليني منشأً بلحاظ وجوب التصديق الثابت لخبر علي بن ابراهيم فيكون الأثر المصحح لوجوب تصديق خبر الكليني عين وجوب التصديق وهو مستحيل لما عرفت من وجوب كونه غير متقدماً عليه رتبة ، وهذا الاشكال بعينه يجري في الاخبار بالعدالة من حيث ترتب وجوب التصديق على خبره لاغيره من الآثار مثل جواز الائتمام به ونحوه فانه لا مجال للاشكال فيه لاختلاف الأثر ﴿ قوله : ليس إلا بمعنى ﴾ يعني ليس معنى وجوب التصديق إلا وجوب ترتيب الأثر الشرعي الثابت للمخبر به فيكون أثر المؤدى من قبيل الموضوع لوجوب تصديق الخبر ﴿ قوله : بلحاظ نفس هذا ﴾ لان الأثر الشرعي عين هذا الوجوب فكيف يكون وجوب التصديق ثابتاً بلحاظ نفسه وموضوعاً لنفسه ويكون بنفسه مصححاً لنفسه ﴿ قوله : نعم لو أنشأ هذا ﴾ يعني لو كان هناك إنشاء ان أحدهما إنشاء

واحد فتدبر . ويمكن الذب عن الاشكال بأنه إنما يلزم اذا لم يكن القضية طبيعية والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر بل بلحاظ أفراده وإلا فالحكم بوجوب التصديق يسري اليه سراية حكم الطبيعة الى أفراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع هذا مضافا الى القطع بتحقيق ما هو المناط

وجوب التصديق لخبر الواسطة والثاني انشاؤه للخبر الحائي عنها صح ولم يتوجه الاشكال لأن أحدهما غير الآخر فيصح أن يكون أحدهما مصححاً للآخر وهو موضوعا له ولا يكون اتحاد الحكم والموضوع ﴿ قوله : والحكم فيها بلحاظ طبيعة ﴾ حاصل الجواب : أن الأثر الثابت للمؤدى الذي يكون مصححاً لجعل الحجية ووجوب تصديق الخبر (تارة) يلحظ بما هو طبيعة الأثر (وأخرى) يلحظ بما أنه حاك عن الأفراد ، والاشكال إنما يلزم لو كان ملحوظاً على النحو الثاني لأن الفرد الملحوظ الذي أخذ موضوعا لوجوب التصديق لا بد أن يكون غير الحكم بوجوب التصديق أما إذا كان ملحوظاً على النحو الاول فلا يلزم الاشكال لأن طبيعة الاثر غير الحكم بوجوب التصديق فيجوز أن تكون موضوعاً له ، ومن المعلوم أنه لا مانع من أن يكون الموضوع نفس الطبيعة فإذا ثبت الحكم لتلك الطبيعة وكانت تلك الطبيعة تسري الى نفس وجوب التصديق سرى اليه حكمها ايضا سراية حكم الطبيعة إلى افرادها التي تسري هي اليها ، ويمكن الخدشة فيه (أولاً) بأن المصحح لجعل الحجية ليس طبيعة الأثر بما هي طبيعة الأثر وإنما المصحح له مصداق الاثر فلا يمكن أخذ الاثر المصحح بنحو الطبيعة فتأمل (وثانياً) بأن طبيعة الأثر الملحوظة إما أن تلحظ مطلقة أو مهولة ، والاول ممتنع للزوم المحذور بعينه لان الموضوع إذا كان يجب عقلا أن يكون مغايراً لحكمه كيف يمكن أن يكون له اطلاق يشمل حكمه ؟ وهو ظاهر جداً ، والثاني يوجب قصور الآية عن شمول الخبر اذا كان أثر مؤداه وجوب التصديق وهو عين الاشكال فيبقى الاشكال بحاله ﴿ قوله : مضافا الى القطع بتحقيق ﴾ يعني لو سلمنا عدم شمول الدليل للخبر الحائي عن الواسطة يمكن أن نقول بان الآية إنما دلت على وجوب تصديق كل خبر حتى خبر الواسطة لكن بلحاظ ما عداه من الآثار المترتبة على المؤدى لا بلحاظ وجوب التصديق ؛ إلا أنه

في سائر الآثار في هذا الأثر أي وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار في وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق وهو خبر العدل ولو بنفس الحكم في الآية فافهم . ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك

لما علم بوجود المناط فيه ايضاً وأنه لا فرق بينه وبين غيره من الآثار في وجوب الترتيب أو لم يكن قول بالفصل بينه وبين غيره من الآثار نقول بوجوب ترتيبه ايضاً كغيره من الآثار . هذا ولكن لا يخفى أن هذا فرار عن الاشكال لاجواب عنه ، ولعله الى هذا أشار بقوله : فافهم ، أو أن العلم بالمناط وعدم القول بالفصل يستكشف بهما جعل الحكم تانياً بانشاء مستقل وهو خلاف الفرض . قوله : في سائر ﴿ متعلق بمحذوف حال أو صفة للمناط ﴾ قوله : في هذا الاثر ﴿ متعلق بتحقق ﴾ قوله : أي وجوب ﴿ تفسير لهذا الاثر ﴾ قوله : أو إلى عدم القول ﴿ معطوف على قوله : الى القطع ﴾ قوله : في وجوب ﴿ متعلق بالفصل ﴾ قوله : وهو خبر ﴿ الضمير راجع الى الموضوع . هذا (والأولى) أن يقال : ان الكلام في أمثال المقام (تارة) يكون بلحاظ مقام الثبوت والواقع (وأخرى) بلحاظ مقام الاثبات ، اما الكلام في المقام الاول فنقول فيه : انه لا ريب في أن وجوب التصديق الثابت للخبر ليس وجوباً واحداً شخصياً بل هو منحل الى وجوبات متعددة بتعدد أفراد الخبر فكل خبر يكون له شخص من وجوب التصديق لا يكون للخبر الآخر فإذا أخبر الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن البرزظلي عن الرضا « ع » فإكل من الخبر الحساكي والمحكي وجوب تصديق غير ما يكون للآخر فيجوز أن يكون أحدها مصححاً للآخر وموضوعاً له فوجوب التصديق الثابت لخبر البرزظلي موضوع لوجوب التصديق الثابت لخبر ابراهيم والثاني موضوع لوجوب التصديق الثابت لخبر ابنه وهو موضوع لوجوب التصديق الثابت لخبر الكليني ولا اشكال في ذلك بعد تبايرها ، وأما الكلام في

للاشكال في خصوص الوسائط من الأخبار كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً بأنه لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له أيضاً وذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به كسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكلي للخبر بنحو القضية الطبيعية

المقام الثاني فهو أنه لا مانع من انشاء أحكام متعددة مترتبة بعضها موضوع للآخر بانشاء واحد وجعلها بجعل واحد كذلك لأن ترتيبها في مقام الثبوت وفي أنفسها لا يقتضي ترتيبها في مقام الانشاء فيجوز حينئذ للجاعل أن ينشئ هذه الوجوبات المترتبة بانشاء واحد والوجه في ذلك أن الوجوب الذي يكون موضوعاً للآخر ليس موضوعاً له بوجوده الانشائي الخارجي حتى يتوقف انشاء وجوب التصديق للخبر الحاكلي عن الوسطة على انشاء أثر الخبر الواسطة ويمتنع انشاؤها بانشاء واحد بل يكون موضوعاً بوجوده الفرضي فيرجع لسان دليل الجعل إلى أنه مما كان لمؤدى الخبر أثر وجب تصديق الخبر وترتيب ذلك الأثر وإن كان من سنخ وجوب التصديق فيثبت لكل خبر هذا الحكم منوطاً بأن يكون لمؤداه أثر وإن كان ذلك الأثر من سنخ هذا الحكم . هذا ملخص ما أفاده بعض مشايخنا المعاصرين زيد تأييده ﴿ قوله : للاشكال في خصوص ﴾ هذا هو الاشكال الثاني في المقام الذي ذكره شيخنا الأعظم « فده » في رسالته الذي عرفت أنه يختص بخبر الواسطة لا غير وحاصله أن خبر الواسطة إنما صار خبراً تعبداً بتوسط وجوب تصديق الخبر الحاكلي عنها فيمتنع أن يكون موضوعاً لوجوب التصديق لأن ما يكون معلولاً للحكم ومتأخراً عنه يمتنع أن يثبت له ذلك الحكم للزوم الدور فإنه موقوف على الحكم حسب الفرض والحكم موقوف عليه حسب الدعوى ﴿ قوله : وذلك لأنه إذا كان ﴾ هذا بيان لوجه الاندفاع وحاصله ما أشار إليه سابقاً من أن الاشكال إنما يتوجه لو كان وجوب التصديق ثابتاً للخبر بالاحاظ الأفراد أما إذا كان حكماً على

أر لشمول الحكم فيها له مناطاً وان لم يشمله انظماً أو لعدم القول بالفصل فتأمل جيداً « ومنها » آية النفر قال الله تبارك وتعالى : (فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة... الآية) وربما يستدل بها من وجوه (أحدها) أن كلمة (لعل) وإن كانت مستعملة على التحقيق

طبيعة الخبر فنفس الطبيعة مما لم تكن ناشئة عن الحكم المذكور فإذا ثبت الحكم للطبيعة وثبت خبر الواسطة بتوسط وجوب تصديق الخبر الحاكي عنها كانت خبر الواسطة من أفراد تلك الطبيعة وسرى اليه حكمها سرابة حكم الطبيعة الى افرادها (وفيه) ما عرفت من أن الخبر الموضوع لوجوب التصديق إن أخذ مطلقاً لزم المحال وان أخذ مبهماً جاء الاشكال لأن المهمة في قوة الجزئية فلا تصلح لاثبات الحكم بوجوب التصديق لخبر الواسطة { وبالجملة } : ثبوت الحكم لما ينشأ عنه مستحيل ولا يدفع استحالاته بما ذكر ﴿ قوله : أو لشمول الحكم ﴾ معطوف على قوله : لأنه ؛ وكذا قوله : أو لعدم القول بالفصل ، يعني انا نستكشف الحكم لخبر الواسطة بتوسط العلم بالمناط أو عدم القول بالفصل وان كان الدليل المذكور لا يشمله ، وقد عرفت أن هذا فرار عن الاشكال فالأولى الرجوع الى ما ذكره بعض مشايخنا المتقدم اليه الاشارة من كون الحكم بوجوب التصديق للخبر ليس حكماً واحداً غير قابل للتحليل بل هو منحل الى أحكام متعددة بتمدد الخبر والحكم الثابت لخبر الواسطة لم ينشأ منه الخبر وانما نشأ من مثله الثابت للخبر الحاكي عن الواسطة ، ولا مانع من انشاء هذه الاحكام المترتبة بانشاء واحد ، فلاحظ وتأمل والله سبحانه أعلم .

آية النفر

﴿ قوله : الآية ﴾ تمام الآية : (ليتفقوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) ومحل الاستدلال منها قوله تعالى : لعلهم يحذرون ، وتقريب الاستدلال بها أحد الوجوه الثلاثة المذكورة في المتن ؛

في معناها الحقيقي وهو الترجيحي الإيقاعي الانشائي إلا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجيحي الحقيقي كان هو محبوبية التحذر عند الانذار وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفصل وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه وعدم حسنه بل عدم إمكانه بدون « ثانيها » أنه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب كما هو قضية كلمة (لولا) التحضيضية وجب التحذر وإلا لغي وجوبه « ثالثها » أنه جعل غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجب. وبشكل الوجه الأول بأن التحذر لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو

﴿ قوله : في معناها الحقيقي ﴾ حسبما تقدم منه بيانه في صيغة الأمر ﴿ قوله : يستحيل في حقه ﴾ وجه استحالة الترجيحي الحقيقي في حقه تعالى أنه يعتبر فيه الجهل بوقوع الأمر المرجو ﴿ قوله : شرعاً ﴾ قيد لوجوبه ﴿ قوله : لعدم الفصل ﴾ دليل على الرجوب الشرعي لان كل من رجح الحذر فقد أوجبه ﴿ قوله : وعقلاً ﴾ معطوف على قوله : شرعاً ، يعني اذا ثبت محبوبية التحذر وجب عقلاً لانه اذا كان له مقتض وجب والالم يحسن كذا قرر في المعالم ﴿ قوله : بل عدم إمكانه ﴾ يعني اذا لم يكن مقتض للحذر لم يمكن الحذر لان الحذر هو الاحتياط في دفع المكروه فاذا لم يكن مقتض للحذر بان كان المكروه مأموناً لامعنى للحذر حينئذ كما لا معنى للاحتياط ﴿ قوله : لكونه غاية ﴾ لدخول لام الغاية عليه ﴿ قوله : كما هو ﴾ بيان لوجه وجوب النفر ﴿ قوله : لولا التحضيضية ﴾ هي احدى حروف التحضيض الأربعة وهي (لولا) و (لوما) و (الا) و (هلا) والمعروف عند النحاة أنها اذا دخلت على المضارع أفادت طلب الفعل والحث عليه وعلى الماضي أفادت التوبيخ على تركه والخص على الشيء الحث عليه ، ومنه قوله تعالى : ولا تحاضون على طعام المسكين ﴿ قوله : جعل غاية للانذار ﴾ فان (لعل) في هذا المقام واقعة موقعها في قوله تعالى : فقولا له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى ﴿ قوله : بأن التحذر لرجاء ﴾ حاصله أن الحذر وإن كان عبارة عن

الوقوع في المفسدة حسن وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف ولم يثبت هاهنا عدم الفصل غايته عدم القول بالفصل . والوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بإيجاب

الاحتياط في دفع المكروه إلا أن المكروه (تارة) يراد به العقاب ونحوه مما يترتب على المعصية (وأخرى) يراد به الوقوع في المفسدة أو فوات المصلحة مما يترتب على مخالفة التكليف ، فإن كان المراد به في المقام هو الاول امتنع التفكيك بين حسنه ووجوبه شرعا لعدم القول بالفصل وعقلا لوجوبه مع وجود مقتضيه . . . الخ ما ذكر في تقريب الاستدلال ، أما إذا كان المراد به الثاني فلا مانع من التفكيك بين حسنه ووجوبه وعدم الفصل بينهما لم يثبت غاية الأمر عدم القول بالفصل وهو لا يدل على عدم الفصل ، كما أن قول المستدل: لوجوبه مع وجود مقتضيه ، ممنوع بل لا ريب في حسنه مع وجود مقتضيه مع عدم وجوبه كما في جميع موارد الاحتياط في الشبهات البدوية التي يرجع فيها الى أصالة البراءة . نعم يشكل ذلك بأن الحذر بالمعنى المذكور إنما يترتب على مجرد احتمال الواقع بلا توسط الخبر فترتيبه على الخبر يقتضي أن يكون المراد به المعنى الاول ﴿ قوله : ها هنا ﴾ يعني إذا لم تقم حجة على التكليف ﴿ قوله : غايته عدم القول ﴾ بل لا ريب في ثبوت القول بالفصل لما عرفت من حسن الاحتياط عندهم في الشبهات البدوية مع كون المرجع فيها البراءة ﴿ قوله : والوجه الثاني والثالث ﴾ معطوف على الاول يعني يشكل الوجهان بعدم انحصار... الخ وحاصل إشكالهما : أنه وإن سلم اقتضاء ما ذكر من التقريبين لوجوب الحذر المترتب على الانذار لكن لم يظهر من الآية وجوبه مطلقا وإن لم يحصل العلم بل الاستفادة منها وجوبه في الجملة ولو كان مختصا بصورة إفادة الانذار للعلم إذ يكفي ذلك في كونه فائدة لوجوب الانذار وعدم كونه لغوا كما يكفي في كونه غاية للواجب (فإن قلت) : اختصاص وجوب الحذر بصورة إفادة الانذار للعلم خلاف إطلاق الآية (قلت) : الآية ليست مسوقة لبيان وجوب الحذر لسكونه فائدة لوجوب الانذار أو غاية للانذار بل هي مسوقة لبيان وجوب النفر

التحذر تعبداً لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غايتية التحذر ولعل وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بكونه مشروطاً به فإن النفر إنما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين كي ينذروا بها المتخلفين أو النافرين على الوجهين في تفسير الآية لكي يحذروا إذا أنذروا بها وقضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الانذار بها كما لا يخفى

وإذا لم تكن مسوقة لذلك لم يكن لها إطلاق لعدم كون المتكلم في مقام البيان الذي هو شرط ثبوت إطلاق الكلام (فانقلت): إذا كانت الآية مسوقة لبيان وجوب النفر فقد دلت على وجوب النفر على كل أحد من الطائفة كما دلت على وجوب الانذار بكل ما علم خيفةً نقول: لو اقتص وجوب الحذر بصورة حصول العلم لزم كون وجوب الانذار غير الموجب للعلم بلا فائدة أو ليس له غاية واجبة وهو باطل (قلت): لم يظهر من الآية كون الحذر فائدة لوجوب كل إنذار مستقلاً أو غاية له كذلك، بل المحتمل قريباً أن يكون فائدة لعموم الحكم وهو الوجوب على الطائفة لا الوجوب لكل واحد وكذا كونه غاية بل لعل تخصيص الوجوب بطائفة من كل فرقة مشعر بذلك والأصل في الحكم اثبات للجاءة أن يكون ثابتاً لهم في حال الاجتماع لا مطلقاً ﴿ قوله: التحذر تعبداً ﴾ يعني وإن لم يحصل العلم ﴿ قوله: لو لم نقل بكونه مشروطاً ﴾ هذا إشكال آخر ذكره الشيخ (ره) في رسائله مضافاً إلى الأشكال الأولى وحاصل هذا الإشكال: أن ظاهر الآية كون الحذر الواجب هو ما يكون بعد الانذار بما تفقهوا فيه من الأمور الدينية فلا بد في الحكم بوجوب الحذر من إحراز كون الانذار بالأمور الدينية المتفقاً فيها ومع الشك في ذلك يشك في وجوب الحذر فإذا لم يعلم بصدق الخبر لم يعلم أنه مذنر بالأمور الواقعية فلا يجب عقلاً الحذر للشك في موضوعه ﴿ قوله: على الوجهين في تفسير ﴾ في أحدهما

(تم) إنه أشكل أيضاً بان الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر حيث انه ليس شأن الراوي إلا الاخبار بما تحمله لا التخويف والانذار وانما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة الى المسترشد او المقلد (قلت) : لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأول في نقل ماتحمولوا من النبي — صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام — والامام عليه السلام ، من الأحكام الى الانام

أن المراد تفقه النافرين لينذروا المتخلفين وفي الآخر تفقه المتخلفين لينذروا النافرين عند رجوعهم الى المتخلفين فعلى الاول ضمير (يتفقهوا) و (ينذروا) و (رجعوا) راجع الى الطائفة النافرين وضمير (اليهم) و (لعلمهم) راجع الى المتخلفين ، وعلى الثاني ضمير « يتفقهوا » و « ينذروا » و « اليهم » راجع الى المتخلفين وضمير « رجعوا » و « لعلمهم » راجع الى النافرين ﴿ قوله : تم انه أشكل أيضاً ﴾ هذا الاشكال ثالث الاشكالات التي ذكرها الشيخ « ره » في الاستدلال بالآية الشريفة ، وحاصله : أن الآية دلت على وجوب الحذر عقيب الانذار المترتب عليه والانذار هو الابلاغ بقصد التخويف والتخويف إنما يكون باعمال النظر فهو من وظيفة المجتهد فوجوب الحذر بمعدده راجع الى جعل حجبية اجتهاده وحيث أن اجتهاد المجتهد لا يكون حجة على مجتهد مثله فلا بد من تخصيص الآية بمن يجب عليه الرجوع الى المجتهد لحجية رأيه عليه ولا تكون مما نحن فيه من حجبية الخبر ، وبهذا التقرير لم يتضح ايراد المصنف (ره) عليه بأنه لو فرض دلالتها على ... الخ راجع إلى أن ظاهر الآية حجبية الخبر مع التخويف من حيث أنه خبر وبضميمة عدم القول بالفصل تدل على حجبية غيره ، ووجه الاشكال : انه لم يظهر من الآية حجبية الخبر من حيث أنه خبر - بناء على البيان الذي ذكرناه - وإنما دلت على حجبية الانذار المتقوم بالخبر والتخويف ، وحيث أن الثاني اجتهادي فقد دلت على حجبية الاجتهاد، فالتخويف مقوم للحجبية لا أنه ظرف للحجبية ليتم

إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام ولا شبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الإبلاغ والانداز والتحذير بالبلاغ فكذا من الرواة فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي إذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه أيضا لعدم الفصل بينهما جزماً فافهم (ومنها) آية الكتمان : (إن الذين يكتبون ما أنزلنا) الآية وتقريب الاستدلال بها أن حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلاً للزوم لغويته بدونه ولا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للإيراد على هذه الآية بما أورد على آية النفر من دعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم فانها تنافيا كما لا يخفى ، لكنها ممنوعة فان اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تبعداً وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه وبينه لئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة (ومنها) آية السؤال عن أهل الذكر (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) وتقريب الاستدلال

عدم القول بالفصل ولعل قوله : فافهم ، إشارة إلى ذلك . هذا والإنصاف أن الآية الشريفة لا تدل على حجية الخبر ولا على حجية الاجتهاد بل هي أجنبية عنها بالمرّة ، وإنما تدل على وجوب التفقه في الدين وتعلم معاملة في الأصول والفروع لغاية تعليم الجاهلين وتفقيهم بأقامة الحجة عليهم وإقناعهم بالطريق الذي تعلموا به وتفقهوا بلا دلالة لها على حجية الاجتهاد أو الخبر أصلاً لا مطابقة ولا التزاماً ، وظني أن ذلك ظاهر بأدنى تأمل ﴿ قوله : إلا كحال نقلة ﴾ يعني أنهم نقلة لا أنهم مفتون وإذا كانوا من قبيل النقلة لا المفتين فإذا صح التخويف منهم ولا يخرجون به عن كونهم ناقلين فالآية تدل على حجية نقلهم في حال التخويف لا على حجية اجتهادهم وإذا دلت على حجية نقلهم في حال التخويف دلت على حجيته في غيره لعدم القول بالفصل ، لكن عرفت تقريب الاشكال بنحو لا يتوجه عليه ما ذكر إلا أن يكون مقصود المصنف (ره) منع كون التخويف اجتهادياً ولكنه كما ترى فلا حظ ﴿ قوله : لو سلمت هذه الملازمة لا مجال ﴾ كأنه قصد بذلك

بها مافي آية السكتان وفيه أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب وقد
 اورد عليها بانه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب اهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروي
 الراوي فانه بما هو راو ولا يكون من أهل الذكر والعلم فلتناسب إمامه والاستدلال بها على حجية
 الفتوى لا الرواية (وفيه) أن كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع
 على رأي الإمام — عليه السلام — كزيارة ومحمد بن مسلم ومثلهما ويصدق على
 السؤال عنهم أنه السؤال عن أهل الذكر والعلم ولو كان السائل من أضرابهم فاذا
 وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية وجب قبول روايتهم ورواية
 غيرهم من العدول مطلقاً لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول

الايراد على مافي الرسائل حيث ذكر فيها الايراد ان الأولان المذكوران سابقا في
 الجواب عن الاستدلال بآية النفر ولم يتعرض فيها لنفي الملازمة بنحو يظهر منه
 تسليمها ، لكن الظاهر من عبارة الرسائل نفي الملازمة بذكر الايرادين كما يظهر
 من قوله (ره) فيها : نعم لو وجب الاظهار ... الخ فليلاحظ قوله : لا للتعبد
 بالجواب ﴿ هذا غير ظاهر بل خلاف الظاهر ، ويشهد له أن المضمون المذكور
 موجود في جملة من الاخبار التي استدلت بها على حجية الخبر ولم يتوهم هذا الاشكال
 فيها . نعم من أجل أن مورد الآية الشريفة أصول الدين التي يجب فيها تحصيل
 العلم لا بد من حملها على ذلك مع امكان دعوى كون المقصود الاحتجاج على اليهود
 باقوال علماءهم التي هي حجة باعتبارهم وليست في مقام جعلها حجة كما لا يخفى فليتأمل
 ﴿ قوله : وقد اورد عليها بانه ﴾ هذا الايراد ذكره شيخنا الاعظم في رسائله
 ﴿ قوله : وفيه أن كثيراً من الرواة ﴾ وفيه أنه إذا سلم كون المراد من أهل
 الذكر أهل العلم والفتوى فظاهر الآية سؤالهم عما هم فيه من أهل العلم لافي غيره
 فزيارة ومحمد بن مسلم ونحوهما اذا كانوا من أهل الفتوى فوجوب سؤالهم يختص
 بما هم فيه من أهل الفتوى ولا يشمل غيره كالاقوال المسموعة من المعصوم « ع »
 نعم لو أريد من أهل العلم مطلق من كان كثير العلم ولو بالمسموعات والمبصرات

بين المبتدأ والمسبوق بالسؤال ولا بين أضرار بزرارة وغيرهم ممن لا يكون من اهل
الذكر وإنما يروي ما سمعه أو رواه فافهم (ومنها) آية الأذن : « ومنهم الذين
يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين » فانه
تبارك وتعالى مدح نبيه بانه يصدق المؤمنين وقرنه بتصديقه تعالى . وفيه اولاً أنه إنما
مدحه بانه أذن وهو سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبداً . وثانياً أنه إنما المراد
بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم لا التصديق
بترتيب جميع الآثار كما هو المطلوب في باب حجية الخبر ويظهر ذلك من تصديقه
للإمام بانه مانعاً وتصديقه لله تعالى بانه نعم كما هو المراد من التصديق في قوله — عليه
السلام — : فصدقهم وكذبهم حيث قال — على ما في الخبر — : (يا أبا محمد كذب
سمعتك وبصرك عن أخيك فان شهد عندك خمسون

توجه الاشكال لكنه ليس مبنى الايراد فلتلاحظ عبارة الرسائل ، إلا أن يكون
مقصود المصنف « ره » الايراد من هذه الجهة ، وأن المراد من أهل الذكر
كثيروا العلم والاطلاع ولو بنحو المسموعات والمبصرات فيشمل مثل زرارة من
حيث الرواية ويتعدى الى غيره بضميمة عدم القول بالفصل فيكون إشكالا في محله
إلا ان مناسبة الحكم والموضوع تقضي بكون الظاهر إرادة السؤال ممن هو عالم
في موضوع السؤال بلا دخل للاجتهد وكثرة الاطلاع ، فلا حظ في قوله :
بين المبتدأ والمسبوق ﴿ إشارة الى دفع اشكال آخر على الاستدلال بالآية بانها
أخص من المدعى لأنها إنما تدل على الخبر المسبوق بالسؤال فلا نعم الخبر الابتدائي
وحاصل الدفع : أنه لا يمكن الفصل بين النوعين في الحجية فاذا دلت على حجية
أحدهما دلت على حجية الآخر ﴿ قوله : خصوص الآثار التي ﴿ كما يشهد به
قوله تعالى : أذن خير لكم ، الظاهر في أنه أذن خير لجميع الناس إذ لو كان المراد
ترتيب جميع الآثار كان أذن خير للمخبر — بالكسر — لا غير كما أوضحه في
الرسائل فراجع ﴿ قوله : من تصديقه للإمام ﴿ كما عن تفسير القمي أنه نم منافق

تسمية أنه قال قولاً وقال : لم أقله فصدقه وكذبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم والا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين ؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة اسماعيل فتأمل جيداً

فصل

﴿ في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد ﴾

وهي وإن كانت طوائف كثيرة كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد غير متفقة على لفظ ولا على معنى فتكون متواترة لفظاً أو معنى ولكنه مندفع بانها وإن كانت كذلك إلا أنها متواترة إجمالاً ضرورة أنه يعلم بصدور بعضها منهم — عليهم السلام — وقضيته وإن كان حجية خبر أخصها مضمونها إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية وقد دل على حجية ما كان أعم فافهم .

على النبي « ص » فأخبره الله تعالى بذلك فأحضره النبي « ص » وسأله خلف له أنه لم يتم عليه فقبل منه النبي (ص) فأخذ الرجل يظعن على النبي (ص) ويقول : إنه يقبل كل ما يسمع ، حكاه في الرسائل فراجع ﴿ قوله : قسامة ﴾ بالفتح الأيمان تقسم على أولياء القتل إذا ادعوا الدم ﴿ قوله : في قصة اسماعيل ﴾ المحكية في الرسائل حيث قال له أبوه — عليه السلام — : إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم ﴿ قوله : من مراجعة الوسائل ﴾ والرسائل أيضاً حيث قسمها فيها إلى طوائف ﴿ قوله : أخصها مضموناً ﴾ أخص الأخبار مضموناً ما دل على حجية خبر العادل ويوجد فيها خبر العادل الدال على حجية خبر الثقة فتستنتج حجية خبر الثقة . بل يمكن دعوى التواتر الإجمالي في غير ما دل على حجية خبر العادل فيكون ما دل على حجية خبر الثقة أخص مضموناً من غيره فتستفاد حجية خبر الثقة بلا واسطة . نعم فيها ما يدل على عدم حجية خبر غير الإمامي مثل

فصل

﴿ في الاجماع على حجية الخبر ﴾

وتقريره من وجوه ﴿ أحدها ﴾ دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا الى زمان الشيخ فيكشف رضاه — عليه السلام — بذلك ويقطع به أو من تتبع الاجماع المنقولة على الحجية ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى لاختلاف الفتاوى فيما اخذ في اعتباره من الخصوصيات ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضائه — عليه السلام — من تتبعها . وهكذا حال تتبع الاجماع المنقولة .
الاهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة وإنما الاختلاف في الخصوصيات

مكاتبة علي بن سويد : لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين . . . الحديث ، ولكنه — مع معارضته بغيره مما دل على جواز العمل بكتب بني فضال والشلمغاني وما ورد في تفسير قوله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا » فظاهر التعليل فيه أن المانع من العمل باخبارهم عدم الائتمان فتأمل ، ثم اني لم أجد فيما رأيت من أخبار الثقات ما يدل على حجية ما هو أعم من ذلك فلا بد من التسبب والتأمل ، كما أن الظاهر مما دل على حجية خبر الثقة من تلك النصوص اعتبار كونه ثقة في خصوص ذلك الخبر ولا يعتبر كونه ثقة في نفسه ، وكان الوجه في ذلك مناسبة الحكم لموضوعه وإلا فاطلاق الثقة يقتضي كونه ثقة مطلقاً ، فقرينة المناسبة المذكورة ولا سيما بملاحظة الارتكاز العقلاني أوجبت كون الظاهر ما ذكرنا ، ولاجل ذلك استقر بناء الأصحاب على العمل باخبار الضعفة مع اقترانها بما يوجب الوثوق بصدورها ولو كان ذلك مثل عمل المشهور أو الاساطين بها كما لا يبعد أن يكون المراد من الوثوق الوثوق النوعي جريا على مقتضى الارتكاز العقلاني ﴿ قوله : من تتبع فتاوى ﴾ فيكون الاجماع حينئذ محصلاً ﴿ قوله : أو من تتبع الاجماع ﴾ فيكون الاجماع محكياً متواتراً لا ينقل الآحاد حتى يلزم الدور ﴿ قوله : إلا أن يدعى تواطؤها ﴾

المعتبرة فيها ولكن دون اثباته خرط القتاد ﴿ ثانيها ﴾ دعوى اتفاق العلماء عملاً بل كفاة المسلمين على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها . وفيه — مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول ، أنه لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يُحجز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء ولو لم يلزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الامور الدينية من الامور العادية فيرجع الى ثالث الوجوه وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة واستمرت الى زماننا ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان

يعني أن الاختلاف في خصوصيات الفتاوى أو معاقد الاجماع المنقولة مانع من حصول الاتفاق على الحجية إلا إذا كان الاختلاف راجعاً الى الاختلاف فيما هو الحجة بحيث لو انكشف لبعض بطلان مذهبه لا بد أن يلتزم باحد المذاهب الباقية فلو ادعي ذلك كان اجماعاً وحجة ، إلا أن اثبات هذه الدعوى صعب جداً ، لكن الانصاف ان ذلك ليس بذلك البعيد ﴿ قوله ﴾ : دعوى اتفاق العلماء عملاً الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول هو الفرق بين الطريق والواقع فإن الاجماع العملي انما يكون حجة من جهة كشفه عن الاجماع القولي ﴿ قوله ﴾ : مضافاً الى ما عرفت ﴿ من جهة اختلاف العلماء عملاً فلا يكشف عن اتفاقهم قولاً على الحجية الا اذا كان عن تواطؤ منهم على الحجية ﴿ قوله ﴾ : لم يُحجز أنهم اتفقوا... الخ ﴾ يعني أن الاتفاق العملي وان كان كاشفاً عن الاتفاق القولي لسكنه بمجمل من حيث أن قولهم بذلك بما أنهم مسلمون ومتدينون فيكون الاتفاق القولي المستكشف بالعمل من قبيل الاتفاق على الحكم الشرعي فيعلم أنه مأخوذ من الشارع يبدأ بيد الى زماننا هذا ، أو بما أنهم عقلاء فلا يرتبط بجهة الشارع أصلاً بل يكون ذلك بناء منهم كسائر أبنية العقلاء ويكون حينئذ راجعاً الى توجه الثالث وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء... الخ . وقد يقرر هذا الوجه على وجوه « الاول » أن الشارع

الأقدس كما كان في مقام جعل الأحكام كانت في مقام جعل الطرق الواصلة إلى المكلفين أيضاً وحيث أن العقلاء بناؤهم على طريقتهم خبر الثقة ولم يكن قد نصب الشارع طريقاً غيره يعلم أنه الطريق المعمول عنده ويكون قد اعتمد في إيصاله إلى المكلفين ببناء العقلاء عليه إذ لو لا ذلك لزم الإخلال بفرضه وهو مستحيل ، وهذا الوجه يتوقف على مقدمات ثلاث « الأولى » كون الشارع في مقام نصب الطرق « الثانية » كونه طريقاً عند العقلاء « الثالثة » عدم ثبوت طريق سواه ، (والأولى) ممنوعة كما اعترف بذلك شيخنا الأعظم (ره) في التنبيه الأول من تنبيهات الانسداد فليلاحظ (والثانية) مسلمة (والثالثة) مبنية على عدم تمامية الأدلة المتقدمة على الحجية (الثاني) أن الشارع بعدما جعل أحكاماً واقعية وكان خبر الثقة عند العقلاء طريقاً ارتكازياً يجرون معه حيث ما جرى وينتهون معه حيث ما انتهى لاعتقاد كونه طريقاً إلى تلك الأحكام لكون طريقتهم مما تفتنضها فطرتهم وجبلت عليها نفوسهم فلو سلوكوه فخطأ كان عقابهم عقاباً بلا بيان لفرض الغفلة منهم وعدم تنبيه الشارع لهم ، وهذا الوجه لا يتوقف إلا على اثبات كونه طريقاً عند العقلاء على النحو المذكور ، إلا أنه لا يجدي إلا في حق العامل بالخبر غفلة منه وجرياً على مقتضى ارتكاز طريقتهم ، أما المتنبيه الملتفت الشاك في طريقتهم فلا يجدي في حقه لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في حقه إذ مع الشك يرجع إلى ما يحكم به عقله من البراءة أو الاشتغال حسب اختلاف الموارد ، (الثالث) بناء العقلاء على كون خبر الثقة مقتضياً للحجية فهو بنفسه منجس للواقع وعذر في مخالفته وبذاته معيار للاطاعة والمعصية ومناط للثواب والعقاب إذا لم يردع عنه المولى ومع احتمال الردع يبني على عدمه تعبداً منهم أو إذا قام على عدمه طريق من ظاهر قول أو فعل أو حال معتبر ، وهذا الوجه من أحسن الوجوه إلا أنه غير ثابت « الرابع » بناؤهم على كونه حجة بينهم يُعامل معاملة الحجج الذاتية إلا أن ارتكاز حجيتهم عندهم أوجب اعتقاد كونه حجة عند الشارع فإنه مولاهم وسيدهم ، وحيث أن ذلك البناء منهم لو كان على خلاف الواقع كان الواجب

ومن الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيات ايضا (ان قلت) :
 يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم وناهيك قوله
 تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله تعالى : (إن الظن لا يغني من الحق
 شيئا) (قلت) : لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك فإنه مضافا إلى أنها وردت
 إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين . ولو سلم فلما اتيقن — لولا أنه
 المنصرف إليه إطلاقها — هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة ، لا يكاد
 يكون الردع بها إلا على وجه دائر وذلك لان الردع بها يتوقف على عدم تخصيص
 عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة وهو يتوقف على الردع عنها
 بها وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها كما لا يخفى

عليه لقاعدة اللطف ردعهم وتنبههم على خطئهم بحيث لم يردعهم علم أن اعتقادهم كان
 موافقاً للواقع واحتمال وجود مفسدة في الردع أو مصلحة في عدم الردع خلاف الظاهر
 نعم لا بد من احراز مقدمات الامضاء من الاطلاع وامكان الردع مما يوجب الظهور في
 الامضاء وهذا الوجه هو الذي ينبغي أن يعول عليه هنا وفي سائر موارد بناء العقلاء
 ﴿ قوله : ومن الواضح انه يكشف ﴾ لم يظهر الوجه في هذا الاستكشاف ولم
 يتضح أن المصنف (ره) بان على أي التقريرات المذكورة ، وعبارته هنا مجملة ،
 نعم سيأتي في آخر الفصل قوله : ضرورة ان ماجرت . . الخ ونبين هناك أنه
 تقرير آخر غير ما ذكر ؛ قوله : في اصول الدين ﴿ قد عرفت وجه التأمل
 فيه في أول مبحث الخبر فراجع ﴾ قوله : إطلاقها ﴿ فاعل لقوله : المنصرف
 ﴾ قوله : هو خصوص ﴿ خبر لقوله : المتيقن ، ثم إن في دعوى الانصراف المذكورة
 تأملاً أو منعا ، بل الظاهر أنه لو دل على حجية بعض الظنون دليل كان مخصصاً أو
 حاكماً على الآيات الشريفة كما تقدم بيان ذلك إجمالاً ، ولو تمت دعوى الانصراف
 المذكورة كان الدليل وارداً عليها ، فلاحظ ﴿ قوله : لا يكاد يكون الردع ﴿
 خبر قوله سابقاً (فانه) ﴿ قوله : لان الردع بها يتوقف ... الخ ﴿ من الواضح أن

مقتضى الاخذ بظاهر الآيات الشريفة بنا في مقتضى الاخذ بالسيرة ؛ وحينئذ يقع الكلام في أن مقتضى القاعدة تقديم الاول بجمل الآيات رادعة عن السيرة ، او الثاني بجمل السيرة مخصصة لمعوم الآيات فنقول : تارة تكون السيرة مانعة عن انعقاد ظهور الآيات في الردع عنها وأخرى لا تكون كذلك بل تكون مانعة من حجبة ظهور الآيات في الردع ، فعلى الاول لا ينبغي التأمل في وجوب الاخذ بمقتضى السيرة لان اقتضاء الآيات للردع يتوقف على ظهورها فيه وظهورها فيه يتوقف على عدم وجود السيرة - حسب الفرض - فإذا فرض وجود السيرة كان مانعا عن انعقاد ظهور الآيات في الردع فيمتنع الردع بها عن السيرة وعلى الثاني لا بد من الأخذ بمقتضى الآيات ورفع اليد عن السيرة ، وذلك لان الردع بالآيات يتوقف على ظهورها فيه وكون ذلك الظهور حجة ، أما ظهورها فسلم حسب الفرض ، وأما كون ذلك الظهور حجة فلعدم المزاحم له في الحجبة الاالسيرة والسيرة أيضا لاتصلح للمزاحمة لأن حجبتها مشروطة بعدم وجود الرادع وظهور الآيات يكفي في الردع (فإن قلت) : يمكن دعوى العكس بأن نقول : حجبة الظهور في الردع موقوفة على عدم حجبة السيرة وإلا كانت مخصصة للظهور مانعة عن حجبه (قلت) : وجود مقتضى الحجبة في ظهور الآيات في الردع غير موقوف على شيء وإنما الموقوف على عدم مانعية السيرة فعلية الحجبة للظهور بخلاف مقتضى الحجبة في السيرة فإنه موقوف على عدم الرادع عنها فيكون مقتضى الحجبة في الظهور تنجزيا وفي السيرة تعليقيا ، ولا ريب أن المقتضى التنجزري لا يصلح لمعارضته المقتضى التعليقي لأن الثاني ينتفي بثبوت الاول لأنه مقتضى كونه تعليقيا على عدم الآخر كما هو ظاهر بالتأمل ، ومن ذلك يظهر لك الاشكال في قول المصنف (ره) : لان الردع بها يتوقف على عدم التخصيص أو التقييد بالسيرة ، لان فعلية التخصيص متأخرة رتبة عن اقتضاء السيرة للتخصيص وفي رتبة الاقتضاء المذكور لآمانع من فعلية الردع فإذا كان الردع فعليا ارتفع اقتضاء السيرة للتخصيص فتمتنع فعليته فعدم التخصيص معطول الردع لا موقوف عليه الردع ، فتأمل في المقام فإنه به

« لا يقال » : على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضا إلا على وجه دائر فإن
اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها وهو يتوقف على تخصيصها بها وهو
يتوقف على عدم الردع بها عنها (فانه يقال) : إنما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت
الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها كما يكفي في تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى
ضرورة أن ماجرت عليه السيرة المستمرة في مقام الاطاعة والمعصية وفي استحقاق
العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة ولو في صورة المخالفة عن الواقع يكون
عقلا في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات

حقيق ومنه سبحانه نستمد التوفيق ﴿ قوله : على هذا لا يكون اعتبار ﴾ يعني
أن لازم ما ذكر من أن الردع يتوقف على عدم التخصيص ان عدم الردع موقوف
على التخصيص لأن ما يتوقف على عدمه وجود الشيء يكون ما نأمن وجود
الشيء ، واذا كان ما نأمن عنه كان علة لعدمه وكذا قوله : عدم التخصيص
موقوف على الردع ، ملازم لقولنا : التخصيص موقوف على عدم الردع ﴿ قوله :
وهو يتوقف ﴾ يعني عدم الردع موقوف على تخصيصها بها وهذه المقدمة من
لوازم كون الردع موقوفا على عدم التخصيص ﴿ قوله : وهو يتوقف ﴾ يعني
تخصيصها يتوقف على عدم الردع بها وهذه المقدمة من لوازم كون عدم التخصيص
موقوفا على الردع ﴿ قوله : يكفي في حجيته بها عدم ﴾ حاصل الاشكال المنع
عما ذكر في السؤال من أن اعتبار الخبر بالسيرة يتوقف على عدم الردع بل إنما
يتوقف على عدم ثبوت الردع فلا دور ﴿ قوله : ضرورة ان ماجرت عليه ﴾
تعلييل لجواز الاعتماد على السيرة اذا لم يثبت الردع ، وحاصل التعلييل : ان الاطاعة
الواجبة بحكم العقل والمعصية المحرمة كذلك ما كان طاعة أو معصية عند العقلاء
ومن المعلوم ان خبر الثقة اذا كان حجة عند العقلاء كان سلوكه طاعة عندهم ومخالفته
معصية فيجب سلوكه عقلا لانه طاعة عند العقلاء وتحرم مخالفته لانها معصية
كذلك ، نعم لو قام دليل شرعي على خلاف ما عند العقلاء كان واجب الاتباع

فافهم وتأمل (١)

عقلا (وفيه) انه لا ريب فيما ذكر من كون الاطاعة والمعصية الواجبة والمحرمة ما كان طاعة ومعصية عند العقلاء لكن المراد به انه يجب الرجوع الى العقلاء في تشخيص مفهوم الاطاعة والمعصية مثل قصد الامر والوجه والتمييز أو غير ذلك مما يعتبر في مفهوم الاطاعة والعمد ونحوه مما يعتبر في مفهوم المعصية لا غير ذلك مما يرجع الى المصداق وحينئذ فاذا كان سلوك ما هو طريقا عند المولى طاعة ومخالفته معصية ولم يثبت كون خبر الثقة طريقا عند الشارع لا يكون سلوكه طاعة للشارع عند عدم ولا مخالفته معصية له عند عدم اصلا ، ومجرد كونه طريقا عند عدم بنحو تكون موافقته طاعة ومخالفته معصية عند عدم بالاضافة الى مواليهم لا يلزم كونه كذلك بالاضافة الى الشارع ، نعم لو كان العقلاء مرجعا في تشخيص مصداقهما كان ما ذكر في محله الا انه في غايه المنع ، وهذا الوجه الذي ذكره المصنف (ره) خامس تقريرات حجية السيرة التي اشرنا اليها سابقا ، وقد عرفت أن الوجه المتعين منها هو الرابع المتوقف على احراز رضا الشارع وامضائه ولو بظاهر الحال والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : فافهم وتأمل ﴾ قد أشار

(١) قولنا : فافهم وتأمل ، اشارة الى كون خبر الثقة متبعا ولو قيل بسقوط كل من السيرة والاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الامر بين ردها به وتقييده بها وذلك لاجل استصحاب حججته الثابتة قبل نزول الآيتين « فان قلت » : لا مجال لاحتمال التقييد بها فان دليل اعتبارها مغيب بعدم الردع عنها ومعه لا تكون صالحة لتقييد الاطلاق مع صلاحيتها للردع عنها كما لا يخفى (قلت) : الدليل ليس إلا امضاء الشارع لها ورضاه بها المستكشف بعدم ردها عنها في زمان مع إمكانه وهو غير مغيب . نعم يمكن ان يكون له واقعا وفي علمه تعالى امد خاص كحكمه الابتدائي حيث انه ربما يكون له امد فينسخ فالردع في الحكم الامضائي ليس إلا كالنسخ في الابتدائي وذلك غير كونه بحسب الدليل مغيب كما لا يخفى (وبالجملة) ليس حال السيرة مع الآيات الناهية إلا كحال الخاص المقدم والعام المؤخر في -

في الحاشية في وجه ذلك الى تقرير آخر في حجية السيرة على حجية خبر الثقة وماصله : ان سيرة العقلاء على العمل بالخبر قبل نزول الآيات المذكورة كانت بلا رادع فتكون حجة على الحجية وبعد نزول الآيات بدور الامر بين تخصيص الآيات بها وكونها رادعة عنها كما هو الحال في الخاص المقدم على العام اذ بدور الامر بين كونه مخصصا للعام ومنسوخا به ، وقد تقدم ان الاولى القول بالتخصيص ولو فرض التوقف فالمرجع اصالة الحجية (ثم) اورد على نفسه بان ذلك يتم لو لم يكن دليل اعتبار السيرة مغني بعدم الردع عنها اما اذا كان مغني بذلك ففي زمان نزول الآيات يمتنع ان تكون السيرة مقيدة او مخصصة لاطلاقها أو عمومها لعدم الدليل على اعتبارها حينئذ من جهة تحقق غاية الاعتبار (ثم) اجاب بان الدليل على اعتبارها إمضاء الشارع لها ورضاه المستكشف بعدم الردع عنها في زمان وهو غير مغني بعدم الرادع نظير دليل الحكم الابتدائي هذا ملخص كلامه (ولكن) الانصاف يقتضي الفرق بين الاحكام الابتدائية والاحكام الامضائية فان ظهور أدلة الثانية في الدوام والاستمرار في غاية الاشكال وان كان مسلما في ادلة الاول لان الوجه في ذلك الظهور وظهور الاحكام الابتدائية في كونها احكاما قانونية ليست مخصصة بزمان دون زمان وليس الامر كذلك في الاحكام الامضائية ، كيف والغالب كون تبليغ الاحكام على التدريج ولذا لا يصح أن يدعى أن جميع الاحكام الابتدائية في الشريعة المقدسة كانت ناسخة لما كان قبلها من الاحكام الامضائية بل النسخ يختص بالاحكام الابتدائية التي تعقبها حكم على خلافها ، نعم لو فرض عدم الردع الى زمان انقطاع

– دوران الأمر بين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام ففيها يدور الأمر أيضا بين التخصيص بالسيرة أو الردع بالآيات فانهم . منه قدس سره

فصل

في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد
« أحدها » أنه يُعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة
الأطهار بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلاً ذلك المقدار لأنحل علمنا الاجمالي
بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الامارات الى العلم التفصيلي بالتكليف في
مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً والشك البدوي في ثبوت التكليف في
مورد سائر الامارات غير المتبرة

الوحي وانتهاء التشريع كان ذلك ظاهراً في الاستمرار والامتداد فلاحظ ﴿ قوله :
احدها انه يعلم إجمالاً ﴾ يكفي في صدق هذه الدعوى ملاحظة بعض فوائد الوسائل
المتضمنة لذكر القرائن على صحة الكتب الاربعة فلاحظ ﴿ قوله : بحيث لو علم
تفصيلاً ذلك المقدار ﴾ يمكن تصوير العلم الاجمالي في المقام على وجوه (الاول)
انا نعلم بصدور جملة من الاخبار مرهدة بين جميع الاخبار المودعة في كتب اصحابنا
(رض) كما نعلم بانشاء احكام الزامية في جميع ما هو محتمل الطريقة كالخبر والشهرة
وغيرها بحيث يحتمل انطباق جميع ما هو معلوم من الاحكام على مؤديات تلك الاخبار
المعلومة بالاجمال ، ولازم ذلك أن لو علم تفصيلاً بتلك الاخبار الصادرة لم يبق
لنا علم اجمالي بتكليف الزامي غير مؤدياتها وان كان يحتمل ، ولا ريب في هذه
الصورة في انحلال العلم الاجمالي بالتكليف بالعلم الاجمالي بالاخبار الصادرة فلا يجب
الاحتياط في اطراف الاول ويجب الاحتياط في اطراف الثاني كما لو شهدت البينة
بنجاسة انا من اواني زيد وشهدت بينة اخرى بنجاسة انا ايض من اواني زيد
فلا يجب الاحتياط حينئذ الا بالاواني البيض لزيد لا غير (الثاني) انا نعلم بصدور
جملة من الاخبار كما ذكر سابقاً ونعلم بانشاء جملة من الاحكام الزامية اكثر عدداً
من الاخبار الصادرة المعلومة اجمالاً بحيث لا يحتمل انطباقها بتمامها على مؤديات تلك

ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع

الاخبار وان احتمل انطباق مقدار مساو للاخبار وبقاء مقدار آخر مردد بين الاخبار التي هي اطراف العلم الاجمالي بصدور الاخبار وبين غيرها من محتمل الطريقية ، ولازم ذلك أن لو عزلنا مقداراً مساوياً للاخبار المعلومة الصدور اجمالياً كان العلم الاجمالي بالتكليف فيما عدا ذلك المقدار المعزول باقياً بحاله وان كان نفس المعلوم حينئذ أقل من المعلوم الاصيلي قبل العزل ولا ينبغي التأمل في مثل ذلك في وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي بالتكليف ولا يكفي الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي بالاخبار وان احتمل انطباق تمام المعلوم الاول على اطرافه اذ لا يكفي هذا المقدار في الانحلال بل لا بد فيه من احتمال انطباق تمام المعلوم باحد العلمين على المعلوم بالعلم الآخر ، وهو غير حاصل لاختلاف المقدار ، ونظيره ما لو شهدت البيضة بوجود شاة موطوءة في غنم زبد البيض وشهدت بينة اخرى بوجود شاتين موطوءتين في مطلق غنم زبد مردهتين بين البيض والسود فيجب الاحتياط في البيض والسود معاً ولا يكفي الاحتياط في البيض فقط (الثالث) انا نعلم بصدور جملة من الاخبار كما سبق ونعلم باثشاء جملة من الاحكام الالزامية مساوية لها في المقدار إلا انها موصوفة بصفة محتملة الثبوت والعدم في مؤديات الاخبار الصادرة ، فعلى تقدير وجود الصفة في مؤديات الأخبار أمكن انطباق الاحكام عليها ، وعلى تقدير عدم امتنع الانطباق وهذا كالأول في انحلال العلم الثاني بالأول فلا يجب الاحتياط الا في اطرافه ومثله ما لو شهدت البيضة بوجود شاة موطوءة في قطعة خاصة من غنم زبد وشهدت بينة اخرى بوجود شاة موطوءة بيضاء في غنم زبد مطلقاً بحيث كانت مردهة بين جميع افراد غنمه ، ولا يجب الاحتياط في مثله الا في القطعة الخاصة لاحتمال انطباق المعلوم الثاني على المعلوم المررد في تلك القطعة والمصنف (ره) قرر الاستدلال على النحو الأول والشيخ (ره) في رسائله قرره على الوجه الثاني ، واورد عليه اولاً بان اللازم وجوب الاحتياط بالعمل في جميع الامارات ولا يختص بالاخبار كما يشير اليه المصنف (ره) قوله : ولازم ذلك لزوم

الأخبار المثبتة وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل يثبت له من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب بناء على جريانه في أطراف علم إجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعضها أو قيام أمانة معتبرة على انتفاضها فيه وإلا لاختص عدم جواز العمل على وفق الثاني بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال « وفيه » أنه لا يكاد ينهض على حجبة الخبر بحيث يقدم تخصيصاً أو تفيداً أو ترجيحاً على غيره من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم وإن كان

للعلم بوجوب العمل بالخبر الصادر فيجب العمل بكل ما هو محتمل الصدور من الأخبار ﴿ قوله : الاخبار المثبتة ﴾ لأن العلم الموجب للاحتياط هو العلم بصدور الخبر المثبت لأنه علم بالتكليف الإلزامي أما العلم بصدور الخبر النافي فلا يترتب عليه اثر لعدم تعلقه بالتكليف نعم يجوز العمل بالخبر النافي لو لم يكن هناك مانع كما لو كان اصل يقتضي الاحتياط كقاعدة الاشتغال أو مثبت للتكليف كاستصحاب التكليف ، وكون الاستصحاب لم تثبت حجبيته الا بالخبر غير المعلوم الحجية لا يقدح في منعه عن العمل بالخبر النافي لأن العمل بالاستصحاب عمل بالخبر المثبت ﴿ قوله : بناء على جريانه في اطراف ﴾ يعني إنما يمنع الاستصحاب المثبت عن العمل بالخبر النافي لو بنينا على حجبيته في اطراف الشبهة المحصورة وأن العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة غير قادح في جريانه مطلقاً وإنما يقدح إذا كان العلم مثبتاً للتكليف والاستصحاب نافياً أما إذا بنينا على قدح العلم الاجمالي مطلقاً من جهة لزوم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذبله كما أشرنا اليه في مبحث الموافقة الالزامية ويجبيء بيانه في محله فمخالفة الاستصحاب للخبر النافي غير مانعة من العمل بالخبر لعدم حجبيته فيختص المانع عنه بقاعدة الاشتغال فقط ، ثم إن المناسب لهذا الاستدراك من المصنف (ره) أن الاستصحاب المثبت مطلقاً مبتلى بعلم اجمالي على خلافه وهو غير ظاهر ﴿ قوله : من عموم أو إطلاق ﴾ هذا على طريقة

يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الامارات لا في خصوص الروايات لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينها بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالاجمال فتأمل جيداً « ثانياً » ما ذكره في الوافية مستدلاً على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر وهو أنا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة ولا سيما بالاصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والتاجر والانكحة ونحوها مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر غير القطعي بحيث نقطع بخروج حقايق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن أنكر فلما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان انتهى ، وأورد عليه أولاً بان العلم الاجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره فاللازم حينئذ إما الاحتياط أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته « قلت » : يمكن أن يقل : إن العلم الاجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع الاخبار إلا أن العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم — عليهم السلام — بقدر الكفاية بين تلك الطائفة أو العلم باعتبار طائفة كذلك بينها يوجب انحلال ذلك العلم الاجمالي وصيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم كما مررت اليه الاشارة في تقريب الوجه الاول . اللهم إلا أن يمنع عن ذلك وادعي عدم الكفاية فيما علم بصدوره او اعتباره

اللف والنشر المرتب ﴿ قوله : يسلم عما أورد عليه ﴾ قد عرفت الاشارة الى أن هذا الايراد من الشيخ في رسائله إنما صدر من جهة تقريره العلم الاجمالي على الوجه الثاني كما يظهر من ملاحظة كلامه في تقريب الايراد فليلاحظ ﴿ قوله : وأورد عليه أولاً ﴾ المورد شيخنا العلامة في رسائله ﴿ قوله : المشروطة بما ذكر ﴾ يعني كونه موجوداً في الكتب المعتمدة وعمل جمع به من غير رد ظاهر ﴿ قوله : إما الاحتياط أو العمل ﴾ عبارة الرسائل هكذا . فاللازم حينئذ اما الاحتياط

أو ادعي العلم بصدور أخبار آخر بين غيرهما فتأمل « وثانياً » بان قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية دون الأخبار النافية لها ، والأولى أن يورد عليه بان قضيته إنما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيها من عموم دليل أو إطلاقه لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالثبوت منها أو يعمل بالنافي في قبيل حجة على الثبوت ولو كان أصلاً كما لا يخفى « ثالثاً » ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه أنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة فان تمكنا من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما يحكمه فلا بد من الرجوع اليهما كذلك والا فلا يحيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة

والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء أو شرطية واما العمل بكل خبر ظن صدوره بما دل على الجزئية أو الشرطية . انتهى ، والمراد منها ظاهراً أن العلم الاجمالي بموافقة جملة من الأخبار الدالة على الجزئية ونحوها يوجب الاحتياط بالعمل بكل خبر دل على ذلك ومع تعذره أو لزوم الحرج ينتقل إلى الظن بالصدور كما يأتي بيانه في دليل الانسداد ﴿ قوله : أو ادعي العلم بصدور ﴾ لا يحتاج إلى دعوى العلم بصدور أخبار آخر في غير ما جمع الشرائط المذكورة بل يكفي في وجوب الاحتياط دعوى العلم الاجمالي بصدور مقدار من الأخبار أكثر من المقدار المعلوم بالاجمال في خصوص ما جمع الشرائط وان لم يعلم بوجوده في غير ما جمع الشرائط كما ذكرنا ﴿ قوله : فيما لم تقم حجة معتبرة ﴾ إذ مع قيام الحجة المعتبرة على نفي التكليف لا تجري أصالة الاحتياط في العمل بالخبر المثبت له كما لو قامت البينة على طهارة أحد اطراف الشبهة المحصورة ، ثم إن هذا التقييد في كلام المصنف (ره) هو الفارق بينه وبين إيراد شيخه (ره) ﴿ قوله : بعض المحققين ﴾ هو الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم ﴿ قوله : إلى الكتاب والسنة ﴾ إن كان المراد بالسنة قول المعصوم وفعله وتقريره فدعوى الاجماع والضرورة منه على

هذا التكليف فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بد من التنزل الى وجوب الرجوع اليها في محله ، لكن لا يحسن قوله : فان تمكنا من الرجوع .. الخ ، إذ لا يعتبر في جواز الرجوع الى الكتاب والسنة بذلك المعنى حصول العلم بالحكم إن أمكن والاكتفي الظن به ، مع ان هذا لا يرتبط باثبات حجية خبر الواحد الابتوسط مثل الوجه الاول بان نقول : يجب الرجوع الى السنة ونعلم بحصولها في جملة من الاخبار التي بايدنا فيجب ان نعمل بالجميع من باب الاحتياط ، وان كان المراد بها الخبر الحاكي عن السنة بالمعنى الأول فدعوى الاجماع والضرورة على وجوب الرجوع اليها بهذا المعنى ايضاً في محلها إلا أنه يرد عليه الاشكال السابق من عدم لزوم حصول العلم منها وعدم اقتضائه حجية الخبر الا بضميمة الوجه الاول فيكون هذا الوجه هو الوجه الاول بعينه لأن الاخبار الصادرة عن الأئمة — عليهم السلام — هي الاخبار الحاكية عن السنة . وان كان المراد بها مطلق الخبر الحاكي عن السنة ولو لم يعلم ذلك فتكون عين الاخبار المدونة في الكتب ، فدعوى الاجماع والضرورة على وجوب الرجوع اليها مطلقاً ممنوع ، سوى ما حكي عن الشيخ وغيره من دعوى الاجماع في الجملة كما استشكله بذلك شيخنا (ره) في رسائله . مع أنه لو كان هذا هو المراد لم يحتج الى إطالة الكلام بالنقض والإبرام ؛ ولا جعل دعوى الاجماع والضرورة من مقدمات الاستدلال بل كان راجعاً الى دعوى الاجماع والضرورة على حجية الخبر . ومن هنا حمل المصنف — رحمه الله — كلامه على ارادة دعوى الضرورة والاجماع على وجوب الرجوع الى السنة بالمعنى الثالث لا مطلقاً ، بل في الجملة بنحو القضية المهمة كما سيصرح به المصنف (ره) في آخر عبارته واذا ثبت ذلك فان أمكن الرجوع اليها بنحو يحصل القطع بالحكم الواقعي للقطع بالصدور والدلالة او ما يحكم القطع به للقطع بالاعتبار فهو والا فلا بد من الرجوع اليها بنحو يحصل الظن بالحكم فاذا لم يقم دليل على اعتبار الخبر لا بد من الرجوع اليه لافتقاره الظن بالحكم ﴿ قوله : هذا التكليف ﴾ يعني التكليف بالرجوع الى السنة ﴿ قوله : فلو لم يتمكن من القطع ﴾ تفصيل لما بينه في تقرير الدليل

الظن باحدهما « وفيه » أن قضية بقاء التكليف فعلا بالرجوع الى الأخبار الحاكية للسنة كما صرح بانها المراد منها في ذيل كلامه — زيد في علو مقامه — إنما هي الاقتصار في الرجوع الى الاخبار المتيقن الاعتبار فان وقي وإلا أضيف اليه الرجوع الى ما هو المتيقن اعتباره بالاضافة لو كان والا فالاحتياط بنحو عرفت لا الرجوع الى ما ظن اعتباره وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع الى ما ظن اعتباره . هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى السنة بذلك المعنى فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع وأما الايراد عليه برجوعه إما الى دليل الانسداد لو كان ملاك دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية وإما الى الدليل الأول لو كان ملاك دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الاخبار ففيه أن ملاك إنما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع الى الروايات في الجملة الى يوم القيامة فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه .

فان صورة التمكن من القطع بالصدور او الاعتبار هي صورة حصول العلم بالحكم أو ما يحكم العلم ﴿ قوله : إنما هي الاقتصار في الرجوع ﴾ الظاهر أن هذا مما اعترف به المستدل بقوله : فان تمكنا . الخ وقوله (ره) : فلولم يتمكن . الخ إلا أن استدلاله المذكور مبني على عدم الدليل على حجبية نوع خاص من السنة وبالجملة : المقدار المتيقن الاعتبار مطلقاً او بالاضافة داخل بقوله — رحمه الله — : فان تمكنا ، وقوله : فلولم يتمكن .. الخ واستدلاله مبني على عدم ذلك اذ هو مقتضى كونه دليلاً في قبال غيره من الأدلة ﴿ قوله : بنحو عرفت ﴾ يعني ما ذكره في الايراد على الوجه الثاني بقوله : والآولى ان يورد عليه . . . الخ ﴿ قوله : واما الايراد عليه برجوعه ﴾ المورد شيخنا العلامة « ره » في رسائله ﴿ قوله : فراجع تمام كلامه ﴾ لا يحضرنى الآن كلامه لا راجعه إلا أن الذي في بالي أن كلامه مضطرب جداً ، والله سبحانه

فصل

﴿ في الوجوه التي أقاموها على حجبية الظن ﴾

وهي أربعة (الأولى) أن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم أما الصغرى فلأن الظن بوجوب شيء أو حرمة يلزم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ، وأما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ولو لم نقل بالتحسين والتقيح لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقيح

أعلم ﴿ قوله : بناء على تبعية ﴾ قيد لقوله : أو الظن بالمفسدة ، يعني أن الظن بالمفسدة مبني على القول المذكور ﴿ قوله : والمفاسد ﴾ يعني في متملقات الأحكام ﴿ قوله : ولو لم نقل بالتحسين ﴾ قد عرفت سابقاً أن وجوب دفع الضرر ليس من الأحكام العقلية بل هو من الفطريات التي جبت عليها النفوس إذ لا ريب في بناء من له أدنى شعور وإدراك على الفرار من الأضرار حتى الحيوانات والأطفال في مبدأ نشوئهم وإدراكهم ، والوجدان أقوى شاهد عليه ، والظاهر أنه لا فرق بين دفع الضرر وجلب النفع في ذلك ، والمراد من كونه من الفطريات أنه إذا أدرك الفاعل المختار الضرر في شيء رجح عدمه على وجوده وتعلقت كراهته به فيفر عنه من دون توسط إدراك العقل حسن الفرار عن الضرر ، وكذا إذا أدرك المنفعة في شيء رجح وجوده على عدمه وتعلقت إرادته به من دون توسط حكم العقل بحسنه ، فأدراك الضرر أو النفع في شيء موجب للفرار عنه أو السعي إليه من دون توقف على حكم عقله بحسنه أو قبحه فوجوب الفرار أو السعي إنما هو بملاك وجوب تحصيل الغرض حيث أن الغرض دفع الضرر أو جلب النفع لا بملاك الحسن أو القبح العقليين ، ومن هنا يظهر أنه لا يحسن تعبير المصنف « ره » بقوله :

مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه اذا قيل باستقلاله ولذا أطبق العقلاء عليه مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقييح فتدبر جيداً . والصواب في الجواب هو منع الصغرى أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته لعدم الملازمة بينه والعقوبة على مخالفته وإنما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها لا بين مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها ومجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به كي يكون مخالفته عصيانه

فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ولو لم . . . الخ إذ لو لم نقل بالحسن والقبح العقليين لا يكون ذلك من المستقلات العقلية أصلاً بل فطرياً محضاً ، وان قلنا بالحسن والقبح العقليين يكون من المستقلات العقلية ايضاً كما كان من الفطريات ، لكنه يبتني على القول بالحسن والقبح العقليين ، وبالجملة : وجوب الدفع من الفطريات وكونه من المستقلات العقلية يتوقف على القول بالحسن والقبح العقليين . فتأمل ﴿ قوله : مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه ﴾ يعني كما أن العقل إذا أدرك حسن فعل بناء عليه يكون إدراكه ذلك موجباً لترجيحه وتعلق الارادة به من دون توسط حكم عقلي بوجوب فعل الحسن كذلك الحال في المقام — كما عرفت — فتأثير الضرر أو النفع في ترجيح الوجود أو العدم نظير تأثير الحسن والقبح العقليين بناء عليهما في ذلك ، وكما أن الثاني من الفطريات والجبليات فكذلك الأول ﴿ قوله : أما العقوبة فلضرورة ﴾ يعني انه اذا كانت الملازمة بين التكليف الواقعي وبين العقوبة كان الظن بالتكليف موجباً للظن بالعقوبة التي هي الضرر لأن الظن باحد المتلازمين مستلزم للظن بالآخر أما اذا لم تكن الملازمة كذلك بل كانت بين المعصية وبين استحقاق العقوبة فالظن بالتكليف لا يستلزم الظن بالعقوبة ولا باستحقاقها على تقدير مخالفة الظن فانه مع الشك في حجية الظن لا تكون مخالفته معصية ، واذا علم بانتفاءها علم بانتفاء لازمه وهو العقوبة فمع الظن بالتكليف المشكوك الحجية يقطع بعدم الضرر ﴿ قوله : واستحقاق العقوبة ﴾ يعني لا فعلية العقوبة إذ

إلا أن يقال : إن العقل وان لم يستقل بتجزه بمجرد بحث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته الا انه لا يستقل ايضا بعدم استحقاقها معه فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قربة جداً

المعصية لا توجب فعلية العقوبة كما هو ظاهر ﴿ قوله : إلا أن يقال ان العقل ﴾ هذا استدراك على الجواب وحاصله : أن العقل وان لم يحكم بالملازمة بين التكليف الواقعي واستحقاق العقوبة الا انه لا يحكم بانتفائها على تقدير ثبوت التكليف واقعاً وحينئذ فع الظن بالتكليف يشك في العقاب ، وكما يجب دفع الضرر المظنون يجب دفع المشكوك فلا تجوز مخالفة الظن فراراً عن الضرر المشكوك الواجب الدفع هذا ولكن لا يخفى أنه ان أراد القائل بذلك منع قاعدة قبح العقاب بلا يسان فيدعي جواز العقاب على التكليف الواقعي ولو لم يكن الظن حجة فذلك مما لا ينبغي التأمل في بطلانه فان قبح العقاب بلا بيان كاد أن يكون من الواضحات التي لا مجال لتطرق الريب والتردد فيها . وان أراد دعوى ان احتمال حجبة الظن كاف في حسن العقاب على الواقع لأن احتمال الحجبة مساوق لاحتمال وجود البيان على الواقع . ففيه أن البيان المصحح للعقاب هو خصوص البيان الواصل الى المكلف ، ومجرد كون الظن حجة في نفس الأمر والواقع ما لم يعلم به المكلف لا يصحح العقاب هذا كله مضافاً إلى أن عموم ادلة الترخيص مع الشك في التكليف موجبة للقطع بعدم العقاب لامتناع العقاب في ظرف الترخيص وتقدم قاعدة وجوب دفع الضرر على أدلة البراءة الشرعية لا تقتضيه القواعد لأن قاعدة وجوب دفع الضرر لا يوجب علماً بالتكليف أو ما هو بمنزلة فتأمل جيداً ﴿ قوله : ودعوى استقلاله ﴾ يعني أن ما ذكر وان لم يوجب تمامية صغرى الدليل لكن يوجب ثبوت صغرى اخرى وهو الشك في الضرر وهي لا تنطبق عليها كبرى الدليل لكن لا يبعد ثبوت كبرى اخرى وهو وجوب دفع الضرر المشكوك فتكون مع الصغرى المتقدمة دليلاً على المطلوب . ثم إنه يمكن أن يجاب عن الدليل المذكور (اولاً) بناء على

لا سيما إذا كان هو العقوبة الأخروية كما لا يخفى وأما المفسدة فلانها وإن كان الظن
 ارادة العقوبة من الضرر بأنه لا يثبت المدعى بل ينافيه وذلك لأن المقصود منه
 اثبات حجبية الظن بمعنى كونه يصح لأجله العقاب ، وهذا الدليل إنما اقتضى
 وجوب العمل على وفق الظن من جهة ترتب العقاب على مخالفته وهو عكس المطلوب
 وبعبارة أخرى المقصود من الحجبية في المقام ما يكون علة للعقاب والثابت بالدليل
 ما يكون معلولا له كما هو ظاهر (وثانيا) بأن القاعدة المذكورة إذا كانت من
 القواعد الفطرية بملاك وجوب تحصيل الغرض فانطباقها واقعا تابع لنظر الفاعل
 المدرك ، فقد يكون الضرر بلا مزاحم فيفر عنه ، وقد يكون مزاحما بضرر
 أهم أو نفع كذلك فالأثر — اعني الترجيح — تابع لنظر الفاعل ، فقد يكون
 العمل على طبق الظن مما يترتب عليه في نظره ضرر أهم أو فوات نفع كذلك ، فلا
 بد أن يكون الاثر مستندا اليه ، ولا مجال للتحكم على الفاعل بلزوم الفرار عن
 ضرر مخالفة الظن إذا كان يرى في نظره انه مزاحم بالأهم ، ولذا ترى العصاة
 مع علمهم بالضرر في مخالفة العلم بالوجوب يقدمون عليه لمزاحمته بالاضرار او المنافع
 الشهوية ، وليس ذلك لبنائهم على عدم وجوب دفع الضرر المقطوع ، بل لبنائهم
 على وجوب دفع الضرر الأهم وتحصيل النفع الأهم ولولزم الوقوع في الضرر المهم ،
 فالظان بالتكليف وإن كان ظانا بالضرر في المخالفة من العقوبة والمفسدة إلا انه
 إذا أقدم على مخالفة ذلك الظن لمزاحمته بالأهم عنده لا يكون ذلك مخالفا لقاعدة
 وجوب دفع الضرر المظنون ، بل كان ذلك الاقدام منه امعالا لها وجريا على
 مقتضاها . وبالجملة : القاعدة المذكورة مما يمتنع ان تكون من دواعي الترجيح
 لأن جميع الدواعي موضوعات لها بل ليس الغرض من جعل التكاليف المولوبة الا
 تنقيح موضوع القاعدة المذكورة حيث أنها تكون منشأ للضرر في المخالفة على
 تقدير العلم بها فيكون ذلك الضرر موضوعا للقاعدة المذكورة ، ولا بد من التأمل
 التام في المقام ﴿ قوله : لا سيما إذا كان هو العقوبة ﴾ بناء على كون قاعدة
 وجوب دفع الضرر من القواعد العقلية فلا ريب في استقلال العقل بوجوب دفع

بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه الآ انها ليست بضرر على كل حال ضرورة ان كلما يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله بل ربما يوجب حزاوة ومنقصة في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلا كما لا يخفى ، وأما تهويت المصلحة فلا شبهة في انه ليس فيه مضرة بل ربما يكون في استيفائها المضرة كما في الاحسان بالمال هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها بل إنما هي تابعة لمصالح فيها

الضرر الموهوم إذا كان اخرويا فضلا عن المشكوك ، كيف وكل واحد من اطراف الشبهة المحصورة وموارد قاعدة الاشتغال والأصول المثبتة للتكليف بل وسائر موارد الحجج الدالة على التكليف من هذا القبيل غالبا كما هو ظاهر بأدنى تأمل ﴿ قوله : يوجب الظن بالوقوع ﴾ لأن المفسدة ملزومة للتكليف والظن باللائم يوجب الظن بالملزوم ﴿ قوله : ليست بضرر على ﴾ اذ لا ريب ان مفهوم المفسدة ليس عين مفهوم الضرر اذ المفسدة عبارة عن الجهة المقبحة في العقل التي صارت باعثا على كراهته تشريعا او تكوينيا وليس من لوازم المناوئين المقبحة ان تكون ضرا فان عنوان العيب جهة مقبحة في الفعل وليس من سنخ الضرر أصلا ، بل لو سلم انها عين الضرر لكن لا يلزم ان يكون راجعا الى الفاعل فان مفسدة العدوان على مال الغير لو كانت راجعة الى الضرر لكنها ليست راجعة الى ضرر الفاعل بل ضرر غيره وقاعدة وجوب دفع الضرر مختصة بضرر الفاعل لا غيره . ثم إن غاية مقتضى الجواب المذكور أنه لا ملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالضرر ، لكن لا مانع من احتمال الضرر فاذا بني على وجوب دفع الضرر المشكوك كما تقدم منه (قدس سره) لم يجوز مخالفة الظن لانها اقدام على محتمل الضرر . الا ان يقال : ان ترخيص الشارع في الاقدام بدل على تدارك الضرر المظنون او المحتمل فيتوقف على اثبات البراءة الشرعية كما افاده شيخنا الأعظم (ره) في رسائله في المقام وفي بحث الشبهة الموضوعية . لكن اورد عليه المصنف (ره) بان المفسدة الواقعية الحاصلة بالفعل

كما حققناه في بعض فوائدها. وبالجملة ليست المفسدة ولا المنفعة الفاتئة اللتان في الأفعال وأنيط بهما الأحكام بمضرة وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، ولعمري هذا أوضح من أن يخفى

المذهبي عنه على تقدير القول بها لا نتداركها مصالحة الترخيص لأنها قائمة بنفس الترخيص لا بالفعل فالفعل باق على ما هو عليه قبل الترخيص من حيث كونه ذا مفسدة فأحتمال الضرر غير المتدارك حاصل فيه . نعم هذا الاشكال لا يتأتى فيما لو كان الضرر المحتمل هو العقاب لان الترخيص ولو عن مصلحة فيه يمنع من ترتب العقاب كما عرفت فلو فرض احتمال العقاب لعدم حكم العقل بقبحه مع الظن بالتكليف فعموم أدلة البراءة الشرعية موجب للأمن منه والقطع بعدمه إلا أن يدعى عدم مجيئ أدلة البراءة لحكومة القاعدة عليها ، لكن عرفت ان قاعدة التحكيم تقتضي العكس لتوقف مجيئ القاعدة على احتمال الضرر وادلة البراءة نافية له ولا يصح العكس لان القاعدة لا توجب علماً بالتكليف كما هو ظاهر فلا توجب انتفاء موضوعها الموجب لانتفائها . فتأمل جيداً ﴿ قوله : كما حققناه في بعض فوائدها ﴾ لا يخفى أن الذي حققه في بعض فوائده الذي رأيت هو كونها تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها حيث قال فيها : فهنا دعويان الأولى عدم لزوم الالتزام شرعاً بما الزم به عقلاً . . . الى ان قال : الثانية لزوم أن لا يلزم شرعاً إلا بما الزم به عقلاً وذلك لأن الطلب الحقيقي والبعث الجدي الالتزامي لا يكاد يكون الا بملاك يكون في المطلوب والمبعوث اليه . . . الى أن اورد على نفسه بقوله : ان قلت : يكفي حسن التكليف وثبوت المصلحة في نفس الطلب والالتزام من دون أن يكون مصلحة أو مفسدة في الواجب أو الحرام كما هو كذلك في غير مورد ، ثم عد الأوامر الامتحانية والواجبات والمستحبات العبادية والاورام والنواهي الظاهرية واورام التقية . ثم قال : قلت : الطلب الحقيقي والالتزام الجدي والبعث الواقعي لا يكاد

فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا أصلاً ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال الفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة فافهم (الثاني) أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح الرجوح على الراجح وهو قبيح (وفيه) أنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازماً مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً أو عدم وجوبه شرعاً ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه ولا يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد وإلا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرها على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدمات على ما ستطلع على حقيقة الحال « الثالث » ما عن السيد الطباطبائي - قدس سره - من أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالآتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً وترك ما يحتمل

أن يتعلق بشيء ما لم يكن فيه بذاته أو بالوجوه والاعتبارات الطارئة عليه خصوصية موافقة للغرض داعية إلى تعلق الطلاب به حقيقة وإلا كان تعلق الطلاب به دون غيره ترجيحاً بلا مرجح ، وهذا واضح ... الخ ، فهذا كله صريح في كونها تابعة لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد فلاحظ ، ولعل مراده غير هذا المقام مما لم اعثر عليه والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : فلا مجال لقاعدة دفع ﴾ بل عرفت ان التحقيق انه لا مجال للتمسك بها والعمدة هو الجواب الثاني المطرد في العقوبة وغيرها فلاحظه وتأمل ﴿ قوله : ولا استقلال للعقل ﴾ دفع لما يتوهم من أن الظن بالتكليف وان لم يستلزم الظن بالضرر لسكنته مستلزم للظن بالفسدة أو المصلحة وبكفي ذلك في وجوب العمل بالظن لاستقلال العقل بقبح ارتكاب ما فيه احتمال الفسدة أو ترك المصلحة ، وحاصل الدفع : منع استقلال العقل بذلك ﴿ قوله : أو غيرها ﴾ مثل الاستصحاب أو فتوى المجتهد ﴿ قوله : على حسب اختلاف الأشخاص ﴾ وذلك لاختلافهم في التمكن من الرجوع إلى العلم أو العلمي لاختلافهم في الاستظهار من الأدلة المتقدمة فإذا اتفق ثبوت ذلك لبعض لم يجز له الرجوع إلى الظن للتمكن

الحرمة كذلك ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله لانه عسر أكيد وحرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات لان الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً ، ولا يخفى ما فيه من القدح والفساد فانه بعض مقدمات دليل الانسداد ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته ومعه لا يكون دليل آخر بل ذلك الدليل (الرابع) دليل الانسداد وهو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية حكومة أو كشفا على ما تعرف ولا يكاد يستقل بها بدونها وهي خمس (اولاها) انه يُعلم اجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة (ثانيتهما) انه قد انسد علينا باب العلم

من العالمي ولو كان الاحتياط ممكنا في حقه او كان يرى جواز الرجوع الى الأصل فلا بد في الأخذ بالظن من ثبوت المقدمات الآتية ﴿ قوله : ولا يكاد يستقل بها بدونها وهي خمس ﴾ اما توقف استقلاله بذلك على ثبوت المقدمة الأولى فغير ظاهر إذ لو فرض كون التكاليف الواقعية محتمة ودار الأمر بين اهمالها، والاحتياط فيها، والرجوع الى الأصل في كل مسألة بالنظر اليها، والتقليد : والاطاعة الوهمية والشكية دون الظنية وعكس ذلك وبطل ما عدا الأخير بالمقدمات الأربع تعين الأخير نعم يمكن أن تنفع في اثبات المقدمة الثالثة وعدم جواز الرجوع الى الأصل في كل مسألة الذي تتكفله الرابعة لكن على هذا التقدير تكون من مقدمات تينك المقدمتين لاني عرضها كما هو ظاهر، واما المقدمة الثالثة فيغني عنها المقدمة الرابعة فانه اذا لم يجوز الرجوع الى الأصول في كل مسألة كيف يجوز الاهمال وعدم التعرض للاحكام المحتملة بالمرّة ؟ ومجرد الاختلاف مفهومه بالقصد أو نحوه لا يكفي في جعلها مقدمتين متقابلتين يتوقف الاستنتاج على اثبات كل واحدة منهما مستقلا وان شئت قلت : لو قال في المقدمة الرابعة : يجب الأخذ بالاحتياط في موارد

والعلمي الى كثير منها ﴿ ثالثها ﴾ أنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلاً ﴿ رابعها ﴾ أنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا بل لا يجوز في الجملة كما لا يجوز الرجوع الى الأصل في المسألة من استصحاب وتخيير وبراهة واحتياط ولا إلى فتوى العالم بحكمها ﴿ خامستها ﴾ أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح فيصح فيستقل العقل حينئذ بلزوم الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة وإلا لزم بعد

الأصول النافية في الجملة لأنغى عن المقدمة الثالثة . فلاحظ وتأمل ؛ وأما المقدمة الخامسة فلاحتياج اليها يتوقف على تعيين كون المانع من الرجوع الى الاصل الجاري في كل مسألة مسألة مستقلاً هو الاجماع أو العلم بالاهتمام أو انه العلم الاجمالي ، فعلى الأخيرين بكون محتاجا اليها فإنه لا موجب لتعيين الاحتياط في خصوص المظنونات الا تلك المقدمة أما اذا كان المستند في المنع هو الاجماع فيمكن دعوى عدم الحاجة اليها لقيام الاجماع من أول الأمر على لزوم الاحتياط في خصوص المظنونات . اللهم إلا أن يدعى عدم قيام الاجماع على ذلك وإنما معقد الاجماع لزوم الاحتياط في الجملة فيحتاج في تعيينه الى المقدمة المذكورة فاذاً لا بد من النظر فيه وسيجيء في المقدمة الرابعة بيان بعض ما ذكرنا في كلام المصنف (ره) ﴿ قوله : والعلمي ﴾ المراد به مطلق الامارات المعتبرة ﴿ قوله : بل لا يجوز في الجملة ﴾ يعني اذا كان موجباً لاختلال النظام . ثم انه لا ينبغي أن يذكر هذا في المقدمات اذ يكفي عدم وجوب الاحتياط وعدم جوازه في الجملة وان كان حقاً الا أنه لا يتوقف عليه الاستنتاج ﴿ قوله : واحتياط ﴾ المراد به اصالة الاحتياط الجارية في المسألة مع قطع النظر عن غيرها ، وبذلك يفترق عن الاحتياط في قوله : لا يجب علينا الاحتياط، فان المراد به الاحتياط في كل مسألة وإن كان على خلاف الأصل فيها . ثم انه لا يتوقف الاستنتاج على المنع من العمل باصالة الاحتياط الجاري في المسألة من حيث هي وإنما يتوقف على عدم جواز العمل بغيره من الاصول ومقصود المصنف — رحمه الله — ذلك كما يظهر بأدنى تأمل ﴿ قوله : ولا الى فتوى ﴾ لا ينبغي

انسداد باب العلم والعلمي بها إما إهمالها ، وإما لزوم الاحتياط في أطرافها ، وإما الرجوع الى الأصل الجاري في كل مسألة مع قطع النظر عن العلم بها أو التقليد فيها أو الاكتفاء بالاطاعة الشكية أو الوهمية مع التمكن من الظنية والفرض بطلان كل واحد منها (أما المقدمة الاولى) فهي وإن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الاجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين — عليهم السلام — التي تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتمدة ومعه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات وهو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الاختلال ولا إجماع على عدم وجوبه ولو سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال (وأما المقدمة الثانية) فاما بالنسبة الى العلم فهي بالنسبة الى أمثال زماننا بينة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد، وأما بالنسبة الى العلمي فالظاهر أنها

ذكر هذا في هذه المقدمة لأن فتوى المجتهد من قبيل الامارات العالمية والمتعرض لنفي ذلك هو المقدمة الثانية ﴿ قوله : قد عرفت انحلال ﴾ تقدم بيان ذلك في الدليل الأول من الأدلة العقلية ﴿ قوله : ومعه لا موجب للاحتياط ﴾ يعني مع هذا الانحلال يسقط العلم الاجمالي بثبوت التكليف الكثيرة عن اقتضاء الاحتياط في كل ما هو محتمل التكليف ويكون الاثر للعلم بالأخبار الصادرة فيجب الاحتياط في أطرافه لا غير . وحينئذ لا مانع عن الاحتياط في أطرافه لعدم الحرج في ذلك ولا إجماع على عدم وجوبه فيجب الاحتياط في أطرافه ولا موجب للرجوع الى الظن بل لا يجوز اذا كان مخالفاً للاحتياط المذكور . ثم إنك عرفت ان المقدمة الأولى لا يتوقف عليها الدليل المذكور وبكفي مجرد احتمال التكليف فيرجع هذا الاشكال في الحقيقة الى انه لا بد أن تتكفل المقدمة الرابعة عدم وجوب التمييز في الاحتياط بالنحو المذكور أعني الاحتياط في موارد النصوص والرجوع الى الأصل في غيرها كما تكفلت عدم وجوب الاحتياط مطلقاً وعدم جواز الرجوع الى الأصل في كل مسألة مسألة ﴿ قوله : ولو سلم الإجماع ﴾ لو وصلية يعني لو سلمنا الإجماع على

غير ثابتة لماسعرت من نهوض الأدلة على حجية خبر بوثق بصدقه وهو — بحمد الله —
 واف بمعظم الفقه لا سيما بضميمة ما علم تفصيلاً منها كما لا يخفى (وأما الثالثة)
 فهي قطعية ولو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزاً مطلقاً أو فيما جاز أو وجب
 الافتحام في بعض أطرافه كما في المقام حسب ما يأتي وذلك لان إهمال معظم الاحكام
 وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بانه مرغوب عنه شرعاً وما يلزم تركه
 إجماعاً (إن قلت) : إذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الافتحام في بعض
 الاطراف كما أشير اليه فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الاطراف حينئذ على

عدم وجوب الاحتياط لو كان العلم الاجمالي بالتكاليف غير منحل فلا نسلم الاجماع
 على عدم وجوب الاحتياط لو كان العلم المذكور منحلًا ﴿ قوله : غير ثابتة لما
 عرفت ﴾ وعليه فتختلف هذه المقدمة باختلاف أنظار الباحثين عن حجية الخبر
 وغيره فان ثبت ما به الكفاية بحيث يحتمل انطباق تمام المعلوم بالاجمال عليه لم تتم
 هذه المقدمة لانحلال العلم الاجمالي المذكور ، والا كانت تامة ﴿ قوله : أو فيما
 جاز أو وجب ﴾ هذان معطوفان على قوله : مطلقاً ، ومفسران له : والمراد بما
 جاز أو وجب العلم الاجمالي الذي جاز الافتحام في بعض أطرافه أو وجب ذلك ،
 ﴿ قوله : كما في المقام ﴾ فان العلم فيه مما يجب الافتحام في بعض أطرافه لسكون
 الاحتياط التام مما يوجب اختلال النظام المحرم شرعاً ﴿ قوله : حسب ما يأتي ﴾
 يعني في تفبيهاً العلم الاجمالي بالتكليف حيث ذكر هناك : أن العلم الاجمالي اذا
 قام دليل على جواز الاقدام على مخالفته في بعض أطرافه لم يجب الاحتياط عقلاً في
 الباقي ، وحاصل ما ذكر — كما أشار اليه هنا بقوله : ان قلت . . . الخ — :
 ان الدليل الدال على جواز الاقدام موجب لانقلاب العلم بالتكليف الى الشك به
 ومعه يكون العقاب على مخالفة التكليف في الباقي عقاباً بلا بيان قبيحاً في نظر العقل
 ويأتي انشاء الله توضيحه وتوضيحه ما فيه في ذلك المقام ﴿ قوله : وذلك لأن ﴾
 لتعميل لقوله : فهي قطعية ﴿ قوله : فهل كان العقاب ﴾ هذا اشارة الى ما

تقدير الصادقة إلا عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليها الا مؤاخذة بلا برهان ؟ (قلت) :
 هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط وقد علم به بنحو اللّم حيث علم اهتمام الشارع
 بمراعات تكاليفه بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب لزوم المراعات ولو كان
 بالالتزام ببعض المحتملات مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال في هذا
 الحال وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً فلا تكون المؤاخذة والعقاب حينئذ بلا بيان وبلا
 برهان كما حققناه في البحث وغيره (وأما المقدمة الرابعة) فهي بالنسبة الى عدم
 وجوب الاحتياط التام بلا كلام فما يوجب عسره اختلال النظام وأما فيما لا يوجب
 فمحل نظر بل منع لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والخرج على قاعدة الاحتياط وذلك
 لما حققناه في معنى ما دل على نفي الضرر والعسر من أن التوفيق بين دليلها ودليل
 التكليف أو الوضع المتعلقين

ذكرناه من وجه عدم لزوم الاحتياط في الباقي بعد ارتكاب ما يندفع به الخرج ،
 ﴿ قوله : بنحو اللّم ﴾ يعني استدلالاً على المعلول بوجود العلة فإن الاهتمام علة
 لجمل وجوب الاحتياط في ظرف الشك فإذا علم بالاهتمام علم بجمل وجوب الاحتياط
 فيكون العلم بوجوب الاحتياط حجة في نظر العقل على وجوبه فيجب عقلاً كما لو
 كان عليه دليل مسمي ﴿ قوله : ولو كان بالالتزام ﴾ ضمير كان راجع الى
 الاحتياط يعني ولو كان الاحتياط بالعمل ببعض المحتملات ولم يكن تاماً موجباً
 لحصول اليقين بالواقع ﴿ قوله : مع صحة دعوى ﴾ هذا وجه آخر لاستكشاف
 وجوب الاحتياط وهو الاجماع ، وعلى كلا الوجهين فالاحتياط مستند الى جمل
 الشارع لا حجة المستكشفة باحد الطرفين . هذا هو القول بانكشف وسيجيء
 في كلام المصنف (ره) التعرض له ﴿ قوله : فيما لا يوجب فمحل ﴾ يعني اذا
 لم يكن الاحتياط مرجحاً لاختلال النظام بل كان موجباً للخروج فعدم وجوبه محل
 نظر بل منع ﴿ قوله : لما حققناه في معنى ما دل ﴾ اعلم ان دليل نفي الضرر
 والخرج ونحوهما يحتمل فيه معان كثيرة إلا أن الأظهر عند شيخنا الاعظم (ره) في

بما يعنها

رسائله كونه من قبيل نفي السبب بلسان نفي مسببه فالمعنى نفي الحكم الذي يأتي من قبله الضرر والخرج ، والأظهر عند المصنف (ره) كونه من قبيل نفي الحكم بلسان نفي موضوعه فالمعنى نفي الحكم الذي يكون للموضوع الحرجي أو الضرري ويختص بما في رفعه امتنان ، وقد فرغ المصنف (ره) على الاختلاف بين المعنيين صحة تطبيق قاعدة نفي الحرج في المقام وعدمه إذ لا ريب في أن الأحكام الواقعية في حال الجهل بها موجبة للحرج كما أن موضوعاتها ليست حرجية . فملى الاول يصح تطبيق القاعدة لرفع تلك الأحكام بعد ما كانت موجبة للحرج ، وعلى الثاني لا يصح بعد ما لم تكن موضوعاتها حرجية « فان قلت » : الأحكام الواقعية إنما تقتضي حفظ وجود موضوعاتها فإذا لم تكن موضوعاتها حرجية كيف تكون موجبة للحرج « قلت » : الامر كما ذكرت إلا أن موضوعاتها اذا كانت مرددة بين اطراف يكون مجموعها حرجياً فقد اقتضت حفظ كل واحد من تلك المحتملات فيكون مقتضاها حرجياً ولو بالعرض من جهة الجهل ، « فان قلت » : فلم لا نقول ان موضوعاتها حرجية « قلت » : مع تردد الموضوع بين الاطراف الكثيرة لا يسح دعوى ثبوت الحكم للمجموع بل موضوع الحكم ليس الا الموضوع الواقعي وهو ليس بحرجي ولا تلازم بين اقتضاء ذلك الحكم لفعل جميع المحتملات في ظرف الشك وعدم كونها موضوعاً له كما هو ظاهر هذا ويمكن الخدشة فيه « أولاً » بان المعنى الذي ذكره خلاف الظاهر جداً وسيأتي انشاء الله بيانه في قاعدة الضرر « وثانياً » بالفرق بين لسان أدلة الحرج ولسان أدلة الضرر ولا يصح قياس أحدهما على الآخر فان قوله تعالى : (ما جعل عليكم في الدين من حرج) صريح في نفي جعل الحرج على العباد تشريعاً وليس مثل : (لا ضرر ولا ضرار) مما هو ظاهر في نفي الموضوع فان دعوى ظهور الثاني فيما ذكر لا تلازم دعوى ظهور الأول فيه كما هو ظاهر جداً بأدنى تأمل ، ﴿ قوله : بما يعنها الضمير في (يعنها) راجع الى الضرر والحرج وفي (نفيها) الى

هو نفيها عنهما بلسان نفيها فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل لعدم العسر في متعلق التكليف وإنما هو في الجمع بين احتمالاته احتياطاً (نعم) لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل لكأن قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكليف المجهولة فتكون منفية بنفيه . ولا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها بل لا بد من دعوى وجوبه شرعاً كما أشرنا إليه في بيان المقدمة الثالثة فافهم وتأمل جيداً، وأما الرجوع إلى الأصول فبالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف

التكليف والوضع وفي (عنها) إلى الضرر والحرج وفي (نفيها) الثاني إلى الضرر والحرج ﴿ قوله: هو نفيها ﴾ خبر لأن من قوله: من أن التوفيق ، يعني أن التوفيق حمل دليل الوضع والتكليف المتعلقين بالضرر والحرج على نفي التكليف والوضع عن الضرر والحرج بلسان نفي الضرر والحرج ويكون من قبيل نفي حكم بلسان نفي موضوعه ﴿ قوله : كما قيل ﴾ القائل هو الشيخ كما عرفت ﴿ قوله : منفية بنفيه ﴾ لما عرفت أنها من قبيل نفي السبب بنفي المسبب ﴿ قوله : لا وجه لدعوى ﴾ يعني أنه إذا نفي على رفع الاحتياط التام بأدلة الحرج من جهة أنها موجبة لرفع التكليف المؤدي إلى الحرج حينئذ لا يكون علم بالتكليف فلا مقتضي للاحتياط في الباقي لكون العقاب على التكليف عقاباً على تكليف محتمل وهو عقاب بلا بيان كما عرفت منه الإشارة إليه فيما سبق . ولا بأس بالتعرض لبعض ما أورد عليه { فنقول } : الحكم الثابت لموضوع سردد بين فردين مثلاً له إطلاقان « أحدهما » من حيث انطباقه على كل واحد من الطرفين ، فإن قوله : اجتنب عن النجس مطلق من حيث كونه هذا الطرف أو ذلك الطرف « ثانيهما » إطلاقه من حيث ارتكاب ما عداه وعدمه فيرجع قوله : اجتنب عن النجس في البين ، إلى قوله : اجتنب عن النجس إن كان هذا الطرف سواء ارتكبت الطرف الآخر أم اجتنبته ، أو كان ذلك الطرف سواء ارتكبت هذا أم اجتنبته ، ولا ينبغي التأمل في

ثبوت هذين الاطلاقين له مع قطع النظر عن دليل نفي الحرج او الاضطرار
أما بلحاظه فحيث عرفت أنه في مقام الجمع لابد من رفع اليد عن دليل الحكم
الواقعي فرفع اليد (تارة) يكون بتخصيصه واخراج الواقع المردد عنه بالمرّة
مع كون الاضطرار الى احد محتملاته ، وعليه فيقطع بعدم وجوب الاجتناب عن
النجس ، ولا مجال لامكان الاحتياط فضلا عن وجوبه او رجحانه (واخرى)
يقيد به الاطلاق الأول لدليله فيرفع بعد التقييد الى قوله : اجتنب عن النجس
إن كان غير ما ارتكبه لدفع الحرج مثلا ، وعليه فيكون التكليف محتملا لاحتمال
المعلق عليه لأن كونه الباقي بعد الارتكاب امراً محتمل ، وحينئذ فلا موجب
للاحتياط لعدم البيان المصحح للعقاب لكنه لا مانع من امكانه (وثالثة) يقيد
به الاطلاق الثاني لدليله فيرجع داليل التكليف الى قوله : اجتنب عن النجس سواء كان هذا أم
كان ذلك لكن ان كان هذا فوجوب الاجتناب عنه مقيد بارتكاب الآخر وان كان
ذلك الآخر فوجوب الاجتناب عنه ايضا مقيد بارتكاب هذا . وعليه فلو ارتكبهما
معاً فقد علم بمخالفة التكليف الواقعي لانه إن كان منطبقاً على الاناء الابيض
فالتكليف بالاجتناب عنه لما كان مشروطاً بارتكاب الآخر فبارتكاب الآخر يكون
فعلياً لحصول شرطه فيستحق على مخالفته العقاب ، وكذا الحال لو كان منطبقاً على
الاناء الأصفر فإنه بارتكاب الابيض صار التكليف بالاجتناب عنه فعلياً فيعاقب على
مخالفته . وحينئذ نقول : لا ريب في أنه يجب الاقتصار في رفع اليد عن الدليل
الواقعي على المقدار المتيقن ، كما انه لا ريب في أن رفع اليد عن الاطلاق الثاني فقط
كاف في رفع الحرج في نظر العقل فيتمين في مقام الجمع ، ولا يجوز التخصيص ولا
رفع اليد عن الاطلاق الاول ، وبذلك يظهر الوجه في عدم جواز ارتكاب الطرف
الباقي بعد ارتكاب ما به يندفع الاضطرار . هكذا قرره بعض مشايخنا المعاصرين
(ويمكن) الخدش فيه بان ارتكاب احد الاطراف الذي اخذ شرطاً في وجوب
الاجتناب عن الآخر ليس الا الارتكاب الراجع للاضطرار لامطلق الارتكاب
والا لزم فيما لو اختار احدها وانكشف انه النجس حرمة ما اختار لو كان قد

فلا مانع عن إجرائها عقلا مع حكم العقل وعموم النقل . هذا ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله بداهة تناقض حرمة النقض في كل منها بمقتضى : (لا تنقض) لوجوبه في البعض كما هو قضية : « ولكن تنقضه بيقين آخر »

ارتكب بعد ذلك ما هو حلال واقعا لتحقيق الارتكاب بعد ذلك الذي هو شرط التحريم ، وهو مما لا يمكن الالتزام به فإذا اختص الارتكاب المأخوذ شرطا لثبوت التكليف في الآخر بالارتكاب الراجع للاضطرار امتنع ان ينطبق على ارتكاب الطرف الآخر بعد ارتكاب الاول لانه ليس رافعا للاضطرار لارتفاعه بارتكاب الاول وإذا لم ينطبق عليه لا يعلم حصول المخالفة القطعية بارتكاب الثاني لأنه على تقدير كونه هو النجس تكون المخالفة احتمالية : وعلى تقدير كونه الطاهر لا تكون مخالفة اصلا لانه لكونه طاهرا . ولا بالاول لارتفاع الاضطرار به الموجب لحليته وسيجي انشاء الله تحقيق الحال في مباحث العلم الاجمالي فانتظر : قوله : فلا مانع عن إجرائها عقلا ﴿ اذ المنجز للمواقعات إما ان يكون العلم الاجمالي أو لزوم الخروج عن الدين ، أو الاجماع ، أو العلم بالاهتمام ، والجميع لا يصلح لمنع عن الاصول المثبتة كما هو ظاهر ﴾ قوله : مع حكم العقل ﴿ يعني إذا لم يكن مانع من إجرائها وجب ان تجري لوجود المقتضى من حكم العقل لو كان الاصل المثبت عقليا كالاحتياط ، أو عموم النقل لو كان نقليا كالأستصحاب ﴾ قوله : ولو قيل ﴿ لو وصلية ﴾ قوله : لاستلزام ﴿ تعليل لعدم جريان الاستصحاب ﴾ قوله : بداهة تناقض ﴿ تقدم تقرب هذا التناقض في الموافقة الالتزامية وسيأتي انشاء الله في أواخر الاستصحاب ﴾ قوله : لوجوبه في ﴿ متعلق بقوله : (تناقض) يعني بداهة مناقضة حرمة النقض في كل واحد من الاطراف لوجوب النقض في واحد منها وهو المعلوم بالاجمال ﴾ قوله : كما هو ﴿ الضمير راجع الى وجوب النقض : يعني أن وجوب النقض في المعلوم بالاجمال مستفاد من قوله (ع) : ولكن تنقضه ... الخ

وذلك لانه إنما يلزم فيما اذا كان الشك في اطرافه فعلياً وأما اذا لم يكن كذلك بل لم يكن الشك فعلاً إلا في بعض أطرافه وكان بعض أطرافه الأخر غير ملتفت اليه فعلاً اصلاً كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام كما لا يخفى فلا يكاد يلزم ذلك فان قضية : « لا تنقض » ليس حينئذ إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له فافهم

﴿ قوله : وذلك لأنه ﴾ تعليل لعدم المانع من جريان الاستصحاب المثبت حتى بناء على المنع عنه في اطراف العلم من جهة التناقض ، وحاصل الوجه : أن التناقض يتوقف على شمول دليل الاستصحاب لكل واحد من الاطراف فإنه هو الذي يناقض الحكم بوجود النقض بالنسبة الى نفس المعلوم بالاجمال لكن شموله كذلك ممتنع لانه يتوقف على تحقق موضوعه وهو الشك في البقاء في كل واحد منها ، وهذا الشك غير حاصل لأنه يتوقف على الالتفات الى كل واحد من الاطراف وهو غير حاصل للمجتهد لأن التفاته الى الفروع تدريجي ، ولازم ذلك عدم العلم الاجمالي بالانتقاض ، فليس الا حرمة النقض بالنسبة الى خصوص المورد الملتفت اليه لا غير فلا مانع من اعماله حينئذ فيه ، لكن لا يخفى أن هذا لو تم كان خارجاً عن محل الكلام في ترتيب مقدمات الانسداد فإن لازمه عدم العلم الاجمالي بالتكاليف الذي تكلفته المقدمة الاولى إذ يمتنع فرض العلم الاجمالي مع الغفلة والذهول عن بقية الاطراف مضافاً الى انه لا مانع حينئذ من جريان الاصول النافية إذ المانع من جريانها إما ان يكون العلم الاجمالي ، أو لزوم الخروج عن الدين ، أو الاجماع والاول غير حاصل ، والاخيران إنما يمنعان من إجرائها في الجميع لا من خصوص واقعة مع الغفلة عن غيرها . وبالجمل : ما ذكره المصنف (ره) ليس محل الكلام في المقام اصلاً . ولعله ، هذا اشار بقوله : فافهم . نعم يمكن دعوى عدم المانع من جريان الاستصحاب المثبت من جهة عدم العلم الاجمالي بانتقاض الحالة في بعض اطرافه لقلّة موارده ، ودعوى العلم المذكور ليس عليها بيّنة

ومنه قد انقذ ح ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة الى الاصول النافية ايضا وانه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا أو شرعاً من إجرائها ولا مانع كذلك لو كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً أو نهض عليه علمي

﴿ قوله : ومنه قد انقذ ح ﴾ يعني مما ذكره من عدم العلم بالاتقاض من جهة الغفلة والذهول الا عن بعض الوقائع ﴿ قوله : ولا مانع كذلك ﴾ يعني لا مانع عقلي أو شرعي ، وحاصل المراد : أن المانع من جريان الاصول النافية إما العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة ، أو الاجماع على وجوب الاحتياط في الجملة ، أو العلم بالاهتمام المستكشف به وجوب الاحتياط شرعاً وجميع هذه الموانع لا تصلح للمنع عنها مطلقاً : أما الأول فأنما يمنع لو لم ينحل بثبوت مقدار من التكاليف بتوسط العلم أو العلمي أو الأصول المثبتة التي قد عرفت جريانها ؛ أما اذا ثبت مقدار من التكاليف بواسطة الامور المذكورة يساوي المعلوم بالاجمال فإنه ينحل العلم ولا يمنع عقلا من جريان الأصول النافية في اطرافه ، وأما الاخيران فالقدر المتيقن من منعهما صورة عدم ثبوت مقدار مامن التكليف وان لم يكن مساوياً للمعلوم بالاجمال أما اذا ثبت مقدار بحيث لا اجماع على وجوب الاحتياط فيما عداه ولا علم بالاحتياط يستكشف به ذلك فلا يمنعان من جريان الأصول النافية ايضا هذا ويمكن المناقشة فيه من جهة أنه إذا بنى المصنف (ره) على الذهول والغفلة الا عن بعض الوقائع فلا علم اجمالي بالتكليف ليتوقف منعه على عدم انحلاله ويهتم باثبات انحلاله بما ذكر ، ولم يثبت اجماع أو علم بالاهتمام بالنسبة الى كل واقعة واقعة ، بل ان ثبتا في مجموع الوقائع وليس هو موضوع الاصل حسب الفرض فتأمل ﴿ قوله : او نهض عليه علمي ﴾ (فإن قلت) : من جملة مقدمات هذا الدليل ان لا يكون علم او علمي ففرض العلم أو العلمي خلف (قلت) : المراد من العلم والعلمي المذكورين في المقدمة ما كانا وافيين بمعظم التكاليف بحيث ينحل بهما العلم الاجمالي والمراد منها في المقام ما يفي

بمقدار العلوم اجمالاً بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط وإن لم يكن بذلك المقدار، ومن الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال . وقد ظهر بذلك أن العلم الاجمالي بالتكاليف ربما ينحل بركة جريان الأصول المثبتة وتلك الضميمة فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلاً ولا شرعاً أصلاً كما لا يخفى، كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقاً ولو من مظنونات عدم التكليف محلاً للاحتياط فعلاً ويرفع اليد عنه فيها كلاً أو بعضاً بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر على ما عرفت

ببعض التكاليف بحيث لا يوجب انحلال العلم الاجمالي وإنما يوجب به بضميمة ما ثبت بالأصول المثبتة . قوله : بمقدار المعلوم اجمالاً . يعني فينحل العلم الاجمالي لو كان هو المانع من جريان الأصول النافية . قوله : لاستكشاف إيجاب . يعني بالاجماع أو العلم بالاهتمام . قوله : وإن لم يكن بذلك . يعني فيما إذا كان المانع عنها الاجماع على الاحتياط أو العلم بالاهتمام إذ لو ثبت مقدار من التكاليف بحيث لا اجماع ولا علم بالاهتمام فيما زاد عليه . والفروض أن المانع منحصر بهما من جهة سقوط العلم عن التأثير بتوسط ادلة الحرج كما هو مختار المصنف (ره) فلا مانع من جريان الأصول النافية . قوله : لو لم ينحل بذلك كان خصوص . هذا إشارة إلى اشكال أورده شيخنا الأعظم (ره) في رسائله على المشهور ، وحاصله : أن مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها لا تقتضي العمل بالظن بالتكليف وترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات مطلقاً لأنه إذا كان مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط التام في جميع الاطراف فبمد إعمال ادلة نفي الحرج يقتصر في رفع اليد عن الاحتياط في البعض بمقدار يرتفع الحرج فإذا كان ترك الاحتياط في بعض الموهومات يوجب ارتفاع الحرج اقتصر في رفع اليد عن الاحتياط في خصوص ذلك المقدار ووجب الاحتياط في الباقي من الموهومات فضلاً عن المشكوكات والمظنونات ، فلا وجه لما ألزم به المشهور من أن نتيجة المقدمات وجوب العمل

لامحتملات التكليف مطلقاً ، وأما الرجوع الى فتوى العالم فلا يكاد يجوز ، ضرورة أنه لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل ؟ « واما المقدمة الخامسة » فلاستقلال العقل بها ، وانه لا يجوز التزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية أو عدم وجوبها إلا الى الاطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية لبداهة مرجوحيتها بالاضافة اليها وقبح ترجيح الرجوع على الراجح لكنك عرفت عدم وصول النوبة الى الاطاعة الاحتمالية مع دوران الأمر بين الظنية والشكية والوهمية

بالظن وترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات مطلقاً ، ومن اجل هذا قال المصنف (ره) : انه لو لم يدخل العلم الاجمالي فاللازم وجوب الاحتياط في موارد الاصول النافية ولو كانت موهومات التكليف ﴿ قوله : لامحتملات التكليف ﴾ يعني انه لا يسقط الاحتياط في محتملات التكليف أعني مشكوكاته كما يقول المشهور (وربما) استشكل على شيخنا الأعظم (ره) بان تقسيم الوقائع الى مظنونات ومشكوكات وموهومات إنما هو بملاحظة نفس الواقع لا بملاحظة المعلوم بالاجمال إذ لا بملاحظة لا يعقل وجود المشكوكات مع المظنونات لأن الظن بثبوته في بعض الاطراف يلزمه الظن بعدمه في الباقي فكيف يمكن فرض الشك الذي هو تساوى الاحتمالين (ويندفع) بأن ذلك مسلم إذا كان للمعلوم بالاجمال ميز في الواقع أما إذا لم يكن له ميز واقعي عن غيره فلا يعقل الظن بثبوته بنحو مفاد كان الناقصة مثلاً إذا علمنا بأن اخذ الاناء بن نجس واحتملنا نجاسة كل منها فلا يمكن ان نظن بأن النجس هذا ، نعم يمكن ان يظن بان احدهما المعين نجس ويشك بان الآخر نجس والمقدار المعلوم بالاجمال في المقام مما لا يميزه عما يحتمل من غيره من التكليف كما هو ظاهر ﴿ قوله : لبداهة مرجوحيتها ﴾ وجهه كونها أبعد عن ادراك الواقع من الاطاعة الظنية واقربيتها الى ادراك الواقع منها ﴿ قوله : وقبح ترجيح المرجوح ﴾ قد يقال : لازم ترجيح الاطاعة الظنية في المقام على الشكية والوهمية

من جهة ما أوردناه على المقدمة الأولى من انحلال العلم الاجمالي بما في أخبار الكتب المعتمدة وقضيته الاحتياط بالالزام عملاً بما فيها من التكليف ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر

هو الترتب الذي لا يقول به المصنف (ره) ولا شيخه (قدس سره) و (توضيح) ذلك على سبيل الاختصار : ان مبنى الرجوع الى هذه المقدمة أنه لا بد من الاحتياط في الجملة في المظنونات اوفى غيرها غاية الأمر أن المقدمة المذكورة توجب ترجيح الاحتياط في المظنونات دون غيرها ، فلو فرض ارتكاب المظنونات وترك الاحتياط فيها لا بد من الاحتياط في غيرها ، وذلك هو الترتب في حكم العقل إذ العقل يحكم بالاحتياط في المظنونات مطلقاً وفي المشكوكات على تقدير تركه في المظنونات ، وعدم معقولية الترتب لا يفرق فيها بين الحكم الشرعي والعقلي . وأما ما تكلفه بعض من تقرير الترتب في الحكم الشرعي الواقعي في المقام ، فلا يمكن ان يتم حيث أنه لا تكليف في الواقع إلا بواحد من المظنونات أو غيرها لا تكليفان ليمكن تصوير الترتب بينهما . مع أنه لو فرض كونها تكليفين لا يمكن في المقام تقييد أحدهما بعينه دون الآخر من جهة كون أحدهما مظنوناً دون الآخر ، لأن حيثية الظن إنما تكون دخيلة في مجرد الحكم العقلي لافي الحكم الشرعي كيف وهي كحيثية العلم والشك مما يمتنع دخلها في الحكم الشرعي للزوم الدور أو غير ذلك من جهات الامتناع مضافاً الى عدم الدليل على ذلك فالعقل إنما يجعل الظن دخيلاً في وجوب الاطاعة الظنية بلا ربط له بالحكم الشرعي كما هو ظاهر فتأمل جيداً ﴿ قوله : من جهة ما أوردناه ﴾ متعلق بقوله : عرفت ﴿ قوله : وقضيته الاحتياط ﴾ هذا بيان لما يترتب على الايراد على المقدمة الأولى . يعني أن مقتضى الانحلال المذكور هو الاحتياط في خصوص موارد الأخبار ولو كانت موهومات التكليف والرجوع الى الأصل في غيرها ولو كانت مظنونات التكليف ، ولا مجال للأخذ بقاعدة قبح ترجيح المرجوح لعدم التزاحم ﴿ قوله : ولا بأس به ﴾ يعني بالاحتياط التام في موارد الأخبار ﴿ قوله : حيث لا يلزم ﴾ كما تقدم منه في بيان المقدمة

فضلا عما يوجب اختلال النظام وما أوردنا على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً ولو كانت نافية لوجود المقتضي وفقد المانع عنه لو كان التكليف في موارد الأصول المثبتة وما علم منه تفصيلاً أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار معلوم بالاجمال وإلا فإلى الأصول المثبتة وحدها وحينئذ كان خصوص موارد الأصول النافية محلاً لحكومة العقل وترجيح مضمونات التكليف فيها على غيرها ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعاً بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً على ما عرفت تفصيله . هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق فافهم وتدبر جيداً

الأولى ﴿ قوله : وإلا فإلى ﴾ يعني وإن لا يكون بمقدار المعلوم بالاجمال فيجوز الرجوع إلى الأصول المثبتة وحدها دون النافية إذ في موردتها يرجع إلى الاحتياط وحيث أنه لا يجوز الاحتياط التام للزوم اختلال النظام أو لا يجب للزوم الحرج منه فلا بد من التبعية ، وحينئذ فلا يحتاج إلى المقدمة الرابعة لتعيين الاحتياط في خصوص المضمونات ﴿ قوله ولو بعد استكشاف ﴾ يعني أن الاحتياج إلى هذه المقدمة لا يتوقف على كون الموجب للاحتياط هو العلم الاجمالي بل لو قلنا بسقوط العلم الاجمالي عن التأثير من جهة أدلة نفي الحرج وكان الموجب للاحتياط هو الاجماع أو العلم بالاهتمام احتجنا في تعيين الاحتياط إلى المقدمة المذكورة وبمعين الاحتياط في خصوص المضمونات بها أيضاً ، هذا ولكن عرفت في وجه الحاجة إلى المقدمات أنه لو كان المستند في وجوب الاحتياط هو الاجماع أمكن عدم الحاجة إليها لو كان معقده الاحتياط في خصوص المضمونات ، كما عرفت منه (قد عرفت) في المقدمة الرابعة أن لو كان الاجماع هو المستند أو العلم بالاهتمام كما هو المختار له وثبتت بالأصول المثبتة وبغيرها من الأدلة المعتبرة مقدار من التكليف لا إجماع على وجوب الاحتياط فيما زاد عليه ولا علم بالاهتمام كذلك جاز الرجوع إلى الأصول النافية في موارد ما وان لم يكن مساوياً للمعلوم بالاجمال وكأنه تركه هنا اعتماداً على ما تقدم ﴿ قوله : شرعاً أو عقلاً ﴾ يعني بالأول أدلة نفي الحرج والثاني لزوم اختلال

النظام . والله سبحانه العالم بحقيقة الحال وهو المرجع والمعول في المبدأ والمآل .

إيقاظ

يتلخص مما تقدم ان في تقرير الدليل المذكور طرقاً ثلاثة (الاول) أن المنجز للتكاليف الواقعية هو العلم باهتمام الشارع الاقدس في مراعاتها (الثاني) أن المنجز لها هو الاجماع على عدم جواز الرجوع الى البراءة (الثالث) أن المنجز هو العلم الاجمالي كما هو المشهور المسطور . والاولان يشتركان في كون الاصل عدم الاحتياط فيقتصر في لزوم الاحتياط على القدر المتيقن ، ويمتاز الثالث عنهما بأن الاصل الاحتياط الا ما تنفيه أدلة الحر ج كما تقدم . ثم إن العلم بالاهتمام بالتكليف على تقديره ، إن كان بنفسه منجزاً بلا توسط استكشاف جعل الحجة شرعاً كانت الطرق الثلاثة مختلفة في اللوازم التي تأتي اليها الاشارة في التنبهات ، وان كان بتوسط استكشاف جعل الحجة شرعاً — كما هو ظاهر المصنف (ره) — رجع الاول الى الثاني ، وهذه الطرق مترتبة فانه اذا كان العلم بالاهتمام منجزاً عقلاً امتنع استناد التفجيز الى العلم لانحلاله به ، والى الاجماع لأن منجزية الاجماع بكشفه عن جعل الحجة ، ومع صلاحية العلم بالاهتمام للمنجزية بلغو جعل الحجة واذا لم يصلح للمنجزية عقلاً استند التنجز الى الاجماع دون العلم لانحلاله به ايضاً ومع عدم الاجماع اتصل النوبة الى منجزية العلم الاجمالي ، وسيأتي انشاء الله في التنبهات ما له نفع في المقام فانتظر .

فصل

﴿ هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما ؟ ﴾
 أقوال والتحقيق أن يقال : إنه لا شبهة في أن هم العقل في كل حال إنما
 هو تحصيل الأمان من تبعه التكليف المعلومة

الظن بالطريق والظن بالواقع

﴿ قوله : هل قضية المقدمات ﴾ يعني أن مقدمات الانسداد على تقدير
 تماميتها هل تقتضي وجوب العمل بالظن بالواقع فقط دون الظن بالطريق ؟ فلو ظن
 بطريقة شيء كخبر الثقة وأدى الى وجوب شيء مثلاً من دون ان يحصل منه الظن
 بالوجوب لا يجب العمل بذلك الخبر ؟ أو تقتضي وجوب العمل بالظن بالطريق دون
 الظن بالواقع الذي لم يقم مظنون الطريقة على ثبوته ؟ أو تقتضي العمل بها معا ؟
 أقوال ثلاثة ، الذي اختاره شيخنا الأعظم (ره) في رسائله هو الثالث ووافقه
 عليه المصنف (ره) . وحاصل ما ذكره وجهاً له : ان المقدمات المذكورة اقتضت
 كون الظن مؤمناً في حال الانسداد كالعلم في حال الانفتاح ، فكما أن العلم
 المؤمن في حال الانفتاح لا يفرق فيه بين العلم بالواقع والعلم بالطريق فكذلك
 الظن في حال الانسداد لا يفرق فيه بين الظن بالواقع والظن بالطريق .
 « هذا » ولكن لا يخفى ان ما هو مظنون الطريقة (تارة) يلزم من
 العمل به مخالفة الظن بالتكليف كما لو قام على نفي التكليف مع الظن بثبوته
 أو على ثبوت التكليف مع الظن بثبوت ضده كما لو قام على الوجوب مع الظن
 بالحرمة (وأخرى) لا يلزم من العمل به مخالفة كما لو قام على ثبوت التكليف مع
 الظن بعدمه . فإن بنينا على كون المنجز هو العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية وكان
 مظنون الطريقة على النحو الاول أمكن القول بجواز العمل على طبقه فإنه وان كان

من العقوبة على مخالفتها كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها وفي أن كل ما كان القطع به مؤمناً في حال الافتتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد جزماً

مخالفة للظن بالواقع إلا أنه مع الظن بالطريقة يظن بالترخيص في مخالفة الواقع ومع الظن بالترخيص لا ملزم عقلاً بالظن على وفق الواقع للظن بتدارك مصلحة الواقع . أما إذا كان على النحو الثاني فوجوب العمل على طبقه عقلاً بلا وجه مع كون التكليف موهوماً لأن الظن بالطريقة لا يوجب الظن بزيادة المصلحة أو اهتمام الشارع بالمؤدى أو غير ذلك من موجبات العمل عليه ليمتاز عن سائر التكليف الموهومة لتجب موافقته كما هو ظاهر بالتأمل . نعم بناء على هذا المبني لما كان الاصل هو الاحتياط ويلزم الاقتصار في رفع اليد عنه على المقدار الذي يرتفع به الحرج يتمين رفع اليد عن الاحتياط في خصوص بعض الموهومات فإن لم يكف ذلك المقدار جاز رفع اليد عن الاحتياط في أكثر من ذلك . وهكذا حسب ما عرفت في المقدمة الرابعة ، فقد يتوهم أنه إذا دار الأمر في رفع الاحتياط بين رفعه في الموهومات التي لم يقم على ثبوتها ما هو مظنون الطريقة أو في الموهومات التي قام على ثبوتها مظنون الطريقة يتمين رفعه في خصوص الاول ، ولكنه توهم بلا وجه لما عرفت من أن قيام مظنون الطريقة على تكليف لا يوجب مزية فيسه على غيره أصلاً .

« وبالجملة » : الظن بالطريقة في الصورة المذكورة لا يوجب أقرية ولا اهتماماً أصلاً فوجوده كعدمه . وأما لو كان المنجز هو العلم بالاهتمام أو الاجماع فالتخصيص باحد الظنين والتعميم لهما يتوقف على تشخيص موضوع الاهتمام ومعقد الاجماع من حيث كونه عاماً أو خاصاً باحدهما ويكون هو المدار في التعميم والتخصيص ، ﴿ قوله : من العقوبة ﴾ بيان لتبعة التكليف ﴿ قوله : وفي أن ﴾ معطوف على قوله : (في تعيين . . . الخ) وبيان له ﴿ قوله : كان الظن به مؤمناً ﴾ هذا مضمون ما في رسائل الشيخ (ره) ولكنه يختص بالظن بالطريق على النحو الأول فإنه المؤمن لا الثاني ، ولعل المقصود من التعميم في كلام المصنف (ره)

وأن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم وهو طريق شرعاً وعقلاً أو باتيانه الجعلي وذلك لان العقل قد استقل بان الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو لا بما هو مؤدى الطريق مبرى، للذمة قطعاً كيف وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحدائاً وامضاءً إثباتاً ونفيّاً . ولا يخفى أن قضية ذلك هو التنزل الى الظن بكل واحد من الواقع والطريق ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع إلا توهم أن قضيته اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم في الاصول وعدم إجماء في التنزل الى الظن فيها

وشيخه (قدّه) التعميم الى هذا القسم لا غير كما ذكرنا فتأمل ﴿ قوله : وان المؤمن ﴾ معطوف على قوله : (تعين ما هو .. الخ) ﴿ قوله : بما هو كذلك ﴾ أي بما هو مكلف به واقعي ﴿ قوله : ومتعلق ﴾ بالفتح معطوف على قوله : « معلوم ومؤدى » ﴿ قوله : وهو طريق ﴾ الضمير راجع الى العلم ﴿ قوله : شرعاً وعقلاً ﴾ يعني طريق بنفسه من دون حكم الشارع على خلافه كما سيصرح بذلك ﴿ قوله : أو باتيانه ﴾ معطوف على قوله : « باتيان المكلف به » ﴿ قوله : وذلك لأن العقل ﴾ بيان لما ذكره من أن المؤمن حال الانفتاح هو القطع باتيان الواقعي الحقيقي أو الواقعي الجعلي ﴿ قوله : بما هو هو لا ﴾ دفع لما سيجيء . من توهم القائل باختصاص الحجية بالظن بالطريق : ان الاحكام الواقعية بعد جعل الطريق اليها تكون مقيدة بقيام الطريق عليها فلا يجدي الظن بها بلا واسطة الطريق في وجوب موافقتها . وحاصل ما ذكر في دفعه : أن المكلف في حال الانفتاح إذا علم بالواقع كان علمه منجزاً له موجباً لكون موافقته طاعة يستحق عليها الثواب ومخالفته معصية يستحق عليها العقاب وذلك مما يشهد بأن العلم طريق اليها فان موضوع الاطاعة والمعصية هو العلم الطريقي ، ولو كان الواقع مقيداً بالطريق لكان العلم موضوعاً لعملية الحكم لا طريقاً اليها كما هو ظاهر . هذا ولكن عرفت أن

والغفلة عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام يحصل الأمان من عقوبة التكليف وان كان باب العلم في غالب الاصول مفتوحا وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان أحدهما ما أفاده بعض الفحول وتبعه في الفصول قال فيها : إنا كما نقطع باننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا إلى تلك الاحكام طريقاً مخصوصاً وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث أنه لا سبيل غالباً الى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجته لانه أقرب الى العلم والى إصابة الواقع مما عداه

ما التزمه المصنف — رحمه الله — في الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية قريب مما ذكره القائل المذكور فراجع وتأمل ﴿ قوله : والغفلة عن أن ﴾ معطوف على « توهم » ﴿ قوله : موجب لكفاية ﴾ لا طراد المناط في المقامير كما أشار اليه بقوله : وذلك لعدم . . . الخ ﴿ قوله : بعض الفحول ﴾ الظاهر أنه المحقق الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم ﴿ قوله : يقطع من السمع ﴾ يعني ليس لنا طريق معين يقطع من الأدلة السمعية بأنه حجة أو يقطع منها بحجية طريق قام على كونه حجة وكونه بمنزلة القطع بالاحكام الفرعية فضمير تعذره راجع الى القطع بالاحكام الفرعية ﴿ قوله : فلا ريب أن الوظيفة ﴾ يمكن أن يكون المراد انه بعد ما علم اجمالاً بنصب الطريق ينحل العلم الاجمالي بالاحكام الفرعية بهذا العلم الاجمالي ويجب العمل على مقتضى هذا العلم الاجمالي الثاني ، فاذا لم يمكن الاحتياط ينتقل

(وفيه) أولاً بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق غير العلمية وعدم وجود المتيقن بينها أصلاً — أن قضية ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال لا تعيينها بالظن ﴿ لا يقال ﴾ : الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه لأن الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الأحكام مما يوجب العسر المحل بالنظام لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق فإن قضية هذا الاحتياط

إلى الظن فيه ، ولا وجه للرجوع إلى الظن بالواقع لأن الواقع من حيث هو ليس مورداً للاحتياط حتى يعمل فيه بالظن عند تعذره كما سيأتي بيانه وبيان ما فيه في كلام المصنف « ره » ﴿ قوله : وفيه أولاً بعد تسليم ﴾ يشير أولاً إلى منع العلم الاجمالي بنصب الطريق وأنه مما لا يقتضيه شرع أو عقل. أما الأول فيكفي فيه عدم الوجدان والنظر إلى الأدلة المتقدمة على حجية الخبر خلاف مبنى الانسداد الذي هو مبنى المقام ، وأما الثاني فلا أنه لا يمتنع أن لا يعمل الشارع الاقدس طريقاً إلى الأحكام الواقعية ويكون قد أوكلنا إلى ما تقتضيه عقولنا من تحصيل العلم ومع تعذره فلا احتياط أو التبعيض فيه أو غير ذلك على اختلاف المشارب . مع أنه لو سلم حصول العلم بنصب الطرق فبقاء تلك الطرق إلى زماننا هذا غير معلوم ، وحينئذ فلا موجب لانحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية في زماننا هذا ﴿ قوله : لا تعيينها بالظن ﴾ فلا وجه للاخذ بالطريق ﴿ قوله : لا يقال الفرض هو عدم ﴾ يعني أن ما ذكرت من أن لازم العلم الاجمالي بنصب الطريق هو الاحتياط في مواردنا لا الرجوع إلى الظن بالطريق إنما يتم لو كان الاحتياط ممكناً وهو خلاف مفروض كلامه من تعذر الاحتياط فيها كتعذره في أطراف العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية ﴿ قوله : لأن الفرض ﴾ جواب عن السؤال المذكور وحاصله : المنع من تعذر الاحتياط في موارد الطرق والفرق بين الاحتياط فيها والاحتياط في أطراف العلم بالتكاليف لاتساع دائرة الثاني وضيق دائرة الأول لخروج كثير من

هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردنا والرجوع الى الاصل فيه ولو كان نافياً للتكليف . وكذا فيما اذا نهض الكل على نفيه . وكذا فيما اذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفيًا وإثباتًا مع ثبوت المرجح للنافي بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها

موارد احتمال التكليف عن اطرافه بحيث يجوز الرجوع الى الاصل النافي فيها (منها) محتمل التكليف الذي يقطع بعدم كونه مما قام على ثبوته طريق (ومنها) محتمل التكليف الذي قام جميع ما هو محتمل الطريقية على نفيه اذ حينئذ يعلم بقيام الحجية على نفي التكليف ، بل يكفي مجرد عدم قيام محتمل الطريقية على ثبوته فيخرج عن مورد الاحتياط لاختصاصه بما لو قام محتمل الطريقية على ثبوته (ومنها) ما لو تعارض فردان من نوع واحد فيه كما لو قام فرد من الخبر على وجوب شيء وفرد آخر منه على نفيه وكان النافي ارجح بحيث يجب الأخذ به لو ثبت كون الخبر حجة فانه لا موجب للاحتياط حينئذ لسقوط المثبت عن الحجية على تقدير حجية الخبر ويكون كما لو قام مظهر الحجية على نفي التكليف ، بل يكفي في عدم وجوب الاحتياط عدم رجحان المثبت وان لم يكن النافي ارجح إذ مع التساوي يكون الحكم في باب تعارض الخبرين هو التخيير ويجوز الأخذ بالنافي. هذا كله فيما لو كان المتعارضان خبرين واما لو كانا خبرين وكانا متعارضين في اثبات التكليف ونفيه فلا يجب الاحتياط مطلقاً ولو كان احدهما ارجح بناء على عدم ثبوت الترجيح إلا في الخبرين المتعارضين سواء قلنا بالتخيير أم بالتساقط إذ على الاول يؤخذ بالنافي وعلى الثاني يسقطان مما عن الحجية ويكون كما لو لم يقم مظهر الحجية على ثبوت التكليف اصلاً (ومنها) ما لو قام أحدهما على الوجوب والآخر على التحريم إذ لا يمكن الاحتياط حينئذ لاحتمال الموافقة والمخالفة في كل واحد من الفعل والترك ﴿ قوله : هو جواز رفع اليد ﴾ هذا مقتضى الانحلال لا مقتضى الاحتياط فالعبارة لا تخلو من مسامحة ﴿ قوله : في خصوص الخبر ﴾ هذا قيد لقوله : مع ثبوت ... الخ ، ولقوله : مع عدم ... الخ

ومطلقاً في غيره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار في غير الاخبار وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم فان المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجاري فيها ولو كان نافياً لعدم نهوض طريق معتبر ولا ماهو من أطراف العلم به على خلافه فافهم . وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالاً بسبب العلم به أو بقيام اشارة معتبرة عليه في بعض أطرافه بناء على عدم جريانه بذلك (وثانياً) لو سلم أن قضيته لزوم النزول الى الظن فتوهم ان الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً وذلك لعدم كونه أقرب الى العلم وإصابة الواقع

﴿ قوله : ومطلقاً ﴾ يعني وان لم يثبت المرجح للنافي أو عدم رجحان المثبت
 ﴿ قوله : وكذا لو تعارض ﴾ عدم لزوم الاحتياط في هذا المورد لا يختص
 بالاحتياط بمظنون الطريقة إذ لا يجب الاحتياط فيه ولو مع لزوم الاحتياط في جميع
 أطراف محتمل التكليف لعدم إمكان الاحتياط فيه مطلقاً، ولعله اشار الى ذلك بقوله:
 فافهم. ويمكن ان يكون اشار الى أن خروج هذه الموارد عن الإحتياط لا يكفي في
 إمكان الاحتياط في الباقي بنحو لا يلزم حرج ، والانصاف إنه غير بعيد ﴿ قوله :
 وكذا كل مورد ﴾ هذا من الموارد التي لا يجب فيها الاحتياط على تقدير اختصاصه
 بمؤدى مظنون الطريقة فانه اذا فرض كون المثبت للتكليف استصحاب يعلم بانتقاض
 الحالة السابقة في بعض اطرافه لا يكون حجة لو كان في نفسه حجة بناء على قدح ذلك في
 حجيته كما تقدمت الاشارة اليه مراراً (فان قلت) : مؤديات الاصول ليست مما نحن فيه
 إذ الكلام في الطرق ، ونخرجها عن موارد الاحتياط لا يتوقف على العلم بانتقاض
 الحالة السابقة (قلت) : الاصول بنفسها مؤديات طرق فاذا وجب الاحتياط في
 كل محتمل الطريقة وجب الاحتياط في مؤدياتها ﴿ قوله : لو سلم ان قضيته
 لزوم ﴾ يعني لو سلمنا عدم إمكان الاحتياط في اطراف محتمل الطريقة بحيث
 ينتقل الى العمل بالظن، لكن ليس اللازم هو العمل بالظن بالطريق فقط اذ لم يثبت

من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلا ومن الظن بالواقع كما لا يخفى « لا يقال » : إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع إذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه إلى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد فإن الالتزام به بعيد إذ لا يصرف لو لم يكن تصويبا محالا فلا أقل من كونه مجمعا على بطلانه ضرورة أن القطع بالواقع يجدي في الاجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القطع

كونه أقرب إلى إصابة الواقع من الظن بالواقع أو الظن بحكم يظن بكونه مؤدى طريق معتبر وإن لم يقم عليه ما هو مظنون الطريقية وإذا لم يثبت كونه أقرب منها فيجوز العمل بكل منها . ولا يخفى أن هذا يتوقف على سقوط العلم بنصب الطرق عن اقتضاء الاحتياط في مؤدياتها كما سيأتي بيانه في كلام المصنف (ره) قريبا ، وإلا فالعمل بالظن بالواقع لا مجال للعمل به بعد سقوط الواقع عن مقام التنجز ﴿ قوله من الظن بكونه ﴾ كما لو ظن بكون حرمة العصير مؤدى طريق معتبر من دون أن يقم عليها ما هو مظنون الطريقية فالقابل للظن احتمال عدم كونه مؤدى للطريق المعتبر لاحتمال عدم كونه طريقا الذي يقابل الظن بالطريقية ، فالظن تارة يتعلق بالطريقية مع احراز المؤدى ، وأخرى يتعلق بالمؤدى مع احراز الطريقية ، والظن الذي يخص العمل به هذا القائل هو الأول ، ولعل مقصود القائل ما يعم الذرعين في قبالة الظن بالواقع فلاحظ ﴿ قوله : ومن الظن ﴾ معطوف على قوله : من الظن بكونه . . الخ ﴿ قوله : لا يقال إنما لا يكون أقرب ﴾ هذا وجه آخر لعدم الاعتناء بالظن بالواقع غير ما تقدم من الانحلال ، وحاصله كما فهمه شيخنا الاعظم (ره) من التصول : انه إنما يجدي الظن بالواقع لو كان الواقع فعليا مطلقا بعد نصب الطريق إليها أما إذا لم يكن فعليا إلا إذا أدى إليه الطريق فالظن به مع عدم قيام الطريق عليه ليس ظنا بالحكم الفعلي ليجب العمل عليه ﴿ قوله : فان الالتزام به ﴾ هذا جواب لقوله : لا يقال ﴿ قوله : لو لم يكن تصويبا محالا ﴾ أما وجه كونه تصويبا فلاختصاص الحكم العقلي بمن قام عنده الطريق وليس مشتركا بينه وبين غيره ، وهذا نوع من

كما عرفت . ومن هنا انقدح أن التقييد أيضا غير سديد مع أن الالتزام بذلك غير مفيد فإن الظن بالواقع فيما ابتلي به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر والظن بالطريق مالم يظن باصابة الواقع غير مجد بناء على التقييد لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدون . هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد غاية أن العلم الاجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية ، والانحلال وان كان يوجب عدم تنجز مالم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعية

التصويب ، واما عدم كونه محالا فلانه لا مانع عقلا من ذلك وإنما المانع مختص بتقييد جميع مراتب الحكم بمن قام عنده الطريق ، بل التحقيق عدم المانع عقلا عنه والدور المعروف مزيف ، ولعله يجيء بيان ذلك في اواخر الكتاب ﴿ قوله : كما عرفت ﴾ يعني في أوائل هذا الفصل وعرفت أيضا أن ما ذكره القائل قريب مما ذكره المصنف (ره) في الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية ﴿ قوله : ان التقييد ﴾ الظاهر من التقييد في كلام الفصول هو تقييد الفعلية لا غير الا اامتنع حصول الظن بالواقع من حيث هو وهو خلاف صريح كلامه ، وحينئذ فيشكل المراد بالتقييد مقابلا للصرف في كلام المصنف الا ان يكون مراده بالصرف ثبوت الفعلية في حال قيام الطريق بنحو القضية الحينية لا بنحو التقييد ؛ ولكنه بعيد فتأمل ﴿ قوله : لا يكاد ينفك ﴾ هذا أول الكلام بل ممنوع جدا ﴿ قوله : غير مجد بناء على التقييد ﴾ ظاهر محكي الفصول الالتزام بذلك حيث قال فيه : واما لو كان احد التكليفين منوطا بالآخر مقيدا له فجرد حصول الظن باحدهما دون حصول الظن بالآخر المقيد له لا يقتضي الحكم بالبراءة ... الخ فلاحظ ﴿ قوله : والانحلال وان كان يوجب ﴾ يعني أن انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف بالعلم الاجمالي بنصب الطرق إنما يوجب الرجوع الى الظن في تعيين الطريق لو لم يمكن الاحتياط في كل محتمل الطريقة بناء على أن العلم الاجمالي يوجب التبعيض في الاحتياط لو لم يمكن الاحتياط التام فيه أو كان حرجيا كما هو مذهب شيخنا

إلا انه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازما والفرض عدم اللزوم بل عدم الجواز وعليه يكون التكاليف الواقعية كما اذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم كما لا يخفى ولا بد (حينئذ) من عناية (١) أخرى في لزوم رعاية الواقعيات

الاعظم (ره) في رسائله أما بناء على سقوطه عن اقتضاء الاحتياط أصلا فلا ينفع العلم بنصب الطرق في وجوب العمل بالظن في الطريق ، ولا بد حينئذ من النظر في منجز التكاليف الواقعية حينئذ ومقدار اقتضائه وحيث تقدم في المقدمة الرابعة أن المنجز هو العلم بالاهتمام بها الكاشف عن إيجاب الاحتياط في محتملاتها في الجملة وحينئذ فالظن بالواقع إذا لم يكن أقرب إلى إدراك الواقع من الظن بالطريق فلا أقل من مساواته له فلا يمنع العقل من سلوك كل منها بعد ما كان سلوك كل منها موجبا للظن بالفراغ والأمن من العقوبة ، وعلى هذا فلاشكال في الحقيقة راجع إلى الاشكال في المبنى لا في الابتناء . ثم إنه حيث كان المنجز هو العلم بالاهتمام فكون المرجح هو الظن بالواقع أو بالطريق أو بها أو بكل منها تابع لتشخيص موضوع الاهتمام - كما أشار المصنف (ره) إليه في حاشية له في المقام - فيختلف ذلك باختلاف الانظار في المقدار المهتم به ﴿ قوله : إلا أنه إذا كان ﴾ ضمير (انه) راجع إلى إيجابه عدم تنجيز ما لم ... الخ ؛ وخبر (ان) قوله : اذا كان ... الخ ﴿ قوله : عدم اللزوم ﴾ يعني لأدلة نفي الحرج ﴿ قوله : عدم الجواز ﴾ يعني للزوم اختلال النظام ﴿ قوله : كما اذا لم يكن ﴾ وذلك لسقوط العلم بالنصب عن التأثير في

(١) وهي إيجاب الاحتياط في الجملة المستكشف بنحو الم من عدم الاهمال في حال الانسداد قطعا إجماعا بل ضرورة وهو يقتضي النزول إلى الظن بالواقع حقيقة أو تعبدا اذا كان استكشافه في التكاليف المعلومة إجمالا لما عرفت من وجوب التنزل عن القطع بكل ما يجب تحصيل القطع به في حال الانفتاح إلى الظن به في هذا الحال وإلى الظن بخصوص الواقعيات التي تكون مؤديات الطرق المعتبرة أو بمطلق المؤديات لو كان استكشافه في خصوصها أو في مطلقها فلا يكاد أن تصل النوبة إلى الظن بالطريق بما هو كذلك وان كان يكفي لكونه مستلزما للظن بكون مؤداه مؤدى طريق معتبر كما يكفي الظن بكونه كذلك ولو لم يكن

بنحو من الاطاعة وعدم إهمالها رأساً كما أشرنا إليها ولا شبهة في ان الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ لكونه أقرب في التوصل به الى ما به الاهتمام من فعل الواجب وترك الحرام من الظن بالطريق فلا أقل من كونه مساوياً فيما يهم العقل من تحصيل الأمن من العقوبة في كل حال . هذا — مع ما عرفت من أنه عادة يلزم الظن بانه مؤدى طريق وهو بلا شبهة يكفي ولو لم يكن هناك ظن بالطريق فافهم فانه دقيق (ثانيهما) ما اختص به بعض المحققين قال : لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمته عما كلفنا به وسقوط تكليفنا عنا سواء حصل العلم معه باداء الواقع

المنجزية من جهة عدم امكان الاحتياط في اطرافه أو كونه حرجياً كما يدعيه القائل المذكور كسقوط العلم بالتكاليف الواقعية عن التأثير في المنجزية لذلك ايضاً ﴿ قوله : بنحو من ﴾ متعلق برعاية ﴿ قوله : وعدم اهمالها ﴾ معطوف على نحو من الاطاعة مفسر له ﴿ قوله : كما اشرنا إليها ﴾ يعني في المقدمة الثالثة ﴿ قوله : مع ما عرفت من انه عادة ﴾ قد عرفت انه مجال تأمل او منع ﴿ قوله : ما اختص به ﴾ يعني لم يتبعه في الفصول ﴿ قوله : وان الواجب علينا ﴾ يعني الواجب عقلاً ﴿ قوله : يقطع معه ﴾ الضمير في الظرف راجع الى قوله : لا ريب ... الخ ، وليس لهذا الظرف موقع حسن . ثم إن مراده بالقطع بحكم الشارع القطع بالعمل على طبق الطريق المنصوب من قبل الشارع فان نصبه ملزوم لحكمه بفراغ المكلف بالعمل عليه عن الواقع المنصوب عليه ﴿ قوله : وسقوط ﴾ معطوف على (تفريغ) ﴿ قوله : سواء حصل العلم ﴾ كما لو كان الطريق موجباً للعلم بالواقع ظن باعتبار طريق اصلاً كما لا يخفى وانت خبير بانه لا وجه لاحتمال ذلك وإنما المتيقن هو لزوم رعاية الواقعيات في كل حال بعد لزوم رعاية الطرق المعلومة بالاجمال بين اطراف كثيرة فافهم . منه قدس سره

أو لاحسباً من تفصيل القول فيه فحينئذ نقول : إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به وإن انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه إذ هو الأقرب إلى العلم به فيتعين الأخذ به عند النزول من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن بإداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجبة الظن. انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه ، (وفيه) أولاً إن الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة بالاطاعة والامتثال إنما هو العقل وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل . ولو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشاداً إليه وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو مفرغ وإن القطع به حقيقة أو تعبداً مؤمن جزماً وأن المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمناً حال الانسداد (وثانياً) سلمنا ذلك لكن حكمه بتفريغ الذمة فيما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنصوب ليس إلا بدعوى أن النصب يستلزمه مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولاً كما لا يخفى فيكون الظن به ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً

﴿ قوله : أولاً ﴾ كما لو كان غير موجب للعلم بالواقع ﴿ قوله : والقطع ببقاء ﴾ معطوف على (انسداد) ﴿ قوله : بالاطاعة والامتثال ﴾ متعلق بـ (الحاكم) ﴿ قوله : وليس للشارع في هذا ﴾ سيأتي في الفصل الآتي توضيح ذلك فانتظر ﴿ قوله : ولو حكم ﴾ الضمير المستتر في حكم راجع إلى الشارع وفي (حكمه) إلى العقل وفي إليه إلى حكمه ﴿ قوله : أو تعبداً ﴾ يعني كما في موارد الطرق ﴿ قوله : لكن حكمه ﴾ الضمير راجع إلى (الشارع) وضمير يستلزمه راجع إلى (حكمه) يعني أن حكم الشارع بفراغ الذمة إنما جاء من جهة أن نصب الطريق يستلزم الحكم بفراغ الذمة بموافقه ﴿ قوله : أولى كما لا يخفى ﴾ وجه الأولوية أصالة الواقع في مقام

(ان قلت) : كيف يستلزم الظن (١) بالواقع مع انه ربما يقطع بعدم حكمه به معه كما اذا كان من القياس وهذا بخلاف الظن بالطريق فانه يستلزمه ولو كان من القياس (قلت) : الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ ولا ينافي القطع بعدم حجتيه لدى الشارع وعدم كون المكلف معنورا اذا عمل به فيما أخطأ بل كان مستحقا للعقاب ولو فيما أصاب لو بني على حجتيه والاقتصار عليه لتجربته فافهم « وثالثا » سلطنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به لكن قضيته ليس الا التزل

التزليل فإذا كان نصب الطريق الى الواقع موجبا للحكم بفراغ النعمة عن الواقع بتوسط كون مؤداه بمنزلة الواقع مثلا فترتب الحكم بالفراغ على جعل الواقع أولى ﴿ قوله : ان قلت كيف ﴾ يعني كيف يستلزم الظن بالواقع الظن بحكم الشارع بالفراغ بموافقته مع انه قد يقطع بعدم كونه طريقا عنده كالظن القياسي وحينئذ يقطع بعدم حكم الشارع بالفراغ مع هذا الظن ﴿ قوله : قلت الظن بالواقع ﴾ يعني أن الحكم بالفراغ ليس مختصا بنصب الطريق بل يترتب على اتيان الواقع ايضا فان جعل الطريق وإنما يوجب الحكم بالفراغ عن الواقع من جهة كون مفاد الجمل جعل المؤدى بمنزلة الواقع أو جعل الطريق بمنزلة العلم بالواقع فالواقع لما كان ملحوظا لدليل الجمل كان الجمل موجبا للحكم بالفراغ، وحينئذ فإيجاب جعل الواقع للحكم بالفراغ عنه بالعمل على طبقه أولى كما تقدم ﴿ قوله : لتجربته ﴾ تعليل لكونه مستحقا للعقاب ، وكان الاولى عطف التشريع على التجري فان البناء على أنه حجة تشريع موجب للعقاب ﴿ قوله : فافهم ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى أن العقاب المستحق في هذه الصورة من جهة التجري لا ينافي الحكم بالفراغ عن الواقع

(١) وذلك لضرورة الملازمة بين الاثبات بما كلف به واقعا وحكمه بالفراغ ويشهد به عدم جواز الحكم بعدمه لو سئل عن ان الاثبات بالمأمور به على وجهه هل هو مفرغ ولزوم حكمه بانه مفرغ والا لزم عدم اجزاء الامر الواقعي وهو واضح البطلان . منه قدس سره

الى الظن بانه مؤدى طريق معتبر لاختصاص الظن بالطريق وقد عرفت أن الظن
بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بانه مؤدى الطريق غالبا

فصل

لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً
شرعاً ضرورة أنه معها لا يجب عقلا على الشارع أن ينصب طريقاً لجواز اجتزائه بما
استقل به العقل في هذا الحال

المانع من استحقاق العقاب عليه لاختلاف الجهات ﴿ قوله : لاختصاص ﴾ قد
عرفت قرب دعوى كون المراد من الظن بالطريق الظن بكونه مؤدى طريق ﴿ قوله :
لا يكاد ينفك ﴾ قد عرفت انه محل تأمل

الكشف والحكومة

﴿ قوله : ضرورة انه معها ﴾ اعلم أن استكشاف كون الظن حجة شرعية
يتوقف على اثبات مقدمتين (احدهما) عدم المنجز العقلي للتكاليف الواقعية
(ثانيتهما) عدم جواز الرجوع الى الاصول النافية من جهة وجود الطريق
الواصل ، فانه اذا ثبت هاتان المقدمتان لا بد من استكشاف حجبة الظن اذ لا مجال
لاحتمال وصول حجة شرعية غير الظن ، والمقدمة الاولى وان سلمناها من جهة عدم حجبة
العلم الاجمالي بالتكاليف لأجل ارتفاع الاحتياط التام بادلة نفي الحرج وعدم صلاحية
احتمال التكليف المهم به بالمنجزية عقلا ، إلا ان المقدمة الثانية لا يمكن اثباتها لا مكان
كون الاجماع على عدم جواز اهمال التكليف كاشفا عن وجوب الاحتياط شرعا و عن
جعل حجة اخرى غير الظن عليها فلا مجال لاستكشاف حجبة الظن عند الشارع ،
واما المقدمات المذكورة لهذا الدليل — اعني دليل الانسداد — فلم تتكفل لاثبات
هاتين المقدمتين ليتمكن أن يستكشف بها حجبة الظن شرعا ، بل مقتضى المقدمة
الخامسة منها أن الاعتماد على الظن إنما كان بتوسط حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح

ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل لقاعدة الملازمة ضرورة أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي والمورد هاهنا غير قابل له فان الاطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفايتها في حال الانسداد إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بازيد منها وعدم جواز انتصار المكلف بدونها ومؤاخذه الشارع غير قابلة لحكمه وهو واضح واقتصار المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجبا للعقاب

وأين ذلك من مقام اثبات حجتيه شرعا كما هو ظاهر ﴿ قوله : ولا مجال لاستكشاف ﴾ هذا وجه لاثبات حجية الظن شرعا بالمقدمات ، وحاصله : انه اذا ثبت بالمقدمات وجوب العمل على طبق الظن عقلا لا بد أن يستكشف كونه كذلك شرعا لقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وانه كلما حكم العقل حكم الشرع ﴿ قوله : ضرورة انها إنما ﴾ هذا جواب عن الوجه المذكور ، وحاصله : ان الملازمة على تقدير القول بها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي والمقام ليس منه فان حكم العقل بكفاية الاطاعة الظنية ينحل الى أحكام ثلاثة «الاول» حكمه بعدم وجوب الاطاعة العلمية «ثانيها» حكمه بعدم جواز الاقتصار على الاطاعة الشكوية أو الوهمية «ثالثها» حكمه بحسن الاطاعة الظنية . ومرجع الاول الى حكمه بقبح مؤاخذه الشارع على ترك الاطاعة العلمية ، ومن المعلوم أن مؤاخذه الشارع من أفعاله التي يمتنع أن تكون موضوعا للأحكام الشرعية لان موضوع الاحكام الشرعية إنما يكون خصوص فعل العبد وأما موضوع الحكيمين الآخرين فهو وان كان فعل العبد القابل للحكم الشرعي إلا أن تعلق الحكم الشرعي به بلا غرض لان الغرض في الاحكام الشرعية هو احداث الداعي العقلي الى متعلقه بحيث يحدث بسبب الامر والنهي داع في نفس العبد الى الفعل أو الترك ، ومن المعلوم أن هذا الداعي حاصل بذات الفعلين ولو لم يتعلق بها حكم شرعي فان الاقتصار على الاطاعة الشكوية والوهمية بنفسه منشأ لحسن العقاب في نظر العقل وكذا الاطاعة الظنية بنفسها منشأ للشواب في نظر العقل فالنهي عن الاولى تشريعا والامر بالثانية كذلك إن كان يقصد احداث اداعي الى الفعل والترك كان من قبيل تحصيل الحاصل وان كان بلا غرض فهو ممتنع

وان كان بفرض آخر لم يكن الوجوب والتحرير المستفادان منها شرعيين لأنحصار غرض الحكم الشرعي بما عرفت ، نعم يجوز أن يكونا ارشاديين بملك الارشاد الى حكم العقل ولسكنه ليس هو محل الكلام « ويمكن » أن يقال عليه : ان الامر بالطاعة كالامر بنفس الصلاة ليس الغرض منه الاحداث الداعي الى متعلقه بحيث يكون ذلك الداعي منشأ لارادته ويترتب على تلك الارادة وجوده في الخارج ، وهذا المعنى حاصل فيما نحن فيه لان الامر بالطاعة يكون منشأ لحدوث الداعي في نفس العبد لارادة نفس الطاعة ، كما أن الأمر بالصلاة يكون منشأ لحدوث الداعي في نفس العبد لارادة نفس الصلاة { وبالجملة } : أمر الصلاة إنما اقتضى حدوث الداعي الى نفس الصلاة لا الى الطاعة وأمر الطاعة يقتضي حدوث الداعي الى نفس الطاعة وكيف يكون الامر بالطاعة بداعي احداث الداعي من قبيل تحصيل الحاصل؟ (وربما يقال) في وجه المنع : انه لو صح تعلق الامر بالطاعة ثم التسلسل اذ الامر الثاني له طاعة فيتعلق بها أمر ثالث ويكون له طاعة فيتعلق بها أمر رابع وهكذا (وفيه) أن التسلسل ممتنع في الأمور الحقيقية لا الاعتبارية لا تقطع الاعتبار بانقطاع ما به الاعتبار (وربما يقال) في وجه المنع : ان الطاعة إما واجبة أو ممتنعة وكلاهما ليسا موضوعا للتكليف ؛ وذلك لأن الأمر الاول ان كان محركا فلا بد من تحقق الطاعة وان لم يكن كذلك امتنعت (وفيه) أن عدم كونه محركا لا يوجب الامتناع لأن صلاحيته للمحركية كافية في كونها ممكنة ويصح أن يتعلق بها الأمر ، (وربما يقال) في وجه المنع : ان مفهوم الطاعة منزع من الفعل في ظرف وجود الأمر الباعث عليها ، ومن المعلوم امتناع تعلق التكليف بالمعلول في ظرف وجود علته إذ المعلول في ظرف وجود علته واجب لا يمكن فلا تكون موضوعا للتكليف (وفيه) أن انزعاق مفهومها من ذات الفعل في ظرف وجود الامر مسلم لأن وجود الامر قيد لمفهوم الطاعة الا أن ذات الأمر ليس علة تامة للفعل حتى يكون الامر به امراً بالفعل في ظرف وجود علته التامة بل الامر إنما يكون علة لاحداث الداعي العقلي لا لاحداث الداعي الخارجي ليكون علة للفعل بل هو

بالإضافة الى الفعل من قبيل المقتضي ، فلا مجال حينئذ للاشكال « والتحقيق »
 في وجه المنع : انك قد عرفت في مبحث التجري أن مذشأ انتزاع عنوان الاطاعة
 مما يمتنع أن يكون مذشأ انتزاع عنوان موضوع الأمر المطاع لاختلافها في الرتبة ،
 « فاذا قلت » : أمر زيد بالصلاة فصلي : فالصلاة التي هي موخول الباء التي هي
 عنوان المأمور به غير الصلاة الواقعة بعد الفاء مرتبة وإن انحسرت معها ذاتاً ،
 وعنوان الاطاعة إنما ينتزع من الفعل في رتبة لاحقة للأمر وعنوان المأمور به إنما
 ينتزع من الفعل في رتبة سابقة على الأمر ، وحينئذ إذا أمر زيد بالصلاة ثم أمر
 بطاعة الأمر المذكور فالاطاعة التي تنشأ من الأمر الثاني غير إطاعة الأمر الأول التي صارت
 موضوعاً للأمر الثاني ، فإذا انتقاد زيد للأمر الثاني كان ذلك منه طاعة للأمر
 الثاني لا غير وليس طاعة للأمر الأول ، وحينئذ فيستحق ثواباً واحداً على إطاعة
 الأمر الثاني ولا يستحق ثواباً على إطاعة الأمر الأول . كما أنه لو انتقاد للأمر الأول
 غافلاً عن الأمر الثاني استحق ثواباً على إطاعة الأمر الأول لا غير ، فإذا امتنع
 انطباق عنواني اطاعتي الأمرين على فعل خارجي واحد جاء الاشكال في الأمر
 بالاطاعة « أولاً » من جهة أنه نقض الغرض من الأمر الأول إذ الغرض منه
 أن يترتب عليه الفعل الخارجي وهذا ينافيه الغرض من الأمر الثاني لامتناع ترتب
 الفعل على الأمرين معاً « وثانياً » من جهة أنه إيقاع المكلف بما لا يقدر عليه
 إذ يمتنع على المكلف اطاعة كل من الأمرين إذ الأمر الثاني لما كان متملقاً باطاعة
 الأمر الأول فهو منوط بوجوده ، ومن المعلوم أن الأمر الأول في ظرف وجوده
 يبعث نحو إطاعته والأمر الثاني في ذلك الظرف يبعث نحو اطاعته نفسه ، فإذا امتنع
 تحققت الاطاعة لكل منهما كان الأمران موجبين لوقوع المكلف بغير المقدور ،
 وليس هذا من الترتب الذي نقول بإمكانه . فتأمل « وثالثاً » من جهة أن انبعاث
 المكلف بالأمر الثاني نحو اطاعة الأول إذا كان محالاً لما عرفت من أن انبعاثه عن
 الأمر الثاني ينافي اطاعته للأمر الأول كيف يمكن أن يكون غرضاً للأمر الثاني
 فيكون الأمر الثاني بلا غرض وهو ممتنع (فإن قلت) : قد ثبت في الشريعة

مطلقاً إلا فيما أصاب الظن كما أنها بنفسها موجبة للثواب أخطأ أو أصاب من دون حاجة الى أمر بها أو نهي عن مخالفتها كان حكم الشارع فيه مولوياً بلاملاك يوجبه كما لا يخفى ولا بأس به إرشادياً كما هو شأنه في حكمه بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية

الامر بالاطاعة في كثير من الموارد مثل اطاعة الولد لوالده والعبد لسيدته والزوجة لزوجها وعامة المكلفين للنبي (ص) والائمة — عليهم السلام — وغير ذلك من الموارد « قلت » : هذه الأوامر ليست في الحقيقة أمراً بالاطاعة حقيقة ، بل هو أمر بنفس المأمور به ، فمعنى وجوب اطاعة الوالد أنه يجب على الولد إذا أمره أبوه بالقيام أن يقوم أو بالعود أن يعود . ويشهد لما ذكرنا حكم العقلاء بعدم استحقاق المأمور لاجزاء من المطاع بل انما يستحق الاجزاء من الأمر بالاطاعة ، كما أنه لو اتقاد المأمور لأمر المطاع لا من جهة الامر بالاطاعة استحق الاجزاء على المطاع لا على الأمر بالاطاعة ، ولذلك نقول : لو أمر زيد عمراً باطاعة بكر كان زيد ضامناً لعمل عمرو ولا ضمان على بكر . ومن ذلك كله يظهر أن الامر المولوي بنفس الاطاعة التي هي موضوع حكم العقل بالحسن أو باستحقاق الثواب لا معنى له أصلاً . فافهم وتأمل فإن المقام بذلك حقيق ومنه سبحانه نستمد التوفيق ﴿ قوله : مطلقاً ﴾ يعني سواء أخطأ الظن أم أصاب ، واستحقاقه للعقاب في صورة اصابة الظن من جهة التفويت وفي صورة الخطأ من جهة التجري ، ولو قال بدله : مطلقاً أو فيما أخطأ الظن والشك : لكان أولى إذ لو قلنا بعدم استحقاق المتجري للعقاب في صورة اصابة الاطاعة الشكوية والوهمية للواقع اللتين اقتصر عليهما المكلف لا مجال لاستحقاق العقاب ولو أصاب الظن ﴿ قوله : كما انها بنفسها ﴾ الضمير فيها راجع الى الاطاعة الظنية ﴿ قوله : اخطأ أو أصاب ﴾ الثواب في الاول لمجرد الانقياد وفي الثاني للاطاعة الحقيقية ﴿ قوله : حكم الشارع ﴾ هذا جواب (لما) في قوله : لما كان بنفسه . الخ ﴿ قوله : بلاملاك ﴾ خبر كان وضمير به في « ولا بأس به » راجع الى حكم الشارع وضمير « شأنه » راجع الى الشارع ،

وصحة نصبه الطريق وجعله في كل حال بلاك يوجب نصبه وحكمة داعية اليه لا تنافي
استقلال العقل بلزوم الاطاعة بنحو حال الانسداد كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال
الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولوي بالما عرفت فانقدح بذلك عدم
صحة تقرير المقدمات إلا على نحو الحكومة دون الكشف وعليها فلا إهمال في
النتيجة أصلاً سبباً وموردأً ومرتبة لعدم تطرق الإهمال والأجمال في حكم العقل كما لا
ينبغي . أما بحسب الاسباب فلا تفاوت بنظره فيها وأما بحسب الموارد فيمكن أن
يقال بعدم استقلاله بكفاية الاطاعة الظنية الا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل
الواجب وترك الحرام واستقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام كما في
الفروج والدماء بل وسائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر وأما بحسب
المرتبة فكذلك لا يستقل إلا بلزوم التنزل الى مرتبة الاطمئنان من الظن بعدم
التكليف الا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر وأما على تقرير الكشف

﴿ قوله : وصحة نصبه ﴾ هذا مبتدأ خبره : لا تنافي استقلال العقل . . . الخ ،
ومراده بهذا الكلام دفع توهم يقع في المقام ، وحاصل التوهم : انه لو كان للعقل
حكم في باب الاطاعة والمعصية بحيث يصح تعويل الشارع عليه امتنع حينئذ على
الشارع نصب الطريق لانه لغو ، وحاصل الدفع : انه لا تنافي بين صحة نصب
الطريق وامكان التعويل على العقل في كيفية الاطاعة لجواز أن تكون هنا جهة داعية
الى نصب الشارع للطريق مثل التسهيل على المكلف وغير ذلك فان نصب طريقاً كان هو
المعول عليه عند العقل والا فلا بد للعقل من احكام بلزوم نحو خاص من الاطاعة
كالاطاعة الظنية حال الانسداد والاطاعة العلمية حال الانفتاح ﴿ قوله : لما عرفت ﴾
يعني هنا ﴿ قوله : وعليها ﴾ يعني على الحكومة ﴿ قوله : فلا إهمال في النتيجة ﴾
قد ذكر المصنف - رحمه الله - هنا أمرين ﴿ أحدهما ﴾ انه على الحكومة
ليست نتيجة المقدمات مهمة مرددة ، وعمله بانه لا مجال للإهمال في حكم العقل ،
وما ذكره في محله لأن العقل إذا كان هو المرجع في كيفية الاطاعة فلا مجال للتردد

في حكمة لأنه إذا أحرز مناط حكمة حكم وإذا شك فيه لم يحكم جزماً ولا تنتهي
النوبة إلى الشك في حكم العقل ، ولا ينافي هذا ما ذكره في الاستصحاب من
إمكان تطرق الإهمال إلى ما هو موضوع حكم العقل لكونه اجنبياً عنه إذ هو
في الحقيقة أعمال في موضوع حكمه شأننا كما سيأتي إنشاء الله لافي نفس حكمه كما
هو محل الكلام (الثاني) أنه على تقدير عدم الإهمال فلا تفاوت في نظره بحسب
الأسباب لأن المناط في حكمه يلزم العمل بالظن هو كونه أقرب من الشك والوهم ،
وهذا المناط لا يختلف باختلاف أسباب الظن ، نعم تفاوت بنظره الموارد لاختلافها
من حيث مزيد الاهتمام وعدمه فيمكن التفكيك بينها في وجوب الاحتياط وعدمه
وكذا تفاوت مراتب الظن من حيث القوة والضعف فيمكن التفكيك بينها في
وجوب الاحتياط وعدمه أيضاً . وحينئذ نقول : على طريقة التبويض يجعل المنجز
هو العلم الإجمالي كما هو مذهب الشيخ (ره) فاللزام الاحتياط في كل مالا يلزم
من الاحتياط فيه الحرج ورفع اليد عنه فيما يلزم منه الحرج ، فإذا كان ترك
الاحتياط في تمام موهومات التكليف هو الكافي في رفع الحرج وجب الاحتياط
في مظهراته ومشكوكاته ، وإذا كان ترك الاحتياط في بعض الموهومات كافياً
في رفع الحرج وجب الاقتصار في ترك الاحتياط على بعضها ، وحينئذ لا ترجيح
من حيث السبب ويكون الترجيح من حيث المورد أو من حيث المرتبة ، فإذا
اختلفت الموارد من حيث مزيد الاهتمام وعدمه تعين ترك الاحتياط في خصوص
مالا مزيد للاهتمام فيه ، كما أنه لو اختلفت من حيث المرتبة فكان الظن بعدم
التكليف في بعضها أقوى من بعض تعين ترك الاحتياط في الأول ومع التساوي
بتخير ، وعلى تقدير كون المنجز هو العلم بالاهتمام أو الاجماع فالتعميم والتخصيص
من حيث السبب والمورد والمرتبة تابع للعلم بالاهتمام والاجماع ، فكل مورد ثبت
وجوب الاحتياط فيه شرعاً للاجماع أو العلم بالاهتمام وجب فيه الاحتياط عقلاً .
وكل مورد لم يثبت فيه وجوب الاحتياط لعدم ثبوت الاجماع أو العلم بالاهتمام
لم يجب فيه الاحتياط عقلاً ، ولا مجال للترجيح بالمرتبة أو بمزيد الاهتمام على هذا

فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا اهمال فيها أيضا بحسب الاسباب بل يستكشف حينئذ أن الكل حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن والا فلا مجال لاستكشاف حجية غيره ولا بحسب الموارد بل يحكم بحجته في جميعها والالزام عدم وصول الحجة ولولا جل التردد في موارد كمالا يخفى.

المبنى . نعم لو قام الاجماع أو علم بالاهتمام في مقدار لم يمكن الاحتياط فيه او كان الاحتياط بنامه حرجا يرجع حينئذ الى الترجيح بالمرتبة او بمزيد الاهتمام . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : فلو قيل بكون النتيجة ﴾ محتملات الكشف ثلاثة (الاول) أن يكون المستكشف نصب الطريق الواصل بنفسه بمعنى كون المقدمات موجبة للعلم بطريقيه شيء بعينه (الثاني) أن يكون المستكشف منها نصب الطريق الواصل ولو بطريقه بمعنى كونها موجبة للعلم بطريقيه شيء بعينه ولو بواسطة العلم بطريقته من طريق يؤدي اليه فتعلم طريقته بتوسط قيام طريق عليه (الثالث) أن يكون المستكشف نصب طريق وان لم يعلم هو بنفسه ولا بقيام طريق يؤدي اليه ، والكلام في لازم الاحتمال الاول من حيث السبب ، أو من حيث الموارد ، أو من حيث المرتبة هو أنه إن كان بين الاسباب أو الموارد أو المراتب قدر متيقن واف بحيث لا يمكن اجراء مقدمات الانسداد فيما عداه وجب الاقتصار عليه والحكم بحجته وعدم حجية ماسواه ، أما الحكم بحجته فلفرض كونها متيقنة ، وأما عدم حجية ماسواه فلعدم الموجب لاستكشاف ذلك بعد صدق الطريق الواصل المستكشف نصبه على الاول ، ولا فرق بين ان يكون لبعض الظنون منزلة اولاً فن المزبة لما لا توجب كون ذبها متيقن الاعتبار لاتصاله لان تكون منشأ لانطباق الطريق الواصل على ذبها كما لا يخفى ، ومن ذلك يظهر لك التأمل في كلمات المصنف (ره) كما سننبه عليه ﴿ قوله : ولا بحسب الموارد ﴾ يعني ولا اهمال بحسب الموارد ﴿ قوله : والالزام عدم ﴾ هذا إذا لم يكن قدر متيقن واف بين الموارد والا انطبق على الظن فيه عنوان الطريق الواصل ولم يكن مجال لاستكشاف الحجة

ودعوى الاجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جداً وأما بحسب المرتبة ففيها إهمال لاجل احتمال حجية خصوص الاطميناني منه اذا كان وافياً فلا بد من الافتصار عليه ولو قيل بان النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه فلا إهمال فيها بحسب الاسباب

في غيره كما عرفت ومنافاة التردد للوصول اذا لم يكن قدر متيقن كما هو ظاهر بالتأمل ﴿ قوله : ودعوى الاجماع ﴾ هذه الدعوى صدرت من شيخنا الاعظم (ره) في رسائله ﴿ قوله : مجازفة جدا ﴾ يمكن أن لا تكون مجازفة وان كانت المسألة مستحدثة اذا عرف الحكم من مذاق العلماء وهو كثير في نظائره فلاحظ ﴿ قوله : ففيها إهمال لاجل ﴾ لا يخفى أن خصوصية الظن الاطميناني إن كانت موجبة لكونه متيقن الاعتبار بالاضافة الى غيره تعين كونه هو الطريق المنصوب بعين ما ذكره في السبب ولا إهمال ، وان لم تكن كذلك بحيث يحتمل ان يكون المنصوب غيره بحيث ان التردد في المنصوب يناه في الوصول المفروض لا بد من الحكم بحجية الجميع ولا إهمال ، فلا يظهر للحكم بالاهمال وجه واضح ﴿ قوله : ولو قيل بأن النتيجة هو ﴾ هذا تعرض للاحتمال الثاني من محتملات الكشف ؛ وحاصل ما ذكره ان الكلام فيه (تارة) من حيث السبب (واخرى) من حيث المورد (وثالثة) من حيث المرتبة (أما) من حيث السبب فهو ان الظن بالاحكام تارة يكون سببه واحداً كالتجرب مثلاً ، واخرى يكون متعدداً ؛ والمتعدد تارة يكون متفاوتاً من حيث اليقين بالاعتبار أو الظن به ، وتارة لا يكون متفاوتاً ، فان كان واحداً أو غير متفاوت فلا إهمال حينئذ بل يحكم بحجية الواحد في الاول والجميع في الثاني اما الاول فلأن الوحدة موجبة للتعين بالذات فلا مجال للاهمال والتردد ، واما الثاني فلان التساوي وعدم التفاوت مانع من تعين البعض ولو بواسطة ظن آخر لكون المفروض تساويها من جميع الجهات ، فلو كان البعض حجة دون غيره كان بلا معين فلا يكون واصلاً وهو خلف ، فلا بد أن يكون الجميع حجة ، وان كانت

لو لم يكن فيها تفاوت اصلاً أو لم يكن بينها إلا واحداً، وإلا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنون به باجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مرة أو مرات في تعيين الطريق المنسوب حتى ينتهي إلى ظن واحد أو إلى ظنون متعددة لا تفاوت

متفاوتة في اليقين بالاعتبار بأن كان بعضها متيقن الاعتبار دون بعض كان المتيقن هو الحجة لكونه واصلًا إلى المكلف ، وإن كانت متفاوتة بالظن بالاعتبار بأن كان بعضها مظنون الاعتبار دون ما سواه جرى دليل الانسداد في تعيين الحجة على الاعتبار ، فيقال : الظن بالواقع منه مظنون الاعتبار ، ومنه مشكوك الاعتبار ومنه موهوم الاعتبار . ثم يقال : الظن باعتبار بعض الظنون المتعلقة بالواقع إما أن يكون واحداً فهو الحجة على الاعتبار أو متعدداً وكلها متساوية في تيقن الاعتبار أو بالظن به كما تقدم فكلها حجة أيضاً أو بعضها متيقن الاعتبار دون غيره فهو الحجة دون غيره ، وإن كان متعدداً متفاوتاً في الظن بالاعتبار فلا بد من اجراء الدليل ثالثاً لتعيين الحجة على اعتبار الظن بالاعتبار فيقال كما ذكر ، وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى ظن واحد أو ظنون متساوية أو بعضها متيقن الاعتبار فيكون ذلك هو الحجة . ثم منه ينتقل إلى اثبات غيره حتى يتعين الظن الذي هو حجة على الواقع ويكون واصلًا إلى المكلف بطريقه لأنفسه (وأما) من حيث المورد والمرتبة فسيأتي ﴿ قوله : لو لم يكن فيها تفاوت ﴾ بأن كانت كلها متيقنة الاعتبار أو مظنونة الاعتبار بظن واحد أو بظنون متعددة متيقنة الاعتبار أو مظنونة الاعتبار بظن واحد وهكذا بحيث ينتهي الحال إلى تساوي الظنون من جميع الحيات ﴿ قوله : وإلا فلا بد ﴾ يعني إذا كانت متعددة متفاوتة من حيث اليقين بالاعتبار أو الظن به ﴿ قوله : على متيقن ﴾ يعني إن كانت متفاوتة في اليقين بالاعتبار ﴿ قوله : أو مظنونه ﴾ يعني إن كانت متفاوتة بالظن بالاعتبار ﴿ قوله : باجراء مقدمات دليل الانسداد ﴾ قد عرفت صورة الدليل في الحاشية السابقة ولا يتوقف استكشاف الطريق على عدم وجوب الاحتياط في محتملات

بينها فيحكم بحجية كلها ، أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار فيقتصر عليه
وأما بحسب الموارد والمرتبة فكما اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه فتدبر
جيداً، ولو قيل بان النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلاً فلا إهمال فيها يكون من الجهات
ولا محيص حينئذ إلا من الاحتياط في الطريق بمراعات أطراف الاحتمال لو لم يكن
بينها متيقن الاعتبار لو لم يلزم منه محذور وإلا لزم التنزل الى حكومة العقل بالاستقلال
فتأمل فان المقام من مزال الأقدام (وهم ودفع)

الطريق التي هي إحدى المقدمات لدليل الانسداد ، فان مقدمات الانسداد في
نفس الاحكام لما كانت موجبة للعلم بنصب الطريق الواصل ولو بطريقه لم يتوقف
استكشاف الطريقية على ذلك بل يكفي التفاوت في الظن بالاعتبار وعدمه حتى
ينتهي الأمر الى ظن واحد أو متعدد متيقن الاعتبار ، كما انك عرفت الاشارة
الى كفاية التفاوت بين الظن بالاعتبار في الظن باعتباره وعدمه بل يكفي التفاوت
في ذلك ولو في بعض المراتب البعيدة فتأمل جيداً ﴿ قوله : فكما اذا كانت
النتيجة ﴾ يعني من التعميم في الأول والاهمال في الثاني ، وقد عرفت أن اللازم
التفصيل بين ما لو كان قدر متيقن واف فهو الحجة وغيره فاللازم التعميم ﴿ قوله :
ولو قيل بان النتيجة ﴾ هذا اشارة الى لازم الاحتمال الثالث ﴿ قوله : ولا محيص
حينئذ الا من ﴾ لعدم الطريق الى التعمين ﴿ قوله : لو لم يكن بينهما متيقن ﴾
وإلا فالتيقن الاعتبار هو الحجة ﴿ قوله : لو لم يلزم ﴾ قيد لقوله : فلا محيص
... الخ ، والمراد بالمحذور اختلال النظام أو الحرج ﴿ قوله : واللازم التنزل ﴾
يعني وان لزم المحذور لزم التنزل من الكشف الى الحكومة ، وكأن الوجه في
تعين الحكومة حينئذ لزوم التسلسل لتساوي المراتب والافلو أمكن الاحتياط
في اطراف محتمل الطريق على الطريق فلا كشف ولا حكومة ، أو كان هناك
متيقن الطريقية على الطريق أمكن القول بالكشف بعين الوجه في الكشف في

لعلك تقول : ان القدر المتيقن الوافي لو كان في الين لما كان مجال لدليل الانسداد ضرورة أنه من مقدماته انسداد باب العلمي ايضاً، لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان اليقين بالأعتبار من قبله لأجل اليقين بأنه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء حجة قطعاً بداهة أن الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر لا الدليل على الملازمة . ثم لا يخفى أن الظن باعتبار الظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه فانه حينئذ

دليل الانسداد في الاحكام فتأمل جيداً ﴿ قوله : لعلك تقول ﴾ هذا هو الوهم وحاصله : أنه لا مجال للتفصيل بين صورة وجود المتيقن الوافي وعدمها في محتملات الكشف لأن وجود القدر المتيقن مانع من تنميم مقدمات الانسداد ، إذ من المقدمات انسداد باب العلمي ﴿ قوله : لكنك غفلت عن ﴾ هذا دفع للوهم وحاصله : أن وجود القدر المتيقن إنما يكون منافياً لتنميم مقدمات الانسداد لو كان اليقين بوجود القدر المتيقن حاصلًا بلا توسط دليل الانسداد، أما إذا كان حاصلًا بواسطته فلا يعقل أن يكون منافياً له لأن المعلول يمتنع أن يكون منافياً لعلته واليقين بالقدر المتيقن حاصل من دليل الانسداد ، وذلك لأن اليقين بأن خبر الثقة مثلا حجة ناشئة من يقينين : أحدهما اليقين بنصب الطريق ، ثانيهما اليقين بالملازمة بين نصب الطريق وكون القدر المتيقن طريقاً ، واليقين الأول كان حاصلًا بدليل الانسداد، واليقين الثاني وان لم يكن حاصلًا به إلا أن حصول الاول به كاف في استناد اليقين باعتبار القدر المتيقن الى دليل الانسداد كما هو ظاهر ، ومن هنا يظهر أن قوله : لأجل اليقين . . . الخ بمعنى بضميمة اليقين بأنه . . . الخ ، وهو اليقين بالملازمة ، وأن قوله : انما هو الدليل على الآخر ، بمعنى أن الدليل على الآخر دخلا في وجوده لا أنه مستقل في التأثير كما أن المراد من قوله (ره) : لا الدليل على الملازمة . بمعنى أنه لا يستند الى الدليل على الملازمة فقط بل يستند اليه والى الدليل

يقطع بكونه حجة كان غيره حجة أولاً واحتمال عدم حجيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد ضرورة أنه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلا نصب قرينة ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار وبالجملة : الأمر يدور بين حجية الكل وحجيته فيكون مقطوع الاعتبار ومن هنا ظهر حال القوة ولعل نظر من رجح بها إلى هذا الفرض وكان منع شيخنا العلامة — أعلى الله مقامه — عن الترجيح بها بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه أو الطريق ولو لم يصل أصلاً وبذلك ربما يوفق بين كلمات الاعلام في المقام وعليك بالتأمل التام . ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بها إنما هو

على المزوم معاً ، وليس المراد أنه لا دخل للدليل على الملازمة في اليقين باللازم كما هو واضح ﴿ قوله : يقطع بكونه ﴾ محال تأمل كما سيأتي ﴿ قوله : على الفرض ﴾ يعني فرض الكشف عن الطريق الواصل بنفسه ﴿ قوله : لما فيه من خصوصية ﴾ إنما يتم لو كانت مما يصح الاتكال عليها في تعيين الحجة وهو غير ظاهر ﴿ قوله : ومن هنا ظهر حال القوة ﴾ يعني إذا كان بعض الظنون أقوى من بعض يمكن الترجيح بالقوة بحيث يكون الأقوى هو الحجة لأن القوة مما يصح الاتكال عليها في تعيين الطريق ﴿ قوله : ولعل نظر من رجح ﴾ إشارة إلى ما وقع بين شيخنا المرتضى (ره) وبين المحقق التقي « ره » والفاضل الزاقي — رحمه الله — من الخلاف في جواز الترجيح بالظن بالاعتبار بناء على الكشف فمنه شيخنا (ره) لأنه بعد ما لم يكن الظن حجة لا دليل على جواز الترجيح به ، ورجح به المحققان المذكوران ، وأراد المصنف (ره) جعل النزاع المذكور لفظياً وان نظر المرجح إلى الكشف عن نصب الطريق الوصل بنفسه والمانع إلى الكشف عن نصب الطريق الواصل ولو بطريقه أو غير الواصل . وهذا وإن كان وجهاً حسناً في الجمع إلا أنه لا يساعده كلام شيخنا (ره) ، فإن نظره إلى إثبات التعميم بإبطال الترجيح بالظن وهو لا يتم إلا على الكشف عن الطريق الواصل بنفسه

على تقدير كفاية الراجح وإلا فلا بد من التعدي الى غيره بمقدار الكفاية فيختلف الحال باختلاف الأنظار بل الاحوال ، وأما تعميم النتيجة بان قضية العلم الاجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه فهو لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل أصلاً مع أن التعميم بذلك لا يوجب العمل الا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات الا فيما اذا كان هناك ناف من جميع الأصناف، ضرورة ان

ولا كلام الرائي فانه ظاهر في كون المراد من الترجيح بالظن اجراء مقدمات الانسداد في تعيين الطريق وهو لا يتم على الكشف عن الطريق الواصل بنفسه ، مع أنه اجنبي عن الترجيح بالظن . فلاحظ صدر عبارته المحكية في الرسائل . نعم تساعده كلمات المحقق التقي (ره) . هذا مضافا الى ما أشرنا اليه من أن مجرد الظن بالاعتبار لا يصح الانتكال عليه في تعيين الحجة ما لم يكن في نفسه حجة متأمل جيداً ﴿ قوله : على تقدير كفاية ﴾ بحيث يجوز الرجوع في غير مورده الى الاصول ولا يلزم محذور ﴿ قوله : بمقدار الكفاية ﴾ يعني لا الاكثر اذا لم يكن مرجح لذلك المقدار فيلزم التعميم كما لو لم يكن مرجح أصلاً ﴿ قوله : باختلاف الانظار ﴾ يعني من حيث حصول الظن بالاعتبار الموجب للترجيح وعدمه وكونه بمقدار كاف بالمعنى المتقدم وعدمه ﴿ قوله : وأما تعميم النتيجة ﴾ هذا هو الطريق الثالث من طرق التعميم التي ذكرها شيخنا الاعظم — رحمه الله — ، ﴿ قوله : الا على تقدير كون ﴾ اذ على تقدير الكشف عن الطريق الواصل بنفسه يكون الجميع حجة وعلى تقدير الكشف عن الواصل ولو بطريقه يمكن تعيينه بالظن كما تقدم فلا موجب للاحتياط في الجميع ﴿ قوله : دون النافيات ﴾ إذ هي لا اقتضاء لها في الترك ولا تصلح للمؤمنية مع الشك في حجيتها ﴿ قوله : الا فيما اذا ﴾ فانه يعلم حينئذ بقيام الحجة على النفي فيحصل الأمان من تبعه التكليف لو

الاحتياط فيها لا يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية اذ لم يرد حيث لا ينافيه ،
كيف ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كما لا يخفى فما ظنك بما لا يجب الأخذ
بموجبه الآ من باب الاحتياط فافهم .

فصل

قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد
بتقرير الحكومة وتقريره — على ما في الرسائل — أنه كيف يجتمع حكم العقل
بكون الظن كالعلم مناطاً للطاعة والمعصية ويقبح على الأمر والمأمور التعدي عنه ومع

كان ﴿ قوله : الاحتياط فيها ﴾ ضمير فيها راجع الى النافيات ﴿ قوله : لا يقتضي
رفع ﴾ لما عرفت من عدم الاقتضاء للنافي فلا معنى للاحتياط فيه حتى يزاحم
الاحتياط في المسألة الفرعية الناشئة عن العلم الاجمالي بالتمكليف ﴿ قوله : فيها مع ﴾
الضمير راجع الى المسألة الفرعية .

انزال خروج القياس

﴿ قوله : قد اشتهر الاشكال بالقطع ﴾ أعلم أنه لا ينبغي الاشكال في عدم
حجية الظن القياسي شرعاً بمعنى عدم كونه طريقاً منصوباً من قبل الشارع مثبتاً كان
أو نافياً ، وفي جواز الاعتماد عليه في الجملة ولو عند انسداد باب العلم والعلمي
اشكال ، وعلى تقدير عدم الجواز اخذاً باطلاق نصوص المنع عنه واطلاق معاقبة
الاجتماع على عدم العمل به فيشكل ذلك بناء على حجية الظن عقلاً بدليل الانسداد
لأن حكم العقل بحجية الظن كسائر أحكامه لا يقبل التخصيص فالنهي الشرعي عن
القياس ان كان ممضى عند العقل كان ذلك تخصيصاً لحكمه بحجية الظن وهو ممتنع ،
وان كان مردوداً عنده كان المنع الشرعي لغواً قبيحاً ، مع انك قد عرفت أنه
ثابت فضلاً عن كونه صحيحاً ﴿ قوله : بتقرير الحكومة ﴾ أما على الكشف

ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس ولا يجوز الشارع العمل به ؟ فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس فلا يكون العقل مستقلاً إذ لعله نهى عن اشارة مثل ما نهى عن القياس واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع الا بقبحه وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص انتهى موضع الحاجة من كلامه — زيد في علو

بأنحاء الثلاثة فلا مجال للاشكال لعدم حكم العقل حينئذ حتى يستشكل في الجمع بينه وبين النهي الشرعي ، بل يكون النهي حينئذ كاشفاً عن كون الطريق المستكشف غيره ولا تجب موافقته ، بل لا مجال للاشكال على بعض أنحاء الحكومة ايضاً إذ لو كان المنجز هو العلم بالاهتمام أو الاجماع فالنهي موجب لخروج مورد القياس عن موارد ما فلا موجب للعمل به ، كما أنه بناء على العلم الاجمالي بنصب الطرق الموجب للاحتياط في كل محتمل الطريقة كما هو مذهب القائل بالظن بالطريق فلا اشكال إذ النهي موجب لخروج القياس عن كونه محتمل الطريقة ليجب العمل عليه . نعم يتسجل الاشكال على هذا المذهب لو كان الظن بالطريق حاصلًا من القياس ، كما لا مجال للاشكال على طريقة التبعيض فان العمل بالاحتياط في المظنون ليس عملاً بالظن وانما هو احتياط من جهة العلم الاجمالي غاية الأمر يترجح اسقاط الاحتياط في مظنون عدم التكليف من جهة انه أبعد عن الواقع من غيره فاذا كان الظن بعدم التكليف ناشئاً من القياس فاسقاط الاحتياط في مورده ليس عملاً بالقياس ، اللهم إلا أن يدعى عموم أدلة النهي عن القياس لذلك ايضاً فيتسجل الاشكال عليه ايضاً . نعم يتضح ورود الاشكال على ما هو ظاهر المشهور من أن المقدمات موجبة لحكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد كغيره من الحجج بنحو يكون عليه المعمول في اثبات التكليف ونفيه فلا حظ ﴿ قوله : الا بقبحه ﴾ الموجب لسكونه ممتنعاً بالعرض ﴿ قوله : وهذا من أفراد ﴾ يعني

مقامه — وأنت خير بأنه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً، بداهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي فلا موضع لحكمه مع أحدهما، والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس الا كنصب شيء بل هو يستلزمه فيما كان في مورده أصل شرعي فلا يكون

حكم العقل في المقام ﴿ قوله : بعد وضوح كون ﴾ لا ريب فيما ذكر فإنه اذا كان من مقدمات حكم العقل انسداد باب العلم والعلمي كان مورده خصوص الوقائع التي لم يكن فيها طريق علمي على ثبوت التكليف أو نفيه والوقائع التي قام فيها الطريق على ثبوت التكليف فيها أو انتفائه خارج عن موضوع الدليل وعن حكم العقل بحجية الظن ﴿ قوله : بذلك ﴾ أي بحجية الظن ﴿ قوله : وعدم حكمه ﴾ معطوف على (كون حكم العقل) وضمير (به) راجع الى المراد باسم الاشارة ﴿ قوله : ولو كان أصلاً ﴾ لا يخلو من تسامح فإن الاصل ليس من الطرق ولذا تكفلت المقدمة الرابعة لنفيه والمقدمة الثانية لنفي الطريق والأمر سهل ﴿ قوله : ليس الا كنصب شيء ﴾ هذا غير ظاهر ولا يقتضيه كون انسداد باب العلم والعلمي من مقدمات الدليل ، إذ النهي ليس نصياً للطريق ولا كالنصب — كما هو ظاهر — ولعل المقصود أنه كما أن حكم العقل معلق على عدم النصب معلق على عدم النهي ايضاً وإن كان الوجه الذي ذكره في الأول لا يرتبط باثبات الثاني ، بل الوجه في الثاني صحة النهي في نظر العقلاء الكاشف عن كون حكمه بوجود العمل بالظن تعليقياً لا تنجزياً منافياً للنهي ، ولكن العبارة لا تساعد عليه فلا حظ ﴿ قوله : بل هو يستلزمه ﴾ هذا الاستلزام لا يخلو من تأمل ايضاً غاية الأمر أن يكون مورد الظن القياسي كسائر الموارد التي لا علم فيها ولا علمي حاكم على الأصل يكون الأصل فيها مرجعاً ولم يكن عنه مانع من علم اجمالي أو مراضة أو لزوم الخروج عن الدين أو غير ذلك بلا فرق بينه وبين سائر الموارد التي ليس فيها علم

فيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه بل به يرتفع موضوعه وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر بما لا يفيد وكما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه وكما لا يصح بلحاظ حكمه الاشكال فيه لا يصح الاشكال فيه بلحاظه « نعم » لا بأس بالاشكال فيه في نفسه كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمخاير تقدم الكلام في تقريرها وما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق غاية الامر تلك المخاير التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنسوب كانت في الطريق المنهي عنه في مورد الاصابة ولكن من الواضح أنه لا دخل لذلك في الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس

ولا علمي وتكون من موارد دليل الانسداد، فلو لم يكن حكم لعقل تعليقياً على عدم النهي وكان تعليقياً على عدم النصب فقط لم يكن نفس النهي واجباً للنصب ، فالعمدة اثبات كونه تعليقياً على عدم النهي . فلاحظ ﴿ قوله : نهيه عنه ﴾ أي نهى الشارع عن الظن الحاصل من سبب ، وضمير (لحكمه) راجع الى العقل ، (وعن موضوعه) راجع الى حكم العقل ، وضمير (به) الى النهي ، وضمير (موضوعه) الى حكم العقل ، وضمير (لا يفيد) راجع الى الظن ، وضمير (معه) الاولى راجع الى الامر ، (ومعه) الثانية راجع الى النهي ، وضمير (حكمه) راجع الى العقل وضمير (فيه) الاولى راجع الى الامر والثانية راجع الى النهي ، وضمير (بلحاظه) راجع الى حكم العقل ﴿ قوله : نعم لا بأس بالاشكال فيه ﴾ ضمير (فيه) الأولى وضمير (نفسه) راجع الى النهي و (فيه) الثانية و (برأسه) راجع الى الأمر، يعني أن هاهنا إشكالا آخر في صحة النهي عن الظن مع قطع النظر عن حكم العقل بوجوب اتباع الظن بل بالنظر الى النهي نفسه فيقال : كيف يصح النهي عن الظن مع أنه ربما يصيب الواقع فيكون النهي عنه موجبا لتفويت المصلحة او الالتقاء في المفسدة ؟ وهذا نظير الاشكال في الامر بالظن الذي توهمه ابن قبة ، غاية الأمر أن الاشكال في النهي يختص بصورة الاصابة وفي الأمر بصورة الخطأ ﴿ قوله : لا دخل لذلك في الاشكال على ﴾ فإنه إشكال في صحة للنهي من حيث حكم العقل ومنافاته له لا من حيث صحته

ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل وقد عرفت أنه بمكان من الفساد واستلزام إمكان المنع عنه لاحتمال المنع عن امارة أخرى وقد اختفى علينا وإن كان موجبا لعدم استقلال العقل إلا أنه إنما يكون بالاضافة الى تلك الامارة لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع

في نفسه ﴿ قوله : ضرورة أنه ﴾ ضمير (انه) راجع الى الشأن ﴿ قوله : بملاحظة حكم ﴾ متعلق بأشكل ﴿ قوله : واستلزام ﴾ شروع في دفع ما ذكر في عبارة الرسائل بقوله : فان المنع ... الخ ، وحاصل الدفع : أن إمكان المنع وان كان موجبا لاحتمال المنع بالنسبة الى كل ظن ولو كان غير الظن القياسي إلا أنه إذا لم يمنع من الاحتمال مانع آخر من لزوم الخروج عن الدين وغيره مما دل على عدم جواز افعال التكليف فان ذلك مانع عن احتمال الترخيص في مخالفة الظن. نعم لو فرض حصول مقدار من الظنون لا يحتمل فيها المنع الشرعي بحيث يجب العمل على اعلائها بلا مانع امكن تأتي احتمال المنع الشرعي في غيرها إذ لا مانع حينئذ من احتمال المنع الشرعي (ويمكن) أن يقال : ان عدم وجود ما به الكفاية من الظنون لا يمنع من المنع الشرعي لأن مرجع المنع الشرعي الى عدم جواز التمويل على الظن بحيث تكون المظنون كالمشكوكات ، وحينئذ فلو كان مانع عن المخالفة من لزوم الخروج عن الدين ونحوه وجب ترتيب اثره . نعم لو كان مفاد النهي الشرعي الترخيص في مخالفة الظن من جميع الجهات كان ما ذكره في محله ، إلا انه لا يمكن التزامه في الظن اقياسي فضلا عن غيره إذ لا ريب أنه لو فرض كون جميع الظنون من الظن القياسي لم يكن المنع عن القياس ممتعا . فلا حظ وتأمل . فالعمدة إذا في دفع الاشكال المذكور كون حكم العقل تليقيا على عدم وصول المنع لاعلى عدم المنع واقعا فاحتمال المنع الشرعي لا يوجب توقف العقل عن الحكم بوجوب العمل بالظن ﴿ قوله : لاحتمال ﴾ متعلق باستلزام ﴿ قوله : وان كان ﴾ اسم كان ضمير راجع الى الاستلزام ﴿ قوله : تلك الامارة ﴾ يعني المحتمل فيها المنع

بمقدار الكفاية وإلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل ضرورة
عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع
وقياس حكم العقل بكون الظن مناطا للاطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطا
لها في حال الانفتاح لا يكاد يخفى على أحد فسادة لوضوح أنه مع الفارق ضرورة
أن حكمه في العلم على نحو التنجز وفيه على نحو التعليق . ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لم
خصصوا الاشكال بالذم عن القياس مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن
بداهة انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك
وليس الا لأجل ان حكمه به معلق على عدم النصب ومعه لاحكم له كما هو كذلك مع
الذم عن بعض أفراد الظن فتدبر جيداً وقد انقدح بذلك أنه لا وقع للجواب عن
الاشكال (تارة) بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة (وأخرى) بأن
العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة وذلك لبداهة
أنه إنما يشكل بمخرجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه بملاحظة حكم العقل
بجحية الظن ولا يكاد يجدي صحته كذلك في الذم عن الاشكال في صحته بهذا
اللمحظ فافهم فانه لا يخلو عن دقة ، وأما ما قيل في جوابه من منع عموم المنع عنه بمجال

﴿ قوله : مع فرض استقلال العقل ﴾ يعني لما تقدم من لزوم الخروج عن الدين
لكن عرفت ما فيه ﴿ قوله : وقياس حكم العقل ﴾ كما ذكر في الرسائل في تقرير
الاشكال ﴿ قوله : لم خصصوا الاشكال ﴾ الوجه في هذا التخصيص ما عرفت من
الفرق بين نصب الطريق والذم عن ظن ﴿ قوله : وذلك لبداهة ﴾ يعني أنك
عرفت أن الاشكال في صحة الذم عن الظن من جهتين من حيث نفسه ومن حيث
منافاته لحكم العقل بجحية الظن بمد الانسداد ، وهذان الجوابان إنما يدفعان
الاشكال من الجهة الاولى لا الثانية فلا وقع لهما في المقام ﴿ قوله : بملاحظة حكم ﴾
متعلق بقوله : (يشكل) ﴿ قوله : صحته كذلك ﴾ يعني في نفسه ﴿ قوله :
بهذا المحاظ يعني لحاظ حكم العقل ﴾ قوله : من منع عموم المنع ﴾ هذان

الانسداد أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه ففي غاية الفساد فانه مضافا الى كون كل واحد من المنعنين غير شديد لدعوى الاجماع على عموم المنع مع اطلاق أدلته وعموم علته وشهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان لا يكاد يكون في دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد غاية الأمر انه لا اشكال مع فرض أحد المنعنين لكنه غير فرض الاشكال فتدبر جيدا.

جوابان آخران ذكرهما الشيخ (ره) في الرسائل (الاول) أنه ليس عن الظن القياسي منع شرعي حال الانسداد ليتوجه اشكال المناقاة بينه وبين حكم العقل (والثاني) أن القياس لا يفيد الظن بعد ما ورد في نصوص المنع عن القياس ما دل على غلبة مخالفته للواقع وان ما يفسده أكثر مما يصلحه واذا لم يفد الظن لم يختلف حكم الشارع والعقل فيه اذ موضوع حكم العقل هو الظن لانفس القياس وان لم يفد الظن ﴿ قوله : لدعوى الاجماع ﴾ شروع في الجواب عن الاول ﴿ قوله : عموم المنع ﴾ يعني لحال الانسداد ﴿ قوله : وعموم علته ﴾ مثل : إن السنة إذا قيست بحق الدين ، وان ما يفسده أكثر مما يصلحه ﴿ قوله : وشهادة الوجدان ﴾ شروع في الجواب عن الثاني ﴿ قوله : لا يكاد يكون في ﴾ خبر (ان) في (فانه) وحاصله ايراد على الجوابين معاً يعني لو سلمنا المنع في كل واحد من الجوابين ، لكن ذلك المنع لا يصلح لرفع الاشكال بل يكون فراراً عنه إذ ظاهر الجوابين تسليم المناقاة بين الحكم الشرعي والعقلي وهو عين الاشكال ﴿ قوله : بالقطع ﴾ متعلق بالاشكال ﴿ قوله : بمفيد ﴾ خبر يكون

فصل

﴿ إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص ﴾

فالتحقيق ان يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد إنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه فضلا عما اذا ظن كما أشرنا إليه في الفصل السابق فلا بد من الافتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فان كفى والا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه وان احتمال مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد وان انسداد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى وذلك ضرورة انه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض ومنه انقذح انه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الأصول أو في الفروع أو فيهما فافهم

الظن المانع والممنوع

﴿ قوله : بعد تصور المنع ﴾ حسبما تقدم ، ولو بنينا على امتناع المنع كان فرض الظن بالمنع ممتنعا ﴿ قوله : لا استقلال للعقل ﴾ قد عرفت أنه يمكن دعوى كون حكم العقل بحجية الظن معلقا على عدم ثبوت الردع لا على عدم الردع فاحتماله لا يمنع من حكم العقل بوجوب العمل ﴿ قوله : انه لا تتفاوت الحال ﴾ على ما ذكرنا تتفاوت الحال بينهما إذ بناء على حجية الظن بالأصول فالظن الممنوع مما يظن بعدم حجيته فلا يجوز العمل عليه ، وبناء على حجية الظن في الفروع يكون العمل على الممنوع لانه منه دون المانع ؛ وبناء على حجية كل منهما يجوز العمل بكل واحد منهما في نفسه لكن لتمامهما بتعين العمل بالمانع لأن المقتضي فيه تنجيزي وفي الممنوع تعليلي وذو المقتضي التنجيزي مقدم على ذي المقتضي التعليلي ، كما لو قام فرد من الخبر حجة على عدم حجية فرد آخر بحيث لولا قيامه على عدم حجيته لكان حجة فان الاول لما كان صالحا لتخصيص دليل الحجية والثاني

فصل

لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من امارة عليه وبين الظن به من امارة متعلقة بالفاظ الآية أو الرواية كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه وهو واضح . ولا يخفى أن اعتبار ما يورثه يختص بما اذا كان مما يفسد فيه باب العلم فقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد

لا يصلح لتخصيصه فإن شمول دليل الحجية له مانع من شموله للاول لا بنحو التخصيص ، كان المتعين تقديم الأول على الثاني لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص ، وكذا نقول في المقام بالنسبة الى مناط حكم العقل بالحجية ، وسيأتي له نظائر كثيرة انشاء الله ومنه يظهر الحال على طريقة التمييز وعلى تقرير الاهتمام ، فالظن المانع لا يجمع الاهتمام في مورد الممنوع ، وعلى الكشف عن الطريق الواصل بنفسه فالعمل على المانع بناء على الترجيح بالظن لان الظن بالمنع يوجب الظن بكون الطريق المنصوب غيره ، ومثله القول بالكشف عن الطريق الواصل بطريقه ، وأما القول بالكشف عن الطريق في الجملة فعلى تقدير إمكان الاحتياط ووجوبه يجب العمل بالممنوع لانه من اطراف الشبهة والظن بالمنع لا يخرجها عنها ، وعلى تقدير العدم فالحكم هو الحكم في التحرين الاولين سواء قلنا بالكشف حينئذ كما احتملناه ام بالحكومة كما جزم به المصنف (ره) لما عرفت من ملازمة الظن المذكور لظن آخر يكون العمل عليه . فلاحظ وتأمل فان المقام به حقيق ﴿ قوله : لا فرق في نتيجة دليل ﴾ من الواضح أنه إذا أنتجت المقدمات حجية الظن بالحكم بمناط كونه أقرب وقبح ترجيح المرجوح فلا فرق بين الظن به من امارة قاعة عليه بلا واسطة وبين الظن به الحاصل من امارة قاعة على غيره من جهة التلازم بينه وبين مؤدى الامارة الموجب لحصول الظن بأحدهما من الظن بالآخر لا طراد المناط المذكور

ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد (نعم) لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية الا فيما ثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص أو ذلك المخصوص ومثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي كالظن بأن راوي الخبر هو (زرارة بن أعين) مثلا لا آخر . فانقدح أن الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد ولولم يقم دليل على اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهادة ولا من باب الرواية (تنبيه) لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة الى مثل السند

في الجميع ، كما لا فرق بين كون الامارة مما توجب الظن غالبا ولا توجيهه ، وما كان من الاسباب العادية وغيره لانحداد الجميع في حصول المناط المذكور ﴿ قوله : ولو انفتح باب العلم ﴾ كما أنه لو انفتح باب العلم بالاحكام فالظن به من قول اللغوي ليس بحجة وإن انسدت باب العلم في اللغات كما تقدم في حجية قول اللغويين ﴿ قوله : نعم لا يكاد يترتب ﴾ إذ لا ملازمة بين حجية الظن بالاحكام وحجيته في سائر الموضوعات ذوات الآثار مثل الوصية والاقرار وغيرها فاثبات حجيته فيها يتوقف على قيام دليل على حجية الظن مطلقا فيها أو خصوص الظن المعين ، فالظن بمراد الشارع الحاصل من قول اللغوي حجة دون الظن بمراد الموصي أو المقر الحاصل من قوله ، إلا أن يقوم عليه دليل بالخصوص ، يعني غير دليل الانسداد ﴿ قوله : أو ذلك المخصوص ﴾ لا مطلق الظن ﴿ قوله : ومثله الظن ﴾ اي مثل الظن الحاصل من قول اللغوي ﴿ قوله : على اعتبار قول الرجالي ﴾ أما دعوى كونه من باب الشهادة فليست الا من جهة كون موضوع الشهادة هو الاخبار عن الموضوع وإخبار الرجاليين عن مثل عدالة الراوي ووثاقته وكون أبي بصير الذي يروي عنه ابن مسكان ليث المرادي ، والذي يروي عنه شبيب بن يعقوب يحيى ابن القاسم ، ونحو ذلك من قبيل الاخبار عن الموضوع ، وقد عرفت هناك سقوط هذه الدعوى من جهة أنه وإن سلم كون موضوع الخبر هو الموضوع لا الحكم إلا أن المدلول الالتزامي له لما كان هو الحكم الكلي كان من قبيل الرواية من هذه الجهة . فلاحظ ذلك المقام وتأمل ﴿ قوله : لا يبعد استقلال ﴾

أو الدلالة أو جهة الصدور مهما أمكن في الرواية وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد باب فيه بالحجة من علم أو علمي وذلك لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد الى الضعيف مع التمكن من القوي أو ما يحكمه -تقلا فتأمل جيداً

فصل

إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجية الظن فيها لا حجيتها

يعني إذا حصل الظن بالحكم من اشارة قامت عليه وكان احتمال الخلاف ناشئاً من احتمال امور كثيرة وامكن المسكف سد بعض ابواب تلك الاحتمالات بالفحص عن وجود حجة رافعة لها علماً كانت او علمياً وجب تحصيل تلك الحجة ورفع الاحتمال مهما أمكن وان لم ينته الى العلم بالحكم لان ارتفاع الاحتمال ولو من بعض الجهات . وجب لقوة الظن ، وكما يجب الاخذ بالظن ولا يجوز التنزل عنه بمناط الاقربية الى الواقع يجب الاقتصار على القوي منه ، ولا يجوز التنزل الى الضعيف لعين المناط المذكور ﴿ قوله : أو جهة الصدور ﴾ وهي الجهة الباعثة على البيان مثل كونه بداعي بيان الواقع أو بداعي بيان غيره تقية أو غير ذلك ﴿ قوله : بابه ﴾ أي باب الاحتمال ﴿ قوله : وذلك لعدم ﴾ تعليل لوجوب تقليل الاحتمالات . ثم ان هذا التعليل إنما يوجب ما ذكر من الفحص اذا كان موجباً لتقليل الاحتمالات حقيقة فان ذلك موجب لقوة الظن أما إذا كان موجباً لتقليلها حكماً كما لو كانت الحجة علمياً لاعلمياً فاقترضاؤه للفحص محل اشكال اذ بعد ما كان الظن بحاله ومرتبته ولا يقوى حقيقة بالفحص لا يحكم العقل بوجوبه ، ومجرد تقليله حكماً لا يصلح مناطاً في نظر العقل . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : من القوي ﴾ حقيقة كما لو كانت الحجة علماً ﴿ قوله : او ما يحكمه ﴾ لو كانت علمياً

النظم بالفراغ

﴿ قوله : انما الثابت بمقدمات دليل الانسداد ﴾ من الواضح ان للعمل بالظن

في تطبيق المآتي به في الخارج معها فيتبع مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها لا في إتيانها بل لا بد من علم أو علمي باتيانها كما لا يخفى . نعم ربما يجري نظير مقدمات الانسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية من انسداد باب العلم به غالباً واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفته الواقع بأجراء الأصول فيه مهما أمكن وعدم وجوب الاحتياط شرعاً أو عدم إمكانه عقلاً

أو غيره من الحجج مقامين (أحدهما) مقام الاثبات والاشتغال (وثانيها) مقام الفراغ والامتنال ، ولا تلازم بين المقامين في الحجج فكم من حجة في الاول لا تكون حجة في الثاني وبالعكس ، ومقدمات الانسداد إذا اقتضت حجية الظن في الاول فلا يلزم ان يكون حجة في الثاني ، وحينئذ فالمرجع في مقام الفراغ قواعد اخر مثل قاعدة الفراغ والصحة والتجاوز وغيرها ولا يكفي مجرد الظن في الفراغ ﴿ قوله : في الخارج معها ﴾ الضمير راجع الى الاحكام ومعها متعاق بتطبيق ﴿ قوله : نعم ربما يجري نظير مقدمات ﴾ بعد ما كانت مقدمات الانسداد في الاحكام لا توجب حجية الظن في الفراغ ، فنقول : ليس لنا دليل آخر على حجبيته فيه بل لا يظن القول به من احد . نعم قد يحكى عن الشيخ (ره) في جواهره القول بحجية الاطمئنان فيه وفي الأحكام ، بل ربما يحكى عن شيخنا المرتضى وكأن الوجه فيه بناء العقلاء لكن لو تم فأشكال الردع عنه بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم قد تقدم ماله وما عليه . فراجع ، ولو فرض عدم تمامية البناء المذكور ولو من جهة الآيات الرادعة فقد يقرر في بعض الموضوعات نظير دليل الانسداد في الأحكام ليثبت بذلك حجية الظن به مثل الضرر الذي صار موضوعاً شرعاً لأحكام كثيرة مثل جواز التيمم والافطار والصلاة بالنجس أو من جلوس أو غير ذلك من أنحاء صلاة المضطر فإنه وان لم يمكن اجراء مقدمات الانسداد فيه اذ لا يلزم من الرجوع الى الاصول فيه مخالفة لعلم اجمالي فضلاً عن المخالفة الكثيرة لقلة ابتلاء المكلف بمحتملاته ، وحصول الطريق الشرعي الى اثباته أو نفيه في كثير

كما في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحزمة مثلا فلا يحبس عن اتباع الظن حينئذ أيضا فافهم .

خاتمة يذكر فيها أمره استطراداً

(الأول) هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا في الفروع العملية المطلوب فيها أولا العمل بالجوارح يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوارح

منها إلا أنه يمكن إجراء شبه الدليل المذكور فيقال - بعد انسداد باب العلم فيه - انا نعلم باهتمام الشارع في مراعاة الواقع بنحو لا يرضى بإجراء الأصول في كل مورد مورد ونعلم بعدم وجوب الاحتياط فيه شرعا أو أنه لا يمكن لكون الدوران في موارد احتماله من قبيل الدوران بين محذورين ، إذ على تقدير ثبوت الضرر واقعا بالوضوء مثلا يحرم وعلى تقدير عدمه يجب ، فبضميمة قبح ترجيح المرجوح يحكم بوجوب الأخذ بالظن لأنه اقرب الى ادراك مصلحة الواقع فيكون الظن فيه حجة كما يكون حجة في الأحكام على تقدير الانسداد . هذا ولكن يتوقف ما ذكر على احراز الاهتمام المذكور كما يتوقف أيضا على عدم اخذ الخوف موضوعا لأدلة التشريع كما ورد في الافظار وغيره ، إذ لو اخذ نفس الخوف كان بنفسه موضوعا للحكم الواقعي والظاهري ويحصل بالاحتمال العقلائي فضلا عن الشك والظن بل يمكن دعوى كون الخوف نفسه موضوعا للحكم الواقعي بادلته نفي الحرج لأن التكليف بالوقوع في المخوف حرج مرفوع بها ، وحينئذ لا يحتاج الى الظن بالضرر بل يكفي خوفه في ترتيب آثار الضرر . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : كما في موارد الضرر ﴾ مثال لعدم امكان الاحتياط ومثله موارد خوف فوت الوقت الموجب لسقوط اعتبار بعض ما يعتبر في الصلاة جزءا أو شرطا ﴿ قوله : أيضا فانهم ﴾ لعله إشارة الى بعض ما ذكرناه في الحاشية السابقة

من الاعتقاده وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له أولاً ؟ الظاهر (لا) فان الأمر الاعتقادي وان انسد باب القطع به إلا أن باب الاعتقاد إجمالاً بما هو واقعه والانقياد له وتحمله غير منسد بخلاف العمل بالجوارح فانه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط والمفروض عدم وجوبه شرعاً أو عدم جوازه عقلاً ولا أقرب من العمل على وفق الظن، وبالجملة لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات لترتيب الاعمال الجوانحية على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها فلا يتحمل إلا لما هو الواقع ولا ينقاد إلا له لا لما هو مضمونه، وهذا بخلاف العمليات فانه لا يحمى عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد . نعم يجب تحصيل العلم في بعض

الظن في اصول الدين

﴿ قوله : من الاعتقاده ﴾ بيان لعمل الجوارح ﴿ قوله : وعقد ﴾ بيان للاعتقاد ومنه يظهر ان الاعتقاد ليس هو العلم ولا ملازماً له لامكان حصول العلم بالواقع مع عدم الاعتقاد به بل مع الاعتقاد بخلافه كما يشهد له قوله تعالى : (جحدوا بها واستيقنتها انفسهم) فكل منهما ينفك عن الآخر ﴿ قوله : فان الأمر الاعتقادي ﴾ يعني أن العمل على الظن في الاصول الاعتقادية يتوقف على تميم مقدمات الانسداد فيها وهو غير ممكن إذ منها عدم امكان الاحتياط الموجب للدوران بين الأخذ بالطرف المظنون والموهوم وبقاعدة قبح ترجيح المرجوح بتعين الاول ، وفي المقام لا مجال للدوران المذكور لامكان الاعتقاد بها إجمالاً على ما هي عليه واقماً، إلا أن يدعى وجوب الاعتقاد بها تفصيلاً حتى في حال الجهل فانه حيث لا يمكن العلم بها لا بد من سلوك الظن لانه أقرب الى الواقع ، لكن لا بد من الالتزام بالكشف إذ لو لم تكشف المقدمات عن كون الظن حجة شرعاً كان الاعتقاد المطابق له تشرعاً محرماً عقلاً . فتأمل جيداً . إلا أن دعوى وجوب الاعتقاد تفصيلاً مطلقاً لا دليل عليها من عقل أو شرع فلاحظ ﴿ قوله : لترتيب ﴾ متعلق

الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى وصفاته أداءً لشكر بعض نعمائه ومعرفة أنبيائه فانهم وسائط نعمه وآلائه بل

بموجب ﴿ قوله : كمعرفة الواجب تعالى ﴾ لا ريب ظاهراً في وجوب هذه المعارف وإنما الخلاف في وجوبها عقلاً أو شرعاً ، فالمحكي عن المعدلية الاول ، وعن الاشاعرة الثاني ، والخلاف في ذلك منهم مبني على الخلاف في ثبوت قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ؛ فعلى القول بها — كما هو مذهب الاولين — تكون واجبة عقلاً لان شكر المنعم ودفع الخوف عن النفس واجبان وهما يتوقسان على المعرفة وما يتوقف عليه الواجب واجب ، وظاهر تقرير هذا الدليل كون وجوب المعرفة غيري ، والمصنف (ره) جعل وجوبها نفسياً بناءً منه على كون المعرفة بنفسها شكراً ، فاذا كان الشكر واجباً عقلاً لسكونه حسناً بنفسه كانت المعرفة بنفسها واجبة لا أنها مقدمة لواجب ، ولذا قال في تعليل وجوبها : أداء لشكر بعض . . . الخ . نعم لو كان الشكر واجباً من باب وجوب دفع الضرر كان وجوبه غيراً فيكون وجوب المعرفة حينئذ غيراً ، بل لو قلنا حينئذ بان وجوب دفع الضرر ليس عقلياً بل فطرياً كان وجوبها فطرياً غيرياً لا عقلياً لانفسياً ولا غيرياً . والانصاف يقتضي التأمل في وجوب الشكر لنفسه وان كان حسناً لان حسنه لا يلزم وجوبه ، نعم هو واجب من باب وجوب دفع الضرر المحتمل فيكون وجوب المعرفة غيرياً لا نفسياً . وأما كونه عقلياً أو فطرياً فقد عرفت فيما سبق تحقيقه . فلاحظ . ثم إنه قد يتوهم كون وجوب المعرفة غيرياً من جهة توقف الاعتقاد عليها ، لكنه إنما يتم لو كان الاعتقاد واجباً تفصيلاً مطلقاً غير مشروط بالمعرفة مع توقفه على المعرفة وقد عرفت الاشكال في الاول كما يمكن منع الثاني لامكان تحقق الاعتقاد بلا معرفة غاية الامر أنه تشريع محرم عقلاً لكن تحريره كذلك لا يقتضي وجوب المعرفة . نعم لو كان الواجب عقلاً هو الاعتقاد عن معرفة كانت واجبة لغيرها لكنه أول الكلام ﴿ قوله : فانهم وسائط ﴾ يعني فتكون معرفتهم أداءً للشكر الواجب

وكذا معرفة الامام — عليه السلام — على وجه صحيح (١) فالعقل يستقل
 بوجود معرفة النبي ووصيه لذلك ولاحتمال الضرر في تركه ولا يجب عقلا معرفة غير
 ما ذكر الا ما وجب شرعاً معرفته كمعرفة الامام — عليه السلام — على وجه آخر
 غير صحيح أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته وما لا دلالة على وجوب
 معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل كان أصالة البراءة من وجوب معرفته
 محكمة ولا دلالة لمثل قوله تعالى : (وما خلقت الجن والانس) الآية ولا لقوله
 — صلى الله عليه وآله وسلم — : وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات
 الخمس ، ولما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات على
 وجوب معرفته بالعموم ضرورة أن المراد من : (ليعبدون) هو خصوص عبادة الله
 ومعرفته والنبوي إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة

فتجب ﴿ قوله : وكذا معرفة الامام — عليه السلام — ﴾ يعني واجبة لنفسها لان
 الامامة كالنبوة من المناصب الالهية فيكون الامام — عليه السلام — من وسائل
 النعم فتجب معرفته كمعرفة النبي « ص » ، وهذا هو الوجه الصحيح ﴿ قوله :
 لذلك ﴾ يعني أداء للشكر ﴿ قوله : ولاحتمال الضرر ﴾ قد عرفت أن وجوبها
 لذلك يكون غيرياً ﴿ قوله : على وجه آخر غير صحيح ﴾ وهو كون الإمامة
 من المناصب غير الالهية ﴿ قوله : ولا دلالة لمثل قوله تعالى ﴾ الاستدلال
 بالآية الشريفة مبني على تفسير قوله تعالى : « ليعبدون » : (يعرفون) كما في
 النص وكان الاولى التعرض لذلك ﴿ قوله : على وجوب معرفته ﴾ متعلق
 بقوله : دلالة ﴿ قوله : ضرورة أن المراد ﴾ بيان لوجه عدم الدلالة ﴿ قوله :
 خصوص عبادة ﴾ كأن مراده أن المعرفة المفسر بها العبادة خصوص معرفة الله

(١) وهو كون الامامة كالنبوة منصباً الهياً يحتاج الى تعيينه تعالى ونصبه

لا أنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وهو الوجه الآخر منه قدس سره

فلا إطلاق فيه أصلاً ومثل آية النفر إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته كما لا يخفى ، وكذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به . ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً حيث أنه ليس بمعرفة قطعاً فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن ومع العجز عنه كان معذوراً أن كان عن قصور لغفلة أو لغموضة المطلب مع قلة الاستعداد كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد ولو لأجل حب طريقة الآباء والاجداد واتباع سيرة السلف فإنه كالجلي للخلف وقلما عنه تخلف والمراد من المجاهدة في قوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) هو المجاهدة مع النفس بتخليتها عن الرذائل وتخليتها بالفضائل وهي التي كانت أكبر من الجهاد لا النظر والاجتهاد

لا غير ﴿ قوله : فلا إطلاق ﴾ يعني يعرف به موضوع المعرفة ﴿ قوله : لا بيان ما يجب ﴾ فلا إطلاق لها أيضاً ونحوه ما يأتي ﴿ قوله : كما هو المشاهد ﴾ إشارة إلى الخلاف في وجود القاصر الذي ربما نسب إلى المشهور القول بنفيه لما دل على حصر المكلف بالمؤمن والكافر وإن الكافر غلغل في النار بضميمة ما دل على قبح تعذيب القاصر ، ولقوله تعالى : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » ولقوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) وقد استدلل المصنف — رحمه الله — على وجوده بالوجدان والمشاهدة . والانصاف يقتضي الاذعان بما ذكر إذ لا يمكن التشكيك في وجود كثير من الرجال والنساء بمرتبة من الغفلة وقلة الاستعداد ﴿ قوله : هو المجاهدة مع ﴾ هذا جواب عن الاستدلال بالآية على عدم وجود القاصر ، ويمكن الجواب عنها بأنه لو سلم عمومها للاجتهاد والنظر إلا أنها لا تنافي عدم الاهتداء لعدم الاجتهاد من جهة الغفلة وقلة الاستعداد ، كما يمكن الجواب عن الآية الأولى بأن المراد من الحجة

والا لادى الى الهداية مع انه يؤدي الى الجملة والضلالة الا اذا كانت هناك منه تعالى عناية فانه غالباً بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق فيكون مقصراً مع اجتهاده ومواخذاً إذا أخطأ على قطعه واعتقاده . ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه لما أشرنا اليه من ان الامور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها والا نقيادها فلا إجماع فيها اصلاً الى النزول الى الظن فيما انسديه باب العلم بخلاف الفروع العملية كما لا يخفى . وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع الامكان شرعاً بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه ايضاً . وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا

على الله المنفية ، الاحتجاج بعدم الارسال كما يشهد به قوله تعالى : (هلا أرسلت الينا رسولا فنقبع آياتك) لا مطلق الحجية ، ولو كانت هي القصور والغفلة . والجواب عن الاول مذكور في الرسائل ، وأشار المصنف — رحمه الله — في حاشيته على المتن الى شيء منه فليلاحظ وليتأمل ﴿ قوله : والا لادى الى ﴾ هذا إنما يتوجه لو أريد مطلق النظر والاجتهاد ، وهو خلاف ظاهر الظرف فان المجاهدة في الله إنما تكون بقصد الوصول اليه والفوز بمعرفته ﴿ قوله : لا استقلال للعقل ﴾ لا يخلو من تأمل إذ الظن أولى من الشك ، ولا يبعد أن يكون من مراتب العلم فوجوبه مع المعجز عن تحصيل العلم بعين مناط وجوب تحصيل العلم من كونه شكراً أو غيره ﴿ قوله : لو أمكن ﴾ قيد ليجب والضمير فيه وفي تحصيله راجع الى العلم ﴿ قوله : بل بعدم جوازه ﴾ هذا في غاية الغرابة وما ذكره دليلاً عليه لا يقتضيه وإنما يقتضي عدم وجوب تحصيل الظن ، لكن عرفت أن الظن من مراتب المعرفة فلا يبعد وجوبه عقلاً كالعالم . نعم لا يجوز الاعتقاد على طبق الظن لو حصل لانه تشريع ﴿ قوله : دليل على عدم جوازه ﴾ هذا غير ظاهر

أن القاصر يكون في الاعتقادات للفتلة أو عدم الاستعداد للاجتهد فيها لعدم وضوح الامر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها الا عن تقصير كما لا يخفى فيكون معذوراً (١) عقلاً ولا يصفى الى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها لكنه إنما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق اذا لم يكن بعاقبه بل كان ينقاد له على اجماله لو احتمله. هذا بعض الكلام مما يناسب المقام، وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والاسلام فهو مع عدم مناسبتة خارج عن وضع الرسالة (الثاني) الظن الذي لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجة مالولاه لما كان بحجة أو يوهن به مالولاه على خلافه لكان حجة أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث

لان مفاد تلك الادلة النهي عن اتباعه بالاعتقاد بمؤداه ونحوه لا النهي عن تحصيله كالا يخفى ﴿ قوله: القاصر يكون ﴾ يكون هنا تامة وقاعلاً ضمير القاصر ﴿ قوله: بل كان ينقاد ﴾ لما عرفت من وجوب الاعتقاد بالأمور الواقعية اجمالاً ﴿ قوله: عدم مناسبتة ﴾ من أجل عدم كونه بياناً لمسألة اصولية بل هي كلامية او فرعية حسب اختلاف الآثار المقصودة ﴿ قوله: لم يقم على حجيته دليل ﴾ يعني حتى دليل الانسداد ، اما لو كان حجة بدليل الانسداد كان متبعاً بنفسه كما هو مقتضى حجيته ولو بدليل الانسداد كما سيأتي التنبيه عليه من المصنف (ره) ﴿ قوله: مالولاه لما ﴾ كلمة (ما) اسم (صار) والضمير راجع الى الظن ، يعني الأمر الذي لولا الظن لما كان حجة هل يصلح الخبر لجبره ﴿ قوله: مالولاه ﴾ كلمة (١) ولا ينافي ذلك عدم استحقاقة درجة بل استحقاقه دركة لنقصانه

بسبب فقدانه للإيمان به تعالى او برسوله او لعدم معرفة اوليائه ضرورة أن نقصان الانسان لذلك يوجب بعده عن ساحة جلاله تعالى وهو يستتبع لا محالة دركة من الدرجات وعليه فلا اشكال فيما هو ظاهر بعض الروايات والآيات من خلود الكافر مطلقاً ولو كان قاصراً فقصوره إنما ينفعه في دفع المؤاذة عنه بما يتبعها من الدرجات لا فيما يستتبعه نقصان ذاته ودنو نفسه وخساسته فإذا انتهى الى اقتضاء الذات لذلك فلا مجال للسؤال عنه بلم ذلك فافهم منه قدس سره

لولا ه على وفقه لما كان ترجيح لاحدهما أو كان للآخر منهما أم لا ؟ ومجمل القول في ذلك ان العبرة في حصول الجبران او الرجحان بموافقة هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية او المرجحية الراجعة الى دليل الحجية كما ان العبرة في الوهن انما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية فلا يعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به فراجع أدلة اعتبارها

(ما) نائب الفاعل ليوهن والضمير راجع الى الظن؛ و (على خلافه) ظرف مستقر حال من الضمير ﴿ قوله : لما كان ترجيح ﴾ لتساويهما لولا الظن ﴿ قوله : او كان للآخر ﴾ لاشتمال الآخر على المرجح الذي هو اضعف من الظن ﴿ قوله : هو الدخول ﴾ مثلا إذا كان خبر الفاسق ليس بحجة في نفسه ولكن الحجة الخبر المظنون صدوره فإذا ظن بصدور خبر الفاسق صار خبر الفاسق بواسطة الظن المذكور من افراد الحجية ، أما لو كان الحجية خصوص خبر العادل فالظن بصدور خبر الفاسق لا يوجب كونه من خبر العادل فلا يكون حجة ولا يكون الظن جابرا له والحكم في التوهين على العكس من ذلك ، مثلا اذا كان خبر العادل حجة مطلقا فالظن على خلافه لا يوجب وهنه اذ لا يخرج بالظن عن موضوع الحجية ، واذا كان خبر العادل حجة بشرط ان لا يكون ظن على خلافه فقيام الظن على خلافه يوجب وهنه لانه يخرج عن موضوع الحجية ﴿ قوله : الراجعة الى دليل الحجية ﴾ يعني دليل المرجحية راجع الى دليل الحجية لأن دليل الترجيح يجعل المشتعل على المرجح حجة ولولا ه لما كان حجة ﴿ قوله : بصدوره او بصحة ﴾ المحتمل بدوآ في ادلة الحجية احد امور ثلاثة (الاول) حجية الخبر المظنون بصدوره بالنظر الى نفس السند مثل كون الراوي بمن يظن بصدقه (الثاني) حجية مظنون الصدور ولو بالنظر الى ماهو خارج عن السند مثل عمل الاصحاب به

وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن المراد لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد والظن من اشارة خارجية به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر إلا فيما أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفائه بما كان موجبا لظهوره فيه لولا عروض انتفائه وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره وكذا عدم وهن دلالة مع ظهوره إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم ارادة ظهوره ، وأما الترجيح

واعتماد عليه (الثالث) حجية ما هو اعم من ذلك وما هو مظنون الصحة ومطابقة مؤداه للواقع ولو بالنظر الى الخارج كما لو كان الخبر موافقا لفتوى المشهور وان لم يعتمدوا عليه كخبر الدعائم والرضوي ونحوهما ، وظاهر المصنف (ره) استظهار الثالث من أدلة الحجية ولا يخلو من تأمل بل المتيقن هو الاول وان كان الثاني اظهر ﴿ قوله : وعدم جبر ﴾ معطوف على جبر ضعف السند ﴿ قوله : الا فيما اوجب ﴾ الاستثناء منقطع لان ذلك من القطع بالظهور الذي هو الحجة وهو غير محل الكلام ﴿ قوله : لولا عروض ﴾ قيد لقوله موجبا ﴿ قوله : وعدم وهن ﴾ معطوف على جبر ضعف يعني لا يبعد عدم وهن السند بالظن بعدم الصدور . هذا ولكن لا يخفى أنه إذا كانت الظن بالصدور أو بصحة المظنون كافيا في الجبر كان عدمه كافيا في الوهن فضلا عن الظن بعدم الصدور فيمتنع الجمع بين الدعوى الاولى مع هذه الدعوى ، إلا ان يريد الظن الشخصي في الثانية ، والنوعي في الاولى ، لكنه تفكيك خلاف الظاهر فتأمل جيداً ﴿ قوله : وكذا عدم ﴾ هذا يناسب ما سبق منه ﴿ قوله : الا فيما كشف ﴾ هذا الاستثناء منقطع لان الكلام في التوهين بالظن غير المعتبر لا بالطريق المعتبر عداه ﴿ قوله : لولا تلك قيد ﴾ لان انعقاد ظهوره ﴿ قوله : لعدم اختصاص ﴾ تعليل لعدم وهن

بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الامارتين بالتعارض من اليين وعدم حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه وإن بقي أحدهما بلا عنوان على حجيته ولم يتم دليل بخصوص على الترجيح به وإن ادعى شيخنا العلامة — اعلى الله مقامه — استفادته من الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة على ما يأتي تفصيله في التعادل والترجيح، ومقدمات الانسداد في الأحكام إنما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة لا الترجيح به مالم يوجب الظن بأحدهما، ومقدماته في خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجية الظن في تعيين المرجح لا أنه مرجح إلا إذا ظن أنه أيضا مرجح فتأمل جيدا. هذا فيما لم يتم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل، وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون لغيره أيضا وكذا فيما يكون به أحدهما لوضوح أن الظن القياسي إذا كان على خلاف مالولاه لكان حجة بعد المنع عنه لا يوجب خروجه عن تحت دليل الحجية وإذا كان على وفق مالولاه لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل الحجية وهكذا لا يوجب ترجيح احد المتعارضين

السند والدلالة بالظن ، وقد عرفت انه ينافي ماسبق إلا ان يكون المستفاد من ادلة الحجية ان موضوعها احد الأمرين خبر العادل مثلا والخبر المظنون بصدوره فالظن بالخلاف لا يوجب خروج الاول عن موضوع الحجية وان كان يوجب خروج الثاني ﴿ قوله: وان بقي احدهما ﴾ سيجيء إنشاء الله الاشكال فيما ذكر ﴿ قوله : مالم يوجب الظن ﴾ بل ولو اوجبه اذ الظن بالحكم حينئذ هو الحجية لانه مرجح لأحد المتعارضين ﴿ قوله: ومقدماته في ﴾ يعني لو جرت مقدمات الانسداد في باب الترجيح كانت نتيجتها حجية الظن في تعيين المرجح ولا يثبت انه مرجح إلا إذا ظن بانه مرجح فيكون الظن المذكور حجة بالمقدمات ﴿ قوله : فيما لا يكون لغيره ﴾ يعني المورد

وذلك لدلالة دليل المنع على الغائه الشارع رأساً وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعاً ودخله في واحد منها نحو استعمال له فيها كما لا يخفى فتأمل جيداً

الذي لا يكون الظن غير القياسي فيه جابراً أو موهناً أو مرجحاً ، فالظن القياسي أيضاً لا يكون جابراً ولا موهناً ولا مرجحاً لاتحاد المناط لو لم يكن أولى وكذا لا يكون جابراً ولا موهناً ولا مرجحاً في المورد الذي يكون غيره فيه جابراً أو موهناً أو مرجحاً ﴿ قوله: وذلك لدلالة... الخ ﴾ تعليل لما افاده بقوله: لوضوح... الخ ﴿ قوله : على إغائه الشارع رأساً ﴾ (فان قلت) : ما الفرق بين دليل المنع عن الظن القياسي ودليل المنع عن مطلق الظن من الآيات ؟ وهل فرق بين قوله تعالى : (ان الظن لا يغني من الحق شيئاً) وقوله (ع) : إن دين الله لا يصاب بالعقول ؟ (قلت) : وإن لم يكن بينهما فرق من حيث الدلالة إلا ان بينهما فرقا من حيث العموم والخصوص فان نسبة ما دل على أن الخبر المظنون الصدور مثلاً حجة الى ما دل على المنع عن الظن بقول مطلق نسبة الخاص الى عام فيقدم عليه ونسبته الى ما دل على المنع عن القياس نسبة العاميين من وجه الموجب للرجوع الى الأصل في مورد التعارض وهو اصالته عدم الحجية فلاحظ ﴿ قوله : في واحد منها ﴾ اي من الجبر والوهن والترجيح . والله سبحانه اعلم بحقائق الأحكام ومنه نستمد الاعتصام في البدء والختام . تم على يد مؤلفه الحقير ﴿ محسن الطباطبائي الحكيم ﴾ في الثالث والعشرين من شهر شعبان من السنة الخامسة والاربعين بعد الألف والثلاثمائة حامداً لله سبحانه مصلياً على رسوله وآله الطاهرين .

المقصود السابع في الأصول العملية

وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص والياس عن الظفر بدليل مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل والمهم منها أربعة فان مثل قاعدة الطهارة فيما اشبهه طهارته بالشبهة الحكمية وان كان مما ينتهي إليها فيما لاحجة على طهارته ولا على نجاسته إلا أن البحث عنها ليس بهم حيث انها ثابتة بلا كلام من دون حاجة الى نقض وابرار

في اصول العملية

﴿ قوله : في الاصول ﴾ الأصل في الاصطلاح حكم معمول في ظرف الشك ويقابله الدليل الذي هو حكم يوجب الغناء الشك ، ولهذا الجهة كان الدليل مقديما على الأصل موافقا كان او مخالفا ، والأصل العملي في الاصطلاح هو الجاري في الشبهة في الحكم الكلي الناشئة من عدم الدليل أو اجماله أو تعارضه بناء على كونه مرجعا عند تعارض الأدلة ، وتوصيف المصنف (ره) له بما ينتهي اليه المجتهد... الخ ، ليس بما يقومه اصطلاحا بل بما هو لازم له من باب الاتفاق لما سيأتي في بيان اعتبار الفحص في الرجوع الى الاصول فلو فرض عدم الدليل على وجوب الفحص في الرجوع الى الاصول وجواز الرجوع اليها قبله لم تخرج عن كونها اصولا عملية ﴿ قوله : مما دل عليه حكم ﴾ هذا بيان للموصول وتقسيم للاصول على قسمين عقلي وهو الحاكم به العقل وشرعي وهو الحاكم به الشرع ﴿ قوله : منها اربعة ﴾ وهي البراءة والاشتغال والتخير والاستصحاب ، واما اصالة العدم : واصالة عدم الدليل دليل العدم ، واصالة الخلية ، واصالة الحضر ، فاعتذر عن عدم التعرض لها برجوع الأول الى الاستصحاب والثالث الى البراءة والآخرا ن من الامارات لا الأصول ﴿ قوله : الا ان البحث عنها ليس ﴾ حكى عن شيخنا الأعظم (ره) الاعتذار عن عدم التعرض لاصالة الطهارة بانها راجعة الى اصالة البراءة ، ولا يخلو من

بمخلاف الأربعة وهي البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب فإنها تحمل الخلاف (١) بين الاصحاب ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ماهو حكم العقل او مقتضى عموم النقل فيها الى مزيد بحث وبيان ومؤونة حجة وبرهان . هذا مع جريانها في كل الأبواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها فافهم

اشكال فإنها تجري لاحراز الشرط وموضوع التكليف مثل طهارة ماء الوضوء وطهارة لباس المصلي ، وليس شأن اصل البراءة ذلك . وهذا الاشكال على تقدير تماميته يختص بأصل الطهارة الجاري في الشبهة في الحكم الكلي واما الجاري في الشبهة الموضوعية فلا مجال فيها للاشكال كسائر الاصول الجارية فيها مثل اصل الصحة واصالة الفراش واصالة الحربة ونحوها من الاصول الموضوعية ؛ لانها ليست من الاصول العملية ، ولا من شأن الاصولي البحث عنها بل هي من المسائل الفرعية التي يكون البحث عنها من شأن الفقيه ﴿ قوله : ببعضها ﴾ وهو خصوص باب النجاسات من الفقه ﴿ قوله : فافهم ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى التأمل في صحة الاعتذار الاخير اذ الاختصاص بباب لا يصح الاهمال

(١) لا يقال : ان قاعدة الطهارة مطلقا تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية فان الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشرع ، فانه يقال أولا نمنع ذلك بل انهما من الاحكام الوضعية الشرعية ولذا اختلفتا في الشرع بحسب المصالح الموجبة لشرعها كما لا يخفى وثانيا انها لو كانا كذلك فالشبهة فيهما فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على احدهما كانت حكيمية فانه لامرجع لرفعها الا الشارع وما كانت كذلك ليست الاحكيمية . منه قدس سره

فصل

لو شك في وجوب شيء (١) أو حرمة ولم تنهض عليه حجة جاز شرعاً
وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني وكان مأموناً من عقوبة مخالفته كان عدم نهوض الحجة
لأجل فقدان النص أو إجماله واحتماله الكراهة أو الاستحباب أو تعارضه

أصل البراءة

﴿ قوله : في وجوب شيء أو حرمة ﴾ يعني لو شك في وجوب شيء
وعدم وجوبه مع العلم بعدم حرمة أو شك في حرمة وعدمها مع العلم بعدم وجوبه،
وقد جمع المصنف (ره) في هذا الفصل مباحث عقدها الشيخ (قدس سره) في رسائله
ست مسائل فإن الشك في الوجوب وعدمه عقد له ثلاث مسائل : الأولى فيما لو كان
الشك لعدم النص ؛ والثانية فيما لو كان لإجماله ، والثالثة فيما لو كان لتعارض النصين
ومثلها المسائل التي عقدها للشك في الحرمة وعدمها ، وما ذكره المصنف (ره)
أولى لأن اختلاف منشأ الشك أو موضوعه مع الاتحاد في مناط البحث لا يصحح عقد
مسائل ﴿ قوله : ترك الأول ﴾ يعني ما شك في وجوبه ﴿ قوله : وفعل الثاني ﴾
يعني ما شك في حرمة ﴿ قوله : واحتماله الكراهة ﴾ يبان لإجمال النص واحتمال

(١) لا يخفى أن جمع الوجوب والحرمة في فصل وعدم عقد فصل لكل منها على
حدة وكذا جمع فقد النص وإجماله في عنوان عدم الحجة إنما هو لأجل عدم
الحاجة إلى ذلك بعد الاتحاد فيما هو الملاك وما هو العمدة من الدليل على المهم
واختصاص بعض شقوق المسألة بدليل أو بقول لا يوجب تخصيصه بعنوان
على حدة وأما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الأصول العملية المقررة
للساك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير كما أنه داخل فيما لا حجة فيه بناء
على سقوط النصين عن الحجية وأما الشبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الأصولية
بل فقهية فلا وجه لبيان حكمها في الأصول الاستطراداً فلا تفعل . منه قدس سره

فيما لم يثبت بينهما ترجيح بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في الين وأما بناء على التخيير كما هو المشهور فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها لما كان وجود الحجة المعتبرة وهو أحد النصين فيها كما لا يخفى وقد استدل على ذلك بالادلة الاربعة « أما الكتاب » فبآيات أظهرها قوله تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وفيه أن نفي التعذيب قبل إتمام الحجة بعث الرسل لعله كان منة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك ولو سلم اعتراف الخصم بالملزمة بين الاستحقاق والفعلية لما صح الاستدلال بها

الكرهية راجع الى صورة الشك في الحرمة واحتمال الاستحباب راجع الى صورة الشك في الوجوب ﴿ قوله : فيما لم يثبت بينهما ﴾ أما لو ثبت بينهما ترجيح فالمعمل على الراجح اجماعا ﴿ قوله : بناء على التوقف ﴾ إذ على هذا المبنى يمكن الرجوع الى الاصل لعدم الحجة ويختار حينئذ كون الاصل اصل البراءة - الاحتياط ﴿ قوله : وهو أحد النصين ﴾ يعني احدهما تخييراً ويحتمل ان يكون ما يختاره تعيينا ، وسيأتي انشاء الله في محله تحقيق ذلك ﴿ قوله : أظهرها قوله تعالى ﴾ الظاهر ان الآية مسوقة للاخبار عن فعل الله سبحانه بالامم السابقة ، وانه ما كان يعذبهم حتى يبعث اليهم رسولا ، فالمراد من العذاب العذاب الدنيوي ومن الرسول الرسول الظاهري وأين هي مما نحن فيه . ثم إن الاظهر في تقريب الاستدلال بها على المقام جعل الرسول كناية عن البيان وقيام الحجة على التكليف ، ويكون المراد من قوله تعالى : (ما كنا معذبين) ما كان يحسن منا العذاب وقول المصنف (ره) : وفيه ان نفي التعذيب... الخ راجع الى منع كون المراد ذلك بل ليس الظاهر منها الا نفي العذاب الفعلي وهو اعم من ان يكون لعدم حسنه فتكون دالة على نفي الاستحقاق او يكون منة على العباد فلا تدل على نفي الاستحقاق فلا تصلح لاثبات نفي الاستحقاق الذي هو المدعى ﴿ قوله : ولو سلم اعتراف الخصم ﴾ هذا إشارة الى دفع ما ذكره شيخنا العلامة (ره) في رسائله من ان الآية الشريفة وان كانت

إلا جدلاً مع وضوح منعه ضرورة أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه فافهم (وأما السنة) فروايات منها حديث الرفع حيث عدّ مالا يعلمون من التسعة المرفوعة فيه فالإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً وان كان ثابتاً واقعاً فلا مؤاخذه عليه قطعاً

ظاهرة في نفي فعلية العذاب لاني الاستحقاق يصح الاستدلال بها لاني الاستحقاق لأن الخصم يعترف بالملزمة بين الاستحقاق والفعلية في المقام فني احدهما يستلزم نفي الآخر . والوجه في اعترافه بالملزمة : أن الأدلة التي اقامها على الاستحقاق تدل على فعلية العقاب مثل اخبار التثليث الدالة على أن الأخذ بالشبهة موجب للوقوع في الهلكة ، والظاهر من الهلكة الفعلية لا مجرد الاستحقاق ، ووجه الدفع (اولاً) ان الاستدلال حينئذ يكون جدلياً لا ينفع في اثبات المدعى الا باعتقاد الخصم (وثانياً) منع هذا الاعتراف من الخصم اذ لا تزيد الشبهة عنده على المعصية الحقيقية ولا ملازمة عنده بين الاستحقاق والفعلية فيها فكيف يعترف بالملزمة بينها في الشبهة ؟ ومجرد استدلاله باخبار التثليث لا يقتضي ذلك فان الوعيد بالهلكة في اخبار التثليث ليس الا كالوعيد بالعذاب على المعصية لا بد ان يكون محمولا على الاستحقاق ﴿ قوله : إلا جدلاً ﴾ القياس الجدلي ما يتالف من المشهورات او المسلمات ﴿ قوله : بالعذاب فيه ﴾ ضمير (فيه) راجع الى ما شك في حكمه وضمير (به) راجع الى ما علم بحكمه ﴿ قوله : منها حديث الرفع ﴾ وهو المروي عن النبي (ص) : رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في اخلق ما لم ينطق الانسان بشفته ﴿ قوله : فالإلزام المجهول مما لا يعلمون ﴾ هذان بناء منه على جعل (ما) بمعنى الحكم لا الموضوع كما سيصرح به ؛ وسياً في توضيح المراد ﴿ قوله : مرفوع فعلاً ﴾ يعني ظاهراً في رتبة الجهل به كما سيصرح به لا واقعا وإلزام كون الجهل بالحكم علة للعلم بعدمه ﴿ قوله : فلا مؤاخذه ﴾

﴿ لا يقال ﴾ : ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً فلا دلالة له على ارتفاعها (١) فإنه يقال: إنها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً إلا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره وباقتضائه من إيجاب الاحتياط شرعاً فالدليل على رفعه دليل على

يعني لا استحقاق للمؤاخذة كما هو ظاهر ﴿ قوله ﴾ : لا يقال ليست ﴿ يعني الآثار التي تترتب و تنتفي على جريان الأصل هي الآثار الشرعية لمجرأه والمؤاخذة ليست منها بل من الآثار العقلية فكيف تنتفي بنفي الحكم ظاهراً ﴿ قوله ﴾ : فإنه يقال إنها ﴿ يعني ان المؤاخذة وان كانت اثراً عقلياً لكنها لما كانت مرتبة حقيقة وواقعا على إيجاب الاحتياط وكان نفي التكليف ظاهراً دليلاً على عدم إيجاب الاحتياط الذي هو موضوعها حقيقة ، فالدليل الدال على نفي التكليف لا بد ان يكون موجباً لنفيها حقيقة ، وما اشتهر من أن الآثار غير الشرعية لا تترتب وجوداً وعلماً على جريان الأصل مختص بما اذا لم يكن جريان الأصل موجباً لأنتفاء موضوع الأثر حقيقة . وان شئت قلت : الآثار العقلية التي لا تترتب على جريان الأصل هي خصوص الآثار الثابتة لمجرأه الأصل واقعا ، اما ما كانت ثابتة لما هو اعم من مجراه واقعا وظاهراً فلا ريب في ترتبها على جريان الأصل إذ بجريان الأصل يثبت وجود ظاهري لمجرأه الأصل وهو موضوع حقيقة لها فتترتب عليه وقبح العقاب من هذا القبيل إذ كما يترتب على عدم الحكم واقعا يترتب على عدمه ظاهراً ، وكذلك حسن العقاب فإنه يترتب على ثبوت التكليف ظاهراً كما يترتب على ثبوته واقعا ، وهذا هو الذي اشار اليه في حاشيته على المقام ، لكنه جعله

(١) مع أن ارتفاعها وعدم استحقاقها بمخالفة التكليف المجهول هو المهم في

المقام والتحقيق في الجواب ان يقال — مضافاً الى ما قلنا — : إن الاستحقاق وان كان أثراً عقلياً الا ان عدم الاستحقاق عقلاً مترتب على عدم التكليف شرعاً ولو ظاهراً تأمل تعرف منه قدس سره

عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته (لا يقال) لا يكاد يكون إيجابه مستتباً لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول بل على مخالفته نفسه كما هو قضية إيجاب غيره (فانه يقال) : هذا إذا لم يكن إيجابه طريقياً وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول كما هو الحال في غيره من الإيجاب والتحرير الطريقيين ضرورة أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به ويقال : لم أقدمت مع إيجابه ؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان كما يخرج بهما ، وقد انقدح بذلك أن رفع التكليف المجهول كان منة على الأمة حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط فرفعه فافهم . ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية

وجهاً ثانياً مضافاً الى ما في المتن . ولا يخفى أنه ليس على ما ينبغي من جهة أن نفي التكليف ظاهراً عين عدم وجوب الاحتياط ، كما أن ثبوت التكليف ظاهراً عين وجوب الاحتياط . نعم ثبوت التكليف ظاهراً ووجوب الاحتياط من تبعات ثبوت واقعا كما ذكره قدس سره هنا وفي آخر المبحث ﴿ قوله : عدم إيجابه ﴾ يعني إيجاب الاحتياط حقيقة ﴿ قوله : لا يكاد يكون ﴾ يعني ان إيجاب الاحتياط لا يوجب المؤاخذة على مخالفة التكليف حتى يكون عدمه موجبا لعدمها ، بل إنما يوجب المؤاخذة على مخالفة نفسه كسائر التكليف المولوية فعدمه إنما ينفي المؤاخذة على مخالفته فتبقى المؤاخذة على مخالفة التكليف لا دليل على نفيها ﴿ قوله : هذا اذا لم يكن إيجابه ﴾ يعني أن ما ذكر إنما يتم لو كان إيجاب الاحتياط حقيقياً واقعياً ، أما لو كان طريقياً ظاهرياً فلا يترتب على مخالفته مؤاخذة بل فائدته المؤاخذة على مخالفة الواقع كما هو شأن جميع الاوامر الطريقية ﴿ قوله : بما هو قضيته ﴾ قد عرفت أن وضع التكليف في ظرف الجهل به عين إيجاب الاحتياط فتأمل ـ ﴿ قوله : ثم لا يخفى عدم الحاجة ﴾ اعلم أن الموصول في (ما لا يعلمون) يحتمل بدوا

امورا : (الاول) أن يكون المراد به نفس الحكم الشرعي ، ولا ريب في صحة الاستدلال به على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية معا بأن يراد من الحكم الاعم من السكلي والجزئي (الثاني) أن يراد به نفس الموضوع للحكم الشرعي ، وحينئذ فإن أريد من عدم العلم به عدم العلم بأنه حرام او حلال صح الاستدلال بالحديث في المقامين أيضا على البراءة ، وان اريد عدم العلم بعنوانه غير المنزوع من الحكم مثل عدم العلم بكون المائع خلا او خمرا اختص الاستدلال به على البراءة في الشبهة الموضوعية اذ الموضوع في الشبهة الحكمية مما لا يجهل عنوانه (الثالث) ان يراد به الجامع بين الموضوع والحكم ، وحينئذ يصح الاستدلال به على البراءة في الموضوعين أيضا ، وظاهر المصنف (ره) اختيار الوجه الاول ، وكان الوجه فيه أن جملة على الموضوع يلزم منه المجاز في النسبة او في الحذف لان الموضوع مما يمتنع رفعه حقيقة فرغمه لا بد أن يحمل إما على التجوز في النسبة وادعاء انه مما يصلح للرفع ، او في الحذف بتقدير الأثر الظاهر أو جميع الآثار أو خصوص المؤاخذة ، وحيث انه لاداعي الى هذا التجوز يتعين جملة على الحكم ويكون رفعه حينئذ على الحقيقة (ولاكن لا يخفى) أن الرفع منسوب الى التسمية نسبة واحدة شخصية ، ومن المعلوم امتناع التفكير عرفا بين اجزاء هذه النسبة فاذا كان المرفوع فيما لا يطبقون وما اضطرروا اليه وما اكرهوا عليه والطيرة والحسد وغيرها هو الموضوع ادعاء لا بد ان يحمل في الجميع عليه إذ لا جامع بين الرفع الحقيقي والادعائي بحسب متفاهم العرف . مضافا الى وحدة سياق الجميع المانع من التفكير بينها عرفا ، ومنه يظهر امتناع جملة على الجامع بين الموضوع والحكم اذ عليه يلزم التفكير بين أفراد الموضوع الواحد في كيفية النسبة مضافا الى لزوم التفكير في كيفية نسبة العلم الى الموصول فانه بلحاظ الموضوع يكون متعلق العلم عنوان الموضوع وبالنسبة الى الموضوع نفسه ، والفرق بينهما هو الفرق بين مفساد كان الناقصة والتامة إذ العلم المتعلق بالحكم بمعنى التصديق بوجوده وبالموضوع بمعنى التصديق بأنه حرام أو حلال ، والفرق بينهما ظاهر . وايضا يلزم على هذا تطبيق

فيما لا يعلمون فان ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً وان كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في اسناد الرفع اليه فانه ليس ما اضطروا وما استكروا . . . الى آخر التسعة بمرفوع حقيقة (نعم) لو كان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ما اشبه حاله ولم يعلم عنوانه لكان احد الأمرين مما لا بد منه أيضاً . ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذه بعد وضوح أن المقدر

الحديث في كل شبهة مرتين احدهما بلحاظ الجهل بنفس الحكم والأخرى بلحاظ الجهل بنفس الموضوع { وبالجملة } : هذا المعنى ساقط جداً ، وقد عرفت سقوط المعنى الأول ، فالتمين هو الثاني ، ولا بد أن يحمل متعلق العلم فيه على العنوان المنتزع من الحكم كما تقتضيه المناسبات العرفية مضافاً الى أن جملة على العنوان غير المنتزع من الحكم موجب لجملة على ما لا يمكن أن يلتزم به لأن الجهل بعنوان الموضوع مما لا يوجب ارتفاع حكمه ضرورة كيف وكل موضوع معلوم الحكم لا بد أن يكون مجهول العنوان في الجملة فإن الاناء المذموم من الحجر مما لا يعلم كونه عتيقاً أو حديثاً معمولاً ، في صفر أو حديد من عنب العراق أو غيره الأسود منه أو الأخضر . . . وهكذا ، إذ مقتضى الحمل على المعنى المذكور ارتفاع حكم الاناء المزبور ، فيتمين جملة على العنوان المنتزع من الحكم مثل كونه حلالاً أو حراماً ، كما هو ظاهر بأدنى تأمل . فتأمل ﴿ قوله ﴾ فيما لا يعلمون ﴿ متعلق بتقدير ﴿ قوله ﴾ في غيره ﴿ يعني غير ما لا يعلمون ﴾ قوله : بمرفوع ﴿ هو خبر ليس ﴾ قوله : ما اشبه حاله ﴿ يعني الموضوع الذي اشبه حكمه لاشتباه عنوانه فتختص بالشبهة الموضوعية ﴾ قوله : أحد الأمرين ﴿ يعني تقدير الآثار والمجاز في اسناد الرفع ﴾ قوله : مما لا بد منه ﴿ لما عرفت من امتناع رفع الموضوع حقيقة ، والمراد بهذا الكلام التمريض بشيخنا الأعظم (ره) في رسائله حيث قرب الاستدلال بالحديث بحمل الموصول على الحكم ثم قال : ومعنى

في غير واحد غيرها فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها أو تمام آثارها التي تقتضي المنه رفعها كما أن ما يكون بلحاظه الأسناد إليها مجازاً هو هذا كما لا يخفى فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الأمة كما استشهد الامام — عليه السلام — بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعتاق . ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر اليه وغيره مما أخذ بعنوانه الثانوي إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع والموضوع للأثر مستدع لوضعه فكيف يكون موجباً لرفعهِ ؟ (لا يقال) : كيف وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان

الرفع رفع الآثار أو خصوص المؤاخذة ﴿ قوله : في غير واحد ﴾ يعني من العناوين المذكورة في الحديث ﴿ قوله : غيرها ﴾ يعني غير المؤاخذة فان المقدر فيما أكرهها وما لا يطيقون والخطأ غير المؤاخذة كما يظهر من الرواية التي يشير إليها المصنف « ره » ﴿ قوله : ان المرفوع فيما اضطرروا ﴾ يعني أن العناوين المذكورة في الحديث مختلفة بعضها اولية كالطيرة والحسد والتفكر وبعضها ثانوية كما عداه والمرفوع في القسم الأول أثر العنوان الأولي المذكور في الحديث ، وأما المرفوع في الثاني فليس أثر العنوان الثانوي المذكور بل المرفوع أثر العنوان الأولي لأن الظاهر من الحديث أن العلة في الرفع هو العنوان الثانوي ، ومن المعلوم أن آثار العنوان الثانوي يكون العنوان الثانوي علة لثبوتها لا لرفعها فيلزم أن يكون العنوان الثانوي علة لثبوتها ورفعها وهو ممتنع « فان قلت » : فكيف جاز ذلك في الحسد واخوانه ؟ « قلت » : المنفي فيها فعلية الأثر الاقتضائي يعني الاثر النهي يكون الحسد مثلاً مقتضياً لثبوته منفي فعلاً فأختلفت مرتبة النفي والمنفي ، (فان قلت) : فليلتزم في العناوين الثانوية بذلك ايضاً « قلت » : الظاهر من الحديث كون العناوين الثانوية هي المقتضية للرفع فلا تكون مقتضية للثبوت كما

يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها (فانه يقال) : بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها ضرورة أن الاهتمام به يوجب إيجابها لئلا يفوت على المكلف كما لا يخفى (ومنها) حديث الحجب وقد انقذ تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع الا انه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع إطلاع العباد عليه لعدم أمر رسوله بتبليغه حيث انه بدون ما صح إسناد الحجب اليه تعالى (ومنها) قوله — عليه السلام — : (كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه . . . الحديث) حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً

عرفت وليس كذلك الحال في الحسد واخوانه فانه لا يظهر من الحديث كونها مقتضية للنفي وبذلك افرقت العناوين في هذه الجهة ﴿ قوله : يكون أثراً لهذه العناوين ﴾ فان مفهوم الاحتياط انما ينتزع متأخراً عن مقام الجهل كما أن عنوان التحفظ يكون منزعاً متأخراً عن مقام الخطأ والنسيان ﴿ قوله : فانه يقال بل انما ﴾ حاصل الجواب أن وجوب الاحتياط والتحفظ انما يندشأ عن المصالح الواقعية الموجبة للاحكام الواقعية فهي في الحقيقة من آثار العناوين الاولية، غاية الأمر أن مفهوم الاحتياط والتحفظ متأخر رتبة عن الجهل والخطأ وهو مما لا أثر له في كون نفس الوجوب من مقتضيات العناوين الاولية كما لا يخفى ﴿ قوله : ومنها — حديث الحجب ﴾ وهو قوله — عليه السلام — : ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ﴿ قوله : انقذ تقريب ﴾ يعني نقول: الالزام المجهول بما حجب علمه فهو موضوع ﴿ قوله : بدعوى ظهوره في خصوص ﴾ قال في الرسائل: فالرواية مساوقة لماورد عن مولانا أمير المؤمنين — عليه السلام — : ان الله تعالى حدد حدوداً فلا تمتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكفوها رحمة من الله تعالى بكم ﴿ قوله : حيث انه بدون ﴾ يعني أن الوجه في دعوى ظهورها في ذلك هي نسبة الحجب اليه تعالى فان الحكم المجهول

ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب مع إمكان أن يقال : ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فيه حلال ، تأمل (ومنها) قوله — عليه السلام — : (الناس في سعة ما لا يعلمون) فهم في سعة ما لم يعلم أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة ومن الواضح أنه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً فيعارض به ما دل على وجوبه كما لا يخفى (لا يقال) : قد علم به وجوب الاحتياط (فانه يقال) : لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله ؟ نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه ولكنه عرفت أن وجوبه كان طريقياً لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً فافهم « ومنها » قوله — عليه السلام — : بكل شيء

الذي يدينه الرسول إنما حجب بمصيبة من عصى الله تعالى إذ اخفاه ولا يصدق عليه انه مما حجبه الله بخلاف الحكم الذي لم يأمر الله رسوله في تبليغه فانه يصدق عليه انه مما حجبه الله ضرورة ﴿ قوله : ولو كان من جهة ﴾ بيان لوجه الاطلاق يعني سواء كان الجهل بحرمة ناشئاً من الجهل بعنوانه — كما في الشبهة الموضوعية كالمايع المردد بين الحمر والمخل — أم عدم الدليل على حكمه كما في الشبهة الحكمية مثل حرمة شرب التين ﴿ قوله : وبعدم الفصل ﴾ متعلق بقوله : يتم المطلوب ، يعني أن الرواية موردها التردد بين الحرمة وغير الوجوب ولا تعم صورة التردد بين الوجوب وغير الحرمة فاثبات البراءة في هذه الصورة يكون بواسطة عدم الفصل بين الصورتين في الحكم ، مع امكان تطبيق الرواية على الصورة المذكورة بلحاظ الترك فان الفعل المردد بين الوجوب وغير الحرمة يكون تركه مردهاً بين الحرمة وغير الوجوب فيثبت حل تركه بالرواية ويتم المطلوب . لكن ذلك خلاف الظاهر إذ الظاهر من الرواية النظر الى خصوص الفعل لا الجامع بينه وبين الترك . ولعله الى هذا أشار بقوله : تأمل ﴿ قوله : فهم في سعة ما لم ﴾ يعني أن (ما) إمسا

مطلق حتى يرد فيه نهي ، ودلالته تتوقف على عدم صدق الورد إلا بعد العلم أو ما يحكمه بالنهي : وإن صدر عن الشارع ووصل الى غير واحد — مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه لا سيما بعد بلوغه الى غير واحد وقد خفي على من لم يعلم بصدوره (لا يقال) : نعم ولكن

موصولة قد اضيفت اليها السعة أو مصدرية ظرفية متملق بالسعة وعلى كل تقدير يتم المطلوب لظهورها في كون متملق العلم هو الحكم الواقعي ، والحرمة والوجوب الواقعيان المشكوكان حيث لم يعلم بهما يكون المكلف منهما في سعة فلو دل على الاحتياط دليل كان معارضاً لهذه الرواية فان وجوب الاحتياط يقتضي كون المكلف في ضيق منها ، ومن هنا يظهر الاشكال فيما ذكره شيخنا الأعظم « فده » في رسالته حيث أورد على الاستدلال بالرواية بانها لا تصلح لمعارضة أدلة الاخباريين الدالة على وجوب الاحتياط لأن تلك الأدلة توجب العلم بوجوب الاحتياط فلا يكون المكلف في سعة منه لكونه مما يعلم لا بما لم يعلم . وحاصل الاشكال : أن أدلة وجوب الاحتياط — لو تمت — لا توجب العلم بالحكم الواقعي فلا يخرج بها عن كونه مما لم يعلم ، وحينئذ فلا تمنع عن تطبيق الرواية بالاضافة الى الحكم الواقعي وإنما تمنع من تطبيقها بالنسبة الى وجوب الاحتياط حيث أنه صار مما يعلم ، لكن الرواية قاصرة عن شمول الجهل بمثل وجوب الاحتياط لأنه ليس حكماً من قبيل الواقعي حتى يكون المكلف بالاضافة اليه في سعة أو في ضيق وإنما يوجب كون المكلف بالاضافة الى الحكم الواقعي في ضيق كما هو شأن جميع الأحكام الظاهرية الطريقية ، بل لو فرض كونه من قبيل الحكم الواقعي يكون المكلف من قبله في ضيق تارة وفي سعة أخرى ، إلا أن العلم به من أدلة الاحتياط إنما يوجب عدم صحة تطبيق رواية : الناس . . . الخ بالاضافة اليه ولا يمنع من تطبيقها بالاضافة الى الحكم الواقعي بمد كونه مما لا يعلمون فإذا صح تطبيقها بالاضافة اليه كانت معارضة لأدلة الاحتياط لا محكومة لها كما لا يخفى ﴿ قوله : ودلالته تتوقف على عدم ﴾ الورد والمجمول غاية لاطلاق الشيء مما لا ريب في كونه مما يقابل الصدور نحو قوله تعالى : (ولما

بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم « فانه يقال » : وإن تم الاستدلال به بضميمتها وبحكم باباحة مجهول الحرمة وإطلاقه إلا أنه لا بعنوان انه مجهول الحرمة

ورد ما مدين) فاحتمال كونه بمعنى الصدور — كما قد يتوهم من العبارة — في غاية السقوط . نعم الاطلاق والورود لما كانا إضافيين ، بمعنى أن الاطلاق قد يكون في حق جميع المكلفين ، وقد يكون في حق بعضهم ، وكذلك الورد قد يكون لجميع المكلفين وقد يكون لبعضهم ، فلاحتمالات العقلية في معنى الكلام وان كانت كثيرة إلا أن التردد بين اثنين منها (الأول) أن يكون المراد من الاطلاق ما كان في حق كل واحد من المكلفين ، ومن الورد ما كان ولو الى واحد منهم ، فكل شيء مطلق بلاضافة الى كل واحد من العباد الى أن يرد فيه نهي ولو الى واحد ، فإذا ورد نهي عنه الى واحد ارتفع اطلاقه بالنسبة الى كل واحد « الثاني » أن يكون ورود النهي بلاضافة الى شخص غاية للاطلاق بلاضافة اليه ولا يكون غاية للاطلاق بالنسبة الى غير من ورد اليه النهي . فعلى الأول لو شك في ورود النهي الى أحد فقد شك في تحقق الغاية . ولا يجوز التمسك بالتحكم المنفي مع الشك في تحقق غايته إلا أن يحرز عدم الغاية بالأصل ، وعلى الثاني يجوز التمسك به للعلم بعدم تحقق الغاية بلاضافة الى الشاك ، والمصنف (ره) استظهر المعنى الأول فأورد على التمسك بها على البراءة بأنه تمسك بما هو خلاف الظاهر ، وكان الباعث له على هذا الاستظهار كونه مقتضى الاطلاق في الاطلاق والورد ، ولكن الانصاف يقتضي خلاف ما ذكر ، وكيف يصح أن يدعى أن ظاهر هذا الكلام انه يجب الاحتياط على عامة المكلفين اذا علم بالنهي واحد منهم ؟ فإن ذلك خلاف الارتكاز العقلاني كما هو ظاهر لمن تأمل ﴿ قوله : بضميمة أصالة العدم ﴾ يعني يمكن التمسك بالحديث اذا أحرز عدم الورد بأصالة العدم فإن أصالة عدم ورود النهي إذا جرت يحرز بها أن الشيء مما لم يرد فيه نهي فيكون مطلقاً ﴿ قوله : الا انه لا بعنوان ﴾ يعني أن أصالة العدم وان كانت نافعة في اثبات كونه مطلقاً إلا

شرعاً بل بعنوان انه مما لم يرد عنه النهي واقعاً « لا يقال » : نعم ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالاباحة في مجبول الحرمة كان بهذا العنوان أو بذلك العنوان « فانه يقال » : حيث أنه بذلك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً ولا يكاد يعم ما اذا ورد النهي عنه في زمان وابعه في آخر واشتبهها من حيث التقدم والتأخر ، « لا يقال » : هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة « فانه يقال » : وإن لم يكن بينها الفصل إلا أنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالاباحة في بعضها الدليل لا الأصل فافهم (وأما الاجماع) فقد نقل على البراءة إلا أنه موهون ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول في الجملة فان تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل ومن واضح النقل عليه دليل

أن الاطلاق المحرز بها ليس مما هو محل الكلام هنا إذ الكلام في أن الجهل بالحكم الازم هل هو موضوع لجواز الارتكاب أولاً ؟ والثابت من الرواية أن ما لم يرد فيه نهي الى أحد يجوز ارتكابه وهو غير محل الكلام ﴿ قوله : بهذا العنوان ﴾ يعني عنوان مجبول الحرمة ﴿ قوله : أو بذلك العنوان ﴾ يعني عنوان ما لم يرد فيه نهي ﴿ قوله : واشتبهها من حيث ﴾ ففي هذا الفرض يصدق انه مجبول الحرمة ولا يمكن احراز انه مما لم يرد فيه نهي بالأصل لامتناع جريان أصالة العدم في المقام للعلم بارتفاع العدم وانتقاضه بالوجود ﴿ قوله : هذا لولا عدم ﴾ يعني ما ذكر من عدم امكان إثبات الاباحة في الفرض المذكور انما يتم لولا عدم الفصل أما بالنظر الى عدم الفصل بين أفراد مشتبه الحكم فيثبت الحكم بالاباحة في الفرض كما ثبت في غيره من أمثاله ﴿ قوله : انما يجدي فيما كان ﴾ يعني أن التلازم بين الافراد في الحكم بالاباحة انما ينفذ في اثبات الاباحة لبعض الافراد عند ثبوتها في غيره لو كان ثبوتها للغير مما قام عليه دليل لأن الدليل الدال على احد المتلازمين حجة في اثبات الملازم الآخر ، أما اذا كان المثبت للاباحة هو الاصل فليس الحكم كذلك لأن الاصل المثبت لاحد المتلازمين لا يكون حجة على الملازم الآخر ،

بعيد جداً ﴿ وأما العقل ﴾ فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه فانها بدو نه اعقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان وهما قبيحان بشهادة الوجدان . ولا يخفى انه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته فلا يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم أنها تكون بياناً كما انه مع احتمال

ولذا اشتهر أن الاصل المثبت ليس بحجة ، فأصالة العدم وان كانت تثبت الاباحة في أكثر الموارد لكنها لا تصلح لاثباتها في الفرض المذكور بتوسط الملازمة بين الموارد بالاباحة . هذا ولكن لا يخفى أن أصالة العدم في المقام لا تثبت الاباحة وإنما تثبت موضوع الاباحة والاباحة إنما استفاد من الدليل وهو الحديث المذكور فالأولى أن يقال : إن عدم الفصل إنما ينفع في اثبات الاباحة لو كان بين ما لم يرد فيه نهي وما لم يعلم ورود النهي فيه لا ما لو كان بين أفراد مجهول الحكم فإن عدم الفصل في الثاني إنما يجدي لو قام دليل على الاباحة في بعض أفراد مجهول الحكم والمفروض عدمه ، وإنما الدليل قام على الاباحة فيما لم يرد فيه نهي فلا بد من اثبات عدم الفصل بينه وبين مجهول الحكم . فلاحظ وتأمل ؛ ولعله الى هذا أشار بقوله : فافهم ﴿ قوله : بعيد جداً ﴾ يعني ومع بعد صدق الناقل لا يجوز الاعتماد على النقل ﴿ قوله : بما كانت ﴾ متعلق بالظفر ﴿ قوله : فانها بدونها ﴾ ضمير التثنية راجع الى العقوبة والمؤاخذة وضمير المؤنث راجع الى الحجمة ، ﴿ قوله : ولا يخفى انه مع استقلاله ﴾ يعني أنه حيث استقل العقل بقبح المؤاخذة كانت المؤاخذة معلومة العدم لامتناع صدور القبيح منه تعالى ، ومع العلم بعدم المؤاخذة لا مجال لتطبيق قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لان تطبيقها يتوقف على احتمال الضرر والمفروض حصول العلم به دمه فقاعدة قبح العقاب بلا بيان وارادة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل رافعة لموضوعها تكويناً حقيقة . ومن هذا يظهر لك اندفاع ما يتوهم من كون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وارادة

لا حاجة الى القاعدة بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل، وأما ضرر غير العقوبة فهو وإن كان محتملاً إلا أن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً، ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً وجوازها شرعاً — مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة لوضوح أن المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الاحكام وقد استقل العقل بحسن الافعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد

على قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأن الاولى تصلح أن تكون بياناً فيرفع موضوع الثانية حقيقة (توضيح الاندفاع) : أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بما يمتنع أن تكون بياناً على التكليف لان تطبيقها يتوقف على احتمال الضرر والاحتمال المذكور إنما يكون مع وجود البيان على الواقع فالبيان لا بد أن يكون مفروضاً في رتبة سابقة عليها ، ويمتنع حينئذ ان يكون البيان بها ، وان شئت قلت : يلزم من كونها بياناً الدور ؛ لأن ورودها يتوقف على ثبوت موضوعها وهو — احتمال الضرر ، واحتمال الضرر يتوقف على البيان فلو كان البيان موقوفاً على ورودها لزم توقف الشيء على ما يتوقف عليه وهو الدور الممتنع ﴿ قوله : لا حاجة الى القاعدة ﴾ إنما لا يكون حاجة اليها لو كان النزاع في ثبوت العقاب على تقدير المصادفة حيث أن ثبوت العقاب على ذلك التقدير تابع لوجود مقتضيه وهو المعصية أما لو كان النزاع في ثبوت وجوب الاحتياط كما يدعيه الاخباريون فالحاجة اليها أكيدة اذ لولاها لم يكن ما يوجب الاحتياط ﴿ قوله : واما ضرر غير العقوبة ﴾ معطوف على قوله : لاحتمال الضرر ... الخ ﴿ قوله : ضرورة عدم القبح ﴾ يشهد به الوجدان الضروري ، كما يظهر بادن تأمل ﴿ قوله : وجوازها شرعاً ﴾ لأن الثابت في الشرع حرمة الوقوع في التهلكة دون عنوان مطلق الضرر فلا حظ مع ان احتمال الضرر الدنيوي من قبيل الشبهة الموضوعية التي لا إشكال عند

ليست براجعة الى المنافع والمضار وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر . نعم
 ربما يكون المنفعة أو المصرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً (ان قلت) : نعم ولكن
 العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن من مفسدته وأنه كالاقدام على ما علم
 مفسدته كما استدلل به شيخ الطائفة — قدم سره — على أن الاشياء على الحضرة
 أو الوقف (قلت) : استقلاله بذلك ممنوع والسند شهادة الوجدان ومراجعة دين
 العقلاء من أهل الملل والاديان حيث أنهم لا يجترزون مما لا تؤمن مفسدته ولا
 يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته . كيف وقد أذن الشارع بالاقدام عليه ؟ ولا يكاد
 يأذن بارتكاب القبيح فتأمل (واحتج للقول) بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه
 حجة بالأدلة الثلاثة (أما الكتاب) فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم وعن
 الالتقاء في التهلكة والآمرة بالتقوى ، والجواب أن القول بالاباحة شرعاً وبالأمن
 من العقوبة عقلاً ليس قولاً بغير علم لما دل على الاباحة من النقل وعلى البراءة من حكم
 العقل ومعها لامهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً ولا فيه مخالفة التقوى كما لا يخفى (واما
 الأخبار) فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهة معللاً في بعضها بأن (الوقوف عند
 الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة) من الأخبار الكثيرة

الاخبار بين في جواز الارتكاب فيها ؛ إلا ان يفرق بين مثل هذه الشبهة الموضوعية
 وسائر الشبه الموضوعية لاختلافها في أن بيانها وظيفة الشارع دونها كما هو ظاهر
 ﴿ قوله : ليست براجعة ﴾ هو خبر أن المصالح ... الخ ، وقد تقدم ذلك في
 مبحث حجية الظن ﴿ قوله : وكثيراً ما يكون محتمل ﴾ وحينئذ فلو بني على
 وجوب دفع الضرر المحتمل اختص بغير هذه الموارد ﴿ قوله : كيف وقد أذن ﴾
 من الواضح أن المصالح والمفاسد الواقعية بعد ما كانت عللاً للاحكام الشرعية امتنع
 إذ الشارع في الاقدام على ما لا تؤمن مفسدته الامسح وجود المزاحم الامم او
 المساوي كما تقدم في الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية ، وحينئذ فأذن الشارع

الدالة عليه مطابقة أو التزاماً وبما دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الواردة بالسنة مختلفة (والجواب) أنه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل على الاباحة وحكم العقل بالبراءة كما عرفت وما دل على وجوب الاحتياط لو سلم وان كان وارداً على حكم العقل فانه

في الاقدام عليه لا تصلح شاهداً على جواز الاقدام مطلقاً ، إلا أن يكون مقصوده دعوى جواز الاقدام عند العقلاء لبعض الدواعي كما جاز عند الشارع لذلك ، لكن العبارة لا تساعد عليه ، مع أنه قياس مع الفارق لان الدواعي العقلانية المصححة للاقدام ليست مما تصلح لمزاحمة المفسد الواقعية ، كما هو ظاهر ، ولعله اليه أشار بقوله فتأمل قوله: الدالة عليه مطابقة اي الدالة على وجوب التوقف مطابقة مثل ما تضمن الأمر بالوقوف والسكف او التزاماً مثل ما دل على وجوب التثبت والرد الى الله تعالى والى رسوله (ص) والائمة (ع) وغير ذلك قوله : والجواب انه لا مهلكة في توضيحه : أن وجوب التوقف المستفاد من أخباره قد اخذ في موضوعه الهلكة فيمتنع ان يكون علة لها لأن الموضوع من علل وجود حكمة فلو كان معلولاً له لزم الدور ، فلا بد حينئذ من أن يكون مذنباً الهلكة شيئاً آخر غير هذا الوجوب فتختص الاخبار المذكورة بما لو كان بيان على الواقع غير نفس الاخبار فيبطل جعلها بيانا على التكليف كما هو غرض المستدل ، ويكون حال هذه الاخبار بالاضافة الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان حال قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بالاضافة اليها ، فكل مورد لا بيان فيه على الواقع تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان وتكون واردة على هذه الاخبار ، وكل مورد يكون فيه بيان على الواقع تجري فيه هذه الاخبار ولا تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فالأخبار المذكورة لا تصلح بيانا اصلاً كما لا تصلح قاعدة وجوب دفع الضرر بيانا حسبما عرفت ، وهكذا حال الاخبار بالاضافة الى الأدلة النقلية الدالة على البراءة فان تلك الأدلة رافعة لموضوعها أيضاً بيمين التقريب المذكور قوله : لو سلم يعني لو سلم وجوده ولم يناقش

كفى بيانا على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول؛ ولا يصفى الى ما قيل من ان
 إيجاب الاحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح وان كان
 نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع ، وذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون
 طريقياً وهو عقلاً مما يصح أن يحتاج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة كما هو الحال في
 أوامر الطرق والامارات والاصول العملية. إلا أنها تعارض بما هو أخص أو اظهر، ضرورة أن
 ما دل على حلية المشتهه أخص بل هو في الدلالة على الحلية نص وما دل على الاحتياط

فيه بدعوى القرائن الدالة على أنه للاستحباب او للارشاد كما يظهر من ملاحظة
 الرسائل ﴿ قوله : كفى بيانا ﴾ فلا مجال معه لتطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان
 ﴿ قوله : ما قيل من ان ايجاب ﴾ القائل شيخنا الأعظم (قدس سره) في رسالته
 ذكره في جواب ايراد أورده على نفسه في مقام الجواب عن اخبار التوقف وقد
 تضمن اليراد دعوى وجوب الاحتياط شرعا ، وستأتي الاشارة اليه في كلام
 المصنف (ره) ﴿ قوله : فهو قبيح ﴾ يعني ترتب العقاب على التكليف المجهول
 ﴿ قوله : وذلك لما عرفت من ﴾ تعليل لأنه لا يصفى اليه ، وحاصله : أنه
 لا ينحصر وجه وجوب الاحتياط في احد الأمرين الباطلين ليكون باطلا بل يمكن
 أن يكون بنحو آخر بأن يكون طريقياً كسائر الوجوبات التي تضمنتها أدلة الطرق
 والامارات والاصول ناشئا عن الاهتمام بمصلحة الواقع ، وحينئذ يكون بيانا على
 الواقع مصححا للعقاب على مخالفته واردا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ورود
 جميع الطرق والامارات والاصول عليها ﴿ قوله : الا انها تعارض ﴾ استدراك
 على قوله : وإن كان ، وهو الجواب عن اخبار الاحتياط ﴿ قوله : ضرورة
 ان ما دل على حلية المشتهه اخص ﴾ إن كان المراد به مثل حديث الرفع والسعة ،
 فيشكل بأنه وان كان مخصصا بالشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي اجماعا إلا أن تخصيص أدلة
 الاحتياط بالشبهة الموضوعية يوجب كون النسبة بينه وبين أدلة الاحتياط عموما
 من وجهه وكما يجوز حمل الثانية على الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي يجوز حملها على

غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد فيختلف
 إيجاباً واستجاباً حسب اختلاف ما يرشد إليه، ويؤيده أنه لو لم يكن للإرشاد لوجب
 تخصيصه لامحالة ببعض الشبهات إجماعاً مع أنه أب عن التخصيص قطعاً كيف لا يكون
 قوله : (قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة)
 للإرشاد مع أن المهلكة ظاهر في العقوبة ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل إيجاب
 الوقوف والاحتياط فكيف يُعَلَّلُ إيجابه بأنه خير من الاقتحام في المهلكة ؟ (لا يقال) :
 نعم ولكنه يستكشف منه على نحو الآن إيجاب الاحتياط من قبل ليصح به العقوبة
 على المخالفة

خصوص الشبهة الموضوعية . وان كان المراد به مثل : كل شيء لك حلال ، كالكلام
 فيه هو الكلام فيما قبله ، وان كان المراد به : كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي — بناء
 على عدم عمومته للشبهة الموضوعية — فهو وان كان حينئذ أخص مطلقاً إلا أنه تقدم منه
 الاشكال على الاستدلال به ، وعليه فيرجع عاماً ايضاً ﴿ قوله : غايته انه ظاهر ﴾
 وحينئذ فيمكن التصرف فيه بحمله على الفضل كما هو الشائع عملاً في الجمع بين ما دل
 على الوجوب وما دل على جواز الترك مثل افعل ولك ان لا تفعل ، بل اكثر المندوبات مستفادة
 من مثل ذلك ﴿ قوله : قرائن دالة على انه ﴾ تظهر بمراجعة الرسائل ﴿ قوله :
 ببعض الشبهات ﴾ إجماعاً كالشبهة الموضوعية مطلقاً والشبهة الحكيمة الوجوبية
 ﴿ قوله : كيف لا يكون قوله قف ﴾ ذكر هذا الحديث في المقام لا يخلو من
 شيء ، لأن المقصود الجواب عن اخبار الاحتياط لا اخبار التوقف إذ قد اجاب عنها
 اولاً بما سبق ﴿ قوله : لا يقال نعم ولكنه ﴾ هذا هو الاشكال الذي اورده
 الشيخ (ره) على نفسه واجاب عنه بما اشار اليه المصنف (ره) بقوله : ولا
 يصفى الى ما قيل . . الخ ﴿ قوله : على نحو الآن ﴾ الاستدلال الانى هو
 الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلة ، وفي المقام لما كان حسن العقاب معلولاً
 لتنجز التكليف وثبوت البيان عليه كان الدليل الدال على وجود العقاب في الشبهة

(فانه يقال) : إن مجرد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصح العقوبة ولا يخرجها عن انها بلا بيان ولا برهان فلا يحصى عن اختصاص مثله بما يتجز في المشتبه قبل الفحص مطلقاً أو الشبهة المقرنة بالعلم الاجمالي فتأمل جيداً ﴿ وأما العقل ﴾ فلا استقلاله بلزوم فعل ما احتمال وجوبه وترك ما احتمال حرمة حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة مما لم يكن هناك حجة على حكمه تفريقاً للذمة بعد اشتغالها ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إلا من بعض الاصحاب « والجواب » : أن العقل وان استقل بذلك الا انه اذا لم ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي

دالا على وجود البيان على التكليف ، فالأخبار المثبتة للهلكة في الشبهات كاشفة عن وجوب الاحتياط شرعاً لئلا يكون العقاب بلا بيان والمعلول بلا علة ﴿ قوله : فانه يقال ان مجرد إيجابه ﴾ يعني ان إيجاب الاحتياط واقعاً لو كان يكفي في حسن العقاب على المخالفة وفي كون الاقدام على الشبهة هلكة صح حينئذ استكشاف إيجاب الاحتياط في الشبهة بمادل على ثبوت الهلكة فيها دلالة مادل على ثبوت اللازم على ثبوت ملزومه كما ذكر في السؤال ، لكن ليس الامر كذلك لأن إيجاب الاحتياط واقعاً ما لم يصل الى المكلف لا يكفي في حسن العقاب على المخالفة اصلاً (فان قلت) : اذا كانت الهلكة لازمة لوجوب الاحتياط الو اصل فليستكشف وجوب الاحتياط الواصل بما دل على ثبوت الهلكة في الشبهة (قلت) : لا يمكن استكشاف ذلك للعلم بعدم وصوله من قبل غير الحديث المذكور ومن قبل نفس الحديث المذكور دوري كما عرفت في الجواب عنه سابقاً وعن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل . فلاحظ (فان قلت) : ما الفرق بين هذا الحديث وما تضمن الوعيد على فعل بعض المحرمات مثل قوله تعالى : (ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) ؟ إذ لا ريب في كون هذا الخطاب بنفسه بياناً على تحريم

القتل ، فهلا كان المقام كذلك (قلت) : فرق واضح بين المقام وبين الوعيد على فعل المحرم فان الوعيد لما لم يمكن الأخذ بظاهره كان اقرب وجوه التصرف فيه أن يحمل على كونه كناية عن التحريم ويكون حينئذ بيانا عليه: وفي المقام لما لم يمكن الأخذ بظاهره كان اقرب وجوه التصرف فيه ان يحمل فيه الشبهة على خصوص المقرونة بالعلم الاجمالي او نحوها مما كان فيها بيان على الواقع ، واجاب والدي (قدس سره) عن اشكال الفرق بأن ظاهر لسان الوعيد كون الاستحقاق فيه ناشئا من نفس الخطاب المشتمل عليه ، وظاهر اخبار الوقوف كون الهلكة ناشئة من خطاب آخر ، ولعله راجع الى ما ذكرنا فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : وقد انحل هاهنا ﴾ اعلم انه اذا تعلق علم اجمالي بثبوت التكليف في احد امور معينة كما لو علم اجمالا بوقوع النجاسة في احد اوان اربعة كبيرين وصغيرين وقام علم تفصيلي او اجمالي ، أو علمي تفصيلي او اجمالي ، أو أصل مثبت للتكليف في بعضها المساوي للمعلوم بالاجمال بحيث لا يعلم بثبوت التكليف فيما عداه من الأطراف فهل ينحل العلم الاجمالي حقيقة او حكما فيسقط عن التأثير اولا بكون شيء منها ؟ وهل يختلف الحال فيما لو كان العلم أو العلمي متعرضا لتعيين المعلوم بالاجمال كما لو علم بان النجس المعلوم بالاجمال هو هذا الاناء عما لو لم يكن كذلك كما لو علم بان هذا نجس من دون نظر الى تعيين النجس ؟ كما انه هل يختلف الحال فيما لو انحدر جنس التكليف كما في الفرض المذكور عما تعدد كما لو علم بخميرية احد الاناء بن وعلم تفصيلا بفصية احدهما المعين مثلا ؟ (وتوضيح) الحال في هذه الصور وغيرها مما يظهر بملاحظتها بكون بذكر صور معينة وتحقيق حكما ويظهر حال غيرها مما ذكر فيها (فنقول) : إذا علم اجمالا بنجاسة احد الاناءين وعلم تفصيلا بنجاسة احدهما بعينه ، فالظاهر انه لا اشكال في عدم وجوب الاحتياط بالاجتناب عن الطرف المشكوك ، ويقع الكلام في وجهه ، فالذي يظهر من المصنف (ره) انه انحلال العلم الاجمالي حقيقة فلا موجب للاحتياط ، وكأن الوجه فيه ، إما

الوجدان إذ ليس لنا الا فرد معلوم النجاسة وآخر مشكوك النجاسة نظير الأقل والأكثر الاستقلاليين كما لو علم بنجاسة احد الاناءين وشك في نجاسة الآخر أو ان المعلوم بالاجمال لما كان طبيعة مهمة صالحة للانطباق على كل واحد من الطرفين على البدل والمعلوم بالتفصيل طبيعة خاصة ولا ريب ان الطبيعة المهمة عين الطبيعة الخاصة في الخارج كان اتحاد المعلومين موجبا لامتناع اجتماع العلمين لأن المثليين كالضدين يمتنع اجتماعهما في محل واحد فيمتنع كون المعلوم بالتفصيل طرفا للمعلوم بالاجمال فلم يبق له إلا طرف واحد ويمتنع قيام العلم الاجمالي بطرف واحد فينقلب شكاً (فان قلت) : إذا فرضنا أن اطراف الشبهة أكثر من اثنين فعند خروج المعلوم بالتفصيل عن كونه طرفاً له يبقى له طرفان أو أكثر ويمكن حينئذ قيام العلم الاجمالي بها (قلت) : إذا فرضنا أن المعلوم بالتفصيل طرف للعلم الاجمالي بحيث يحتمل أن ينطبق عليه المعلوم بالاجمال امتنع قيام العلم الاجمالي فيما عداه من الأطراف ولو كان أكثر من واحد فان ذلك خلف لأن من خواص العلم الاجمالي أن لو عزل ما يساوي المعلوم بالاجمال اتقى في باقي الأطراف كما تقدمت اليه الاشارة وظاهر بأدنى تأمل « هذا » ولكن لا يخفى عدم تمامية كل من التقريبيين (أما الأول) فلأن الوجدان حاكم بوجود علمين في محل الكلام بحيث يصح ان نخبر بأننا علم بنجاسة الاناء الفلاني ونعلم بنجاسة اناء زيد المرديينه وبين الآخر (وأما الثاني) فلا يتناهى على تعلق العلم بالأمور الخارجية لا الصور الذهنية إذ على الثاني تكون الصورة الحاكية عن المعلوم بالتفصيل غير الصورة الحاكية عن المعلوم بالاجمال فيكون موضوع أحد العلمين غير موضوع الآخر ، ولا يلزم اجتماع المثليين ، مع أن الشك في الطرف الآخر إنما كان ناشئاً من العلم الاجمالي فبقاؤه بدل على بقائه . فلا محيص الا عن أن يقال : ليس الانحلال في المقام حقيقياً بل حكيمى بمعنى مجرد عدم ترتب أثر على العلم الاجمالي وفرض وجوده كعدمه ، والوجه فيه : أن المعلوم بالاجمال يمتنع أن يتنجز في المقام لا من قبل العلم التفصيلي ولا من قبل العلم الاجمالي . أما من قبل الأول فواضح لعدم تعلقه به فكيف يصلح للمنجزية . وأما من قبل الثاني فلا تعلق به إلا أن المعلوم

بالاجمال لما كان صالحاً للانطباق على المعلوم بالتفصيل كانت تنجزه بالعلم الاجمالي موجباً لسكون المعلوم بالتفصيل قام عليه منجزان العلم التفصيلي المتعلق به والعلم الاجمالي المتعلق بما هو صالح للانطباق عليه ، واجتماع المنجزين على المنجز الواحد ممتنع ، فلا بد من استناد تنجز المعلوم بالتفصيل اليهما معاً فيسقط العلم الاجمالي عن المنجزية الفعلية فلا منجزية للمعلوم بالاجمال أصلاً (فان قلت) : إذا كان انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل مانعاً عن تأثير العلم الاجمالي به فعلا من جهة لزوم الترجيح بلا مرجح فهو بعينه مانع من تأثير العلم التفصيلي في المعلوم لعين المانع المذكور ، ولازمه عدم المنجز للمعلوم بالتفصيل ايضاً ، فلا موجب لاشتغال الذمة بكل واحد من المعلوم بالاجمال والمعلوم بالتفصيل « قلت » : فرق واضح بين المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالاجمال فان الأول مما لا ريب في قيام المنجز عليه إما العلم التفصيلي أو مجموع العلمين ، والثاني مما لا يحتمل وجود المنجز له غير العلم الاجمالي والمفروض انه يمتنع أن يكون منجزاً له « والنكته الفارقة » : أن العلم الاجمالي وإن لم يتعلق إلا بالصورة المهمة الصالحة للانطباق على كل من الفردين إلا أنه ينجز نفس الواقع الذي أحدهما وانطبق عليه فيصلح لمنجزية المعلوم بالتفصيل والعلم التفصيلي مما لا يصلح لمنجزية المعلوم بالاجمال الصالح للانطباق على كل من الفردين أصلاً وإنما ينجز متعلقه فقط ولا يسري التنجز من متعلقه الى الاسم المردد بينه وبين غيره . ومن هنا نحكم بوجود المنجز للمعلوم بالتفصيل ، إيمانفس العلم التفصيلي أو هو والاجمالي ولا نحكم بوجود المنجز للمعلوم بالاجمال اذ ينحصر محتمل المنجزية له بنفس العلم الاجمالي الذي قد عرفت انه ممنوع لوجود المائل « وان شئت قلت » : تنجز المعلوم بالاجمال ليس معناه الاشتغال ذمة المكلف به في قبيل اشتغالها بالمعلوم بالتفصيل وهذا ممتنع عقلاً لاحتمال كونه عين المعلوم بالتفصيل فكيف يثبت في ذمة المكلف زائداً على المعلوم بالتفصيل ، وحينئذ يدور الامر بين رفع اليد عن العلم التفصيلي فلا يحكم بمنجزية متعلقه أو عن العلم الاجمالي كذلك أو عنهما معاً فلا يجب على المكلف اجتناب كل واحد منها ، لكن لما كان وجوب الاجتناب عن المعلوم بالتفصيل من لوازم كل

من العلمين ومقتضياتها كان ترتيبه مما لا اشكال فيه لعدم تزامنها فيه ، ووجوب الاجتناب عن الطرف المشكوك لما كان من لوازم تأثير العلم الاجمالي في متعلقه بخصوصه لا وجه للحكم به لعدم قيام المرجح له . وعلى هذا جرت طريقة العقلاء التي هي حكمة على كل اشكال في المقام أو تقض أو ابرام، ومنه سبحانه نستمد الاعتصام « اذا عرفت » هذا عرفت انه لا فرق بين كون العلمين التفصيلي والاجمالي حقيقيين أو تزليليين أو مختلفين ، بل لا فرق بين أن يكونا علمين أو أصلين مثبتين للتكليف أو مختلفين إذ يأتي في جميع هذه الصور جميع ما ذكرنا . فلاحظ وتأمل « هذا كله » اذا كان العلمان أو ما هو بمنزلتها مقترنين . ولو تقدم العلم التفصيلي على العلم الاجمالي كما لو علم بنجاسة اناه معين ثم علم بوقوع نجاسة فيه أو في اناه آخر ، فان بنيناعلى أن التنجز حدوثاً وبقاءً منوط بالعلم حدوثاً بحيث يكون حدوث العلم بالتكليف موجباً لتنجز متعلقه الى الأبد فالمعلوم بالتفصيل لما كان منجزاً بالعلم التفصيلي حين حدوثه فاذا جاء العلم الاجمالي امتنع أن يكون منجزاً لمتعلقه لما عرفت من التنافي الموجب لتعین سقوطه لتأخره الزماني إذ يكون تنجزه حينئذ من قبيل تحصيل الحاصل الممتنع ، وان قلنا — كما هو التحقيق — ان التنجز منوط بالعلم حدوثاً وبقاءً ففي آن حدوث العلم الاجمالي يأتي حكم صورة التقارن ، ومجرد سبق العلم التفصيلي لأثره في الفرق ، كما انه لا فرق ايضاً بين أن يكون العلمان حقيقيين أو تزليليين أو مختلفين ، كما لا فرق بينها وبين ما لو كان المثبت للتكليف اجمالاً وتفصيلاً أصلين أو كان أحدهما أصلاً والآخر علماً فيجري فيه جميع ما تقدم بلا فرق أصلاً . ولو تقدم العلم الاجمالي على العلم التفصيلي (فان قلنا) : بأن التنجز منوط بحدوث العلم فالمعلوم بالاجمالي منجز بالعلم الاجمالي لأنه بلا مانع حين حدوثه وحدوث العلم التفصيلي لا يبطل أثره لعدم كونه مقتضياً لذلك فيبقى المعلوم بالاجمالي منجزاً ويجب الاحتياط في الطرف المشكوك (وان قلنا) : بأن التنجز منوط بالعلم حدوثاً وبقاءً فالمعلوم بالاجمالي منجز بالعلم الاجمالي الى حين حدوث العلم التفصيلي ، وفي آن حدوثه يجري

عليها حكم الاقتران فيسقط العلم الاجمالي عن التأثير ، ولا يجب الاجتناب الا عن
المعلوم بالتفصيل ، ولازم ذلك أنه لو علم اجمالا بنجاسة احد اناه بن فوجب عليه
اجتنابها معاً في الزمان اللاحق وقمت نجاسة في احدهما المعين وجب عليه الاجتناب
عن ذلك المعين ولم يجب عليه الاجتناب عن الآخر لعدم المنجز له على تقدير نجاسته .
نعم قد يقال : إنه وإن انحل العلم الاجمالي المذكور إلا أن هناك علم اجمالي لم ينحل وذلك
لان التكليف الممتد بامتداد الزمان اعني المستمر في الجملة مثل التكليف بالجلوس في المسجد
ساعة والتكليف بالاجتناب عن النجس مدة الحياة منحل الى تكاليف متعددة بتمدد
الآتات وليس المراد من ذلك أن كل زمان يفرض ملحوظ قيدها في موضوع التكليف
فيكون مثلاً كل حصة من الجلوس مقيدة بحصة من الزمان موضوعاً مستقلاً للحكم
حتى يمنع ذلك بانه لا دليل عليه، بل المراد ما هو اعم من ذلك ومن ان كل حصة من
الجلوس وقطعة منه بما عي جلوس موضوع مستقل للحكم ، والمراد من كونها مستقلة
في الموضوعية أن لها ارادة خاصة بها بحيث لا تكون القطعة الاخرى مما لها الدخول في
موضوعية هذه القطعة للمقدار الخاص بها من الارادة بل كل قطعة من قطعات الجلوس
المنحل اليها الجلوس المستمرة قائمة بها ارادة مستقلة غير مر بوطه بارادة القطعة الاخرى اصلاً
بحيث لو فرض تبدل الارادة الاخرى بنقيضها كانت هذه القطعة من الارادة ثابتة
بخالها، فهناك حقيقة ارادات متعددة بتمدد حصوص الجلوس تنحل اليها الارادة الممتدة
بامتداد الجلوس بحيث يكون لكل واحدة من هذه الارادات طاعة ومعصية لا كالوجوب
الارتباطي، وحينئذ ينحل التكليف بالاجتناب عن النجس مدة الحياة الى التكليف بالاجتناب
عنه يوم الجمعة ويوم السبت ويوم الاحد... وهكذا الى آخر المدة فاذا تردد النجس بين
اناه بن كان هناك علوم اجمالية كثيرة بتكثر الآتات منها آنية مثل أنا نعلم اجمالا بوجوب
الاجتناب عن احدهما يوم الجمعة ونعلم بوجوب الاجتناب عن احدهما يوم السبت
وذم اجمالا بوجوب الاجتناب عن احدهما يوم الاحد... وهكذا، ومنها تدريجية
مثل أنا نعلم بوجوب الاجتناب اما عن الاحمر يوم الجمعة أو عن الابيض يوم السبت
أو عنه يوم الاحد او عنه يوم الاثنين... وهكذا الى آخر ازمنة الابيض ؛ ومع

ذلك نعلم ايضا بوجوب الاجتناب اما عن الاحمر يوم الاحد أو الابيض يوم الجمعة أو عنه يوم السبت أو عنه يوم الاثنين ، وحاصل هذه العلوم التدريجية : انه بعد انحلال التكليف المستمر الى التكليف المتعددة بتعدد الآفات فعند تردد المكلف به بين الفردين يكون التردد بين كل مايفرض من الآفات بالنسبة الى احدهما وكل مايفرض من الآفات بالنسبة الى الآخر وحينئذ فان فرض طرفا التردد في آن واحد فالعلم الاجمالي بينها آتي وان فرضا في آتين متصلين او منفصلين فالعلم الاجمالي بينها تدريجي مثلا إذا فرض تردد رمضان بين شهرين فانه كما يعلم بوجوب صوم احد اليومين الاولين و احد الثانيين و احد الثالثين منها يعلم بوجوب صوم اما الاول من الاول أو الثاني من الثاني أو الثالث منه او الرابع منه ... وهكذا ، وكذا يعلم اما بوجوب صوم الثاني من الاول أو الاول من الثاني أو الثالث منه أو الرابع منه ... وهكذا، وحينئذ نقول : العلم التفصيلي اللاحق للعلم الاجمالي وإن كان يوجب كون العلم الاجمالي بحكم المنحل لكن يختص ذلك بالعلم الآتي وبعض صور التدريجي مطلقاً ، وذلك لان بعض التدريجي لم يقم على ثبوت التكليف في احد طرفيه بعينه منجز فلا يكون له ربط بما نحن فيه ، مثلا اذا علمنا بنجاسة احد الاناءين في يوم الجمعة ثم علمنا في يوم الاحد بنجاسة احدهما بعينه ، فهذا العلم التفصيلي إنما يوجب انحلال العلم الكائن في يوم الاحد بنجاسة احدهما ، أما العلم الاجمالي إما بنجاسة احدهما في يوم الجمعة أو الآخر في يوم السبت أو الاحد أو الاثنين فهذه العلوم التدريجية مما لم يقم العلم على ثبوت التكليف في احد اطرافها المعين لان العلم التفصيلي إنما حدث في يوم الاحد ومتملقه في يوم الاحد ليس طرفا لجميع العلوم التدريجية وإنما يكون طرفا لبعضها فا يكون طرفا له يجري عليه حكم الانحلال وما لم يكن طرفا له لاوجه لانحلاله فيجب الاحتياط في اطرافه التدريجية . ومما ذكرنا ظهر أنه لا فرق بين أن يكون العلم التفصيلي قائما على حدوث تكليف جديد بمد التكليف المعلوم بالاجمال كما في المثال الذي ذكرنا وبين أن يكون قائما على ثبوت التكليف مقارنا للمعلوم بالاجمال كما ظهر أنه لا فرق بين العلمين الحقيقيين والتزليلين

والمختلفين وبينها وبين الاصلين المثبتين للتكليف والمختلفين (فتلخص) ان العلم التفصيلي أو ما يحكمه القائم على ثبوت التكليف في احد الطرفين إن كان مقدما على العلم الاجمالي أو مقارنا أو جب انحلال العلم الاجمالي حكما وإن كان متأخرا لم يمنع من تأثيره في المعلوم بالاجمال ، ولا بد من الاحتياط كما ظهر أنه لافرق بين كون التكليف الثابت بالعلم التفصيلي متفقا صنفا مع المعلوم بالاجمال و مختلفا كما لو علم اجمالا بنجاسة احد الاناءين مع العلم التفصيلي بغصبية احدهما المعين فانه يجوز شرب الآخر والوضوء منه وغير ذلك من انواع التصرف لان المناط في جميع ما ذكرناه كونه علما بالتكليف سواء كان لنجاسة ام غصبية أم غيرها . نعم لو علم اجمالا بغصبية احد الاناءين مع العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما بعينه كان العلم التفصيلي المذكور مانعا من تنجز حرمة شرب الآخر ولا يمنع من تنجز سائر انواع التصرف فيه لان العلم الاجمالي بحرمة سائر انواع التصرف في احدهما مما لم يتم منجز على ثبوت التكليف في بعض اطرافه المعين ، فتأمل جيدا . ثم ان ما ذكرنا من ان العلم التفصيلي بثبوت التكليف في احد الاطراف يمنع من تنجز العلم الاجمالي للمعلوم بالاجمال يختص بما إذا كان العلم التفصيلي في رتبة العلم الاجمالي أما لو كان ناشئا منه لم يمنع من تنجزه لعدم كونه في رتبته فلو علم اجمالا بوجوب احد الامرين مع كون احدهما مقدمة للآخر وجب الاحتياط بفعلهما معا ولا ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب ما كان مقدمة للآخر بعينه اما لنفسه أو لغيره لان العلم التفصيلي بوجوبه بعينه إنما نشأ من قبل العلم الاجمالي فالعلم الاجمالي لما لم يكن في رتبته مانع من تأثيره كان تأثيره بلا مانع (و اوضح) منه ما لو كان العلم التفصيلي ناشئا من منجزية العلم الاجمالي لامن قبل نفسه كما لو علم المصلي حين كونه في الركعة الثالثة بفوات التشهد أو السجدة الثانية فانه حينئذ وان علم تفصيلا بوجوب التشهد يجب عليه الاتيان بالسجدة لان العلم التفصيلي المذكور إنما جاء من تنجز المعلوم بالاجمال إذ على تقدير فوات السجدة واقعا لا يجب عليه التشهد ، ولذا يجب على من فاتته سجدة فقط ان يتدارك التشهد وإنما يجب تدارك التشهد على من فاتته

السجدة لو كان قد تنجز عليه فعلها ونحوه كثير من الأمثلة . فتأمل جيداً (ولو علم) بعد الفراغ من صلوته بفوات ركن من صلوته او جزء من وضوئه وجب عليه فعل الصلاة للعلم ببطلانها إما لفوات الركن أو لفوات الطهارة المانع من الرجوع الى قاعدة الفراغ فيها ولا يلزم إعادة الوضوء للشك في صحته فيرجع فيه الى قاعدة الفراغ ، ولا يجبي . ما ذكرنا هنا فيقال : إن العلم التفصيلي يبطلان الصلاة انما نشأ من العلم الاجمالي بفسادها او فساد الوضوء فلا يوجب انحلاله ، لان العلم بفساد احد الأمرين ليس علماً منجزاً حتى لا يمنع العلم الناشئ منه من تأثيره فانه علم بالموضوع ولا معنى لسكونه منجزاً بل المنجز هو العلم بالحكم وهو العلم بوجود الوضوء والصلاة أو الصلاة فقط ، وحيث أنه علم بما هو مراد بين الأقل والاكثر كان منحللاً حقيقة الى العلم بالأقل والشك في الزائد فيعمل على مقتضى كل منهما فيجب الأقل للعلم به ويرجع في الزائد الى قاعدة الفراغ التي لولاها لسكان المرجع فيه قاعدة الاشتغال من جهة سبق التكليف به ، ومن هنا يظهر أن ما ذكرنا من ان العلم التفصيلي الناشئ من قبل العلم الاجمالي لا يمنع من تأثيره مختص بما كان ناشئاً من العلم بالتكليف اجمالاً فانه الذي ينجز لالعلم بالموضوع وان اشتبه ذلك على جماعة من فضلاء عصرنا فأوجبوا فعل الوضوء في المسألة المذكورة ، ومنعوا من الرجوع الى قاعدة الفراغ فيه لما اشتهر من أن العلم التفصيلي الناشئ من العلم الاجمالي لا يوجب انحلاله . والله سبحانه اعلم (هذا كله) اذا لم يكن العلم التفصيلي قائماً على تعيين المعلوم بالاجمال بل كان قائماً على ثبوت التكليف في أحد الاطراف في الجملة أما لو كان قائماً على تعيين المعلوم بالاجمال فلا ريب في اقتضائه انحلال المعلوم بالاجمال حقيقة ولا يمكن فرض ذلك الا في العلم التفصيلي اللاحق أما المقارن والسابق فانه مانع من ثبوت العلم الاجمالي بالمره . نعم يمكن فرض صورة مهمة في الذهن غير حاكية عن احدهما بعينه لسكن في ظرف الازعان بها لا ترى حاكية عن الطرف غير المعلوم بالتفصيل ولو على البديل بل ترى حاكية عن المعلوم بالتفصيل لا غير (هذا) إذا كان العلمان حقيقيين اما لو كان العلم الاجمالي

فانه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً كذلك علم إجمالاً (تفصيلاً) بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد. وحينئذ لا علم بتكاليف أخرج غير التكاليف الفعلية في موارد المثبتة من الطرق والأصول العملية

حقيقياً والتفصيلي تزييلياً كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءين وقامت البيئة على كون النجس المعلوم بالاجمال هو الاناء الأبيض فان العلم الاجمالي وان كان باقياً حقيقة الا ان دليل حجية البيئة يجعل موضوعها بدلاً عن المعلوم بالاجمال ، وجعل البديل مما لا ينافي منجزية العلم الاجمالي ، ولو انعكس الامر كما قامت البيئة على نجاسة احدهما إجمالاً وعلم بان النجس هو المعين لاجمال الحجية البيئية في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر للعلم بعدم انطباق موضوعها عليه ، ولو كانا تزييليين معا كما لو قامت بيئة على نجاسة احد الاناءين واخرى على كون النجس هو الأبيض كانت الثانية حكمة على الأخرى ومقتضى حجيتها عدم الاجتناب عن الآخر فيكون من قبيل جعل البديل أيضاً، فالانحلال الحقيقي يكون في صورتين وجعل البديل في صورتين . فتأمل في المقام فانه به حقيق ومنه سبحانه نستمد الاعتصام فانه خير رفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ﴿ قوله: فانه كما علم بوجود ﴾ هذا بيان لكيفية انحلال العلم الاجمالي الذي اعتمده الاخباريون لاثبات وجوب الاحتياط الى العلم التفصيلي والشك البدوي لكن قوله : كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق ... الخ يقتضي كونه منحسلاً الى علم اجمالي اضيق منه دائرة وهو العلم بثبوت تكاليف تؤدي اليها الطرق بحيث لو فحص عنها المكلف لعر عليها ، وهذا العلم مقارنة للعلم الاول للاحق له ويوجب اجراء احكام الانحلال له كما في العلم التفصيلي بعينه غاية الأمر أن هذا العلم ينحل حقيقة بالفحص لأنه إذا تفحص المكلف فان عثر على تكليف هو مؤدى طريق فقد علم تفصيلاً بأن العثر عليه من المعلوم بالاجمال بالعلم الصغير الدائرة وان لم يعثر كذلك علم تفصيلاً بان التكليف في ذلك المورد ليس من اطرافه فلا مجال للاحتياط فيه ، فملى هذا انحلال العلم الاجمالي

« ان قلت » : نعم لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالتكاليف « قلت » :
 إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً وأما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق
 عليه ما علم أولاً فلا محالة قد انحل العلم الاجمالي الى التفصيلي والشك البدوي « ان
 قلت » : إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال ذلك إذا
 كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلاً وأما بناء على أن قضية

الكبير الدائرة بالعلم الاجمالي الضيق الدائرة من الانحلال الحكمي ، وانحلال
 هذا العلم الاجمالي الضيق الدائرة بالعلم التفصيلي الحاصل بعد الفحص من الانحلال
 الحقيقي ، وعبارة المصنف (ره) لا تخلو من قصور في افادة الانحلالين معاً ،
 وان كان قوله : الى علم تفصيلي ... الخ يصلح للإشارة الى الانحلال الثاني ،
 وقوله : كذلك علم ... الخ يصلح للإشارة الى الانحلال الأول لسكن يشكل من
 جهة سوق الكلام الثاني بيانا للاول ، ولا يبعد أن يكون (علم اجمالا) من قلم
 الناسخ والأصل (علم تفصيلا) ويشهد به كلام في حاشيته على الرسائل في المقام ،
 وقوله هنا : ان قلت وما بعده . . . الى اخر المطلب ، لسكن التحقيق في كيفية
 الانحلال ما ذكرنا وقد تقدم مثله في باب حجية الظواهر ﴿ قوله : نعم لكنه
 إذا ﴾ هذا اشكال على الانحلال بالعلم التفصيلي اللاحق لا العلم الاجمالي المقارن
 الذي ذكرناه ﴿ قوله : إنما يضر السبق ﴾ قد عرفت أن العلم التفصيلي اللاحق
 لا يوجب انحلال العلم الاجمالي السابق لاحقيقة ولا حكماً ما لم يرجع الى تعيين المعلوم
 بالاجمال فلا بد في اثبات انحلال العلم بالطرق من اثبات كونها متعرضة للمعلوم
 بالاجمال لا مجرد الحكاية عن ثبوت الواقع . إلا أن يقال : ان التكاليف الواقعية
 ليس لها ميز عند العالم بها اجمالاً زائداً على كونها تكاليف واقعية واذ لا ميز لها
 عنده يكون الانطباق قهرياً ، ولذا لو علم باصابة الطريق الموصل الى مقدار
 المعلوم بالاجمال يرتفع العلم الاجمالي حقيقة كما ذكرنا فتأمل جيداً ﴿ قوله :
 إنما يوجب العلم بقيام ﴾ يعني ان ما ذكرت من انحلال العلم الاجمالي بالعلم

حجته واعتباره شرعاً ليس إلا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلاً وهو تنجر ما أصابه والعذر عما أخطأ عنه فلا انحلال لما علم بالاجمال أولاً كما لا يخفى « قلت » : قضية الاعتبار شرعاً على اختلاف ألسنة أدلته وان كان ذلك على ما قويننا في البحث الا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال وصرف تنجزه الى ما اذا كان في ذلك الطرف والعذر عما اذا كان في سائر الأطراف مثلاً إذا علم إجمالاً بجرمة اناه زيد بين الاناءين وقامت البينة على ان هذا اناؤه فلا ينبغي الشك في أنه كما اذا علم أنه اناؤه في عدم لزوم الاجتناب الا عن خصوصه دون الآخر

التفصيلي بمؤديات الطرق يتم لو كان مفاد جعل الطريق ثبوت مؤداه حقيقة كما هو مقتضى القول بالسببية فإنه بقيام الطريق يعلم بثبوت التكليف تفصيلاً أما بناء على الطريقية فلا علم بثبوت التكليف تفصيلاً حتى يدعى الانحلال به فليس مورد الطريق الا بما يحتمل ثبوت التكليف فيه كغيره مما لم يقم على ثبوت التكليف فيه طريق ﴿ قوله : قلت قضية الاعتبار شرعاً ﴾ حاصل الجواب : ان هذا وإن لم يكن من الانحلال الحقيقي لسكنه بحكم الانحلال في عدم وجوب الاحتياط في غير مورده من الاطراف كما عرفت توضيحه فيما سبق ، بل عرفت أن هذا من قبيل جعل البدل وليس من الانحلال في شيء لاحقيقة ولا حكماً إذ ليس فيه تعرض لمقام الاشتغال بل التعرض فيه لمقام الفراغ الذي هو وظيفة جعل البدل نظير قاعدة الفراغ مما علم الاشتغال به تفصيلاً فان دليل القاعدة لا يوجب انحلال العلم التفصيلي وإنما يجعل بدلاً ظاهرياً مما اشتغلت به النمة . فلاحظ ﴿ قوله : مثلاً اذا علم اجمالاً بجرمة ﴾ لا ريب فيما ذكر إلا أن في كون المقام منه محل الاشكال حيث أن الطرق والاصول ليس لسانها التعرض لنفس المعلوم بالاجمال وتعيينه في مؤدياتها وإنما مفادها مجرد ثبوت الواقع فكيف يصح القياس بالمثال المذكور . إلا أن يقال : ان الأحكام الواقعية المعلومه اجمالاً لما لم يكن لها ميز في نظر العالم أصلاً كان انطباقها

ولولا ذلك لما كان مجدي القول بان قضية اعتبار الامارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية ضرورة انها تكون كذلك بسبب حادث وهو كونها مؤديات الامارات الشرعية هذا إذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال وإلا فالانحلال الى العلم بما في الموارد وانحصار اطرافه بموارد تلك الطرق بلا اشكال كما لا يخفى ، وربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحضر في الأفعال غير الضرورية قبل الشرع ولا أقل من الوقف وعدم استقلاله لابه ولا بالاباحة ولم يثبت شرعاً اباحة ما اشبهه حرمة فان ما دل على الاباحة معارض بما دل

على مؤديات الطرق قهراً فتأمل جيداً ﴿ قوله : ولولا ذلك لما كان ﴾ يعني لولا الذي ذكرنا من أن قيام الطرق والأصول على الواقع بمنزلة الانحلال لم ينفع القول بالسببية في حصول الانحلال الذي اعترف به المعارض وذلك لان قيام الطريق مثلا وان كان يوجب العلم التفصيلي بثبوت المؤدى الا أن مثل هذا العلم لا ينحل به العلم الاجمالي لأنه علم بتكليف حادث حال قيام الطريق وليس علما بثبوت الحكم من اول الأمر ، وذلك لان السبب في ثبوت الحكم قيام الطريق وهو حادث متأخر عن زمان العلم الاجمالي الذي اعتمده الاخباريون في وجوب الاحتياط ﴿ قوله : وإلا فالانحلال الى العلم ﴾ يعني أن تكلف الجواب بما ذكرنا من كون قيام الطريق بحكم الانحلال الحقيقي إنما هو إذا احتتمل ختناً جميع الطرق والاصول المثبتة للواقع أما مع العلم باصابتها بتقدير المعلوم بالاجمال فهذا العلم يوجب انحلال العلم الاجمالي حينئذ . هذا ولا يخفى انه اذا اراد العلم الحادث حال قيام الطريق فقد عرفت أنه لا يوجب الانحلال إلا اذا كان قائماً على تعيين المعلوم بالاجمال الذي عرفت أن كونه كذلك محل اشكال ، وان اراد العلم المقارن فا ذكر في محله وقد عرفت تفصيل الحال في الحاشية على قوله : كذلك علم اجمالاً . . . الخ . فلاحظ وتأمل والله سبحانه هو العالم ﴿ قوله : وربما استدل ﴾ يعني على الاحتياط ﴿ قوله : الضرورية ﴾ يعني التي يضطر المكلف الى ارتكابها ﴿ قوله : وعدم استقلاله ﴾

على وجوب التوقف أو الاحتياط ، وفيه (أولاً) أنه لاوجه للاستدلال بما هو محل الخلاف والاشكال والاصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة (وثانياً) أنه ثبت الإباحة شرعاً لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط للمعارضة لما دل عليها (وثالثاً) أنه لايستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول بالاحتياط في هذه المسألة لاحتمال ان يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان « وما قيل » من أن الاقدام على مالا تؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ماتعلم فيه المفسدة « بمنوع » ولو قيل بوجود دفع الضرر المحتمل فان المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً ضرورة ان المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة الى المنافع والمضار بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر والمفسدة فيما فيه المنفعة واحتمال ان يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لايعنى به قطعاً — مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً

بيان للوقف وضمير به راجع الى الحظر ﴿ قوله : أولاً انه لاوجه ﴾ يعني أن القول بان الأصل الحظر هو احد الاقوال في المسألة فلاوجه للاستدلال به وإلا لجاز لنا الاستدلال بالقول الآخر وهو القول بالإباحة ﴿ قوله : وثانياً انه ﴾ اعتراض على قول المستدل : ولم تثبت شرعاً إباحة... الخ ﴿ قوله : وثالثاً انه لايستلزم ﴾ يعني لو سلم عدم ثبوت الإباحة شرعاً فليس لازم القول بالوقف هناك القول بالاحتياط في هذه المسألة إذ من المعلوم أن النزاع في تلك المسألة في نفس حكم العقل وعدمه عند النظر الى نفس الشيء المشتبه على المصلحة الخالي عن امارة المفسدة مع قطع النظر عن العناوين الثانوية ، ومن الواضح أن توقف العقل عن الحكم بالإباحة والحظر بالنظر الى نفس الشيء لا يستلزم توقفه عن الحكم بالنظر الى العناوين الثانوية فيجوز أن يحكم بالبراءة في المقام بالنظر الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، ولذا ذهب بعض القائلين بالوقف في تلك المسألة الى القول بالبراءة الشرعية استناداً الى ما دل عليها من الأدلة الشرعية وآخر الى البراءة العقلية الواقعية اعتماداً

بل يجب ارتكابه احياناً فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلاً عن احتمال « بقي أمور مهمة » لا بأس بالإشارة إليها « الأول » أنه إنما تجزي اصاله البراءة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقاً ولو كان موافقاً لها فإنه معه لا مجال لها اصلاً لوروده عليها كما يأتي تحقيقه فلا تجزي مثلاً اصاله الاباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية فإنه اذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية فاصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يُذكَ

على قاعدة اللطف وانه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانها لطفاً وثالث الى البراءة العقلية الظاهرية اعتماداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فالقول بالوقف هناك لا يستلزم القول به هنا لأن النزاع هناك في حكم العقل بالنظر الى نفس الفعل وهنا في حكم العقل ولو بالنظر الى بعض العناوين الثانوية ﴿ قوله : بل يجب ارتكابه ﴾ لما عرفت من أن وجوب دفع الضرر إنما هو بمناسط وجوب تحصيل الغرض فلا يجب دفعه الا اذا كان الغرض دفعه ﴿ قوله : كما يأتي تحقيقه ﴾ يأتي في مبحث الاستصحاب انشاء الله أن الأصول الموضوعية مها جرت امتنع جريان الأصول الحكيمة سواء أ كانت موافقة لها عملاً أم مخالفة لأن الأولى إما واردة على الثانية او حاكمة عليها والأصل المورد أو المحكوم لا يجزي مع جريان الأصل الوارد او الحاكم ﴿ قوله : مع الشك في قبوله التذكية ﴾ اعلم ان الشك في ذكاة الحيوان وعدمه (تارة) يكون من الشبهة الموضوعية كما لو شك في كون الحيوان مات حتف انفه او بقطع اوداجه (واخرى) من الشبهة الحكيمة كما لو شك في قابلية الحيوان للتذكية وعدمها او احرزت القابلية وشك في اشتراط عدالة الذابح او اسلامه او ذكوريته مع فقد الذابح لبعضها والشك على النحو الثاني إنما يكون بناء على انها معنى شرعي لا يخلو من اجمال واهمال ، أما بناء على أنها مفهوم

عرفي محصل عند اهل العرف وأنها الذبح — كما في القاموس — فلا مجال للشك فيها الا على نحو الشبهة الموضوعية ، وحيث أن كلام القاموس مبني على المسامحة كما يظهر من موارد استعمالها مثل قوله (ع) — في حديث السمك — : ذكاه الله تعالى لبني اسرائيل ، وكل يابس ذكي ، و ذكاة الأرض يبسها ، و ذكاة الجنين ذكاة امه، واخذ الجراد ذكاته ، و ذكاة السمك اخراجه حيا من الماء، و ذكاة الابل نحرها ، وفي حسن حريز : اللبن واللبا والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي ، ونحوها كثير مما ورد فيها لآتخلة الحياة من الميتة ، وغير ذلك من الموارد الكثيرة الدالة على ان الذكاة ليست هي الذبح ، وانها أثر يحصل بالذبح تارة وبغيره أخرى يكشف عن وجوده الشارع الأقدس يرجع فيه اليه ، فمع الشك فيه للشبهة الموضوعية او الحكمية يرجع الى أصالة عدمه و يترتب عليها الحرمة والنجاسة ، ولا مجال للرجوع الى أصالة البراءة والطهارة لأن أصالة عدم التذكية اصل موضوعي لها فيقدم عليها بلا فرق في ذلك بين كون الشك فيها للشك في القابلية أو في غيرها من الشرائط للشبهة الموضوعية أو الحكمية . ثم إن المصنف (ره) حيث استبعد ما ذكره في القاموس التزم بأن التذكية عبارة عن الذبح الخاص الجامع للشرائط المعتبرة مثل اسلام الذابح ونحوه ومنها قابلية المحل ، فجعل التذكية من قبيل الصلاة التي هي عبارة عن أعمال خاصة بشرائطها لا الأثر الحاصل من الأفعال كما ذكرنا ، وهذا المعنى وان كان اقرب مما ذكره في القاموس ولكنه خلاف المتبادر منها أيضا ، كما يظهر من ملاحظة موارد استعمالها التي اشرنا اليها ، وعليه فلو شك فيها للشبهة الموضوعية جرى أصالة عدمها (١) وللشبهة الحكمية من جهة الشك في شرطية شيء لها لم تجر أصالة عدمها لاجمال المفهوم الموجب لليقين بعدمه على بعض التقادير واليقين بثبوته على

(١) هذا لو لم نقل بطهارة اللحم حال حياة الحيوان وإلا كانت الاصل بقاؤها الى ما بعد الموت ، إلا ان يحكم عليه أصالة عدم الذبح أو النحر الذي هو موضوع النجاسة. منه مد ظله

وهو حرام اجماعاً كما اذا مات حتف أنفه فلا حاجة الى إثبات أن الميتة نعم غير المذكي شرعاً

التقدير الآخر ، مثلاً اذا شككنا في اعتبار عدالة الذابح في التذكية فذبح الحيوان غير العادل فالتذكية بمعنى ما يعتبر فيه العدالة معلومة المعدم وبمعنى ما لا يعتبر فيه العدالة معلومة الثبوت فليس الشك في البقاء وعدمه الذي هو قوام الاستصحاب بل الشك في الحقيقة في الاعتبار وعدمه ، ومثل المقام استصحاب بقاء النهار بعد سقوط الفرص لاثبات كونه مما ينتهي بذهاب الحمرة المشرقية ؛ وان كان من جهة الشك في القابلية فاستصحاب عدم القابلية وان لم يكن جارياً لأن القابلية من الصفات الاعتبارية التي يكون ثبوتها للماهية ازلياً ليس مسبوقاً بعدم فلا مجال لاستصحاب عدمها ، لكن يجري أصالة عدم التذكية بمعنى عدم الذبح في المحل القابل ، كما لو نذر أن يغتسل بكر فغتسل بماء ليس له حالة سابقة فأصالة عدم السكرية وان لم يكن جارياً لكن أصالة عدم الغسل بالسكر لا مانع منها ، فتلخص : أنه على رأي القاموس لا مجال لأصالة عدم التذكية الا مع الشك فيها للشبهة الموضوعية ؛ وعلى رأي المصنف — رحمه الله — تجري في ذلك للشك في القابلية ، وعلى ما قلناه تجري في ذلك كله وللشك في شرطية شيء لها ، كما ظهر أن تقبص موارد الاستعمال يشهد بوهن ما ذكره في القاموس معنى للتذكية كوهن ما ذكره المصنف (ره) . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : وهو حرام اجماعاً ﴾ أشار بذلك الى دفع إشكال في المقام وهو أن النجاسة والحرمة مملقتان على الميتة فأثباتها يتوقف على اثبات كون اللحم ميتة وهو لا يثبت بأصالة عدم التذكية واذا لم يثبت لا مجال لاجرائها لعدم الأثر الشرعي ، فالمرجع حينئذ أصالة الحل والطهارة ، وحاصل الدفع : أن الحرمة والنجاسة كما يثبتان للميتة يثبتان ايضاً لما ليس بمذكي بالاجماع فيكون لهما موضوعان الميتة وما ليس بمذكي وأصالة عدم التذكية وان لم تثبت الاول لكنها تثبت الثاني فيترتب على جريانها الحرمة والنجاسة ﴿ قوله : فلا حاجة الى اثبات ان ﴾

ضرورة كفاية كونه مثله حكماً وذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع سائر شرائطها عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية ومع الشك في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها كما لا يخفى . نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلية فإصالة

إشارة إلى ما أجاب به شيخنا الأعظم « قده » عن الاشكال المذكور ، وحاصله : أن أصالة عدم التذكية إنما لا تصلح لاثبات عنوان الميتة لو كان العنوان المذكور عنواناً وجودياً مثل الميت حتف أنفه أما لو كان عدمياً وهو ما ليس بمذكي كان أصالة عدم التذكية صالحاً لاثباته ، وليس مراده أن الميتة بحسب المفهوم العرفي بمعنى غير المذكي بل مراده أنها في لسان الشارع حين أخذت موضوعاً للحرمة والنجاسة أريد بها ما ليس بمذكي ، والباعث له على ذلك مع التفاته — قدس سره — إلى ما ذكر المصنف — رحمه الله — من أن الحرمة والنجاسة ثابتتان لغسب المذكي في الكتاب والسنة ، ما يظهر من الفقهاء من كون موضوع النجاسة هو الميتة لا غير تبعاً لما يظهر من النصوص المقابلة للمذكي بالميتة ، ففي رواية سماعة : إذا رميت وسميت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا ، وما في رواية علي بن أبي حمزة : منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة : وما في رواية الصيقل : إني أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة . . . إلى أن قال : فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية ، ورواية أبي بصير في إليات الضان تقطع وهي أحياء أنها ميتة ، وغيرها فإن الجميع ظاهر في كون الميتة غير المذكي ، والأمر سهل بعدم وضوح الثمرة العملية ﴿ قوله : ضرورة كفاية ﴾ تعليل لعدم الحاجة ﴿ قوله : هي عبارة عن فري ﴾ قد عرفت ما فيه ﴿ قوله : عن خصوصية ﴾ وهي الملازمة للقابلية ﴿ قوله : الطهارة وحدها ﴾ كما في غير ما كول اللحم القابل للتذكية كالأرانب والشعالب ونحوها ﴿ قوله : أو مع الحلية ﴾ كما في ما كول اللحم ﴿ قوله : لو علم بقبوله ﴾ كالأرانب مثلاً التي علم

الاباحة فيه محكمة فانه حينئذ انما يشك في ان هذا الحيوان المذكي حلال أو حرام ولا أصل فيه الا أصالة الاباحة كسائر ما شك في انه من الحلال أو الحرام . هذا اذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية كما اذا شك مثلاً في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا ؟ فاصالة قبوله لها معه محكمة ومعها لا مجال لأصالة عدم تحققها فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها فالأصل انه كذلك بعده ، ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتهت حليته وحرمة الشبهة الموضوعية من الحيوان وان اصالة عدم التذكية

بقبولها للتذكية وطهارتها بها فشك في أنها حلال اللحم أو حرامه فانه لا مانع حينئذ من أصالة الحل لعدم الاصل الموضوعي الحاكم عليها ﴿ قوله : ولا أصل فيه الا ﴾ يمكن الرجوع الى استصحاب الحرمة الثابت قبل ان يشعر أو يؤثر فلاحظ ، ﴿ قوله : كما اذا شك ﴾ مثال للمنفى ﴿ قوله : ومعها لا مجال لاصالة ﴾ يعني مع اصالة بقاء القابلية الثابتة قبل الجلل لا مجال لجريان اصالة عدم التذكية لأن التذكية اذا كانت عبارة عن فري الأوداج في المحل القابل ، فباستصحاب القابلية يثبت كون الفري في المحل القابل الذي هو عين التذكية والأصل في المقام نظير إجراء أصالة الطهارة لاثبات كون الصلاة حال الطهارة ومثل كل أصل جرى لاثبات قيد الموضوع او جزؤه وليس هو من الأصل المثبت كما يأتي انشاء الله تعالى بيان ذلك في مبحث الاستصحاب . نعم بناء على أن التذكية نفس الأثر المترتب على الذبح فاستصحاب القابلية لا ينفع في إثبات فعلية التذكية الا بناء على الأصل المثبت ، فيتعين الرجوع في اثباتها في المثال المذكور الى الاستصحاب التعليقي فيقال : كان هذا الحيوان قبل الجلل اذا ذبح بالشروط المخصوصة يصير ذكياً وهو باق على ما هو عليه ﴿ قوله : فهو قبل الجلل ﴾ هذا لا يناسب ما ذكره اذ ليس هو من استصحاب القابلية بل استصحاب حكمي تعليقي لا موضوع التنجيزي . فتأمل

محكمة فيما شك فيها لاجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طروء ما يمنع عنه فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه كما لا يخفى فتأمل جيداً (الثاني) أنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها كما لا ينبغي الارتباب في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي ، وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلاً أو اجمالاً وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الأشكال ولو قيل بكونه موجياً لتعلق الأمر به شرعاً بداهة توفقه على ثبوته توقف العارض على معروضه فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته ؟ وانقدح بذلك أنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضاً القول بتعلق الأمر به

﴿ قوله : محكمة ﴾ كما عرفت في صدر المبحث كما عرفت ايضاً أنه بناء على ما ذكر في معنى التذكية لا تجري أصالة عدم التذكية إذا شك في شرطية شيء لها ﴿ قوله : إذا شك في طروء ﴾ يعني بنحو تكون الشبهة موضوعية ﴿ قوله : في جريان الاحتياط ﴾ يعني في إمكان الاحتياط فيها ولازم الأشكال المذكور عدم إمكانه في العبادات ﴿ قوله : وغير الاستحباب ﴾ أما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب فلا مجال للأشكال للعلم بالأمر المنصوح لنية القربة . نعم يشكل من جهة الوجه وهو اشكال آخر . فتأمل ﴿ قوله : من جهة ان العبادة ﴾ بيان لوجه الأشكال ، وحاصله : أن الاحتياط عبارة عن الاتيان بمحتمل الواقع ، وهذا لا يمكن في العبادة لأن قوام العبادة نية القربة وهي متوقفة على الأمر فمع الشك في الأمر تتمذر نية القربة ، وحينئذ لا يمكن الاتيان بمحتمل العبادة لأن المأتي به بلا نية القربة يعلم بأنه ليس هو العبادة ﴿ قوله : وحسن الاحتياط ﴾ هذا أحد وجوه دفع الأشكال ، وحاصله : أن حسن الاحتياط عقلاً لما كان

من جهة ترتب الثواب عليه ضرورة أنه فرع إمكانه فكيف يكون من مبادئ جريانه ؟ هذا

موجباً لمطلوبيته شرعاً بناء على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في المقام أمكنت نية القربة للعلم بأمر الشارع تفصيلاً ولو بتوسط حسن الاحتياط عقلاً . وحاصل إيراد المصنف — رحمه الله — عليه : أن حسن الاحتياط عقلاً من قبيل العارض عليه والعارض متأخر رتبة عن المعارض فيمتنع أن يكون من علل وجوده لأنه دور ﴿ قوله : من جهة ترتب الثواب ﴾ هذا وجه آخر لدفع الاشكال (وتوضيحه) أن ترتب الثواب على الاحتياط يتوقف على كونه طاعة وهو يتوقف على تعلق الأمر به فيكشف ترتب الثواب عن تعلق الأمر كشف المعلول عن علته ، فيتأتى حينئذ الاتيان بالفعل بنية القربة . وحاصل اشكال المصنف — رحمه الله — عليه : أن ثبوت الأمر يتوقف على إمكان الاحتياط فيمتنع أن يتوقف عليه إمكان الاحتياط لأنه دور . وقد يدفع بكلاً تقريريه بأنه دور ممي فإن إمكان الاحتياط وإن كان موقوفاً على الأمر به إلا أن الأمر به موقوف على إمكانه ولو بواسطة الأمر . وفيه أن داعوية الأمر بالاحتياط متأخرة رتبة عن الأمر به فيمتنع أن تكون مأخوذة في موضوعه « وان شئت قلت » : تطبيق مفهوم الاحتياط على فعل العبادة المشكوكة يتوقف على تعلق الأمر بها إذ لولا الأمر لا مجال لتطبيق الاحتياط عليها ، وحينئذ يمتنع أن يكون المصحح للتطبيق المذكور هو الأمر بالاحتياط لأنه متأخر رتبة عن التطبيق ، فلا يكون مصححاً له . وكان المستشكل حسب أن المراد بالإمكان ما هو مفاد كان التامة ، فإمكانه أن يقول : لا دليل على وجوب كون المأمور به ممكناً في رتبة سابقة على الأمر بل يجوز أن يكون الأمر من مقدمات إمكانه ، ولذا صح أن يكون الأمر من مقدمات وجود المأمور به . وفيه أن المراد بالإمكان في المقام ما هو مفاد كان الناقصة — أعني تطبيق الاحتياط على فعل العبادة المشكوكة المطلوبية — إذ قد عرفت أن هذا التطبيق يتوقف على الأمر في رتبة سابقة عليه ، ولا يكفي فيه الأمر بالاحتياط ، لأن

مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللهم ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الآمن، بل يكون حاله في ذلك حال الاطاعة فانه نحو من الانقياد والطاعة، وما قيل في دفعه من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدانية القربة فيه - مضافا الى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها بداهة انه ليس باحتياط حقيقة بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً والعقل لا يستقل الا بحسن الاحتياط والنقل لا يكاد يرشد الا اليه (نعم) لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة لما كان محيص عن دلالة اقتضاء على ان المراد به ذلك المعنى بناء على عدم امكانه فيها بمعناه حقيقة كما لا يخفى

الأمر بمفهوم الاحتياط لا يصح تطبيقه على المورد . ومن ذلك يظهر الاشكال في قوله : إلا أن الأمر به موقوف على امكانه ولو بواسطة الأمر ، ضرورة أن الأمر بمفهوم لا يصح تطبيقه ولا يمكن أن يكون دخيلاً فيه لانه من قبيل الحكم والحكم لا يكون علة لوجود موضوعه . فتأمل جيداً ﴿ قوله : مع أن حسن ﴾ هذا إشكال آخر على ما ذكر في دفع الاشكال ، (وتوضيحه) : أن حسن الاحتياط عقلاً وترتب الثواب عليه لا يكون كاشفاً عن الأمر به ، بل يمكن أن يكون من قبيل حسن الاطاعة الحقيقية وترتب الثواب عليها فانها لا يكشفان عن الأمر بالطاعة شرعاً لما عرفت من أن الأمر بها ارشادي لا غير فلاحظ ﴿ قوله : فانه نحو من ﴾ الضمير راجع الى الاحتياط وحينئذ يكون ترتب الثواب على الاحتياط ذاتياً بلا توسط امر به ﴿ قوله : في دفعه ﴾ أي في دفع الاشكال في جريان الاحتياط في العبادة ﴿ قوله : هو مجرد الفعل ﴾ وحينئذ لا مجال للشك في جريانه ﴿ قوله : أنه ليس باحتياط ﴾ اذ هو ليس اثباتاً بمحتمل الواقع حتى يكون احتياطاً حقيقة ﴿ قوله : مولوياً نفسياً ﴾ يعني لا إرشادياً لأنه ليس موضوعاً لحكم العقل حتى يكون الأمر الشرعي إرشادياً اليه ﴿ قوله : نعم لو كان هناك ﴾

أنه التزام بالاشكال وعدم جريانه فيها وهو كما ترى (قلت) : لا يخفى أن منشأ الاشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها فيشكل جريانه حينئذ لعدم التمكن من فصد القربة المعتبر فيها وقد عرفت انه فاسد (١) وإنما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان ضرورة التمكن من الاتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكاله غاية الأمر انه

استدراك على قوله عدم مساعدة دليل... الخ ﴿ قوله : انه التزام بالاشكال ﴾ هذا هو اصل الاعتراض فهو مبتدأ خبره قوله : (فيه مضافاً) ﴿ قوله : انه فاسد ﴾ لما تقدم في مبحث الامر من البرهان على امتناع اخذ القربة في موضوع الامر وان ليس موضوعه الا ذات العبادة ﴿ قوله : ضرورة التمكن ﴾ اقول : التمكن المذكور وان كان تمكناً من الاحتياط إلا أن مثل هذا الاحتياط

(١) هذا مع انه لو انغمض عن فساده لما كان في الاحتياط في العبادات اشكال غير الاشكال فيها فكما يلتزم في دفعه بتعدد الامر فيها يتعلق احدهما بنفس العمل والآخر باتيانه بداعي امره كذلك فيما احتمل وجوبه منها كان على هذا احتمال امرين كذلك أي أحدهما كان متعلقاً بنفسه والآخر باتيانه بداعي ذلك الامر فيتمكن من الاحتياط فيها باتيان ما احتمل وجوبه بداعي رجاء امره واحتماله فيقع عبادة واطاعة لو كان واجبا وانقياداً لو لم يكن كذلك. نعم كان بين الاحتياط ههنا وفي التوصليات فرق وهو ان المأتي به فيها قطعاً كان موافقاً لما احتمل وجوبه مطلقاً بخلافه ههنا فإنه لا يوافق الا على تقدير وجوبه واقعاً لما عرفت من عدم كونه عبادة الا على هذا التقدير، ولكنه ليس بفارق لكونه عبادة على تقدير الحاجة اليه وكونه واجبا (ودعوى) عدم كفاية الاتيان برجاء الامر في صيرورته عبادة اصلاً ولو على هذا التقدير (بجازفة) ضرورة استقلال العقل بكونه امتثالاً لامره على نحو العبادة لو كان وهو الحاكم في باب الاطاعة والعصيان فتأمل جيداً .

لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرّباً بان يؤتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امتثالاً له تعالى وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك وتعالى ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد وقد انقذ بذلك انه لا حاجة في جريانه في العبادات الى تعلق أمر بها بل لو فرض تعلقه بها

مما لا يستقل العقل بحسنه ولا يرشد النقل اليه كما تقدم الاشكال به منه (ره) على الوجه الثالث من وجوه الدفع . هذا مضافاً الى أن نية القربة وان كانت خارجة عن موضوع الامر إلا أنه لما لم يكن للموضوع اطلاق يشمل حال عدمها كما تقدم توضيحه سابقاً فلا ينطبق عنوان الاحتياط على فعله مطلقاً بل يختص بالفعل الصادر عن نية القربة فيرجع الاشكال . فالاولى في دفعه (اما) بالالتزام بان القربة المعتبرة في العبادة يراد بها الجامع بين الفعل عن الأمر المعلوم والفعل برجاه الأمر ولا يختص بخصوص الأول غاية الامر اختصاص الأول بصورة العلم بالامر واختصاص الثاني بصورة الشك فيه إذ على هذا لا مجال لدعوى عدم التمكن من نية القربة مع الشك في الامر كما ذكر المستشكل للتمكن منها بالتمكن من الفرد الآخر لها (واما) من الالتزام بان الفعل في حال الشك في الامر يصدر عن نفس الامر كما يصدر عنه في حال العلم غاية الأمر أن تأثير الامر في وجود الفعل ، تارة يكون بتوسط العلم به ، واخرى يكون بتوسط احتمالها فالعلم والاحتمال دخيلان في تأثير الامر في وجود الفعل فنية القربة الممكنة في حال العلم بعينها ممكنة في حال الشك بلا فرق بينهما اصلاً ، ومنه يظهر أنه لا يتوقف اندفاع الاشكال على كون نية القربة خارجة عن موضوع الامر لتأتي الوجهين ولوقبل بدخولها فيه . فلاحظ ﴿ قوله : لا بد ان يؤتى به على ﴾ لا ملزم بذلك إلا ما أشرنا اليه في صدر الحاشية السابقة من عدم اطلاق متعلق الامر بنحو يشمل صورة عدم الداعي . هذا لو كان الاحتياط عبارة عن مجرد فعل مشكوك المطلوبية ، وان كان عبارة عن فعله بداعي موافقة

لما كان من الاحتياط بشيء بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها كما لا يخفى ، فظهر أنه لو قيل بدلالة اخبار : (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بنجر ضعيف لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف بل كان — عليه — مستحباً كسائر ما دل الدليل على استحبابه

الأمر على تقدير ثبوته فاللزم به أنه لولاه لا يكون الفعل احتياطاً . فتأمل جيداً ﴿ قوله : لما كان من الاحتياط ﴾ لأن قوام الاحتياط كون الفعل برجاه موافقة الأمر الواقعي الموجب لتردده بين كونه طاعة وانقياداً وفعل مشكوك المطلوبية لموافقة الأمر المتعلق به بعنوان كونه مشكوك المطلوبية ليس لإطاعة جسمية . ثم إن إشكال تعلق الأمر الاستجابي بالفعل المشكوك المطلوبية من جهة لزوم اجتماع الحكيم للفعل الواحد لاجمال لدفعه ببعض ما تقدم في إشكال الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية من كون الحكم الظاهري عذرياً صرفاً وطريقياً لعدم كون الأمر الاستجابي كذلك ، فلا بد من دفعه بغير ذلك مما تقدمت الإشارة اليه من عدم التنافي مع اختلاف الرتبة أو غير ذلك إن تم والا اشكل تعلق الامر بالفعل المشكوك المطلوبية بما هو كذلك . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : لما كان يجدي في جريانه ﴾ هذا وجه آخر لدفع إشكال جريان الاحتياط في العبادة ، وتوضيحه أن الشك في المطلوبية الواقعية وإن كان مانعاً عن التمكن من قصد التقرب بها بالنظر الى الامر الواقعي إلا أن الاخبار الكثيرة الدالة على ترتب الثواب على العمل الذي دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف تدل على استحباب العمل المذكور فيمكن التقرب بلحاظ هذا الاستحباب المدلول عليه بهذه الاخبار ، وحاصل الاشكال عليه ، ما عرفت من أن موافقة هذا الأمر الاستجابي لما كان طاعة جسمية لم تكن من الاحتياط في شيء . إذ قوامه كون الفعل بقصد موافقة الامر الواقعي الثابت في رتبة سابقة على عنوان الاحتياط الموجب لتردد الفعل بين

(لا يقال) : هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، وأما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان بل بعنوان انه محتمل الثواب لكانت دالة على استحباب الاثنيان به بعنوان الاحتياط كأمر الاحتياط لو قيل بانها للطلب المولوي لا الارشادي (فانه يقال) : إن الأمر بعنوان الاحتياط — ولو كان مولويا — لكان توصليا مع أنه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط ومجديا في جريانه في العبادات كما أشرنا اليه آنفاً. ثم إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على

كونه طاعة واتقيادا بحتا فلاحظ ﴿ قوله : لا يقال هذا لو قيل بدلالتها ﴾ هذا القائل تخيل أن وجه عدم ارتفاع الاشكال بالاستحباب المستفاد من اخبار من بلغه ... الخ كون الاستحباب المذكور ناشئا عن مصلحة في نفس عنوان بلوغ الثواب على العمل ولا ربط له بالواقع فيكون استجابا مستقلا في قبال الواقع : أما لو كان أمرا بما هو محتمل الواقع من حيث كونه كذلك كان كاستحباب الاحتياط بناء على كونه شرعيا كافيا في امكان التقرب بالعبادة المشكوكه ﴿ قوله : فانه يقال إن الأمر ﴾ حاصل الاشكال عليه امران (الأول) أن اوامر الاحتياط لو كانت مولوية لا ارشادية فهي توصلية لعبادية، فيمكن في سقوطها مجرد موافقتها ولا يتوقف سقوطها على داعويتها كما هو شأن الاوامر العبادية ، وحينئذ فلا ملزم بنية التقرب لها (والثاني) ما تقدم من لزوم الدور وغيره . هذا ولا يخفى أن مفهوم الاحتياط تارة يكون منزعا عن مجرد فعل مشكوك المطلوبية ، وأخرى يكون منزعا عن الفعل المذكور بعنوان كونه عن دعوة امره الواقعي المحتمل ، فعلى الأول يكون الأمر به مولويا عباديا تارة وتوصليا اخرى ، وعلى الثاني لا يكون الأمر به إلا إرشاديا لعين البرهان المتقدم على كون اوامر الاطاعة ارشادية فلا يتضح الوجه لما ذكره المصنف (ره) من لزوم كون امر الاحتياط مولويا توصليا، مضافا إلى أن كونه توصليا لا يمنع من صحته مقر بيته فيصح جريان الاحتياط في العبادة . فتأمل جيدا ﴿ قوله : لا يبعد دلالة بعض ﴾ اعلم أن الاخبار المشار

اليها تحتمل بدواً أحد معان ثلاثة (الأول) حجية الخبر الضعيف الدال على استحباب الفعل أو وجوبه وترتب الثواب عليه فيكون مفادها حكماً أصولياً لافرعياً (الثاني) استحباب الفعل الذي بلغ المكلف عليه الثواب فيكون الفعل بسبب طروء عنوان بلوغ الثواب عليه مستحجاً شرعياً كسائر المستحبات الشرعية (الثالث) ترتب الثواب على الانقياد الحاصل من الفعل برجاه كونه مطلوباً شرعاً. وظاهر فتوى المشهور بالاستحباب بمجرد ورود الخبر الضعيف الدال على وجوب الفعل أو استحبابه هو الاول حتى اشتهر تعليل ذلك بالتسامح في أدلة السنن إذ لو لا استفادتهم من الاخبار المذكورة ذلك لم يكن وجه لافتاء العامي بالاستحباب بمجرد عثور المجتهد على الخبر وعدم عثور العامي عليه ، بل اللازم على تقدير استفادتهم منها الثاني الفتوى باستحباب الفعل الذي بلغ المكلف عليه الثواب ولا يكون مستحجاً في حق العامي إلا إذا عثر على الخبر الدال على ترتب الثواب عليه ، إلا أن يكونوا قد فهموا من البلوغ الطريقية المحضنة الى نفس الوجود الواقعي بحيث تدل على استحباب الفعل الذي يوجد خبر يدل على ترتب الثواب عليه وان لم يبلغ المكلف، والمصنف (ره) استظهر الثاني من صحيحة هشام بتقريب : أن ترتب الثواب على العمل المترتب على بلوغ الثواب عليه (تارة) يكون بعنوان كونه رجاؤه موافقة الواقع ، وعليه فلا طريق الى استكشاف الامر المولوي الموجب لاستحبابه لعدم المقتضي له مع صلاحية العنوان المذكور لترتب الثواب ولو لم يكن أمر حيث أنه إطاعة حكيمية موجبة بذاتها لترتب الثواب عليها كالإطاعة الحقيقية (واخرى) يكون على نفس العمل بلا أخذ العنوان المذكور جهة تقييدية بل أخذه جهة تعليلية ، وعليه فلا بد من استكشاف الامر المولوي لعدم صلاحية نفس العمل لترتب الثواب عليه إلا بتوسط انطباق عنوان الإطاعة اللازم لوجود الأمر ؛ وظاهر الصحيحة هو الثاني، وظاهر غيرها وان كان الاول إلا أنه لا منافاة بينهما فيؤخذ بظاهر كل منهما (هذا) ولكن لا يخفى أن المناط في استكشاف الامر المولوي في مثل : من سرح لحيته فله كذا ، ليس هو ترتب الثواب على العمل مطلقاً

استحباب ما بلغ عليه الثواب فان صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن ابي عبدالله - عليه السلام - قال : (من بلغه عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لم يقله) ظاهرة في ان الاجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه أنه ذو ثواب وكون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي الى العمل غير موجب لان يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط

لأن الثواب بعد ما كان لا يختص بالاطاعة ويكون على الانقياد فلا ملازمة بينه وبين الاطاعة اللازمة للأمر الا في ظرف القطع بعدم انطباق عنوان الانقياد ، وهذا القطع غير حاصل في المقام فمع احتمال كون الثواب من جهة الانقياد لاجمال للاستكشاف المذكور ، مضافاً إلى أن ظاهر الصحيحة كون موضوع الثواب هو العمل المتفرع على البلوغ لمكان الفاء ، وهذا العمل هو منشأ انزعاع عنوان الانقياد الذي قد عرفت أنه كالاتباع يمتنع أن يتعلق به الامر المولوي ولا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور وجعل الثواب مترتباً على نفس العمل بلا ملاحظة حيثية ترتبه على البلوغ ، لأقل من كون الصحيحة من قبيل المقرون بما يصلح للمقربنية المانعة عن انعقاد ظهوره الموجب لاجراء حكم الاجمال عليه فيرجع الى غيره مما هو ظاهر في المعنى الاخير ، ولو فرض عدم حججته في نفسه فالمرجع اصالة عدم الاستحباب ، مع أن الحكم بالاستحباب يحتاج الى تكلف دفع اشكال الجمع بينه وبين الحكم الواقعي الذي عرفت الاشارة اليه قريباً . وأما المعنى الاول فهو ساقط قطعاً لعدم اشعار في النصوص به فضلاً عن ظهورها فيه ، بل لعل صراحة النصوص بترتب الثواب على العمل ولو في صورة مخالفة الخبر للواقع شاهد بخلافه لان الامر الطريقي لا يصلح لترتب الثواب في صورة الخطأ ، بل يكون حينئذ على الانقياد فتأمل ، فالتامين من بين المعاني هو الاخير والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : غير موجب لأن يكون ﴾ يعني لا يوجب ان يكون الترتب على البلوغ ملحوظاً قيدياً في موضوع

بداهة أن الداعي الى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذلك الوجه والعنوان
واتيان العمل بداعي طلب قول (النبي) كما قيد به في بعض الأخبار وإن كان
انقياداً إلا أن الثواب في الصحيحة إنما ترتب على نفس العمل ولا موجب لتقييدها
به لعدم المنافات بينهما بل لو أتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود كما قيد به في
بعضها الآخر لأوتى الاجر والثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط وانقياد فيكشف
عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة فيكون وزانه وزان : من سرح لحيته ؛ أو من صلى
أو صام فله كذا ، ولعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب فافهم وتأمل (الثالث)

الثواب ﴿ قوله : في بعض الاخبار ﴾ هو رواية محمد بن مروان عن ابي عبد
الله (ع) قال : من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول
النبي « ص » كان له ذلك الثواب وان كان النبي « ص » لم يقله ﴿ قوله :
ولا موجب لتقييدها ﴾ قد عرفت أنه لو لم يكن موجباً للتقييد فلا موجب
للإطلاق المؤدى الى استظهار الاستحباب ﴿ قوله : كذلك ﴾ يعني طلب قول
النبي — صلى الله عليه وآله — ﴿ قوله : في بعضها الآخر ﴾ وهو رواية محمد
ابن مروان عن ابي جعفر — عليه السلام — : من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل
ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ﴿ قوله :
لاوتى الأجر والثواب ﴾ هذا غير ظاهر إذ لو فرض دلالة هذه النصوص على
استحباب الفعل كما ذكر المصنف — رحمه الله — كان ترتب الثواب على العمل
منوطاً بقصد استحبابه المستفاد منها أما لو لم يقصد الأمر الواقعي المحتمل فالثواب
المرتب لا بد أن يكون على الانقياد لا غير لان ترتب الثواب تابع لقصد الفاعل
عقلاً فان قصد أمراً معيناً ترتب الثواب المترتب على ذلك الأمر ولا يترتب ثواب غيره
إلا تفضلاً فثواب الاطاعة لا يترتب على الانقياد ولا العكس بل المترتب ثواب نفسه
عليه ﴿ قوله : فيكون وزانه وزان ﴾ قد عرفت الفرق بينهما ﴿ قوله : ولعله
لذلك أفتى ﴾ قد عرفت أن فتوى المشهور إنما تم بناء على استفادة حججية الخبر

أنه لا يخفى ان النهي عن شيء اذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان بحيث الضعيف منها ولا يكفي فيها استفادة الاستحباب ﴿ قوله : اذا كان بمعنى طلب تركه ﴾ قد عرفت الاشارة الى جملة من أنحاء تصور الماهية في مسألة تعلق الامر بالطبايع وان الماهية التي تكون موضوعا للامر والنهي تكون ملحوظة بما أنها حاكية عن الوجود الخارجي بحيث لا ترى الا خارجية وان لحاظها كذلك قد يكون لحاظا لصرف الطبيعة وهو المسمى بصرف الوجود وقد يكون لحاظا لكل حصة حصة من الطبيعة وهو المسمى بالطبيعة السارية ، ولازم الاول ان لو كانت موضوعا للنهي كانت له طاعة واحدة حاصلة بترك جميع أفرادها ومعصية واحدة حاصلة بفعل بعض أفرادها ولو مع ترك الباقي ، ولازم الثاني أن لو كانت موضوعا للنهي كانت له طاعات متعددة ومعصية كذلك بتمدد حصص الطبيعة فإذا ارتكب فرداً وترك آخر عصي في الاول واطاع في الثاني ، فلو ارتكب أفراداً كثيرة وترك مثلها عصي في كل واحد مما ارتكب واطاع في كل واحد مما ترك ، والسر في ذلك أن التكليف المتملق بها على النحو الاول ليس الا تكليفاً واحداً لموضوع واحد فلا مجال لتمدد اطاعته ومعصيته ، والتكليف المتملق بها على النحو الثاني منحل الى تكاليف متعددة بتمدد الحصص فلكل واحداً من تلك التكاليف طاعة ومعصية . ومنه يظهر أنه لو شك في فردية خارجي لتلك الماهية ، فعلى الاول يجب الاحتياط إذ الشك ليس في التكليف لسكون التكليف الوارد على المفهوم المحصل معلوماً وانما الشك في أن ارتكاب ذلك الخارجي المشتبه بمعصية للنهي أولاً وحيث أن شغل النمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني فلا بد من تركه ليحصل اليقين بالفراغ عن التكليف المعلوم ، وعلى الثاني لا يجب الاحتياط لأن الشك في فردية الخارجي مستلزم للشك في أصل التكليف به حيث أنه على تقدير كونه فرداً فهو موضوع لتكليف مستقل فالشك في فرديته مستلزم للشك في تعلق التكليف به ، ومع الشك في التكليف يكون المرجع البراءة . ومن هنا يظهر أن اطلاق القول بان المرجع في الشبهة الموضوعية التحريمية هو البراءة في غير محله ، لا يختص بما

لو وجد في ذلك الزمان أو المكان — ولو دفعة — لما امثل أصلاً كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرّة ولو بالأصل فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه في تركه إلا إذا كان مسبوقاً به ليستصحب مع الاتيان به (نعم) لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد وحيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه مصداقه فاصالة البراءة في المصاديق المشبهة محكمة ، فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراد المشبهة فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة أو كان الشيء مسبوقاً بالترك وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه وعدم إتيانه امثالاً لنهيه غاية الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل كذلك يحرز ترك الحرام به والفرد المشبهة

كان موضوع النهي فيه ملحوظاً بنحو الطبيعة السارية . هذا وليكن قد يقال : بأن صرف الوجود وإن كان عبارة عن صرف المفهوم الصالح للانطباق على القليل والكثير إلا أنه كما يكون في ظرف انطباقه على القليل عين القليل يكون في ظرف انطباقه على الكثير عين الكثير فالشك في فردية خارجي للطبيعة ملزوم للشك في اتساع دائرة التكليف بنحو يشمل ذلك الخارجى وضيقة فلا يخرج أصل التكليف عن كونه موضوعاً للشك الموجب للرجوع فيه الى اصالة البراءة . وبما ذكرنا يظهر لك الفرق بين المقام وبين الموارد التي يكون الشك فيها في المحصل فإن المتحصل الواجب لما لم يكن عين المحصل في الخارج ، بل كان أجنبياً عنه فالشك فيه لا يكون شكاً في التكليف ، بل الشك فيما يحصل الواجب يقيناً الموجب لتحصيل الفراغ عنه يقيناً بالا احتياط ﴿ قوله : إذا كان بمعنى ﴾ يعني كان ملحوظاً بنحو صرف الوجود ﴿ قوله : مسبوقاً به ليستصحب ﴾ يعني إذا كان مسبوقاً بتركه بحيث يصدق عليه أنه تارك للخمر مثلاً فإنه يجوز له ارتكاب الفرد المشكوك لاستصحاب

وان كان مقتضى أصالة البراءة جواز الافتحام فيه إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه ولا يكاد يحرز الا بترك المشتبه ايضاً فتعطن (الرابع) أنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً ولا يخفى أنه مطلقاً كذلك حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة أو امارة معتبرة على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام ما لم يخجل بالنظام فعلاً فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً كان في الامور المهمة كالدماء والفروج او غيرها وكان احتمال التكليف قوياً او ضعيفاً كانت الحجة على خلافه اولاً ، كما ان الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك وان كان الراجع لمن التفت الى ذلك من اول الامر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً او محتملاً فافهم .

تركه للخمر الذي هو موضوع الطلب نظير استصحاب الطهارة من الحدث والخبث لاثبات الطهارة المعتبرة في الصلاة وغيرها ﴿ قوله : وان كان مقتضى اصالة ﴾ يعني مقتضى أصالة البراءة مع قطع النظر عن العلم بحرمة صرف الطبيعة أما بالنظر اليه فحيث أنه بيان يكون رافعاً لموضوع اصالة البراءة ، وهذا هو المراد من تقديم مقتضى لزوم احراز الترك اللازم على مقتضى اصالة البراءة والا فلا وجه لتقديم مقتضى أحدهما على مقتضى الآخر مع تساويها في الاقتضاء ﴿ قوله : حتى فيما كان ﴾ بيان لوجه الاطلاق ، ﴿ قوله : حجة على عدم ﴾ هذا في الشبهة في الحكم الكلي ﴿ قوله : او امارة معتبرة ﴾ هذا في الشبهة الموضوعية ﴿ قوله : ما لم يخجل بالنظام ﴾ قيد لقوله : حسن الاحتياط ﴿ قوله : قبل ذلك ﴾ يعني قبل أن يكون مخلاً فعلاً بالنظام ، ﴿ قوله : كان في الامور ﴾ بيان لوجه الاطلاق ﴿ قوله : لذلك ﴾ يعني الخلل بالنظام ﴿ قوله : كذلك ﴾ يعني مطلقاً بالنحو المذكور ﴿ قوله : وان كان الراجع ﴾ يعني اذا كان الاحتياط التام موجباً لاختلال النظام فالراجع لمن التفت الى ذلك التمييز في الاحتياط والاقتصار فيه على ما لا يلزم منه الاختلال وترجيح الاحتياط في الموارد المهم بها ، أو يكون احتمال التكليف فيها أقوى على الاحتياط

فصل

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً ففيه وجوه (الحكم) بالبراءة عقلاً ونقلًا لعموم النقل وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به (ووجوب) الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً (والتخير) بين الترك والفعل عقلاً مع التوقف عن الحكم به رأساً أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً أو جهها الأخير لعدم الترجيح بين الفعل والترك وشمول مثل: « كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام » له

في غيرها ، ووجه ترجيح تلك الموارد على غيرها ظاهر ﴿ قوله : لعموم النقل ﴾ مثل حديث الرفع وغيره مما استدل به على البراءة ﴿ قوله للجهل به ﴾ الموجب لصدق عدم البيان الذي هو موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ﴿ قوله : ووجوب الأخذ ﴾ معطوف على الحكم بالبراءة فيكون هو الوجه الثاني ﴿ قوله : تعييناً ﴾ بأن يأخذ باحتمال الحرمة فإن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ولنهـ ذلك ﴿ قوله : أو تخيراً ﴾ بأن يتخير بين الأخذ باحتمال الوجوب فيلزمه الفعل والأخذ باحتمال الحرمة فيلزمه الترك ، وبذلك يفترق عن الوجه الثالث الذي هو التخير بين الفعل والترك فإنه تخير في العمل لا غير ﴿ قوله : أوجهها الأخير ﴾ وهو التخير عقلاً عملاً والحكم بالإباحة شرعاً فالدعوى مركبة من أمرين ﴿ قوله : لعدم الترجيح ﴾ استدلال على الأمر الأول منها ، وحاصله : أن في كل من الفعل والترك احتمال الموافقة والمخالفة إذ لو فعل احتمال الموافقة على تقدير الوجوب والمخالفة على تقدير الحرمة ولو ترك احتمال الموافقة على تقدير الحرمة والمخالفة على تقدير الوجوب وحيث تساوى الفعل والترك في ذلك يحكم العقل بالتخير بينهما فإن شاء فعل وإن شاء ترك ﴿ قوله : وشمول مثل ﴾ استدلال على الأمر الثاني منها يعني أن الرواية المذكورة لا تختص بمحتمل الحرمة والإباحة بل تشمل محتمل الحرمة والوجوب

ولا مانع عنه عقلا ولا نقلا وقد عرفت أنه لا يجب موافقة الاحكام التزاماً ولو وجب
 لكن الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً والالتزام التفصيلي باحدهما لو لم يكن
 تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً ، وقياسه بتعارض الخبرين الدال احدهما
 على الحرمة والآخر على الوجوب باطل فان التخيير بينهما على تقدير كون الاخبار
 حجة من باب السببية يكون على القاعدة

فتكون حجة على ثبوت الاباحة فيه شرعاً . هذا ولكن قد عرفت أن مفاد الرواية
 جعل الحل الواقعي المقابل للحرمة في ظرف الشك في الحرمة نظير قاعدة الطهارة
 وقاعدة الحرية وغيرها ، ومن المعلوم أن الحل المقابل للحرمة ليس هو الاباحة
 شرعاً بل هو أهم منها ومن الاستحباب والوجوب والكرهية . مع أنه لو سلم كون
 مفادها جعل الحل ظاهراً في ظرف الشك في الحرمة من دون نظر الى جعل الحل الواقعي
 ليترتب عليه آثاره فليس الحل المجمول إلا ما يقابل الحرمة لا ما يرادف الاباحة
 شرعاً فاثبات الاباحة بالرواية يتوقف على تطبيقها بلحاظ احتمال الوجوب وحرمة
 الترك ولولاه لم تكن دليلاً إلا على مجرد رفع المنع ورفع وجوب الاحتياط . فتأمل
 جيداً ﴿ قوله : ولا مانع عنه عقلاً ﴾ كما في الشبهة المحصورة ﴿ قوله : ولا
 نقلاً ﴾ كما في الشبهة البدوية بناء على تقديم اخبار الاحتياط كما هو مذهب
 الاخباريين ﴿ قوله : وقد عرفت أنه لا يجب ﴾ دفع لما يتوهم من أن كل شيء
 لك حلال وان كان في نفسه لا قصور فيه من حيث شموله للمقام إلا أنه ممنوع من
 أجل ما دل على وجوب الموافقة الالتزامية لأن جعل الاباحة يوجب الالتزام بما علم
 أنه خلاف الحكم الواقعي (وحاصل الدفع) : انك قد عرفت أنه لا دليل على
 وجوب الموافقة الالتزامية ، ولو سلم وجوبها فاللازم الالتزام بالواقع إجمالاً وهو
 لا ينافي الالتزام بالاباحة تفصيلاً ظاهراً ﴿ قوله : والالتزام التفصيلي ﴾ شروع
 في الرد على القول بوجوب الأخذ باحدهما ﴿ قوله : لو لم يكن تشريعاً ﴾ بل قد
 عرفت أنه تشريع محرّم ﴿ قوله : وقياسه بتعارض الخبرين ﴾ شروع في الجواب

ومن جهة التخيير بين الواجبين المتراحمين وعلى تقدير أنها من باب الطريقة فانه وإن كان على خلاف القاعدة إلا ان احدهما تعييناً او تخيراً حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقة من احتمال الاصابة مع اجتماع سائر الشرائط تجعل حجة في هذه الصورة بأدلة

عما استدل به لكل واحد من بقية الاقوال واطارة الى الاستدلال للقول بوجود
 الاخذ باحدهما والرد عليه { وحاصل الاستدلال } انه لا إشكال في وجوب الاخذ
 باحد الخبرين لو دل على وجوب شيء والآخر على حرمة ولا فرق بين مورد
 تعارض الخبرين وبين المقام فما دل على وجوب الاخذ تخيراً هناك دال عليه هنا
 (وحاصل الجواب عنه) : ان قياس المقام بصورة التعارض قياس مع الفارق فانه اذا بني
 على كون حجية الخبر من باب السببية فالتخيير حينئذ يكون على القاعدة لان كل
 فرد من الخبر يكون واجداً للمناط وجوب الاخذ به فم تعارض الخبرين لما لم يمكن
 الاخذ بهما معاً وجب الاخذ باحدهما تخيراً كما هو القاعدة في جميع مقتضيات
 المتراحة التي لا يمكن اعمال جميعها فانه يتخير بينها في الاعمال كالفرعيين للذين
 لا يمكن اتقاها معاً ، وحينئذ لا مجال لقياس المقام بصورة التعارض فان كلا من
 احتمالي الوجوب والحرمة لا اقتضاء له في وجوب الاخذ به حتى يتخير بينهما من
 جهة التزاحم ، وان بني على كون حجية الخبر من باب الطريقة فان الاصل عند
 التعارض وان كان هو التساقط دون الترجيح والتخيير إلا أنه لما قام الدليل على
 الترجيح مع وجود المرجح والتخيير مع عدمه امكن ان يكون الوجه فيه هو
 الطريقة النوعية التي عليها الخبر ، ومن المعلوم عدم وجود صفة الطريقة المذكورة
 في احتمالي الوجوب والحرمة فكيف يصح قياسها بذلك المقام ﴿ قوله : ومن
 جهة ﴾ عطف تفسيري على القاعدة ﴿ قوله : احدهما تعييناً ﴾ يعني مع وجود
 المرجح فيه ﴿ قوله : أو تخيراً ﴾ يعني مع عدم المرجح ﴿ قوله : للطريقة ﴾
 يعني الطريقة الفعلية ﴿ قوله : من احتمال ﴾ يبان للمناط والمراد الطريقة
 النوعية التي لا ينافيها وجود المعارض ﴿ قوله : جعل حجة ﴾ الضمير النائب عن

الترجيح تعييناً أو التخيير نخبيراً، وأين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً وهو حاصل والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل. نعم لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائها احتمال الوجوب والحرمة وإحداثها التردد بينهما لكان القياس في محله دلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ههنا فتأمل جيداً. ولا مجال هنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فإنه لا قصور فيه ههنا وإنما يكون علم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية

الفاعل راجع الى احدهما ﴿ قوله : مما اذا لم يكن المطلوب ﴾ كما فيما نحن فيه اذ ليس الا الحكم الواقعي ﴿ قوله : وهو حاصل ﴾ يعني للالتزام به اجمالاً ﴿ قوله : والاخذ بخصوص ﴾ يعني الاخذ باحدهما نخبيراً أو تعييناً ﴿ قوله : ربما لا يكون ﴾ اذ أحدهما محتمل الواقع ﴿ قوله : على التخيير بينهما ﴾ متعلق بـ (الدليل) والضمير راجع الى (الخبرين) ﴿ قوله : على التخيير ههنا ﴾ متعلق بـ (دلالة) ﴿ قوله : فتأمل جيداً ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى القطع بعدم كون المناط إبداء الاحتمال ، ضرورة أنه لو قام احد الخبرين على الوجوب والآخر على الحرمة واحتمل كون الحكم الواقعي هو الكراهة مثلاً لا يجوز الالتزام باحتمال الكراهة بل يجب الالتزام بخصوص مضمون احد الخبرين ﴿ قوله : ولا مجال ههنا ﴾ هذا رد على الوجه الاول وهو الحكم بالبراءة عقلاً ، وحاصله أنه لا وجه لتطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام لوجود البيان وهو العلم بلزوم الفعل أو الترك كما لو علم بوجوب شيء او حرمة آخر فإنه لا ينبغي التأمل في وجوب الاحتياط معه بفعل الاول وترك الثاني ، غاية الامر ان المكلف في المقام لا يمكنه الاحتياط والموافقة القطعية لامتناع الجمع بين الفعل والترك لكونهما تقيضين كما لا يمكنه المخالفة القطعية لامتناع ترك التقيضين فلا يترتب على العلم المذكور اثر في نظر العقل ويسقط عن المنجزية ، فعدم منجزيته ليس لعدم كونه

كمخالفتها والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة كما لا يخفى . ثم إن مورد هذه الوجوه وإن كان ما إذا لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعيين تعبديا إذ لو كانا تعبديين

بيانا بل لعدم القدرة فكيف يصح تطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان (فإن قلت): إذا حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك كان ذلك موجبا لسقوط العلم بالا لزام المردد بين الوجوب والحرمة عن كونه بيانا فيصح حينئذ تطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان (قلت) : أولا نمنع سقوطه عن البيانية ولو بملاحظة حكم العقل بالتخيير فإن المعجز عن موافقة التكليف المعلوم لا يوجب عدم كون العلم بيانا عليه فضلا عن المعجز عن الموافقة القطعية . وثانيا انه لا مجال لتطبيقها ولو في الرتبة اللاحقة إما لزوم اجتماع المثليين أو لزوم اللغوية ، فتأمل جيدا ﴿ قوله : كمخالفتها ﴾ بالإضافة الى الضمير غير ظاهرة المعنى ﴿ قوله : ثم ان مورد هذه الوجوه ﴾ اعلم : ان الوجوب والتحرير المعلوم ثبوت احدهما اجالا في الواقعة الخاصة تارة يكونان توصيليين ، واخرى تعبديين ، وثالثة يكون احدهما المعين تعبديا دون الآخر ، ورابعة يكون احدهما المردد تعبديا دون الآخر ، وتشترك الصور الاربع في امتناع الموافقة القطعية، وتفترق الأولى والأخيرة عن الباقيتين في امتناع المخالفة القطعية فيها وإمكانها في الباقيتين إذ لو فعل المكلف أو ترك لا بقصد التقرب يقطع بالمخالفة في الصورة الثانية ، ولو فعل لا بقصد التقرب يقطع بالمخالفة في الصورة الثالثة لو كان الوجوب المحتمل تعبديا ، ولو ترك لا بقصد التقرب يقطع بالمخالفة لو كان التحريم المحتمل تعبديا ، وحيث اشتركت جميعها في امتناع الموافقة القطعية اشتركت في الرجوع الى اصالة التخيير لعدم المرجح ، وحيث افرقت في إمكان المخالفة القطعية افرقت في جواز الرجوع الى اصالة الاباحة ، فإمكانها فيها المخالفة القطعية لا يجوز الرجوع فيه الى اصالة الاباحة لأن الرجوع اليها موجب للمخالفة القطعية المنوع عنها عقلا ، وملا يمكن فيها المخالفة القطعية يجوز الرجوع فيها الى اصالة الاباحة لعدم المانع كما تقدم ﴿ قوله : هذه الوجوه ﴾

أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحها والرجوع الى الاباحة لانها مخالفة عملية قطعية — على ما أفاد شيخنا الاستاذ قدس سره — إلا أن الحكم أيضاً فيها إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين اتيانه على وجه قربي بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه وتركه كذلك لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح . فانقدح أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة الى ما هو المهم في المقام وان اختص بعض الوجوه بهما كما لا يخفى . ولا يذهب عليك ان استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما

يعني الوجوه في المسألة التي منها الرجوع الى البراءة ﴿ قوله : لانها مخالفة عملية ﴾ هذا ربما ينافي ما سيأتي منه (ره) من الرجوع الى الاباحة عند الاضطرار الى بعض اطراف الشبهة المحصورة لعدم الفرق بينه وبين المقام إلا أن يكون هذا منه جرياً على مذاق شيخه . فتأمل ﴿ قوله : لا وجه لتخصيص المورد ﴾ المقصود به التعريف بشيخه في رسائله حيث انه بعد ما ذكر وجوها في المسألة منها الرجوع الى الاباحة ظاهراً قال : ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحرير توصلياً ... الخ ، فان مقصوده وإن كان أن تمام الوجوه المذكورة إنما تكون في الصورة المذكورة لا تخصيص مرجعية اصالة التخيير بها ، لكن لما كان المهم وهو اصالة التخيير لا يختص بالصورة المذكورة كان المناسب له التعرض لذلك . فتأمل ﴿ قوله : ما هو المهم ﴾ يعني اصالة التخيير التي عقد لها المبحث ﴿ قوله : بعض الوجوه ﴾ يعني القول بالاباحة ﴿ قوله : ولا يذهب عليك ان استقلال ﴾ يعني أن ما ذكرنا من استقلال العقل بالتخيير بين الفعل والترك إنما هو فيما لم يحتمل أهمية أحد الحكمين على تقدير ثبوته ، أما مع احتمال أهميته في ظرف ثبوته لزيادة مصلحته أو مفسدته فالعقل يحكم بتعين موافقة محتمل الأهمية ، فلو دار الامر بين وجوب شيء وحرمة واحتمل أهمية الوجوب على تقدير ثبوته واقماً لتأكد

على التعمين ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه ، كما هو الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام ، ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الاخلال بها في صورة المزامحة

مصلحته أو أهمية التحريم لتأكد مفسدته تعيين الفعل في الاول والترك في الثاني كما هو الحال في الدوران بين التعيين والتخيير العقليين . كما في المزامحات فإنه كما لا ريب عند تزامم المقتضيات في وجوب الأخذ بالأهم منها — لو كان — لأن الأخذ بالمهم تقويت للمقدار الأهم بلا مسوغ كذلك يجب الأخذ بمحتمل الأهمية ، فكما يجب اتقاذاً من يعلم أنه نبي عند دوران الأمر بين اتقاذه واتقاذاً مؤمن غيره لعدم التمكن من اتقاذهما معاً ، كذا يجب اتقاذاً من يحتمل انه نبي عند الدوران المذكور وكذا نقول في المقام إذا احتتمل أهمية احد الحكمين بعينه يكون من الدوران بين التعيين والتخيير العقلي والاصل التعيين (قلت) : قياس المقام على صورة الدوران بين التعيين والتخيير في المزامحات غير ظاهر ، إذ التعيين مع إحراز الأهمية إنما هو من جهة لزوم التقويت ، ومع احتمال الأهمية من جهة الشك في المزامحة الذي هو كالشك في وجود المزامح موجب للاحتياط ، والمقام ليس من التزامح في شيء ، إذ لم يحرز المقتضى إلا لأحد الحكمين فلا موجب للأخذ بمحتمل الأهمية على تقدير ثبوته . نعم لو كان احد الحكمين مطنونا والآخر محتملاً وجرت مقدمات الانسداد وجب الأخذ بالمطنون على ما تقدم . فتأمل ﴿ قوله : على التعيين ﴾ أما لو احتتمل الترجيح في احدهما على التردد فلا مجال لاحتمال التعيين كما هو ظاهر ﴿ قوله في غير المقام ﴾ يعني مقام التزامح ﴿ قوله : ولكن الترجيح ﴾ يعني الترجيح المحتمل الموجب للتعين في نظر العقل إنما هو بمعنى شدة الطلب في احدهما وأهمية مصلحته أو مفسدته بالنسبة الى الآخر لا غير ذلك ﴿ قوله : بما لا يجوز الاخلال ﴾ يعني بحيث تبلغ شدة الطلب حداً موجباً للترجيح على تقدير التزامح باحراز المقتضى من

ووجب الترجيح بها وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً لاجل ان دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة ضرورة أنه رُبّ واجب يكون مقدماً على الحرام في صورة المزاخمة بلا كلام فكيف يقدم على احتماله في صورة الدوران بين مثليهما فافهم

الجانبين ﴿ قوله : ووجب ﴾ معطوف على (لا يجوز) وضمير بها في المقامين راجع الى الشك والزيادة ﴿ قوله : وكذا واجب ﴾ على معطوف (لا يجوز) ايضاً يعني بحيث تكون شدة الطلب تبلغ حداً موجباً للتعيين في محتملها عند الدوران بين التعيين والتخيير ﴿ قوله : الحرمة مطلقاً ﴾ يعني وان لم تكن مشتملة على الشدة والزيادة : قوله : يكون مقدماً على ﴿ كما لو توقف انقاذ الغريق على استطرار ارض مغسوبة أو ركوب سفينة كذلك ﴾ قوله : على احتماله ﴿ ضمير الاول للواجب والثاني للحرام ﴾ قوله : مثليهما ﴿ اي الوجوب والتحريم . تذييه . لو بني على التخيير في المقام فهل هو ابتدائي بحيث لا يجوز له في الزمان الثاني اختيار غير ما اختاره اولاً ، أو استمراري ؟ قولان اقوامهما الثاني لعدم الفرق بين الوقائع في نظر العقل فكما يجزى في الزمان الاول يجزى في الزمان الثاني . ودعوى لزوم المخالفة القطعية لو اختار غير ما اختاره اولاً مندفعة بلزوم الموافقة القطعية أيضاً ولا ترجيح للموافقة الاحتمالية على الموافقة القطعية الملازمة للمخالفة القطعية . هذا بناء على التخيير العملي أما بناء على التخيير في الأخذ باحد المحتملين فحيث كان المستند فيه اخبار التخيير بين المتعارضين فالمرجع اطلاق تلك الاخبار ، ومع عدمه الاستصحاب والظاهر ثبوت الاطلاق لأخبار التخيير من حيث الزمان لأن اختلاف الزمان موجب لتعدد الوقائع التي لا فرق فيها في مرجعية تلك الاخبار كما هو ظاهر بالتأمل ، فالتخيير إذاً استمراري ايضاً وسيأتي انشاء الله في أحكام التعارض ماله نفع في المقام فانتظر والله سبحانه الموفق المعين

فصل

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم فتارة لتردده بين المتباينين وأخرى بين الأقل والأكثر الارتباطيين فيقع الكلام في مقامين « المقام الأول » في دوران الأمر بين المتباينين . لا يخفى أن التكليف المعلوم بينها مطلقا — ولو كانا فعل أمر وترك آخر — ان كان فعليا من جميع الجهات بان

الدوران بين المتباينين

﴿ قوله : بين المتباينين ﴾ تبين المكلف به (تارة) يكون بالذات كما لو علم اجمالا بوجوب عتق رقبة او صيام شهرين (وأخرى) بالعرض كما لو علم اجمالا بوجوب القصر او التام ، فان القصر إنما يباين التام بلحاظ اخذ بشرط لافي القصر وشرط شيء في التام فلا ينطبق احدهما على الآخر ، وهذا بخلاف الأقل والأكثر فان الأقل لا يباين الاكثر ، بل الأقل بعض الاكثر الموجب لكون وجوده عين وجود الاكثر. وان شئت قلت : لا بد في كل علم اجمالي قائم بالمتباينين من امكان فرض قضيتين شرطيتين مقدم احدهما احد الامرين وتاليها تقيض الآخر ومقدم ثانيتهما عين الآخر وتاليها تقيض مقدم الاولى كقولنا : إن كان العتق واجبا فليس الصيام واجبا ، وان كان القصر واجبا فليس التام واجبا ، وان كان القصر واجبا فليس التام واجبا ، ولا يصح فرضهما في الأقل والأكثر ، فلا يقال : إن كانت العشرة واجبة فليست التسعة واجبة لان التسعة بعض العشرة فوجوب العشرة وجوب التسعة وزيادة . ثم إن المراد من القضية السلبية في التالي سلب المعلوم بالاجمال فلا ينافي احتمال فرد آخر غيره . فلاحظ ﴿ قوله : الارتباطيين ﴾ أما الأقل والأكثر الاستقلاليان فلا اجمال في المكلف به فيها لأن الأقل معلوم التكليف به والزائد مشكوك التكليف بدوياً ﴿ قوله : ولو كان فعل أمر وترك ﴾ لا يخفى أنه إذا علم اجمالا بوجوب شيء وحرمة آخر فلا علم اجمالا

يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الاجمال والتردد والاحتمال فلا يحيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته وحينئذ لا محالة يكون مادل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الاباحة مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً لاجل مناقضتها معه ، وإن لم يكن فعلياً كذلك — ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امثاله وصح العقاب على مخالفته لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للطراف . ومن هنا انقذح انه لافرق بين العلم التفصيلي والاجمالي إلا أنه

بوجوب أو تحريم وإنما علم اجمالاً بالالزام المررد بين الوجوب والتحرير فلا يدخل في العنوان المذكور في صدر المبحث إلا اذا اريد من المكلف به ما هو اعم من الفعل والترك فانه حينئذ يصح أن يقال : علم بوجوب فعل احدهما أو ترك الآخر أو بحرمة احدهما أو ترك الآخر . لكن عليه كان اللازم الاكتفاء باحد الامرين من الوجوب والتحرير ولا داعي الى ذكرهما معا ، والامر سهل ﴿ قوله : فلا يحيص عن تنجزه ﴾ قد عرفت الاشارة سابقاً الى أن تكليف الفعلي من جميع الجهات حيث كان مضادا للترخيص الشرعي فلا فرق بين العلم به والظن به واحتماله ولو موهوماً في امتناع شمول ادلة الترخيص لأن شمولها بوجوب إما العلم بالمتضادين أو الظن بهما أو احتمالهما ، والجميع ممتنع ولا ميز للعلم الاجمالي على الظن والاحتمال في امتناع شمول ادلة الترخيص لمورده دون موردها ، بل الجميع بما لا مجال لشمول ادلة الترخيص لمورده . نعم بينهما ميز في ثبوت الترخيص العقلي وعدمه فان العلم لما كان واجداً لمقتضي الحجية سواء أ كان بنحو العلية التامة أم مجرد الاقتضاء امتنع الترخيص العقلي في مخالفته ، وليس كذلك الظن والاحتمال . هذا لو لم يكن معنى فعليته من جميع الجهات مساوفاً لتنجزه وإلا فلا مجال لاحتمال فعليته من جميع الجهات مع عدم المنجز له في ظرف الشك فيه ﴿ قوله : لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً ﴾ (اما) عدم المانع عقلاً فلان العلم الاجمالي ليس علة تامة للتنجز

كالعلم التفصيلي حتى يمتنع الترخيص الشرعي في مخالفته لكونه ترخيصاً في المعصية
 قبيحاً في نظر العقل كما أشار إليه في مبحث القطع . هذا وقد عرفت هناك ما فيه
 وأن العلم الاجمالي ليس سنخاً غير سنخ العلم التفصيلي ، بل كشفه وارهائه لمتعلقه
 كشف العلم التفصيلي عنه ، بل هو غاية الامر يشك في انطباقه على كل واحد
 من اطرافه على البديل ، وهو امر خارج عن متعلق العلم ، وقد يكون المعلوم
 بالتفصيل كذلك فيشك فيما علم وجوب اكرامه تفصيلاً أنه عالم او جاهل أو غني او
 فقير ... الى غير ذلك من العناوين المنطبقة عليه ، فكما لا يقدح ذلك في كشف العلم
 التفصيلي عن متعلقه لا يقدح الشك في انطباق المعلوم بالاجمال في كشف العلم الاجمالي
 عن متعلقه كما هو ظاهر . نعم الشك المذكور يوجب كون كل واحد من الاطراف
 موضوعاً لأدلة الاصول ، وهذا المقدار لا أثر له في عدم منجزية العلم لأن إعمال
 أدلة الاصول في كل واحد من الاطراف يتوقف على عدم المانع عقلاً عنه فإذا كان
 العلم الاجمالي منجزاً لمتعلقه في نظر العقلاء منع ذلك من إعمال أدلة الاصول لأن
 إعمالها يكون ترخيصاً في محتمل المعصية وهو قبيح عقلاً . فالعمدة حينئذ هو
 اثبات هذه الجهة ، اعني كونه منجزاً في نظر العقلاء محدثاً بمجرد حدوثه للداعي
 العقلي نحو موافقته كما في العلم التفصيلي فيكون ذلك مانعاً عن اجراء الاصول في
 الاطراف ، وإلا فجرد كون كل واحد من الاطراف مشمولاً لأدلة الاصول
 لا أثر له في رفع منجزيته ، وقد عرفت فيما سبق أن احداثه للداعي العقلي الى
 موافقته مما لا مجال للريب فيه عند العقلاء ، إذ لا فرق عندهم في حدوث الداعي
 المذكور بين أن يسمع العبد مولاه يقول : اكرم هذا، مشيراً الى معين ، وبين
 أن يسمعه يقول : اكرم زيدا، مع تردد زيد في نظر العبد بين شخصين معينين ،
 وكما ينبعث نحو موافقة العلم في الاول بمجرد حصوله ينبعث نحو موافقته في الثاني
 ايضاً كذلك ولا يتوقف حدوث الداعي له على عدم ورود الترخيص في مخالفته
 بحيث يكون منتظراً لذلك ، بل لو سمع المولى يقول : لا تكرم هذا ولا ذلك
 لانك لا تعرف كلا منهما أنه زيد، عد ذلك منه مخالفاً لقوله الأول مضاداً له ، وأقل

سبر لحال العقلاء في هذا المقام كاف في اثبات ما ذكرنا . مع ان ما ذكره المصنف (ره) لا يكاد يلتزم به هو (ره) ولا غيره في جميع الموارد الفقهية؛ وان صدر من بعضهم ما يؤم ذلك كان في مقام التشكيك وابداء الاحتمال مما لا يعد خلافا في المسألة فراجع كلماتهم في المباحث الفقهية وتامل (واما) عدم المانع شرعا فلان المحتمل في المنع احد امرين (الاول) ان موضوع ادلة الاصول مالم يعلم انه حرام ، وهذا العنوان مما لا يحرز في كل واحد من الاطراف لأن المعلوم بالاجمال لما كان معلوما أنه حرام فع احتمال انطباقه على كل واحد من الطرفين يكون كل واحد منهما مما يحتمل أنه معلوم الحرمة واحتمال انه معلوم الحرمة ينافي احراز انه لم يعلم انه حرام، ومع عدم احراز عنوان العام لا يجوز التمسك بالعام (وهذه) الشبهة ذكرها المصنف (ره) في مجهول التاريخ في مبحث الاستصحاب ولم يذكرها هنا مع عدم ظهور الفرق بين المقامين (وحاصل) الوجه في دفعها : أن العلم ليس من الصفات التي تسري الى ما ينطبق عليه موضوعها كالصفات الخارجية حتى يصح قياسها عليها بحيث يكون حال العلم حال نفس النجاسة ، فكما أن احتمال انطباق النجس المعلوم بالاجمال على كل واحد من الاطراف موجبا لاحتمال كونه كل واحد منها محتملا أنه نجس يكون احتمال انطباق المعلوم الحرمة على كل واحد من الاطراف موجبا لاحتمال كونه معلوم الحرمة بل ليس العلم إلا قائما بنفس الصورة لا يتعداها الى ما تتحد معه تلك الصورة خارجا . والوجه في ذلك : انه لا ريب في مضادة الشك للعلم كما لا ريب في كون كل واحد من الاطراف مشكوك الحرمة فيمتنع ان يحتمل انه معلوم الحرمة ، وهذا واضح بان تأمل (الثاني) لزوم التناقض في مدلول أدلة الاصول لو بني على تطبيقها على كل واحد من الطرفين . فان قوله (ع) : كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام ، لو بني على تطبيق صدره على كل واحد من الطرفين كان اللازم تطبيق ذيله على المعلوم بالاجمال فيلزم التناقض لأن عدم حل المعلوم بالاجمال وحل كل واحد من طرفيه مما لا يجتمعان (وفيه) أن هذا الاشكال على تقدير تماميته — كما سيجيء توضيح الحال فيه في الاستصحاب انشاء الله — مختص بمثل

روايته مسعدة وابن سنان المشتملتين على قوله (ع) : فتدعه ، فيكون نظير قوله (ع) في بعض أخبار الاستصحاب : ولكن تنقضه بيقين آخر ، ولا مجال له في مثل احاديث الوضع والرفع والسعة ، بل وفي مثل كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام لأن عدم الحكم على المعلوم بالاجمال من حيث كونه معلوما لا ينافي الحكم بالحل على كل واحد من طرفيه لكونه مشكوكا لجواز اجتماع عناوين متعددة بعضها موضوع للحكم وبعضها غير موضوع له ، فان زيدا العالم يجب اكرامه لكونه عالما ولا يجب اكرامه لكونه غنيا او فقيرا او طويلا او قصيرا... الى غير ذلك . اللهم إلا أن يستفاد منه أن الحكم بالحل على المشكوك لعدم المقتضي للمنع وعدم الحكم به على المعلوم الحرمة لوجود المقتضي للمنع ، وحينئذ فعملية الحل لا تكون الا في ظرف عدم المانع عنه المقتضي للمنع ، فلا يمكن تطبيق الرواية الا في مورد لا يكون فيه مانع عن الحكم بالحل كالشبهات البدوية: بل يشكل التمسك حينئذ بمثل حديث الرفع أيضا لوقوع التعارض بينه وبين الغاية في هذه الرواية الموجب لتقديم الغاية لعدم التنافي بين المقتضي واللامقتضي، ويكون مفاد مجموع الأدلة أن المشكوك لا مقتضي فيه للمنع والمعلوم فيه مقتضى المنع في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي لا مجال لعملية الحل في كل واحد من الاطراف للاقتران بالمانع. فلاحظ وتأمل (ثم انه) لو بني على شمول ادلة الاصول لكل واحد من الاطراف فلا بد من رفع اليد عنها لما عرفت من كون العلم علة تامة للتنجز فيكون الترخيص في اطرافه ترخيصا في المعصية وهو قبيح بل ممتنع لانه نقض للغرض ومضاد للحرمة المعلومة كما عرفت الاشارة اليه في الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية (فان قلت) : رفع اليد عن عموم أدلة الاصول إنما يتم لو كان العلم الاجمالي علما حقيقيا أما لو كان دليلا علميا كالعموم أو الاطلاق أو نحوهما من الظهورات فلا وجه لتعين رفع اليد عن عموم أدلة الاصول بل يدور الامر بين رفع اليد عنها وبين رفع اليد عن الدليل المثبت للحرمة اجمالا ، فلا بد حينئذ من الرجوع الى الاقوى فقد يكون عموم

الأصل وقد يكون دليل الحكم المعلوم بالاجمال « قلت » : هذا الاشكال وان
أجيب عنه بوجوه كثيرة ، إلا أن التحقيق في الجواب أن اصالة الظهور في دليل التحريم
حاكمة على اصالة العموم في دليل الأصل لأن اصالة الظهور في كل مقام إنما تجري في مورد
يحتمل مطابقة مؤداها للواقع أما لو علم بعدم مطابقة مؤداها للواقع فلا موضوع لها
واعمال اصالة الظهور في دليل التحريم يوجب العلم بعدم مطابقة اصالة الظهور في
دليل الأصل للواقع دون العكس لأن أعمال اصالة الظهور في دليل التحريم يوجب
تنجز التحريم عند العقل ، وحينئذ يمتنع الترخيص في مخالفته فيعلم بعدم مطابقة
الظهور لدليل الترخيص للواقع فلا موضوع لأصالة الظهور فيه ، وإعمال اصالة
الظهور في دليل الترخيص لا يوجب العلم بعدم مطابقة ظهور دليل التحريم للواقع
لامكان مطابقتها للواقع حينئذ وإنما توجب سقوط الظهور عن الحجية فيه إذ المصحح
للترخيص عدم الحجة على التحريم الواقعي لا عدم التحريم في نفسه (والوجه)
في أصل الاشكال توهم التنافي بين التحريم الواقعي والترخيص فتعارض اصالة الظهور
المثبتة لها فلا بد من الأخذ بالأقوى ، وليس الامر كذلك لما عرفت من عدم
التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري وإنما التنافي بين الحجة على الحكم الواقعي
والترخيص في مخالفته فيكون العلم بالحجة على الحكم الواقعي وهي اصالة الظهور في
دليل التحريم موجباً للعلم بعدم الترخيص فلا مجال لأعمال اصالة الظهور في دليل
الترخيص للعلم بمخالفتها للواقع ، وليس العلم بالحجة على الترخيص موجباً للعلم بعدم
التحريم واقعاً ، بل هو مستحيل اذ لا ترخيص الا في مورد الشك فيه فلا تكون
اصالة الظهور في دليل الترخيص رافعة لموضوع اصالة الظهور في دليل الواقع ،
بل هذه منزلة وتلك منزلة فلا يتعارضان (فان قلت) : اذا كان العلم الاجمالي
علة تامة للتنجز بنحو يمتنع الترخيص في مخالفته كان اللازم عدم العمل على الامارة
القائمة على نفي التكليف في بعض الاطراف كما لو قامت البيضة على طهارة احد
الاناء بن في الشبهة المحصورة ، مع أنه لا ريب في جواز العمل عليها ، فيكشف
ذلك عن جواز الترخيص في مخالفته فلا يكون علة لوجوب الموافقة القطعية ،

(قلت) : قد عرفت الاشارة في مبحث القطع الى أنه لا مجال للتفكيك في اقتضاه العلم الاجمالي بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية ، وما ذكر في السؤال لا يدل على خلاف ذلك لأن المقصود من كونه علة لوجوب الموافقة القطعية أنه يقتضي تنجز المعلوم بقول مطلق وليس للشارع الاقدس التصرف في مقام منجزيته له والردع عنها لا أنه بحيث يمنع عن تصرف الشارع الاقدس في مقام الفراغ ، فان العلم التفصيلي — مع أنه لا اشكال في منجزيته لمتعلقه — قد ثبت تصرفه في مقام الفراغ عنه بجعل الامارات والاصول المفرغة ، مثل قاء—دتي التجاوز والفراغ واصالة الطهارة من الخبث واستصحاب الطهارة من الحدث ونحوها والبيئة القائمة على طهارة أحد الاناءين في الشبهة المحصورة من هذا القبيل ، فان مدلولها المطابقي وان كان هو طهارة ما قامت على طهارته من الاناءين ، الا ان مدلولها الالتزامي كون الآخر هو النجس ، فمقتضى حجيتها في مدلولها الالتزامي أن ترك الآخر ترك المعلوم بالاجمال وفراغ عنه ، فحجيتها في هذا المقام تصرف في مقام الفراغ عما تنجز بالعلم لا تصرف في أصل التنجز الممنوع عنه عقلاً بناء على انه علة لوجوب الموافقة القطعية ، وهذا هو ما اشتهر من جواز الترخيص بعد جعل البديل ، واصل الطهارة ونحوه من الاصول النافية للتكليف انما امتنع جريانها في أحد الاطراف لانها لا تصلح لتعيين المعلوم بالاجمال البناء على الأصل المثبت الذي لا نقول به (فان قلت) : إذا جاء الترخيص بعد جعل البديل فلم لا يكون عموم أدلة الأصول بعد ما كان شاملاً لكل واحد من الأطراف كاشفاً عن جعل البديل ؟ فان عمومه لكل واحد منها وان كان شمولياً لا بديلياً إلا أنه لما امتنع ذلك لأنه ترخيص في المعصية فليحمل على أنه بدلي ويكون كاشفاً عن جعل مقدار الحرام بدلا على البديل إذ هو أولى من رفع اليد عنه بالنسبة الى جميع الأطراف بالمرّة « قلت » : قد عرفت سابقاً أن المصحح للترخيص في نظر العقل ليس مجرد جعل البديل واقعاً بل المصحح هو العلم بجعل البديل ، واحتمال جعل البديل واقعاً غير كاف بل هو نظير احتمال مخالفة الحجة القائمة على ثبوت المعلوم بالاجمال للواقع لا يصلح

عذراً في نظر العقل ؛ فما لم يعلم العقل بجعل البديل برد الترخيص ؛ فإذا كانت
 صحة الترخيص في نظر العقل موقوفة على العلم بجعل البديل امتنع استكشاف جعل
 البديل من دليل الترخيص لأنه دور ، فإنه على هذا يكون العلم بجعل البديل موقوفاً
 على العلم بالترخيص ، وقد عرفت أن العلم بالترخيص موقوف على العلم بجعل البديل ،
 « وبالجملة » : احتمال جعل البديل لما لم يكن حجة على جعله ولا يصلح عذراً في
 نظر العقل كان اقتضاء العلم الاجمالي للموافقة القطعية بحاله فيكون الترخيص في
 بعض الأطراف ترخيصاً في محتمل المعصية الممتنع ، فلا يخرج الترخيص عن كونه
 ترخيصاً في محتمل المعصية حتى يكون جعل البديل معلوماً محرزاً فيمتنع استفادة
 العلم بجعل البديل من قبل دليل الترخيص . نعم لو فرض النص من الشارع الأقدس
 على جواز ارتكاب بعض أطراف الشبهة لا بد حينئذ من استفادة جعل البديل صوتاً
 لكلام الحكيم عن اللغوية ، لكن هذا ليس مما نحن فيه لأن الكلام في استفادة
 جعل البديل من نفس دليل الترخيص بحيث يكون مدلولاً التزامياً له فإنه موقوف على
 احتمال ارادة الترخيص ، وقد عرفت القطع بعدم ارادته لأنه ترخيص في المعصية
 والاستفادة في الفرض المذكور ليست من نفس الكلام الملقى الى المكلف بل من
 قاعدة امتناع صدور اللغوم من الحكيم . فتأمل في المقام فإنه به تحقيق ومنه سبحانه
 نستمد التوفيق (قلنا قلت) : لو نذر المكلف ان يتصدق بدرهم لو لم يكن
 مشغول الذمة بزيد بدرهم ، فإنه يعلم اجمالاً اما بوجوب دفع درهم لزيد وفاء لما في
 ذمته واما بوجوب الصدقة بدرهم ، ولا ريب في جريان استصحاب عدم اشتغال
 ذمته بزيد ، وهذا الاستصحاب اصل ناف جار في بعض اطراف العلم
 وليس متعرضاً لمقام الفراغ وجعل البديل فيكشف ذلك عن عدم وجوب الموافقة
 القطعية (قلت) : ما ذكرت من جريان الاصل المذكور مسلم ، وكذا
 عدم كونه من قبيل جعل البديل لانه لا بد ان يكون بلسان تعيين المعلوم
 بالاجمال والاصل لا يبي بذلك الا بناء على الاصل المثبت ، والوجه في جريانه — مع
 انه اصل ناف للتكليف — ان من آثار موارده ثبوت التكليف في الطرف الآخر

لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي فاذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات
لا محالة بصير فعلياً معه من جميع الجهات وله مجال مع الاجمالي فيمكن أن لا يصير فعلياً
معه لا يمكن جعل الظاهري في اطرافه وإن كان فعلياً من غير هذه الجهة فافهم . ثم
إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالاجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً
موافقته مطلقاً ولو كانت أطرافه غير محصورة وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها

فيكون من قبيل الاصل المثبت للتكليف في احد الاطراف فيوجب انحلال العلم
الاجمالي كما تقدم تفصيله فراجعهم . ومن هنا يظهر لك الفرق بين جعل البدل وبين
الانحلال مع اشتراكهما في عدم لزوم الاحتياط فان الاول يلزم فيه ان يكون
متعرضاً لتعيين المعلوم بالاجمال ولا كذلك الثاني ، ويلزم في الثاني ان يكون
متقدماً او مقارناً للعلم ولا يلزم ذلك في جعل البدل ، فان الامارة القائمة بعد العلم
على تعيين المعلوم بالاجمال تسوغ ارتكاب بقية الاطراف ، ولا كذلك الاصل
المثبت للتكليف في بعض الاطراف اذا كان متأخراً عن العلم كما عرفت ذلك كله في
مبحث الانحلال والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : لا مجال للحكم الظاهري ﴾ لأن العلم
التفصيلي لا يكون مقروناً بالشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري فلا يمكن جعل
الحكم الظاهري معه ﴿ قوله : وله مجال مع الاجمالي ﴾ أي وللحكم الظاهري مجال
مع العلم الاجمالي ﴿ قوله : لا يمكن جعل ﴾ لاقتراحه بالشك ﴿ قوله : فعلياً
من غير ﴾ أي فعلياً من سائر الجهات بحيث لو علم تفصيلاً لتنجز وان لم يكن فعلياً
من الجهة التي تضاد الترخيص وجعل الحكم الظاهري ﴿ قوله : ولو كانت أطرافه
غير محصورة ﴾ إشكال على ما اشتهر من وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي
اذا كانت محصورة وعدم وجوبه اذا كانت اطرافه غير محصورة ، وحاصل الاشكال:
ان الحكم المعلوم بالاجمال ان كان فعلياً من جميع الجهات بحيث يمتنع الترخيص في
مخالفته ولو في حال الشك فيه يجب الاحتياط في اطرافه وان كانت غير محصورة
لامتناع الترخيص في بعض الاطراف حتى لا يجب الاحتياط فيه ، وان لم يكن

هو ان عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعليا لولاه من سائر الجهات (وبالجملة) لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها في التنجز وعدمه فيما كان المعلوم اجمالاً فعلياً يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه والحاصل أن اختلاف الاطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم ولو أوجب تفاوتاً فأنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر وعدمها مع عدمه فلا يكاد يختلف العلم الاجمالي باختلاف الاطراف قلة وكثرة في التنجز وعدمه مالم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك وقد عرفت آتياً أنه لا تفاوت بين التفصيلي والاجمالي في ذلك مالم يكن تفاوت

فعلياً كذلك بحيث يصح الترخيص في بعض اطرافه لا يجب الاحتياط في اطرافه وان كانت اطرافه محصورة كما عرفت سابقاً فكون الاطراف محصورة أو غير محصورة مما لا أثر له في الفرق من حيث وجوب الاحتياط وعدمه، بل الفرق في ذلك إنما ينشأ من اختلاف المعلوم من حيث كونه فعلياً من جميع الجهات بحيث يضاده الترخيص الشرعي أو غير فعلي بحيث لا يضاده الترخيص الشرعي ﴿ قوله : هو ان عدم الحصر ﴾ يعني عدم حصر الأطراف فـ لا يلزم وجود المانع من فعلية الحكم من سائر الجهات بحيث لولا المانع الملازم لكان فعلياً من سائر الجهات غير الجهة التي تضاد الترخيص ولأجل المانع لا يكون فعلياً من سائر الجهات بحيث لو علم به تفصيلاً لما تنجز ، وذلك مثل الخروج عن محل الابتلاء أو الاضطراب الى الارتكاب أو غيرها مما سيذكره المصنف (ره) ﴿ قوله : لولاه من سائر ﴾ ضمير (لولاه) راجع الى (ما يمنع) و (من سائر) متعلق بقوله : (فعلياً) ﴿ قوله : في فعلية ﴾ بيان (ناحية المعلوم) و (مع الحصر) متعلق بـ (فعلية) ﴿ قوله : والاجمالي في ذلك ﴾

في طرف المعلوم أيضا فتأمل تعرف وقد انقذح أنه

المشار اليه التنجيز وعدمه ﴿ قوله : في طرف المعلوم ﴾ يعني من حيث كونه
 فعليا من جميع الجهات وليس فعليا كذلك فإن العلم التفصيلي لما لم يكن معه الشك
 الذي هو موضوع الحكم الظاهري صار الحكم معه فعليا من جميع الجهات والعلم الاجمالي
 لما كان معه الشك لم يكن الحكم معه كذلك. ثم إن اوجه ما يذكر في الفرق بين العلم
 بالمردد بين الأطراف المحصورة والعلم بالمردد بين الأطراف غير المحصورة أن احتمال
 انطباق المعلوم بالاجمال في الثاني على كل واحد من الاطراف لما كان ضعيفا لم يكن
 محركا على الموافقة بخلاف الأول، للفرق الواضح بين العلم بنجاسة انا، مردد بين انا، بين
 وبين العلم بنجاسة انا، مردد بين عشرة الآف فإن احتمال الانطباق في الاول لما
 كان قويا كان محركا على الموافقة وفي الثاني لما كان ضعيفا لم يصلح ان يكون محركا
 ونظيره في العرفيات سب أحد ثلاثة على الاجمال وسب واحد من اهل البلد كذلك
 إذ في الاول يتأثر كل واحد من الثلاثة ؛ وفي الثاني لا يتأثر واحد من اهل
 البلد ، وكذا لو علم أن في احد الاناءين سما فإنه يمنع من استعمالها معا ولا كذلك
 العلم بان في احد عشرة الآف سما فإنه لا يصلح رادعا عن الارتكاب . وفيه أنه إن
 كان الغرض أن نفس العلم المتعلق بالامر المردد بين الامور غير المحصورة لا يصلح
 ان يكون بيانا على متعلقه ومنجز آله ، ففيه ما عرفت من انه إذ لا قصور في
 ناحية العلم لكشفه عن متعلقه كشافاً تاماً ، ولا في ناحية المعلوم لكونه فعليا
 بحيث لو علم به تفصيلا لوجب موافقته فلم لا يكون بيانا عليه ؟ وان كان الغرض
 انه ينجز متعلقه لكن احتمال انطباقه على كل واحد لما كان ضعيفا لم يحدث داعيا
 اليه ، ففيه أنه بعد تنجز المعلوم واستحقاق العقاب على مخالفته كيف لا يكون
 احتمال انطباقه على كل واحد من الاطراف موجبا لحدوث الداعي العقلي الى اجتناب
 كل واحد منها ؟ مع أن احتمال الانطباق ملازم لاحتمال العقاب على تقدير الارتكاب
 المانع من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان . واما ما ذكر من ضعف احتمال

لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة

الانطباق ، ففيه أنه مسامحة لأن ضعف احتمال الانطباق يلازمه قوة احتمال عدم الانطباق الذي هو الظن بعدم الانطباق ويلازمه الظن بالانطباق على غير الأطراف وهو خلف « وبالجملة » : العلم المذكور بعد ما كان بياناً على متعلقه كان منجزاً له ، وحينئذ فيكون احتمال انطباقه على كل واحد من الأطراف ملازماً لاحتمال العقاب على تقدير المخالفة ، وهذا الاحتمال لا بد أن يكون داعياً في نظر العقل موجباً لرجحان الاحتياط في كل واحد من الأطراف على عدمه وان كان ذلك الاحتمال ضعيفاً جداً ، ولذا لو فرض كون احتمال الانطباق على بعض الأطراف في الشبهة المحصورة كان ضعيفاً لا مجال لتوهم عدم وجوب الاحتياط عقلاً فيه . وأما ما ذكر من الأمثلة العرفية فلا مجال للاستشهاد به للفرق بينها وبين ما نحن فيه ، فإن قاعدة وجوب دفع الضرر المقطوع به أو المظنون أو المحتمل وان كانت من القواعد الفطرية الموجبة للداعي النفسي إلا أن باب نزاحم الدواعي واسع جداً ، فقد يترجح عندهم الاقدام على الضرر المحتمل لداعٍ آخر أهم إذ لو فرض الاجتناب عما يحتمل عندهم كونه سبباً لتردده بين الأطراف غير المحصورة لزم الهرج والمرج لوجود هذا الاحتمال في أكثر موارد الابتلاء ، وكذا الحال في السباب فإن سب واحد من أهل البلد لا يكون نقصاً في كل واحد لكثرة وجود من يستحق السب في أكثر البلاد ، وسب واحد من اثنين يكون نقصاً في كل واحد لندرة الاستحقاق ، ولذا ترى الانسان لا يتأثر اذا قيل له : أنت تغضب في السنة مرة ، بل لعله يعده مدحاً لكثرة وقوع الغضب من أكثر أفراد الانسان ، وبغضب اذا قيل له : أنت تغضب في كل ساعة مرة « وبالجملة » : لا مجال لقياس ما نحن فيه على الامور العرفية ، والتأمل يشهد بذلك . فتأمل . ويمكن أن يقال : ان الشبهة بعد ما لم تكن الا محصورة او غير محصورة كان الفرق بينهما دائماً بزيادة واحد والعقل لا يجد لزيادة الواحد دخلاً في عدم وجوب الاحتياط . فلاحظ ، ﴿ قوله : لا وجه لاحتمال عدم ﴾ مما ذكرنا هنا وفي مبحث القطع الاجمالي

مخالفتها ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً . ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً إما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه أو من جهة الاضطرار الى بعضها معيناً أو مردداً أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر كأيام حيض المستحاضة مثلاً لما وجب موافقته بل جاز مخالفته وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية لكان منجزاً ووجب موافقته فان التدرج لا يمنع عن الفعلية ضرورة أنه كما يصح التكليف بامر حالي كذلك يصح بامر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع فافهم .

يتضح لك سقوط هذا الاحتمال . فراجع وتأمل ﴿ قوله : مخالفتها ﴾ هذه الاضافة لا تخلو من سباجة وتقدم مثلها ﴿ قوله : أو من جهة تعلقه بموضوع ﴾ هذا لا ينبغي عده قسماً مقابلاً لما قبله فإنه من القسم الاول أعني عدم الابتلاء ، ﴿ قوله : كأيام حيض المستحاضة ﴾ يعني لو ابتلي الرجل بزوجته في أثناء الشهر فوجدها مستمرة الدم فإنه يعلم بان لها أيام حيض يحرم فيها نكاحها لكن لا يدري انها فيما مضى او في الحال أو فيما يأتي ﴿ قوله : بين أطراف تدريجية ﴾ كما لو نذر أن يصوم يوم الجمعة وتردد بين غده وما بعده فإنه يعلم إجمالاً بوجوب صوم الغد أو ما بعده وهما مترتبان زماناً ولا يقدر ترتيبهما في وجوب الاحتياط . ودعوى أن ما بعد الغد مستقبل فلا يصح التكليف به لعدم القدرة عليه قبل وجوده فلا علم إجمالي بالتكليف . مندفعة بأنه يصح التكليف بالاستقبالي كما يصح بالحالي كما هو موضح في الواجب المعلق ؛ ونظيره التكليف بالحج في الموسم وهو أيام الحج من شهر ذي الحجة فإنه يتحقق عند خروج الرفقة المتقدم عليه بمدة طويلة ،

تنبهات

﴿ الأول ﴾ : أن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعاً لو كان الى غير معين ضرورة

﴿ قوله ﴾ : ان الاضطرار كما يكون ﴿ اعلم ان الاضطرار الى مخالفة العلم في بعض الاطراف ﴾ تارة ﴿ يكون الى واحد معين ﴾ وأخرى ﴿ يكون الى واحد غير معين ﴾ ، وكل منهما إما أن يكون حال العلم ، وإما أن يكون طارياً بعده ، وكل منهما إما أن يرتفع الاضطرار بحيث يحسن التكليف به حال العلم معلقاً على ارتفاع الاضطرار ، اولا اما لاستمرار الاضطرار الى آخر العمر او لارتفاعه في زمان بعيد عن العلم بحيث لا يحسن التكليف به . ولا بأس بالتعرض لاحكام كل واحدة من الصور تفصيلاً ﴿ فنقول ﴾ : اذا كان الاضطرار الى معين حال العلم مستمراً أو مرتفعاً بحيث لا يحسن التكليف به حال العلم معلقاً فلا ينبغي التأمل في عدم وجوب الاحتياط في بقية الاطراف لعدم العلم بالتكليف وان علم بموضوعه فإن الفرد المضطر اليه مما يعلم بعدم التكليف به والفرد الآخر مما يشك في كونه موضوعاً له فيكون التكليف به مشكوكاً بدوا ﴿ فان قلت ﴾ : لا ريب في كون الشك في الاضطرار الى الحرام موضوعاً لوجوب الاحتياط فالموضوع المحرم محرز الثبوت وانما الشك في الاضطرار اليه ، فلا وجه لرفع اليد عن التكليف مع الشك في الاضطرار اليه (قلت) : ما نحن فيه مما لم يحرز فيه موضوع التكليف لما عرفت من أن المضطر اليه خارج عن حيطه التكليف قطعاً والطرف الآخر مما أحرز عدم الاضطرار اليه ويشك في كونه موضوعاً للتكليف . نعم لو أحرز موضوع التكليف كهذا الاناء المعين وشك في الاضطرار اليه كان ذلك مجرى لاصالة الاحتياط (وان كان) الاضطرار الى المعين حال العلم يعلم بارتفاعه بحيث يحسن التكليف به بعده وجب الاحتياط في الطرف الآخر للعلم الاجمالي بالتكليف بالامر المررد بينه وبين المضطر اليه بعد ارتفاع الاضطرار . مثلاً اذا

حدث العلم بفصية احد الاناءين يوم الخميس مع الاضطرار الى استعمال الابيض منها الى صباح الجمعة فانه يعلم بوجوب الاجتناب اما عن الالبيض يوم الجمعة لو كان هو النجس او الاسود من الآن فيجب الاجتناب عن الاسود لانه احد الفردين المعلوم وجوب الاجتناب عن أحدهما (وان طراً) الاضطرار الى معين بعد حدوث العلم مستمراً او بحيث لا يحسن التكليف به معلقاً حال العلم وجب الاحتياط في الطرف الآخر ، وذلك لأن التكليف بالمضطر اليه على تقديره وان كان ينتهي بالاضطرار إلا أن العلم الاجمالي حين حدوثه لما تجزى المعلوم بالاجمال المحتمل الانطباق على الطرف الآخر كما يحتمل انطباقه على المضطر اليه قبل زمان الاضطرار وجب الاحتياط في الطرف غير المضطر اليه لاصالة الاشتغال ، وان ارتفع العلم بالتكليف فعلا لانه يكفي في بقاء تنجز الصوم المردد بقاء العلم به ولو بعد موافقته في بعض أطرافه ، ولا يعتبر في بقاء التنجز بقاء العلم بالتكليف الفعلي الباقي ببقاء العلم كما لو علم بوجوب صوم أحد اليومين من الخميس والجمعة فصام الخميس فانه في عشاء الجمعة لا يعلم بالتكليف فعلا لكنه يعلم بوجوب صوم اليوم المردد بين اليومين وهو كاف في بقاء تنجزه ، فلم يكن بد من الاحتياط بصوم يوم الجمعة لقاعدة الاشتغال وان كان صوم يوم الجمعة مشكوك الوجوب لأن الشك في التكليف انما يكون مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان اذا لم يحتمل كونه المنجز ، والا كان المرجع فيه قاعدة الاشتغال ، ولذا لو شك في التكليف الذي علم ثبوته تفصيلاً للشك في امثاله كانت هي المرجع دون اصالة البراهة كما هو واضح فكذا في المقام (وان كان) الاضطرار الى المعين طارئاً بعد حدوث العلم ويعلم بارتفاعه في زمان يحسن التكليف به حال العلم معلقاً وجب الاحتياط في الطرف الآخر لما عرفت وللعلم الاجمالي بالمردد بينه وبين المضطر اليه بعد العلم كما عرفت في الصورة الثانية فهذه صور أربع للاضطرار الى معين لا يجب الاحتياط في الاولى منها ويجب في الثلاث الأخيرة (ولو كان) الاضطرار الى غير المعين فصوره ايضاً أربع وهي الجارية في الاضطرار الى معين بعينها ، ، في الصورة الاولى لا يجب الاحتياط

في غير ما اختاره عند المصنف (ره) خلافاً لشيخه — رحمه الله — في رسائله فوجب الاحتياط فيه ، والوجه فيما اختاره المصنف (ره) : ما ذكره في المتن من أن الاضطرار لما كان مانعاً من فعلية التكليف كان الاضطرار الى غير المعين موجبا لتضييق دائرة التكليف وتقييده بغير ما اختار فيكون ما اختاره اولاً حلالاً وما يبقى مشكوك الحرمة بدواً للشك في كونه هو النجس والاصل فيه البراءة ، وقد عرفت في المقدمة الرابعة من مقدمات الانسداد الاشكال عليه من بعض مشايخنا المعاصرين دام تأييده ، كما عرفت دفع ذلك الاشكال فيما هو محل الكلام من ارتكابها تدريجاً أما لو ارتكبتها دفعة فلا ينبغي التأمل في تحقق المعصية لاندفاع الاضطرار بغير الحرام جزماً فلا وجه لارتفاع حرمة . وتوضيحه يظهر من ملاحظة تقرب الاشكال هناك فراجع وتأمل . وربما يوجه ما ذكره شيخنا في رسائله بان الاضطرار الى واحد غير معين ليس اضطراراً الى الحرام ، ولذا لو انكشف الحال وارتفع الاجمال كان المتعين أنه الحلال كافياً في رفع الاضطرار ، واذا لم يكن الاضطرار الى الحرام لا وجه لرفع اليد عن فعلية التكليف به غاية الامر أن العقل يعذر في ارتكاب واحد منها فيبقى الباقي على منعه لأن الترخيص الآتي من قبل الاضطرار إنما يمنع عن تحصيل العلم بالموافقة فيسقط وجوبه لا عن نفس الموافقة فيبقى وجوبها (وفيه) أنه لا ريب في أن الاضطرار الى واحد غير معين من الامرين اضطرار الى كل منها تخييراً ولا فرق بين الاضطرار التعميني والتخييري في رفع فعلية التكليف « فان قلت » : لازم ذلك جواز الارتكاب للنجس حتى لو ارتفع الاجمال { قلت } : لا يجوز حينئذ لامكان الجمع بين فرضي الشارع وهما رفع الاضطرار والاجتناب عن النجس ، ولو لا ما ذكرنا من كون الاضطرار التخييري كالتعميني لم يكن وجه للترخيص في ارتكاب واحد من الأطراف لأن التكليف بالحرام اذا كان غير مناحم بشيء كان مطلقاً من حيث الانطباق على كل واحد من الطرفين ، ومع هذا الاطلاق لا مجال للترخيص في بعض الأطراف فإنه مناف للواقع المعلوم اجمالاً كما هو ظاهر ، فلا يكون الترخيص الا من جهة تقييد

أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً أو تخييراً وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً وذلك لأن التكليف (١)

الواقع بحالة عدم انطباقه على ما يختار ، ولذا لا ريب في ان ما يختاره لرفع الاضطرار حلال واقعاً وان كان هو النجس ، وذلك كله شاهد بكون الاضطرار الى غير المعين اضطراراً الى الحرام في الجملة ولو تخييراً وأنه كاف في تقييد الواقع . فلاحظ (وأما) بقية صور الاضطرار الى غير معين فيعلم الحكم فيها مما تقدم في الثلاث الأخيرة من صور الاضطرار الى معين لعدم الفرق بينها في مقتضيات الاحتياط . ويعلم ذلك بمقابلة كل صورة الى نظيرتها ، فلاحظ والله سبحانه ولي التوفيق ﴿ قوله : انه مطلقاً ﴾ يعني سواء كان اضطراراً الى معين ام الى غير معين ﴿ قوله : ارتكاب ﴾ يعني في الشبهة التحريمية ﴿ قوله : او تركه ﴾ يعني في الشبهة الوجوبية ﴿ قوله : تعييناً ﴾ يعني اذا كان الاضطرار الى معين ﴿ قوله : او تخييراً ﴾ يعني اذا كان الاضطرار الى غير معين ﴿ قوله : وهو ينافي العلم ﴾ لأن جواز ارتكاب واحد ينافي حرمة على تقدير الارتكاب فلا بد من تضيق دائرة الحرمة وتقييد اطلاقها فتختص بالنجس ان كان هو الباقي ولا تكون له ان كان ما ارتكب فيكون ثبوت الحرمة مشكوكاً للشك في كون الباقي هو النجس كما عرفت بيانه ايضاً في الحاشية السابقة ﴿ قوله : وكذلك لا فرق ﴾ يعني فلا يجب الاحتياط في الباقي ولو كان الاضطرار مطلقاً لاحقاً للعلم الاجمالي ﴿ قوله : وذلك لان التكليف ﴾ اشارة الى وجه القول بوجوب

(١) لا يخفى ان ذلك اما يتم فيما كان الاضطرار الى احدهما لا بعينه واما لو كان الى احدهما المعين فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتعجز لعدم منعه عن العلم بفعالية التكليف المعلوم اجمالاً المراد به ان يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف او المطلق في الطرف الآخر ضرورة عدم ما يوجب عدم فعالية مثل هذا المعلوم اصلاً وعروض -

الاحتياط اذا كان الاضطرار لاحقا للمعلم ودفعه : وحاصل الوجه : أنه قبل طرؤه الاضطرار يعلم اجمالا بوجوب الاجتناب عن النجس المردد مثلا وهذا العلم يوجب تنجيز المعلوم بالاجمال ، و بعد طرؤه الاضطرار الى معين أو غير معين وان ارتفع العلم المذكور الا ان قاعدة الاشتغال بالتكليف المنجز تقتضي وجوب الاحتياط في الباقي . وحاصل الدفع : أن وجوب الاجتناب المعلوم قبل طرؤه الاضطرار ليس مطلقا بل هو مقيد بعدم طرؤه الاضطرار في زمان الاضطرار لاعلم بالتكليف من أول الأمر حتى يكون الباقي طرفا لمعلوم منجز فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال ليجب فيه الاحتياط . هذا وقد استشكل المصنف (ره) في هذا الدفع في حاشيته على المقام بان الباقي طرف لعلم اجمالي قائم بين التدريجين وهما الباقي مطلقا والمضطر اليه قبل طرؤه الاضطرار ، كما اشرنا اليه هنا واوضحناه في مبحث الانحلال ، فوجوب الاحتياط فيه لأجل هذا العلم القائم بين التدريجين وان لم يكن طرفا لعلم اجمالي آخر قائم بين الدفيعين من جهة مناقاة الاضطرار لفعلية التكليف مطلقاً ، لكنه خص هذا الاشكال بالاضطرار الى معين دون الاضطرار الى غير معين ، مع ان الفرق بينهما غير واضح لانه اذا اختار المكلف احد الطرفين فارتكبه كان الآخر عنده طرفا لعلم اجمالي قائم بينه وبين ما ارتكبه قبل طرؤه الاضطرار بعين العلم الحاصل له في صورة الاضطرار الى معين ، ومن هنا ذكرنا سابقا ان الحكم في الصور الثلاث الاخيرة الجارية في الاضطرار الى غير معين هو الحكم فيها في الاضطرار الى المعين (فان قلت) : اذا كان الاضطرار الى غير معين فكلاهما فكل منهما موضوع للاضطرار كما تقدم فلا يكون احدهما قبل الارتكاب طرفا لعلم اجمالي تدريجي (قلت) : الاضطرار وان

الاضطرار انما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عرضيه لاعتبار فعلية المعلوم بالاجمال المردد بين التكليف المحذور في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض وهذا بخلاف ما اذا عرض الاضطرار الى احدهما لا بعينه فإنه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقا فانهم وتأمل « منه قياس سره »

المعلوم بينها من أول الامر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً لاحتمال أن يكون هو المضطر اليه فيما كان الاضطرار الى المعين او يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين (لا يقال) : الاضطرار الى بعض الأطراف ليس الا كفقدها بعضها فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان كذلك لا ينبغي الاشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهدة ماتجز عليه قبل عروضه (فانه يقال) : حيث أن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده كان التكليف المتعلق به مطلقاً فاذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك وهذا بخلاف الاضطرار الى تركه فانه من حدود التكليف به وقيوده

كان الى كل منهما إلا أنه على البديل فيكون هناك علم اجمالي على البديل قائم بالطرف الذي لا ينطبق عليه الاضطرار فتأمل جيداً ﴿ قوله : محدوداً بعدم ﴾ يعني مشروطاً بعدم طروء الاضطرار بحيث ينتهي التكليف بطرؤه ، ﴿ قوله : حيث ان فقد المكلف به ﴾ المراد من المكلف به في المقام الموضوع الذي يتعلق به فعل المكلف مثل الاناء النجس كما تقتضيه قرينة السؤال ووجه الفرق بين فقد بعض الاطراف والمعجز عنه والاضطرار اليه مع اشتراكها في كون عدمها دخيلاً في التكليف في الجملة — بحيث ربما يقال يعتبر في التكليف عدم الاضطرار والقدرة وكون موضوعه في مقام الابتلاء بحيث يكون موجوداً لأمفقوداً — أن مقام شرطية هذه الامور الثلاثة للتكليف مختلفة فإن شرطية عدم الاضطرار راجعة الى شرطية عدم المزاحم للمصلحة المقتضية للحكم ، فإن المفسدة في النجس مثلاً إنما تصلح للتأثير في حرمة شربه اذا لم تزاحم بمصلحة أهم كما لو توقف حفظ النفس من الهلاك على شرب النجس الذي هو معنى الاضطرار اليه أما اذا زوحت بها كان شرب النجس ارجح من عدمه ، وشرطية القدرة راجعة الى شرطية عدم المانع من تعلق الارادة

ولا يكون الاشتغال به من الاول إلا مقيداً بعدم عروضه فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به إلا إلى هذا الحد فلا يجب رعايته فيما بعده ولا يكون إلا من باب

من جهة قصور المكلف لا المكلف به كما في الاول ، وشرطية وجود الموضوع راجعة الى شرطية عدم المانع من اشتغال ذمة المكلف فإن الاناء المفقود مما لا قصور في مفسدته ولا في تعلق الكراهة بشربه إلا ان العلم بكراهته لا يصلح ان يكون موجبا لاشتغال الذمة به فيمتنع ان يكون وجوده شرطاً للتكليف الذي هو في الحقيقة شرط نفس الارادة والكراهة ذاتا كما في القدرة او عرضا كما في عدم الاضطرار، فوجود الموضوع والابتلاء به نظير وجود الحجة على التكليف ليس شرطاً للتكليف وان كان شرطاً للاشتغال في نظر العقل، وهذا واضح لدى التأمل؛ إنما الاشكال فيما ذكره من كون تنجز الباقي بعد الفقد بقاعدة الاشتغال اذ من المعلوم ان القاعدة المذكورة إنما تجري في كل ما يحتمل انه المنجز والباقي بعد الفقدان مما لا يحتمل فيه ذلك إذ المنجز إن كان هو العلم حال الفقدان فبطلانه ظاهر لعدم صلاحيته لذلك من جهة الفقدان ، وان كان هو العلم قبل الفقدان فذلك العلم طرفه المفقود والباقي معاً قبل زمان الفقدان لا مطلقاً فليس الوجه في تنجز الباقي إلا انه طرف لعلم اجمالي قائم بين التدريجيين وهما المفقود قبل فقده والباقي بعد الفقدان كما اشار اليه في الحاشية ، وحينئذ فلا فرق بين الاضطرار والفقدان من هذه الجهة فبالنظر الى العلم الاجمالي بين الدفيعيين لا تنجز للباقي في المقامين ، والى العلم الاجمالي بين التدريجيين يتنجز الباقي في المقامين ، وصحة التقييد في الاضطرار وعدمها في الفقدان إنما يوجبان الفرق في حصول العلم الاجمالي بالتكليف بعد الفقدان وحصوله بعد الاضطرار ، وذلك لا يوجب فرقا في منجزية الباقي بعد الفقدان لأن العلم الحاصل حين الفقدان لا أثر له في المنجزية بعد خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء . وعليك بالتأمل وهو سبحانه المستعان ﴿ قوله : ولا يكون الاشتغال به ﴾ هذا الأثر مشترك بين الاضطرار والفقدان لما عرفت ان

الاحتياط في الشبهة البدوية فافهم وتأمل فإنه دقيق جداً (الثاني) أنه لما كان (١)
النهي عن الشيء إنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داع
آخر ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به وأما لا ابتلاء به بحسبها فليس
للهي عنه موقع أصلاً ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل بل يكون من قبيل طلب الحاصل
كان الابتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم فإنه بدونه لا علم بتكليف
فعلي لا احتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به ومنه قد انقدح

الفقدان من موانع الاشتغال فلا يكون الاشتغال الا قبله فهو من حدود الاشتغال
وان لم يكن من حدود نفس التكليف كالاضطرار ﴿ قوله : داعياً للمكلف ﴾
يعني داعياً عقلياً بحيث يكون عدمه ارجح من وجوده في نظره لما يترتب على
الوجود من استحقاق العقاب ﴿ قوله : يكون ذلك ﴾ يعني صيرورته داعياً ﴿ قوله :
بحسبها ﴾ اي بحسب العادة ﴿ قوله : طلب الحاصل ﴾ لحصول الغرض وهو
عدم المفسدة ﴿ قوله : كان الابتلاء بجميع الأطراف ﴾ هذا جواب (لما) في
قوله : لما كان النهي . وحاصل المراد : انه يعتبر في صحة النهي عن شيء كونه
في معرض ابتلاء المكلف اذ لو لم يكن كذلك كان تركه مستنداً الى عدم حصول
الداعي الى فعله فلا مجال للنهي عنه لأنه من قبيل تحصيل الحاصل ، وحينئذ إذا
كان بعض اطراف المعلوم بالاجمال خارجاً عن محل الابتلاء لا يكون ذلك العلم
الاجمالي منجزاً وموجباً للاحتياط فيما هو محل الابتلاء من الأطراف لا احتمال كون
المعلوم منطبقاً على ما هو خارج عن محل الابتلاء فلا يكون التكليف به فعلياً .
وتوضيح الحال : ان موضوع التكليف (تارة) يكون في معرض الابتلاء
للمكلف فيحسن ان يخاطب بالاجتناب عنه مطلقاً كما في بعض اواني المكلف التي

(١) كما انه اذا كان فعل الشيء الذي كان متعلقاً لغرض المولى مما لا يكاد
عادة ان يتركه العبد وان لا يكون له داع اليه لم يكن لامر به والبعث اليه موقع
اصلاً كما لا يخفى . منه قدس سره

تكون تحت يده (واخرى) لا يكون كذلك فلا يحسن الخطاب به الا مشروطا
بالابتلاء كما في الاواني التي قد تقتضي العادة نادرا ابتلاءه بها كما وانى الملك بالنسبة الى
سواد الرعية فانه لا يصح ان تقول له : اجتنب عن انا الملك مطلقاً : وان صح ان
تقول له : إن دخلت بيت الملك فأجتنب الاناء الفلاني (وثالثة) لا يصح الخطاب
به لامطلقا ولا مشروطا كالثوب يلبسه انسان معين من سواد الرعية وسكان البراري
والقفار بالنسبة الى الملك فلا يحسن خطاب الملك بالاجتناب عنه مطلقا لامطلقا ولا
مشروطا : وقد عرفت في الحاشية السابقة انه لا قصور في مفسدة الموضوع
المذكور من حيث اقتضائها الكراهة حيث انها مفسدة بلا مزاحم ولا في تحقق
الكراهة لقدرة المكلف على الارتكاب والاجتناب غاية الأمر أنه لا يحسن الخطاب
به لحصول الصوارف العادية عنه بحيث يعد النهي عنه من قبيل تحصيل الحاصل
لغوا ومن هنا وقع الاشكال في اعتبار هذا الشرط في منجزية العلم الاجمالي ، فمنه
بعض زعماء منه أن امتناع الخطاب لا يقدح في منجزية العلم بعد تعلقه بالارادة
الكامنة في نفس المولى اذ الخطاب لاموضوعية له في المنجزية بل هو ملحوظ طريقا
الى تلك الارادة وحاكيا عنها ، ولذا لو علمت الارادة المذكورة مع العلم بعدم
الخطاب لمانع وجب موافقتها ، كما أنه لو علم بالخطاب وعلم بعدم الارادة لم تجب
الموافقة في نظر العقل فاذا كان المنجز هو العلم بالارادة فهو حاصل ، ولو كان
بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء ويترتب حينئذ وجوب الاحتياط فيما هو
محل الابتلاء (والجواب) : أن المانع من الخطاب في المقام ليس الا كونه بحيث
لا يوجب تحميلا على المكلف والقائه له في كفاية التكليف ، وهذا مما لا يمنع أن يكون
العلم مما يترتب عليه الأثر أعني المنجزية واشتغال الذمة إذ لو ترتب عليه ذلك كان
مترتبا بعينه على الخطاب ويكون به حسنا والمفروض خلافه . وبالجملة : العلم من
قبيل الخطاب فالالتزام بقبح الخطاب ولغويته وعدم ترتب اثر عليه ملازم للالتزام
ذلك في العلم بعينه وهو ينافي كونه منجزا وموجبا لاشتغال ذمة العبد كما هو

أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقداح طلب تركه في نفس المولى فعلا هو ما إذا صح انقداح الداعي الى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ماهو عليه من الحال ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال لا إطلاق الخطاب ضرورة أنه لا مجال للتشبه به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه

ظاهر بادنى تأمل ﴿ قوله : ان الملاك في الابتلاء المصحح ﴾ يعني أن الميزان الذي يعرف به كون الموضوع مبتلى به وغير مبتلى به هو كون العلم به موجبا لحدوث الداعي في نفس العبد الى الترك أو غير موجب لذلك فان كان موجبا له فلو موضوع مبتلى به إذ لا معنى لتحميل العبد وابقائه في الكلفة الا التسبب الى إيجاد ذلك الداعي العقلي الى الفعل أو الترك فلو لم يكن موجبا لذلك الداعي فلو موضوع غير مبتلى به ﴿ قوله : ولو شك في ذلك كان المرجع ﴾ يعني لو شك في الابتلاء للشك في صحة انقداح الداعي الى ترك المعلوم بالاجمال فللرجع فيما هو محل الابتلاء من الاطراف اصل البراءة لعدم القطع باشتغال الذمة بالمعلوم بالاجمال ليجب فيه الاحتياط من جهة الشك في الشرط ، لكن لا يخفى أن الابتلاء ليس شرطا للاشتغال والتنجز العقلي بوجوده الواقعي حتى يكون الشك فيه شكا فيه بل هو شرط بوجوده العلمي فالعلم بالابتلاء يعلم بعدم حكم العقل بالاشتغال ، فلا يخلو التعبير من مسامحة ﴿ قوله : لا اطلاق الخطاب ﴾ يعني ليس المرجع اطلاق الخطاب كما قد يظهر من كلام شيخنا الاعظم (ره) في رسائله لأن الاطلاق إنما يكون مرجعا فيما اذا احرزت صحته وشك في مطابقته للواقع وعدمها من جهة الشك في التقييد وعدمه لاما اذا علم بمطابقته للواقع وشك في صحته وعدمها ، والمقام من الثاني لما عرفت أن الموضوع الخارج عن محل الابتلاء لا قصور في ثبوت التكليف به لثبوت مقتضيه وعدم المزاحم له غاية الامر انه لا يحسن الخطاب به للغوبته وعدم ترتب فائدة عليه وذلك إنما يوجب عدم صحته لانه في ظرف ثبوته لا يكون

لا فيما شك في اعتباره في صحته (١) تأمل لعلك تعرف انشاء الله تعالى «الثالث» انه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن يكون أطرافه محصورة وأن يكون غير محصورة (نعم) ربما يكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتتاب كلها أو ارتكابه أو ضرر فيها أو غيرها مما لا يكون معه التكليف فعليا بعثاً أو زجراً فعلاً وليس بموجبة لذلك في غيره كما أن نفسها ربما يكون موجبة لذلك ولو كانت قليلة في مورد آخر فلا بد من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالاجمال أنه يكون أولاً يكون في هذا المورد أو يكون مع كثرة أطرافه وملاحظة أنه مع اية مرتبة من كثرتها كما لا يخفى ولو شك في عروض الموجب فالتبعض هو إطلاق دليل التكليف لو كان وإلا فالبراءة لأجل الشك في مطابقتها للواقع بخلاف سائر المطلقات مثل اكرم العالم اذا شك في تقييده بالعدالة فإن الشك في التقييد المذكور إنما يوجب الشك في مطابقتها لإطلاق العالم الشامل للفاسق والعاقل للواقع مع القطع بصحته ، ولو كان غير مطابق للواقع فنضمير (به) راجع الى الاطلاق و (بشيء) متعلق بالتقييد ، و (بعد) ظرف لشك ، وضمير (بدونه) راجع الى التقييد ﴿ قوله : لا فيما شك ﴾ يعني لا يتشبهت بالاطلاق اذا شك في وجود ما يعتبر في صحته كالاتيلاء الذي هو شرط صحة اطلاق الخطاب ﴿ قوله : أو ضرر فيها ﴾ أي في الموافقة القطعية ﴿ قوله : أو غيرها ﴾ أي غير العسر والضرر مثل خروج بعض الاطراف عن محل الاتيلاء ﴿ قوله : وليس بموجبة ﴾ معطوف على موجبة ﴿ قوله : ان نفسها ﴾ اي الموافقة القطعية ﴿ قوله : ولو كانت ﴾ يعني الاطراف ﴿ قوله : مع اية مرتبة ﴾ إذ قد تكون بعض مراتب الكثرة موجبة وبعض مراتبها غير موجبة ﴿ قوله : فالتبعض هو اطلاق دليل ﴾ من الواضح أن ادلة العسر والخرج والضرر مقيدة لأدلة

(١) نعم لو كان الاطلاق في مقام يقتضي بيان التقييد بالاتيلاء لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف كان الاطلاق وعدم بيان التقييد دالاً على فعالية وجود الابتلاء المصحح لها كما لا يخفى فافهم . منه قدس سره

التكليف الفعلي . هذا هو حق القول في المقام وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجزاف « الرابع » أنه إنما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الاطراف مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم باتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها وان كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكم واقعاً . ومنه ينقدح الحال في مسألة ملاقاته شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالاجمال وأنه (نارة) يجب الاجتناب عن الملاقاة دون ملاقيه فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها فإنه اذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً ولو لم يجتنب عما يلاقيه فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر .

الاحكام الأولية وان كانت بلسان الحاكم فهي رافعة لنفس التكليف في ظرف ثبوته واقما فع الشك فيها يكون الشك في مطابقة الاطلاق للواقع فاصالة الاطلاق فيه حجة لولا أن الشبهة مصداقية ، فالتمسك بها يتوقف على حجبية اصالة العموم والاطلاق في الشبهات المصدقية . نعم تختص الشبهة في المقام بكون الأصل العقلائي فيها هو الاحتياط نظير الشك في القدرة لكون الشك في المزاحم مع احراز مقتضى التكليف وفي مثله يبني على عدم المزاحم ، ومنه يظهر أنه لا يتضح الوجه في حكمة بالرجوع الى اصالة الاطلاق ومع عدمه فالرجوع الى البراءة إذ المرجع اصالة عدم المزاحم سواء كان هناك اطلاق أم لم يكن ، وان هذا هو حق القول في المقام . فلاحظ ﴿ قوله : دون غيرها ﴾ اذ هو بعد ما لم يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه لامتنع للاحتياط فيه ﴿ قوله : فيما كانت الملاقاة بعد العلم ﴾ اعلم انه اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الاناء من مثلاً ثم علم بملاقاة اناء ثالث لأحدهما فلاريب في انه بعد العلم بالملاقاة يحدث علم اجمالي بنجاسة الملاقاة - بالكسر - او صاحب الملاقاة - بالفتح - فيكون حينئذ عالمان يشتركان في طرف واحد وهو صاحب الملاقاة - بالفتح - ويختلفان بالمتلاقيين ، ومقتضى حجبية العلم الاجمالي وجوب الاحتياط في

الملاقي - بالكسر - كما يجب في الملاقي - بالفتح - وصاحبه (وقد) يدفع وجرب الاحتياماً فيه بان التكليف بالاجتناب عنه تكليف زائد على التكليف المعلوم بالاجمال والأصل فيه البراءة (وفيه) أنه يمكن دعوى ذلك بالنسبة الى الملاقي - بالفتح - فإنه يعلم اجمالاً بوجوب الاجتناب إما عن الملاقي - بالكسر - أو عن صاحب الملاقي - بالفتح - والتكليف بالملاقي تكليف زائد يرجع فيه الى أصل البراءة : ولا مرجح لملاحظة العلم بين الاصليين على ملاحظة هذا العلم الحادث بل التحقيق أنه معلوم واحد قائم بين المتلاقيين والظرف الآخر كما لو علم اجمالاً اما بوجوب اكرام زيد وعمر واما بوجوب اكرام خالد الذي لا اشكال في وجوب الاحتياط التام فيه باكرام الجميع (وقد يدفع) كما قد يظهر من شيخنا الاعظم قدس سره في رسالته بان طهارة الملاقي - بالكسر - ونجاسته لما كانت من آثار طهارة الملاقي - بالفتح - ونجاسته، وكان ذلك موجبا لامتناع جريان الاصل في الأول في عرض جريانه في الثاني للسببية والمسببية الموجبة للترتيب بينها كما سيأتي انشاء الله بيانه في محله : كانت المعارضة بين اصالتي الطهارة واستصحابها في الاصلين لا غير ، وبعد تساوقهما يرجع الى اصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - بلا معارض (وفيه) أنه مبني على القول بأن المانع من جريان الاصل في طرف العلم الاجمالي هو المعارضة دون العلم الاجمالي المبني على كون العلم الاجمالي علة تامة لحزمة المخالفة القطعية الحاصلة من جريان الاصل في تمام الاطراف دون وجوب الموافقة القطعية ، وقد عرفت أن التحقيق هو الثاني وحينئذ لا يجازي لجريان الاصل في بعض الاطراف وان لم يكن له معارض لأن اجراءه مخالفة احتمالية مضافاً الى أن اصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - معارضة باصالة الحل في الاصلين لانها فيها اصل مسببي يرجع اليها بعد تعارض اصالة الطهارة فيهما وبعد التعارض يرجع الى اصالة الحل في الملاقي - بالكسر - ولازم ذلك جواز شربه وعدم ترتيب آثار الطهارة عليه . نعم لو كان مسبوقاً بالطهارة أمكن في بعض الصور معارضة اصالة الحل فيهما باستصحاب الطهارة فيه وبعد التعارض يرجع الى اصل الطهارة فيه . لكن قد يكون الاصليان مسبوقين بالحل فيتعارض استصحاب الحل فيهما باستصحاب

الطهارة فيه ثم يتعارض اصل الحل فيها بقاعدة الطهارة فيه ويرجع فيه الى اصل الحل لاغير . فتأمل جيداً (وقد يدفع) بما يظهر من المصنف (ره) من أن العلم القائم بين الملاقي - بالكسر - وصاحب الملاقي لما كان مادناً بعد العلم الاول لم يكن منجزاً لأن احد طرفيه منجز بالعلم الأول وقد عرفت أنه اذا كان لبعض الأطراف منجزاً تعييدي امتنع تنجز العلم الاجمالي لمتعلقه ومن هنالوانعكس الفرض بان تاخر العلم الاجمالي القائم بين الاصلين وجب الاحتياط في الملاقي - بالكسر - وصاحب الملاقي - بالفتح - ولم يجب الاحتياط فيه كما بينه في الصورة الثانية ، ولو اقترن العلمان زماناً وجب الاحتياط في الجميع لحدوث العلمين في اطراف غير منجزه (وفيه) انك قد عرفت الاشارة سابقاً الى أن وجوب الاجتناب عن النجس اذا تعلق به العلم في زمان وبقي ممتداً بامتداد الزمان فتتجزه في كل آن يستند الى العلم في ذلك الآن لا الى العلم فيما قبله وحيث أن وجوب الاجتناب عن أحد الاصلين في حال حدوث العلم الثاني يكون تنجزه مقارناً لتنجز وجوب الاجتناب إماماً عن الملاقي بالكسر أو عن الطرف الثالث ويكون الحال كما لو علم دفعة اما بنجاسة المتلاقيين أو بنجاسة الطرف الثالث في وجوب الاحتياط في الجميع « فان قلت » : ما ذكرت من اناطة التنجز بالعلم حدوثاً وبقاءً هل يختص بالتكليف الممتد المنحل الى تكاليف متعددة بتعدد الزمان كوجوب الاجتناب عن النجس أو يعلم ما لم يكن كذلك كوجوب صوم أول يوم من الشهر؟ وما الموجب لهذه الدعوى؟ (قلت) : لا فرق بين القسمين فاذا علم المكلف قبل الهلال بايام أنه يجب عليه صوم أول الشهر فجرد حدوث العلم موجب لتنجز وجوب الصوم فاذا بقي العلم بقي التنجز . اذا اتقى العلم لحدوث شك سار ارتفع التنجز ، والموجب لدعوى ذلك : أنه لو كان مجرد حدوث العلم موجباً لحدوث التنجز وبقائه كان اللازم حكم العقل بوجوب الامتثال ولو بعد ارتفاع العلم بوجوب الصوم وهو ظاهر البطلان (فان قلت) : كيف يكون ظاهر البطلان مع أنه لو تردد اليوم الواجب الصوم بين يومين وصام أحدهما فإنه يرتفع العلم بوجوب الصوم مع بقاء تنجز وجوب صوم اليوم المررد ، ولذا نقول بوجوب صوم اليوم الثاني (قلت) :

لا نسلم أنه بعد صوم اليوم الاول من اليومين يرتفع العلم بوجوب صوم اليوم المردد بل هو بعد باق حتى لو صام الثاني منها ايضاً ، غاية الامر يعلم بستوط الوجوب للعلم بالامتثال وهو لا ينسفي العلم بالثبوت فبعد صوم اليوم الاول يستند تنجز صوم اليوم المردد حينئذ الى العلم في ذلك الزمان (فان قلت) : كيف يكون العلم بوجوب صوم اليوم المردد منجزاً بعد صوم أحدهما أو افطاره مع أن بعض أطرافه خارج عن محل الابتلاء فوجوب صوم اليوم الثاني إنما يكون لقاعدة الاشتغال التي هي عين وجوب دفع الضرر المحتمل لا لأجل العلم (قلت) : لا يعتبر في بقاء التنجز لبقاء العلم بقاء تمام الأطراف تحت الابتلاء وإنما يعتبر ذلك في حدوث التنجز وأما وجوب صوم اليوم الثاني لقاعدة الاشتغال فهو فرع منجزية العلم في تلك الحال واشغاله لذمة المكلف ولولاه لا معنى لقاعدة الاشتغال ، فوجوب الاحتياط عقلاً في كل واحد من الأطراف في كل آن لأجل احتمال كون الطرف هو الواجب المنجز في ذلك الآن وهو فرع تنجز المعلوم الاجمالي بالعلم في ذلك الآن ، ولا فرق في ذلك بين ما قبل الشروع في واحد من الأطراف وما بعده وان حصل احتمال الموافقة في الثاني فقاعدة الاشتغال بما هي هي ليست منجزه بل هي فسرع وجود منجز وشاغل لذمة المكلف يحتمل انطباقه على مجراها ، فلا بد من وجود ذلك المنجز وهو العلم وإن كان بعض أطرافه خارجاً عن محل الابتلاء إذ لا يقدر ذلك عقلاً إلا في حدوث التنجز . فتأمل (وقد يدفع) ايضاً بأن العلم بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو طرف الملاقي ناشئ من العلم الاجمالي بنجاسة أحد الأصليين فيكون متأخراً عنه رتبة ، وحينئذ فلا يصلح لأن ينجز متملقه لأن أحد طرفيه متنجز بالعلم السابق رتبة ، ولأجل ذلك تختلف الصور في وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - دون الملاقي - بالفتح - أو العكس او وجوب الاجتناب عنها باختلاف كون العلم الذي أحد طرفيه الملاقي - بالكسر - ناشئاً كما كان أحد طرفيه الملاقي (بالفتح) أو العكس أو كونها ناشئتين عن سبب ثالث « وفيه » أن العلم المذكور وإن كان ناشئاً عن العلم بنجاسة أحد الأصليين إلا أن العلم بالنجاسة ليس منجزاً حتى يمنع تنجيذه لطرفيه من تنجز العلم

ومنه ظهر أنه لا مجال لتوهم ان قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه
ايضاً. ضرورة ان العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد
آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل

الثاني لأنه علم بالموضوع وهو لا يصلح المنجزية بل المنجز هو العلم بوجود
الاجتناب عن أحدهما الناشئ من العلم بالنجاسة وهو مما لا يكون علة للعلم بوجود
الاجتناب الذي طرفه الملاقي «بالكسر» أصلاً بل همامعلولان لعله واحدة فلا يصلح أن
يكون احدهما مانعاً عن منجزية الآخر ، وعلى هذا فلم يتضح الوجه فيما هو
المشهور من طهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة ، وان كان هو الذي يقتضيه المذاق
الفقهى . وكان الوجه فيه : أن السبق الزماني لأحد العلمين موجب لاستناد
التنجز اليه دون اللاحق وإن قلنا بأن التنجز يستند الى العلم حدوثاً وبقاءً — كما
ذكرناه آنفاً — إذ غاية ما يقتضي اقتران العلمين حدوث احدهما مع بقاء الآخر ،
لكن ذلك لا ينافي استناد التنجز عند العقلاء الى السابق ، فان الانحلال الموجب
لسقوط العلم المنحل عن التمسك ليس حقيقياً — كما عرفت — ولا عقلياً ايضاً
— كما يقتضيه النظر الدقيق — بل هو عقلائي ، والعقلاء مع اختلاف العلمين
بالسبق واللاحق لا يرون للاحق أثراً في المنجزية ، لا بنحو الاستقلال ولا بنحو
الانضمام ، وحينئذ يتعين التفصيل بين الصور — كما ذكره المصنف «ره» —
ثم انه لا محي. لشبهة معارضة أصل الطهارة في الملاقي «بالكسر» لأصل الحل في
الاصليين على مسلك المصنف — رحمه الله — وما إمدده لأن العلم الاجمالي بين
الاصليين لما كان منجزاً استند سقوط الاصول اليه فلا يرجع الى الاصل في الملاقي
بالكسر الا بعد تنجز العلم القائم بين الاصليين المانع من جريان الاصول فيها ففي
رتبة جريان الاصل في الملاقي «بالكسر» لا مجال لجريان الاصول في الاصليين حتى
تتوهم المعارضة بينهما بل تختص المعارضة على مسلك الشيخ — رحمه الله — لا غير
كما ذكرنا ﴿ قوله : ومنه ظهر انه لا مجال لتوهم ﴾ يعني ما ذكره من قوله :

(واخرى) يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم اجمالاً نجاسته او نجاسة شيء آخر ثم حدث العلم بالملاقات والعلم بنجاسة الملاقى ايرذاك الشيء ايضاً فان حال (١) الملاقى في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الاجمالي وانه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة اصلاً لا اجمالاً ولا تفصيلاً

كان فرداً آخر . وغرضه بهذا الكلام الاشارة الى ما عن ظاهر ابن زهرة من أن المتنجس من شؤون نفس النجس فوجوب الاجتناب عن النجس يقتضي الاجتناب عنه وعمالاقاه نظير وجوب اكرام زبد المقتضي لا كرامه واكرام ولده وخادمه وسائر توابعه ، فالخروج عن عهدة وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم بالاجمال يتوقف على الاجتناب عن الملاقى لاحتمال انطباقه على الملاقى « بالفتح » المقتضي وجوب اجتنابه حينئذ لا اجتناب ملاقيه حينئذ ، ويكون الحال كما لو قسم أحد الاناءين قسمين فانه يجب الاحتياط فيهما ولا يرجع في أحدهما الى أصل الطهارة أو غيره من الاصول النافية . وحاصل دفع المصنف — رحمه الله — له : المنع عن ذلك وان الملاقاة للنجس تقتضي تنجس الملاقى له فيحدث فرد آخر للنجس يجب الاجتناب عنه كما يجب الاجتناب عن الملاقى غاية الأمر ان للنجس فردين ذاتياً وعرضياً، ولذلك لا تجري أحكام النجس على المتنجس به فان نجاسة البول تذهب بالغسل مرتين وليس كذلك المتنجس به بل إما أن تذهب بالغسل مرة لو كان اطلاقاً أو يحتاج الى الغسل ثلاثاً لو لم يكن اطلاقاً . فتأمل ﴿ قوله : واخرى يجب الاجتناب ﴾ معطوف على قوله : تارة يجب الاجتناب . . . الخ ﴿ قوله : عمالاقاه دونه ﴾ يعني عن الملاقى « بالكسر » دون الملاقى « بالفتح » ﴿ قوله : فان حال الملاقى ﴾ يعني الملاقى « بالفتح » ووجه كونه حاله في هذه الصورة حال الملاقى « بالكسر » في الصورة السابقة أنه طرف له اجمالي قائم بينه وبين شيء قد تنجز بعلم سابق على هذا العلم قائم به والملاقى بالكسر فصار كأنه مشكوك بدوياً لانحلال العلم الذي هو طرفه بتنجز أحد طرفيه بالعلم السابق ، وحيث أن المصنف — رحمه الله — يدعي الانحلال الحقيقي (١) وان لم يكن احتمال نجاسة ملاقاه الا من قبل ملاقاته . منه قدس سره

(وكذا) لو علم بالملاقات ثم حدث العلم الاجمالي ولكن كان الملاقى خارجا عن محل الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده (وثالثة) يجب الاجتناب عنها فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقاة ضرورة انه حينئذ يعلم اجمالا اما بنجاسة الملاقى والملاقى او بنجاسة الآخر كما لا يخفى فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين وهو الواحد او الاثنان ﴿ المقام الثاني ﴾ : في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين

بتنجز أحد أطراف العلم قال غير معلوم النجاسة . . . الخ ، ولو كان يرى الانحلال الحكمي لقال : ليس طرفا لعلم اجمالي منجز ﴿ قوله ﴾ : وكذا لو علم ﴿ يعني ﴾ يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر ايضاً دون الملاقى لو علم بملاقاة اناه مثلا لآخر ثم خرج الملاقى بالفتح عن محل الابتلاء ثم علم اجمالا بنجاسته قبل الملاقاة او اناه ثالث فانه حينئذ يحدث علم اجمالي بنجاسة الملاقى بالكسر أو صاحب الملاقى بالفتح فيحدث بسببه علم بوجود الاجتناب عن أحدهما فيجب الاحتياط فيهما والعلم الاجمالي بنجاسة الملاقى بالفتح او صاحبه لا أثر له لخروجه عن محل الابتلاء فاذا اتفق ان صار في محل الابتلاء لا يجب الاجتناب عنه لما تقدم في الملاقى بالكسر في الصورة السابقة من أنه فرد آخر مشكوك بدوياً وليس طرفاً لعلم اجمالي منجز . هذا وقد عرفت في الصورة السابقة الاشكال الجاري في هذين الفرضين بعينه الموجب للاحتياط فلاحظ ﴿ قوله ﴾ : عنها ﴿ يعني المتلاقيين .

الأقل والأكثر الارتباطيان

﴿ قوله ﴾ : الارتباطيين ﴿ المراد من الأكثر الارتباطي هو المركب من أمرين أو أمور يترتب عليها غرض واحد أو أغراض متعددة متلازمة في مقام الثبوت والسقوط بحيث لا يترتب الأثر المقصود على بعضها الا في ظرف وجود الباقي ومن هنا لا يسقط الأمر ببعضها الا في ظرف سقرط الأمر بالباقي ويقابله الأكثر

﴿ والحق ﴾ أن العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما ايضاً يوجب الاحتياط عقلاً باتيان الأكثر لتجزئه به حيث تعلق بثبوته فعلاً (وتوهم) انحلاله الى العلم بوجود الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدوياً ضرورة لزوم الاتيان بالأقل لنفسه شرعاً

الاستقلالي فإن كل واحد من أجزائه يترتب عليه الغرض مطلقاً ولو في ظرف عدم الباقي كصوم شهر رمضان فإن صوم كل يوم يترتب عليه الغرض ولو مع عدم صوم بقية أيامه ، وعلى هذا فلا يعتبر في محل الكلام أن يكون الأقل ارتباطياً بل لو كان الأقل بسيطاً والأكثر المركب من ذلك الأقل وغيره ارتباطياً كان محلاً للكلام من حيث البراءة والاشتغال ﴿ قوله ﴾ والحق أن العلم الاجمالي بثبوت ﴿ من الواضح أن الأقل لما كان داخلاً في الأكثر وبمضامنه كان الوجوب النفسي على تقدير ثبوته للأكثر ثابتاً للأقل أيضاً غايته أنه لم يثبت له وحده بل ثبت له مع غيره ، وحينئذ فلا اجمال في المعلوم حتى يسري الاجمال الى العلم وبحكم بأن التكليف الثابت للأقل او الأكثر معلوم بالاجمال ، بل التكليف للأقل معلوم تفصيلاً وللزائد على الأقل مشكوك بدوياً ، وحينئذ كان اللازم على المصنف - رحمه الله - التصدي لوجه منجزية العلم بالتكليف على النحو المذكور لوجوب الأكثر ، مع أن الزائد على الأقل مما لم يعلم لا تفصيلاً ولا إجمالاً فهو لا معلوم ولا مما يحتمل انطباق المعلوم عليه ، ولا يحسن قياس العلم المذكور بالعلم الاجمالي المررد بين المتباينين لوضوح الفرق بينهما فإن المعلوم بالاجمال هناك محتمل الانطباق على كل واحد من الاطراف ، والمعلوم هنا معلوم الانطباق على الأقل تفصيلاً وعدم الانطباق على الأكثر كذلك ، ولذا لا ريب في حصول مثل هذا العلم في الأقل والأكثر الاستقلالي ، مع أنه لا مجال لتوهم وجوب الاحتياط فيه باتيان الأكثر وحيثية الارتباط والاستقلال لا دخل لها في وجود العلم الاجمالي وعدمه كما هو ظاهر بأدنى تأمل . نعم لو كان بناؤه على امكان ثبوت الوجوب الغيري للأجزاء المبتني على أخذ الحدود

أو لغيره كذلك أو عقلاً ومعه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر (فاسد) قطعاً لاستلزام الانحلال المحال بداهة توقف لزوم الأقل فعلاً إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه

الذهنية في موضوع الوجوب الغيري كان اجمال المعلوم وتردده بين الأقل بشرط لا والأكثر محققاً ، إلا أن الذي صرح به في مقدمة الواجب خلافه وإن كان قد يظهر منه هنا ارتضاؤه ، كما سيأتي الإشارة إليه في وجه الانحلال . هذا وبما يمكن أن يوجه به اجمال العلم بنحو يقتضي الاحتياط أن الأقل وإن كان معلوماً وجوبه إلا أنه لا إطلاق له من حيث انفراده عن الزائد واجتماعه معه ، بل هو مهمل من حيث الحالين ، والاجمال الاحوال كاجمال الافراد يقتضي عدم جواز الاقتصار على الأقل في حال الانفراد للشك في وجوبه في تلك الحال ، وكأن المصنف — رحمه الله — اكتفى في وجه منجزية الأكثر بما سيأتي في نقض دعوى الانحلال . فتأمل وانتظر ﴿ قوله : أو لغيره كذلك ﴾ يعني شرعاً بناء على وجوب المقدمة شرعاً أو عقلاً بناء على وجوبها عقلاً لا غير ؛ وهذا مبني على أخذ الحدود الذهنية في موضوع التكليف الغيري كما أشرنا إليه ﴿ قوله : فاسد قطعاً ﴾ لأن العلم تفصيلاً بالوجوب المردد بين النفسي والغيري للأقل ناشئ من العلم الجمالي بالوجوب النفسي اجمالاً ، وقد تقدم في مبحث الانحلال أن مثله لا يوجب الانحلال فراجع . نعم لو قرر الانحلال بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقل بناء على ثبوت الوجوب النفسي الأجزاء — كما أشرنا إليه في الحاشية السابقة — لم يكن مجال لهذا الاشكال إذ ليس لنا الا علم واحد وهو هذا العلم كما عرفت لا علمان بنفساً أحدهما من الآخر ﴿ قوله : لاستلزام الانحلال المحال ﴾ يعني الخلف ﴿ قوله : لزوم الأقل فعلاً ﴾ يعني تنجز الأقل والا فلزومه واقعياً لا يتوقف على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر بل يكفي فيه ثبوت التكليف واقعياً إما للأقل أو للأكثر وهو معلوم فيكون لزوم الأقل إما لنفسه أو لغيره معلوماً . نعم

الا اذا كان متعلقاً بالاقل كان خلفاً مع انه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقا المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه محال (نعم) انما ينحل اذا كان الاقل ذا مصاحبة ملزمة فان وجوده حينئذ يكون معلوماً له وانما كان التردد لاحتمال ان يكون الاكثر

تنجز التكليف بالاقل المردد بين النفسي والغيري يتوقف على تنجز التكليف النفسي مطلقا ولو كان قائماً بالاكثير اذ لو لم يكن منجزاً على تقدير قيامه بالاكثر امتنع تنجز التكليف بالاقل لو كان غيرياً، لأن تنجز التكليف الغيري للاقل تابع لتنجز التكليف النفسي للاكثر، فلا يمكن الحكم بتنجز الاول على تقدير ثبوته إلا في فرض تنجز الثاني فلو كان تنجز الاول يستنتج منه عدم تنجز الثاني كان خلفاً للفرض قوله: مع انه يلزم من وجوده عدمه الضائر البارزة رابعة الى الانحلال قوله: لاستلزامه عدمه يعني ان الانحلال يقتضي عدم تنجز التكليف النفسي على تقدير كونه متعلقاً بالاكثر، وهو يقتضي عدم تنجز الاقل مطلقا ولو كان واجبا غيرياً لما عرفت من تبعية تنجز الوجوب الغيري لتنجز الوجوب النفسي؛ واذا لم يتنجز وجوب الاقل لو كان غيرياً امتنع الانحلال لانه يتوقف على تنجز وجوب الاقل مطلقا . فتأمل . ثم إنك عرفت الاشارة في تقرير الاشكالين الى انهما يتوقفان على التسلازم بين الوجوب النفسي والغيري في مرتبة التنجز كما هما متلازمان في جميع مراتب الحكم السابقة على هذه المرتبة ، ولو منع ذلك لم يتم كل من الاشكالين (أما) الاول فلمنع ما ذكر في تقريره من توقف لزوم الاقل مطلقا على تنجز التكليف مطلقا ولو كان متعلقا بالاكثر إذ لا موجب لهذا التوقف الا للتلازم المذكور ، فلو منع منع التوقف المذكور وجاز الالتزام بتنجز الاقل مطلقا وعدم تنجز التكليف النفسي لو كان متعلقا بالاكثر (وأما) الثاني فلمنع قوله : المستلزم - يعني عدم تنجز التكليف على كل حال - لعدم لزوم الاقل: إذ لا موجب أيضاً لهذا الاستلزام إلا ما ذكرنا من التسلازم فلو منع منع الاستلزام . ثم ان نظير هذين الاشكالين يجري

على الانحلال الحقيقي بالعلم بالوجوب النفسي للأقل كما عرفت بيانه في الحاشية على قوله : والحق ان العلم الاجمالي ... الخ ، فيقال : يتوقف تنجز وجوب الأقل لنفسه على تنجز الاكثر لو كان هو الواجب فلا يمكن ان يترتب عدم الثاني على نفس الاول لأنه خلف كما يقال : الانحلال بالعلم التفصيلي يستلزم عدم تنجز الاكثر وهو يستلزم عدم تنجز الأقل مطلقا وهو يستلزم عدم الانحلال ، وسند توقف في الاول والاستلزام في الثاني هو التلازم بين الوجوبات النفسية الضمنية في مرتبة التنجز بمعنى أنه لو ثبت وجوب واحد لجملة اشياء بنحو الارتباط بينها فانه وان انحل الى وجوبات ضمنية متعددة بتعدد تلك الاشياء إلا أنها لما كانت متلازمة في مقام الأثر والثبوت والسقوط امتنع التفكير بينها في التنجز بحيث يتنجز بعضها ولا يتنجز البعض الآخر ، فلو بني على جواز التفكير بينها فيه جاز منع التوقف والاستلزام كما تقدم حرفا فحرفا فلاحظ . وحيث عرفت أن التحقيق والمختار للمصنف (ره) أن الأجزاء واجبة بالوجوب النفسي ، فدعوى الانحلال ينبغي ان تكون بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل لنفسه ، وحيث يتوقف منع الانحلال على اثبات التلازم بين الوجوبات الضمنية النفسية . فنقول : لا تلازم بين تلازمها في مقام الثبوت والسقوط وتلازمها في مقام التنجز لاختلاف المناط في المقامين ، فان المناط في تلازمها في مقام الثبوت والسقوط تلازمها في الغرض والمصلحة وجوداً و عدماً الذي هو الوجه في الثبوت والسقوط ، والمناط في مقام التنجز هو البيان وهي غير متلازمة فيه فان العلم التفصيلي بوجوب الأقل لنفسه إنما يصلح بيانا على وجوب الأقل لنفسه ولا يصلح بيانا على وجوب الزائد ، كيف وقد عرفت انه مشكوك محضا بحيث لا يحتمل انطباق المعلوم عليه اصلا فكيف يمكن أن يتنجز ؟ وهل يمكن دعوى كون التنجز بلا بيان ؟ وبالجملة : لا بد في المقام من الالتزام باحد امور : (الاول) تنجز وجوب الزائد على الأقل بمجرد العلم بوجوب الأقل (الثاني) عدم تنجز الأقل وعدم تنجز الزائد (الثالث) التفكير بين الأقل والزائد في التنجز ، وحيث أن الاول غير ممكن لانه تنجز بلا بيان ، وكذا

الثاني للعلم بوجوب الأقل الصالح لمنجزته ، فيتمين الثالث ، والرجوع الى طريقة العقلاء في الاحتجاج والاعتذار يلحق ما ذكرنا بالبديهيات إذ لاريب في صحة الاحتجاج عند ترك الأقل بالعلم بوجوبه ، وفي صحة الاعتذار عند ترك الجزء المشكوك بالجهل بوجوبه . فلاحظ ، ولو : نبى على كون الاجزاء واجبة بالوجوب الغيري فان بذينا على أن العلم التفصيلي القائم على ثبوت التكليف في بعض الاطراف يقتضي انحلاله حقيقة كما هو ظاهر المصنف (ره) في مبحث الانحلال فالعلم الاجمالي بالوجوب النفسي لا بد من انحلاله حقيقة حينئذ بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل لنفسه أو لغيره وبعد انحلاله حقيقة لا منجز لوجوب الزائد على الأقل فيدور الأمر حينئذ بين الاحتمالات الثلاثة المتقدمة ، ولا بد من تعيين الثالث منها لعين الوجه المتقدم ، وان بذينا على انحلاله حكما فلا بد من الالتزام به هنا لعين الوجه السابق في مبحث الانحلال وليس معنى انحلاله حكما الا عدم صلاحيته لمنجز به المعلوم بالاجمال الصالح للانطباق على الأكثر ، وحينئذ فلا منجز لوجوب الاكثر اجمالا ولا تفصيلا فتنتهي النوبة أيضا الى التردد بين المحتملات الثلاثة ويتمين الاخير منها ، وبذلك يتضح لك عدم تمامية نقض الانحلال بالنحو الذي ذكره المصنف (ره) على جميع المباني (نعم هنا) شبهة اخرى تقتضي الاحتياط وهي أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل اذا نجزه واشتغلت به ذمة المكلف لا بد من الاحتياط بالاكثر لان الاقتصار على اتيان الأقل بوجوب الشك في سقوط وجوب الأقل ، ومن الواضح أن الشك في السقوط مجرى لقاعدة الاشتغال فإلم يأت بالاكثر يشك في سقوط وجوب الأقل ، ولا بد له من إحراز سقوطه (ويمكن) الجواب عنها بأن الشك في السقوط إنما يرجع فيه الى قاعدة الاشتغال لو كان منشؤه الشك في اتيان المكلف به وليس في المقام كذلك للعلم باتيان الأقل وانما منشؤه الشك في كون وجوبه استقلاليا او في ضمن الاكثر إذ على تقدير كونه ضمنيا لا يسقط الا في ظرف سقوط وجوب الزائد المتوقف على اتيانه لتلازم الوجوبات الضمنية في الثبوت والسقوط ، وعلى تقدير كونه استقلاليا يسقط بمجرد اتيان الأقل ، وحيث كان منشأ الشك في سقوط وجوب الأقل ذلك لا الشك في اتيان الأقل فليرجع فيه

ذا مصلحتين

اصل البراءة (ومن) هذا يظهر لك الجواب عن الشبهة التي ذكرناها في الحاشية على قوله : والحق ان العلم الاجمالي ... الخ الراجعة الى اجمال الاقل المعلوم من حيث الاحوال ، وحاصل الجواب : ان الاتفراد مما يعلم بعدم اخذه قيديا في الاقل والا فهو خارج حينئذ عما نحن فيه ويكون الواجب حينئذ مردها بين اخذه بشرط لا واخذه بشرط شيء بل الشك إنما هو في أخذ الاقل موضوعا للوجوب لا بشرط واخذه بشرط شيء والاثبات به وحده وإن كان يوجب الشك في وجوبه في هذا الحال فيشك في سقوط وجوبه ، إلا أن منشأ الشك في سقوطه الشك في ثبوت الوجوب الملازم له لغيره وفي مثله يرجع الى البراءة (فان قلت) : هذا بعينه جاء في التردد بين وجوبه بشرط لا ووجوبه بشرط شيء لو اقتصر على الاثبات به وحده إذ الشك في السقوط ناشئ من الشك في وجوب غيره معه فليرجع فيه الى البراءة : مع أنه لا ريب في الرجوع الى قاعدة الاشتغال (قلت) الرجوع الى قاعدة الاشتغال ليس للشك في سقوط التكليف بذات الاقل بل للشك في سقوط التكليف بالامر المرده بين شرط لا وشرط شيء فانه يعلم اجمالا بوجوب احد الأمرين من شرط لا وشرط شيء فيتنجز المعلوم بالاجمال ، فالإقتصار على ذات الاقل بوجوب الشك في سقوط التكليف بذلك الأمر المرده في حصوله خارجاً ، فالشك في السقوط للشك في اثبات الموضوع الواجب لا لشيء آخر . فلاحظ (ثم إنه) يمكن أن يقرب الانحلال بالعلم التفصيلي بحرمة ترك الأقل بنحو لا يتوقف على امكان التفكير بين الوجوبات النفسية الضمنية أو بين الوجوب الغيري والنفسي كما كان يتوقف عليه انحلاله بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل تركنا ذكره خوف الاطالة واعتمادا على ذكرنا له في الحاشية القديمة على الكتاب فليراجع وليتأمل فان المقام به حقيق واليه سبحانه نبتهل في فيض العناية والتوفيق ﴿ قوله : ذا مصلحتين ﴾ يعني غير متلازمين بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخرى فتترتب احدهما على الأقل لو اقتصر عليه وتترتبان معا على الاكثر ، وهذا هو المسمى بالاكثر الاستقلالي ، ولهذا كان خارجا عن محل الكلام في المقام إذ

أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل فالعقل في مثله وان استقل بالبراءة بلا كلام
الا انه خارج عما هو محل النقض والابرار في المقام . هذا مع أن الفرض الداعي
الى الأمر لا يكاد يحرز الا بالأكثر بناء على ما ذهب اليه المشهور من العدلية من
تبعيه الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها وكون الواجبات
الشرعية ألتافا في الواجبات العقلية وقدم اعتبار موافقة الفرض وحصوله عقلا في
إطاعة الأمر وسقوطه فلا بد من إحرازه في إحرازها كما لا يخفى

هو في الارتباطي ﴿ قوله : أو مصلحة أقوى ﴾ يعني غير متلازمة المراتب
كما تقدم .

شبهة الفرصه

﴿ قوله : هذا مع أن الفرض الداعي ﴾ هذا وجه آخر اوجوب الاحتياط
{ وتوضيحه } : أن المشهور بين العدلية أن الأمر بالشيء ناشئ عن غرض
للأمر في ذلك الشيء فيكون الأمر دائما معلو لذلك الفرض ؛ فالعلم بالأمر
يستلزم العلم بالفرض لأن العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعللة ، وحينئذ فيجب بحكم
العقل العلم بحصول ذلك الفرض ومع الاقتصار على فعل الأقل يشك في حصوله
فلا بد من الاحتياط ليحصل العلم بحصوله ، فالشك في المقام راجع الى الشك في
محصل الفرض بعد الجزم بثبوته لا في أصل ثبوته مع العلم بمحصله على تقدير ثبوته
كما في شبهة البدوية والشك في المحصل موضوع لقاعدة الاشتغال لا لاصالة البراءة
﴿ قوله : بناء على ما ذهب ﴾ أما بناء على ما ذهب اليه جماعة من كون الفرض
يحصل بنفس الامر لا بفعل الأمور به فلا موجب للاحتياط حينئذ للعلم بحصول
الفرض بمجرد الأمر ﴿ قوله : وكون الواجبات ﴾ الظاهر أن المراد أن
الواجبات الشرعية مقربات للواجبات العقلية كما يشهد به قوله تعالى : (إن الصلاة

ولا وجه للتفصي عنه (تارة) بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب اليه مشهور العدلية وجريانها على ما ذهب اليه الأشاعرة المنكرين لذلك أو بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به (وأخرى) بان حصول المصلحة واللفظ في العبادات لا يكاد يكون الا باتيانها على وجه الامتثال وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة اجزائها تفصيلا ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللفظ والمصلحة الداعية الى الامر فلم يبق الا التخلص عن تبعة مخالفته

تهى عن الفحشاء والمنكر والبني . . . الآية) لا أن الواجبات الشرعية واجبات عقلية لو اطلع العقل على جهاتها ، والامر سهل ﴿ قوله : ولا وجه للتفصي عنه تارة ﴾ المتفصي بذلك شيخنا المرتضى « قدده » في رسائله ، وحاصل ما ذكره أولا : ان النزاع في البراءة والاشتغال في هذه المسألة من حيث التردد في الوجوب بين الاقل والاكثر مع التغافل عن حيثية الشك في الغرض ومقتضاها ، بشهادة أن النزاع في هذه المسألة لا يختص بمذهب دون غيره بل تجري على جميع المذاهب ، ﴿ قوله : وأخرى بأن حصول ﴾ هذا هو الوجه الثاني ، وحاصله : ان الشك في محصل الغرض وان كان موضوعا لقاعدة الاشتغال إلا أنه حيث يمكن القطع بحصوله وهو متعذر في العبادات لاحتمال توقف حصول الغرض فيها على الجزم بالنية وهو ممتنع مع الشك والتردد في الواجب بين الاقل والاكثر فيسقط حكم العقل بوجوب الجزم بحصول الغرض ويبقى حكمه من حيث تردد الوجوب بين الاقل والاكثر الذي هو وجوب فعل الاقل للعلم بوجوبه وجواز ترك الاكثر للجهل بوجوبه ﴿ قوله : على وجه الامتثال ﴾ يعني على وجه اطاعة ﴿ قوله : كان لاحتمال ﴾ (كان) تامة فاعلها قوله : (مجال) و (لاحتمال) متعلق بهما ، ﴿ قوله : اعتبار معرفة ﴾ يعني اعتبار المعرفة في تحقق الامتثال المعبر في صحة العبادة وحصول الغرض منها ﴿ قوله : ومعه ﴾ الضمير راجع الى احتمال الاعتبار

باتيان ما علم تعلقه به فانه واجب عقلا وان لم يكن في الأمور به مصلحة ولطف رأياً لتجزه بالعلم به إجمالاً وأما الزائد عليه — لو كان — فلا تبعه على مخالفته من جهته فان العقوبة عليه بلا بيان وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة — على مذهب الاشعري — لا يجدي من ذهب الى ما عليه المشهور من العدلية بل من ذهب الى ما عليه غير المشهور لاحتمال أن يكون الداعي الى الامر ومصلحته على هذا المذهب ايضاً هو ما في الواجبات من المصلحة وكونه ألقافاً فافهم .

﴿ قوله : باتيان ما علم ﴾ متعلق بالتخلص وضمير (تعلقه) راجع الى الامر ، وضمير (به) راجع الى (ما علم) والمراد بما علم الأقل ﴿ قوله : مخالفته من جهته ﴾ ضمير "مخالفته" راجع الى الامر وضمير (جهته) راجع الى الزائد ﴿ قوله : وذلك ضرورة ﴾ شروع في تعليل قوله سابقاً : لا وجه للتفصي . . الخ ، وحاصل ما يرد الوجه الأول المنع من كون النزاع في المسألة من حيث التردد في التكليف من حيث الفرض ونحوه إذ لا ريب أن الحكم بالبراءة من حيث نفس التكليف يجدي عملاً بالبراءة من حيث الفرض مع أن القائل بالبراءة هنا يجعلها مبنى له في مقام الاستنباط للفروع وهو يذهب الى المشهور بين العدلية ، فلا بد أن يكون بناؤه على البراءة من جميع الحثييات حتى من حيث الفرض كما هو ظاهر ﴿ قوله : بل من ذهب ﴾ معطوف على قوله : (من ذهب) السابق الواقع مفعولاً لقوله : (لا يجدي) يعني أن من ذهب الى أن المصلحة في الامر لا يرى أنه يجب أن تكون في الامر بل يجوز ذلك ويجوز كونها في الأمور به في قبال دعوى وجوب كونها في الأمور به ، فإذا جاز عنده أن تكون في الأمور به كان الاقتصار على الأقل موجباً للشك في حصول الفرض . اللهم إلا أن يدعي أن الشك في حصول الفرض إنما يوجب الاحتياط لو كانت المكلف مكلفاً بتحصيله قبل الشك في حصوله وهو مما لم يحرز في المقام بعد احتمال

وحصول اللطف والمصلحة في العبادة وان كان يتوقف على الاتيان بها على وجه الامتثال الا انه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء واتيانها على وجهها كيف ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا كما في المتباينين ولا يكاد يمكن مع اعتباره . هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك والمراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به هو وجه نفسه من وجوبه النفسي لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي واتيان الواجب مقترناً بوجهه غايةً ووصفاً باتيان الاكثر بمكان من الامكان لانطباق الواجب عليه

كونه من فعل الأمر لا المأمور ، ولعله الى هذا أشار بقوله : فافهم ﴿ قوله : وحصول اللطف والمصلحة ﴾ هذا رد على الوجه الثاني من وجهي التفصي ، وحاصله : انه لا يعتبر الجزم بالنية بالنسبة الى الأجزاء في حصول الغرض للاجماع على امكان الاحتياط في المقام كما في المتباينين ولو كان يعتبر ذلك لما كان الاحتياط ممكناً . اللهم إلا أن يكون المراد من الاحتياط الممكن هو الاحتياط في المأمور به لا في الغرض (فالاولى أن يقال) : إن امتناع حصول العلم بحصول الغرض لا يمنع من وجوب الاحتياط في المقام لما عرفت سابقاً من وجوبه مع الشك في القدرة ، ومنه المقام كما هو ظاهر . نعم لو علم بعدم حصول الغرض من فعل الأكثر من جهة الجزم باعتبار الجزم بالنية في حصول الامتثال لما وجب الاحتياط حينئذ ، لكنه خلاف الغرض ﴿ قوله : قصد الوجه كذلك ﴾ يعني قصده في كل واحد من الاجزاء كما سيشير اليه ﴿ قوله : والمراد بالوجه ﴾ هذا خلاف المحكي عن المشهور بل خلاف اطلاق معقد الاجماع المحكي عن السيد الرضي الذي اقره عليه السيد المرتضى من بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعرف أحكامها فلا حظ ﴿ قوله : من وجوبها الغيري ﴾ قد عرفت ان الاجزاء واجبة بالوجوب النفسي أصالة لا عرضاً ولا بالوجوب الغيري . فتأمل ﴿ قوله : لانطباق الواجب عليه ﴾ من المعلوم أن الواجب لو كان في الواقع هو الأقل فلا ينطبق الا على نفسه

ولو كان هو الاقل فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه واحتمال اشتاله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر إذا قصد وجوب المأتي على إجماله بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه لا سيما إذا دار الزائد بين كونه جزءاً للماهية وجزءاً لفرد حيث ينطبق الواجب على المأتي حينئذ بتمامه وكاله لان الطبيعي يصدق على الفرد

ويمتنع أن ينطبق على الأكثر . نعم الاكثر فيه الواجب ويشتمل على الواجب لا أنه هو الواجب وحينئذ كيف يمكن فعل الاكثر مقترناً بوجهه غاية ووصفاً . (فالأولى) أن يقال : ان قصد الوجه في الاجزاء أيضاً ممكن لأنه عبارة عن اتيان الفعل الخارجى عن ارادة فعل الواجب لوجوبه وهو حاصل لأن فعل الزائد لا يكون الا عن هذه الارادة ، كما أشرنا الى ذلك سابقاً ، ومثله فعل كل واحد من الأطراف في الشبهة الوجوبية مع التردد بين المتباينين لكن عرفت أن هذا خلاف ظاهر معقد الاجماع . فتأمل ﴿ قوله : جزءاً للماهية وجزءاً لفرد ﴾ جزء الماهية هو الذي بانتفائه تنتفي الماهية وجزء الفرد هو الذي بانتفائه ينتفي الفرد وان لم تنتف الماهية ويكون ذلك في الماهيات المشككة التي تنطبق على الكثير بعين انطباقها على القليل فالكثير كله فرد واحد كالقليل وكل جزء من الكثير جزء من الفرد وليس جزءاً من الماهية لأنه بانتفائه ينتفي الكثير ولا تنتفي الماهية ، وحينئذ فإذا وجبت الماهية فعند الاتيان بالفرد الكثير لا بد من قصد الوجوب في كل واحد من اجزائه لان الماهية الواجبة تنطبق على الكثير بتمام اجزائه ، وحينئذ فإذا تردد الشيء بين كونه جزءاً للماهية وجزءاً للفرد يتأتى قصد الوجوب فيه ، وإن لم يعلم وجوبه بوجوب الماهية للشك في كونه جزءاً من الماهية . وبما ذكرنا يظهر لك الاشكال في كون الاذكار المستحبة في الصلاة مثل القنوت والتكبير للهوى للركوع والسجود وللرفع منها وغيرها أجزاء صلاتية لامتناع كونها أجزاء للماهية اذ انتفاؤها لا يوجب انتفاء الماهية وامتناع كونها أجزاء للفرد لامتناع قصد الوجوب فيها اجماعاً ظاهراً فكيف تكون حينئذ اجزاء صلاتية ، وقد يترتب

بمخصصاته (نعم) لو دار بين كونه جزءاً و مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذلك الزائد جزءاً غاية لا بتمامه بل بسائر أجزائه . هذا — مضافاً الى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه — مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات — مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال فلا وجه معه للزوم مراعات الأمر المعلوم أصلاً لو باتيان الأقل لو لم يحصل الغرض

على ذلك أن فعلها في غير محلها لا يوجب البطلان من جهة الزيادة العمدية المستفاد قدحها في الصلاة من مثل قوله — عليه السلام — في رواية أبي بصير : من زاد في صلاته فعلية الاعادة ، لعدم صدق الزيادة عليها إذا كان فعلها في غير محلها على النحو الذي يؤتى بها عليه لو فعلت في محلها . نعم لو أتى بها في غير محلها بقصد الجزئية من الصلاة كسائر الاجزاء الصلواتية من الركوع والسجود بطلت الصلاة ، بل الظاهر ذلك لو أتى بها في محلها بالقصد المذكور لما عرفت من عدم كونها أجزاء صلواتية فالانتيان بها بقصد الجزئية يوجب صدق الزيادة العمدية ، كما اوضحنا ذلك في الفقه فراجع ﴿ قوله : بمخصصاته ﴾ كان الاولى أن يقول : باجزائه ﴿ قوله : لما كان منطبقاً ﴾ جواب « لو » ﴿ قوله : بتمامه ﴾ يعني حتى الأمر المقارن لو لم يكن جزءاً ، وحيث لا يمكن الانتيان به بقصد الوجوب لاحتمال كونه مقارناً لا جزءاً فلا يكون واجباً نظير الأذكار الصلواتية التي أشرنا اليها ﴿ قوله : لانطباقه عليه ﴾ يعني لانطباق الواجب على المأتي به في الجملة لا على تمامه بل على اجزائه المعلومة ﴿ قوله : لا يختص بما ﴾ بل يجري في التوصليات التي لا يتوقف حصول الغرض فيها على قصد الامتثال فضلاً عن قصد الوجه ﴿ قوله : من العبادات ﴾ بيان لما الموصولة ﴿ قوله : مع انه لو قيل باعتبار قصد ﴾ هذا اشكال على قول المتفصي : فلم يبق الا التخلص ﴿ قوله : لو لم يحصل الغرض ﴾ فانه اذا لم يحصل غرض الأمر لا يسقط الأمر والعقل انما يحكم بوجوب موافقته

وللزم الاحتياط باتيان الاكثر مع حصوله ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال
لاحتمال بقائه مع الاقل بسبب بقاء غرضه. فافهم هذا بحسب حكم العقل

لغاية سقوطه لاتعبدا فاذا لم يسقط لبقاء الغرض لايجب موافقته عنده وهو واضح
لكنه خلاف الغرض اذ الغرض الشك في حصول الغرض وعدمه فيمكن دعوى
وجوب موافقة الامر حينئذ عقلا فلا يظهر توجه كلام المصنف (ره) عليه ،
ولعله اليه اشار بقوله : فافهم ، وان كان بعيدا

الجواب عمه شبهة الفرصه

فقوله : لا احتمال بقائه ﴿ اي بقاء الغرض مع الاقتصار على الاقل ﴾ ثم انه قد يجاب عن
شبهة الغرض (تارة) بأن ترك الاقل مفوت للغرض قطعا بخلاف ترك الاكثر للشك في
كونه مفوتا له ومع الشك في كونه مفوتا لانعلم حرمة والاصل البراءة (وفيه) أنه يتم
لو كان الثابت حرمة تفويت الغرض لاغير، اما لو كان الثابت وجوب تحصيله فمع الشك في
حصوله يرجع الى قاعدة الاشتغال التي هي المرجع عند الشك في المحصل (واخرى) بأن
الاوامر الشرعية وان كانت اوامر غيرية والمطلوب النفسي هو نفس الغرض إلا أن
حب الغرض لما كان يلزمه كراهة تركه ، وكما يحتمل أن يكون الوجه في الاوامر
الغيرية هو حب الغرض يمكن أن يكون كراهة تركه بأن يكون للكراهة نحو جلوة
بها كانت هي الداعي الى الامر ، وعلى التقدير الثاني لايجب الاحتياط للشك في
كون ترك الزائد تركا للغرض فيشك في كونه حراما والاصل البراءة (وفيه)
(اولاً) امتناع استناد الأمر الشرعي الى كراهة ترك المصلحة وإنما يستند الى
ارادة فعلها إذ الارادة الغيرية إنما تستند الى ارادة نفسية لا الى كراهة نفسية كما
هو ظاهر (وثانياً) أن استناد الأمر الشرعي الى الكراهة لا أثر له في رفع
وجوب الاحتياط بعد العلم بارادة المصلحة لنفسها فان هذا العلم يقتضي الاحتياط ،
وكون كراهة تركها لا يقتضي الاحتياط لا يجدي إذ المقام من قبيل اجتماع المقتضي
واللامقتضي ، ولا ريب في كون الأثر فيه للمقتضي . فلاحظ (وقد) يجاب ،

وأما النقل (١) فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع

الفرض إنما يجب تحصيله إذا قامت عليه الحجة وليس عليه حجة في المقام غير الأمر والمعلوم منه ليس الا ما تعلق بالأقل فهو إنما يكشف عن غرض فيه لافي الاكثر (وفيه) ان ذلك مسلم إلا أنه لا يرفع الشك في حصول الفرض القائم بالأقل بفعل الأقل لاحتمال قيامه بالزائد على الأقل معه ، ولا ساد لهذا الاحتمال إلا أن تقوم الحجة على عدم وجوب الزائد بمجرد عدم الحجة على وجوبه لا يكون حجة على عدم وجوبه ، فإما احتمال وجوبه موجودا كان احتمال عدم حصول الفرض من الأقل موجودا معه ايضا (والأولى) ان يجب بأن العلم بالفرض والمصلحة ليس له اقتضاء في نظر العقل اكثر من اقتضاء العلم بالأمر؛ فإن كان الشك في حصوله ناشئا من الشك في وجود موضوعه فالمرجع فيه اصالة الاشتغال؛ وان كان الشك في حصوله للشك في مقومه وموضوعه وانه الأقل أو الاكثر فالمرجع فيه اصالة البراءة والشاهد على ذلك ما عرفت من بناء العقلاء في امثال المقام على الرجوع الى البراءة وعدم الاعتناء باحتمال عدم حصول الفرض مع فعل الأقل . نعم لو كان نفس الفرض موضوعا للأمر كما لو قال : حصل مصلحة الصلاة ، كان المرجع اصالة الاحتياط لو شك في حصوله للشك في نفس وجود الموضوع ، فالجواب عن شبهة الفرض يكون هو الجواب عن شبهة الشك في سقوط الأمر بفعل الأقل الذي عرفت أنه سابقا ، والله سبحانه هو العالم ﴿ قوله : وأما النقل فالظاهر ان عموم مثل ﴿ الكلام في جريان البراءة الشرعية (تارة) يكون بناء على البراءة العقلية (واخرى) بناء على الاحتياط (فعلى) الاول نقول : إن كان الوجه في انحلال العلم الاجمالي بالوجوب النفسي هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل لنفسه كما هو التحقيق

﴿ ١ ﴾ لكنه لا يخفى انه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط

وهو ما اذا علم اجمالا بالتكليف الفعلي الامر الواقعي وهو واضح البطلان .
منه مد ظله

قاض برفع جزئية ماشك في جزئيته فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر ويثبت في الأول (لا يقال) : إن جزئية السورة المجهولة - مثلا - ليست بمجمولة وليس لها أثر مجعول والمرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول

أمكن رفع الوجوب النفسي الضمني الثابت للزائد بمثل حديث الرفع لكونه مما لا يعلم ، وإن كان الوجه في الانحلال هو العلم الاجمالي بوجوب الأقل أما لنفسه أو لغيره أمكن رفع الوجوب النفسي الاستقلالي الثابت للأكثر بمثل الحديث المذكور لكونه أيضا مما لا يعلم وهذا واضح (وعلى) الثاني فإن كان الوجه في الاحتياط امتناع الانحلال من جهة التلازم بين الوجوبات النفسية الضمنية وبين الوجوب النفسي والغيري اشكل جريان الحديث سواء كان رفع الوجوب النفسي الاستقلالي للأكثر أم الضمني للزائد أو الجزئية، أما الأول فلأنه يعارض بجريانه رفع الوجوب النفسي للأقل والعلم الاجمالي بوجوب الأقل لنفسه أو لغيره لا يمنع من جريانه فيه لأنه لا ينجز على تقدير الوجوب الغيري للأقل لارتفاع الوجوب النفسي للأكثر المانع من تنجز الوجوب الغيري للأقل - لو كان - . وأما الثاني فلمنافاة جريانه لرفع الوجوب الضمني مع البناء على تنجز وجوب الأقل لنفسه لأن الجمع بينهما يوجب احتمال التفكيك ، وقد عرفت انه ممتنع ، ومنه يظهر الحال في الثالث إذ لا معنى لرفع الجزئية إلا رفع الوجوب الضمني المتعلق بالجزء لأن الجزئية من الاعتبارات المنترعة من نفس الوجوب المذكور فلا معنى لرفعها إلا رفع منشأ انزعائها ، وقد عرفت امتناعه لاقتضاء رفعه التفكيك بين الوجوبات الضمنية احتمالا ، وقد عرفت انه ممتنع جزما ، وإن كان الوجه في الاحتياط شبهة الغرض ، أو شبهة الشك في سقوط الامر ، أو شبهة اهمال الموضوع ، فلا مجال للبراءة الشرعية أيضا لعدم جريانها في امثال هذه المقامات . وبالجملة : فالتفكيك بين البراءة العقلية والشرعية في الجريان وعدمه مشكل جداً ﴿ قوله : قاض برفع جزئية ﴾ ربما ينسب الى المصنف (ره) أن الوجه في تخصيص تطبيق الحديث على الجزئية المشكوكه دون

بنفسه أو أثره ووجوب الاعادة إنما هو أثر بقاء الامر الاول بعد العلم مع انه عقلي وليس إلا من باب وجوب اطاعة عقلا (لانه يقال) : إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها إلا انها مجعولة بمنشأ انتزاعها وهذا كاف في سمحة رفعها (لا يقال) : إنما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه وهو الامر الاول ولا دليل آخر على امر آخر بالخالي عنه (لانه يقال) : نعم وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه

الوجوب النفسي للاكثر أن تطبيقه على الوجوب المذكور معارض بتطبيقه على وجوب الاقل فانه مشكوك أيضا واحتمال معارضة تطبيقه على الجزئية بتطبيقه على كلية الاقل فانها مشكوكة. مندفع بأنه لا أثر لرفع كلية الاقل اذ وجوب الاتيان به عقلا ليس من آثار كليته. لكن فيه ما عرفت من أن الجزئية من الاعتبارات المنزعة من الوجوب فرفعها إنما يكون برفعها فاذا امتنع رفعه امتنع رفعها. فتأمل ﴿ قوله: بنفسه أو أثره ﴾ اذ الرفع فيه رفع تشريعي والرفع التشريعي إنما يتعلق بالامر الشرعي فاذا لم يكن الشيء امرا شرعيا ولا ذا اثر شرعي ليكون رفعه بلحاظه امتنع رفعه تشريعا وان كان رفعه تكوينا يمكننا إلا أن الحديث ليس متضمنا لذلك والازم الكذب ﴿ قوله: وجوب الاعادة ﴾ دفع توهم أن الجزئية لها اثر شرعي وهو وجوب الاعادة فيصح رفعها بلحاظه . ووجه الدفع : ان وجوب الاعادة عبارة اخرى عن وجوب اطاعة الامر بفعله المأمور به تماما بعد فعله ناقصا وهو أثر عقلي لبقاء الامر الاول ، واما وجوب الاعادة شرعا فهو عين بقاء الامر وعدم سقوطه بفعل الاقل وليس أثرا للجزئية اصلا ﴿ قوله : وهو الامر الاول ﴾ المراد بالامر الاول الوجوب النفسي الثابت للاكثر ، وحينئذ يكون الوجوب النفسي للاقل مشكوكا فيجري فيه الحديث ولا دليل على وجوبه حينئذ كما عرفت ، وهذا مبني على وجوب الجزء لغيره اما على تقدير وجوبه لنفسه فقد عرفت انه لا يمكن رفع الوجوب النفسي الضمني

إلا أن نسبة حديث الرفع الناظر الى الأدلة الدالة على بيان الاجزاء اليها نسبة الاستثناء وهو معها يكون دالة على جزئيتها إلا مع الجهل بها كما لا يخفى فتدبر جيداً

لامتناع التفكيك الذي هو مبنى الاحتياط العقلي ﴿ قوله : إلا ان نسبة حديث الرفع ﴾ حاصل الجواب : أن الحديث الشريف لو كان موجبا لرفع الوجوب بنامه على تقدير ثبوته للاكثر كان اجراؤه رفعه موجبالشك في وجوب الاقل لاحتمال كون الوجوب ثابتا للاكثر فيكون مرفوعا ، أما اذا كان موجبا لرفع خصوص الوجوب الضمني القائم بالجزء مع بقاء وجوب الباقي بحاله فالأقل يكون مع—لوم الوجوب حينئذ. ولا يمكن اجراء الحديث لرفع وجوبه فيكون حديث الرفع محمداً لوجوب الاكثر على تقدير ثبوته واقعا والوجه في هذا التحديد هو الجمع بين ما دل على جزئية كل واحد وما دل على رفع الجزئية المجهولة: فان لازم الجمع المذكور هو وجوب الاقل لانه معلوم الجزئية وعدم وجوب الزائد عليه لكونه مجهول الجزئية (هذا) ويمكن الخدشة فيه بأن أدلة الجزئية الواقعية إنما تفيد حكما واقعيًا، وحديث الرفع ونحوه إنما يفيد حكما ظاهريا ، ومن المعلوم أن احدهما ليس في عرض الآخر حتى يكون دليل احدهما بمنزلة الاستثناء من دليل الآخر ، فحديث الرفع ليس مما يرفع الجزئية واقعا حتى يكون بمنزلة الاستثناء مما دل على الجزئية واقعا ، بل إنما يقتضي رفعها ظاهراً؛ وكونه بمنزلة الاستثناء يتوقف على وفاء ادلة الجزئية بثبوتها ظاهراً في كل واحد من الاجزاء حتى مشكوك الجزئية ، ولا ريب في انها لا تفني بذلك ، وليست دالة إلا على الجزئية واقعا . مضافا الى ما عرفت من ان تخصيص الوجوب الضمني الثابت للزائد بالرفع يتوقف على إمكان التفكيك في التنجز بين الوجوبات الضمنية وهو غير مبنى على الاحتياط؛ فانه لو جاز هذا التفكيك جاز الرجوع الى البراءة العقلية في خصوص الزائد على الأقل؛ ولا مجال للاحتياط العقلي فيه الذي هو المختار عند المصنف (ره)

وينبغي التنبه على أمور

﴿ الاول ﴾ أنه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه وبين الخاص كالانسان وعامه كالحیوان، وأنه لا مجال هنا للبراءة عقلا بل كان الامر فيهما أظهر، فان الانحلال المتوهم في الاقل والاكثر لا يكاد يتوهم ههنا، بداهة

فلاحظ وتأمل قوله : الاول انه : ابر مما مر حال ﴿ هذا شروع في حكم الشك في شرطية شيء للمأمور به وفي حكم الدوران في الواجب بين التعمين والتخير كما لو شك في كون الاقامة شرطا للصلاة ، او شك في كون الواجب في الركوع والسجود مطلق الذكر أو خصوص التسبيح (وحاصل) ما ذكر في بيان حكمها : انه لا مجال للبراءة العقلية فيهما سواء قلنا بها في الاقل والاكثر أم لم نقل . أما على الثاني فواضح إذ المانع المتقدم من انحلال العلم الاجمالي هناك جار بعينه هنا بل بطريق اولي كما سيظهر . وأما على الاول فللفرق بين مسألة الاقل والاكثر وبين هاتين المسألتين بأن الاولى انما تكون في المركب الخارجي الذي هو واحد اعتباراً ومتعدد خارجاً فان كلا من اجزاء الاكثر له وجود ممتاز في قبال غيره إذ وجود التكبير غير وجود القراءة وهما غير وجود الركوع وهي غير وجود السجود وهكذا سائر اجزاء الصلاة واجزاء غيرها من الواجبات فتمكن فيها دعوى الانحلال لو شك في جزئية الاستمادة مثلاً للصلاة إذ يعلم تفصيلاً بوجوب ماعدا الاستمادة مثلاً من الاجزاء ويشك في وجوب الاستمادة فيتنجز ما علم وجوبه ويرجع في وجوب الاستمادة الى البراءة عقلاً ، ولا تمكن الدعوى المذكورة في المقام بأن يقال : وجوب ذات المشروط أو ذات العام معلوم ويشك في وجوب التقييد بالشرط أو الخصوصية ، لأن ذات المشروط — على تقدير الشرطية — ليست مما يتصف بالوجوب الغيري ليعلم بوجوبها تفصيلاً إما لنفسها أو لغيرها كما في ذات الأقل ، لأنها في حال وجدان الشرط عين الواجب فتكون واجبة بالوجوب النفسي ، وفي حال فقدانه مباينة للواجب وليست مقدمة له لتجب بوجوب غيري

ولما لم يعلم بوجودها تفصيلاً نفسياً أو غيرياً كما في ذات الاقل لم يكن وجه للانحلال ، وهكذا الحال في ذات العام اذا شك في وجوب الخاص . وعمدة النكتة فيه : ان الوجوب الوارد على المشروط ليس قائماً بامر بن ذات المشروط وأمر آخر لتكون ذات المشروط جزءاً من الواجب ويجري عليها حكم الاقل ، بل ليس قائماً إلا بأمر واحد وهو ذات المشروط لاغير والتقييد بالشرط ليس جزءاً للواجب بل إنما يوجب تضيق دائرة الذات في مقام موضوعيتها للوجوب ، فالشك في الشرطية في الحقيقة شك في ان ذات المشروط التي هي تمام موضوع الطلب موضوع له في جميع الاحوال والاطوار ، أو في خصوص بعضها ، فليس هناك تكليف معلوم وتكليف مشكوك كما في باب الاقل والاكثر . ومنه يظهر أنه لو بني على وجوب الجزء نفسياً — كما هو التحقيق والمختار للمصنف (ره) في مبحث مقدمة الواجب — فالانحلال بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي الذي تقدم تقريره في الاقل والاكثر غير آت هنا ، إذ الشك ليس في التكليف بل في اطلاق موضوع التكليف وتقييده ، ومثله الشك في التعمين والتخيير بلا فرق اصلاً بينهما في هذه الجهة . نعم بينهما فرق من جهة أخرى ، وهي أن ذات المشروط لا تختلف باختلاف حالي وجود الشرط وعدمه ، بل هما طارئان على أمر واحد خارجي فهما من أحواله وأطواره مع حفظ ذات واحدة فيها فإن زيداً في حال علمه هو زيد في حال جهله ولا يتعدد بتعدد الاطوار والاحوال اصلاً ، بخلاف الجامع بلحاظ حصصه وافراده فإن الانسان المتحد مع خصوصية زيد غير المتحد مع خصوصية عمرو ، و ليست خصوصية زيد وعمرو من قبيل الخصوصيات الطارئة على ذات واحدة ، بل هو متعدد بتعدد تلك الخصوصيات لعدم كون تلك الخصوصيات احوالاً لأمر واحد وطارئة على شيء فارد ، بل كل خصوصية منها مقومة لخصبة معينة وبها تتباين تلك المقومات ، ومن هذه الجهة من الفرق يمكن ان تفرق مسائلنا الشك في الشرطية والدوران بين التعمين والتخيير في الرجوع الى البراءة والاحتياط وان اتفقتا في عدم كون الشك فيهما في التكليف النفسي الضمني ، فإن الشك في الشرطية لما كان راجعاً الى الشك في

اطلاق موضوع التكليف النفسي وتقييده كانت الذات التي هي معروض الاطلاق والتقييد مما يعلم بتعلق التكليف بها وكونها في موضوعيتها له مقيدة أمر مشكوك، وهذا الشك يوجب الشك في تعلق الامر الغيري بالشرط بحيث يلزم من تركه مخالفة التكليف المعلوم ، وحيث لا يبان على ذلك فالمرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، والشك في التعمين لما كان راجعا الى الشك في موضوع التكليف وانه الجامع بين الافراد او خصوص فرد منه، ولم يكن هناك امر واحد محفوظ كان المكلف به مردها بين المتباينين ، والمرجع فيه الاشتغال (اللهم) إلا أن يقال : قد اشتهر ان مقوم العالي مقوم للسافل فالجامع لا بد أن يكون موجوداً ضمناً في الفرد، بل برهان الاشتراك في الأثر يقتضي وجود الجهة الجامعة بين الافراد ، بل انزاع مفهوم واحد من الافراد المتعددة يقتضي وجود منشأ الانزاع في كل واحد منها ، ولازم ذلك كله أن يكون الجامع مما يعلم تفصيلاً كونه موضوعاً للتكليف النفسي ويكون الشك في اعتبار الخصوصية زائداً عليه فيكون حال الشك في التعمين حال الشك في الشرطية: بل لعله حال الشك في الجزئية لسكون الخصوصية الفردية مقومة للفرد المحتمل التعمين فيكون لها حظ من الوجوب النفسي فيكون الحكم فيه هو البراءة العقلية (فان قلت) : ما ذكر مسلم إلا أن ما يعلم وجوده في ضمن الفرد هو الماهية المهملة المشتركة بين الماهية الشخصية اعني الفرد والمطلقة الصالحة للانطباق على كل فرد ، والماهية المهملة غير صالحة للانطباق على غير الفرد المحتمل التعمين ، وحينئذ فالماهية المطلقة مباينة للماهية المحدودة الشخصية ، فاذا دار الواجب بينها فقد تردد بين متباينين والماهية المهملة المتيقنة أمر ثالث غير كل واحد من الطرفين فتعمين كونها موضوعاً للتكليف النفسي لا يجدي في الانحلال بعد كون الواجب مردها بين امرين متباينين (قلت) : قد عرفت في الجواب عن بعض شبهات الاحتياط في الاقل والاكثر ان تردد الواجب بين المتباينين إنما يوجب الاحتياط اذا كان مابه الامتياز في كل واحد من المتباينين مما يقتضي التكليف حفظه ، كما لو كان مردها بين ما اخذ بشرط لا وبين ما اخذ بشرط شيء لا ما اذا تردد بين ما اخذ لا بشرط وبين ما اخذ

أن الاجزاء التحليلية لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا ، فالصلاة مثلا في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها في ضمن صلاة اخرى فاقدة لشرطها رخصويتها تكون متباعدة للمأمور بها كما لا يخفى (نعم) لا بأس بجرىان البراءة النقلية في خصوص دوران الامر بين المشروط وغيره دون دوران الامر بين

بشرط شيء . مضافا الى أن الكلام هنا في الفرق بين الشك في التعيين والشك في الشرطية وما ذكر في الاول من تردد الواجب بين المتباينين وان المتيقن كونه موضوعا للتكليف هو الماهية المهمة وهي غير كل واحد منها بعينه جار في الثاني لما عرفت من ان المتيقن مع الشك في الشرطية هو ذات المشروط مهمة والواجب مردد بين كونه مطلقا وكونه مشروطا ، بل العلم التفصيلي الذي ادعي اقتضاؤه الانحلال مع الشك في الجزئية إنما قام على ثبوت التكليف لذات الاقل مهمة مع التردد في انها واجبة مع الباقي أو مطلقا فحكم مثل هذا الشك المقرون بمثل هذا العلم إن كان هو الاحتياط في المقام كان هو حكمه في الشك في الجزئية والشرطية أيضا ، وان كان حكمه البراءة فيها كانت حكمه في المقام أيضا: فلما موجب للفرق بين المقامات الثلاثة فان الجميع على نسق واحد (والتحقيق) الرجوع الى البراءة في الجميع لما اشرنا اليه من عدم البيان الملزم لفعل الخصوصية الزائدة على الطبيعة المعلوم تعلق التكليف بها مهمة التي يعلم بحرممة تركها تفصيلا ، والمقام محتاج الى مزيد تأمل والله سبحانه هو الهادي ﴿ قوله : الاجزاء التحليلية ﴾ هي التي يحلها العقل ويميز بعضها عن بعض في مقابل الاجزاء الخارجية ، والمراد من الاجزاء التحليلية في المقام ذات المشروط والتقييد وذات العام والخصوصية المفردة للعام ﴿ قوله : فالصلاة مثلا ﴾ بيان لوجه عدم الاتصاف باللزوم ﴿ قوله : موجودة بعين ﴾ يعني فلا يمكن تعلق الوجوب الغيري بها للزوم اجتماع المثليين ، لكن هذا الاشكال بعينه جار في الاجزاء الخارجية، والمصحح لتعلق الوجوب الغيري بها من اخذ الحدود الذهنية جار ايضا ﴿ قوله : تسكون متباعدة ﴾ يعني وليس بينها

الخاص وغيره لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ماشك في شرطية وليس كذلك خصوصية الخاص فانها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين فتأمل جيداً

المقدمة التي هي مناط الوجوب الغيري وإلّا فمحض المباينة غير كاف في المنع إذ المقدمة لا بد ان تكون مباينة كما هو ظاهر ، ولكن يمكن ان يقال : إن مناط المقدمة في الجزء حال عدم اجتماع تمام الاجزاء ليس إلا كونه بحيث لو انضم اليه بقية الاجزاء لالتأم منه الكل وهو بعينه موجود في الصلاة الفاقدة للشرط اذ لو انضم اليها تمام ما يعتبر في المشروط لكانت عين المشروط . نعم لا م ذلك في المقامين معا لو بني على اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة ، لكنه غير مختار المصنف (ره) . فتأمل ﴿ قوله : لدلالة مثل حديث الرفع على ﴾ قد تقدمت الاشارة الى أن الجزئية منتزعة من الوجوب الضمني القائم بالجزء فرفعها إنما يكون برفعه. أما الشرطية فان كانت منتزعة من تقييد المشروط بالشرط في رتبة سابقة على التكليف لم تكن شرعية ولا يمكن رفعها بحديث الرفع ، وان كانت منتزعة من تعلق التكليف بالمقيد بالشرط كانت شرعية وكان رفعها برفع التكليف المذكور ، لكن إن بنينا على الانحلال فلا اشكال إذ يكون رفعها برفع الخصوصية القائمة بالمقيد الموجبة لانتزاع اضافة الشرطية ، أما بناء على عدم الانحلال كما يرى المصنف (ره) فيشكل رفع الخصوصية المذكورة لما تقدم في رفع الجزئية لعدم الفرق بين المقامين في هذه الجهات ﴿ قوله : منتزعة عن نفس الخاص ﴾ يعني لا من أمر خارج عنه حتى تكون نظير خصوصية الشرط بل هي منتزعة من نفس الخاص فتكون مقومة لنفس الواجب فيدور الأمر بين وجوب الخاص ووجوب العام فيكونان من قبيل المتباينين ، لكن عرفت أن خصوصية الخاص وان كانت مقومة للخاص إلا أن الخاص لما كان متقوما بالعام ولو كان بنحو الطبيعة المهمة فالدوران بين وجوب الخاص ووجوب العام ملزوم لليقين بوجوب العام في الجملة

(الثاني) انه لا ينبغي أن الأصل فيما اذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلاً ونقلاً ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية فلو لا مثل حديث الرفع مطلقاً و (لاتعاد) في الصلاة بحكم عقلاً بلزوم اعادة ما أخل بجزئه أو شرطه نسياناً كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته أو شرطيته مطلقاً

ويكون الشك في وجوبه مطلقاً أو وجوب الخصوصية ، ففي الحقيقة يكون الدوران بين الاطلاق والتقييد من حيث الافراد وهو كالدوران بين الاطلاق والتقييد من حيث الأحوال كما في الشك في الشرطية أو بين الاهمال والاطلاق من حيث الأحوال كما في الشك في الجزئية ، وتباين صور المفاهيم في الجميع حاصل ؛ فان كان مثله مانعاً عن إعمال البراءة الشرعية فليكن كذلك في الجميع ، وان لم يكن مانعاً في بعضها لم يكن مانعاً في الباقي . فتأمل جيداً والله سبحانه هو الهادي ، ﴿ قوله : اذا شك في جزئية شيء ﴾ اعلم أن الكلام في الناسي (تارة) يكون في ناسي الجزئية مع الالتفات الى ذات الجزء (وأخرى) في ناسي نفس الجزء (اما) حكم الأول فهو أنه لا ريب في معذورته في حال النسيان عقلاً في ترك الجزء ، وأما بعد الالتفات اليها فصحة المأتي به والاكتفاء به يتوقف على قيام دليل بالخصوص عليه ، ولا ينبغي التأمل في دلالة حديث : لا تعاد الصلاة ؛ عليه ، لكنه مختص بالصلاة ، واما حديث رفع النسيان فيشكل جريانه لاثبات ذلك سواء كان مفاده مفاد حكم العقل من المعذورية ورفع التنجز ، أم رفع وجوب التحفظ أم رفع الجزئية حقيقة برفع الوجوب الضمني القائم بالجزء . إذ الأول ليس إلا حكم العقل بمعذورية الناسي وهو أعم من صحة الناقص ، ومثله الثاني غاية الأمر أنه يقتضي نفي المؤاخذة على الناسي ولو كان نسيانه عن تقصير . واما الثالث فمع أنه يشكل في نفسه باقتضائه اختصاص الوجوب الضمني بالملتفت مع ان الأحكام الواقعية مشتركة بين الملتفت والناسي اشتراكها بين العالم والجاهل اجماعاً والزوم الدور المشهور فتأمل ، بل لزوم الخلف لأن عنوان نسيان الجزئية إنما يعتبر في فرض الجزئية حال

النسيان فلا يمكن أن يكون رافعاً لها ، لا يجدي في اثبات صحة الناقص فإن نسيان الجزئية وان كان لا يقتضي في نفسه إلا رفع نفس الوجوب الضمني الذي هو منشأ انزاع الجزئية إلا أن رفع الوجوب المذكور لما كان ملازماً لرفع وجوب الناقص لتلازم الوجوبات الضمنية في مقام الثبوت والسقوط كان تطبيقه لرفع الوجوب انخاص بالجزء دالاً بالالتزام على ارتفاع وجوب الباقي ، وليس في الحديث الشريف دلالة على ثبوت الوجوب للناقص لأنه رافع وليس فيه شائبة الوضع (فإن قلت) : الأدلة الواقعية دالة على ثبوت كل واحد من تلك الوجوبات الضمنية ، وحديث الرفع لا يصلح للحكومة عليها الامن حيث دلالتها على وجوب الجزء المنسي جزئيته فترفع اليد عن دلالتها عليه ولا وجه لرفع اليد عن دلالتها على ثبوت بقية الوجوبات (قلت) : لا ريب في دلالتها على ثبوت كل واحد من تلك الوجوبات لكنها تدل مع ذلك على انها وجوبات ضمنية لا استقلالية وبواسطة دلالتها على الضمنية يكون الحديث دالاً بالمطابقة على رفع خصوص الوجوب الضمني القائم بالجزء المنسية جزئيته وبالالتزام على رفع الوجوب للباقي ، فهو يعارض الأدلة الواقعية في تمام مدلولها ولازم تقديمه عليها سقوط حجيتها في تمامه ايضاً ، وحينئذ فلا دليل على صحة الناقص المأتي به ولازم ذلك وجوب الاعادة بعد الالتفات لعموم دليل التكليف الواقعي بالتام ورفع اليد عنه حال النسيان لا يمنع من وجوب الأخذ به بعد الالتفات ، واما وجوب القضاء خارج الوقت فيتوقف على اقتضاه دليله ذلك ، وقد تقدم في مبحث الاجزاء بعض الكلام فيه فراجع .

نسيان الجزء

« وأما » نسيان الجزء فالكلام فيه « تارة » فيما لم يقم دليل من عموم أو اطلاق على جزئية المنسي في حال نسيانه بناء على امكان التفكيك بين الناسي للجزء وغيره في الجزئية « وأخرى » فيما لو قام (اما) الكلام في الاول فظاهر المصنف — رحمه الله — هو الاحتياط العقلي والبراءة الشرعية ، وكان الوجه في

الأول ما دل على الاحتياط عقلا مع الشك في الجزئية ، وفي الثاني ما دل على البراهة الشرعية لعدم الفرق بين الشك في جزئية المنسي بعد الالتفات والشك في أصل الجزئية . ويمكن الخدشة فيه بالفرق بين المقامين بحدوث الشك بعد فعل الأقل فالعلم الاجمالي بوجود المردد بين الأقل والاكثر لا يوجب الاحتياط لحصوله بعد الامتثال في أحد الاطراف ، ومثله لا ينجز كما لو علم بوجود صوم أمس أو غد ، ومثله الاستصحاب التعليقي لأنه كان لو التفت وجب عليه فعل المنسي فكذا بعد الالتفات ، لأن الملازمة فيه ليست شرعية ، نعم لو نبي على الاحتياط في المسألة السابقة من جهة الشك في حصول الفرض أو الشك في ستوط الامر المتعاق بالأقل لم يزم البناء عليه هنا أيضا لذلك كما يمكن البناء على الاحتياط لاستصحاب التكليف بالجزء المنسي الثابت قبل نسيانه ، ولكنه مختص بما اذا طرأ النسيان في الاثناء بعد التكليف بالتمام دون ما لو كان النسيان من أول الامر لعدم اليقين المصحح للاستصحاب ، بل ومبني على عدم اقتضاء حديث رفع النسيان رفعه حقيقة ، والا فهو حاكم على الاستصحاب للعلم بارتفاع الحالة السابقة . ثم لو تم الاستصحاب المذكور فلا مجال للبراهة الشرعية لحكومته عليها كما سيأتي ، ولا فرق بين حديث الرفع وغيره من أداتها . نعم قول أبي جعفر — عليه السلام — لزارة : لا تعاد الصلاة الا من خمسة . الخ مقدم على الاستصحاب بل وسائر أدلة الجزئية المفتضية للاعادة . ومن هذا يظهر لك أن المراد من حديث الرفع في كلام المصنف — رحمه الله — رفع ما لا يعلمون لا رفع النسيان لأن محل كلامه صورة الشك في الجزئية حال النسيان ورفع النسيان إنما يجري في صورة العلم بالجزئية لولاه . نعم يبقى الاشكال على المصنف — رحمه الله — في أعمال حديث : لا تعاد ، في صورة الشك وليس موضوعه ذلك إذ هو نظير رفع النسيان موضوعه الجزء المعلوم الجزئية ، وليس هو من الاحكام الظاهرية فتأمل جيداً ، « وأما » الكلام في الثاني فيظهر الحال فيه مما سبق اذ مقتضى قيام الدليل على الجزئية حال النسيان وجوب الاعادة وعدم الاكتفاء بالناقص إلا أن يقوم دليل

نصاً أو إجماعاً . ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية

بالخصوص على الاكتفاء به ، ولا ريب في اقتضاء حديث : لا تعاد الصلاة . ذلك في خصوص الصلاة ، وأما حديث رفع النسيان فقد عرفت الكلام فيه في نسيان الجزئية وأنه لا يدل على سحاة الناقص والاكتفاء به بوجه . فراجع وتأمل ﴿ قوله : نصاً ﴾ كالحسنة المذكورة في حديث لا تعاد ﴿ قوله : أو إجماعاً ﴾ كتكبيرة الافتتاح وسائر الأركان ﴿ قوله : كذلك يمكن تخصيصها بهذا ﴾ شروع في امكان التفكيك بين ناسي الجزء والملتفت اليه في اواجب ، خلافاً لشيخه « ره » حيث نبى على امتناعه — كما سيشير اليه — « وتوضيح » الاشكال : أنه اذا قام دليل على جزئية شيء ولم يكن له اطلاق يشمل حال نسيان الجزء وجب الحكم بجزئيته في ذلك الحال لأنه لو لم يكن جزءاً في حال النسيان يلزم أن يكون الملتفت مكاناً بالتام الشامل لذلك الجزء والناسي مكاناً بالناقص الخالي عن ذلك الجزء : وهذا التنويع محال لامتناع جعل عنوان الناسي موضوعاً لكل خطاب ، إذ الغرض من الخطابات ليس الا البعث والزجر وهو لا يترتب على خطاب الناسي ، لأن تأثيره في البعث يتوقف على علم المكلف بانطباق عنوانه عليه وعلمه بانطباق عنوان الناسي عليه يوجب التفاته الى المنسي فينتفي عنه العنوان المذكور ، فلا يترتب الغرض المذكور على خطاب موضوعه الناسي أصلاً ، فيكون محالاً . وقد أجاب المصنف — رحمه الله — عنه بان التفكيك بين الناسي والملتفت في جزئية المنسي وعدمها لا يتوقف على جعل الناسي موضوعاً للخطاب ليرد المحذور ، بل يمكن أن يكون على أحد وجوه (الأول) أن يجعل عنوان المكلف الشامل للملتفت والناسي موضوعاً للخطاب بما عدا المنسي من الاجزاء لا غير ، ثم تكليف الملتفت بالمنسي فالملتفت الآتي بالتمام آت بما هو المأمور به والناسي الآتي بالناقص ايضاً آت بما هو مأمور به (فان قلت) : أخذ الالتفات قيداً في موضوع الخطاب بالجزء

محال لان الالتفات متأخر عن الحكم فكيف يؤخذ في موضوعه (قلت) :
 ذلك في الالتفات الى الحكم لا في الالتفات الى الموضوع ، والثاني هو محل
 الكلام (الثاني) أن يكلف الملتفت بالتمام والناسي بالناقص ولكن لا بعنوان
 الناسي بل بعنوان ملازم له مثل ضعيف الدماغ اورطب الدماغ او نحو ذلك (الثالث)
 أن يكلف الملتفت بالتمام ولا يكلف الناسي بشيء . ولكن يصح فعله للناقص لاشتماله
 على المصلحة وبكفي في بعثه الى الناقص اعتقاده توجه أمر الملتفت اليه فيأتي بالناقص
 بداعي موافقة أمر الملتفت بالتمام ، وهذا الوجه الاخير ذكره المصنف (رحمه الله)
 في حاشيته على الرسائل ، والوجهان الاولان وان كان لا بأس بها في مقام الثبوت
 إلا انها خلاف ما عليه الادلة الدالة على الجزئية وعدمها بالاضافة الى الملتفت
 والناسي ، فان الجمع بين الادلة الدالة على الجزئية وبين حديث : لا تعاد الصلاة
 ونحوه مما دل على صحة صلاة الناسي إذا ترك ما عدا الاركان يقتضي اطلاق
 جزئية الاركان وثبوتها في حالي الالتفات اليها والنسيان وتخصيص جزئية كل جزء
 جزء عداها بالالتفات اليه ، فاللتفت اليه منها فهو جزء . وما لم يلتفت اليه فليس بجزء .
 فالملتفت والناسي لا بد أن يشتركا في الامر بالأركان وقد يشتركان في الأمر بما عداها اذا لم يكن
 موضوعا للنسيان فيختلف أمر الناسي سعة وضيقاً باختلاف حال النسيان من حيث طروئه
 على تمام ما عدا الاركان أو على بعضه كثيراً أو قليلاً . ومنه يظهر لك عدم تمامية
 الوجه الاخير (اولاً) من جهة انه لا بد من أمر الناسي بالاركان وبالمقدار
 الملتفت اليه من الاجزاء زائداً عليها لوجود المقتضي وهو المصلحة في فعله وعدم
 المانع (وثانياً) من جهة أن اطاعة أمر الملتفت لا توجب عبادة فعله بعد ما لم
 يكن فعله موضوعاً له إلا أن يكون من باب الاشقباه في التطبيق . فتأمل . كما
 منه يظهر أن فعل الناسي انما كان عبادة وطاعة لامره المتعلق به وليس له في ذلك
 خطأ واشتباه ؛ بل كما هو غافل عن كونه ناسياً غافل عن كونه ملتفتاً . نعم هو
 ملتفت الى ما فعله من الاجزاء كالمملتفت الى تمام الاجزاء وليس الاختلاف بينه
 وبين الملتفت الا غفلته عن الجزء المنسي والتفات الملتفت اليه الذي هو معنى كونه

كما اذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقاً وقد دل دليل آخر على دخله في حق الذاكر أو وجه الى الناسي خطاب يخصه بوجود الخالي بعنوان آخر عام او خاص لا بعنوان الناسي كي يلزم استحالة ايجاب ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجيه الخطاب اليه لا محالة كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية او الشرطية بحال الذكروايجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي فلا تغفل (الثالث) أنه ظهر مما مر حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمه شرطاً أو شرطاً في الواجب

ناسياً في قبال الملتفت . وهذا الذي ذكرناه قريب مما ذكره المصنف (ره)
 اولاً . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله ﴾ : كما اذا وجه الخطاب ﴿ هذا هو الوجه الاول
 ﴿ قوله ﴾ بالخالي ﴿ متعلق بالخطاب ﴾ قوله : مطلقاً ﴿ يعني حتى في
 حق الناسي ﴾ قوله : او وجه الى ﴿ هذا هو الوجه الثاني ﴾ قوله : بهذا
 العنوان ﴿ يعني عنوان الناسي ﴾ قوله : لخروجه ﴿ تعليل للاستحالة ،
 ﴿ قوله ﴾ : كما توهم لذلك ﴿ يعني لاجل استحالة خطاب الناسي بعنوان المنسيان
 توهم بعض استحالة تخصيص الجزئية بحال الذكروانما كان توهمالعدم التلازم بين استحالة
 الخطاب على النحو المذكور واستحالة التخصيص المذكور لما عرفت ﴾ قوله :
 حال زيادة الجزء ﴿ اعلم أن الجزء المعتبر في المركب يمكن اعتباره على أحد
 وجوه ، فتارة يعتبر بنحو صرف الوجود المضاف الى نفس الجامع بين الأفراد
 الذي هو تقيض عدمه ، وأخرى يعتبر بشرط لا — يعني شرط ان لا يتكرر
 الوجود — وثالثة بشرط شيء — أي بشرط أن يتكرر وجوده — ورابعة
 بنحو يصدق على القليل والكثير المتدرج كما في موارد التخيير بين الأقل والأكثر
 كما في التسبيح في الركوع والسجود بناء على كون تمام التسبيح المتعدد واجباً ،
 ثم إن عنوان زيادة الجزء انما يصح انزاعه في صورتين الأولى وليين دون الأخيرتين
 لأن الزيادة عبارة عن كون الوجود مما لا يترتب عليه أثر مقصود مرغوب ،

مع عدم اعتباره في جزئيه والا لم يكن من زيادته بل من نقصانه وذلك لاندراجه في الشك في دخل شيء فيه جزءا أو شرطا فيصح لو اتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً فصوراً أو تقصيراً أو سهواً

والوجود الثاني في الأخيرتين ليس كذلك كما هو ظاهر . نعم هو في الأولين كذلك إلا أن اعتبار عدم الزيادة في المركب إنما يصح في الصورة الأولى دون الثانية لأن اعتباره في الجزء يمنع من اعتباره ثانياً في المركب للغويته كما هو ظاهر . ثم إن اعتبار العدم المذكور في المركب يوجب اعتبار عنوان المانع للزيادة ، وأما اعتباره شرطاً فالظاهر امتناعه لأن العدم غير صالح للتأثير فيمتنع أن يكون جزءاً من المؤثر وكأن ذكر المصنف (ره) له من باب الفرض والتقدير ﴿ قوله : مع عدم اعتباره ﴾ هذا قيد لقوله : زيادة الجزء . يعني أن كون الزيادة من باب زيادة الجزء إذا لم يعتبر عدمها في الجزء والا كانت من نقص الجزء لان اعتبار العدم في الجزء يقتضي فوات الجزء بفوات شرطه فيكون وجود الجزء ثانياً موجبا لنقص الجزء لا زيادة الجزء ، لكن عرفت أن ذلك لا ينافي صدق زيادة الجزء على نفس الوجود وإن كان موجبا لنقص الجزء أيضا ، كما أن اعتبار العدم في المركب موجب لسكون الوجود زيادة للجزء ونقصا لعدمه أيضا فصدق الزيادة للجزء والنقص له حاصل في المقامين لكنه مختلف بالاعتبار ﴿ قوله : وذلك لاندراجه ﴾ تعليل لظهور حال الزيادة مما مر . يعني أن أخذ العدم شرطا أو شرطاً في الواجب كالأخذ بالوجود شرطا أو شرطاً فيه ، وكما أن ثانياً يرجع فيه إلى الاحتياط العقلي لولا البراءة الشرعية كذلك الأول لجريان جميع ما سبق من التقريبات فيه ، وعليه يترتب صحة المأتي به مشتملا على الزيادة وعدم لزوم الاحتياط بتركها سواء كان فعلها عن عمد تشريعاً أم عن جهل فصوراً أو تقصيراً أم عن سهو ﴿ قوله : تشريعاً ﴾ يعني لو جاء بالزيادة بعنوان العبادة كما لو كانت الواجب عبادة والا فلا ملازمة بين العمد والتشريع ﴿ قوله : أو جهلاً ﴾ يعني باعتقاد كون الزيادة واجبة فلا تشريع حينئذ

وان استقل العقل — لولا النقل — بلزوم الاحتياط لقاعدة الاشتغال . نعم لو كان عبادة وأنى

سواء كان الجهل عن قصور أم تقصير ﴿ قوله : وان استقل ﴾ متعلق بقوله : فيصح ﴿ قوله : بلزوم ﴾ متعلق بـ (استقل) ﴿ قوله : نعم لو كان عبادة ﴾ شروع في تحقيق حال الاشكال في صحة المأني به المشتمل على الزيادة لامن جهة احتمال قدح الزيادة بذاتها بل من جهة فقدالتقرب المعتبر في صحة العبادة ، وهذا الاشكال يختص بالواجب العبادي دون التوصلي . وكأن وجه الاشكال : أن الفعل المشتمل على الزيادة ليس مأمورا به إذ الأمر إنما تعلق بما عدا الزيادة فلا تبيان بالمجموع بداعي الأمر لا بد أن يكون بداعي امر تشريعي غير الأمر الواقعي ، فلا يكون الفعل طاعة لأمره فلا يصح بعد فرض اعتبار التقرب فيه لان التقرب إنما يكون بالفعل عن داعي أمره لاعتبار داعي امر غسيبه (وتوضيح) دفع الاشكال : ان الزيادة المأني بها — حسبما اشار المصنف (ره) — تارة تكون عمدا تشريعا ، واخرى جهلا أو سهواً ، فإن كان الاول فالتشريع (تارة) يكون في نفس الأمر بذاته بان يلتزم بأمر تشريعي غير الأمر الواقعي قائم بالمجموع من الزيادة والمزبد فيه ويأتي بالزيادة بداعي هذا الأمر الملزم به (واخرى) في نفس الأمر بحده بان يلتزم بكون الأمر له سعة تشمل الزيادة بحيث يلتزم بمقدار من الوجوب الضمني قائم بالزيادة فيأتي بالزيادة بداعي هذا الوجوب الضمني الملزم به « وثالثة » في نفس المأمور به بان يلتزم أن الواجب يشتمل على الزيادة تشريعا بلا تصرف في الأمر اصلا ، « ورابعة » بأن يلتزم بانطباق الخالي على ما يشمل الزيادة فلا تصرف في الأمر ولا في المأمور به ولكن في تطبيق المأمور به على المشتمل على الجزء . فيلتزم بانه هو نظير الاستمارة على مذهب السكاكي ، ولا ينبغي التأمل في البطلان لو كان التشريع على الصورة الأولى لما ذكر المستشكل في تقرير الاشكال ، أما لو كان على الصورة الثانية فالبطلان إنما يكون لو كان الاقايان بالاجزاء الواقعية عن اوامرها الضمنية مقيدا بدخول الزيادة في موضوع الأمر ، بأن يكون تأثير تلك الاوامر في إيجاد متعلقاتها منوطا بانضمام

به كذلك على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه لكان باطلا مطلقا
أو في صورة عدم دخله فيه لعدم تصور الامتثال في هذه الصورة مع استقلال العقل
بلزوم الاعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال وأما لو أتى به على نحو يدعو اليه
على أي حال كان صحيحاً ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه

الزيادة البها في موضوعيتها للامر، فإن ذلك يوجب تحقق التقرب المعتبر في العبادة منوطا
بالامر الضمني المذكور فاذا لم يكن الامر الضمني المذكور وجود واقعي لم يحصل التقرب،
أما لو لم يكن تأثير تلك الاوامر منوطا في نظر المكلف بذلك بل كان بعثها له مطلقا
فلا يوجب لفقد التقرب، بل هو حاصل كما هو ظاهر لدى التأمل وأما لو كان التشريع على
المحررين الاخيرين فلا موجب للبطلان لصدور تلك الاجزاء عن امرها وهو عين
التقرب المعتبر في العبادة، وان كان الثاني فحيث عرفت أنه لا تشريع اصلا غايته
الامر أن المكلف اعتقد الامر بالزيادة فجاء بها فيبتي البطلان على كون الاتيان
بالاجزاء عن اوامرها الضمنية كان بنحو التقييد أو مطلقا كما في الصورة الثانية
المتقدمة، فان كان بنحو التقييد لم يحصل التقرب المعتبر والا فهو حاصل كما عرفت
فلا وجه لدعوى البطلان بدعوى فقد التقرب بفعل الزيادة مطلقا. فلاحظ وتأمل
﴿ قوله : به كذلك ﴾ يعني عمدا تشريعا ﴿ قوله : على نحو لو لم ﴾ إشارة
الى صورة التقييد ﴿ قوله : باطلا مطلقا ﴾ يعني حتى في صورة الدخل واقعا،
لكنه لا وجه له لتحقق داعوية الامر الواقعي حينئذ، إلا أن يدعى ان التقييد
تحكم من العبد بنا في مقام عبوديته « وفيه » انه ممنوع ﴿ قوله : لعدم تصور ﴾
وذلك لعدم كون الامر الواقعي على ما هو عليه داعيا للمكلف الى الفعل ﴿ قوله :
في هذه الصورة ﴾ أي صورة عدم الدخل واقعا ﴿ قوله : مع اشتباه الحال ﴾
يعني اذا لم يعلم الدخل واقعا وعدمه. ووجه حكم العقل بالاعادة حينئذ الشك في
تحقق الامتثال والتقرب الذي هو شرط في صحة العبادة ﴿ قوله : على نحو يدعو
اليه ﴾ يعني لم تكن داعوية الامر مشروطة بدخل الزيادة في الموضوع بل كانت

بنحو مع عدم علمه بدخله فان تشريعه في تطبيق الآتي مع المأمور به وهو لا ينافي قصده الامتثال والتقرب به على كل حال ثم . انه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة وهو لا يخلو من كلام ونقض وابرام خارج عما هو المهم في المقام ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب انشاء الله تعالى

في جميع الاحوال ﴿ قوله: بنحو مع عدم ﴾ اذ لو كان مع ادخاله الزائد عن اعتقاد دخله لم يكن تشريعا ولو كان خطأ ﴿ قوله : فان تشريعه في تطبيق ﴾ يعني لافي ذات الامر حتى لا تكون الاطاعة للامر الواقعي ؛ وقد عرفت امكان كون التشريع على نحو آخر في غير التطبيق ﴿ قوله : باستصحاب الصحة ﴾ الصحة المستصحة (تارة) يراد بها موافقة الجزء السابق للأمر (وأخرى) كونه بحيث لو انضم اليه بقية الاجزاء لالتأم منه الكل (وثالثة) كونه معتدا به في حصول الكل (ورابعة) كونه باقيا على ماهوله من الأثر فان الجزء لما كان جزءا من الواجب الذي يترتب عليه الأثر كان مما يترتب عليه بعض الأثر لكونه بعض المؤثر (وخامسة) بمعنى تنجز الوجوب بالجزء اللاحق ، حسبما ذكره بعض الاعيان في حاشيته على الرسائل حيث قال (ره) : إن الامر بالاجزاء اللاحقة في مثل الصلاة وغيرها من العبادات إنما يتنجز بعد الفراغ عن الجزء السابق ، فوجوبها قبل الاتيان بالجزء السابق تعليقي وبعد الامتثال بكل جزء يتنجز الامر بما بعده ، فتنى شك في طروء في الاتناء بشك المانع في ارتفاع الطاب التنجيزي عن الجزء اللاحق فيستصحب ... الخ (فان أريد) الاول فلا مجال لاستصحابها لايةين ببقائها حتى مع القطع بطروء المفسد (وان أريد) الثاني فكذلك لليقين بالشرطية المذكورة ، غاية الامر أن المفسد الطارى مانع عن الانضمام . وان اريد من الانضمام مطلق الانضمام الخارجي فحرازه لا يجدي في سقوط الامر كما لو احرز اجتماع تمام اجزاء الواجب مقرونة بطروء المفسد (وان اريد) الثالث فلا يجدي استصحابها في عدم مانعية الطارى ولا في الاعتداد بالاجزاء اللاحقة ، إذ هو على تقدير

مانعيته مانع من الاعتداد بالاجزاء اللاحقة كالسابقة على نسق واحد ، لأن الوجوه ،
 في اقتضاء الطارىء عدم الاعتداد بالاجزاء السابقة أخذ عدمه قيدها في المركب ،
 والمركب عبارة عن تمام الاجزاء فوجوده مانع من الاعتداد بالجميع . فتأمل (وان
 اريد) الرابع ففيه أنه إنما يصح الاستصحاب لو كان الطارىء المحتمل القدرح على
 تقدير قدحه رافعا لأثر الاجزاء السابقة ، أما لو كان مانعا من ترتب الأثر عليها
 او رافعا لأثر الاجزاء اللاحقة ، فلا مجال له للشك في ثبوت الأثر من اول الامر ، وليس
 الشك في بقاءه ، مع أنه لو فرض كونه على تقدير قدحه رافعا لأثر الاجزاء
 السابقة لا غير ، فالشك في بقاء الاجزاء السابقة لما كان ملازما للشك في ترتب
 الأثر على الاجزاء اللاحقة لتلازم الاجزاء في مقام التأثير ، ولذا كان وجوبها
 ارتباطياً ، فاستصحاب بقاء الأثر المترتب على الاجزاء السابقة لا يوجب العلم
 بترتب الأثر على الاجزاء اللاحقة واقعا كما هو ظاهر ، ولا تعبداً الا بناء على القول
 بالاصل المثبت . فتأمل جيداً (وان اريد) الخامس ففيه أنه ان اجزاء الواجب
 الارتباطي لما كانت وجوباتها الضمنية متلازمة في مقام الثبوت والسقوط لتلازم
 الغرض المقصود منها كان سقوط الوجوب القائم بأول الاجزاء بمجرد فعله ملازما
 لسقوط الوجوب القائم بآخرها في ظرفه ، وحينئذ فطروء محتمل القادحية في
 الاثناء يوجب الشك في سقوط الوجوب القائم بالاجزاء السابقة من اول الامر لا
 أن الوجوب القائم بها يسقط واقعا وبمروض القادح يثبت بعد السقوط ، إذ هو
 ظاهر المنع ، وإنما يحكم بسقوط الوجوب بفعل بعض الاجزاء جرياً على ظاهر
 الحال أو غيره ، وإلا فن أول الامر يشك في السقوط للشك في لحوق بقية الاجزاء
 على الوجه المعتبر إذ على تقدير عدم لحوقها واقعا لا سقوط من اول الامر لا أنها
 تسقط ثم تثبت كما توهم ، بل ألزم بعض الاساطين بعدم سقوط الوجوب القائم
 بالاجزاء السابقة الا بعد فعل تمام الاجزاء اللاحقة فتسقط جميعها في آن واحد ،
 لكن التحقيق ما عرفت وان الوجوب الضمني القائم بكل جزء يسقط بمجرد فعل
 الجزء لكن منوطاً بسقوط الامر بعده بفعله في ظرفه . فلاحظ (ثم إن) هنا

معنى آخر للصحة وهو القابلية بناء على أن شأن المانع رفع القابلية سواء كان المراد من القابلية قابلية الاجزاء السابقة للحقوق الاجزاء اللاحقة بها أم قابلية الاجزاء اللاحقة للالتحاق بالسابقة ام قابليتهما ، وحيثئذ فإذا شك في مانعية الطارى فقد شك في بقاء القابلية فيستصحب. هذا ولا يخفى ان استصحاب القابلية لا يصلح لاثبات الفعلية فلا محرز لفعلية الالتحاق التي هي موضوع سقوط الأمر (فان قلت) ترتب سقوط الامر على وجود الأمور به ليس ترتباً شرعياً فان سقوط الامر من اللوازم العقلية لوجود الأمور به ، فاثبات فعلية الالتحاق لا يجدي في اثبات سقوط الامر (قلت): قد عرفت فيما سبق من مباحث العلم الاجمالي أن للشارع الاقدس التصريف في مقام الفراغ يجعل البديل بلسان ثبوت موضوع التكليف كما في جميع الفوائد التي تعمل في مقام الفراغ مثل قاعدتي التجاوز والفراغ ، والاستصحاب المثبت لاجزاء الواجب وشرايطه: مثل استصحاب الطهارة من الحدث الذي هو مورد صحيح زرارة المستدل به على حجية الاستصحاب ، والسقوط وان كان من الاحكام العقلية لوجود الامور به إلا أن ادلة الاصول المذكورة ترجع في الحقيقة الى توسعة موضوع الحكم الواقعي بنحو يشمل مجاريها ظاهراً ، ولان ذلك سقوط الحكم بوجود الموضوع المصطنع بالاصل ، وكما ان توسعة الموضوع واقعا امر شرعي كذلك توسعته ظاهراً ، فأذا العمدة في سقوط مثل استصحاب القابلية كونه ليس اصلاً موسعاً للموضوع بنحو يكون مجدياً في ترتب السقوط . فلاحظ وتأمل (وهناك) معنى آخر لاستصحاب الصحة وهو استصحاب نفس الشرط والجزء المعتبر في الواجب كما لو شك في ناقضية المذي للطهارة المعتبرة شرطا في الصلاة او قاطعية الصفق للهيئة الاتصالية المعتبرة جزءاً مثلاً فيها ، فانه بطروء المذي والصفق يستصحب كل من الطهارة والهيئة الاتصالية ، ولا ينبغي الاشكال في صحة الاستصحاب المذكور . نعم يمكن الاشكال في عدم الدليل على اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة حتى تستصحب مع الشك في طروء محتمل القاطعية وان ادعاه شيخنا المرتضى - اعلى

﴿ الرابع ﴾ أنه لو علم بجزئية شيء أو شرطية في الجملة ودار الامر بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه فيسقط الامر بالعجز عنه على الاول لعدم القدرة حينئذ على الأمور به لاعلى الثاني فيبقى معلقاً بالباقي ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً أو إطلاق دليل الأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذه عليه بلا برهان (لا يقال) : نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه

بذلك اعم عرفاً مما ادعاه، إذ المفهوم عرفاً من ذلك كون الشيء مانعاً من انضمام الاجزاء اللاحقة الى الاجزاء السابقة على نحو يلتزم منها السكك ويترتب عليه الفرض والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : ولو في حال العجز ﴾ بيان لوجه الاطلاق ﴿ قوله : ولم يكن هناك ﴾ معطوف على قوله : علم بجزئيته ﴿ قوله : من اطلاق دليل ﴾ يعني فتتبعين جزئيته في حال العجز فيترتب على ذلك السقوط حاله لعدم القدرة ، إلا أن ترفع اليد عن اطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً بحديث رفع الاضطرار ويكون الحال كما لو لم يكن له اطلاق فيرجع الى اطلاق دليل الأمور به — لو كان — فيثبت وجوب الباقي، وان لم يكن فالى اصالة البراءة عقلاً وتقللاً عنه ، لكن رفع اليد عن اطلاق دليل الجزء أو الشرط بحديث رفع الاضطرار مشكل لأنه امتناني فلا يجري اذا لم من جريانه خلاف الامتنان ووجوب الباقي خلاف الامتنان ، وسياً في نظيره في كلام المصنف (ره) ﴿ قوله : أو اطلاق دليل ﴾ يعني فيتبعين عدم جزئيته أو شرطية ، ولازمه وجوب الباقي حال العجز عن التمام لعدم المانع ﴿ قوله : لاستقل العقل ﴾ جواب (لو) في قوله : لو علم بجزئية شيء ... الخ ﴿ قوله : ولكن قضية مثل حديث ﴾ المراد من حديث الرفع (رفع مالا يعلمون) لتكون البحث عن حكم الشك كما تقدم مثله في الذسيان . وحاصل

(فانه يقال) : إنه لا مجال هنا لمثله بداهة انه ورد في مقام الامتنان فيختص بما
يوجب نفي التكليف لا اثباته (نعم) ربما يقال بان قضية الاستصحاب في بعض
الصور وجوب الباقي في حال التعذر ايضاً ولكنه لا يكاد يصح إلا بناء على صحة
القسم الثالث من استصحاب الكلّي

الاشكال : ان الشك في وجوب الباقي ناشيء عن الشك في اعتبار المقدار المتعذر
فاذا رفع اعتباره بمحدث الرفع ثبت وجوب الباقي كما ثبت به وجوب الناقص في
صورة النسيان حسب ما تقدم ﴿ قوله : لا مجال هنا ﴾ يعني يفترق المقام عن
النسيان بأن إجراء الحديث في المقام حال التعذر فيترتب عليه وجوب فعل الباقي
فيكون الحديث موجبا لكافة المكلف وهي خلاف الامتنان ، وليس كذلك في
النسيان لأن اجراءه فيه بعد الالتفات فيترتب عليه نفي وجوب الاعداء ، وفي ذلك
كمال الامتنان ، واما فعل التامّي للناقص فليس مستنداً الى إجراء الحديث بوجه
كما هو ظاهر . هذا ولكن عرفت امتناع اجراء الحديث في نظائر المقام ولو لم
يكن امتنانياً لأن رفع الجزئية والشرطية المشكوكة لا يقتضي بنفسه ثبوت الباقي ،
لأن الحديث مسوق للرفع وليس فيه شائبة الاثبات ، مع أن رفع التكليف فيه
لامعنى له لارتفاعه عقلاً بالتعذر ، ورفع مباديه — مثل الدخول في الغرض — غير
ممکن لانها لا تقبل الوضع والرفع التشريعيين بعد ما كانت واقعية ناشئة من
مقتضياتها الذاتية ، وهكذا الحال في النسيان ايضاً (فان قلت) : فما معنى رفع
الخطأ والنسيان والاضطرار في حديث الرفع (قلت) : لا بد أن يحمل على رفع
المؤاخذة في مورد لا يحكم العقل برفعها كما لو كان الخطأ او نحوه عن تقصير في المقدمات
فيكون في الحقيقة رفعاً لوجوب التحفظ المؤدي الى المؤاخذة ، كما اشار الى ذلك
شيخنا الاعظم (قدس سره) في رسائله ﴿ قوله : نعم ربما يقال بان ﴾ هذا
استدراك على قوله : لاستقل العقل بالبراهة ... الخ ، فان حكم العقل بالبراهة عن
الباقي انما يكون اذا لم يكن حجة على وجوبه واستصحاب وجوبه حجة عليه فهو مقدم على

البراءة، وللإستصحاب في المقام وجوه (الاول) استصحاب كلي الوجوب القائم بالباقي الجامع بين الوجوب النفسي والغيري فان الباقي في ظرف امكان التام واجب لغيره وبعد تعذره يحتمل وجوبه لنفسه فيستصحب كلي الوجوب مع الغض عن خصوصيتي الغيرية والنفسية (الثاني) استصحاب الوجوب النفسي له بدعوى اتحاده مع التام عرفاً فيقال مثلاً : كانت الصلاة واجبة وبعد تعذر جزء او شرط لها باقية على وجوبها (الثالث) استصحاب الوجوب النفسي القائم بالباقي بناء على وجوب الاجزاء بالوجوب النفسي غاية الامر أن الوجوب المتيقن كان ضمنياً موجوداً بحد الوجوب للتام والمشكوك استقلالياً موجوداً بحد نفسه واختلاف الحدود لا يوجب تعدد وجود المحدود . هذه عمدة الوجوه التي تذكر في المقام (واورد) المصنف (ره) على الاول بأنه من القسم الثالث من استصحاب الكلي حيث ان المتيقن من وجود الكلي كان في ضمن فرد معلوم الزوال والمشكوك في ضمن فرد مشكوك الحدوث، ومثله لا يصح كما سيأتي (ويمكن) ان يخدش بأن صفتي النفسية والغيرية من الجهات التعليلية التي لا يوجب اختلافها تعدد الوجوب فلو كان الباقي واجباً لنفسه كان وجوبه كذلك بقاء لوجوبه لغيره سابقاً ، غاية الامر أن حدوده لملاك وبقائه لملاك آخر ، بل المحتمل أن يكون ملاك الوجوب النفسي فيه حاصلًا من أول الأمر فيكون حدوث وجوبه لملاكين وبقاؤه لبقاء احدهما ، فابن هو من القسم الثالث بل هو من القسم الاول . نعم يمكن الخدش فيه (اولاً) بأنه مبني على وجوب الجزء لغيره وقد عرفت انه خلاف التحقيق لكنه اشكال في المبني (وثانياً) بان استصحاب الوجوب بشخصه لا ينفع في حكم العقل بوجوب موافقته ما لم يحرز انه بملاك لنفسه لالغيره بناء على عدم وجوب موافقة الوجوب الغيري ، واحراز ذلك موقوف على القول بالاصل المثبت فتأمل (واورد) المصنف (ره) على الثاني بأنه موقوف على المسامحة في موضوع الاستصحاب وهو محل الكلام لكن المختار للمصنف (ره) جواز المسامحة فيه اذا كان يصدق عرفاً أن الشك في البقاء وان كان انما ينفع في المقام لو كان المتعذر مقداراً لا يمنع من الاتحاد عرفاً دون ما لو

او على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب وكان ماتعتر مما يسامح به عرفاً بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام . كما ان وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله — صلى الله عليه وآله : (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) وقوله : « الميسور لا يسقط بالمعسور » « وقوله : « ما لأ يترك كله لا يُترك كله » ودلالة الاول مبنية على كون كلمة (من) تبيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء وظهورها في التبعيض وإن كان مما لا يكاد يخفى الا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح

كان بحيث يمنع منه عرفاً (واما الوجه الثالث) فلا مجال للاشكال عليه حتى لو قيل بأن تعدد الملاك يوجب تعدد ذى الملاك عرفاً وان لم يوجبه عقلاً ودقة إذ من المحتمل — كما عرفت — بقاء الوجوب لبقاء ملاكه قبل التعذر غاية الأمر أن حدوثه للملاكين وبقائه لاحدهما ، وليس هو من تعدد الملاك الموجب لتعدد وجود ذبه . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : او على المسامحة في ﴾ هذا التردد لاختلاف وجه تقريب الاستصحاب كما عرفت ﴿ قوله : في غير المقام ﴾ يعني في آخر الاستصحاب .

قاعدة الميسور

﴿ قوله : كلمة من تبيضية لا بيانية ﴾ يحتمل في كلمة (من) ان تكون تبيضية وهي التي يصح قيام كلمة بعض مقامها ، نحو قوله تعالى : (منهم من كلم الله) وان تكون بيانية وهي التي يكون مسدخولها جنساً نحو قوله تعالى : (أساور من ذهب وثيابا خضراً من سندس واستبرق) وأما كونها بمعنى الباء فلم ينقل عن أحد الا عن يونس مستشهداً عليه بقوله تعالى : (ينظرون اليك من طرف خفي) وانكره غيره وادعى انها في الآية للابتداء ، لكن لو سلم فليس

لاحتمال أن يكون بلحاظ الافراد ولو سلم فلا يحصى عن انه ههنا

منه المقام ، وكان الوجه في احتماله : أن الاتيان يتمدى بالباء الى المآتي به نحو قوله تعالى: (ومن يغلل يات بما غل) ، وقوله تعالى : (إلا أن ياتين بفاحشة) وبمنفسه الى المآتي نحو قوله تعالى : (واللاتي ياتين الفاحشة) وتقول : جئتك بزبد وجئت زيدا بالمال . فيحتمل كونه هنا متمديا (من) الى المآتي به على أنها بمعنى الباء ، وهو توهم ظاهر إذ لم تذكر التمعية من معاني (من) ولا ذكر معنى الباء من معانيها الا بونس على — ما حكى عنه — وليس مراده بـاء التمعية — كما هو ظاهر. — فالتردد يفني أن يكون بين المعنيين الاولين . فتأمل . والاستدلال يتوقف على كونها للأول إذ لو حملت على الثاني كانت دالة على وجوب التكرار وهو غير المقصود بالاستدلال بها كما هو ظاهر ﴿ قوله : لاحتمال ان يكون ﴾ يعني أن حملها على التبعض إنما ينفع في الاستدلال لو حمل الشيء على الكل ذي الاجزاء أما لو حمل على العام ذي الافراد كانت من التبعض في الافراد وهو غير محل الكلام . والتحقيق : أن كلمة شيء ظاهرة في الأمر الواحد فان جعل بمعنى الجنس كانت (من) بيانية ، وان جعل بمعنى الكل كانت تبعية ، والعام ذو الافراد المتكثرة إن لوحظت افراده لحاظ اجزاء الكل كان داخلا في الكل غايته يكون من الاجزاء ماهية ، وإلا امتنع حمل الشيء عليه لأنه ليس شيئا واحدا كما هو ظاهر ، وعليه فاذا كان الظاهر هو التبعض صح الاستدلال ، ولا مجال للاشكال بالاجمال لاحتمال كون الحكم بلحاظ الافراد لأنها إن لوحظت على وجه تكون كلافهيا داخلة في اطلاق الرواية ، وعلى وجه آخر تكون كثيرا فهي خارجة عنها بالمرّة ، فالعمدة حينئذ اثبات ظهور (من) في التبعض ، وبعبده أنها لو حملت على التبعض فاما ان تتعلق بما استطعم بجعل (ما) موصولة او موصوفة ، وهو خلاف الظاهر ، او بالاتيان بجعل ما مصدرية ، وهو كذلك ، بل لا معنى له ، او به بجعل (ما) موصولة أو موصوفة بدلا من (منه) فهو كذلك ايضا فيتعين تعلقها

هذا للحاظ يراد حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به فقد روي أنه خطب رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم فقال : « إن الله كتب عليكم الحج ، فقام عكاشة - ويروي سراقه بن مالك - فقال : في كل عام يارسول الله فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً فقال : ويحك وما يؤمنك أن أقول : نعم ، والله لو قلت : نعم ، لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ماتركتم وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، ومن ذلك ظهر الاشكال في دلالة الثاني أيضاً حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمسورها لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمسور منها . هذا مضافاً الى عدم دلالة على عدم السقوط لزوماً لعدم اختصاصه بالواجب ولا مجال معه

بالاتيان وجمل (ما) مصدرية وكونها بيانية . فتأمل جيداً ﴿ قوله : بهذا للحاظ يراد ﴾ يعني بلحاظ الافراد ﴿ قوله : حيث ورد جواباً ﴾ مقتضى ذلك كونها بيانية لاتبعيضية بلحاظ الافراد . فتأمل ، والمراد من الاستطاعة العرفية كما هو المراد منها من قوله : ولو وجب ما استطعتم ، بقرينة قوله : ولو تركتم ... الخ ﴿ قوله : لاحتمال ارادة عدم ﴾ إن كان المراد احتمال عدم سقوط الميسور من الافراد دون الاجزاء فلا وجه له لأنه خلاف الاطلاق ، وان كان المراد احتمال ارادة ذلك مع ارادة عدم السقوط في الاجزاء فهو متعين لكونه مقتضى الاطلاق كما عرفت ولا يمنع من الاستدلال . وبالجملة : المفهوم أن كل ميسور مطلقاً لا يسقط بالمسور إلا أنه لما كان وارداً مورد توهم السقوط اختص بالواجبات الضمنية سواء كانت افراداً لكلي ام اجزاء لكل لما عرفت من رجوع الاولى الى الثانية ، ويخرج منه الواجبات الاستقلالية حيث لا مجال لتوهم السقوط فيها ﴿ قوله : مضافاً الى عدم دلالة ﴾ يعني ان قوله : الميسور لا يسقط ، يتعذر جملة على الوجوب لأنه

لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا بسبب سقوطه عن الميسور بان يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه حيث ان الظاهر من مثله هو ذلك، كما أن الظاهر من مثل « لا ضرر ولا ضرار » هو نفي ماله من تكليف أو وضع لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه أولا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر فافهم (وأما الثالث) فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي لا الأفرادي لادلالة له إلا على

يلزم منه خروج المستحبات إذا تعذر بعض اجزائها ، إذ لا ريب في عدم وجوب الباقي فيها فيدور الامر بين تخصيصه بالواجبات وبين حمله على الثبوت ولو بنحو الاستحباب ، والثاني اولى لأنه أظهر ، وعليه فلا تدل على وجوب الباقي ﴿ قوله : الا ان يكون المراد ﴾ هذا استدراك على الاشكال ودفع له ، وحاصله : ان المراد من عدم السقوط ليس مجرد المطلوية حتى يرد الاشكال ، بل عدم سقوط حكم الميسور ، وحينئذ تقتضي في الواجبات وجوب الباقي ، وفي المستحبات استحبابه فيتم المطلوب ، والوجه في هذا المعنى : تعارف التعبير عن مقام ثبوت الحكم او نفيه بثبوت موضوعه او نفيه كما في (لا ضرر) بناء على ماسياتي من كون المراد نفي الحكم الثابت للموضوع الضرري ﴿ قوله : على وجه ﴾ وهو حمل عدم السقوط على اللزوم ﴿ قوله : على آخر ﴾ وهو حمله على الثبوت في الجملة ﴿ قوله : فافهم ﴾ يمكن أن يكون إشارة الى أن حمل عدم السقوط على البقاء في العهدة يلزم منه خروج المستحبات جزما اذ لا عهدة لها وانما تكون العهدة للواجبات فقط . هذا ولعل الأولى الجمود على ظاهر نسبة السقوط الى نفس الميسور وحمله على ارادة عدم السقوط عن مقام التشريع وجوبا كان او استحبابا ﴿ قوله : فبعد تسليم ظهور ﴾ قد عرفت الكلام فيه فيما سبق ﴿ قوله : لادلالة له الا على ﴾ إلا أن يحمل على معنى لا يسقط - كما هو غير بعيد - فيكون

رجحان الايمان بباقي الفعل المأمور به واجباً كان او مستحباً عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمها وليس ظهور ﴿ لا يترك ﴾ في الوجوب لو سلم موجياً لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة او مطلق الرجوحية من النفي ، وكيف كان فليس ظاهراً في اللزوم ههنا ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام « ثم » إنه حيث كان الملاك

المراد منه عدم ارتباط الاجزاء في المصلحة عند تعذر بعضها فلاحظ ﴿ قوله : لو سلم ﴾ اشارة الى الاشكال في ثبوت ظهور الجملة الخبرية في الوجوب إلا ان تكون « لا » ناهية لا نافية ﴿ قوله : ظهوره ﴾ الضمير راجع الى الموصول ، ثم إن ما ذكره من تعارض ظاهري الحكم والموضوع جار في كثير من العمومات المخصصة التي بنوا فيها على التخصيص بالتصرف في الموضوع فتأمل ﴿ قوله : ثم انه حيث كان الملاك ﴾ من الواضح أن لفظ الميسور كسائر الالفاظ الواقعة في الكتاب والسنة يرجع في تشخيص مفهومها الى العرف ، فإذا اخذ المفهوم منه يرجع في تشخيص مصداقه الى العقل ولا اعتبار بتطبيق العرف ذلك المفهوم وعدمه اصلاً إذ مهمها طبق العقل ذلك المفهوم على مصداق حصل عنده صغرى وجدانية فيضمها الى الكبرى الشرعية المستفادة من دليل القاعدة ، ويستنتج منها النتيجة ، وان توقف العرف في التطبيق ، ومهما توقف العقل عن التطبيق امتنع عنده الاستنتاج وان تم التطبيق عند العرف إذ تطبيق العرف وعدمه مع الخطأ لا اعتبار به وعليه فإذا رجعنا الى العرف لتشخيص مفهوم الميسور فوجدناه عندهم عبارة عن بعض مراتب ما اشتمل على الميسور امتنع انطباقه على المبين ، ولازمه عدم وجوب الفاقد للشرط إذا كان الواجب هو الواجد له وقد تعذر ذلك الشرط لأن الفاقد ليس من مراتب الواجد بل مبين له فلا يكون ميسوراً منه وان كان العرف يعد الفاقد ميسوراً للواجد كان اللازم الحكم بوجوب الواحد من العشرة اذا كان الواجب هو العشرة وقد تعذر منها تسعة لسكون الواحد بعض مراتب العشرة فيكون ميسوراً

في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً كانت القاعدة جارية مع
تعذر الشرط ايضاً لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفاً كصدقه عليه كذلك
مع تعذر الجزء في الجملة وان كان فاقده الشرط مبيناً للواجد عقلاً
ولا جل ذلك ربما لا يكون الباقي الفاقده لمعظم الأجزاء أو لـ كنهها مورداً لها فيما
إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً وان كان غير مبين للواجد عقلاً (نعم) ربما يلحق به
شراً ما لا يعد بميسور عرفاً

لها واقعاً وان كان العرف لا يعدها ميسوراً نعم ربما يكون خطأ العرف ممضى
في نظر الشارع بتوسط مقدمات الاطلاق المقامي الجارية في كل ما يغفل عنه غالباً
كما تقدم غير مرة فيكون تطبيق العرف وعدمه حينئذ حجة ايضاً وعليه جرى المصنف (ره)
في كلامه في المقام فلاحظ ﴿ قوله : الشرط ايضاً ﴾ يعني كما تجرى مع تعذر
الجزء ﴿ قوله : عليه مع تعذره عرفاً ﴾ ضمير « عليه » راجع الى الباقي
و ضمير « تعذره » الى ان شرط وقوله « عرفاً » قيد لصدقه ﴿ قوله : عليه كذلك ﴾
يعني عرفاً ﴿ قوله : الجزء في الجملة ﴾ لا مطلقاً كما سيأتي ﴿ قوله : عقلاً ﴾ قيد
لقوله : (مبيناً) ﴿ قوله : وان كان غير مبين ﴾ بل كان بعض مراتبه لكن خفاء ذلك
أوجب عدم عده ميسوراً عرفاً ﴿ قوله : بتخطئه للعرف ﴾ من الواضح ان
اطلاق الميسور (تارة) يكون بلحاظ الحكم الوجوبي او الاستحبابي (واخرى)
بلحاظ الغرض الباعث على الحكم (فان) كان بلحاظ الاول فلا مجال لتخطئه العرف
في تطبيقه وعدمه الا في مثل ما سبق بأن يقوم الدليل على أن الفاقده لشرط مثلاً
ليس ميسوراً للواجد له وان كان وافياً بمعظم الغرض او على أحد ميسور
للعشرة وان لم يكن وافياً الا بمقدار يسير من الغرض فإن الدليل المذكور يكون
تخطئه للعرف في تطبيقه الميسور في الاول وعدمه في الثاني ، ولا دخل للميام
بمعظم الغرض وعدمه في التخطئه ، وان كان بلحاظ الغرض كان المعيار في صدق
الميسور كون بعض الواجب وافياً بمقدار من الغرض ، فإذا صدق الميسور عرفاً على

بتخطئته للعرف وان عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد او بمعظمه في غير الحال وإلا عد أنه ميسوره كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك أي للتخطئة وانه لا يقوم بشيء من ذلك « وبالجملة » ما لم يكن دليل على الاخراج أو الالحاق كان المرجع هو الاطلاق ويستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه او بمقدار يوجب إيجابه في الواجب واستجابته في المستحب واذا قام دليل على احدها فيخرج أو بدرج تخطئة او تخصيصاً

شيء لا اعتقادهم وفاؤه بمرتبة من الغرض او لم يصدق عليه لا اعتقادهم عدم وفاؤه بذلك جاز تخطئتهم إذا كان الواقع على خلاف اعتقادهم ، ولا دخل لقلة الاجزاء وكثرتها في ذلك ، فيتوقف الحكم بالتخطئة حينئذ على امور (الأول) كون القاعدة بلحاظ الغرض (الثاني) حصول الاعتقاد الخطئي عند العرف (الثالث) تعرض الدليل للتخطئة إذ لو دل على وجوب بعض الاجزاء عند تعذر الباقي لغرض أجنبي عن الغرض القائم بالتمام لم يكن ذلك تخطئة للعرف في شيء أصلاً ، والاولان في نهاية من المنع اذ ليس دليل القاعدة ناظراً الى مقام الوفاء بالغرض ، وليس للعرف اعتقاد به إذ ليس لهم اطلاع على مقام الاغراض كما لا يخفى ، ومن هنا يظهر لك الاشكال فيما يظهر من كلام المصنف (ره) كما سنشير اليه ايضاً ﴿ قوله : بتخطئته للعرف ﴾ الضمير راجع الى الشرع ﴿ قوله : والاعدانه ﴾ يعني وان كان العرف له الاطلاع على وفاؤه بالغرض عده ميسوراً لكن عرفت أنه ممنوع فاذا الدليل لا يقتضي الا الالحاق بلا تخطئة ﴿ قوله : لذلك اي للتخطئة ﴾ بل هو ممنوع فليس الدليل الا مخصصاً بحتاً ﴿ قوله : هو الاطلاق ﴾ اي الاطلاق المقامي المقتضي لحجية تطبيق العرف ﴿ قوله : ويستكشف منه ﴾ بل لا يستكشف منه الا وفاؤه بغرض ما وان لم يكن من مراتب الغرض من التام ﴿ قوله : على احدها ﴾ يعني الاخراج

في الأول وتشريكا في الحكم من دون الاندراج في الموضوع في الثاني قائم (تذنيب) لا يخفى أنه إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطية وبين مانعته أو قاطعته لكان من فيل المتبائنين ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين لا مكان الاحتياط باتيان العمل مرتين مع ذلك الشيء مرة وبدونه أخرى كما هو أوضح من أن يخفى.

خاتمة في شرائط الأصول

﴿ أما الاحتياط ﴾ فلا يعتبر في حسنه شيء أصلا بل يحسن على كل حال إلا إذا كان موجبا لاختلال النظام ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً

والإلحاق ﴿ قوله : في الأول ﴾ يعني الإخراج فإنه قد يكون من التخطئة وقد يكون من التخصيص ﴿ قوله : وتشريكا ﴾ كان المناسب أن يقول بعده : أو تخطئة كما ذكره بقوله سابقا : نعم ربما يلحق... إلخ ﴿ قوله : في الثاني ﴾ يعني الإلحاق ﴿ قوله : ولا يكاد يكون من ﴾ كأن وجه توهم كونه من الدوران بين المحذورين دوران وجود الشيء بين الوجوب والحرمه لأنه على تقدير الجزئية أو الشرطية يكون واجبا وعلى تقدير المانعية أو القاطعية يكون حراما، لكنه إنما يتم لو لم يمكن التكرار أما إذا امكن التكرار فلا، لأنه إذا فعله أولا يحتمل الموافقة على تقدير الجزئية أو الشرطية ولا يحتمل المخالفة حينئذ إذ لا حرمة في فعل المانع أو القاطع إذا امكن فعل الواجب ثانيا مقرونا بعدمه وإذا تركه ثانيا يحتمل الموافقة ولا يحتمل المخالفة كما هو ظاهر ولا بد في باب الدوران بين المحذورين من احتمال الموافقة والمخالفة في كل واحد من الفعل والترك ﴿ قوله : فلا يعتبر في حسنه شيء ﴾ قد يقال كما يعتبر الفحص في البراءة يعتبر في الاحتياط أيضا إذ قد يؤدي ترك الفحص إلى ابتلاء المكلف بالتزامه في الاحتياط بين احتمال الواجب الأهم واحتمال الواجب المهم فيجب عليه تقديم الاحتياط في الأول ولا يكون معذورا في ترك الثاني لاستناد تعذر الاحتياط

ولو كان موجبا للتكرار فيها و﴿توم﴾ كون التكرار عبثا ولعبا بأمر المولى وهو بنا في قصد الامتثال المعتبر في العبادة «فاسد» لوضوح أن التكرار ربما يكون بدعا صحيح عقلا ثمي مع أنه لو لم يكن بهذا الداعي و كان اصل اتيانه بداعي امر مولاه بلا داع له سواء لما بنا في قصد الامتثال وان كان لا عبأ في كيفية امتثاله ﴿فافهم﴾ بل يحسن ايضا فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف لثلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة وفوت المصلحة

فيه الى تقصيره في ترك الفحص المؤدي الى ذلك لان المفروض كونه بحيث لو فحص لامكنه الجمع بين الواجبين المتزامين (وفيه) أن الملاك في حسن الاحتياط عقلا ليس الا كونه انقيادا الى المولى ، وهذا المعنى لا يفرق فيه بين الحالات ، ومجرد كون ترك الفحص مؤديا الى مخالفة الواقع إنما يقتضي وجوب الفحص للفرار عن المخالفة لا لاجل كونه دخيلا في حسن الاحتياط كما هو مقتضى دعوى كونه شرطا فيه كما هو واضح ﴿ قوله : ولو كان موجبا ﴾ بيان لوجه الاطلاق ﴿ قوله : فاسد لوضوح ﴾ تقدم الكلام فيه في القطع ﴿ قوله : امتثاله فافهم ﴾ لعلة اشارة الى أن كيفية الامتثال عبارة عن نفس فعل محتملات الواقع فاذا كانت كيفية الامتثال لعبا امتنع انطباق اطاعة والانقياد عليها فلا يصح الواقع اذا كان عبادة (وفيه) ان اللعب انما ينطبق على الفعل عن الامر المحتمل فالفعل عن الامر المحتمل الذي هو الانقياد مأخوذ في موضوعه فلا ينافيه ولا يمنع من انطباقه ﴿ قوله : بل يحسن ايضا فيما ﴾ يعني يحسن الاحتياط عقلا لو قام الدليل على نفي التكليف كما لو قام الخبر المعتبر على عدم وجوب شيء او عدم حرمة فان كونه حجة شرعا على نفي التكليف لا بنا في حسن الاحتياط عقلا لأن الوجه في حسن الاحتياط كونه انقيادا او اطاعة حكيمية وهو حاصل عند قيام الحجة على عدم التكليف لان احتمال ثبوته حاصل لاحتمال خطأ الحجة فيحسن عقلا الفعل في الاول والترك في الثاني برجاه موافقة الواقع ﴿ قوله : لثلا يقع ﴾ تعليل لحسن الاحتياط عقلا ﴿ قوله : في مخالفته على تقدير ﴾ ضمير مخالفته راجع الى (الاحتياط) وضمير

(وأما البراءة) العقلية فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص والياس عن الظفر بالحجة على التكليف لما مررت الاشارة اليه من عدم استقلال العقل بما الا بعدها (وأما البراءة) النقلية فقضية إطلاق أدلتها

ثبوته راجع الى (ما) وقوله : من المفردة الخ بيان لـ (ما) وهذا بناء على ان قصد مثل ذلك كاف في تحقق الاتقياد : قوله : لما مررت الاشارة : يعنى في الدليل الرابع من ادلة البراءة : قوله : من عدم استقلال العقل : ووجه توقف العقل عن حكمه بالبراءة قبل الفحص والياس احد امور (الاول) كون احتمال التكليف بيانا ومجزا عند العقلاء كسائر الحجج العقلية (الثاني) كون البيان الذي عدمه موضوع لقبح العقاب هو الحجة الواقعية مع احتمال وجود الحجة لا يحرز موضوع القاعدة فلا حكم للعقل للشك في موضوعه (الثالث) كون البيان المذكور هو الحجة الواصلة لولا تقصير المكلف بترك الفحص فقبل الفحص لا يحرز عدم مثل هذه الحجة لجواز وصولها الى المكلف بالفحص فلا حكم للعقل بقبح العقاب ويترتب على الاول حسن العقاب على مخالفة الواقع قبل الفحص وان لم تكن عليه حجة في الواقع لتحقق الحجة عليه وهي الاحتمال ، وليس كذلك الاخيران ويترتب على الثاني حسن العقاب اذا كان حجة على التكليف في الواقع وان لم يمكن أن يعثر عليها به — عدم الفحص وليس كذلك الاخير فان حسن العقاب عليه مشروط باسرين وجود حجة على الواقع وكونها يعثر عليها بعد الفحص ، ولو قلنا بان المراد بالبيان هو الحجة الواصلة فملا جاز الرجوع الى البراءة العقلية قبل الفحص بمجرد الشك لعدم وصول الحجة حينئذ والاول غريب وليس له نظير، وتوهم وجود النظير له وهو الشك في الفراغ قد عرفت ما فيه سابقا وان المنجز ليس هو الشك بل هو العلم المستقر حال الشك في الفراغ والثاني اضعف منه يظهر ذلك مما عرفت من لازمه والثالث قريب ، ولكن الاخير منه اقرب لعدم صحة الاحتجاج في نظر العقلاء بوجود الحجة واقما مع عدم وصولها الى المكلف وجهله بها ، ومجرد كونه قادرا على رفع جهله لا يصحح العقاب كما هو الحال في الشبهات الموضوعية ايضا : قوله : فقضية إطلاق أدلتها : حيث

وان كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها كما هو حالها في الشبهات الموضوعية إلا أنه استدل على اعتباره بالاجماع وبالعقل فإنه لا مجال لها بدونه حيث يعلم اجمالا بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به ولا يخفى أن الاجماع ههنا غير حاصل ونقله لو هته بلا طائل فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل لقوة احتمال أن يكون المستند للعقل لولا الكل هو ما ذكر من حكم العقل وان الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب

أن الظاهر من ادلة البراءة مثل حديث الرفع والسعة ونحوها أن موضوعها مجرد عدم العلم بالواقع وهو حاصل قبل الفحص كما هو حاصل بعده فليس في أدلتها اعتبار الفحص في جريانها . نعم لو كان موضوعها عدم الدليل على الواقع اشكل تطبيق أدلتها قبل الفحص للشك في الدليل ، بل وبعد الفحص أيضا الا منع العلم بعدمه أو يجعل اليأس طريقا الى عدمه أو يكون المراد منه ما يعثر عليه بالفحص نعم يمكن تطبيقها قبل الفحص او بعده مع الشك لاصالة عدم الدليل ﴿ قوله : فإنه لا مجال لها ﴾ بيان لوجه الاستدلال بالعقل ﴿ قوله : بحيث لو تفحص عنه ﴾ لولا هذا القيد لم ينفع الفحص في جواز الرجوع الى البراءة اذ ما دام الشك في التكليف موجودا لم تخرج الواقعة عن كونها من اطراف العلم الاجمالي فيجب فيها الاحتياط ، ولأجل تقييد المعلوم بالاجمال بالقيد المذكور يرجع الى البراءة بعد الفحص لأنه لما لم يعثر على التكليف في الواقعة يكون التكليف المحتمل خارجا عن اطراف المعلوم بالاجمال فيسوغ الرجوع فيها الى البراءة ﴿ قوله : ان الاجماع ههنا ﴾ يعنى الاجماع المحصل ﴿ قوله : فإن تحصيله ﴾ يعنى على وجه يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام ﴿ قوله : من حكم العقل ﴾ يعنى الناشئ من العلم الاجمالي ﴿ قوله : وان الكلام في البراءة ﴾ تعرض للاستدلال بالعقل ﴿ قوله : فيما لم يكن هناك ﴾ هو مسلم لكن بقريئة غلبة وجود العلم المذكور وكون محل الكلام في المسألة ابتلائيا فعليا لا فرضي يكون الاستدلال بالعلم المذكور على وجوب الفحص ليس

إما لانحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات ولو لعدم الالتفات اليها (فالاولى) الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات والاخبار على وجوب التفقه والتعلم والمؤاخذة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى - كما في الخبر - : هلا تعلمت

خروجاً عن محل الكلام كما تقدم في نظيره ﴿ قوله : إما لانحلال ﴾ قد تقدم الاشكال في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي اللاحق ﴿ قوله : ولو لعدم ﴾ لو وصلية متعلقة بعدم الابتلاء ﴿ قوله : فالاولى الاستدلال للوجوب بما ﴾ قد يقرب الاستدلال (تارة) بأن الامر بالعلم غيري لكونه مقدمة للعمل والامر الغيري لما كان معلولاً للامر النفسي كشف بالاذن عن الامر النفسي بالعمل قبل الفحص وهو ينافي عموم ادلة البراءة (وفيه) ان العلم ليس مقدمة للعمل بوجه لامكان الاحتياط مع الشك كما يلزم به الفائل بوجوده قبل الفحص فيمتنع كون الامر به غيرياً (واخرى) بأن الامر به طريقي نظير الامر بالعمل بالطريق فتخصص به اذلة البراءة كما لو قام دليل بالخصوص على وجوب الاحتياط قبل الفحص (وفيه) ان الامر الطريقي عين الامر الواقعي على تقدير المصادفة كما ان موضوعه عين موضوعه ، وليس المقام كذلك لمباينة الامر بالعلم والامر الواقعي لاختلاف موضوعيهما إلا ان يجمل نظير الامر بالتبين في آية النبا للدلالة على الردع عن خير الفاسق وعدم حجبيته فيحمل على ارادة عدم عذرية الجهل قبل الفحص في نظر الشارع فيكون دالاً على وجوب الاحتياط حينئذ ، ولزوم نيل الواقع المحتمل فيكون مقيداً لاطلاق ادلة البراءة ﴿ قوله : والمؤاخذة ﴾ معطوف على وجوب التفقه ، وقوله : على ترك وفي مقام متعلقان به وقوله : بعدم العلم : متعلق بالاعتذار وقوله : بقوله ، متعلق بالمؤاخذة ، فان اللوم نوع من المؤاخذة فتأمل ﴿ قوله : كما في الخبر ﴾ اشارة الى ماورد في تفسير قوله تعالى : فله الحجة البالغة ؛ من أنه يقال للعبد

فيقيد بها أخبار البراءة لقوة ظهورها في ان المؤاخنة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو اجمالا فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الاخبار على ما اذا علم اجمالا (فافهم) ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضا بعين ما ذكر في البراءة فلا تغفل، ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام، أما التبعة فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما اذا كان ترك التعلم والفحص مؤديا عنها فانها وان كانت مغفولة حينها وبلا اختيار الا انها منتبهة الى الاختيار وهو كاف في صحة العقوبة بل مجرد تركها كاف في صحتها وان لم يكن مؤديا الى المخالفة

يوم القيامة : هل علمت فلان قال : نعم قيل له : فهل علمت ؟ وان قال : لا ، قيل له : هلا تعلمت حتى تعمل ﴿ قوله : فيقيد بها اخبار ﴾ يعني ان نسبة هذه النصوص الى اخبار البراءة نسبة المقيّد الى المطلق من حيث شمول أخبار البراءة لما قبل الفحص وبعده واختصاص هذه النصوص بالاول فتقدم عليها كما يقدم المقيّد على المطلق ، (ودعوى) أن النسبة بينها هي المبينة لان مورد هذه النصوص ترك العمل فيما علم وجوبه مثلا ولو اجمالا ومورد اخبار البراءة عدم العلم اصلا فلا موجب لتقييد الثانية بالاولى ، (ممنوعة) بأن الظاهر من الاخبار خصوص صورة عدم العلم ، إلا أن يكون المراد من عدم العلم عدم العلم التفصيلي فلا ينافي وجود العلم الاجمالي فيمكن حملها على خصوص صورة العلم الاجمالي ، وحينئذ فلا تصلح لتقييد أدلة البراءة ، لكنه خلاف الظاهر منها . فتأمل ، ولعله اشار اليه بقوله : فافهم ﴿ قوله : اعتبار الفحص في التخيير ﴾ ولا مجال هنا للتشكيك المتقدم في اعتبار الفحص في البراءة العقلية من جهة علم المكلف هنا بجنس الازام فيجب فيه الفحص لذلك وان لم نقل به فيها ﴿ قوله : اما التبعة فلا شبهة ﴾ يقع الكلام في امور (الاول) انه لا ينبغي التأمل في عدم حسن العقاب بترك التعلم إذا كان عمل المكلف موافقا للاحتياط إذ لا وجه له بعد تحقق الانقياد وعدم المخالفة الا دعوى وجوب التعلم

تفسيرا وهو خلاف ظاهر الأدلة (الثاني) لا ينبغي التأمل في استحقاق العقاب بترك التعلم إذا كان العمل مخالفا للواقع مع التفتت المكلف اليه حال العمل وشك فيه فإنه مقتضى النصوص المتقدمة « الثالث » هل يدور العقاب مدار مخالفة الواقع مطلقا او يختص بما اذا لم يكن على خلافه طريق معتبر يعثر عليه بالفحص؟ قولان ، اقواهما الثاني ، فإنه لا يحسن في نظر العقل العقاب على مخالفة الواقع مع ترخيص الشارع في مخالفته واقعا الذي هو لازم قيام الطريق الواقعي على خلافه . ومجرد عدم علم العبد به لا أثر له في مانعيته من حسن العقاب . وهناك وجهان آخران وهما : دوران العقاب مدار مخالفة الطريق : ودورانه مدار مخالفة احدهما ، بيتنيان معا على السببية التي هي خلاف ظاهر أدلة الحجية . ومن هنا يظهر أنه لو ترك المكلف التعلم والاحتياط مع كونه شاكيا في الازام واقعا ولم يكن في الواقع إزام في الواقعة لم يكن موجب للعقاب وان كان بالفحص يعثر على طريق يؤدي الى الازام لعدم مخالفة الواقع حينئذ . نعم يستحقه بالتجري بناء على استحقاق المتجري للعقاب « الرابع » لو ترك التعلم فففل عن الواقع وعمل حال غفلته مخالف الواقع فصريح المصنف (ره) انه لاشبهة في استحقاق العقاب ، والغفلة حال المخالفة لا تمنع من حسن العقاب عليها وان كانت حينئذ بلا اختيار لاستنادها الى تقصيره في ترك التعلم ، وقد تقرر غير مرة حسن العقاب على مالميس بالاختيار اذا كان منتهيا الى ماهو بالاختيار (فان قلت) : قد تقدم أن العلم ليس من مقدمات العمل فكيف يكون تركه موجبا للمخالفة (قلت) : العلم وان لم يكن مقدمة وجودية لذات العمل ولكنه قد يكون تركه سببا لذهاب صورة الحكم أوالموضوع عن الذهن ولو بنحو الشك فيؤدي ذلك الى مخالفة الواقع ، ولذا ترى كثيرا من أهل البوادي والسواد الذين لم يتعلموا شرائع الدين الشريف غافلين عن كثير من الواجبات واحكامها فلا تحضر في ذهنه صورة الصلاة فضلا عن احتمال وجوبها من اول وقت الصلاة الى آخره ، وليس كذلك غيرهم ممن يمرف تلك الشرائع المقدسة كما هو ظاهر ، فترك مثل هؤلاء للصلاة وغيرها من الواجبات وان لم يكن

مع احتمال لاجل التجري وعدم المبالاة بها . نعم يشكل في الواجب المشروط والموقت ولو أدى تركها قبل الشرط والوقت الى المخالفة بهما فضلا عما اذا لم يؤد إليها

عن التفات اليها حال الترك لكنه لما كان مستنداً الى التساهل في معرفة الاحكام كان مستندا الى ما بالاختيار فيحسن عليه العقاب (فان قلت) : لازم ذلك عدم الاكتفاء بالتعلم بل لا بد من التحفظ على بقاء العلم لئلا تعرض الغفلة المؤدية الى المخالفة (قلت) : لاضير في التزام ذلك اذا كان المكلف يعلم بترتب الغفلة لو لم يتحفظ ، وحديث رفع الخطأ مختص بصورة احتمال عدم الترتب . فتأمل ، ولو فرض عمومه لصورة العلم بترتب الغفلة — كما هو مقتضى اطلاقه — كان هو الفارق بين ترك العلم رأساً المؤدي الى الغفلة وترك التحفظ بعد العلم . اللهم إلا أن يدعى عمومه للمقامين كما هو ايضاً مقتضى اطلاقه فيدل على عدم العقاب مطلقاً (والتحقيق) : ان الغفلة المؤدية الى المخالفة انما تستند في الشاك والعالم معا الى ترك التحفظ او عدم الاهتمام بالحكم اذ مع احدهما لا تحصل الغفلة ولو مع الشاك في الحكم ومع عدمها تحصل الغفلة ولو مع العلم بالحكم فيكون حال المتعلم للحكم حال الشاك فيه في استناد الغفلة فيهما الى ترك التحفظ او عدم الاهتمام من دون فرق بينهما فلا يكون ترك التعلم في الجاهل مستندا الى الغفلة ، وحينئذ فيشتركان في استحقاق العقاب وعدمه شرعا وعقلا لاتفاقهما في المناط فاذا بني على معذورية العالم شرعا لحديث رفع الخطأ وان لم يكن معذورا عقلا فليبين على معذورية الجاهل ايضا كذلك لذلك الحديث ، إلا أن يدعى تخصيص الحديث بالاول دون الثاني ولولا اخبار الامر بالتعلم ، ويمكن أن يكون الوجه في التعلم حصول الاهتمام المانع من حصول الغفلة فتأمل جيداً ﴿ قوله : مع احتمال ﴾ يعني إذا كان المكلف يحتمل اداء ترك التعلم والفحص الى المخالفة فان الاحتمال المذكور يوجب عليه الاحتياط بالتحفظ بالتعلم والفحص فتركها حينئذ يكون تجريباً وان لم يؤد الى المخالفة لانه اقدم على احتمال مخالفة الواجب المنجز ﴿ قوله : فضلا عما اذا لم يؤد ﴾ يعني مع احتمال الاداء فهو

حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي أصلاً لاقبلها وهو واضح ولا بعدها وهو كذلك لعدم (١) التمكن منه بسبب الغفلة ولذا التجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك - قدس سرهما - الى الالتزام بوجود التفقه والتعلم نفسياً تهيئياً فيكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى اليه من المخالفة فلا إشكال حينئذ في المشروط والموقت ويسهل بذلك الأمر في غيرها

إشارة الى صورة التجري المتقدمة ﴿ قوله : حيث لا يكون حينئذ ﴾ تقرير للاشكال ﴿ قوله : وهو واضح ﴾ لأن الوجوب المشروط والموقت انا يكونان بعد الوقت والشرط على المشهور فلا يمكن ان يترشح منها وجوب غيري بتعلق بالتعلم قبل الشرط والوقت ، وهذا الاشكال قد تقدم منه (قدس سره) في مقدمة الواجب وتقدم عدم اختصاصه بالتعلم بل يطرد في بعض المقدمات الوجودية التي تجب قبل الوقت مثل السفر للحج والغسل للصوم ونحوهما بل حكي الاجماع على عدم جواز إراقة الماء قبل الوقت اذا علم عدم تيسره له بعده : والجواب عن الجميع لا بد ان يكون بوجه واحد ﴿ قوله : نفسياً تهيئياً ﴾ قد تقدم الاشكال عليه بان الواجب التهيئي ما يجب مقدمة لا خطاب بواجب آخر كما سيأتي في قبال الواجب الغيري وهو ما يجب لكونه مقدمة لواجب آخر وحينئذ فلا التزام به لارتفاع الابراد لان المقصود من الواجب التهيئي وهو الخطاب ليس مراداً بنفسه بل مقدمة لحصول الغرض منه ، فيكون الواجب التهيئي مقدمة لذلك الغرض فاذا كانت غرضية الغرض منوطة بوجود الشرط او الوقت كيف يجب ما هو مقدمة له قبلها كما هو ظاهر ؟

(١) إلا ان يقال بصحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء اذا تمكن منهما في الجملة ولو بان تعلم وتفحص اذا التفت وعدم لزوم التمكن منهما بعد حصول الشرط ودخول الوقت مطلقاً كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء ومؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة او الموقفة بترك تعلمها قبل الشرط او الوقت المؤدي الى تركها بعد حصوله أو دخوله فتأمل . منه قدس سره

لو صعب على أحد ولم تصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلا مغفولا عنه وليس بالاختيار، ولا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الاشكال إلا بذلك أو الالتزام بكون الشروط أو الوقت مطلقا معلقا لكنه قد اعتبر على نحو لا يتصف مقدماته الوجودية عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم فيكون الإيجاب حالياً وإن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته، وأما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت كما هو ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور

مضافاً إلى أنه لا معنى للإيجاب التعلم مقدمة للخطاب بالواجب لأن ما يتعلم إن كان ذلك الخطاب امتنع إن يكون التعلم من مقدماته لوجوب كونه مفروض الثبوت مع قطع النظر عن العلم والا كان خلفاً أو لزم الدور على المشهور ، وإن كان غيره بأن يلتزم مثلاً بوجوب تعلم وجوب الصلاة ليخطب بوجوب الصوم فذلك مما لا يمكن الالتزام به ، مع أنه يؤدي إلى دعوى عدم وجوب تعلم وجوب الصوم مثلاً فيلزم التفكيك بين الأحكام في وجوب التعلم ﴿ قوله : لو صعب على أحد ﴾ يعني لو استشكل أحد في حسن العقاب على مالا بالاختيار لانتهاؤه إلى ما بالاختيار ولم يسمه نفي العقاب أمكن له أن يلتزم بأن العقاب على ترك التعلم لا على ترك الواقع فقوله : (كفاية) فاعل (صعب) و (تصدق) على التنازع ﴿ قوله : على نحو لا يتصف ﴾ فلا يجب فعل سائر المقدمات قبل الوقت بأن يكون الواجب منها هو الجامع بين فعلها في الوقت مطلقاً وفعلها قبله من باب الاتفاق فيمتنع تعلق الوجوب الغيري بها قبل الوقت لأنه يكون حينئذ وجودها بدعوة الوجوب لا من باب الاتفاق ﴿ قوله : بالوجوب شرطه ﴾ بأن يكون الشرط وجوده من باب الاتفاق فيمتنع أن يترشح إليه وجوب غيري كما عرفت ، ولولاه كان مقتضى كونه قيماً في الواجب وجوب تحصيله كسائر القيود. ثم إن هذا الوجه قد فرغ به عن الأشكال

فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً لتكون العقوبة — لو قيل بها — على تركه لاعلى ما أدى اليه من المخالفة

شيخنا الاعظم (ره) كما تقدم في مبحث مقدمة الواجب وتقدم ما عليه في قوله: فلا محيص عن الالتزام ﴿ قد عرفت الاشارة في ذلك المبحث الى امكان اندفاعه بأن تبعية الوجوب الغيري للنفسي لا تقتضي تبعية له في جميع الخصوصيات إذ لا ريب في أن الوجوب المطلق اذا كان لمتعلقه مقدمات لا يصلح للمحركية الى متعلقه الا بعد فعل المقدمات والوجوب الغيري له فعلية المحركية الى تلك المقدمات فاذا جاز اختلافهما في هذا المقدر جاز اختلافهما في غيره . فنقول: الوجوب النفسي اذا كان منوطاً بشيء غير حاصل وان كان يتبعه وجوب غيري ايضاً يكون منوطاً بذلك الشيء لكن يجوز اختلافهما في كيفية الاناطة فيكون الوجوب النفسي منوطاً به بنحو الاناطة بالشرط المتقدم والوجوب الغيري منوطاً به بنحو الاناطة بالشرط المتأخر ، مثلاً حسن شرب الدواء منوط بوجود المرض بنحو الشرط المتقدم إذ لا يحسن الشرب الا بعد وجود المرض وحسن احضار الدواء وتهيئته منوط بوجود المرض مطلقاً ولو بنحو الشرط المتأخر ، فإنه يحسن احضار الدواء اذا كان يوجد المرض في المستقبل ، وهكذا حسن اكل الطعام منوط بالجوع قبله لكن حسن احضار الطعام منوط بالجوع ولو بعده فوجوب التعلم منوط بالشرط ولو بنحو الشرط المتأخر لكن نفس الوجوب منوط به بنحو الشرط المتقدم (وان شئت قلت) : العلم بوجود الشرط في المستقبل مثل وجود المرض او الجوع أو نزول الضيف يوجب ترجيح احضار الطعام او الدواء فعلاً فتتعلق به الارادة التكوينية او التشريعية الغيريتان . هذا مع أن إشكال لزوم التعلم عقلاً قبل الشرط والوقت لا يتوقف على اثبات وجوبه شرعاً حتى يلتزم بأنه واجب نفسي او غيري بل لو لم نقل بوجوبه شرعاً نفسياً او غيراً يمكن اندفاعه بقبح تعجيز العبد نفسه عقلاً عن القيام بالواجب بسلا فرق بين الواجب المطلق والمشروط ولا بين ما قبل الشرط وما بعده ، فكما لا يجوز في نظر العقل

ولا بأس به كما لا يخفى، ولا ينافيه ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم انما هو لغيره لا لنفسه حيث أن وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيرا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدما بل للتهيء لا يجابه (فافهم) وأما الأحكام فلا اشكال في وجوب الاعادة في صورة المخالفة بل في صورة الموافقة ايضا في العبادة فيما لا يتأتى منه فصد القربة وذلك لعدم الاتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة والاجزاء.

تعمير العبد نفسه عن القيام بالواجب المطلق او المشروط بعد حصول الشرط لا يجوز في نظره تعجيز نفسه عنه قبل حصوله فان ذلك كله اخلال بالفرض وتفريغ له يستحق عليه العقاب ، واذا ثبت ذلك ثبت لزوم التعلم عقلا قبل حصول الشرط او الوقت فلو تركه عامدا استحق العقاب ، وهذا غاية ما يقصده القائل بوجوب التعلم وليس مقصوده مجرد اثبات وجوبه شرعا حتى يتكلف له بما ذكر من الوجوه (فان قلت) : اثبات وجوبه شرعا كاف في استحقاق العقاب على تركه وان لم نقل بقبح تعجيز العبد نفسه قبل الوقت او الشرط مع العلم بها (قلت) : الوجوب الغيري لا أثر له في حسن العقاب بل يكون تبع الوجوب النفسي فاذا فرضنا ان قبح التعجيز غير ثابت كان ذلك التزاما باعتبار القدرة حال الوجوب النفسي فالعجز حاله ولو باختيار المكلف عذر في نظر العقل فلا يتنجز الوجوب النفسي فلا يوجب العقاب على مخالفته فلا اثر للوجوب الغيري قبل الوقت ولو كان شرعا . نعم لا بد من الالتزام بأحد الوجوه في تصحيح المقدمات العبادية التي يؤتى بها قبل الوقت والشرط بقصد الوجوب ﴿ قوله : ولا بأس به ﴾ قد عرفت ما فيه ، مضافا الى أن لازم ذلك عدم المقيد لاطلاق أدلة البراءة لانحصار المقيد باوامر التعلم بناء على كونها طريقية ولو كانت نفسية لم تصلح لتقييد تلك الاطلاقات ، والى أن حمل اوامر التعلم على النفسية انما يدفع الاشكال عن وجوب التعلم قبل الوقت ولا يقتضي دفع الاشكال عن وجوب فعل بعض المقدمات الاخر: فلو بني على حمل اوامرها على النفسية كالامر بالتعلم فربما لا يكون امر ببعضها مع العلم بكونها مقدمة ﴿ قوله : فافهم ﴾

إلا في الأتمام في موضع القصر أو الاجهار أو الاختفات في موضع الآخر فورد في الصحيح وقد أفنى به المشهور صحة الصلاة وتاميتها في الرضيعين مع الجهل مطلقا ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة الأمور بها لأن ما أتى بها وإن صحت وتمت إلا أنها ليست بأمور بها (إن قلت) : كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها ؟ وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها كما هو ظاهر إطلاقهم بأن علم بوجود القصر أو الجهر بعد الأتمام والاختفات وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصرأ أو جهراً ، ضرورة أنه لا تقصير ههنا يوجب استحقاق العقوبة . وبالجملة كيف يحكم بالصحة بدون الأمر ؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة لولا الحكم

لعله إشارة إلى بعض ما ذكرنا قوله : صحة الصلاة . هو فاعل (فورد في الصحيح) أما الصحيح الدال على الأول فهو صحيح زرارة ومحمد بن مسلم قالوا لابي جعفر (ع) : رجل صلى في السفر اربعا ايعيد ام لا ؟ قال (ع) : إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه . وأما الصحيح الدال على الثاني فهو صحيح زرارة عن ابي جعفر (ع) عن رجل جهر فيما لا يذنبني الاجهار فيه واخفى فيما لا يذنبني الاختفاء فيه فقال (ع) : أي ذلك فعل متمم فقد نقض صلاته وعليه الإعادة لأن فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته ﴿ قوله : انها ليست بأمور بها ﴾ اقول : يمكن دعوى كونها مأمورا بها بأن يكون الجامع بين القصر والتمام مشتملا على مصلحة ملزمة ويكون في خصوص القصر مصلحة كذلك فيكون القصر من قبيل الصلاة في المسجد وصلاة التمام من قبيل الصلاة في البيت فالقصر افضل للمرددين لاشتماله على مصلحتين يكونان منشأ لتأكد ارادته كالصلاة في المسجد بلا فرق ، غير ان مصلحة الصلاة في المسجد الزائدة على مصلحة كلي الصلاة غير ملزمة والمصلحة الزائدة في القصر ملزمة بحرم تفويتها ﴿ قوله : لولا الحكم ﴾ منه يظهر اشكال آخر وهو انه

شرعاً بسقوطها وصحة ما أتى بها ؟ (قلت) : إنما حكم بالصحة لأجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها وان كانت دون مصلحة الجهر والقصر وإنما يؤمر بها لأجل أنه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الاكمل والاتم وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة فانها بلا فائدة إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في الأمور بها ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصر ولو علم بعلمه وقد وسع الوقت فانقذح أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة التمام ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاختفات وإن كان الوقت باقياً (ان قلت) : على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً وما هو السبب لتفويت الواجب كذلك حرام وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام (قلت) : ليس سبباً لتلك غاية أنه يكون مضاداً له وقد حققنا في محله أن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف اصلاً (لا يقال) : على هذا فلو صلى تماماً او صلى إختافاً في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما لكانت صلاته صحيحة وان عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر (فانه يقال) : لا بأس بالقول به لو دل دليل على انها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل

كيف يسقط الامر بالقصر قبل خروج الوقت بدون فعله ؟ ﴿ قوله : وإنما لم يؤمر بها ﴾ قد عرفت امكان الامر بها بنحو تعدد المطلوب ولعل مقصوده انه لم يؤمر بها تمييزاً ﴿ قوله : فانها بلا فائدة ﴾ كان المناسب ان يقول : فلا نها — اي الاعادة قصرًا — بلا فائدة ، لعدم امكان تدارك مصلحتها الفائتة بفعل التمام ولذا صار مقصراً بفعل القصر مستحقاً عليه العقاب ﴿ قوله : لا يبقى مجال ﴾

ولا يُبدأ أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالي العلم بوجود شيء. والجمل به كما لا يخفى. وقد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون المأتي في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب وقد حققنا في مبحث الضد امتناع الأمر بالضدين مطلقاً ولو بنحو الترتب بما لا مزيد عليه فلا نعيد، ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران (أحدهما) أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى (ثانيهما) أن لا يكون موجباً للضرر على آخر، ولا يخفى أن أصالة البراءة عقلاً ونقلها في الشبهة البدوية بعد الفحص لا محالة تكون جارية وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلي والاباحية ورفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية لو كان موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً له فلا يحيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه

به يندفع الاشكال الثالث الذي ذكرناه ﴿ قوله: بنحو الترتب ﴾ يعني بان يؤمر بالتام على تقدير عصيان الأمر بالقصر الحاصل بامتناع حصول مصلحته لكن بنحو الشرط المتأخر فإذا فرض تحقق العصيان ولو بعد فعل التام كان مأموراً بالتام من أول الأمر (فإن قلت) : الموجب لامتناع حصول مصلحة القصر فعل التام فاناطة الأمر بالتام بامتناع المصلحة موجبة لاناطته بفعل التام لأن المنوط بالمعول منوط بعلمته واناطة الأمر بالتام بفعل التام محال لأنه طلب الحاصل (قلت) : هذا مبني على أن عدم علة أحد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر لأن بديله وهو وجود علة أحد الضدين علة لعدم الآخر وهو غير مبني عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده. فتأمل ﴿ قوله : امتناع الأمر بالضدين ﴾ قد عرفت أنه لم يتضح الوجه في الامتناع ﴿ قوله: ذكر لأصل البراءة ﴾ الذاكر هو الفاضل الزاقي (ره) ﴿ قوله : آخران ﴾ يعني غير شرط الفحص ﴿ قوله : لا محالة تكون جارية ﴾ أما الثانية فلا تطلق أدلتها التي لم يخرج عنها إلا فيما قبل الفحص كما عرفت. وأما الأولى فلأنه ان احتمال اعتبار شيء فيها فهو الفحص ثم حصوله تجري بلا توقف على شيء آخر ﴿ قوله : وعدم استحقاق العقوبة ﴾ يعني فإذا جرت البراءة

فان لم يكن مترتباً عليه بل على نفي التكليف واقعاً فهي وإن كانت جارية إلا أن ذلك الحكم لا يترتب لعدم ثبوت ما يترتب عليه بهار هذا ليس بالاشتراط، وأما اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر وإن لم يكن مجال فيه لاصالة البراءة كما

العقلية والنقلية وثبت مضمونها أعني عدم استحقاق العقوبة ورفع التكليف وكان مضمونها ملزوماً لحكم شرعي أو ملازماً له لا بد من العلم بذلك الحكم الشرعي لأن العلم بالملزوم يوجب العلم باللازم وكذا العلم باللازم يوجب العلم بملازمه. فان كان مقصود المشترب أنها لا تجري أصلاً بعد الفحص في مثل هذا المقام فذلك خلاف أدلتها وإن كان مقصوده أنها تجري لسكن لا يترتب الحكم اللازم أو الملازم فذلك خلاف الدليل الدال على اللزوم أو الملازمة (فان قلت) : سلمنا ترتب اللازم لسكن نمنع ترتب الملازم لأنه موقوف على القول بالأصل المثبت (قلت) : هذا لا يرتبط بالأصل المثبت لأن المفروض أن الحكم الملازم ملازم للبراءة العقلية أعني رفع الحرمة مثلاً ظاهراً فإذا علم بوجود الملازم بمقتضى حديث الرفع مثلاً لا بد أن يعلم بملازمه . نعم إذا كان الأثر ملازماً للواقع ، وكان الأصل مثبتاً للواقع ظاهراً كان اثبات الملازم به موقوفاً على القول بالأصل المثبت ولكن الفرض ليس كذلك بل الأثر لازم أو ملازم لنفس مضمون البراءة العقلية أو النقلية ﴿ قوله : فان لم يكن مترتباً ﴾ يعني وإن كان الأثر لازماً لنفي التكليف واقعا جرت أصالة البراءة بعدم الفحص ولكن لا يترتب لاجلها ذلك الأثر لعدم احراز موضوعه إذ ليس مفاد حديث الرفع إلا رفعه ظاهراً (فان قلت) : ما الفرق بينه وبين استصحاب عدم التكليف الذي لا ريب في أنه يترتب عليه أثر نفي التكليف واقعا (قلت) : الفرق أن مفاد الاستصحاب اثبات النفي الواقعي ظاهراً فيترتب عليه آثار نفس النفي الواقعي ومفاد حديث الرفع النفي ظاهراً للتكليف الواقعي ولا تعرض له للنفي الواقعي ، وقد تقدم نظير هذا في الفرق بين أصالة الحل واستصحاب الحل على

هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية إلا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد، بداهة أن الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجياً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً فإن كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي لخصوص قاعدة الضرر فتدبر والحمد لله على كل حال (ثم) انه لا بأس بصرف الكلام الى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاقتصار وتوضيح مدرکها وشرح مفادها وايضاح نسبتها مع الادلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعنوانها الاولى أو الثانوية وإن كانت أجنبية عن مقاصد الرسالة إجابة للتماس بعض الاحبة فاقول وبه استعين : إنه قد استدل عليها باخبار كثيرة منها موثقة زرارة عن أبي جعفر : ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري باب البستان وكان سمرة يمر الى نخلة ولا يستأذن فكلمه الانصاري أن يستأذن إذا جاء فابى سمرة فجاء الانصاري الى النبي (ص) فشكى اليه فاخبر بالخبر فارسل رسول الله وأخبره بقول الانصاري وما شكاه فقال : إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ماشاء الله فأبى أن مذاق المصنف (ره) ﴿ قوله : هو حالها ﴾ الضمير راجع الى البراءة وكذا ضمير لها في قوله : (لا يبقى لها) ﴿ قوله : لا يبقى لها مورد ﴾ يعني لا يبقى للبراءة مورد مع جريان قاعدة الضرر لا أن عدم القاعدة شرط في جريانها لان الشرط إنما يطلق مع احراز المقتضي لا مع عدم المقتضي كما في المقام ﴿ قوله : يكون بياناً ﴾ يعني فيمنع من جريان البراءة لانها إنما تجري مع عدم البيان ﴿ قوله : لخصوص ﴾ لعدم الفرق بين القواعد الاجتهادية في رفع مورد البراءة

قاعدة نفى الضرر

﴿ قوله : موثقة زرارة ﴾ قدرواها في الوسائل عن الكافي عن عدة من

يبعده فقال : لك بها عنق في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله — صلى الله عليه وآله — للانصاري : اذهب فاقلمها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار ، وفي رواية الخذاء عن أبي جعفر (ع) مثل ذلك إلا انه فيها بعد الابهاء : ما أراك يأسر إلامضراً اذهب يا فلان فاقلمها وارم بها وجهه ، الى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة

اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر (ع) و تسميتها مرتقة لأن في سندها ابن بكير وهو فطحي وان كان من اصحاب الاجماع ، والسند معتبر اذ العمدة فيهم مثل علي بن ابراهيم القمي الشهير صاحب التفسير ، واحمد بن محمد البرقي ، وثقه الشيخ والنجاشي وغيرهما ، والظن فيه بانه يعتمد المراسيل وبروي عن الضعفاء ليس طعنا فيه — كما عن ابن الغضائري — بل في من يروي عنه وابوه وثقه الشيخ والعلامة ، وعن النجاشي انه كان ضميما في الحديث ، وعن جدي (ره) في تكملة المشهور بين الفقهاء العمل بروايته كما اعتمده العلامة (ره) ، وحيث كان الجارح له هو النجاشي وهو اسطوانة اهل هذا الفن ولا مجال لرد كلامه اخذوا في تاويل كلامه واطال الكلام في نقل كلماتهم ، وحاصل ما ارتضاه ان المراد انه يروي عن الضعفاء وهو كلام متين — كما قيل — واما زرارة فخاله في الجلالة أظهر من ان يذكره أشهر من ان يسطر ، ثم إن المتن المذكور في نسختي من الوسائل يخالف يسيراً ما هو المذكور في المتن وان كان لا يقدح في الدلالة فراجع ﴿ قوله : وفي رواية الخذاء ﴾ هو ابو عبيدة زياد بن عيسى وثقه النجاشي والعلامة وسعد بن عبد الله الأشعري ، رواها عنه الحسن بن زياد الصيقل ولم ينص على توثيقه احد ، لكن روى عنه جماعة من الاعيان منهم اربعة من اصحاب الاجماع ومنهم يونس بن عبد الرحمن كما في هذا السند ولا يبعد دلالة ذلك على توثيقه ، واما طريق الصدوق اليه فمعتبر فليراجع ﴿ قوله : مثل ذلك ﴾ بل مع اختلاف يسير ايضا ﴿ قوله : فاقلمها وارم بها ﴾ الموجود في نسختي فاقطعها واضرب بها : قوله : الواردة في قصة سمرة ﴿

وغيرها وهي كثيرة وقد ادعي تواترها مع اختلافها لفظاً ومورداً فليكن المراد به تواترها اجمالاً بمعنى القطع بصدور بعضها ، والانصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف وهذا مع استناد المشهور اليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها مع أن بعضها موثقة فلا مجال للاشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى وأما دلالتها

لم اعثر في قصة سمرة الا على الروایتين أعني روايتي زرارة والحذاء عن أبي جعفر (ع) : نعم رواية زرارة مروية بطريقين أحدهما الموثق بواسطة ابن بكير والثاني مرسل عن ابن مسكان عنه ﴿ قوله : وغيرها ﴾ يعني غير ماورد في قصة سمرة كرواية عقبة بن خالد الحامكية لقضاء النبي (ص) في موارد كثيرة ، وفيها وقال (ص) : لا ضرر ولا ضرار ، وكذا في روايته الاخرى ، لكن الظاهر انها رواية واحدة وان عدت في كتب الحديث وغيرها روايتين فليلاحظ ، وفيما عندي من مجمع البحرين زيادة قوله : في الاسلام ، وكذا أرسله الصدوق في الفقيه على ما في الوسائل في أول المواثيق ، وعن التذكرة ونهاية ابن الأثير ، ومكانة محمد بن الحسين الى أبي محمد (ع) : رجل كانت له رحى على نهر قرية والقرية لرجل فاراد صاحب القرية أن يسوق الى قريبته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحى أله ذلك ام لا ؟ فوق (ع) : بتقي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر اخاه المؤمن . فتأمل ، وكرواية هرون بن حمزة الغنوي عن أبي عبدالله (ع) في رجل شهد بعيرا مريضاً وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشرك فيه رجلاً بدرهمين بالراس والجلد فقضى : أن البعير برى فبلغ ثمنه ثمانية دنانير قال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فإن قال : اربد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرر وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس ، ولعل منها ماورد في الميون الضارة بعضها ببعض . فتأمل ﴿ قوله : والانصاف ان ﴾ لا يخلو من تأمل وكيف والعمدة روايت زرارة والحذاء وعقبة والغنوي اما المراسيل فلم يثبت انها غير المسانيد وبقية النصوص اجنبية عن القاعدة فتأمل ﴿ قوله : وهذا مع ﴾ يعني كثرتها بحمد

فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع من النقص أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم والملكية ، كما ان الاظهر أن يكون الضرر بمعنى الضرر جبي . به تأكيذا كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة ، وحكي عن النهاية لافعل الاثنين وان كان هو الاصل في باب المفاعلة ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاضده من باب المفاعلة

تقرب دعوى التواتر فيها ﴿ قوله : تقابل العدم والملكية ﴾ يعني أن النفع عبارة عن وجود شيء ، لشيء ، عدمه عما ينبغي ان يكون له ضرر فالبصر للانسان مثلا نفع والعمى ضرر ووجود المال يزيد مثلا نفع وعدمه عنه ضرر فالضرر عدم النفع عما من شأنه ان يكون ذا نفع . هذا ولا يخفى أن ذلك خلاف المتفاهم عرفا فان المتفاهم منها ان الضرر عبارة عن النقص عن المرتبة التي ينبغي ان يكون عليها الموضوع والنفع عبارة عن الزيادة على تلك المرتبة وعليه فيكون لها ضد ثالث وهو انتمام حيث يكون الشيء . بلا نقص ولا زيادة ، فوجود البصر للانسان ليس نفعاً بل كمال له وعدمه عنه نقص ، وكونه بحيث يبصر من خلفه مثلا نفع فتقابل العدم والملكية انما هو بين الضرر والتمام لا بين النفع والضرر ﴿ قوله : ان يكون الضرر بمعنى الضرر ﴾ قد عرفت أن الضرر بمعنى النقص فيكون من قبيل حاصل المصدر نظير الوجع والألم ونحوهما وليس معنى الضرر ذلك قطعاً ، بل معناه - كما يشهد به تتبع موارد استعماله مثل قوله تعالى : (والذين اتخذوا مسجداً ضراراً ، وقوله تعالى : (ولا يضار كاتب ولا شهيد) وقوله : (لا يضار والدة بولدها) وقوله تعالى : (ولا تمسكوهن ضراراً) وقوله « ص » لسمره : انك رجل مضار ، وقول الصادق « ع » في خبر الغنوي : هذا الضرار - هو السعي في إيصال الضرر كما هو الظاهر من مثل قاتله وضاربه وخادعه ، وان كان الظاهر من الفاموس كون ضره وضره به واضره وضاره بمعنى ، وكيف كان فهو غير الضرر فعنى (لا ضرر) نفي نفس الضرر ، ومعنى « لا ضرار » نفي الاضرار وليس احدهما عين الآخر حتى يكون تأكيذاً له ﴿ قوله : وان كان هو الاصل في باب المفاعلة ﴾ كما هو المشهور بين أهل العربية لكن رب مشهور لا أصل له

وبالجملة لم يثبت له معنى آخر غير الضرر كما أن الظاهر أن يكون (لا) لنفي الحقيقة كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاء كناية عن نفي الآثار كما هو الظاهر من مثل :

وكيف يصح دعوى أن قاتل زيد عمراً بمعنى تقاتل زيد وعمرو مع ان زيدا في المثال الاول فاعل وعمراً مفعول ، وكل منهما فاعل في المثال الثاني ، وكأن الوجه في توهم ذلك صدق نسبة المفاعلة الى المفعول في بعض الموارد غالباً كباب المقاتلة والمضاربة والمطاردة والمراهنة والمعاطاة ونحوها بحيث اذا صح قاتل زيد عمراً صح غالباً قاتل عمرو زيدا وكذا في بقية الامثلة فأوجب ذلك توهم دخوله في معنى المفاعلة مع ان هذا المقدار لا يقتضي ذلك ولا سيما وكون أكثر موارد استعمال الصيغة المذكورة مما لا يصح فيه النسبة من الطرفين ، بل قد لا تصدق في الموارد المذكورة اذا أمكن قيام الفعل بواحد والامر سهل ﴿ قوله : الظاهر ان تكون لا لنفي الحقيقة ﴾ لا ريب في أن الأصل في كلمة (لا) أن تكون لنفي حقيقة مدخولها ، وحيث تعذر حملها على ذلك في المقام فلا بد من التصرف فيها بحملها على ما هو اقرب اليه من المعاني المجازية ، فيدور الامر بدوياً بين معان (الاول) نفي الحقيقة ادعاء ، بلحاظ نفي الخواص والآثار ، كما هي كذلك في مثل قوله (ع) : لاصلاة الا بظهور « الثاني » نفي نوع من الحقيقة حقيقة وهو خصوص الضرر الآتي من قبل الحكم الشرعي فإنه مما يمكن نفيه حقيقة بنفي سببه وهو الحكم « الثالث » نفي نوع منها حقيقة وهو الضرر غير المتدارك فيستكشف منه أن كل ضرر متدارك يجعل الشارع للضمان او للخيار او غيرهما (الرابع) جعل مدخولها هو الحكم على نحو المجاز في الحذف او في الكلمة باستعمال لفظ الضرر في الحكم المؤدي اليه بملافة السببية « الخامس » جعلها ناهية بأن يكون المقصود من نفي الضرر في الخارج الزجر عنه واحداث الداعي الى عدمه كما هو ظاهر في قوله تعالى : (فلا رفت ولا فسوق ولا جدال في الحج) ولا فرق في احتمال هذه المعاني بين كون الكلام خبراً

و انشاء، غاية الامر أنه على الاول يختص بالآثار الشرعية لأن غيرها مما لا يصح أن يكون تحت الرفع والوضع التشريعيين؛ وعلى الثالث يكون المقصود من رفع الضرر غير المتدارك جمل التدارك لكل ضرر، وعلى الخامس يكون المقصود من انشاء عدم الضرر الزجر عنه، كما هو الحال في مثل: لا تقم، حيث عرفت الإشارة الى انها مستعملة في انشاء عدم القيام بداعي الزجر عنه «نم» ان الذي استظهره المصنف «ره» هو المعنى الاول قياساً على نظائره، وبشكل (أولاً): بانه يتوقف على ان يكون للضرر آثار وخواص ولو غير شرعية لو حمل الكلام على الخبر ويكون النفي بلحاظها، وان تكون كلمة (لا) بمعنى ليس الناقصة كما في (لا صلاة الا بطهور) بمعنى ليس الصلاة مع الحدث صلاة، وكلا الامرين غير ظاهر «اما» الاول فلأن الضرر وان كان ذا آثار وخواص فليس النفي بلحاظها قطعاً اذ من الواضح ان ليس المقصود بالكلام نفي آثار الضرر بل نفي آثار موضوعه أعني الموضوع الضرري مثلاً كما سيأتي «وأما» الثاني فلأن المعنى المطابق للقضية نفي وجود الضرر الذي هو مفاد ليس التامة لانفي كون النوع الفلاني من الضرر ضرراً ليكون من قبيل المثالين المذكورين في المتن (لا يقال) ماذا كرت انما يتم لو كان الضرر ملحوظاً لحاظاً استقلالياً اما لو كان ملحوظاً لحاظاً آلياً لنفس الموضوع الضرري كالوضوء فلربب أن الوضوء الضرري نوع خاص من حقيقة الوضوء التي لها آثار خاصة شرعية كالوجوب او خارجية كالطهارة فيصح حينئذ نفي تلك الحقيقة عن الوضوء الضرري بلحاظ الآثار المذكورة ويكون مفاد «لا» مفاد ليس الناقصة فيتم المعنى المذكور ويكون الضرر نظير نفي الخطأ والنسيان في حديث الرفع (لانا نقول) : «اولاً» ذلك خلاف ظاهر الجملة والالتزام به في رفع الخطأ لانحصار المراد فيه لا يقتضي الالتزام به في المقام مع امكان ارادة غيره «وثانياً» انه خلاف ظاهر رواية سمرة كما يظهر بادنى تأمل فيها فتأمل جيداً «واما الثاني» فهو الذي استظهره شيخنا الاعظم «ره» في رسائله، والوجه فيه : أن الكلام لو حمل على الانشاء اختص طبيعياً بالضرر الآتي من قبل الشارع

(لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) و : يا أمية الرجال ولا رجال ، فان قضية لان غيره مما لا يقبل الرفع ، ومن المعلوم أن الضرر المذكور مما يصح رفعه حقيقة برفع سببه وهو الحكم المؤدي اليه نظير رفع المؤاخذة وان حمل على الخبر اختص أيضا بذلك إما بقريئة قوله (ص) : « في الاسلام » كما عرفت في رواية الصدوق وعن التذكرة ونهاية ابن الاثير وفي مجمع البحرين الذي هو عين ما في النهاية ظاهرا إذ لامعنى لنفي الضرر في الاسلام إلا نفيه في القوانين الدينية فلا تعرض له للضرر الموضوعي ، وإما بقريئة موردها من زواية سمرة: وإما بقريئة كونه صادرا من الشارع ، وإما بقريئة خارجية إذ لا ريب في ثبوت الضرر الخارجي المتسبب عن اسبابه التكوينية فيختص النفي بغيره « وأما المعنى الثالث » فهو الذي قد يظهر من المحكي عن الفاضل التوني ، وفيه أن التدارك الذي أخذ عدمه قيدياً في الضرر المنفي إن كان المراد به ما يكون برفع الحكم المؤدي الى الضرر فهو راجع الى المعنى الثاني، وان كان المراد به شيئاً آخر لا ينافي ثبوت الضرر فهو خلاف إطلاق نفي الضرر ، وكيف كان فلا يخلو عن تكلف « وأما المعنى الرابع » فهو راجع الى الثاني غاية الامر انه يخالفه في كيفية الاستعمال والامر فيه سهل « وأما الخامس » فهو المحكي عن البدخشي واحتمله شيخنا الاعظم « ره » في رسائله بل ارتضاه بعض الاعيان من مشايخنا « قدس سره » على ما حكى عنه « فلن قلت » لا ريب في أن (لا) الناهية مختصة بالفعل المضارع فكيف يصح الحكم بان (لا) في المقام ناهية مع انها داخلة على الاسم « قلت » : ليس المقصود انها ناهية باصطلاح النحاة بل المقصود انها مفيدة للنهي والجزر حيث أن الجملة المشتملة عليها مستعملة في نفي الضرر اخباراً او انشاء بداعي الجزر عنه « وفيه » ان حمل الكلام على ذلك انما يصح بعد تعذر حمله على نفي الحقيقة حقيقة الذي عرفت فحمله عليه مع امكانه حمل للكلام على خلاف ظاهره ولا سيما بقريئة قوله « ص » : « في الاسلام » الذي عرفت تذييله في المرسلات فتأمل جيداً والله سبحانه اعلم ﴿ قوله لا صلاة لجار المسجد ﴾ كان المناسب التمثيل بمثل : لا صلاة الا بظهور، إذ المقصود بالمثاليين

البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاء لانفي الحكم أو الصفة كما لا يخفى، ونفي الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي احدها ابتداءً مجزاً في التقدير أو في الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة. وقد انقذ بذلك بعد إرادة نفي الحكم الضروري أو الضرر غير المتدارك أو إرادة النهي من النفي جداً ضرورة بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه أو خصوص غير المتدارك منه، ومثله لو أريد ذلك بنحو التقييد فإنه إن لم يكن بعيداً إلا أنه بلا دلالة عليه غير شديد وإرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب وعدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد منها بعد إمكان جملة على نفيها ادعاء بل كان هو الغالب في موارد استعماله

المذكورين نفي الكمال لانفي الآثار فتأمل ﴿ قوله : هو إرادة نفي الحقيقة ﴾ لكن عرفت أن ذلك حيث يدور الأمر بينها لاما إذا كان غيرها أظهر ﴿ قوله : بعد إرادة ﴾ هو فاعل (انقذ) . يشير بهذا إلى مختار الشيخ الأعظم قدس سره وغيره من بقية الأقوال ﴿ قوله : ضرورة بشاعة ﴾ تعليل للبعد ، يعني ان الضرر (تارة) ينشأ من الحكم (واخرى) ينشأ من أسبابه التكوينية وإرادة خصوص الأول ليس عليها قرينة ، لكن قد عرفت القرينة عليه وهي عدم ارتفاع الثاني خارجاً وعدم كونه مما يصلح للرفع الشرعي ﴿ قوله : ومثله لو أريد ذلك ﴾ الفرق بينه وبين ما قبله انه على الأول يكون المرفوع نفس النوات الخاصة بلا ملاحظة تقييدها بالوصف ، وعلى الثاني تكون قد لوحظ تقييدها بالوصف ﴿ قوله : لم يعهد من مثل ﴾ قد عرفت إرادة النهي من النفي في قوله تعالى : «لارفت ولا فموق ولا جدال في الحج» ﴿ قوله : وعدم إمكان إرادة ﴾ قد عرفت إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لو أريد خصوص الضرر الناشئ من الحكم الشرعي فليحمل عليه فإنه أولى من جملة على النفي الادعائي مع احتياجه إلى تمحل ﴿ قوله : كان هو الغالب ﴾ مسلم لكن في غير امثال هذا التركيب كامثلة المتن ونحوها ، ولم يعهد في امثاله إلا في

ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر

حديث الرفع حيث لم يمكن حمله على نفي السبب ﴿ قوله : ثم الحكم الذي أريد نفيه ﴾ هذا تعرض لكيفية الأخذ بها في قبال القواعد الشرعية المثبتة للأحكام، والكلام « تارة » فيما دل على ثبوت الحكم الضرري « وأخرى » فيما دل على ثبوته للموضوع الذي قد ينظر عليه الضرر « وثالثة » فيما دل على ثبوته للموضوع الضرري بذاته « ورابعة » فيما دل على ثبوته للموضوع الذي قد طرأ عليه الضرر مع تعرضه لحال الضرر بالخصوص « أما الكلام » في الاول مثل قوله « ع » : من اضر بطريق المسلمين فهو له ضامن ؛ فهو انه لامعارضة بين القاعدة المذكورة وبينه سواء أ كان مفادها نفي الحكم المؤدي الى الضرر — كما اختاره الشيخ الاعظم قدس سره — ام نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما يراه المصنف « ره » (اما) على الاول فواضح لأن الحكم الثابت للضرر غير الحكم الذي يؤدي إلى الضرر فنفي الثاني الذي هو مفاد القاعدة لا ينافي ثبوت الاول الذي هو مفاد الدليل المذكور ، وحيث لم يتناف مفادها وجب الأخذ بهما معا « فإن قلت » : الحكم بالضمان على الضرر وان كان حكما على الضرر إلا أنه ايضا موجب للضرر فإن الضمان من الاحكام الضررية لاقتضائه اشتغال ذمة الضامن بالمال وهو ضرر « قلت » : الحكم المذكور ذو جهتين احدهما كونه حكما للضرر، والاخرى كونه موجبا للضرر ، والكلام هنا فيه من الجهة الاولى لاغير، وأما من حيث الجهة الثانية فيأتي في الكلام في النوع الثالث ، ولا تلازم بين الجهتين لجواز كون الحكم الثابت للضرر غير ضرري ، (واما) على مختار المصنف (ره) فلأن الاحكام التي يقصد نفيها بالقاعدة لا تشمل الاحكام الثابتة لعنوان الضرر لأن الظاهر من القاعدة كون الضرر هو العلة في نفي الحكم ، والظاهر من دليل الحكم المثبت للضرر كون الضرر علة لثبوته ، ولامتناع كون الشيء الواحد علة للنقيضين يمتنع ان يكون الحكم المنفي بالضرر عين الحكم الذي يثبت به ، واذا لم يتحد الحكم المنفي بالقاعدة مع الحكم الثابت للضرر لم يكن تناف بينهما وبين دليل ذلك الحكم ، كما تقدم نظيره

في حديث الرفع ، وعليه فتختص القاعدة نفي الحكم الذي لا يكون موضوعه عنوان الضرر « فإن قلت » : ذلك يتوقف على ظهور دليل القاعدة في كون الضرر علة للنفي وهو لا يتم على مختاره — اعني كونه من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع — لأن كونه من ذلك القبيل يتوقف على كون الضرر موضوعا للحكم ليكون نفيه بنفيه فيكون علة له لاموضوعا لعدمه ليكون علة لعدمه وحينئذ يتمين شمول القاعدة للحكم الذي يكون موضوعه الضرر لا غير (قلت) : ظهور القاعدة في كون الضرر علة لنفي الحكم مما لا مساغ لانكراه ولا يتوقف على أخذ الضرر فيها موضوعا لعدم الحكم بل يكفي في استفادة ذلك المناسبات العرفية ولا سيما بملاحظة سوق القضية مساق الامتنان فيتم البرهان « فإن قلت » : إذا تم ظهور القضية في كون الضرر علة لعدم الحكم امتنع حينئذ أن تكون القضية من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لأن حمل القضية على ذلك يلزم ظهورها في علية الضرر لنفس الحكم اذ هو لازم كونه موضوعا له ومنفيا بنفيه ويمتنع ظهورها في ذلك مع ظهورها فيما سبق إذ لازم الظهور بين كون الضرر علة للحكم ولعدمه وهو ممتنع ، فلا بد إما من رفع اليد عن الظهور الاول فلا يتم البرهان أو عن الظهور الثاني فلا يتم مختاره (قلت) : يمكن المحافظة على الأخذ بالظهورين معا بحمل الضرر في القاعدة على المناوبين الضررية مثل الوضوء والنسل الضررين فيكون الوضوء مثلا علة للحكم لأنه موضوعه والضرر علة لعدمه لأنه موضوع نفي الحكم عن الوضوء ، ومنه يظهر أن ظاهر القضية حينئذ — ولو بملاحظة المناسبات العرفية ومقام الامتنان — كون الضرر موضوعا لعدم الحكم ومنه استفيد عليه له وموضوع الحكم للذي استظهر من القضية نفي حكمه بلسان نفيه هو الوضوء الضرري لا عنوان الضرر . هذا وقد عرفت سابقا أن مبنى ما اختاره المصنف (ره) من الاستظهار بحمل الضرر على الطريقية ، وعليه فلا مجال لتوهم مخالفة القاعدة لأدلة أحكام عنوان الضرر حتى يتفصي عنها بالبرهان المذكور . فتأمل « وأما الكلام » في الثاني مثل ما دل على وجوب الوضوء للصلاة مطلقا

ولو كان ضروريا ، فهو أن بينه وبين القاعدة عموما من وجه إلا أن الجمع للعرفي بينها حمل مادل على ثبوت الحكم للموضوع مطلقا ولو في حل الضرر على كونه حكما اقتضائيا وحمل القاعدة على كون عنوان الضرر مانعا فيرتفع التنافي لأن وجود المقتضي لا ينافي وجود المانع وفي مثله يكون العمل على المانع (فإن قلت) : إذا حمل دليل العنوان الاولي على الاقتضائي فلا طريق لاثبات فعليته في غير مورد الضرر لاحتمال وجود المانع عن فعليته أيضا لإبناؤه على قاعدة الاقتضاء الراجعة الى وجوب ترتيب أثر المقتضي مع الشك في المانع (قلت) : ظاهر الدليل فعلية الحكم في جميع موارد العنوان ورفع اليد عن فعليته في مورد الضرر لا يقتضي التوقف في فعليته في غير مورده لأنه رفع لليد عن الحجة بلا وجه صالح لذلك ، ومجرد احتمال وجود المانع لا يصلح للتوقف لأن ظهور الدليل في الفعلية في غير مورد الضرر حجة على عدم المانع عنه في تلك الموارد فيلغى به احتمال المانع فليس المراد من حمل الدليل على كونه اقتضائيا حمله على مجرد الحكاية عن وجود المقتضي في العنوان الاولي مطلقا ليرد ذلك ، بل المراد كونه دالا على كونه اقتضائيا في خصوص مورد المعارضة في قبال دليل الضرر المحمول على كونه مانعا في خصوص مورده فإن التوفيق بينها عرفا بذلك يوجب تقديم دليل الضرر ، ولو توقف العرف عن الجمع بين العامين من وجه بذلك وجاز عندهم تكاذبهما في اصل وجود المقتضي للحكم لم يكن مجال لترجيح احدهما على الآخر في مورد المعارضة . فلاحظ « وأما الكلام » في الثالث مثل مادل على وجوب الخمس والزكوات والانفاقات والجهاد ونحوها من الاحكام الضرورية فهو انه لما كان بينه وبين القاعدة خصوص مطلق وكان دليلها أخص من دليل القاعدة وجب تقديمه عليه كما هو الحال في أمثاله من موارد اجتماع الخاص والعام التي يدور الامر فيها بين التخصيص والطرح والتخصيص أولى من الطرح « وأما الكلام » في الرابع مثل مادل على وجوب الفسل على من أجنب متممدا وهو مريض وان كان يتضرر به فالكلام فيه هو الكلام فيما قبله لانحادهما في مناط

هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها والمتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه
 لوضوح أنه العلة للنفي ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبت ويقتضيه، ومن هنا
 لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام وتقدم أدلته على أدلتها مع أنها عموم من وجه
 حيث أنه يوفق بينهما عرفاً بأن الثابت للعناوين الأولية اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عارض
 عليها من عنوان الضرر بأدلته كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو
 النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية والأدلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الأولية (نعم)
 ربما يعكس الأمر فيها أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء بل
 بنحو العلية التامة وبالجملة الحكم الثابت بعنوان أولي (تارة) يكون بنحو الفعلية

الترجيح ووجوب تقديمه على القاعدة ﴿ قوله : هو الحكم الثابت للأفعال ﴾
 يريد به النوع الثاني ﴿ قوله : أو المتوهم ثبوته ﴾ يعني لا يجب أن يكون
 الحكم ثابتاً محققاً بل يكفي أن يكون متوهم الثبوت في نظر من قصد إفهامه ،
 وإن شئت قلت : يعتبر في صحة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أن يكون
 الموضوع مفروغاً عن ثبوت حكم له سواء كان ثابتاً قبل الخطاب أم بعده أم متوهم
 الثبوت ﴿ قوله : لا الثابت له بعنوانه ﴾ يشير به إلى القسم الأول ﴿ قوله :
 ومن هنا ﴾ يعني من أجل وضوح كون الضرر علة للنفي ﴿ قوله : وأدلة
 الأحكام ﴾ بعني الثابتة للعناوين الأولية ﴿ قوله : مع أنها ﴾ يعني مع أن
 النسبة عموم من وجه وشأن العامين من وجه الرجوع في مورد المعارضة لها إلى
 قواعد التعارض أو الأصل العملي ﴿ قوله : كما هو الحال في التوفيق ﴾ و (ربما)
 يوفق بوجه آخر وهو أنه لو بني على تقديم أدلة الأحكام الأولية لم يبق لأدلة
 الأحكام الثانوية مورد فيلزم الطرح : ولو بني على تخصيص أدلة الأحكام الأولية
 لم يلزم إلا التخصيص وإذا دار الأمر بين التخصيص والطرح كان الأول أولى
 (وقد يوفق) بوجه ثالث وهو أن التعارض بين إطلاق أدلة العناوين الأولية
 وإطلاق أدلة العناوين الثانوية ، وتقييد الأول أولى من تقييد الثاني لأن الإطلاق

مطلقا او بالاضافة الى عارض دون عارض بدلالة لايجوز الاغراض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له فيقدم دليل ذلك العنوان على دليله (وأخرى) يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الاغراض عنها بسببه عرفا حيث كان اجتماعهما قرينة على أنه بمجرد مقتضي وأن العارض مانع فعلي، هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله لعدم ثبوت نظره الى مدلوله كما قيل

الاول بلحاظ حالي الضرر مثلا وعدمه: وبقرّب جدا في نظر العرف اختلاف الحالين في الحكم والاطلاق الثاني بلحاظ الضرر في الوضوء والضرر في الغسل والضرر في غيرها ، ويبعد جدا في نظر العرف اختلاف الافراد المذكورة في الحكم فيكون التصرف في الاطلاق الاول في نظر العرف اولى لضعف الاول وقوة الثاني ، والفرق بين الوجهين أن الاول مبني على ملاحظة أدلة الاحكام الاولية دفعة واحدة والثاني مبني على ملاحظة كل واحد منها في نفسه في قبال دليل العنوان الثانوي ﴿ قوله: مطلقا ﴾ يعني بالنسبة الى جميع العوارض ﴿ قوله: بدلالة لايجوز ﴾ يعني بحيث تكون دلالاته على العملية بالنصوصية بنحو تأبي التصرف فيه بالحمل على الاقتضاء ، وحينئذ يقدم دليله على دليل الضرر ونحوه من العناوين الثانوية فيخصص به ﴿ قوله: بسببه ﴾ يعني بسبب دليل حكم العارض ﴿ قوله: هذا ولو لم نقل ﴾ يعني أن تقديم دليل الضرر بالوجه الذي ذكرنا يتم ولو لم نقل بحكومته على أدلة أحكام العناوين الاولية لان الجمع المذكور في قبال الجمع بين الحاكم والمحكوم بالحكومة ﴿ قوله: لعدم ثبوت ﴾ تعليل للنفي ﴿ قوله: كما قيل ﴾ هذا تعريض بشيخنا الاعظم (ره) حيث ذكر أن الوجه في تقديم القاعدة على الأدلة المتكفلة لاثبات احكام العناوين الاولية هو حكومتها عليها والحاكم يقدم على الدليل المحكوم كما سيأتي، والمصنف (ره) منع من هذه الحكومة هنا اشارة وفي الحاشية تصريحاً. والوجه في المنع: ان الحكومة عبارة عن كون الدليل (الحاكم) ناظر الى الدليل المحكوم سواء كان لاغيا لولاه كما يراه شيخنا الاعظم (قدس سره) ام لا كما يراه

(ثم) انقذح بذلك حال توارد دليلي العارضين

المصنف (ره) على الخلاف الآتي بينها انشاء الله تعالى ، ودليل القاعدة المذكورة ليس له هذا النظر بل هو دليل في عرض الأدلة الاولية ، فشيخنا الاعظم (قدس سره) يفسر القاعدة بأن الاحكام المجمولة في الاسلام لم نجعل على نحو تؤدي الى الضرر بل إنما جعلت في غير حال الضرر فتكون شارحة لحال الاحكام المجمولة في الاسلام ، والمصنف (ره) يمنع من كون معناها ذلك بل ليس معناها الا أمراً واقعياً وهو نفي الضرر من دون نظر الى أدلة الاحكام أصلاً (هذا) ولكن لا يخفى انه لو بني على كون مفاد القاعدة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما يراه المصنف (ره) وجب الاتزام بكون القاعدة حاكمة على أدلة الاحكام مضيقه لموضوعها بتزيلها السليبي ، كما ان ادلة التنزيل الاثباتي مثل قوله (ع) : الطواف بالبيت صلاة ، وقوله (ع) : الفقاع خير استصغره الناس ، حاكمة على ادلة الصلاة والحجر موسعة لموضوعها ، وبالجملة : دليل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كدليل اثبات الحكم بلسان اثبات الموضوع حاكم على دليل ثبوت الحكم للموضوع باجلى مظاهر الحكومة بحيث لولاه لكان لاغياً ، ولو بني على كون مفادها نفي السبب بلسان نفي المسبب كما يراه شيخنا الاعظم (قدس سره) ففي كونها حاكمة خفاء واشكال ﴿ قوله : انقذح بذلك حال توارد ﴾ هذا تعرض لحكم تعارض القاعدة مع أدلة الاحكام الثابتة للمناوين الثانوية غير عنوان الضرر ، يعني حيث كان الجمع العرفي بين أدلة الاحكام الثانوية وأدلة الاحكام الاولية حمل الثانية على الاقتضاء والاولى على المنع العملي كان اللازم في مورد تنافي الدليلين المتكفلين للحكمين الثانويين البناء على التعارض أو التزاحم لعدم امكان الجمع العرفي بينها حيث كانا من قبيل واحد فها مع احراز المقتضي لكل منهما في مورد التنافي يكونان متزاحمين ومع عدمه يكونان متعارضين ، فعلى الاول ينظر في المقتضيين فان كان احدهما اقوى يؤخذ به ويحكم بثبوت مقتضاه ومع التساوى يتخير المكلف في العمل على أحدهما ، وعلى الثاني يرجع الى قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير

كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلاً فيعامل معها معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى ولا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذلك الباب بثبوت المقتضي فيهما مع تواردهما لأن باب التعارض لعدم ثبوته إلا في أحدهما كما لا يخفى هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر، وأما لو تعارض مع ضرر آخر فمحل القول فيه أن الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد أو اثنين

أو الاصل ﴿ قوله : كدليل نفي العسر ودليل ﴾ يمكن أن يخدش بأن أدلة نفي العسر كادلة نفي الضرر امتنانية لا تجرى في مورد يلزم من اجرائها خلاف الامتنان لأن ورودها مورد الامتنان موجب لقصورها عن شمول المورد المذكور ونفي الضرر إذا كان يلزم منه الحرج خلاف الامتنان كما أن نفي الحرج إذا كان يلزم منه الضرر خلاف الامتنان فدليل نفي كل منها يقصر عن شمول مورد الدوران ولو لم يكن دليل نفي الآخر فلا مجال حينئذ لأعمال قواعد التزاحم والتعارض بين دليليها بل اللازم إجراء حكم تعارض الضررين الذي سيأتي بيانه في كلامه ﴿ قوله : معاملة المتعارضين ﴾ من الأخذ بالأرجح لو كان والا فالتخيير أو الرجوع إلى الاصل من أول الأمر على الخلاف الآتي في العامين من وجهه ﴿ قوله : فيقدم ما كان ﴾ لأنه أولى بالتأثير من الأضعف ﴿ قوله : أرجح وأولى ﴾ يعني في مقام الدليلية، والوجه في ذلك اختصاص أدلة أحكام أدلة المتعارضين بها فلا تشمل المتزاحمين ﴿ قوله : لعدم ثبوته ﴾ تعليل لكونه من باب التعارض ﴿ قوله : هذا حال تعارض الضرر ﴾ مما اشرنا إليه تعرف أن تعارض الضرر مع عنوان ثانوي آخر يختلف حكمه باختلاف كون الثاني امتنانياً، فعلى الأول يجري فيه حكم تعارض الضررين، وعلى الثاني يسقط دليل نفي الضرر إذا لزم من اجرائه خلاف الامتنان ويكون العمل على الآخر لا غير، والا فكون العمل على دليل نفي الضرر أو عليه تابع لكونهما من المتعارضين أو المتزاحمين وأعمال قواعد التعارض أو التزاحم

فلا مسرح الا لا اختيار أقلهما لو كان والا فهو مختار وأما لو كان بين ضرر نفسه
 وضرر غيره فالظاهر عدم لزوم تحمله الضرر ولو كان ضرر الآخر أكثر فأن فيه
 يكون للمنة على الامة ولامنة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر وان كان أكثر
 ﴿ نعم ﴾ لو كان الضرر متوجهاً اليه

﴿ قوله : فلا مسرح الا لا اختيار ﴾ هذا في صورة تعارض ضرري شخص واحد ظاهر
 لأن في نفي الاكثر من الضررين كمال الامتنان فتجري القاعدة لنفيه بمد فرض
 كون الوقوع في المقدار الاقل مما لا بد منه أما في تعارض ضرري شخصين فشكل
 لما سيأتي في صورة تعارض ضرري نفسه وغيره ﴿ قوله : بين ضرر نفسه وضرر ﴾
 كما لو كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره وترك تصرفه فيه موجبا
 لضرر نفسه ﴿ قوله : فالظاهر عدم لزوم ﴾ كما هو المشهور بل عن الشيخ في
 المبسوط والعلامة (ره) في التذكرة نفي الخلاف فيه قال في محكي الاول : ان حفر
 رجل بئراً في داره وأراد جاره ان يحفر بالوعة او بئر كنيف بقرب هذه البئر لم
 يمنع منه وان ادى ذلك الى تغير ماء البئر او كان صاحب البئر يستقذرماء بئر لقربه
 من الكنيف والبالوعة لان له ان يتصرف في ملكه بلا خلاف ، وقال في محكي
 الثاني في باب حریم الحقوق : وان أراد الانسان ان يحفر في ملكه او داره بئراً
 وأراد جاره ان يحفر لنفسه بئراً بقرب تلك البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف وان
 نقص بذلك ماء البئر الاولى لان الناس مسلطون على اموالهم ، وفي ظهور الاول في
 نفي الخلاف فيما نحن فيه اشكال ظاهر وان جزم به بعض ، نعم عن غير واحد من
 القدماء دعوى الاجماع عليه ، والوجه فيه ما اشار اليه المصنف (ره) من الرجوع
 الى قاعدة السلطنة بمد سقوط قاعدة نفي الضرر في كل منها لقصورها بلزوم خلاف
 الامتنان من اجرائها (فان) قلت : القاعدة المذكورة وان كانت امتنانية إلا أن
 المقصود من ذلك كون الموجب لتشريعها الامتنان في حق المتضرر ، ولا ريب أن
 نفي كل من الضررين امتنان في حق المتضررين فلا وجه لرفع اليد عنها غاية الامر انه

ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر اللهم إلا أن يقال : إن نفي الضرر وإن كان للنتة إلا أنه بلحاظ نوع الامة واختيار الاقل بلحاظ النوع منه . فتأمل

لا يمكن اعمالها في نفيها مما فليرجع الى قاعدة التزاحم الموجبة لاعمالها في حق الاكثر ضرراً فإنه أولى كما هو ظاهر (قلت) : ظهور دليل نفي الضرر في كونه امتناناً محضاً مما لا ينبغي ان يكون مجالاً للاشكال وهو كاف في قصوره عن شمول صورة ما لو لم من اجرائه خلاف الامتنان ، وليس المقصود انه امتنان على كل احد حتى يدفع بظهوره في كونه امتناناً على خصوص المتضرر كما لعله ظاهر بالتأمل هذا مضافاً الى ان مفاد القاعدة مجرد النفي والنفي لا يقبل التأكد إذ لا تأكد في الاعدام ﴿ قوله : ليس له دفعه عن نفسه ﴾ لان دفعه عن نفسه الى غيره مناف لاعمال قاعدة نفي الضرر في حق الغير الذي يقصد دفع الضرر اليه (فإن) قلت : يلزم من تطبيق القاعدة لنفي الضرر عن الغير خلاف الامتنان في حقه (قلت) : ممنوع فإن توجه الضرر اليه لم يجزى . من اجراء القاعدة وانما جاء من قبل اسبابه التكوينية التي اقتضت توجهه اليه وليس ضرره مستنداً الى حكم الشارع ليرفع برفعه وانما الذي يجزى . من قبل الحكم خصوص توجيه الضرر الى غيره الذي عرفت انه مرفوع برفعه ﴿ قوله : اللهم الا ان يقال ﴾ هذا استدراك على قوله : ولا منة على تحمل الضرر ... الخ يعني أن ذلك يتم لو لوحظ كل واحد من الامة في قبال غيره اما لو لوحظ مجموع الامة امراً واحداً كان الحال كما لو تعارض ضرراً شخصاً واحداً في تحقق الامتنان برفعه اكثر الضررين ﴿ قوله : فتأمل ﴾ لعله اشارة الى منع ما ذكر وان الظاهر كون الامتنان بلحاظ كل واحد واحد من الامة في نفسه ، ثم انه حيث بني على جواز التصرف المؤدي الى ضرر الغير اذا كان يلزم من تركه الضرر على المالك لقاعدة السلطنة فالمرور عدم الضمان بل قيل : لا ينبغي الاشكال فيه ، وكان الوجه عدم الدليل عليه بمد البناء على جواز التصرف ولكنه لا يتخلو عن اشكال إذ الجواز اعم من عدم الضمان فلا موجب لرفع اليد عن عموم ما يقتضي الضمان

فصل

في الاستصحاب وفي حجته إثباتاً ونفيًا أقوال للاصحاب

ولا يخفى أن عباراتهم في تعريفه وان كانت شتى

من قاعدة الاتلاف ، كما انه يشكل التصرف المؤدي الى ضرر الغير اذا لم يكن في تركه الضرر وان كان فيه منفعة عائدة الى المالك لعموم نفي الضرر (ودعوى) ان ترك التصرف حرج (ممنوعة) في الفرض المذكور وان صدرت عن جماعة من الاعاظم ؛ كدعوى كون ترك منع المالك عن التصرف المذكور ضرراً عليه اذ هي مع كونها خلفاً ممنوعة، ومنه يظهر المنع فيما لو كان التصرف لغير منفعة عائدة له بل كان لغوا محضاً ولعله ظاهر. (الى هنا) انتهى الكلام فيما قصد توضيحه من مباحث البراءة والاشتغال والحمد لله سبحانه على كل حال ، وكان ذلك في النجف الأشرف ليلة الاثنين السادس من ربيع الثاني من السنة السادسة والاربعين بعد الألف والثلاثمائة هجرية على يد الاحقر (محسن) خلف العلامة المرحوم السيد (مهدي) لطباطبائي الحكيم قدس الله روحه ونور ضريحه واسكنه أعلى عليين .

الكلام في الاستصحاب

﴿ قوله : وان كانت شتى ﴾ مثل : (أنه) إبقاء ما كان (وأنه) إثبات الحكم في الزمان الثاني تمويلاً على ثبوته في الزمان الاول [وأنه] اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه (وأنه) التمسك بثبوت ماثبت في وقت أو حال على بقاءه بعد ذلك الوقت او غير تلك الحال (وأنه) كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق « وانه » الحكم على حكم مثبت في وقت او حال ببقائه بعده من حيث ثبوته في الاول مع عدم العلم بالبقاء ولو تقدراً و « أنه » إبقاء ما كان في الزمن الثاني تمويلاً على ثبوته في الزمن الاول

إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه (إما) من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقاً أو في الجملة تعدياً (أو للظن) به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً (وإما) من جهة دلالة النص أو دعوى الاجماع عليه كذلك حسبما يأتي الإشارة إلى ذلك مفصلاً ولا يخفى أن هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقاً أو في الجملة وفي وجه ثبوته على أقوال ضرورية أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشئ من العلم بثبوته لما تقابل فيه الأقوال ولما كان النفي والإثبات واردين على مورد واحد بل موردين وتعريفه بما

ولو تقديراً مع عدم العلم بالبقاء ولو تقديراً . . . إلى غير ذلك ﴿ قوله : إلا أنها تشير إلى ﴾ كون التعاريف المذكورة تشير إلى مفهوم واحد وهو ما ذكره المصنف « ره » مما لا ينبغي الأشكال فيه، نعم بناء على كونه من الإمارات لا من الأصول يشكل جعله عبارة عن الحكم المذكور فإنه مؤدى الاستصحاب على هذا المبنى لانه بل هو أما نفس ظن البقاء أو نفس الوجود السابق؛ إلا أن يجعل الاستصحاب عبارة عن نفس الحكم الظاهري بالبقاء الذي هو مؤدى الظن به أو الوجود السابق كما يقتضيه التعريف الثاني ونحوه لانفس الامارة الدالة على الحكم ولا مشاحة في الاصطلاح لو ثبت ﴿ قوله : مطلقاً أو في الجملة ﴾ إشارة إلى بعض التفصيلات الآتية ﴿ قوله : تعدياً ﴾ يعني فيكون اصلاً ﴿ قوله : أو للظن ﴾ معطوف على قوله : تعدياً ، وعليه فيكون مدلول الامارة ﴿ قوله : عليه كذلك ﴾ يعني مطلقاً أو في الجملة ﴿ قوله : وفي وجه ثبوته ﴾ يعني دليل ثبوته وأنه النص أو الاجماع أو بناء العقلاء ﴿ قوله : لما تقابل فيه الأقوال ﴾ يعني الأقوال في ثبوت الاستصحاب ونفيه فالقائل بثبوت الاستصحاب قد لا يثبت البناء المذكور بل يقول بثبوته من الاخبار، والقائل بنفيه قد لا يثني البناء المذكور لكنه لا يرى البناء حجة فتأمل ، وكذا لو كان هو الظن إذ القائل بثبوت الاستصحاب قد

ينطبق على بعضها وإن كان ربما يوم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذلك الوجه
 ألا أنه حيث لم يكن بحد ولا برسم بل من قبيل شرح الاسم كما هو الحال في التعريفات
 غالباً لم يكن له دلالة على أنه نفس الوجه بل الإشارة إليه من هذا الوجه ولذا لا وقع
 للاشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس فإنه لم يكن به إذا لم يكن
 بالحد أو الرسم بأس فانقدح أن ذكر تعريفات القوم له وما ذكر فيها من الاشكال
 بلا حاصل وتطويل بلا طائل «ثم» لا يخفى ان البحث في حجته مسألة أصولية حيث يبحث فيها
 لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة

لا يعترف بثبوت الظن المذكور والقائل بنفيه قد لا يلتزم بنفي الظن بل يمنع الدليل
 على حجته ، ومنه يظهر المراد من قوله : ولما كان النفي . . . الخ فإنه مفسر
 لما قبله ﴿ قوله : ينطبق على بعضها ﴾ كما قد يعطيه التعريف الرابع ومثله اشكالا
 التعريف الخامس المذكور في القوانين ﴿ قوله : بل ذلك الوجه ﴾ يعني المذكور
 في التعريف وكذا قوله فيما يأتي : انه نفس الوجه ﴿ قوله بأس ﴾ فاعل (ينكن) في قوله :
 فإنه لم يكن ، وقد عرفت التأمل فيما ذكره (قدس سرار) او انه لو كان المقصود مجرد الإشارة لم
 يكن وجه للعدول عن تعريف المشهور ولا سبباً لكون العدول بعد النقض والابرار في
 الطرد والعكس في تعريفات القوم فتأمل ﴿ قوله : يبحث فيها لتمهيد ﴾ هذا
 يختص بالاستصحاب الجاري لاثبات الحكم الاصولي او الحكم الفرعي السكلي دون
 الجاري في الموضوعات الجزئية مثل حياة المفقود وطهارة الاناء والاحكام الجزئية
 مثل حلية هذا المايعة وحرمة ، فان ذلك لا يقع في طريق استنباط الاحكام
 الفرعية بل هو من الاحكام الفرعية نظير قاعدة التجاوز والفراغ والبناء على الاكثر
 والحرية واليد والصحة ونحوها من الاصول الحكمية والموضوعية فانها من المسائل
 الفرعية جزماً . نعم لو كان يكفي في كون المسألة اصولية وقوعها في الجملة في طريق استنباط
 الاحكام وان كانت في بعض مواردها ليست كذلك كانت مسألة الاستصحاب كلية من
 المسائل الاصولية لوقوعها في طريق الاستنباط في الجملة ﴿ قوله : حكم العمل بلا واسطة ﴾

وان كان ينتهي اليه كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً أصولياً كالحجية مثلاً؟ . هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته فلا اشكال في كونه مسألة أصولية ، وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده ، القطع بثبوت شيء ، والشك في بقاءه ولا يكاد يكون الشك في البقاء الا مع اتحاد القضية المشكوكه

اشتهر تعريف الحكم الفرعي بأنه ما يتعلق بالعمل بلا واسطة وادعى بعض المحققين ان تقييد لتعلق بالعمل لاخراج الاحكام الأصولية فانها تتعلق بالادلة وتقييده بعدم الواسطة لاخراج الاحكام الاعتقادية فانها تتعلق بالعمل بواسطة اعتبار موضوعها في صحة العمل ، وعليه فجميع القواعد الظاهرية ومنها الاستصحاب من الاحكام الفرعية لانها تتعلق بالعمل بلا واسطة ولو اريد من الواسطة الواسطة في العروض كانت جميع القواعد من الاحكام الاصولية لتعلقها بالعمل بواسطة عنوان الشك ، وكان دعوى المصنف « ره » ان ليس مفاد الاستصحاب حكم العمل بلا واسطة بلحاظ بعض موارد الاستصحاب مثل استصحاب الحجية فلاحظ ﴿ قوله : عما ذكرنا ﴾ يعني نفس الحكم ببقاء ما ثبت ﴿ قوله : فلا اشكال في كونه ﴾ لان البحث فيه يكون من قبيل البحث عن حجية الخبر وغيره من الادلة والاشكال فيه هو الاشكال فيها والجواب هو الجواب : وكان مقصود المصنف « ره » من نفي الاشكال نفي الاشكال الوارد على تقدير كونه حكماً من انه كيف يكون البحث عنه بحثاً عن مسألة اصولية مع انه بحث عن الحكم الشرعي المتعلق بفعل المكلف بتخييل انه نظير بعض القواعد الشرعية المتكفلة للعمل الحكم لفعل المكلف التي لا ريب في كونها مسائل فرعية ﴿ قوله : اعتبار امرين في مورده ﴾ اما ظهور اعتبار الثاني فلذكرة صريحاً في التعريف واما اعتبار الاول فلدلالة الشك في البقاء على كون الحدوث مفروغاً عن ثبوته ﴿ قوله : اتحاد القضية المشكوكه ﴾ المراد من القضية اعم مما كان مفاداً كان التامة كما إذا كان المستصحب وجود زيد

والتيقنة بحسب الموضوع والمحمول، وهذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة، وأما الأحكام الشرعية سواء كان مدر كها العقل أم النقل فيشكل حصولها فيها لانه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه

او ليس التامة كما إذا كان المستصحب عدم زيد أو كان الناقصة كما إذا كان المستصحب كون الماء كرا، او ليس الناقصة كما إذا كان المستصحب ليس الماء كرا، ثم المراد من اتحاد الموضوع والمحمول اتحادهما بحسب الوجود لا بحسب الذات والماهية إذ الاتحاد في الماهية مع تعدد الوجود لا يكفي في صدق البقاء عرفاً ولذا لا يكون وجود عمرو مقارناً لعدم زيد بقاء لوجود الانسان مع اتحادهما ذاتاً ومن هنا لم يجز الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام الشك في وجود الكلي ﴿ قوله : لا غبار عليه في الموضوعات ﴾ كذا في الوجه في عدم تأتي الاشكال الآتي فيها أنه مع الشك في تبدل قيود الموضوع يمكن أن يستصحب بقيوده فيكون الاستصحاب مثبتاً لقيده كما يكون مثبتاً لذاته : ومع العلم بتبديلها على تقدير بقاء ذاته ان اختلاف الحالات وتبادلها عليها لا يوجب اختلافاً فيها فلا يخل الشك في بقاء الذات فيها بخلاف الاحكام الكلية فان موضوعاتها نفس المفاهيم الكلية ومن الواضح أن اختلاف القيود موجب لا اختلاف المفهوم المأخوذ موضوعاً للحكم فلا يصدق على الشك في الحكم أنه شك في بقاء الحكم لأن صدقه يتوقف على وحدة الموضوع لذلك الحكم ومع اختلافه يكون الشك في حدوث حكم لموضوع آخر لا في بقاء ذلك الحكم لموضوعه ﴿ قوله : حصوله فيها ﴾ يعني حصول الاتحاد في الاحكام ﴿ قوله : الامن جهة الشك في بقاء موضوعه ﴾ هذا مبني على ارجاع جميع القيود التي تؤخذ في القضية الى الموضوع ولأجل ذلك بنى شيخنا الأظم (قده) على ارجاع الواجبات المشروطة الى الواجبات المعلقة، لكن عرفت أنه لا دليل عليه ظاهر من عقل او عرف، بل عرفت في مبحث المقدمة امتناع كون شرائط الوجوب - اعني شرائط الاحتياج - شروطاً للواجب فوجود الاستطاعة له دخل في عروض الوجوب على الحج نفسه لا الحج عن استطاعة، وكذا المجاورة للنار دخيلة في عروض الحرارة على نفس الجسم لا الجسم

بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثاً او بقاءه والا لا يتخلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعا لا رفعا، ويندفع هذا الاشكال بان الاتحاد في القضيتين بحسبهما

المقيد بالمجاورة ، فالخار هو نفس الجسم واتصال الخطب بالدار رحيل في عروض الاحتراق عليه فموضوع الاحتراق نفس الخطب . نعم لا اطلاق الموضوع يشمل حال عدم القيد وان كان غير مقيد به ، ومنه يظهر أن تسجيل الاشكال لا يتوقف على اخذ القيود المذكورة في الموضوع ، بل يكفي فيه عدم الاطلاق فيه الشامل لحال عدمها فانه كاف في اختلاف المفهوم الموجب لتمدد الموضوع المانع من صدق الشك في البقاء على الشك في الحكم للموضوع في حال عدم القيد ﴿ قوله : والا لا يتخلف ﴾ يعني والا يكون الشك في الموضوع بل كان محرزا امتنع الشك في الحكم لان الموضوع علة تامة للحكم ويستحيل الشك في المعلول مع العلم بامانة ﴿ قوله : الا بنحو البداء ﴾ بان يبدو للخطأ في حكمه فيعدل عنه من دون اختلاف في موضوعه اصلا ، ولذا كان مستحيلا في حقه تعالى لأنه يستدعي الجهل بحال الموضوع وهو عليه ممتنع ﴿ قوله : ويندفع هذا الاشكال ﴾ سيأتي انشاء الله أن المدار في اتحاد القضيتين وتمددهما هو العرف لا العقل ولا الدليل ، وعليه يبتني جواز استصحاب الحكم مع العلم بارتفاع بعض القيود المأخوذة في لسان الدليل في موضوع الحكم ، كالمثل الدليل على نجاسة الماء المتغير فزال تغيره بنفسه فشك في بقاء نجاسته فانه يجوز استصحاب النجاسة لذات الماء بعد زوال التغير لعدم كونه مقوما للموضوع عرفا ولا يكون زواله موجبا للتمدد ؛ وحينئذ فاذا جاز الاستصحاب في ذلك جاز مع اختلال بعض القيود التي ترجع لنا الى الموضوع بطريق اولي اذا كانت من قبيل التغير ليست مقومة للموضوع في نظر العرف (وبالجملة) مبنى هذه الشبهة كون المرجع في بقاء الموضوع هو العقل ، وسيأتي ان التحقيق خلافه ﴿ قوله : بحسبها ﴾ يعني الموضوع والمحمول

وان كان مما لا محيص عنه في جريانه إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحققه وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقاءه و كان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له مما بعد بالنظر العرفي من حالته وان كان واقعاً من قيوده ومقوماته كان جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها لاجل دروه انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها مما عد من حالاتها لا من مقوماتها بمكان من الامكان ، ضرورة صحة إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تبعداً أو لكونه مظهرًا ولو نوعاً أو دعوى دلالة النص أو قيام الاجماع عليه قناعاتاً متفاوتة في ذلك بين كون دليل الحكم تقلاً او عقلاً، أما الاول فواضح وأما الثاني فلان الحكم الشرعي

﴿ قوله : في تحققه ﴾ يعني الاتحاد في القضيتين ﴿ قوله : من حالته ﴾ يعني بحيث لا يكون ارتفاعها موجباً لارتفاع الموضوع كما هو شأن الحال ﴿ قوله : من قيوده ومقوماته ﴾ يعني بحيث يكون ارتفاعها موجباً لارتفاع الموضوع كما هو شأن المفهوم ﴿ قوله : ضرورة صحة إمكان ﴾ تعليل لكفاية الاتحاد في نظر العرف ، وحاصله : صدق كون الشك في البقاء بلا فرق بين كون الدليل على الحجية بناء العقلاء او النص او الاجماع . هذا ولكن في صحة ذلك تأمل اذ لو كانت الدليل بناء العقلاء او الاجماع بحيث ان القدر المتيقن غير ذلك يجب الاقتصار عليه إذ ليس لها اطلاق يؤخذ به كما هو غير خفي ، ولعله يأتي فيما يأتي انشاء الله ﴿ قوله : واما الثاني فلان الحكم الشرعي ﴾ هذا شروع في جواز استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بتوسط حكم العقل . ووجه الاشكال فيه ما عرفت من الاشكال في جواز استصحاب مطلق الاحكام الشرعية الكلية . ومنه يتضح أن الوجه في الجواز هو الرجوع في جوازه بعينه (وتوضيح) ما ذكره المصنف (ره) انه لا اشكال في أن كل قيد من التمييز المأخوذة في موضوع الحكم العقلي مما يعتني بانتفاء الحكم العقلي لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء ملاكه ومناطه إذ يجوز أن يكون الشيء مما له دخل في

المستكشف به عند طروء انتفاء ما احتمال دخله في موضوعه مما لا يرى مقوما له كان مشكوك البقاء عرفا لا حتمال عدم دخله فيه واقعا وإن كان لا حكم للعقل بدون قطعا (ان قلت) : كيف هذا مع الملازمة بين الحكمين « قلت » : ذلك لان الملازمة إنما تكون في مقام الاثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت فعدم استقلال العقل الا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع إلا في تلك الحال وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة او المفسدة التي هي ملاك حكم العقل كان على حاله في كلتا الحالتين

حصول القطع بوجود الملاك ولا يكون له دخل في وجود الملاك واقعا بحيث لا يحرز العقل وجود ملاك حكمه الا في ظرف القيد وان لم يكن لوجود القيد دخل واقعا في نفس وجود الملاك ، ولازم ذلك ان لو انتفى مثل القيد المذكور ينتفي حكم العقل جزما ويكون ملاك محتمل البقاء واحتمال بقاء الملاك ملزوم لاحتمال بقاء الحكم الشرعي لانه تابع له فاذا فرض ان انتفاء القيد لا يوجب تعدد الموضوع في نظر العرف يصدق على الشك في الحكم أنه شك في بقاءه فيشمه دليل الاستصحاب مضانا إلى أنه لو سلم أن ارتفاع القيد موجب لارتفاع الملاك واقعا . لكن لا مانع من احتمال وجود ملاك آخر للحكم الشرعي لم يطلع عليه العقل فيحتمل لاجله بقاء الحكم غاية الأمر أن الحكم الشرعي بحدوثه يستند الى الجامع بين الملاكين وبقائه يستند الى الملاك الآخر الذي لم يرتفع بارتفاع القيد واختلاف علة الحدوث والبقاء لا يوجب تعددا في وجود المعلول فضلا عما إذا كان بهذا المقدار من الاختلاف اذا استناد ليس الا الى الجامع فاية الأمر ان الجامع كان موجودا اولاً في ضمن فردين ثم صار موجودا في ضمن احدهما : قوله : قطعا : هو قيد للنفي ﴿ قوله : في مقام الاثبات ﴾ يعني بحيث لو حكم العقل علم بحكم الشرع ﴿ قوله : لا في مقام الثبوت ﴾ يعني لا يصدق قولنا ولم يكن حكم للعقل لم يكن حكم للشرع لعدم الدليل عليه بل الدليل على خلافه ضرور تصدق قولنا : قد يكون حكم الشرع ولا حكم للعقل . كما اذا كان ملاك الحكم العقلي موجودا ولم يطلع عليه العقل فانه لا حكم للعقل لعدم احراز

وان لم يدركه الا في احدهما لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه او احتمال ان يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً وان كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك (وبالجملة) حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً لاما هو مناط حكمه فعلاً وموضوع حكمه كذلك تماماً يكاد يتطرق اليه الابهام والاجمال مع تطرقه الى ما هو موضوع حكمه شأنه وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً قرب خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله فبدونها لاستقلال له بشيء قطعاً مع احتمال بقاء ملاك واقعاً ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جداً لدورانه معه وجوداً وعدمياً فافهم وتأمل جيداً ﴿ ثم ﴾ انه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقاً وعدم حجيته كذلك والتفصيل بين الموضوعات والأحكام أو بين ما كان الشك في الرافع وما كان في المقتضي الى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة على أقوال شتى لا يهمننا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها وهو الحجية مطلقاً على نحو يظهر بطلان سائرهما فقد استدلل عليه بوجوه « الوجه الاول » استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوي الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً

ملاكه ويثبت حكم الشرع لاجراز ملاكه عنده ﴿ قوله : وان لم يدركه الا ﴾ فيكون وجود القيد دخيلاً في العلم بالمناط لا في نفس وجوده ﴿ قوله : او احتمال ان يكون ﴾ يعني يحتمل ايضاً ان يكون في المقيّد ملاك كان احدهما يرتفع بارتفاع القيد لدخله في وجوده والآخر يبقى ولو مع ارتفاع القيد لعدم دخله فيه ﴿ قوله : حكمه كذلك ﴾ يعني فعلاً ﴿ قوله : في استقلاله ﴾ يعني دخيلاً في حكمه فعلاً لدخله في اجراز مناطه مع احتمال عدم دخلها في مناطه وملاكه ﴿ قوله : ومعه يحتمل ﴾ يعني مع احتمال بقاء ملاكه واقعاً ﴿ قوله : على طبق الحالة السابقة ﴾ يعني من حيث كونه عملاً على طبق الحالة السابقة فيكون عندهم اصلاً تبعدياً لامن جهة

« وفيه » أولاً منع استقرار بنائهم على ذلك تعدياً بل إمارجاء واحتياطاً، أو اطميناناً بالبقاء، أو ضاؤولونوعاً، أو غفلة كما هو الحال في ساير الحيوانات دائماً وفي الانسان أحياناً (وثانياً) سلمنا ذلك لكنه لم يعلم ان الشارع به راض وهو عنده ماض ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم وما دل على البراءة أو الاحتياط في الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على إيمضائه فتأمل جيداً « الوجه الثاني » أن الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق (وفيه) منع افتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلاً ولا نوعاً فانه لا وجه له اصلاً إلا كون الغالب فيما ثبت أن بدوم مع امكان ان لا بدوم وهو غير معلوم ولو سلم فلا دليل على اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم « الوجه الثالث » دعوى الاجماع عليه كما عن المبادئ. حيث قال : الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه

الظن ليكون اشارة كما يظهر من مقابلة هذا الوجه بما بعده ﴿ قوله : منع استقرار بنائهم ﴾ الانصاف ان المنع عن بنائهم على ذلك مطلقاً لا يخلو من منع او تأمل ﴿ قوله : على ذلك تعدياً بل اما ﴾ يعني انهم وان عملوا على طبق الحالة السابقة لكن ليس لانه عمل على طبقها كما يريد المستدل بل قد يكون وجه العمل الاحتياط وقد يكون الاطمئنان وقد يكون الظن ولو النوعي ﴿ قوله : او غفلة كما هو الحال ﴾ هذا لا ينبغي أن يعد من العمل على طبق الحالة السابقة بوجه فان عمل الحيوانات دائماً وعمل الانسان احياناً ليس الا لمحض العادة الناشئة من تكرر العمل وان انتقضت مرة او اكثر ما لم تتبدل بعادة اخرى على خلافها فترى الانسان الذي اعتاد سلوك طريق معين الى داره اذا انتقل منها الى اخرى يسلك طريقاً آخر الى الثانية مرة او مرات فإذا غفل سلك طريقه الاول لمحض العادة السابقة وإلا فهو على خلاف العادة السابقة وكذا الحال في عمل الحيوانات ﴿ قوله : ويكفي في الردع ﴾ تقدم الكلام فيه في أدلة حجية الخبر ﴿ قوله : وهو غير معلوم ﴾

متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولولا القول بان الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لاحد طرفي الممكن من غير مرجح (انتهى) وقد نقل عن غيره أيضاً (وفيه) أن تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة في غاية الاشكال ولو مع الاتفاق فضلاً عما اذا لم يكن وكن مع الخلاف من المعظم حيث ذهبوا الى عدم حجته مطلقاً أو في الجملة ونقله موهون جداً لذلك ولو قيل بحجته لولا ذلك « الوجه الرابع » وهو العمدة في الباب الاخبار المستفيضة منها صحيحة زرارة : قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخنفة والخنفتان عليه الوضوء ؟ قال : يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن واذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء ، قلت : فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال : لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ولكنه ينقضه يقين آخر ، وهذه الرواية وإن كانت مضمرة الا أن إضرارها لا يضر باعتبارها حيث كان مضمراً

يعني بنحو الكلية والا فهو يختلف باختلاف استعداد مشكوك البقاء لو كان الشك في المقتضي او باختلاف غلبة وجود الراجع لو كان الشك في الراجع ﴿ قوله : تحصيل الاجماع ﴾ يعني الاجماع المحصل للكاشف عن رأي المعصوم « ع » ﴿ قوله : في غاية الاشكال ﴾ إذ قد يكون الذهاب الى الحجية انما يذهب اليها على تقدير صحة مبناه وإلا فهو ذاهب الى عدم الحجية لو كان مبناه باطلا فكيف يكون كاشفاً حينئذ عن رأي المعصوم (ع) ﴿ قوله : الخلاف من المعظم ﴾ لا تخلو هذه النسبة من تأمل وغالب التفصيلات منسوبة الى اشخاص معينين ﴿ قوله : ونقله موهون ﴾ يعني الاجماع المنقول موهون نقله في المقام لخلاف المعظم ﴿ قوله : منها صحيحة زرارة ﴾ رواها الشيخ « ره » عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة وطريق الشيخ الى الحسين صحيح وهو ومن قبله من أجلاء ثقات اصحابنا (قدس سرهم) ﴿ قوله : حيث كان مضمراً ﴾ بل اثبات الشيخ

مثل زرارة وهو ممن لا يكاد يستغني عن غير الامام — عليه السلام — لاسيما مع هذا الاهتمام (وتقريب) الاستدلال بها أنه لا ريب في ظهور قوله — عليه السلام — : « وإلا فإنه على يقين ... الخ عرفاني النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه وأنه — عليه السلام — بصدد بيان ماهو علة الجزاء

والحسين لها في كتب الحديث واثبات حماد لها في أصله راويها عن حريز شهادة قطعية على كونها رواية عن المصوم (ع) كما هو ظاهر ، ومنه يظهر اعتبارها واو كان الراوي لها غير زرارة ﴿ قوله : هذا الاهتمام ﴾ المستفاد من تكرير السؤال ﴿ قوله : عن نقض اليقين بشيء ﴾ يعني من دون اختصاص بمورد الرواية بل نعم كل شيء شك في بقاءه ﴿ قوله : وأنه «ع» بصدد بيان ﴾ لا يخفى ان قوله «ع» في الرواية : « وإلا » بمعنى وان لا يتقن أنه قد نام حذف فيه جملة الشرط لدلالة ما قبله عليه : واما جواب الشرط فلاحتمالات التي اشار اليها — المصنف « ره » وشيخنا الاعظم « زه » في الرسائل ثلاثة « الاول » ان يكون محذوفا قامت عنته مقامه وادخلت عليها فاه الجزاء وقد عقد ابن هشام في المعنى تنبيهها لذلك وذكر فيه كثيرا من الامثلة ، وذكر شيخنا الاعظم « ره » في الرسائل جملة اخرى فليراجعها ، والتقدير في المقام : وان لا يستيقن انه قد نام فليس عليه اعادة الوضوء لانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ... الخ ، وعليه فيكون الامام «ع» في مقام تعليل الحكم بعدم لزوم اعادة الوضوء بأن اليقين بالوضوء المقرون بالشك في انتفاضة يدخل تحت كبرى اركانها وهي انه لا ينقض اليقين بالشك ابدأ فتدل الرواية الشريفة على ثبوت الكبرى الكلية المذكورة بلا اختصاص لها بموردها وهي عين الاستصحاب مطلقا « الثاني » ان يكون نفس قوله (ع) : « فإنه على يقين ، بجمل الجملة انشائية وان المقصود منها جعل احكام اليقين بالوضوء في حال الشك فيه بلسان جعل الموضوع نظير قوله «ع» : الطواف بالبيت صلاة ، وعليه فيكون قوله : « ولا ينقض ... الخ بمنزلة عطف التفسير « الثالث » ان يكون قوله (ع) : « ولا ينقض اليقين ... الخ ويكون قوله (ع) : « فإنه على

المستفاد من قوله عليه السلام: (لا) في جواب: فان حرك في جنبه... الخ وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلبة الارتكازية غير المختصة بباب دون باب واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله: فانه على يقين... الخ غير سديد فانه لا يصح إلا بارادة لزوم العمل على طبق يقينه

يقين ... الخ تمهيداً للجواب ، والمعنى : ان لا يستيقن انه قد نام فبعد ما كان على يقين بالوضوء لا ينقض يقينه بالشك في النوم ، وعلى هذين لادلالة للرواية على حجبية الاستصحاب عموماً حتى في غير المورد إذ الظاهر من اليقين فيها اليقين بالوضوء فالتعدي الى غيره محتاج الى قرينة أو الغاء خصوصية المورد عرفاً وكلاهما محل اشكال بل منع ، والذي استظهره المصنف « ره » تبعاً لشيخنا الاعظم (ره) هو الاول ﴿ قوله : المستفاد ﴾ هو صفة للجزاء ﴿ قوله : وهو اندراج ﴾ الضمير راجع الى كلمة « ما » ﴿ قوله : في مورد ﴾ قيد لليقين والشك ﴿ قوله : في القضية ﴾ متعلق بالاندراج ﴿ قوله : الارتكازية ﴾ يعني المرتكزة في ذهن العقلاء وليس المراد من كونها ارتكازية بناءً عليها حتى يكون منافياً لما تقدم من عدم ثبوت بناءهم على العمل على طبق الحالة السابقة ، بل المقصود انه ارتكز في اذهانهم مناسبة العلة للتعليل كسائر التعليلات الارتكازية مقابل التعليلات التعبدية مثلاً إذا قال: اكرم زيداً لانه عالم فهو تعليل بأمر ارتكازي واذا قال: اكرم زيداً لانه طويل فالتعليل يناسب الارتكاز لان صفة الطول لا تناسب ولا تصلح في نظر العقلاء علة لوجوب الاكرام بخلاف صفة العلم، فحجبية اليقين الذي يطرأ على موضوعه الشك مما يرتكز في ذهن العرف والعقلاء صلاحيته للحكم بعدم جواز النقص ﴿ قوله : غير المختصة بباب ﴾ يعني ان القضية الارتكازية لا تختص بباب دون باب بل تعم جميع الابواب فلا بد حينئذ من تعميم الحكم إذ لو بني على تخصيصه بباب الوضوء كان التعليل تعبدياً لا ارتكازياً وهو خلاف الاصل في التعليل لأن الغرض من التعليل التنبيه على وجه الحكم بحسب ما عند المخاطب فلو كان تعبدياً لم يترتب عليه الغرض المذكور ﴿ قوله : احتمال ان يكون ﴾ هذا اشارة الى الاحتمال الثاني ﴿ قوله : لا يصح الابارادة ﴾

وهو الى الغاية بعيد ، وأبعد منه كون الجزاء قوله : لا ينقض ... الخ وقد ذكر : فانه على يقين ، للتمهيد ، وقد انقدح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضية : لا تنقض ... الخ باليقين والشك في باب الوضوء جداً فانه ينافيه ظهور التعليل في انه بامر ارتكازي لاتعدي قطعاً ، ويؤيده تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها فتأمل جيداً . هذا مع أنه لا موجب لاحتماله الاحتمال كون اللام في اليقين للعهد اشارة الى اليقين في « فانه على يقين من وضوئه » مع ان الظاهر أنه للجنس كما هو الاصل فيه ، وسبق : (فانه على يقين ... الخ) لا يكون قرينة

يعني لا يصح لو حمل الكلام على الخبر فان كونه على يقين بوضوءه معلوم لدى المخاطب استيقن بالنوم ام لم يستيقن فلا وجه لتعليقه على عدم الاستيقان بالنوم فلا بد من حمله على انشاء لزوم العمل بلسان جعل موضوعه وهو نفس اليقين ﴿ قوله : الى الغاية بعيد ﴾ فان الحمل على الانشاء خلاف الظاهر ولا سيما مع لزوم كون : ولا ينقض اليقين ... الخ بمنزلة التأكيده ، بل يلزم أن يكون كل ذلك تأكيدياً لقوله (ع) : لا حتى يستيقن ﴿ قوله : وابعده منه كون ﴾ اشارة الى الاحتمال الثالث ، ووجه كونه ابعده (أولاً) انه خلاف ظاهر لفظ الواو في قوله (ع) : ولا ينقض ؛ إذ لو كان هو الجزاء لم يخلوه عنه « وثانياً » انه يلزم كون القضية من قبيل الشرطية المساقاة لتحقيق الموضوع كما في مثل : إن رزقت ولداً فأختنه ، لا متناع فرض الجزاء فيها الا في فرض ثبوت الشرط مع لزوم كون الكلام بمنزلة التأكيده لما قبله كما في الاحتمال الثاني بخلاف ما لو حمل على المعنى الاول فانه يدل على علة الحكم وثبوت الكبرى السكوية المطردة في مورد الرواية وغيره ﴿ قوله : بما ذكرنا ﴾ يعني من حمل الكلام على التعليل ﴿ قوله : ينافيه ﴾ الضمير راجع الى الاختصاص ﴿ قوله : لاتعدي ﴾ اذ لو بني على الاختصاص بالوضوء كان التعليل تعدياً لما عرفت من انه لا خصوصية له في نظر العرف فلا يتضح وجه التعليل ﴿ قوله : قطعاً ﴾ قيد لقوله ينافيه ﴿ قوله : لاحتماله ﴾

عليه مع كمال الملائمة مع الجنس ايضاً (فافهم) مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء لقوة احتمال ان يكون من وضوئه

اي الاختصاص ﴿ قوله : ايضاً فافهم ﴾ يمكن أن يكون إشارة إلى أن كمال الملائمة لا يقتضي الحمل على الجنس ككمال الملائمة مع العهد ايضاً، ولا سبباً وكونه الاصل في لام التعريف اذا سبقها المدخول كما نص عليه علماء العربية. نعم ربما قبل يمتنع حمل اللام على العهد في المقام لان المهود في السؤال شخص خاص من اليقين فالحمل عليه يوجب كون القضية شخصية وهو ممتنع إذ لا ريب في كون المراد الحكم على كل يقين بالوضوء ماحق بالشك به مع أن اليقين الشخصي ربما لا يكون محلاً للابتلاء وقت السؤال حتى يؤمر بالعمل عليه ، لسكن فيه أنه لم يظهر من الرواية ذلك ، بل الظاهر منها السؤال عن كلي اليقين بالوضوء الملحق بالشك فيه فحمل اللام على العهد يقتضي ارادة طبيعة اليقين بالوضوء ولا مانع منه ﴿ قوله : مع انه غير ظاهر ﴾ يعني ان حمل اللام على العهد انما يقتضي اختصاص الحكم باليقين بالوضوء لو كان ﴿ قوله : لقوة احتمال ﴾ لا ينبغي التأمل في كون الظاهر تعلق قوله (وضوئه) بالظرف كما تقول : صرت من هذه المسألة على علم ومن عدالة زيد على يقين ﴿ قوله : من وضوئه ﴾ قيد لليقين أما اذا كان قيداً للظرف اعني قوله : على يقين كان مطلقاً ، فحمل اللام على العهد لا يقتضي الاختصاص المدعى إذ المهود هو اليقين مطلقاً واحتمال انه قيد للظرف قوي (ويمكن) ان يחדش (أولاً) بأن قوة الاحتمال لا تجدي ما لم تبلغ الظهور الممتد به اذ لولا له لكان الكلام مجملاً ساقطاً عن الحجية (وثانياً) انه لم يظهر الفرق بين اخذه قيداً لليقين واخذه قيداً للظرف في تمامية دعوى الاختصاص إذ على الثاني يكون مفهوم اليقين غير مقيد لسكن لا اطلاق له يشمل اليقين بغير الوضوء بل يكون المراد الحصة الملازمة للتعلم بالوضوء فيكون المعروف باللام كذلك (وان شئت) قلت كل خصوصية تذكر في الجملة التي يكون فيها الاسم السابق يجب ان يقيد بها المعروف ، مثلاً اذا قال : اذا اشترت فرساً بمائة يوم الجملة فبمع الفرس ، فالمراد من الفرس الثاني هو الفرس الذي اشتراه بمائة يوم الجمعة ،

متعلقا بالظرف لا يقين وكلت المعنى فانه كان من طرف وضوئه على يقين وعليه لا يكون الأصغر الا اليقين لا اليقين بالوضوء كما لا يخفى على التأمل « وبالجملة » لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك خصوصا بعد ملاحظة تطبيقها في الاخبار على غير الوضوء ايضا ﴿ ثم ﴾ لا يخفى حسن اسناد النقص وهو ضد الابرام الى اليقين ولو كان متعلقا بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن فانه يظن أنه نيس فيه ابرام واستحكام وان

ومن المعلوم أن يوم الجمعة والشراء ليسا قيدين للفرس في الجملة السابقة ، ومثله قوله تعالى (وارسلنا الى فرعون رسولا فمضى فرعون الرسول ... الآية) فان المراد بالرسول الثاني هو الرسول الذي ارسل ، مع أن قوله تعالى (ارسلنا) لم يجعل قيذا للرسول في المقام المراد من اليقين الذي لا يجوز نقضه بالشك هو اليقين الذي يكون المكلف من وضوئه عليه لا مطلقا ﴿ قوله : لا يكاد يشك ﴾ العمدة فيه ما ذكره اولاً من ظهور الرواية في التعليل بالامر الارتكازي لا التمديدي ﴿ قوله : ثم لا يخفى حسن اسناد ﴾ هذا شروع في الرد على شيخنا الاعظم (قدس) حيث استشكل تبعاً للمحقق الخوانساري (ره) في دلالة الاخبار على ثبوت الاستصحاب لو كان الشك في البقاء مستنداً الى الشك في المقتضي ، ووجه الاشكال أن حقيقة النقص حل المبرم من قولهم نقض الحبل ، وقوله تعالى : (كالتى نقضت غزها من بعد قوة .. الآية) ولما امتنع ارادة ذلك في المقام دار الامر بين جملة على رفع اليد عن الامر الثابت لوجود مقتضيه وجملة على مجرد رفع اليد عن الشيء ولو كان لعدم المقتضي ، وحيث ان الاول اقرب الى المعنى الحقيقي كان هو المتعين فلا يصح التمسك بالاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك الا فيما اذا كان مشكوك البقاء واجداً لمقتضيه فنختص بالشك في الرفع دون الشك في المقتضي ، وحاصل ما ذكره المصنف (ره) في دفعه ان المصحح لاستعمال النقص في المقام كونه متعلقاً باليقين الذي هو من قبيل الامر المبرم ، وحينئذ لا فرق بين كون المتيقن مبني على الثبوت والدوام او لا وليس استعماله باحاطة نفس المتيقن حتى يختص بما اذا كان مبني على ذلك دون ما اذا لم يكن كذلك ﴿ قوله : لما يتخيل فيه ﴾ تعليل لحسن اسناد النقص الى اليقين وضمير (فيه) راجع الى اليقين

كان متعلقا بما فيه إقتضاء ذلك وإلا لصح أن يسند الى نفس ما فيه المقتضي له مع
 ركافة مثل (نقضت الحجر من مكانه) ولما صح ان يقال : انتقض اليقين باشتعال
 السراج ، فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده مع بدهاة صحته وحسنه (وبالجملة)
 لا يكاد يشك في ان اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حسن اسناد النقض اليه بملاحظته
 لا بملاحظة متعلقه فلا موجب لارادة ما هو اقرب الى الامر المبرم او شبه بالمتين
 المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعدة ﴿ إذا تعذر الحقيقة فاقرب المجازات ﴾ بعد تعذر
 ارادة مثل ذلك الامر مما يصح اسناد النقض اليه حقيقة ﴿ فان قلت ﴾ : نعم ولكنه
 حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في
 الميكن لما صح اسناد الانتقاض اليه بوجه ولو مجازا بخلاف ما اذا كان هناك فانه وان
 لم يكن معه ايضاً انتقاض حقيقة إلا أنه صح اسناده اليه مجازا فان اليقين معه كأنه تعلق

﴿ قوله : والا لصح ﴾ يعني والا يكن المصحح له ما في اليقين من الابرام بل
 كان ما في المتيقن من اقتضاء البقاء لصح استعماله في مورد يكون فيه اقتضاء
 البقاء مع انه لا يصح فلا يقال : نقضت الحجر من مكانه ، مع أن كونه في مكانه
 مما فيه الاقتضاء اذ لا ينفصل عن مكانه الا برفع : ويصح ان يقال : نقضت
 الحجر ، بمعنى كسره لأن الحجر في نفسه لا يخلو من نوع من الابرام بين اجزائه ، ويصح
 ان يقال : نقضت البناء ، اذا ازلته عن مكانه لأن كونه في مكانه ايضاً لا يخلو من نحو
 من الابرام ﴿ قوله : ولما صح ﴾ معطوف على قوله لصح ﴿ قوله : للشك في ﴾
 متعلق بقوله : شك في بقاءه ﴿ قوله : نعم ولكنه حيث لا انتقاض ﴾ يعني ان
 ما ذكر من ان المصحح لاستعمال النقض في المقام نفس اليقين إنما يتم لو كان النقض
 مسلطاً على اليقين حقيقة مع انه ليس كذلك اذ الشك في مورد الاستصحاب مجامع
 لليقين لا ناقض له ، ولأجله لا يكون رفع اليد عن العمل نقضاً لليقين بل إنما يكون
 نقضاً للمتيقن فالنقض حقيقة إنما يسند الى المتيقن فلا بد ان يكون فيه جهة مصححة
 لاسناد النقض اليه وليس الا كونه واجداً لمقتضي البقاء فيتم التخصيص بالشك في

بامر مستمر مستحكم قد انحل واقصم بسبب الشك فيه من جهة الشك في رافعه (قلت) : الظاهر أن وجه الاسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتا وعدم ملاحظة تعددهما زمانا وهو كاف عرفاً في صحة اسناد النقص اليه واستعارته له بلا تفاوت في ذلك اصلاً في نظراهل العرف بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن وكونه مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضي تعيينه لاجل قاعدة ﴿ اذا تعذرت الحقيقة ﴾ فان الاعتبار في الاقربيه إنء هو بنظر العرف لا الاعتبار وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهل هذا كله في المادة (واما الهيئته) فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض

الرافع ﴿ قوله : الظاهر ان وجه الاسناد ﴾ يعني ان الشك انما لم يكن ناقضا لليقين في مورد الاستصحاب من جهة اختلاف متعلقها زمانا لكون متعلق اليقين متقدما على متعلق الشك زمانا ولوبي على التفاول عن التعدد الزماني ولم يلحظ الانفس المتعلق ووجدته يرى الشك ناقضا لليقين فاسناد النقص الى اليقين مبني على هذا التناول ولا بأس به عرفاً ، ولأجل ذلك التناول يمر غالباً عن مورد الاستصحاب بأنه يقين سابق وشك لاحق بل ربما كان ذلك في بعض الآخبار المستدل بها عليه ﴿ قوله : وكونه مع المقتضي ﴾ بمعنى قد يقال : رفع اليد عن اليقين المتعلق بما هو واجد لمقتضي البقاء اقرب الى النقص الحقيقي من رفع اليد عن اليقين المتعلق بما هو فاقد للمقتضي فقاعدة أن تعذر الحقيقة يوجب الحمل على اقرب المجازات تقتضي حمل النقص في المقام على الاول (وفيه) أن المراد من الاقرب الذي يجب حمل اللفظ عليه هو الاقرب عرفاً لا الاقرب عقلاً ، ولذا يحمل مثل زيدا على ان المراد انه شجاع مع كون الاقرب عقلاً ان يكون واجدا لكل صفة في الاسد والمعنيان المذكوران في المقام ليس احدهما اقرب من الآخر عرفاً بل هما سواء فليحمل على الجامع بينها لان تخصيص احدهما بلا مخصص ﴿ قوله : واما الهيئته فلا محالة يسكون المراد ﴾ الاحتمالات المتصورة بدوا كثيرة اذ نقض اليقين « تارة » يراد به نقض نفسه « واخرى » نقض احكامه « وثالثة » نقض متعلقه « ورابعة » نقض احكامه ؛ والجميع ممتنع

بحسب البناء والعمل لا الحقيقة لعدم كون الانتقاض بحسبهما تحت الاختيار سوا كان متعلقاً باليقين كما هو ظاهر القضية أم بالمتيقن أم بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجاوز أو الاضرار .

لو اريد النقص الحقيقي (أما في الثاني والرابع) فواضح إذ الاحكام ليست من فعل المكلف لممكنه تقضها ولا نقضها مضافاً الى انه لا معنى لنقضها بالشك (ومنه) يظهر امتناع الثالث مضافاً الى انه قد لا يكون من افعاله الاختيارية لا حدوثها ولا بقاء (اما الاول) فلانه ان اريد من حرمة تقضه بالشك وجوب البقاء على اليقين حقيقة فمتنع إذ قد لا يكون حصول اليقين اختيارياً ، وان اريد حرمة نقضه بالشك في ظرف حصوله فان اريد ما كان من موارد قاعدة الشك الساري فالانتقاض ضروري لا معنى للنهي عنه : وان اريد ما كان من موارد الاستصحاب فالانتقاض غير حاصل فلا معنى للنهي عنه . هذا كله مضافاً الى ان جميع هذه الاحتمالات خلاف الضروري من مفاد النص ولم يتوهم احد احتمالها منه ، ومثلها أن يكون المراد نقض اليقين عملاً بمعنى جعل احكام اليقين للشك فانه وان كان في نفسه معقولاً كما لو كان اليقين موضوعاً للحكم شرعي او جزءاً للموضوع إلا أنه خلاف مورد الرواية فان جواز الصلاة ونحوه ليس من احكام نفس اليقين ، فيدور الامر بين إرادة نقض المتيقن عملاً بجعل احكامه حال الشك في وجوده ، وإرادة وجوب العمل مع الشك العمل مع اليقين فكما أنه لو تيقن الطهارة مثلاً لوجب عليه ترتيب احكام الطهارة واحكام اليقين بها كذلك لو شك في الطهارة بعد اليقين بها فيجب عليه ترتيب احكامها واحكام اليقين بها فكل عمل يجب في حال اليقين بشيء يجب في حال الشك به سواء كان العمل لأثر اليقين ام لأثر للمتيقن ، والذي استظهره المصنف (ره) تبعا لشيخنا الاعظم (ره) هو الاول وسيأتي قريباً توضيح الحال ﴿ قوله : بحسب البناء ﴾ ذكر البناء غير ظاهر فان الظاهر هو كونه بحسب العمل لا غير ﴿ قوله : ظاهراً لقضية ﴾ يعني من حيث الوضع ﴿ قوله : فيها بالتجاوز او الاضرار ﴾ ضمير فيها راجع الى القضية والتجاوز على

بداهة أنه كما لا يتعلق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها فلا يجوز له فضلا عن المزم كما توهم (لا يقال): لا يحصى عنه فان النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة الى اليقين وآثاره لمنافاته مع

تقدير ارادة المتيقن والاضمار على تقدير ارادة آثار اليقين ﴿ قوله : بداهة ﴾
 تمليل لقوله سواء كان ... الخ ﴿ قوله : بما كان على ﴾ يعني المتيقن ﴿ قوله :
 او احكام اليقين ﴾ بل واحكام المتيقن ﴿ قوله : فلا يكاد يجدي التصرف ﴾
 هذا تعريض بشيخنا الاعظم قدس سره حيث أنه بعد ما خص النقض بما اذا كان الشك
 في الراجع قال : ثم لا يتوهم الاحتياج الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه لان
 التصرف لازم على كل حال فان النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق
 بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة
 السابقة او احكام اليقين . . . الخ فيظهر منه امكان تعلق النقض الاختياري بالمتيقن
 واحكام اليقين دون نفس اليقين ، وقد عرفت أنه لا فرق بينها في ذلك
 ومن هنا ذكر المصنف (ره) انه لا يكاد يجدي التصرف . . . الى قوله : كما
 توهم، ومراده من التوهم شيخه - قدس سره - هذا ولكن قال شيخنا الاعظم - قدس
 سره - بعد ذلك : وكيف كان فالمراد اما نقض المتيقن فالمراد بالنقض رفع اليد عن
 مقتضاه واما نقض احكام اليقين اي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين والمراد حينئذ
 رفع اليد عنها . انتهى ، وهو صريح في أن النقض المتملق بالمتيقن او احكام
 اليقين يراد منه النقض عملا لاحقيقة ، فالجمع بين الكلامين يقتضي ارادة وجوب
 التصرف في اليقين بارادة المتيقن او احكامه من جهة مورد الرواية و ارادة النقض
 العملي من النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه ، وان كانت العبارة الاولى
 توهم ما عليه المصنف (ره) من ارادة النقض الحقيقي فلا حظ ﴿ قوله :
 لا يحصى عنه فان ﴾ يعني لا بد من الحمل على ارادة نقض المتيقن لأن الحمل على ما ذكرت

المورد (فانه يقال) : إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلالي
 لاما اذا كان ملحوظاً بنحو للرآية وبالنظر الآلي كما هو الظاهر في مثل قضية (لا
 تنقض اليقين) حيث تكون ظاهرة عرفاً في انها كناية عن لزوم البناء والعمل

من ارادة نقض اليقين عملاً بنافي مورد الرواية اذ الحكم المترتب في الرواية على
 حرمة النقض صحة الصلاة ونحوها وذلك من احكام الطهارة المشكوكه لا اليقين بها
 هذا ولا يخفى أنه كان الانسب اسقاط قوله : لا يحيص عنه ، إذ بمعد اثبات
 امتناعه لا وجه لدعوى كونه لا يحيص عنه كما هو ظاهر ﴿ قوله : إنما يلزم لو كان ﴾
 يعني ان ما ذكرناه من ارادة حرمة نقض اليقين عملاً نعي منه حرمة نقض المتيقن
 اذ اليقين ملحوظ عبرة وطريقاً الى نفس المتيقن ﴿ قوله : كما هو الظاهر في مثل
 قضية ﴾ هذا الاستظهار غير ظاهر اذ هو خلاف الاصل المعول عليه في الالفاظ
 فن كل لفظ انما يحكي عن معناه استقلالاً واستعمال اليقين طريقاً في بعض المقامات
 مثل رواية زرارة : اذا استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة فليستقبل صلاته
 استقبالا ، لا يقتضي الحمل عليه في غيرها ما لم تقم قرينة عليه ، مع امكان المنع من
 كونه فيها طريقاً بهذا المعنى بل من الجائز أن يكون موضوعاً لوجوب الاعداء
 ارشاداً فانه الموافق للاصل المذكور (وثانياً) انه خلاف ظاهر سياقه مساق الشك
 إذ الشك في قوله : ولا ينقض اليقين بالشك، ملحوظ في نفسه استقلالاً لا طريقاً
 فيكون اليقين كذلك لكونهما في سياق واحد ، وخلاف ما يظهر من الرواية من
 كونها تنبيهاً على امر ارتكازي فان الامر الارتكازي عدم رفع اليد عن اليقين بما
 هو يقين في قبال الشك ، وخلاف ما يظهر من الصغرى المعلل بها الجواب - اعني
 قوله (ع) : فانه على يقين من وضوئه - فان الظاهر منها ملاحظة اليقين
 استقلالاً ، وليس المراد منها انه على وضوء ، بل لعله ايضاً خلاف ما ذكره
 المصنف (ره) من كون المصحح لاستعمال النقض في المقام نفس اليقين لما فيه من
 الاستحكام فان حمل اليقين على الطريقية الى المتيقن نقض لما ذكر الا بدعوى

بالتزام حكم مماثل للمتيقن تبعداً إذا كان حكماً وحكماً إذا كان موضوعاً لاعتبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً وذلك لسراية الآلية والبرآية من اليقين الخارجي الى مفهومه الكلي فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه مع عدم دخله فيه أصلاً كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه أو تمام الدخـل (فافهم)

اكتساب المتيقن من اليقين حثية الابرام والاستحكام ، لكنها — مع انها لا تخلو من تكلف — لاتأبى كون حمله على اليقين الاستقلالي انـسب بلفظ النقض ، فالمتيقن مما ذكرناه ابقاء اليقين على معناه وارادة حرمة رفع اليد عنه ووجوب العمل حال الشك عمله حال اليقين سواء كان العمل مستنداً الى أثر شرعي لليقين كما لو كان تمام الموضوع له او جزأه ، ام مستنداً الى اثر شرعي للمتيقن كما في مورد الرواية ، وسيجيء انشاء الله تعالى في وجه تحكيم الاستصحاب على الاصول ماله نفع تام في المقام فانتظر وتأمل والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : بالالتزام بحكم مماثل ﴾ قد عرفت في بعض الحواشي السابقة وفي السؤال المتقدم ان هذا المعنى وان كان معقولاً الا انه لا ينافي مورد الرواية ﴿ قوله : وذلك لسراية الآلية ﴾ هذا تعليل لقوله : كما هو الظاهر ، ودفع لتوهم انه كيف يكون اليقين في الرواية ملحوظاً آلة للمتيقن وطريقاً اليه مع ان اليقين الذي يكون كذلك هو اليقين الخارجي الذي هو مصداق مفهوم اليقين لانفس المفهوم (وحاصل) الدفع تسليم ذلك ودعوى سراية الآلية من المصداق الى نفس المفهوم . هذا وفي دعوى كون اليقين الخارجي طريقاً الى المتيقن خفاء فان اليقين نوع من العلم لانه يكون العلم فتأمل جيداً ﴿ قوله : فيؤخذ في ﴾ يعني (فتارة) يؤخذ اليقين في موضوع الحكم طريقاً محضاً بلا دخل له في موضوع ذلك الحكم بل تمام الموضوع هو ذات المتيقن (واخرى) يؤخذ في موضوعه موضوعاً تاماً او جزؤه فضمير (حكمه) و (فيه) راجع الى الموضوع ، وضمير (دخله) راجع الى اليقين وكلمة (ما) في قوله : فيما له ،

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلاً للتنزيل بلا تصرف وتأويل غاية الامر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه وتنزيل الحكم بجعل مثله كما أشير إليه آنفاً كان قضية (لا تنقض) ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكيمة والموضوعية . و اختصاص المورد بالاخيرة لا يوجب تخصيصها بها خصوصاً بعد ملاحظة أنها قضية كلية ارتكازية قد آتى بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد فتأمل (ومنها) صحيحة أخرى لزارة (قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعا ف

عبارة عن الموضوع ﴿ قوله : ثم انه حيث كان كل ﴾ هذا بيان لعموم الرواية لاستصحاب الموضوع ولاستصحاب الحكم وانها لا تختص بالاول وان كان مورداً لها لان المورد لا يختص الوارد (وتوضيحه) : ان اليقين في قوله (ع) : ولا ينقض اليقين بالشك مطلق ، فيعم كلا من اليقين بالحكم واليقين بالموضوع فيدل على جعل كل منهما في حال الشك في بقاءه غاية الامر أن جعل الموضوع تعبيراً راجع الى جعل حكم مماثل لحكمه وجعل الحكم كذلك راجع الى جعل مماثله ، وحيث لا مانع من ان يكون الكلام المذكور متكفلاً لجعل الامرين معا وجب حمله على ذلك اخذاً باطلاقه ، كما أن قوله مثلاً : اعمل بالخبر ، لما كان عاماً للخبر الحاكمي عن الموضوع والخبر الحاكمي عن الحكم وجب الاخذ باطلاقه ويكون ايضاً متكفلاً لجعل المماثل للحكم لو كان حاكياً عنه ولجعل مماثل حكم الموضوع لو كان حاكياً عن الموضوع ﴿ قوله : بلا تصرف وتأويل ﴾ يعني كائناً على خلاف ظاهر الكلام ، والا فلا بد من التصرف والتأويل في الجملة اذ قد عرفت ان مقتضى الجود على ماتحت العبارة ارادة حرمة تقض اليقين حقيقة وهو ممتنع كما عرفت ﴿ قوله : ومنها صحيحة اخرى ﴾ هذه الصحيحة رواها الشيخ (ره) بالطريق المتقدم بعينه ورواها الصدوق عن أبيه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة ، وهذا السند حسن بابراهيم بن هاشم عند المشهور ولكنه

أو غيره أو شيء من المني فعلمت أثره إلى أن أصيب للماء فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ثم إني ذكرت بعد ذلك : قال : تعيد الصلاة وتغسله ، قلت : فإن لم أكن رأيت موضوعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته ، قال - عليه السلام - : تغسله وتعيد ، قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه ، قال : تغسله ولا تعيد الصلاة ، قلت : لم ذلك ؟ قال لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً ، قلت : فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فاغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك ، قلت فهل علي إن شككت في انه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال : لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك ، قلت : إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة ، قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت وإن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى تقريب الاستدلال بقوله : فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك ، في كلا الموردين ولا نعيد (نعم) دلالة في المورد الأول على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من اليقين في قوله - عليه السلام - : لانك كنت على يقين من طهارتك ، اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة

صحيح عند جماعة من المحققين لثبوت توثيقه عندهم ﴿ قوله : أو غيره أو شيء ﴾
الأول معطوف على رءاف والثاني معطوف على دم ﴿ قوله : وقد ظهر مما ذكرنا ﴾ بل التقريب هنا اظهر لان ظهور الرواية في التعليل مما لا ينكر كيف وهو مدلول اللام في « لانك » ؟ ﴿ قوله : مبني على ان يكون ﴾ يعني يحتمل بدواً

كما هو الظاهر فانه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة كان مفاده قاعدة اليقين كما لا يخفى. ثم إنه أشكل على الرواية بان إعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها فكيف يصح أن يعلل عدم الاعادة بانها نقض اليقين بالشك؟ (نعم) إنما يصح أن يعلل به جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن التنصي عن هذا الاشكال إلا بان يقال : إن الشرط في الصلاة فعلا حين الالتفات الى الطهارة

في الرواية معنيان (الاول) ان يكون المراد باليقين اليقين الحاصل قبل ظن الاصابة والشك الشك الحاصل حال الصلاة لاحتمال الاصابة بان يكون قوله : فنظرت... الخ بمعنى لم اعلم بالاصابة (الثاني) ان يكون المراد باليقين اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر بأن يحمل قوله: فلم ار شيئاً، على معنى علمت بعدم الاصابة ويكون المراد بالشك الشك الحاصل بعد ذلك حال الصلاة بان يكون قد شك حال الصلاة في وجود النجاسة حال النظر وعدم الرؤية: وعلى الاول تكون الرواية دالة على ثبوت الاستصحاب لاختلاف متعلقي اليقين والشك زمانا وعلى الثاني تكون دالة على ثبوت قاعدة الشك السارى لاتحاد متعلقيها ﴿ قوله : كما هو الظاهر ﴾ وجهه : أن حمل « فلم ار شيئاً » على اليقين بعدم الاصابة غير ظاهر ، كما أن حدوث الشك له حال الصلوة الموجب لزوال اليقين المذكور لا دال عليه في الرواية ﴿ قوله : ثم انه اشكل على الرواية ﴾ هذا الاشكال مبني على ان الطهارة الواقعية شرط في صحة الصلاة فان المكلف اذا علم بعدم الصلاة ان صلاته وقعت فأفقد للشرط كان العلم المذكور منزهاً للعلم ببقاء التكليف المقتضي للاعادة فالاعادة المستندة الى العلم المذكور لاتنافي حرمة تقض اليقين بالشك لانها من تقض اليقين باليقين ﴿ قوله : جواز الدخول ﴾ لان عدم جواز الدخول تقض لليقين بالشك فحرمة النقض تقتضي جواز الدخول ﴿ قوله : حين الالتفات ﴾ إنما قيد به لانه لو صلى في النجس غافلاً صححت صلاته ولو كان الشرط

هو إحرازها ولو باصل أو قاعدة لا نفسها فتكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة
عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها كما أن إعادتها بعد الكشف
تكشف عن جواز النقص وعدم حجية الاستصحاب

احراز الطهارة مطلقا كان اللازم البطلان لانه لا احراز لها في حال الغفلة ﴿ قوله :
هو احرازها ولو ﴾ يعني اذا كان الشرط لصحة الصلاة احراز الطهارة كان عدم
وجوب اعادة الصلاة في مورد السؤال في الرواية من آثار ثبوت الاستصحاب وحرمة
نقض اليقين بالشك لانه بالاستصحاب محرز الطهارة فيتحقق الشرط وتصح الصلاة
المشروطة فيصح حينئذ تمليل صحة الصلاة وعدم وجوب الاعادة بعدم جواز نقض
اليقين بالشك (فان قلت) : اذا كانت احراز الطهارة ولو باصل كافيا في صحة
الصلاة لم يتوقف عدم وجوب الاعادة على حرمة نقض اليقين بالشك بل يكفي فيه
قاعدة الطهارة « قلت » : قاعدة الطهارة لا تجري في مورد يجري فيه الاستصحاب
كما سيأتي انشاء الله تعالى فهما كان الاستصحاب جاريا كان هو المستند في الصحة
لاغير « فان قلت » : كون الشرط احراز الطهارة ينافي ما عليه جل الاصحاب
من أن الشرط عدم احراز النجاسة « قلت » : هو ممنوع كيف وظاهره الاتفاق
على عدم الاكتفاء بالصلاة في احد الثوبين المعلوم نجاسة احدهما اجمالا؟ إذ لا ريب في
ان واحدا منها بعينه مما لم تعلم نجاسته « ودعوى » أن المعلوم بالاجمال لما لم تجز
الصلاة فيه لم تجز الصلاة في كل واحد من محتملاته « مندفعة » باطراد الحكم
عندهم حتى لو كان الطرف الآخر مما لا يصلي فيه كالأكل كان طعاما لا يجوز اكله او بيعه. فتأمل.
ثم إنه بناء على ما ذكره المصنف (ره) من أن مفاد دليل الاستصحاب تنزيل
المشكوك منزلة المتيقن لاغير لا يكون الاستصحاب محرضا للطهارة الواقعية . نعم به
يحصل احراز وجداني للطهارة الظاهرية فيتوقف اندفاع الاشكال على كون الشرط
احراز الطهارة واقعية كانت ام ظاهرية ﴿ قوله : بعدها ﴾ ظرف (انكشف)

حالمها كما لا يخفى فتأمل جيداً (لا يقال) : لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة فانه اذا لم يكن شرطاً لم يكن موضوعاً لحكم مع أنه ليس بحكم ولا محيص في الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً او موضوعاً لحكم (فانه يقال) : إن الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلاً إلا انها غير منعزل عن الشرطية رأساً بل هو شرط واقعي اقتضائي - كما هو قضية التوفيق بين بعض الاطلاقات ومثل هذا الخطاب -

﴿ قوله: حالها ﴾ ظرف لجواز النقص ﴿ قوله: لا يقال لا مجال حينئذ ﴾ يعني إذا كان الشرط احراز الطهارة لانفس الطهارة الواقعية امتنع جريان الاستصحاب لاثباتها لما تقدم من أنه لا بد ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي والطهارة ليست واحداً منها . اما الاول فواضح . واما الثاني فلانه المفروض ، واذ امتنع جريان الاستصحاب لاثباتها لم يتحقق احراز الطهارة الذي هو الشرط فاللازم بطلان الصلاة وزوم الاعادة فيشكل تعليل عدم الاعادة بالاستصحاب في الرواية . ثم إن هذا الاشكال يتوقف على عدم أثر شرعي للطهارة غير شرطيتها للصلاة والا كفي ثبوته في جريان الاستصحاب وبتم التعليل . كما ان هذا الاشكال مبني على مذاق المصنف (ره) من كون مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن أما بناء على أن مفاده ممانعة الشك ممانعة اليقين في جميع الآثار العملية الثابتة له من جهة نفسه او من جهة المتيقن كما استظهرناه ، فلا مجال له على هذا المبني إذ لا يتوقف جريان الاستصحاب على كون الطهارة حكماً شرعياً او موضوعاً له بل يكفي فيه كون العلم موضوعاً له والمفروض انه كذلك فلاحظ ﴿ قوله : فانه يقال ان الطهارة ﴾ حاصله : انه ليس المقصود من قولنا شرط صحة الصلاة احراز الطهارة لانفسها أن الامر كذلك مطلقاً ، بل المقصود أن الشرط الواقعي الأولي هو نفس الطهارة الواقعية غاية الامر انه لو اخطأ الاستصحاب ولم يصادف ثبوتها واقفاً كان الشرط الفعلي حينئذ هو احرازها لانفسها ، واذ كانت الطهارة الواقعية شرطاً جاز جريان الاستصحاب لاثباتها . والداعي الى الالتزام بذلك أنه وجه جمع بين

هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط حيث أنه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطاً (لا يقال) : سلمنا ذلك لكن قضيته أن يكون علة عدم الاعادة حينئذ بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب - مع أن قضية التعليل أن تكون العلة له هي نفسها لا إحرازها ضرورة أن نتيجة قوله : لانك كنت على يقين . . . الخ أنه على الطهارة لا أنه

مادل بظاهره على اعتبار الطهارة نفسها مثل : لاصلاة الا بظهور . فتأمل وما دل على صحة الصلاة بفقدائها اذا كانت مجرى للاستصحاب كهذه الصحيحة « وفيه » أنه يمتنع الجمع بين دعوى كونها شرطاً اقتضائياً في صورة فقدان ودعوى صحة جريان الاستصحاب حينئذ لتوقف جريانه على اثر فعلي لمجره وهو غير حاصل بالفرض ﴿ قوله : مع كفاية كونها من قيود ﴾ يعني أنه يكفي في صحة جريان الاستصحاب في شيء كونه من قيود الشرط وان لم يكن بنفسه شرطاً إذ لا ريب في صحة جريان استصحاب طهارة الماء المتوضأ به مع أن طهارة الماء قيد لشرط الصلاة وهو الوضوء فكذا في المقام فإنه اذا كان الشرط احراز الطهارة كانت الطهارة قيداً للاحراز ويكفي ذلك في صحة جريان الاصل لاثباتها « ويشكل » بان قيود الشرط التي يجري الاصل فيها هي التي تكون بوجودها الواقعي قيداً للشرط مثل طهارة الماء للوضوء والمفروض أن الطهارة ليست كذلك ، بل لو فرض تسليم كون الطهارة بوجودها الواقعي قيداً للاحراز كان الفرض من صغريات اخذ العلم جزءاً من الموضوع ، وقد تقدم منه (ره) عدم صلاحية دليل الاستصحاب لاثبات قيامه مقامه ﴿ قوله : سلمنا ذلك لكن قضية ﴾ يعني سلمنا صحة جريان الاستصحاب لاثبات الطهارة لكن لو كان الشرط لصحة الصلاة هو احراز الطهارة كان المناسب لتعليل عدم وجوب الاعادة في الرواية بتحقق احراز الطهارة لا بتحقق نفس الطهارة . مع أن ظاهر التعليل في الرواية كون العلة ثبوت نفس الطهارة فيدل على بطلان كون الشرط احراز الطهارة ﴿ قوله : ان نتيجة قوله لانك ﴾ يعني

مستصحبها كما لا يخفى « فانه يقال » : نعم ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال لنكتة التنبيه على حجية الاستصحاب وأنه كان هناك استصحاب مع وضوح استلزام ذلك لان يكون المجدي بعد الانكشاف هو ذلك الاستصحاب لا الطهارة وإلا لما كانت الاعادة نقضاً كما عرفت في الاشكال

أن ظاهر التعليل اشارة الى قياس مؤان من صغرى خارجية وكبرى شرعية صورته هكذا : انك كنت على يقين من طهارتك فشككت ، وكل من كان على يقين من طهارته فشك فهو متطهر ، ونتيجته : إنك متطهر ، فيرجع التعليل في الحقيقة الى التعليل بالنتيجة وهو حصول الطهارة لا بالاستصحاب ﴿ قوله : نعم ولكن التعليل ﴾ يعني انك عرفت أن احراز الطهارة ليس شرطاً مطلقاً بل شرطية منه منحصرة بحال فقدان الطهارة، وأما في حال الوجدان فالشرط هو الطهارة لا احرازها وحينئذ تقول : إن كان التعليل بملاحظة زمان انكشاف فقدان وهو ما بعد الصلاة لزم أن يكون بالاستصحاب لانه به احراز الطهارة الذي هو الشرط ، وان كان بملاحظة زمان الجهل بالفقدان لزم أن يكون بنفس الطهارة لامكان اثباتها بالاستصحاب حينئذ ، فتضمن الصحيحة التعليل بنفس ثبوت الطهارة إنما هو بملاحظة زمان الجهل وهو زمان الصلاة فلا تدل على بطلان شرطية الاحراز بعد انكشاف فقدان وهو ما بعد الصلاة ﴿ قوله : لنكتة التنبيه ﴾ يعني الباعث على ملاحظة زمان الشك في التعليل التنبيه على حجية الاستصحاب في ذلك الحال فتدل الرواية على امور (احدها) حجية الاستصحاب (ثانيها) شرطية الطهارة في ذلك الحال كما عرفت تقريبه في السؤال (ثالثها) شرطية الاحراز في حال فقدان كما يقتضيه الحكم فيها بعدم لزوم الاعادة حاله إذ لو لم يكن الاحراز شرطاً كان اتلزام الاعادة . ثم إن ما ذكره المصنف (ره) من كون التعليل بلحاظ ما قبل الانكشاف غير ظاهر لأن المعلل عدم وجوب الاعادة بعد الانكشاف فلا بد أن يكون التعليل بلحاظ هذا الحال المسئول عنه . فالاولى في الجواب دعوى وجوب

« ثم » إنه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء كما فيسأل ضرورة أن العلة عليه إنما هو اقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلاة للاجزاء وعدم إعادتها لا لزوم النقص من الاعادة كما لا يخفى . اللهم إلا ان يقال : إن التعليل به إنما هو بملاحظة ضمنية اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء بتقريب أن الاعادة لو قيل بوجودها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف وعدم حرمة شرعاً وإلا للزم عدم اقتضاء ذلك الأمر له كما لا يخفى مع اقتضائه شرعاً وعقلاً

رفع اليد عن ظهور التعليل في كون العلة هو الطهارة الواقعية وحمله على كفاية تحقق العلم بالطهارة حين الصلاة في صحتها ﴿ قوله : لا يكاد يصح التعليل ﴾ إشارة الى ما قيل في توجيه التعليل من أنه مبني على اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء فإنه على هذا المبني تكون الطهارة الظاهرية بمنزلة الطهارة الواقعية ولو بعد انكشاف الخلاف فيترتب عليها صحة العمل واقعا . وأورد عليه (ره) انه على هذا المبني تكون العلة في عدم وجوب الاعادة اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء وظاهر الرواية أن العلة هو حرمة نقض اليقين بالشك لان الاعادة تقض له به ﴿ قوله : بتقريب ان الاعادة ﴾ توضيحه : أن الاعادة بلحاظ حال الانكشاف المسئول عنه نقض لليقين باليقين كما تقدم في تقرير الاشكال لكنها بلحاظ ما قبل الانكشاف من نقض اليقين بالشك فإذا فرض أن الامر الظاهري يقتضي الاجزاء كان تطبيق حرمة نقض اليقين بالشك بلحاظ هذا الحال موجبا لعدم الاعادة واقعا واجزاء المأني به عن الواقع فلا يجب الاعادة حينئذ بعد الانكشاف إذ وجوبها حينئذ ملازم لبقاء الأمر وبقاء الامر خلاف القول بالاجزاء . ثم إن الفرق بين هذا الوجه وما ذكره المصنف (ره) واضح إذ هذا الوجه مبني على كون الشرط هو الطهارة الواقعية غاية الامر أن الطهارة الظاهرية مجزية بناء على اجزاء الامر الظاهري . ووجه المصنف (ره) مبني على أن الشرط الفعلي احراز الطهارة لانفسها الا في صورة وجودها الواقعي . ومنه يظهر أنه يشكل على هذا الوجه القول بالصحة في صورة العلم بعدم النجاسة مع انكشاف الخلاف إذ لا أمر

فتأمل ؛ ولعل ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على اجزاء الأمر الظاهري . هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل - مع أنه لا يكاد

ظاهري حينئذ . فتأمل ﴿ قوله : فتأمل ﴾ وجهه على ما في حاشية الكتاب أن اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ليس بذلك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الاعداد كما لا يخفى . انتهى . وحكي أنه « ره » ضرب عليها أخيراً او كأن الوجه فيه ما اشار اليه في حاشيته أيضاً من أنه يكفي كون الاجزاء مفروغا عنه عند السائل كما يظهر من قناعته بالتعليل وان لم يكن بذلك الوضوح في نفسه هذا مع أن الكلام في توجيه الرواية ويكفي فيه مجرد احتمال المفروغية عنه عند السائل ولو ببيان من الامام [ع] كما لا يخفى ﴿ قوله : هذا غاية ما يمكن ﴾ اقول : يحتمل في الرواية معنى آخر نبه عليه شيخنا الاعظم « قدس سره » وهو أن يكون السؤال عن صورة رؤية النجاسة بعد الصلاة مع الشك في وجودها حال الصلاة فتكون هذه الصورة نظير الصورة المذكورة في ذيل الرواية المعلق بالحكم فيها بمثل ما علة به الحكم في هذه الصورة ، وحينئذ لا اشكال في الرواية بالنظر الى نفسها لأن الاعداد حينئذ نقض ليقين بالشك لا باليقين ، كما لا اشكال عليها اصلاً لو قيل بان الطهارة الواقعية شرط في صحة الصلاة . نعم لو قيل بعدم كونها شرطاً كما تقتضيه جملة من النصوص المعتبرة الموافقة لفتوى المشهور اشكل امر الجمع بينها وبين تلك النصوص ، لكن الاشكال على النحو المذكور أهون كلالاشكال في ذيلها أيضاً من هذه الجهة . ثم إنه لا يبعد ان يكون وجه الجمع هو شرطية الطهارة نفسها في صحة الصلاة ، ولو صلى جاهلاً بها اجزأت إما لعدم امكان التدارك او لحصول الغرض او غير ذلك مما يمنع عن بقاء الامر بالاعداد . ثم إن ما يقرب هذا المعنى أمور « الاول » قول الراوي : فرأيت ولم يقل فرايته ، كما قال في الفرض السابق : وجدته « الثاني » موافقته للصورة الثانية من صورتين المذكورتين في ذيل الرواية في التعليل « الثالث » انه لو حمل على الوجه الاول يكون موافقاً للصورة الاولى

يوجب الاشكال فيه والمعجز عن التفصي عنه إشكالا في دلالة الرواية على الاستصحاب فانه لازم على كل حال كان مفاد قاعدته أو قاعدة اليقين — مع بداهة عدم خروجه منها فتأمل جيداً (ومنها) صحيحة ثالثة لزارة : « وإذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع وقد أحرز الثلاث قام فاضاف اليها أخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » والاستدلال بها

منها في الفرض مع المخالفة في الحكم وعدم سؤال الراوي عن وجه الفرق مع اطراد التعليل المذكور فيه فيها مما هذا مضافا الى لزوم الاشكال المتقدم من كونه نقضا لليقين باليقين لا بالشك . فتأمل والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : يوجب الاشكال ﴾ « الاشكال » فاعل (يوجب) ، وضمير « فيه » راجع الى التوجيه و« المعجز » معطوف على الاشكال « واشكالا » مفعول « يوجب » ﴿ قوله : فانه لازم ﴾ يعني الاشكال لازم على كل حال سواء حملت على الاستصحاب أم حملت على قاعدة اليقين فلو كان حملها على قاعدة اليقين يندفع به الاشكال يتعين لذلك ، لكنه حيث لا يجدي في رفع الاشكال فيتمين حماها على الاستصحاب الذي هو الظاهر ﴿ قوله : ومنها صحيحة ثالثة لزارة ﴾ هذه الصحيحة رواها الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه وعن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة ، وقد ظهر حال الطريق الاول ، واما الثاني فمحمد بن اسماعيل المذكور فيه فيه كلام معروف مشهور من حيث تعيينه وأنه ابن بزيع أو البرمكي أو النيسابوري أو غيرهم إلا أن المحقق في محله انه النيسابوري تلميذ الفضل ، ورواية كتبه ومن حيث توثيقه فمن العلامة وكثير ممن تاخر عنه عدة خبرا صحيحا ، وعن بعض عدة حسنا ، وكيف كان فحديثه معتبر ، واما الفضل فخاله في الجلالة اظهر من أن يذكر واشهر من ان يسطر ﴿ قوله : وإذا لم يدر في ثلاث ﴾ صدر الحديث عن احدهما « ع » قال : قلت له : من لم يدر في أربع

على الاستصحاب مبني على إرادة اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة سابقا والشك في اتيانها . وقد اشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة ضرورة أن قضيته إضافة ركعة أخرى موصولة والمذهب قد استقر على إضافة ركعة بعد التسليم مفصولة

هو اوفي ثنتين وقد احرز الثنتين قال « ع » : يركع ركعتين واربع سجديات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه؛ وإذا لم يدرك... الحديث ﴿ قوله: على إرادة اليقين ﴾ قد يشكل جريان اصالة عدم الاتيان بالركعة سواء كان المقصود بها اثبات وجوب ركعة متصلة أم منفصلة « اما الاول » فلأن محل التشهد والتسليم الجلوس في الرابعة ومن المعلوم ان اصالة عدم الاتيان بالركعة لا تصلح لاثبات كون الركعة المأتي بها رابعة ليحرز بها محلها الا بناء على القول بالاصل المثبت (فإن قلت): لازم ذلك عدم احراز المحل لو شك في زيادة جزء بعد الرابعة فتبطل الصلاة بمجرد الشك « قلت » : زيادة الاجزاء لاتنافي المحل لان المراد من الرابعة ما يقابل الثالثة والخامسة (واما الثاني) فلأن ترتيبه عليها لو فرض كون الركعة المفصولة مصداقا للواجب ليس ترتيبا شرعيا بل عقليا ، ومثله سقوط الوجوب بفعل المأمور به كما عرفت الإشارة اليه سابقا ، ونبه عليه شيخنا الاعظم (ره) في هذا المقام لكن عرفت فيما سبق أن مرجع جميع الاصول المفرغة مثل قاعدتي التجاوز والفراغ واصالة بقاء الطهارة من الحدث التي هي مورد الصحيحة الاولى ومن الخبط التي هي مورد الصحيحة الثانية الى توسعة في موضوع الأثر فيترتب عليها سقوط التكليف فليكن مرجع اصالة عدم الاتيان وقاءة الشك في المحل ونحوها الى تضيق موضوع الأثر فيترتب عليها بقاء التكليف ﴿ قوله : على مذهب الخاصة ﴾ من البناء على الاكثر بالتسليم على المتيقن فان مرجعه الى البناء على فعل الركعة المشكوكة وعدم الاعتناء باحتمال عدم فعلها عملا وهو بنافي البناء على عدم فعلها الذي هو مقتضى الاستصحاب ﴿ قوله : ان قضيته ﴾ الضمير راجع الى حمل اليقين على اليقين بعدم الركعة والشك على الشك في اتيانها . يعني أن مقتضى ذلك لزوم فعل ركعة قبل التسليم موصولة بالمتيقن لكن عرفت

وعلى هذا يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ بما علمه الامام — عليه السلام — من الاحتياط بالبناء على الأكثر والاثنيان بالمشكوك بعد التسليم مفصولة ، ويمكن الذب عنه بان الاحتياط كذلك لا يأتى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوك بل كان أصل الاثنيان بها باقتضائه ، غاية الأمر إتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقص وقد قام الدليل على التقيد في الشك في الرابعة وغيره وأن المشكوك لا بد أن يؤتى بها مفصولة (فافهم) وربما أشكل أيضا بانه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد لا العامة لغير مورد ، ضرورة ظهور الفقرات في كونها

الاشكال في اقتضائه ذلك في نفسه . نعم قد يفترضه بملاحظة نفس الرواية بحيث يكون ظهورها في تطبيق الاستصحاب في المقام دليلا على الغناء اعتبار المحل او على صلاحيته لاثبات كون الركعة رابعة ﴿ قوله : وعلى هذا يكون المراد ﴾ يعني فإذا كان حمل الرواية على الاستصحاب يوجب مخالفة المذهب لا بد حينئذ من حملها على معنى لا يخالف المذهب بان يكون المراد من اليقين اليقين بالفراغ الحاصل من عمل الاحتياط الذي علمه الامام « ع » بفعل الركعة بعد التسليم ويكون المراد من الشك الشك في الفراغ بفعل المشكوك قبل التسليم ، وهذا اجنبي عن الاستصحاب اللهم إلا ان يقال : بانه اذا سلم كون ظاهر الرواية الاستصحاب فخالف المذهب انما تمتنع من تطبيق الاستصحاب في المقام لا من ظهورها في ثبوتها فليحمل تطبيقه على المورد على التقية ويؤخذ بظهورها في ثبوتها فيصح الاستدلال بها عليه للعلم بمخالفة ظهورها في التطبيق للواقع والشك في مخالفة القاعدة له ، إلا أن يدعى أن حملها على المعنى المذكور في التوجيه اقرب عرفا من التعميك بين ظهورها في أصل القاعدة وظهورها في التطبيق على المورد ولا سيما بملاحظة صدرها المخالف للتقية بناء على ظهورها في الركعتين المنفصلتين إذ يبعد حينئذ التطبيق على التقية ﴿ قوله : ينافي إطلاق النقص ﴾ أقول : إذا كانت الركعة الواجبة التي يجري الأصل لاثبات عدمها هي الموصولة فأصلها عدمها انما تقتضي وجوب فعلها موصولة فوجوب

مبنية للفاعل ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك وإلغاء خصوصية المورد ليس بذلك
الوضوح وإن كان يؤيده تطبيق قضية (لا تنقض اليقين) وما يقارنها على غير مورد ،
(بل دعوى) أن الظاهر من نفس القضية هو أن مناط حرمة النقض إنما يكون لأجل
مافي اليقين والشك لا لما في المورد من الخصوصية وأن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك
(غير بعيدة) « ومنها » قوله : من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن
الشك لا ينقض اليقين أو بان اليقين لا يدفع بالشك ، وهو وإن كان يحتمل قاعدة
اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين وإنما يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب
ضرورة إمكان اتحاد زمانها إلا أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه
العبارة

الر كمة المفصولة ليس هو الوجوب الثابت للركعة المشكوكة حتى يترتب على
اطلاق حرمة النقض. اللهم الا ان يقال: ان وجوب الركعة المفصولة إنما هو بحسب
الادلة الاولية اما بعد ورود ما دل على وجوب البناء على الاكثر وفعل المشكوك
بعد التسليم فلا بد من التقييد وانه في حال الشك تجب المفصولة لا الموصولة ،
وحيثئذ فقتضى أصالة عدم الاتيان هو فعل الركعة مفصولة وليس فيه حينئذ تقييد
لاطلاق حرمة النقض اصلا بل التقييد كما عرفت لوجوب المشكوك موصولا كما
يظهر بادنى تأمل ، ولعل هذا هو مراد المصنف « ره » او اشار اليه بقوله : فانهم .
هذا والانصاف ان الرواية لا تخلو من اجمال في المراد بملاحظة الفقرات الست او
السبع وظهورها في اتحاد المراد من اليقين فلا حظ ﴿ قوله : مبنية للفاعل ﴾
بقريئة العطف على : قام فأضاف ... الخ ﴿ قوله : غير بعيدة ﴾ هو خبر (دعوى)
﴿ قوله : لظهوره في اختلاف ﴾ بقريئة الفساء الدالة على الترتيب ﴿ قوله :
ضرورة امكان ﴾ بل لا بد من اتحاد زمانها واختلاف زمان متعلقها في الاستصحاب
على العكس من قاعدة اليقين ، فالاول كأن يتيقن يوم الجمعة بوجود زيد يوم الخميس
ويشك يوم الجمعة بوجوده يوم الجمعة ، والثانية كأن يتيقن يوم الجمعة بوجود زيد

ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته الى الوصفين لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد « فافهم » هذا مع وضوح أن قوله : فان الشك لا ينقض ... الخ هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب (ومنها) خبر الصغار عن علي بن محمد القاساني قال : كتبت اليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا فكتب : اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ، حيث دل على أن اليقين بشعبان لا يكون مدخولا بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان ويتفرع عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان ، وربما يقال : إن مراجعة الاخبار الواردة في يوم الشك، يشرف على القطع بان المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان وانه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الأفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه وأين هذا من الاستصحاب فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه (ومنها) قوله عليه السلام : كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر ، وقوله : الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس ،

يوم الخميس ويشك في يوم السبت بوجوده يوم الخميس ، ومنشأ الشك حينئذ ارتفاع اسباب اليقين من اصلها ﴿ قوله : ولعله بملاحظة اختلاف ﴾ بل الظاهر أن الوجه إلغاء جهة الزمان فيه بحيث لا ينظر الا الى نفس المتيقن مع غلبة حدوث اليقين قبل حدوث الشك ، ولعل من راجع موارد استعمال نفسه حيث يقول : كنت متيقنا بالطهارة ثم شككت فيها، يجد صدق ما قلناه . وأما ما ذكره بعض من كون الوجه في هذه الاستعمالات غلبة اختلاف زمان الوصفين في الاستصحاب ففيه ما عرفت من امتناع ذلك ولعل مراده غلبة اختلاف زمانها حدوثا لا وجوداً فإنه غير بعيد ﴿ قوله : ومنها خبر الصغار عن ﴾ رواه الشيخ بسنده الى الصغار وطريقه اليه صحيح والصغار محمد بن الحسن الصغار وهو من الجلالة والوثاقة بمكان ، والقاساني فيه كلام ﴿ قوله : هو اليقين بدخول شهر رمضان ﴾ ففي رواية الخزاز : ان

وقوله : كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام ،

شهر رمضان فربضة من فرائض الله تعالى فلا تؤده بالتظني ، وفي رواية اسحاق بن عمار : صم للرؤية وأفطر للرؤية وإياك والشك والظن فإن خفي عليكم فأءوا الشهر الاول ثلاثين ، وفي رواية ابن مسلم : إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية ... الحديث (فتأمل) وقد يؤيد بقوله عليه السلام : لا يدخل فيه . دون مثل : لا ينقض ، هذا مضافا إلى ان جريان الاستصحاب في المقام موقوف على كون وجوب الصوم من آثار بقاء شهر رمضان وكون عدمه من آثار عدم دخوله فإنه حينئذ يترتب وجوبه على استصحاب بقاء الشهر وعدم وجوبه على اصاله عدم دخوله ، أما لو كان وجوب الصوم من آثار كون الزمان المعين من رمضان بنحو مفاد كان الناقصة فاستصحاب بقاءه أو عدم دخوله لا يترتب عليه تعيين حال زمان الشك من حيث كونه من رمضان أو من غيره إذ لا يترتب مفاد كان الناقصة على استصحاب مفاد كان التامة إلا على القول بالأصل المثبت ؛ هذا والمستفاد من مثل قوله تعالى : « فن شهد منكم الشهر فليصمه » ونحوه هو الثاني قوله : ﴿ ومنها قوله : كل شيء ﴾ الرواية الاولى رواها (١) الشيخ في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله « ع » - في حديث - : كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر فإذا علمت فقد قدر ومالم تعلم فليس عليك ، والظاهر أن ما في المتن من غلط النسخ ، والثانية رواها (٢) الكليني والشيخ عن حماد بن عثمان وحماد بن عيسى عن ابي عبد الله « ع »

(١) رواها الشيخ باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار . وطريق الشيخ إلى محمد صحيح وهو من الاجلاء والباقون كلهم ثقات لكنهم فطحيون على المشهور عدا عمرو بن سعيد فمن نصر بن الصباح انه فطحي . لكن العلامة (ره) قال لا أعتمد عليه . منه مد ظله .

(٢) رواها الشيخ عن سعد بن محمد بن الحسين عن ابي داود المنشد عن جعفر بن محمد عن يونس عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله « ع » وعن محمد بن أحمد بن يحيى عن الحسن -

وتقريب دلالة مثل هذه الآخبار على الاستصحاب أن يقال : إن الغاية فيها إنما هو
ليان استمرار

الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قدر، والظاهر أن ما في المتن كما قبله، والسند معتبر، والثالثة
رواها الكليني عن علي بن إبراهيم عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن
أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه
فتدعه... الحديث والسند معتبر وإن كان مسعدة لا يخلو من خدش في قوله : وتقريب دلالة
مثل هذه الآخبار في العلم أن شيخنا الأعظم (قدسه) في رسالة الاستصحاب منع من صلاحية
هذه النصوص للدلالة على الاستصحاب وقاعدة الطهارة معاً. بل هي، إماماً على الاستصحاب
أو القاعدة، والمصنف (ره) في حاشيته على ذلك الموضع من الرسالة لم يستبعد دعوى دلائلها عليه
معاً وعلى ثبوت الطهارة الواقعية للأشياء، وفي المتن عدل عن ذلك واستقر بدلائلها على ثبوت
الطهارة الواقعية وعلى الاستصحاب دون قاعدة الطهارة الظاهرية. وتقريب ما ذكره في
الحاشية : إن قوله «ع» : كل ماء طاهر، مثلاً دال على ثبوت الطهارة لكل ماء بمقتضى العموم
الأفرادي المستفاد من (كل) وعلى ثبوتها في كل حال بمقتضى الإطلاق الإجمالي للمفهوم
الماء، ومن المعلوم أن من تلك الأحوال حال الشك في الطهارة لأن الشك في طهارة
الماء مما يصح انتزاع عنوان عرضي منه للماء، يكون من أحواله مثل عنوان مشكوك
الطهارة فيدل الكلام المذكور على ثبوت الطهارة لكل ماء في كل حال حتى حال
كونه مشكوك الطهارة والنجاسة. ثم إن الطهارة الثابتة لكل ماء في كل حال عدا
الحال المذكورة هي الطهارة الواقعية والطهارة الثابتة لكل ماء في الحال المذكورة أعني
حال كونه مشكوك الطهارة هي الطهارة الظاهرية. هذا كله مدلول المغيا - أعني نفس كل

- ابن الحسين اللؤلؤي عن أبي داود عن جعفر عن يونس عن حماد بن عيسى. ورواه
الكليني عن محمد بن يحيى وغيره عن محمد بن أحمد عن الحسن بن الحسين اللؤلؤي
بإسناده قال قال أبو عبد الله «ع» مثله. وعن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين
عن أبي داود. فالسند معتبر جداً والظاهر أن الأول موثق بجعفر لأن الظاهر كونه
ابن سماعة فتأمل منه مد ظله.

شيء طاهر - وأما الغاية فتدل على استمرار الطهارة المذكورة الى زمان العلم بالنجاسة ، (وحيث) أن هذا الاستمرار ليس استمراراً واقعياً إذ الطهارة الواقعية مستمرة الى زمان النجاسة واقعياً لا الى زمان العلم بها فجعل الغاية العلم بالنجاسة دليل على كون الاستمرار للطهارة الظاهرية (كان) الاستمرار المذكور عين استصحاب الطهارة ، فتدل الرواية بالمغيبى والغاية على قاعدة الطهارة الواقعية وقاعدة الطهارة الظاهرية والاستصحاب ، وكأن رجه عدوله عن ذلك الى ما في المتن من دلالتها على الطهارة الواقعية والاستصحاب وعدم دلالتها على الطهارة الظاهرية هو أن مجرد الاطلاق الاحوالى لمفهوم الماء الشامل لحال كونه مشكوك الطهارة والنجاسة لا يقتضي جعل الطهارة الظاهرية إذ جميع الاحكام الواقعية ثابتة في حال الشك فيها ولا تخرج بذلك عن كونها احكاماً واقعية « والسر » في ذلك أن الحكم الظاهري هو ما يثبت لعنوان مشكوك الحكم لاما يثبت في حال الشك به فالطهارة الثابتة للماء في جميع الحالات التي منها حال الشك فيه هي عين الطهارة الواقعية المشكوك لا طهارة ظاهرية متيقنة . نعم لو أريد اثبات الطهارة لكل عنوان للماء ذاتي أو عرضي ومنها كونه مشكوك الحكم ثم ما ذكر إلا أنه خلاف ظاهر قوله « ع » : كل ماء ، إذ مفهوم الماء كغيره لا يحكي إلا عن ذاتياته فليس عمومه إلا افراديا لا غير ، وعليه فلا يدل المغيبا إلا على ثبوت الطهارة الواقعية وبضميمة الغاية يدل المجموع على الطهارة الواقعية والاستصحاب معاً ، وهذا هو ما ذكره في المتن « وفيه » أن الغاية لا تدل الا على تحديد المغيبا ورفع الابهام عنه من حيث طول الامد وقصره فانحدد إن كان واقعياً فهو على واقعيته مستمر الى وجود الغاية وان كان ظاهرياً فهو على ظاهريته مستمر الى وجود الغاية فالكلام المشتمل على الغاية يدل على وجود حكم واقعي مستمر الى وجود الغاية أو ظاهري كذلك ويمتنع أن يكون المغيبا مفيداً للحكم واقعي والغاية مفيدة لحكم ظاهري فاستفادة الاسمين معاً موقوف على جعل الغاية غاية لأمر مقدر بحيث يكون معنى : كل ماء طاهر حتى تعلم انه قدر ، كل ماء طاهر وكل ماء طاهر طاهر حتى تعلم انه قدر ، فتكون (حتى) غاية لقوله : طاهر المقدر لكن هذا المقدر

حيث لا قرينة عليه لا يمكن دعواه « والتحقيق » في معنى الجملة المذكورة : أن يقال : الغاية إما أن تجعل قيداً للموضوع أو للمحمول أو للنسبة « فعلى الاول » يكون معناده : كل ماء موجود الى زمان العلم بنجاسته طاهر، ولازمه عدم الحكم بالطهارة على الماء المستعمل قبل العلم بالنجاسة لأن الموضوع عليه يكون هو الماء المستمر الوجود الى زمان العلم والمستعمل منعدم قبل العلم ، بل عليه لا يمكن تطبيقها أبداً إذ قبل العلم يشك في انطباق عنوان العام وبعده لا مجال له لمنع العلم « وعلى الثاني » يكون المعنى : الماء تثبت له الطهارة المستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، فغاية الثبوت غير مذكورة لسكنها تفهم تبعاً لاتحاد ظرف الثبوت وظرف الثابت ، وهذا المعنى لا مانع عنه « ومثله » المعنى اللازم على الثالث فإن المعنى عليه : الماء تثبت له الى زمان العلم بالقذارة الطهارة، وغاية الثابت غير مذكورة ، وان كانت تفهم تبعاً لاتحاد الطرفين كما ذكرنا ، وحينئذ فيدور الامر بينهما وإن كان الاخير أظهر ، وكيف كان، فالطهارة المثبتة ليست هي الطهارة الواقعية بقرينة الغاية كما عرفت ؛ بل الطهارة الظاهرية قد أخذ عدم العلم ظرفاً لثبوتها بنفسها أو لموضوعها ، وحينئذ فاما ان يقصد المتكلم ثبوتها في الظرف المذكور بملاحظة ثبوتها واقعاً بحيث يكون المقصود ابقاءها تعبداً ويرجع معنى الكلام المذكور الى معنى : كل ماء طاهر تستمر طهارته حتى تعلم ... الخ فذلك الاستصحاب بعينه وان لم يكن بملاحظة ذلك فهي قاعدة الطهارة بعينها . ولأجل ذلك تجري وان كان الحال السابقة المعلومه هي القذارة وانما تسقط بدليل الاستصحاب لا لقصور دليلها كما يأتي انشاء الله تعالى ؛ وحيث أنه لا جامع بين الوجود والمدم لا جامع بين مفادي القاعدة والاستصحاب لتحمل عليه الرواية فيدور الامر بينهما ، ولأجل أن الاستصحاب محتاج الى عنايه زائدة لم يكن عليها قرينة في الكلام تعين الحمل على القاعدة . وهذا هو الذي ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) في رسالته فلاحظ . نعم قد يظهر منه ان جعل الغاية قيداً للمحمول موجب لظهور الروايات في الاستصحاب ، كما أن جعلها قيداً للنسبة يوجب ظهورها في القاعدة ، وما ذكره غير ظاهر الوجه . فلاحظ وتأمل والله سبحانه أعلم

ما حكم على الموضوع واقفاً من الطهارة والحلية ظاهراً ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه لا لتحديد الموضوع كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حليته وذلك لظهور المغيا فيها في بيان الحكم للأشياء بعنوانينها لا بما هي مشكوكة الحكم كما لا يخفى فهو وإن لم يكن له بنفسه مساس بنزول القاعدة ولا الاستصحاب إلا أنه بغايته دل على الاستصحاب حيث أنها ظاهرة في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه كما أنه لو صار مغياً لغاية مثل الملاقاة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة للدلالة على استمرار ذلك الحكم واقفاً ولم يكن حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب، ولا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً وإنما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده

قوله: ﴿ ما حكم ﴾ يعني ما حكم به والمراد أنها قيد للمحمول ﴿ قوله: واقفاً ﴾ قيد للحكم ﴿ قوله: ظاهراً ﴾ قيد لاستمرار ﴿ قوله: لا لتحديد الموضوع ﴾ قد عرفت امتناع جعل الغاية قيداً للموضوع فضلاً عن أن تختص عليه بالقاعدة ﴿ قوله: وذلك لظهور ﴾ تعليل لما يقال ﴿ قوله: الحكم للأشياء ﴾ يعني الحكم الواقعي ﴿ قوله: فهو وإن لم ﴾ الضمير راجع إلى الحكم للأشياء يعني أن الحكم المذكور لا يتعلق بقاعدة الطهارة ولا بالاستصحاب بل هو أجنبي عنهما كما هو ظاهر ﴿ قوله: لدل على استمرار ﴾ هذا بما لا اشكال فيه إلا أنه لا مجال لقياس ما نحن فيه عليه لما عرفت الإشارة إليه في الحاشية السابقة ﴿ قوله: ولم يكن ﴾ لأن الاستمرار حينئذ يكون واقفياً لا ظاهرياً كالاستصحاب ﴿ قوله: لا يلزم على ذلك استعمال ﴾ هذا تعريض بشيخنا الأعظم (ره) حيث قال: نعم إرادة القاعدة والاستصحاب معاً يوجب استعمال اللفظ في معنيين لما عرفت من أن المقصود في القاعدة مجرد اثبات الطهارة في المشكوك وفي الاستصحاب خصوص ابقائها في معلوم الطهارة السابقة والجامع بينهما غير موجود فيلزم ما ذكرناه... الخ، ومراده من المعنيين

غاية لاستمرار حكمه ليدل على القاعدة والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للاشياء أصلاً مع وضوح ظهور مثل كل شيء حلال أو طاهر في انه لبيان حكم الاشياء بعنوانها الاولى وهكذا : الماء كله طاهر ، وظهور الغاية في كونها حداً للحكم لا لموضوعه كما لا يخفى (فتأمل جيداً) ولا يذهب عليك أنه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلية والطهارة وبين سائر الأحكام لعدم الدليل وتم (ثم) لا يخفى أن ذيل موثقة عمار : فاذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك ، يؤيد ما استظهرنا منها من كون الحكم الغيا واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبه لظهوره في انه متفرع على الغاية وحدها وانه بيان لها وحدها منطوقها ومفهومها لا لها

مفاد القاعدة ومفاد الاستصحاب ﴿ قوله : ليدل على القاعدة ﴾ هذا غاية لجملها من قيود الموضوع وقوله : والاستصحاب ، غاية لجملها من قيود الحكم لـكن عرفت الاشكال في امكان جعلها قيداً للموضوع فسلأعن اقتضائه القاعدة إلا أن يراد من الموضوع الحكم الذي هو مفاد القاعدة حيث انه موضوع للاستمرار الذي هو مفاد الاستمرار فلاحظ كلام شيخنا الأعظم (ره) لـكن بأباه كلام المصنف (ره) فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : في انه لبيان حكم ﴾ هذا مسلم لو لم تلحق به الغاية ﴿ قوله : لا لموضوعه ﴾ قد عرفت اشكاله ﴿ قوله : ولا يذهب عليك انه ﴾ يعني أنه على تقدير تمامية دلالة الروايات على الاستصحاب في الطهارة والحلية يمكن بضميمة عدم القول بالفصل استفادة القاعدة الكلية ، لكن تقدم منه (ره) مراراً ان عدم القول بالفصل لا يكفي في التعميم ما لم يثبت القول بعدم الفصل ﴿ قوله : يؤيد ما استظهرنا ﴾ بل يؤيد ما استظهره شيخنا (قدس سره) من أن موضوع ليس عليك شيء مجرد عدم العلم بلا دخل لليقين بثبوته الواقعي ﴿ قوله : لظهوره في انه ﴾ يعني أن ذيل الرواية يتضمن حكيم أحدتها مثبت والآخر منفي ، وظاهره أنه متفرع على الغاية وحدها فيدل على ان الغاية تضمنت حكيم أيضاً ، أحدها استمرار الحكم المثبت في الصدر ليتفرع عليه الحكم المنفي ، وثانيها انتهاء الاستمرار ليتفرع عليه الحكم المثبت فيدل ذلك على ان الصدر

مع الغيا كما لا يخفى على المتأمل . ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الاخبار فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الاقوال والنقض والابرار فيما ذكر لها من الاستدلال ولا بأس بصرفه الى تحقيق حال الوضع وانه حكم مستقل بالجعل كالتكليف أو منزع عنه وتابع له في الجعل أو فيه تفصيل حتى يظهر حال ما ذكر هنا بين التكليف والوضع من التفصيل فنقول وبالله الاستعانة : لا خلاف كما لا اشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً واختلافهما في الجملة مورداً لبداية ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الايجاب أو الاستحباب من المخالفة والمباينة كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي الى التكليفي والوضعي بداهة أن الحكم وان لم يصح تقسيمه اليهما بعض معانيه ولم يكده يصح إطلاقه على الوضع إلا ان صحة تقسيمه ببعض الآخر اليهما وصحة اطلاقه عليه بهذا المعنى مما لا يكاد

لا يرتبط بالغاية في مدلوله ، ويتمين جملة على الطهارة الواقعية . هذا ولا يخفى أن ظاهر الدليل كونه متفرعا على تمام القضية المغيابة فانه تصريح بالمنطوق والمفهوم والغاية لا منطوق لها أصلاً ، فما ذكره المصنف (ره) سبب اشكال في اشكال والله سبحانه العالم بحقيقة الحال ﴿ قوله : حتى يظهر حال ﴾ غاية لقوله لا بأس ﴿ قوله : بين التكليف ﴾ ظرف مقدم لقوله من التفصيل ، وهذا التفصيل نسبة الفاضل التوحي الى نفسه في محكي عبارته حيث قال : إن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الاحكام الوضعية ... الى آخر كلامه ﴿ قوله : في اختلاف التكليف ﴾ إذ المراد بالتكليف أحد الأحكام الخمسة الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة والمراد بالوضع ما عداها ﴿ قوله : واختلافهما في الجملة مورداً ﴾ فانه يقال : الزوال سبب لوجوب الصلاة ، فورد السببية الزوال ومورد الوجوب الصلاة وقد يتفقان مورداً مثل ما يقال : الافطار في رمضان حرام وسبب لوجوب الكفارة ﴿ قوله : لبداية ﴾ تعليل لقوله لا خلاف ... الخ ﴿ قوله ببعض معانيه ﴾ مثل خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ﴿ قوله ببعض الآخر ﴾ مثل المحمولات

ينكر كما لا يخفى ، ويشهد به كثرة اطلاق الحكم عليه في كلماتهم ، والالتزام بالتجاوز فيه كما ترى ، وكذا لا وقع للنزاع في انه محصور في امور مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية - كما هو المحكي عن العلامة - أومع زيادة العلية والعلامية ، أومع زيادة الصحة والبطالان والعزيمة والرخصة أو زيادة غير ذلك - كما هو المحكي عن غيره - أو ليس بمحصور بل كل ما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو في متعلقه وموضوعه أو لم يكن له دخل مما أدلّق عليه الحكم في كلماتهم ، ضرورة أنه لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة اطلاق الحكم في الكلمات على غيرها ، مع انه لا يكاد تظهر عمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك وإنما المهم في النزاع هو أن الوضع كالتكليف في انه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه أو غير مجعول كذلك بل إنما هو منتزع عن التكليف ومجعول بنبعه وبجعله (والتحقق) أن ما عدا من الوضع على أنحاء (منها) مالا يكاد

الشرعية . فنأمل ﴿ قوله : عن العلامة ﴾ وعن السيوري وغيرها ﴿ قوله : والعلامية ﴾ يعني كون الشيء علامة ، حكيت هذه الزيادة عن الشهيد الثاني واحتمل ردها الى السبب أو العلامية الى الشرط ﴿ قوله : أو مع زيادة الصحة ﴾ و ﴿ قوله : والعزيمة ﴾ كما عن الآمدي ﴿ قوله : أو زيادة غير ذلك ﴾ كما عن صلاح الدين زيادة التقديرات والحجاج والمراد من الأول تنزيل الموجود أو المعدوم منزلة الآخر مثل تنزيل المقتول منزلة الحي في ملك الدية والماء المحتاج اليه منزلة عدمه في شرعية النيم ، ومن الثاني مطلق الحجج التي يستند اليها القضاة من بيعة وقرار ويمين ﴿ قوله : له دخل فيه ﴾ أي في التكليف كما في القسم الاول من الأقسام الآتية ﴿ قوله : أو في متعلقه ﴾ كما في القسم الثاني ﴿ قوله : أو لم يكن ﴾ كما في القسم الثالث ﴿ قوله : للنزاع في ذلك ﴾ يعني النزاع في الحصر وعدمه ﴿ قوله : هو أن الوضع كالتكليف ﴾ يعني أنه لا اشكال في كون الأحكام التكليفية مجعولة استقلالاً تشريعاً بحيث يصح اعتبارها من مجرد جعلها بقوله : هذا واجب أو حرام أو غيرها فيكون واجباً أو حراماً بمجرد ذلك فهل الاحكام الوضعية كذلك فيصح انتزاع السببية من قوله : هذا

يتطرق اليه الجمل تشريعاً أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً وان كان معمولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك (ومنها) مالا يكاد يتطرق اليه الجمل التشريعي إلا تبعاً للتكليف (ومنها) ما يمكن فيه الجمل استقلالاً بانشائه وتبعاً للتكليف بكونه منشأ لانزاعه وان كان الصحيح انزاعه من انشائه وجعله وكون التكليف من آثاره وأحكامه على ما يأتي الإشارة اليه (أما النحو الاول) فهو كالسببية والشرطية والمآنية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومآنه ورافعه حيث أنه لا يكاد يعقل انزاع هذه العناوين لها

سبب لكذا؛ وكذا بقية الأحكام الوضعية : أوعي منزعة من التكليف ، أو لا هذا ولا ذاك أوفيه تفصيل؟ ﴿ قوله : ولا تبعاً ﴾ يعني ولا منزعة من التكليف ﴿ قوله : عرضاً ﴾ أي معمول بالعرض بجمل موضوعه تكويناً بالحقيقة ﴿ قوله : كذلك ﴾ أي تكويناً ﴿ قوله : من انشائه ﴾ أي انشاء نفسه ﴿ قوله : لما هو ﴾ حال من السببية وما بعدها ، ﴿ قوله : سبب التكليف ﴾ على سبيل اللف والنشر المرتب ﴿ قوله : حيث أنه لا يكاد ﴾ أقول : قد عرفت الإشارة الى أن العناوين المذكورة اعتبارية محضة ليس لها حقيقة وراه الاعتبار ولا بد أن يكون اعتبارها من منشأ معين لامتناع الجزاف ، فهل المنشأ في انزاع السببية للتكليف واخوانها هو التكليف المترتب على موضوعاتها ، أو جعلها استقلالاً ، أو لا هذا ولا ذاك بل خصوصية ذاتية قائمة بتلك الموضوعات ؟ الذي اختاره شيخنا الأعظم قدس سره هو الأول ، ونسب الثاني الى المشهور وفي النسبة تأمل ، واختار المصنف (ره) الأخير مستدلاً على بطلان الاول بانه عليه يلزم تأخر السبب عن المسبب لأنه اذا كان وصف السببية منزعة عن المسبب كان متأخراً عنه فيلزم تأخر ذات السبب بوصف كونه سبباً عنه وهو محال لتقدمه عليه ، وعلى بطلان الثاني بالخلف لانه اذا كان معمولاً كانت اعتباره منوطاً بالجمل وجوداً وعندما اناطة كل معلول بعلمته ، واللازم باطل ضرورة صحة اعتبار وصف السببية المدلوك اذا كان بنحو يترتب عليه وجوب

من التكليف المتأخر عنها ذاتاً حدوداً وارتفاعاً ، كما أن اتصافها بها ليس إلا لأجل الصلاة وان لم تنشأ له السببية ، وعدم صحة اعتباره له اذا كان بحيث لا يترتب عليه وجوب الصلاة وان انشئت له السببية (ويمكن) دفع الاول بانه لا استحالة في تأخر وصف السببية عن ذات المسبب وانما المستحيل تأخر ذات السبب عنه . مضافاً إلى أن اطلاق السبب على مثل الدلوك مسامحة لأن السبب الحقيقي لوجوب الصلاة بعدما كان الوجوب فعلاً اختيارياً للموجب هو ارادة الفاعل غاية الامر أن الدلوك من قبيل الداعي والداعي انما يكون مرجحاً لا سبباً فاطلاق السبب عليه ادعائي والمصحح للادعاء يمكن أن يكون هو الخصوصية القائمة فيه ويمكن أن يكون هو ترتب الوجوب عليه ترتيبه على السبب الحقيقي . إلا أن يقال : إن المصحح للادعاء خصوصية فيه كما في السبب الحقيقي (والتحقق) : ان اعتبار السببية والشرطية والممانعة والرافعية ملازم لاعتبار ما يقابلها من السببية والمشروطية والمنوعية والمرفوعية ، ومنشأ اعتبار الجريم هو ترتب وجود المسبب والمشروط على وجود ذات السبب والشرط وعدمهما على وجود ذات المانع والرافع كاعتبار الفاعلية والمفعولية والموجبية والقابلية ، فكما أن اعتبار الفاعلية انما يكون بلحاظ الفعل كذلك اعتبار العناوين المذكورة ، والخصوصية المعتبرة في مثل السبب ومسببه انما تكون دخيلة في ترتب المسبب على سببه أما نفس اعتبار السببية والمسببية فهي منزعة في ارتبة اللاحقة لملاحظة المسبب والسبب . ثم لم يوضح المصنف (ره) وجه الفرق بين السببية للامر والجزئية للمأمور به إذ كما أن الثانية منزعة في رتبة متأخرة عن الأمر لأجل اضافتها الى المأمور به - كما سيأتي - كذلك الأولى ، وكما أنه لا بد في موضوع الاولى من خصوصية ، وإلا لأثر كل شيء في كل شيء ، لا بد أن يكون في موضوع الثانية أيضاً خصوصية ، وإلا لكان كل شيء جزءاً من كل شيء ، واذا التزم بالثانية منزعة عن الامر فليلتزم بان الأولى كذلك . فتأمل جيداً ﴿ قوله : من التكليف ﴾ إشارة الى مذهب شيخنا الأعظم (ره) ﴿ قوله : حدوداً وارتفاعاً ﴾ الأولى إشارة الى السببية والشرطية والثاني إشارة

ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكوينا للزوم أن يكون في العلة بانجزائها بط خاص به كانت مؤثراً في معلولها لا في غيره ولا غيرها فيه والالزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء ، وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين وبمثل قول : دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة؛ إنشاء لا إخباراً ، ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل انشاء السببية له من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها وان الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو الى وجوبها ومعه تكون واجبة لا محالة وان لم ينسأ السببية للدلوك اصلاً . ومنه انقح أيضاً عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من ايجاب الصلاة عنده لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة . نعم لا بأس باتصافه بها عناية واطلاق السبب عليه مجازاً ، كما لا بأس بأن يعبر عن انشاء وجوب الصلاة عند الدلوك مثلاً بأنه سبب لوجوبها فكنتي به عن الوجوب

الى المانعية والرافعية ﴿ قوله : لذلك ﴾ أي للتكليف حدوثاً وارتفاعاً ﴿ قوله : بمجرد انشاء ﴾ اشارة الى ما ربما ينسب الى المشهور من انها مجعولة استقلالاً ﴿ قوله : وبمثل قول ﴾ معطوف على انشاء ﴿ قوله : لا اخباراً ﴾ إذ لو كان اخباراً لم يقتض تحقق هذه العناوين ﴿ قوله : ضرورة ﴾ تعليل لقوله : لا يكاد يوجد ... الخ ﴿ قوله : ما يدعو ﴾ يعني الخصوصية القائمة في الدلوك واليه يرجع ضمير قوله : معه ﴿ قوله : عدم صحة ﴾ يعني حيث لا خصوصية ﴿ قوله : بها عناية ﴾ قد عرفت أن اطلاق السببية على مثل الدلوك لا بد ان يكون بالعناية ولو كانت فيه الخصوصية التي بها يكون داعياً ﴿ قوله : كما لا بأس بأن يعبر ﴾ اشارة الى ما ربما يقع في بعض الاخبار من التعبير بأن الشيء الفلاني سبب للوجوب او نحو ذلك فلا يتوهم من هذا التعبير ان

عنده. فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر مالا جزاء العلة للتكليف إلا ما هي عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر فتدبر جيداً (واما النحو الثاني) فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه حيث ان انصاف شيء بجزئية الأمور به أو شرطية أو غيرها لا يكاد يكون إلا بالامر

السببية قابلة للجعل والانشاء لان ذلك حقيقة انشاء للوجوب بطريق كنهاني قوله : فظهر بذلك ﴿ فيه تأمل عرفته ﴾ قوله : لما هو جزء المكلف به ﴿ قيد لقوله : كالجزئية وما بعدها ، على سبيل اللف والنشر المرتب ﴾ قوله : انصاف شيء بجزئية ﴿ اعلم أنه اذا ورد امر بجملة امور تدريجية متصلة مقيدة بوجود شيء ، وعدم آخر كان كل واحد من تلك الامور جزءاً للمأمور به ومجموعها كلاله وما اخذ وجوده قيداً شرطاً له وما اخذ عدمه قيداً مائماً وما كان منافياً للاتصال المعتبر قاطعاً ، ومحصل مراد المصنف (ره) : أن هذه العناوين لا يصح جعلها استقلالاً وإنما تسترّع بملاحظة الامر المتعلق بتلك الجملة فان تعاقب الامر بتلك الجملة صح اعتبار العناوين المذكورة وإن لم يتعلق بها الامر لم يصح اعتبارها . والوجه في ذلك : ان عنوان الجزئية للمأمور به مثلاً قد اخذ مضافاً الى عنوان المأمور به فما لم يكن امر ليس هناك شيء مأمور به حتى تضاف اليه الجزئية . وهذا في غاية الوضوح إلا أنه ليس له كثير مساس فيما هو محل الكلام ، لأن الكلام في المقام بالنظر الى نفس العناوين المذكورة من حيث هي لا من حيث كونها مضافة الى المأمور به ، والافضل ما يضاف الى عنوان المأمور به لا بد أن يكرر متاخراً عنه ولو لم يكن من قبيل العناوين المذكورة مثل مكان المأمور به وزمان المأمور به ونحوها « فالتحقيق » أن يقال : « اما » مفهوم الجزئية فهو ك مفهوم الكلية ينزح من كل وحدة طارئة على المتكررات كما سيشير الى ذلك المصنف (ره) فقبل ملاحظة تلك الوحدة لا كلية ولا جزئية ، بل ليس الا امور متكررة فاذا طرأت الوحدة عليها صار كل واحد من تلك الامور

بجملة أمور مقيدة بامر وجودي او عدمي، ولا يكاد يتصف شيء بذلك - أي كونه جزءاً أو شرطاً
للأمور به - إلا بتبع ملاحظة الامر بما يشتمل عليه مقيداً بامر آخر وما لم يتعلق بها الامر كذلك
لما كاد انصف بالجزئية او الشرطية وان انشأ الشارع له الجزئية او الشرطية وجعل الماهية

جزءاً ومجموعاً كلا والوحدة قد تكون وحدة اللحاظ ، وقد تكون وحدة
الفرض ، وقد تكون وحدة الامر ، وقد تكون وحدة الزمان ، وقد تكون
وحدة المكان، وقد تكون غير ذلك وباختلافها يختلف ما تضاف اليه الجزئية فيقال: جزء
الملاحظ، وجزء موضوع الفرض، وجزء الأمور به، وجزء الموجود في الزمان، وجزء
الموجود في المكان ... وهكذا ، فنفس مفهوم الجزئية غير موقوف اعتباره على
ملاحظة الامر ، بل موقوف على ملاحظة جهة وحدة ما، وجزئية الأمور به موقوفة
على ملاحظة الامر بعينه (واما) الشرطية فأصناف شرط الواجب بها ان كان
بلحاظ كونه دخيلاً في ترتب الأثر على الواجب لكونه من قبيل المقتضي له وشرطه
كسائر شروط تأثير المقتضيات في آثارها فهو في الحقيقة شرط للأثر وتكون
شرطيته حينئذ كسببية التكليف وشرطيته منزعة من ترتب اثره عليه على نحو
خاص من الترتب ، كما أن السببية منزعة من ترتبه عليه بنحو آخر ولا دخل للامر
في اعتبارها اصلاً ، وان كان بلحاظ تقييد ذات الواجب به فهي منزعة من ذلك
التقييد ولا دخل للامر ايضاً في اعتبارها . ومنه يظهر الكلام في المانعية فإن المانع
إن كان بمعنى ما يكون عدوه دخيلاً في ترتب الأثر فهو كالسبب ، وان كان بمعنى
ما يؤخذ عدمه قيداً في ذات الواجب فهو كالقيد ، وعلى كل حال ليست المانعية
منزعة من الامر ، (واما) القاطعية فأعتبرها للقاطع بملاحظة ترتب القاطع والانفصال
عليه ، ولا دخل للامر فيها بالمرّة ، ولعل في هذا المقدار كفاية فتأمل جيداً
والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : بجملة امور ﴾ يعني فينزع من الامر مفهوم الجزئية
لكل واحدة من الامور والشرطية للامر الوجودي والمانعية والقاطعية للشيء الذي
قيدت الجملة بعدمه ﴿ قوله : بما يشتمل ﴾ متعلق بالامر ﴿ قوله : وجعل الماهية ﴾

وأجزائها ليس إلا تصور مافيه المصلحة المهمة الواجبة للامر بها فتصورها باجزائها
 وفيودها لا يوجب انصاف شي، منها بجزئية الأمور به او شرطية قبل الامر بها فالجزئية للأمور
 به او الشرطية له انما ينزع لجزئه او شرطه بملاحظة الامر به بلا حاجة الى جعلها له
 وبنون الامر به لا انصاف بها اصلا وان انصف بالجزئية او الشرطية للمتصور أولذي
 المصلحة كما لا يخفى « وأما النحو الثالث » فهو كالحجية والقضاة والولاية والنيابة
 والحرية والرقية والزوجية والملكية الى غير ذلك ، حيث أنها وإن كان من الممكن
 انتزاعها من الاحكام التكليفية التي تكوّن في مواردّها - كما قيل - ومن جعلها بانشاء
 انفسها، الا انه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى أو من بيده الامر
 من قبله - جل وعلا - لها بانشائها بحيث يترتب عليها آثارها كما تشهد به ضرورة
 صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعناق بمجرد العقد او الايقاع ممن بيده
 الاختيار بلا ملاحظة

دفع لتوهم أن يقال: إنه لا اشكال في ان الماهيات المخترعة بمجمولة للشارع وذلك
 كاف في اعتبار الجزئية لسكل واحد من اجزائها ولو لم يكن امر ، وحاصل الدفع:
 ان معنى جعل الماهيات تصورها ولحاظها وهذا المقدار لا يصحح اعتبار الجزئية
 للأمور به وان صحح اعتبار الجزئية لدى المصلحة او المتصور كما عرفت ﴿ قوله :
 من الممكن ﴾ يعني الامكان الاحتمالي بدوا والا فسيأتي امتناع ذلك ﴿ قوله :
 او من بيده الامر من قبله ﴾ المراد به مطلق من له السلطنة على انشائها في نظر
 الشارع سواء كان مالكا ام وليا ام وكيفا ام مأذونا ام غير ذلك . ثم ان اعتبار
 السلطنة المذكورة انما هو بلحاظ الآثار الشرعية المترتبة على هذه الامور والا فيمكن
 في صحة الانشاء مجرد ترتب الأثر في نظر الجاعل . وتوضيح ذلك ماشرنا اليه
 في مبحث الامر من أن العناوين المذكورة وكذا كثير من عناوين العقود
 والايقاعات ؛ مثل البيع والصلح والرهن والهبة والعطية والاجارة والنكاح والطلاق
 والرجوع وغير ذلك ، بل وعناوين الاحكام التكليفية من الوجوب والالزام والحرمة

التكاليف والآثار ولو كانت منزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها الا بملاحظتها ولزم ان لا يقع ما قصد ووقع ما لم يقصد

والمنع والكره والاباحة ... الى غير ذلك لها حقائق حقيقية « تارة » تنشأ تكويننا حقيقة بفعلها في الخارج مثل : ايجاد العطاء الخارجي في الهبة والعطية : والاجر في الاجارة ، والمين المرهونة في الرهن ، والصلح الحقيقي في الصلح : وايجاد نفس الفعل في الايجاب ، والصلح الفعلي بفاعله في الازام ... وهكذا « واخرى » تنشأ تكويننا ادعاء كما هو محكي هذه العناوين في باب العقود والايقاعات الانشائية ، فمعي صالحت واعطيت ووهبت واوجبت الفعل ومنعت عنه وأزمت به اوجدت الصلح والعطاء والهبة والوجوب والمنع والازام بمفاهيمها الحقيقية ادعاء لاحقيقة ، وهكذا الحال في بقية العناوين المذكورة وغيرها ، والمصحح لهذا الادعاء غالبا تعلق ارادة الجاعل المؤدية في الجملة الى حصولها في الخارج او دفع المانع عنه مع مظنة وجود المقتضي ، فترى من يريد الاعطاء الخارجي يزيد يقول له : اعطيتك ، انشاء ، ومن يريد اعطاء الاجر : آجرتك ؛ وهكذا ، فانشاء هذه الامور ليس انشاء لامر اعتباري بل انشاء لامر حقيقي ادعاء لاحقيقة ، ولأجل ذلك ربما يكون هذا الادعاء بعينه من غير الجاعل لوجود المصحح له فترى صحة دعوى كونه الفعل واجبا إذا علم تعلق ارادة المولى به وان لم يكن انشاء منه للوجوب اصلا كصحة قولنا : فلان قاض او وال اذا علم بتعلق ارادة السلطان بتنفيذ قضاؤه وتصرفه وان لم يكن منه انشاء للقضاء والولاية ، غاية الامر أن الشارع اعتبر في اعتبارها أوفي ترتب الآثار عليها في بعض المقامات الانشاء مطلقا او من منشي خاص او بلفظ كذلك أو غير ذلك . وهذا مما لا دخل له في صحة الانشاء ولا في توقف اعتبارها عليه فلاحظ وتأمل والله سبحانه اعلم ﴿ قوله : التكاليف والآثار ﴾ يعني المترتبة على هذه العناوين الاربعة ﴿ قوله : ولزم ان لا يقع ما قصد ﴾ يعني لو كانت هذه العناوين منزعة من آثارها لامن نفس انشائها لزم عدم ترتبها على انشائها ،

كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات ولا الزوجية من جواز الوطء وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والايقاعات فاندرج بذلك ان مثل هذه الاعتبارات انما تكون مجعولة بنفسها يصح انتزاعها بمجرد انشائها كالتكليف لا مجعولة بتبعه ومنزعة عنه (وهم ودفع) (أما الوهم) فهو ان الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والانشاء التي تكون من خارج المحمول حيث ليس بحذائها في الخارج شي.

مع أن المقصود منه ذلك ولزم ترتيب الآثار على الانشاء وليس هو المقصود منه. والاولى في الاستدلال لذلك بأن الآثار في لسان أدلتها محمولات على نفس العناوين المذكورة فلا بد أن تكون متأخرة عنها رتبة تأخر الحكم عن موضوعه فلو كانت منزعة عنها لزم الدور فتأمل ﴿ قوله : كما لا ينبغي ان ﴾ متعلق بقوله : لا يكاد يشك ﴿ قوله : صحة انتزاعها ﴾ اي الحجية واخواتها ﴿ قوله : يصح انتزاعها بمجرد ﴾ بل المنقذح عدم توقف اعتبارها عند العقلاء على الانشاء بل المصحح للانشاء هو المصحح للاعتبار فالانشاء عندهم في عرض الاعتبار لا من علله ومباديه. نعم ربما يكون ذلك عند الشارع كما ربما لا يكفي مجرد الانشاء عنده بل لا بد من كونه بنحو خاص ، وقد ذهب المشهور الى تحقق الفسخ بمجرد التصرف مع انه غالبا لا يكون بقصد الانشاء ، كما ذهب جماعة بل لعله المشهور الى تحقق الرجوع في الطلاق بمجرد فعل ما يناسب الزوجية وان لم يكن بقصده ، وربما يقتضيه بعض النصوص أيضاً والمقام محتاج الى مزيد التأمل ﴿ قوله : حيث ليس بحذائها ﴾ تعليل لسكونها من خارج المحمول لأن المراد بما كان خارج المحمول ما ليس بحذائه شي. في الخارج ويقابله المحمول بالضميمة وهو ما يكون بأزائه شي. في الخارج سواء كان موجوداً في الخارج كالسواد والبياض ام هو بنفسه في الخارج كالفوقية والتحتية . وحاصل التوهم : أن المحمول بالضميمة يمتنع اعتباره بمجرد الانشاء بل لا بد في اعتباره من تحقق ما يمازاه في الخارج الذي يكون عن علله الخاصة، والملكية من المحمول بالضميمة

وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة التي لا يكاد تكون بهذا السبب بل بأسباب آخر كالتعمم والتقص والتعل، فالحالة الخاصة منها للانسان هو الملك وأين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه؟ (وأما الدفع) فهو أن الملك يقال بالاشتراك على ذلك ويسمى بالجدة أيضاً واختصاص شيء بشيء خاص وهو ناشئ. إما من جهة إسناد وجوده إليه ككون العالم ملكاً للباري جل ذكره، أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه ككون الفرس لزيد بر كونه له رسائر تصرفاته فيه، أو من جهة إنشائه والعقد مع من اختياره بيده كملك الأراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعاً وعرفاً، فالملك الذي يسمى بالجدة أيضاً غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناشئ من سبب اختياري كالعقد أو غير اختياري كالارث ونحوها من الاسباب الاختيارية وغيرها، فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدّة أيضاً، والغفلة عن أنه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاص والاضافة الخاصة الاشراقية كملكه تعالى للعالم أو المقولية كملك غيره لشيء بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرها من الاعمال

فكيف يصح اعتبارها بمجرد الانشاء؟ ﴿ قوله : وهي إحدى ﴾ يعني الملكية ﴿ قوله : بهذا السبب ﴾ يعني بالانشاء ﴿ قوله : بل بأسباب ﴾ وهي علل تحقق ما بازائه في الخارج ﴿ قوله : كالتعمم ﴾ تمثيل للملكية ﴿ قوله : أيضاً ﴾ يعني كما يسمى بالملك ﴿ قوله : واختصاص ﴾ معظوف على (ذلك) فإنه المعنى الثاني للملك ﴿ قوله : مع من اختياره بيده ﴾ متعلق بـ (العقد) والمراد بالوصول السلطان على التصرف بالموضوع المملوك سواء كان مالكاً أم غيره ﴿ قوله : غير الملك الذي ﴾ قد عرفت ان هذا غير ثابت بل الظاهر انه هو هو غاية الامر أن إنشائها ليس على الحقيقية بل بنحو الادعاء ولا تخرج بذلك عن كونها اعتبارية لان الوجود الادعائي نوع من الاعتبار ، وقد عرفت في مبحث

فيكون شيء ملكا لاحد بمعنى ولا آخر بالمعنى الآخر فتدبر . اذا عرفت اختلاف
الوضع في الجعل فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل في التكليف اذا
شك في بقائه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه
أثر شرعي والتكليف وان كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعي (فافهم) وانه
لا اشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل

الامر ان صيغ الطلب مثل (قم) و(اقعد) وغيرهما تستعمل لانشاء المادة على نحو الادعاء ﴿ قوله :
فيكون شيء ﴾ تمربيع على اختلاف معنى الملك فان الغاصب التي تكون بيده العين
مالسكها بمعنى الجدة ومالكها غيره بمعنى الاختصاص ﴿ قوله : ماله الدخل في
التكليف ﴾ يعني القسم الاول من اقسام الوضع حسبما ذكره (قدس سره) لأنه منزع
من الخصوصية الموجودة في الموضوع وهي ليست اثراً شرعياً ولا موضوعاً لأثر
شرعي . أما الاول فلانها امر واقعي ذاتي . وأما الثاني فلأن ما يتوهم كونه اثراً
لها شرعاً ليس الا ترتب التكليف وجوداً او عدماً ، ومن المعلوم أن الترتب المذكور
من قبيل ترتب المعلول على علته ذاتي لا يكون بجعل تشريعي حتى يكون امراً
شرعياً . هذا ولكن قد عرفت ان اطلاق السبب على سبب التكليف مسامحة ، وانما
هو داع لتعلق الارادة بالتكليف فالتكليف مسبب عن الارادة لاعنه ولا الارادة
عنه لانه بوجوده الاعتقادي العالمي داع الى التكليف لا بوجوده الواقعي ، وحينئذ
فالتكليف المنوط به شرعي فيكون موضوعاً لأثر شرعي إذ ليس المقصود من كون
الشيء موضوعاً للأثر الا كونه طرفاً اضافياً ما بينه وبينه . والاشكال جريان الاستصحاب
في عامة الموضوعات الشرعية إذ ليس ترتب التكليف عليها الا لخصوصية فيها
اقتضت ترتب التكليف عليها ، وهل يصح دعوى الفرق بين قوله : المستطيع
يجب عليه الحج ، وقوله : ان استطعت يجب عليك الحج ، فيجري الاستصحاب
في الاول لو شك في بقاء المستطيع على ما هو عليه من الخصوصية المقتضية للحج ولا
يجري في الثاني ؟ مع أنه لو تم ذلك لم ينفع كون السببية معمولاً للشارع الاقدس

حيث انه كالتكليف وكذا ما كان معمولاً بالتبع فان أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بتبع منشأ انزاعه، وعدم تسميته حكماً شرعياً — لو سلم — غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعاً. نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه ومنشأ انزاعه (فافهم). ثم: إن ههنا تنبيهات ﴿الأول﴾ أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين فلا استصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلاً ولو فرض أنه يشك لو التفت. ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك ولا شك مع الغفلة أصلاً

في صحة استصحابها أيضاً لأن اقتضاءها للحكم أيضاً لا بد أن يكون عن خصوصية فيها مقتضية له فيمنع ذلك عن صحة استصحابها ، ولعله الى هذا اشار بقوله : فافهم ، وسيأتي في الاستصحاب التعليقي ماله نفع في المقام انشاء الله تعالى ﴿ قوله : حيث انه كالتكليف ﴾ كونه كالتكليف في كونه معمولاً لا يجدي في صحة الاستصحاب بعد الفرق بينها في ان التكليف موضوع للعمل المصحح للتعبد وليس هو كذلك الا بلحاظ أثره وترتب أثره عليه انما هو لخصوصية فيه تقتضيه ذاتا والاقتضاء المذكور بعد ما لم يكن شرعياً لا يصح التعبد بلحاظه كما قرره في النوع الاول . فتأمل ﴿ قوله : ما كان معمولاً ﴾ هو القسم الثاني ﴿ قوله : لا مجال لاستصحابه لاستصحاب ﴾ يعني لا يصح استصحابه لأن الاستصحاب الجاري في سببه وهو نفس الحكم حاكم عليه كما سيأتي في الاصل السببي والمسببي انشاء الله تعالى ﴿ قوله : فافهم ﴾ لعله إشارة الى ما يمكن أن يחדش به جريان الاستصحاب في الامور الاعتبارية المحضة حيث انها ليست موضوعاً للعمل الا بلحاظ الآثار وهي ليست في الحقيقة موضوعاً لها لأنها لما كانت اعتبارية محضة امتنع ان تكون ذات آثار فالآثار في الحقيقة لمنشأ الانزاع لأنه امر حقيقي موضوع للمصلحة والمفسدة وغيرها من علل الأحكام والآثار. فتأمل

فيحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى

التنبيه الأول

﴿ قوله : فيحكم بصحة صلاة ﴾ هذا تفريع على ما ذكره من اعتبار اليقين والشك الفعليين في جريان الاستصحاب وعدم كفاية الوجود التقديري لها (وتوضيحه) : أن المكلف لو تبين الحدث في زمان معين ثم غفل وصلى فهنا صورتان (الأولى) أن يعلم بعدم حصول الطهارة له ولا اشكال في بطلانها حينئذ (الثانية) أن يحتمل حصولها له وهذه على نحوين (الأول) أن لا يحدث له الشك في الطهارة إلا بعد الفراغ من الصلاة بأن تستمر غفلته عن الطهارة إلى أن يفرغ من الصلاة ثم يشك بعدها أنه تطهر قبل الصلاة أم لا ؟ والحكم فيه الصحة لأن الشك التقديري لما لم يكن موضوعاً للاستصحاب لم يكن المصلي محكوماً بالحدث الاستصحابي إلى ما بعد الفراغ فتصح صلاته ، وبعد الفراغ لا مجال لاستصحاب الحدث حال الصلاة وإن حصل له الشك الفعلي لحكومة قاعدة الفراغ عليه (الثاني) أن يحدث له الشك في الطهارة قبل الصلاة ، ثم يغفل فيصلي فيتجدد له الشك بعد الفراغ ، وهذا أيضاً على نحوين (الأول) أن يحتمل أن يكون قد تطهر بعد الشك والحكم فيه الصحة أيضاً إذ ليس الشك بأصعب حكماً من اليقين ، وقد عرفت في النحو الأول أن حكمه الصحة (الثاني) أن لا يحتمل الطهارة بعد الشك بل يحتمل الطهارة قبل الشك الأول فيكون شك المتجدد بعد الفراغ هو الشك الأول بعينه ، والحكم فيه البطلان لأن الشك لما حدث قبل الصلاة كان محكوماً في زمان حدوثه بأنه محدث فتكون صلاته بالحدث الاستصحابي فتبطل كما لو كانت بالحدث الواقعي ، ولا مجال لقاعدة الشك بعد الفراغ لأن موردها حدوث الشك بعد الفراغ فلا تشمل صورة حدوثه قبله كما في الفرض . ومثله لو شك قبل الصلاة وبقي شاكاً إلى ما بعد الفراغ . هذا ولكن في تفريع الحكم بالصحة في الصورة الأولى وبالبطلان في الصورة الأخيرة على اعتبار الشك الفعلي في

ثم شك في انه تطهر قبل الصلاة لقاعدة الفراغ، بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل وصلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي (لا يقال) : نعم ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضي أيضاً فسادها (فانه يقال) : نعم لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فسادها (الثاني) أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وإن لم يحرز

الاستصحاب وعدم الاكتفاء بالتقديري نوع غموض ، لأنه لو بني على كفاية الشك التقديري لا يمكن القول بالبطلان في الصورة الأولى لقاعدة الفراغ ، كما أنه لو بني على اعتبار الشك الفعلي يمكن القول بالبطلان في الصورة الأخيرة لحصول الشك الفعلي بعد الفراغ وهو كاف في اثبات الحدث ظاهراً في حال الصلاة فيثبت البطلان لولا قاعدة الشك بعد الفراغ ، فيذبني ابتناء الصحة والبطلان في الفرضين على جريان قاعدة الفراغ وعدمه ، فإن جرت فيهما فالحكم الصحة ، وإن لم تجر فيهما فالحكم البطلان ، وإن جرت في احدهما دون الآخر فاللازم التفصيل بينهما ﴿ قوله : ثم شك ﴾ يعني بعد الفراغ ﴿ قوله : لقاعدة الفراغ ﴾ تعليل للصحة ﴿ قوله : مع القطع بعدم ﴾ هذا خلاف فرض اعتبار فعلية الشك فانه اذا فرض كونه في حال الصلاة غافلاً فليس بشاك فلا يحكم عليه بأنه محدث ظاهراً لا في حال الصلاة رلاً فيما قبله لان التعبد بالحدث في كل زمان من الأزمنة فرع كونه شاكاً في بقاءه فيه والمفروض عدمه فالاستدلال بناء على ما عرفت بدعوى القطع بعدم الحدث الاستصحابي لا القطع بعدم رفعه . فلاحظ ﴿ قوله : لا يقال نعم ﴾ هذا إشكال على الحكم بالصحة في الفرض الاول .

التنبية الثاني

﴿ قوله : هل يكفي في صحة الاستصحاب ﴾ أعلم إنه إذا قامت الامارة

ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟ إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين ولا بد منه بل ولا شك فانه على تقدير لم يثبت ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد والتزويل شرعاً إنما هو في البقاء لاني الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيتعبد به على هذا التقدير فيترتب عليه الأثر فعلاً

على ثبوت حكم في زمان فلا إشكال في أن مقتضى دليل الحجية وجوب العمل على طبق ذلك الحكم في ذلك الزمان ولو شك في الحكم فيما بعده من الازمنة فان كان مفاد الامارة ثبوت الحكم في الزمان الأخير ايضاً كانت هي المرجع: وإن لم تكن دالة على ذلك بأن لا تكون متعرضة إلا لجرد الثبوت لم تكن هي المرجع ضرورة، وفي جواز الرجوع حينئذ إلى الاستصحاب ايثبت به بقاء الحكم إشكال لعدم اقتضاء الامارة اليقين بثبوت مؤداه حتى يكون الشك في بقاءه بل إنما تقتضي احتمال ثبوته وإذ لا يقين بالثبوت لا شك في البقاء، فلا مجال للاستصحاب لاختلال ركنيه معاً والمصنف (ره) دفع هذا الاشكال بأن ادلة الاستصحاب ليس موضوعها الشك في البقاء الفعلي حتى يتوقف على اليقين بالثبوت، بل البقاء التقديري اي البقاء على تقدير الثبوت فهي تجعل الملازمة بين ثبوت الشيء وبقاءه ولو علم بعدم الثبوت لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها فإذا ثبتت الملازمة المذكورة بالاستصحاب وقامت الامارة على الثبوت كانت حجة عليه وعلى البقاء لأن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الملازم الآخر كما لو قامت الامارة على نجاسة شيء فانها تكون حجة على نجاسة ملاقيه لثبوت الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه، غاية الامر ان الملازمة في المثال واقعية وفي المقام ظاهرية ﴿قوله: فيما رتب عليه﴾ يعني اذا كان المقام مترتباً على البقاء التقديري، اما لو كان مترتباً على البقاء الفعلي يمتنع جريان الاستصحاب لعدم الاثر لمؤداه ﴿قوله: شرعاً أو عقلاً﴾ الاول في استصحاب الموضوع والثاني في استصحاب الحكم ﴿قوله: اشكال﴾ يعني في الكفاية اشكال ﴿قوله: من عدم﴾ بيان لعدم الكفاية ﴿قوله: ولا شك فانه﴾ يعني ولا شك في البقاء فان الشك فيه في الفرض على تقدير الثبوت لا مطلقاً ﴿قوله: ومن ان اعتبار﴾

فما كان هناك أثر وهذا هو الاظهر وبه يمكن ان يذب عما في استصحاب الاحكام التي قامت الامارات المعتبرة على مجرد ثبوتها وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الاشكال بانه لا يقين بالحكم الواقعي ولا يكون هناك حكم آخر فعلي بناء على ماهو التحقيق (١) من أن قضية حجية الأمانة ليست إلا تنجز التكاليف مع الاصابة والعنر مع المخالفة كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلا كالقطع والظن في حال الانسداد على الحكومة لا انشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرة كما هو ظاهر الاصحاب ؛ ووجه الذب بذلك : أن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقائه تبعا للملازمة بينه وبين ثبوته واقعا (ان قلت) : كيف وقد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الاخبار ولا يقين في فرض تقدير الثبوت « قلت » : نعم

بيان لوجه الكفاية يعني ان اعتبار اليقين في لسان الادلة ليس لأن له موضوعية للحجبية بل لبيان أن محل التعبد هو البقاء لا الحدوث ﴿ قوله : فيما كان ﴾ يعني اذا كان مترتبا على البقاء التقديري كما تقدم ﴿ قوله : هو الاظهر ﴾ بل الاظهر خلافه فانه مما لا يساعد عليه التركيب ﴿ قوله : من الاشكال ﴾ بيان للموصول في قوله : عما في... الخ ، وقوله : (بانه) متعلق به فانه تقرير للاشكال ﴿ قوله : لا انشاء ﴾ مطوف على قوله (ره) : ان قضية... الخ ، كما هو ظاهر الاصحاب أما عليه فلا مجال للاشكال فان الحكم الظاهري المستفاد من دليل الامارة يكون عين الواقع على

(١) واما بناء على ماهو المشهور من كون مؤديات الامارات أحكاماً ظاهرية شرعية كما اشتهر ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم فلا استصحاب جار لان الحكم الذي أدت اليه الامارة محتمل البقاء لامكان اصابتها الواقع وكان مما يبقى والقطع بعدم فعليته حينئذ مع احتمال بقاءه لكونها بسبب دلالة الامارة والمفروض عدم دلالتها إلا على ثبوته لا على بقاءه غير ضائر بفعليته الناشئة باستصحابه فلا تغفل . منه قدس سره

ولكن الظاهر أنه أخذ كسفاً عنه ومرآة لثبوته ليكون التعبد في بقاءه والتعبد مع فرض ثبوته إنما يكون في بقاءه فافهم « الثالث » أنه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص احد الاحكام أو ما يشترك بين الاثنين منها أو الازيد من أمر

تقدير المصادفة فيصح استصحابه لاحتمال المصادفة ويكون باقياً على تقديرها وإن كان على تقدير المخالفة يكون مرتفعاً قطعاً في الزمان المتأخر لتصور الامارة عن الدلالة عليه فيه فلا مقتضي لثبوته ويكون استصحابه حينئذ من القسم الثاني من استصحاب الكلّي ، كما افاد ذلك المصنف (ره) في حاشيته على المقام . نعم لو كان مراد الاصحاب ثبوت حكم ظاهري غير الواقع حتى على تقدير المصادفة امتنع الاستصحاب لأنه من القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلّي ﴿ قوله : ولكن الظاهر انه ﴾ هذا الاستظهار ممنوع جداً كما عرفت ، وعلى هذا فالوجه في اندفاع الاشكال ما اشرنا اليه سابقاً وسيأتي انشاء الله من أن دليل حجية الامارة يقتضي تنزيلها منزلة العلم كما يقتضي تنزيل مؤداها منزلة الواقع ، وحينئذ إذا قامت على ثبوت شيء في زمان معين كانت علماً به تنزيلاً فيترتب عليه أثره من عدم جواز نقضه بالشك (وأما) ما قيل في الذب عن أصل الاشكال من أن الحكم الواقعي متيقن الثبوت ظاهراً بواسطة قيام الامارة عليه فيستصحب (ففيه) ان اليقين بالثبوت الظاهري عين اليقين الوجداني بالحكم الظاهري فيرجع إلى ما هو ظاهر الاصحاب الذي اشار اليه المصنف (ره) وأوضحه في الحاشية كما عرفت

التنبيه الثالث

﴿ قوله : لا فرق في المتيقن السابق ﴾ هذا شروع في حكم استصحاب الكلّي باقسامه وهي ثلاثة (الأول) أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد بعينه ويشك في بقاءه للشك في بقاء ذلك الفرد كأن يعلم بوجود زيد في الدار فيعلم

عام فإن كان الشك في بقاء ذلك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه وارتفاعه كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام ، وإن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً فكذا لا اشكال في استصحابه

بوجود الانسان فيها ثم يشك في بقاء الانسان للشك في بقاء زيد (الثاني) أن يعلم بوجود السكلي في ضمن فرد سردد بين فردين يعلم بزوال أحدهما بعينه على تقدير حدوثه ويبقاه الآخر بعينه على تقدير حدوثه ، فيشك لأجل ذلك في بقاء السكلي لاحتمال حدوثه في طویل العمر كأن يعلم بوجود الحيوان في فرد سردد بين البقرة والجل ثم يعلم بعد ثلاثة أيام بأنه إن كان الموجود هو الجمل فهو باق وإن كان البقرة فهو زائل ، فيثبت يشك في بقاء الحيوان (الثالث) أن يعلم بوجود السكلي في ضمن فرد بعينه ويعلم بزوال ذلك الفرد ويحتمل حدوث فرد آخر للسكلي مقارن لزواله أو لوجوده باق بعد زواله كأن يعلم بوجود الانسان في زيد ثم يعلم بزوال زيد ويحتمل وجود عمرو مقارنا لزوال زيد أو مقارنا لحياته مع بقاءه بعد زواله فيكون بقاء السكلي المحتمل في فرد آخر غير الفرد المتيقن وجوده فيه ﴿ قوله : فإن كان الشك ﴾ هذا إشارة الى القسم الأول ﴿ قوله : استصحابه كاستصحابه ﴾ الضمير الاول راجع الى السكلي والثاني الى الخاص ﴿ قوله : بلا كلام ﴾ حكى الاشكال فيه عن بعض بان السكليات اعتبارات لا تكون موضوعاً للتعبد الشرعي ، وفيه أن دعوى جواز الاستصحاب مبنية على كون السكلي موضوعاً للأثار الشرعية وإلا فلا معنى له كما هو واضح ، فإن كان اشكال في ذلك فهو اشكال في جواز كونه موضوعاً للأثر لافي صحة الاستصحاب ويندفع بمراجعة البحث عن تعلق الأمر بالطبائع . فراجع ﴿ قوله : وإن كان الشك ﴾ هذا إشارة الى القسم الثاني ﴿ قوله : فكذا لا اشكال في استصحابه ﴾ يمكن الاشكال عليه بما يأتي منه في مبحث مجهول التاريخ من احتمال كون رفع

فترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه ولوازمه وتردد ذلك الخاص الذي يكون الكلّي موجوداً في ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوئه غير ضائر بالاستصحاب الكلّي المتحقق في ضمنه مع عدم إخلاله باليقين والشك في حدوئه وبقائه وإنما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مردداً بينهما لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب كما لا يخفى . نعم يجب رعاية التكليف المعلومة اجمالاً المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف في البين

اليد عن بقاء الكلّي من تقض اليقين باليقين لاحتمال كون الكلّي موجوداً في معلوم الزوال فيكون الكلّي معلوم الزوال لكن سياً في انشاء الله اندفاعها ﴿ قوله : فترتب عليه ﴾ كما هو الحال في كل ما يجري فيه الاستصحاب ﴿ قوله : وتردد ذلك الخاص ﴾ هذا إشارة الى بعض شبهات المنع عن جريان الاستصحاب في القسم الثاني (وتوضيحه) : أن الكلّي ليس له وجود مستقل عن وجود الفرد وإنما هو موجود في ضمنه وكل واحد من الفردين اللذين يعلم وجود الكلّي في أحدهما في هذا القسم مما لا تجتمع فيه أركان الاستصحاب فان أحدهما معلوم الارتفاع والآخر غير معلوم الحدوث فكيف يجري الاستصحاب في نفس الكلّي الذي يكون وجوده عين وجود أحدهما ولا سيما مع كون الفرد غير المعلوم الحدوث محكوماً بعدم حدوئه بالاستصحاب ﴿ قوله : غير ضائر ﴾ هو خبر قوله : تردد (وتوضيحه) عدم ضيره : أن اليقين والشك إنما يتعلقان بالصور الذهنية لا بمحكياتها الخارجية فعدم اجتماع اليقين بالحدوث مع الشك في البقاء في كل واحد من الفردين لا ينافي اجتماعهما في نفس الكلّي ، ضرورة صدق قولنا في المثال المتقدم: وجود الحيوان معلوم وبقاؤه مشكوك ، ولازم ذلك جواز الاستصحاب في الكلّي لاجتماع الأركان فيه فيجب ترتيب آثاره عليه وعدم جوازه في كل واحد من الفردين فإنه فلا يجب ترتيب آثار كل منهما إلا

(وتوهم) كون الشك في بقاء الكلبي الذي في ضمن ذلك المراد مسبباً عن الشك في حدوث الخاص الشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث باصالة عدمه (فاسد) قطعاً لعدم كون بقاءه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذلك المتيقن الارتفاع أو البقاء مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه لا أنه من لوازمه

إذا كان هناك علم اجمالي بالتكليف فإنه حينئذ يكون منجزاً وبجيب الاحتياط فيه ﴿ قوله : وتوهم كون الشك ﴾ هذا إشارة الى شبهة أخرى للمنع وحاصلها : أن الشك في بقاء الكلبي وزواله مسبب عن الشك في وجود الفرد الطويل العمر والأصل الجاري في السبب مقدم على الاصل الجاري في المسبب فاصالة عدم الفرد الطويل العمر تقتضي انتفاء الكلبي فلا يجري الاصل في بقاءه ﴿ قوله : فاسد قطعاً ﴾ هو خير توهم (ووجه) الفساد أمور أشار اليها (الاول) منع السببية على النحو الذي ذكره فإن احتمال بقاء الكلبي وإن كان من لوازم حدوث الفرد الطويل العمر إلا أن احتمال ارتفاعه ليس من لوازم عدم حدوثه إذ لا اقتضاء لعدم حدوثه في ارتفاع الكلبي وإنما المقتضي له حدوث الفرد القصير العمر فيكون سبب الشك في بقاء الكلبي وارتفاع الشك في كون الحادث هو طويل العمر أو قصيره ، ومن المعلوم أنه لا أصل يصلح لتعيين الحادث فإن اصالة عدم حدوث الفرد الطويل العمر لا يثبت كون الحادث هو القصير إلا بناء على الأصل المثبت ، فإن كون الحادث هو القصير من الملازمات الاتفاقية لعدم حدوث الفرد الطويل من جهة العلم الاجمالي بحدوث أحدهما المقتضي لملازمة وجود كل منهما لعدم الآخر (الثاني) أن بقاء الكلبي عين بقاء الفرد الطويل العمر لا أنه من لوازمه حتى تصح دعوى السببية والمسببية بينهما (وفيه) أن دعوى السببية إنما كانت بين بقاء الكلبي وحدث الفرد لا بين حدوثه وحدثه حتى تدفع بما ذكر . مع أن العينية بين الوجودين ذاتاً لا تقتضي العينية بينهما اعتباراً إذ لا ريب أن الوجود المضاف الى الفرد بما

على أنه لو سلم أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون الزوم عقلياً ولا يكاد يترتب باصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً، وأما إذا كان الشك في بقائه من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذلك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففي استصحابه أشكال أظهره عدم جريانه فان وجود الطبيعي وان كان بوجود فرده إلا أن وجوده في ضمن المتعدد من أفراد ليس من نحو وجود واحد بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده وإن شك في وجود فرد آخر

أنه كذلك غير الوجود المضاف إلى السكلي بما أنه كذلك : وإنما قد ينعدم الفرد ولا ينعدم السكلي لوجوده في فرد آخر . فتأمل . مضافاً إلى أن العينية أقرب إلى اثبات التوهم من الاتينية فيرجع الأشكال إلى التعبير محضاً . فلاحظ (الثالث) أنه لو سلم الزوم فهو عقلي ، وفي مثله فالأصل الجاري في السبب غير حاكم على الأصل الجاري في المسبب بل لا بد من الرجوع إلى الأصل الجاري في المسبب (وهنا) شبهة أخرى وهي أن وجود السكلي لما كان بوجود فرد من أفراد كان عدمه بعدم تمام الأفراد فإذا علم بعدم كل فرد لا سكلي غير الفرد الطويل العمر فبعضه اصالة عدم الفرد المذكور يثبت عدم تمام الأفراد فيثبت عدم السكلي فيكون موضوع الأثر محرزاً بعضه بالوجودين وبعضه بالأصل « وتندفع » بما أشيرنا إليه من أن عدم الطبيعي ليس عين عدم جميع الأفراد حتى يكون الأثر الثابت لعدم الطبيعي في الحقيقة ثابتاً لعدم تمام الأفراد الثابت بعضه بالوجودين وبعضه بالأصل بل يخالفه ، ولذلك ترى أن عدم الطبيعي لا يتكرر فيه وعدم الأفراد متكرر قطعاً ، فأثبت عدم الطبيعي بأثبت عدم الأفراد بالأصل يتوقف على القول بالأصل المثبت . فلاحظ وتأمل ﴿ قوله : وإنما إذا كان الشك ﴾ هذا تعرض لحكم القسم الثالث ﴿ قوله : فان وجود الطبيعي ﴾ يعني يعتبر في صحة جريان الاستصحاب أن يكون الشك في البقاء والبقاء عين الحدوث وجوداً وان كان غيره زماناً فإذا علم بوجود السكلي في فرد وعلم بارتفاع ذلك الفرد فقد علم بارتفاع وجود السكلي

مقارن لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه كما إذا شك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاك مقارن أو حادث (لا يقال) : الأمر وإن كان كما ذكر إلا أنه حيث كان التفاوت بين الايجاب والاستحباب وهكذا بين الكراهة والحرمة ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما لمساقفة الاتصال مع الوحدة فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه

واحتمال وجود فرد آخر وإن كان شكاً في وجود الكلي إلا أن هذا الوجود المشكوك ليس بقاء لذلك الوجود المعلوم ، وإلا فقد عرفت العلم بارتفاعه فكيف يكون مما يحتمل بقاءه فلا يكون الشك في هذا الوجود المشكوك شكاً في بقاء وجود الكلي المعلوم ليكون مورداً للاستصحاب بل شك في وجود آخر للكلي والأصل عدمه ﴿ قوله : مقارن لوجود ﴾ إشارة الى اقسام القسم الثالث فإن الفرد الآخر المحتمل بقاء الكلي فيه (تارة) يحتمل وجوده مقارناً لوجود الفرد المعلوم الارتفاع (وأخرى) مقارناً لزواله ، والأخير (تارة) يكون لملاك حادث مقارناً لزوال المعلوم (وأخرى) يكون لملاك مقارن لوجود المعلوم ، وذلك كما لو علم بارتفاع الوجوب واحتمل وجود الاستحباب مقارناً لارتفاعه إما لملاك ثابت حال وجود الوجوب أو حال ارتفاعه ﴿ قوله : لا يقال الأمر وإن كان ﴾ هذا اشكال على التمثيل بالاستحباب لا على منع الاستصحاب في هذا القسم . وحاصل الاشكال : أن الاستحباب ببعض مراتب الوجوب فيكون وجوده عين وجوده كما هو الحال في السواد الضعيف والشديد فلا يكون وجود الاستحباب بمد الوجوب إلا بقاء لوجود الجامع بينهما وهو الطلب فيصبح استصحابه ﴿ قوله : إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه ﴾ هذا راجع الى الوجوب والاستحباب وأما الحرمة والكراهة فالتفاوت بينهما بشدة الكراهة وعدمها ﴿ قوله : لمساقفة الاتصال ﴾ يعني ملازمة الاتصال بحسب الوجود الحاصل بعدم تخلل العدم للوحدة

لا في حدوث وجود آخر (فانه يقال) : الأمر وإن كان كذلك إلا أن العرف حيث يرى الايجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين لا واحد مختلف الوصف في زمانين لم يكن مجال للاستصحاب

بحسبه ﴿ قوله : وان كان كذلك ﴾ يعني أن الاستحباب من مراتب الوجوب حقيقة لسكنه مبين له عرفاً ، والمعيار في جريان الاستصحاب الوحدة العرفية ولو مع التعدد عقلاً . ثم ان ما ذكره المصنف (ره) من كون الاستحباب من مراتب الوجوب هو المشهور ظاهراً ، ولسكنه لا يخلو من تأمل ، إذ لازمه كون اجتماع عناوين مستحبة موجباً لوجوب المعنون مع أن بطلانه ضروري . مضافاً الى أن المرتكز في اذهان العقلاء كون جواز الترك في المستحبات وعدم جوازه في الواجبات من جهة الترخيص وعدمه لا لضعف الطلب وتأكده . نعم يبقى الاشكال في امكان الجمع بين طلب الفعل ولو كان ضعيفاً والترخيص في الترك ، ولعل الوجه فيه أن الطلب مع عدم الترخيص يكون بداعي احداث الداعي العقلي من حيث ترتب الثواب على الموافقة والعقاب على المخالفة معاً ومع الترخيص يكون بداعي احداث الداعي العقلي من حيث ترتب الثواب فقط لأن الاذن إنما تنافي العقاب لا غير ، وأما وجه عدم التنافي بين الارادة الحقيقية والترخيص فهو الذي تقدم في بيان عدم تضاد الأحكام الظاهرية والواقعية . فتأمل جيداً ﴿ قوله : لا واحد مختلف الوصف ﴾ يعني ليست صفتا الوجوب والاستحباب القائمتان بالطلب من قبيل الأحوال المتبادلة على الموضوع الواحد عرفاً بل من قبيل المقومات للموضوع بحيث يتمدد تبادلهما فلا مجال للاستصحاب لا اعتبار اتحاد الموضوع فيه عرفاً « أقول » : بعدما عرفت من تباين الوجوب والاستحباب ارتكازاً فالظاهر أن منشأ اعتبار الوجوب طلب الشيء مع عدم الاذن في تركه ومنشأ اعتبار الاستحباب طلب الشيء مع الاذن في تركه فإذا علم بارتفاع الوجوب فعمل بجواز الترك وشك في بقاء الطلب لم يكن مانع من استصحاب بقاءه فيثبت الاستحباب ، نظير ما تقدم من أن الجمع بين أدلة التكاليف وأدلة رفع القلم عن

لما مررت الاشارة اليه ويأتي من أن قضية إطلاق اخبار الباب أن العبارة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضاً وان لم يكن بنقض بحسب الدقة ولذا لو انعكس الامر ولم يكن نقض عرفاً لم يكن الاستصحاب جارياً وإن كان هناك نقض عقلاً، ومما ذكرنا في المقام يظهر أيضاً حال الاستصحاب في متعلقات الأحكام في الشبهات الحكمية والموضوعية فلا تغفل

الصبي يقتضي الحكم بشرعية عبادة الصبي ، وكذا الجمع بين أدلة التكاليف وأدلة نفي الحرج والضرر يقتضي صحة الوضوء الحرجي والضرري . فتأمل جيداً ، وقد تقدم في مبحث نسخ الوجوب ماله نفع في المقام فراجع ﴿ قوله : ويأتي ﴾ يعني في الخاتمة ﴿ قوله : وان لم يكن بنقض ﴾ كما في مثل استصحاب الكربة بعد نقضه بأخذ مقدار منه وكما في استصحاب النجاسة بعد زوال تغيره من قبل نفسه ﴿ قوله : وان كان هناك ﴾ كما في مثل استصحاب الحمرة للجسم بعد العلم بارتفاع السواد ﴿ قوله : في الشبهات الحكمية ﴾ كما اذا شك في أن الواجب في الكفارة مد أو مدان فباعطاء المد يشك في وجوب المد أيضاً ، ولا يجوز استصحابه لأنه من هذا القسم الثالث ﴿ قوله : والموضوعية ﴾ كما لو شك في فوات فريضة الصبح مرة أو مرتين فبقضاء الصبح مرة يشك في وجوبها عليه ولا يجوز استصحابه لما ذكر بل يجري فيه وفي أمثاله استصحاب عدم في زمن التعمين بوجود المعلوم الى ما بعده والله سبحانه أعلم

تنبيه

هذا كله لو كان الأثر الشرعي للكلّي أما لو كان الأثر للفرد فإن كان الشك في بقاءه للشك في طول عمره وقصره جرى استصحابه بلا كلام ، وان كان لترده بين فردين كما لو كان انسان وكيلاً لزيد ولعمرو على الاتفاق على عياله ثم علم بموت زيد وبحياة عمرو وقد حضره انسان واجب النفقة على أحدهما فتردد بين أن يكون

عياً لا يزيد وان يكون عيالا لعمره، فعلى الأول لا يجب عليه انفاقه عليه لموت معيله، وعلى الثاني يجب لحياة معيله في جواز استصحاب حياة معيله، لا ثبات وجوب انفاقه عليه اشكال والذي يجري على السنة بعض أهل العصر ذلك لاجتماع اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالوجود والشك في البقاء كالكلبي المردد بين فردين في القسم الثاني . لكن الظاهر المختار لجماعة من مشايخنا المعاصرين هو المنع « والوجه فيه » : أنه يعتبر في صحة جريان الاستصحاب تعلق اليقين والشك بنفس موضوع الاثر الشرعي ومثل عنوان المعيل في المثال المذكور ليس كذلك لأنه إن أخذنا وانا حاكياً عن زيد كان معلوم الوفاة وان أخذنا حاكياً عن عمرو كان معلوم الحياة وان أخذنا مردداً لم يكن موضوعاً للأثر لكون المفروض كون الأثر لمصداق الفرد لا لمفهومه المردد الصالح للانطباق على كل واحد منهما ولو على البديل . وبهذا يظهر الفرق بين الاستصحاب هنا واستصحاب الكلبي في القسم الثاني مع ترده بين فردين أيضاً فإن نفس متعلق اليقين والشك هناك وهو الكلبي موضوع للأثر الشرعي وليس كذلك هنا لكون الأثر للشخص لا للكلبي ، ومن هنا يظهر أيضاً أن المنع المذكور لا يختص بالاستصحاب بل يجري في عامة الأصول لا طراد وجه المنع فيها ويترتب على ذلك أن لو صلى مع اشتباه القبلة الى الجهات الأربع ثم علم بعد تمام الصلاة بفساد واحدة منها بعينها وجب عليه إعادة تلك الصلاة ولا مجال لاجراء قاعدة الفراغ في الصلاة الى القبلة المرددة بين معلومة الفساد ومعلومة الصحة لأن الصلاة المذكورة من الفرد المردد الذي لا يجري فيه الأصل ؛ ولو علم بفساد واحدة منها مرددة جرت قاعدة الفراغ في كل واحدة منها بعينها ، والعلم الاجمالي المذكور لا يمنع لعدم الأثر لمتعلقه لاحتمال كون العاسدة غير مارقة الى القبلة ، إلا ان يكون وجوب الأربع ليس من باب الاحتياط بل من باب الاكتفاء تعبداً من جهة النص فلا بد من الاحتياط باعادة الجميع للعلم الاجمالي المذكور فلاحظ . (ثم إنه) قد اشتهر أن الوجه في تحرير مسألة استصحاب الفرد المردد أن

بعض الاعاظم (١) « قدس سره » ورد النجف الأشرف في أيام حياة المصنف (ره) فسأل في بعض مجالسه عن عبادة تنجس جانب منها غير معين و طهر منها جانب معين يحتمل كونه المتنجس فلا في بدن المصلي كلاماً من جانبيها المطهر وغير المطهر ، زاعماً « قدس سره » أن مقتضى استصحاب نجاسة الجانب المتنجس بنجاسة البدن الملاقي للعلم بملاقته له ؛ مع أنه لو فرض ملاقة البدن للجانب غير المطهر فقط لم يحكم بنجاسته بناء على طهارة الملاقي لاحد أطراف الشبهة المحصورة فكيف يحكم بنجاسة البدن لو لاقى الجانب المطهر بعد ملاقته للجانب المحتمل للنجاسة مع العلم بأن ملاقته للجانب المطهر لا تؤثر فيه نجاسة أصلاً ؟ فكان المتحصل في اجواب هو طهارة البدن لعدم جريان استصحاب النجاسة لكون موضوعه الفرد المردد . واشتهرت هذه المسألة بمسألة العبادة . ثم إنه كما لا يجوز استصحاب الفرد المردد لا يجوز استصحاب المفهوم المردد كما لو شك في مفهوم السكر أنه ما يساوي ثلاثة وأربعين شراً تقريباً أو ما يساوي سبعة وعشرين فوجد ماء بالمقدار الأول ثم نقص حتى صار بالمقدار الثاني فلا يصح استصحاب السكرية ، وكذا لو شك في أن النهار ينتهي بغياب القرص أو بذهاب الحمرة المشرقية لا مجال لاستصحاب النهار بعد غياب القرص، او شك في أن العدالة اجتناب الكبائر مطلقاً أو مع منافيات المروءة فوجد شخص مجتنباً للجميع ثم ارتكب بعض منافيات المروءة فلا يصح استصحاب العدالة ... الى غير ذلك من الموارد التي يشك فيها في بقاء المفهوم لتردده بين مفهومين يعلم بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر فإنه لا يجوز الاستصحاب فيها لما ذكر من أن المفهوم المردد ليس موضوعاً للاثر والمعين لم تجتمع فيه أركان الاستصحاب والله سبحانه أعلم .

(١) المرحوم السيد اسماعيل الصدر « قدس سره »

(الرابع) أنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الامور القارة أو التدريجية غير القارة فان الامور غير القارة وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلا بعدما انصرم منه جزء وانعدم إلا أنه مالم يتخلل في الين العدم بل وان تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً وان انفصل حقيقة كانت باقية مطلقاً أو عرفاً

التنبيه الرابع

﴿ قوله : من الامور القارة ﴾ القار هو الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود في زمان واحد مثل زبد وعمرو مقابل التدريجي وهو مالا يكون كذلك بل يوجد منه جزء في آن فينعدم ويوجد الجزء الآخر منه في آن آخر ... وهكذا حتى تنتهي أجزاؤه . مثل جريان الماء وسيلان الدم ونحوها (وحاصل) المراد : أنك عرفت أن المستفاد من أدلة الاستصحاب وجوب العمل على البقاء مهما كان الشك في البقاء ، ومن المعلوم صدق البقاء حتمية وعقلا على وجود الأمر التدريجي في الزمان الثاني كصدقه على وجود القار كذلك ، وبمجرد عدم اجتماع الأجزاء في الوجود في زمان واحد في الأول واجتماعها في الثاني لا يوجب الفرق في ذلك . والرجوع الى موارد الاستعمال مثل قولهم : بقي الجريان والسيلان ، يلحق ما ذكر بالضروري (ومنشأ) الاشكال في جريان الاستصحاب ملاحظة الأجزاء في التدريجي كلا مستقلا فيرى أن الجزء الاول منه المعلوم الوجود في الزمان الأول معلوم الارتفاع في الزمان الثاني والجزء الثاني منه مشكوك الحدوث فيرجع الى أصالة عدمه « ويندفع » بأنه لا وجه لذلك بعد صدق الوجود الواحد على الوجود الممتد تدريجياً بحيث يكون أوله حدوثاً وما بعده بقاء كما يصدق على الوجود الممتد القار بعينه ﴿ قوله : وان كان وجودها ﴾ من هـ — اذا توجه الاشكال كما عرفت ﴿ قوله : إلا انهما ﴾ إشارة الى دفع الاشكال ﴿ قوله : بما لا يخل ﴾ كما في مثل الكلام الواحد فإنه يصدق عرفاً مع تخلل السكوت اليسير ﴿ قوله : مطلقاً ﴾ يعني حقيقة وعرفاً وهو راجع الى صورة عدم تخلل العدم ﴿ قوله : أو عرفاً ﴾

ويكون رفع اليد عنها مع الشك في استمرارها وانقطاعها نقضاً ولا يعتبر في الاستصحاب بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً، هذا مع أن الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة في الاين وغيره إنما هو في الحركة القطعية وهي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان لا التوسيطية وهي كونه بين المبدأ والمنتهى فانه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً، فانقذح بذلك أنه لا مجال للاشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار وترتيب مالهما من الآثار، وكذا كما اذا كان الشك في الامر التدريجي من جهة الشك في انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى أو أنه بعد في الين،

راجع الى قوله : (ره) وان تحلل... الخ ﴿ قوله : نقضاً ﴾ خبر يكون ﴿ قوله : والبقاء كذلك ﴾ يعني عرفاً ﴿ قوله : هذا مع أن ﴾ يعني أن الحركة على قسمين قطعية وتوسيطية « فالاولى » عبارة عن كون الشيء في كل آن في مكان اذا كانت الحركة في المسكان كحركة السائر فانه في كل آن يكون في مكان غير ما كان فيه في الآن السابق أو في حد اذا كانت الحركة في غير المسكان كحركة الطائر والشجرة في النمو فانها ماداما في النمو يكون نموها في كل آن بحد خاص فهو في الآن اللاحق يخلع حداً كان له في الآن السابق ويلبس حداً آخر فهو في كل آن في خلع ولبس ومثله الاشتداد في السكيف « والثانية » عبارة عن كون الشيء بين المبدأ والمنتهى : كالنهار الذي هو عبارة عن كون الشمس بين المشرق والمغرب ، والليل الذي هو عبارة عن كونها بين المغرب والمشرق . والتدرج والتصرم إنما هو في القسم الأول لا الثاني فانه من القار ، ولذا يقال : النهار يوجد عند طلوع الشمس وينعدم بغروبها . هذا وحيث أن الفرق بين القسمين إنما هو بمحض الاعتبار وملاحظة مجموع ما بين المبدأ والمنتهى وعدمه فالعمدة ما تقدم ﴿ قوله : واما اذا كان من جهة الشك ﴾ الشك في مثل جريان الماء « تارة » يكون للشك في طروء ما يمنع عن جريانه أو قوة استعداده للجريان

وأما اذا كان من جهة الشك في كميته ومقداره كما في نبع الماء وجريانه وخروج الدم وسيلانه فيما كان سبب الشك في الجريان والسيلان الشك في أنه بقي في المنبع والرحم فعلا شيء من الماء والدم غير ما سال وجرى منها فربما يشكل في استصحابها حينئذ فان الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه ولكنه يتخيل بانه لا يختل به ماهو الملاك في الاستصحاب بحسب تعريفه ودليله حسبما عرفت . ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الامر التدريجي إما يكون من قبيل استصحاب الشخصي أو من قبيل استصحاب الكلّي باقسامه فاذا شك في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها

مع العلم بكمية الماء ومقداره « وأخرى » يكون للشك في كميته ومقداره « وثالثة » يكون للشك في تولد زائد على المقدار المعلوم في المنبع « أما الاول » فلا مانع من استصحابه مطلقاً أو فيما كان الشك في الرافع على الخلاف « وأما الثاني » فالظاهر أنه كذلك وليس من قبيل القسم الثاني من استصحاب الكلّي لأن الاختلاف في الحكم لا يوجب تعدد الوجود حتى يكون الشك فيه شكاً في الوجود وفقاً لشيخنا الاعظم « قدس سره » « وأما الثالث » فقد يتوهم أنه من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي لأن الماء الحادث غير الماء الذي كان موجوداً « وفيه » ان تعدد الماء لا يلزم تعدد الجريان عرفاً ، وكون الجريان عرضاً قائماً بالماء تابعاً له في الوحدة والتعدد ممنوع ، لأن اتصال الجريان عرفاً وعدم تخلل العدم بين ابعاضه موجب لصدق الوحدة ولا سيما مع كون حدوث الماء الجديد بنحو ترايد الماء الاول الموجب لعدده معه ماء واحداً ﴿ قوله : من جهة الشك في كميته ﴾ الظاهر أنه يريد الصورة الثانية وان كان ذيل العبارة قد لا يساعده . فتأمل ﴿ قوله : في استصحابها ﴾ يعني الجريان والسيلان ﴿ قوله : في حدوث جريان ﴾ قد عرفت انه مع اتصال الجريان يصدق البقاء لا الحدوث ﴿ قوله : ولكنه يتخيل ﴾ يعني

صح فيه استصحاب الشخص والكلبي ، وإذا شك فيه من جهة تردها بين القصيرة والطويلة كان من القسم الثاني وإذا شك في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث كما لا يخفى ، هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات وأما الفعل المقيد بالزمان (فتارة) يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده (وطوراً) مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى كما إذا احتمل

أن هذا خيال لا يطابق الواقع لكن عرفت انه لا بأس به ﴿ قوله : صح فيه استصحاب ﴾ سواء كان منشأ الشك في كونها طويلة او قصيرة ام الشك في عروض المانع من الاتمام ﴿ قوله : من القسم الثالث ﴾ قد عرفت أن كونه منه موقوف على انقطاع القراءة عرفاً والشك في حدوث غيرها فلا يكون الشك في البقاء ، أما لو لم يكن كذلك لصدق اتصال القراءة عرفاً فهو من القسم الاول ؛ والا كان تعدد الآيات موجبا لتمدد القراءة ، وهو كما ترى ، ومثله ما لو شرع في أكل طعام أمامه وشك في بقاء الاكل لاحتمال شروعه في اكل طعام آخر فإنه يجري استصحاب القراءة والاكل ولا سيما وكون القراءة والاكل قائمين بالقارىء والآكل فلا يتعدان بمجرد تعدد المقروء والمأكول . فلاحظ ﴿ قوله : واما الفعل المقيد ﴾ كصوم رمضان وافتطار يوم العيد ﴿ قوله : فتارة يكون الشك ﴾ الشك في ثبوت حكم المقيد بالزمان كوجوب صوم رمضان « تارة » يكون للشك في نفس الزمان سواء كانت الشبهة موضوعية كما لو شك في هلال شوال ام حكمية كما لو شك بانتهاء النهار بغياب القرص « وأخرى » يكون للشك في ثبوت نفسه مع العلم بانتهاء الزمان الذي اخذ قيداً لموضوعه كما اذا وجب الجلوس في المسجد في النهار فانقضى النهار فشك في بقاء وجوب الجلوس في الليل ؛ لاحتمال كون زمان الليل موجبا لمصلحة فيه ملزمة ؛ او كون الجلوس مطلوباً في النهار بنحو تعدد المطلوب بأن يكون في ذاته مصلحة ملزمة وبخصوصية كونه في النهار مصلحة أخرى غير المصلحة القائمة به بذاته « فإن كان » الشك على النحو الاول جاز الرجوع الى

أن يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله فان كان من جهة الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان كالنهار الذي قيد به الصوم مثلاً فيترتب عليه وجوب الامساك وعدم جواز الافطار ما لم يقطع بزواله كما لا بأس باستصحاب نفس المقيد فيقال : إن الامساك كان قبل هذا الآن في النهار والآن كما كان فيجب (فتأمل) وإن كان من الجهة الاخرى فلا مجال للاستصحاب الحكم

استصحاب نفس الزمان المأخوذ قيدها فيثبت به المقيسد ويترتب عليه حكمه كما جاز استصحاب التقييد لذات المقيد فيقال : كان الامساك في النهار فهو على ما كان فيجب . هذا ولكن اجراء الاستصحاب في القيد يتوقف على لحاظ وجوده بنحو مفاد كان التامة بأن يكون الواجب الامساك المقارن لوجود رمضان نظير تقييد الصلاة الواجبة بالطهارة أما اذا كان ملحوظا بنحو مفاد كان الناقصة بأن كان الواجب الامساك في زمان هو رمضان فاستصحاب بقاء رمضان لا يثبت كون الزمان الواقع فيه الامساك هو رمضان الا بناء على الاصل المثبت ، وكذا اجراء الاستصحاب في المقيد فانه يتوقف على كون الحكم ثابتا لوجود المقيد بالزمان الملحوظ بنحو مفاد كان التامة كما اذا قيل ، ان كان الامساك في رمضان فهو واجب . فان استصحاب كون الامساك في رمضان يوجب كونه واجبا ، أما إذا كان بنحو مفاد كان الناقصة كما إذا قيل : الامساك في زمان هو رمضان واجب : فلا مجال للاستصحاب لعدم اليقين بالحالة السابقة اذا لم يعلم أن الامساك في هذا الزمان امساك في زمان هو رمضان كما لعلمه ظاهر بالتأمل . فتأمل . ولعله الى هذا اشار بقوله : فتأمل ﴿ قوله : ان يكون التعبد به ﴾ الظاهر أن أصل العبارة : ان يكون التقييد به... الخ ، يعني احتمال ان يكون الزمان قيدها تمام المطلوب يعني المطلوب التام لانقييداً لأصله يعني للمطلوب في الجملة بان يكون الفعل في خارج الوقت مطلوباً ايضاً لكنه بعض المطلوب ﴿ قوله : من الزمان ﴾ بيان لقيدته ﴿ قوله : فيترتب عليه ﴾ نظير استصحاب عدالة الشاهد ليرتب عليه وجوب قبول شهادته ﴿ قوله : نفس المقيد ﴾ الظاهر أن أصل العبارة نفس التقييد ﴿ قوله : وإن كان من الجهة ﴾

في خصوص مالم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوتها لا قيماً مقوماً لموضوعه والافلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان فإنه غير ما علم ثبوته له فيكون الشك في ثبوته له أيضاً شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه لاني بقائه « لا يقال » : إن الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه (فإنه يقال) : نعم لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل وأما إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأول وشك في بقاء هذا الحكم له وارتخاؤه في الزمان الثاني فلا يكون

يعني وإن كان الشك في الحكم من حيث تحقق المصلحة المقتضية له حتى مع العلم بانقضاء الزمان ﴿ قوله : في خصوص مالم يؤخذ ﴾ يعني بنظر في دليل الحكم فإن كان قد أخذ الزمان فيه قيماً لموضوعه امتنع جريان الاستصحاب فيه لإثباته لذات الموضوع في غير ذلك الزمان لأن ذات الموضوع مع عدم القيد مباينة للموضوع المقيد فاثبات الحكم حينئذ لا يكون إبقاء لثبوته للمقيد بل أحداثاً له في موضوع آخر ، ولازم ذلك امتناع الاستصحاب أيضاً لو أخذ قيماً للمحمول لعين الوجه المتقدم . وإن أخذ الزمان قيماً للنسبة جاز الاستصحاب لاتحاد الموضوع والمحمول الموجب لتكون الشك فيه شكاً في البقاء الذي هو تمام موضوع الاستصحاب « وفيه » أن قيد الزمان كسائر القيود التي تؤخذ في موضوعات الأحكام لا يوجب انتفاؤه تعدد الموضوع عرفاً . ألا ترى أن وصف التغير للماء المحكوم بنجاسته لا يقدح في استصحابها بعد زوال التغير مع ما بين التغير والنجاسة من المناسبات الارتكازية عند العرف فكيف لا يكون قيد الزمان كذلك ﴿ قوله : فإنه غير ما علم ﴾ يعني أن الحكم المثبت بالاستصحاب غير الحكم الأول المعلوم لتعدد موضوعيهما . ثم إنه لا يخفى أن جعل ما أخذ الزمان فيه ظرفاً لثبوت الحكم من أقسام المقيد بالزمان لا يخلو من مسامحة ﴿ قوله : من قيود الموضوع ﴾ هذا

بجال الا لاستصحاب ثبوته « لا يقال » : فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظريين ويقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل (فانه يقال) : إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما يفهمه يعم النظريين ، والا فلا يكاد يصح الا اذا سبق باحدهما لعدم إمكان الجمع بينهما لسكالم المناقاة بينهما ولا يكون في اخبار الباب ما يفهمه يعمها فلا يكون هناك الا استصحاب واحد وهو استصحاب الثبوت فيما اذا أخذ الزمان ظرفا واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيداً ، لما عرفت من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي ولا شبهة في أن الفعل فيما بعد ذلك الوقت مع قبله متحد في الاول ومتعدد في الثاني بحسبه ، ضرورة ان الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر

مبني على إرجاع جميع القيود المشتمة عليها القضية إلى الموضوع وقد عرفت أنه غير ظاهر الوجه وانه موجب للمنع من جريان الاستصحاب في عامة الاحكام ﴿ قوله : كلا النظريين ﴾ يعني نظر العرف ونظر العقل ﴿ قوله : كما قيل ﴾ القائل الفاضل الراقي « ره » في المناهج حيث قال — فيما لو علم وجوب الجلوس يوم الجمعة الى الزوال وشك فيه فيما بعد الزوال — : يجوز استصحاب الوجوب الى ما بعد الزوال كما يجوز استصحاب عدمه الثابت قبل التكليف بالجلوس ، لكن ظاهر محكي كلامه عدم اختصاص ما ذكره بما اذا كان الزمان قيداً بل لعل ظاهره اختصاصه بما اذا كان ظرفاً فراجع ﴿ قوله : لعدم إمكان الجمع بينهما ﴾ لأن في الجمع بينهما تناقضاً في المدلول حيث انه بملاحظة احدهما يكون رفع اليد عملاً عن حكم المقيد نقضاً وبملاحظة الآخر لا يكون نقضاً ، والاوّل يستتبع الحرمة والثاني يستتبع عدمها وهما تقيضان ولا يعقل حكاية الدليل عنهما معاً لامتناع اجتماعهما ﴿ قوله : ولا يكون في ﴾ ولو كان وجب رفع اليد عن ظاهره لامتناع الاخذ به ﴿ قوله : مع قبله ﴾ الظاهر أن اصل العبارة مع ما قبله والمراد من الاول اخذه ظرفاً ومن الثاني اخذه قيداً والضمير في « بحسبه » راجع الى نظر العرف

ولو بالنظر المسامحي العرفي (نعم) لا يبعد أن يكون

﴿ قوله : ولو بالنظر المسامحي ﴾ قد عرفت انه في نهاية المنع ﴿ قوله : نعم لا يبعد ان يكون ﴾ يعني اذا احتمل ان يكون ثبوت الحكم للمقيد بالزمان بنحو تعدد المطلوب بان يكون فيه مصلحتان احدهما قائمة بذات المقيد والاخرى قائمة بنفس التقييد بالزمان فيكون ثبوت الحكم في الزمان الثاني ناشئاً عن مصلحة قائمة بذات المقيد مطلقاً حتى مع عدم التمسك فيكون بذلك من مراتب الحكم الاول فلا يبعد الاتحاد في نظر العرف بين الحكمين ويكون الشك فيه شكاً في البقاء فيستصحب « أقول » : لا يخلو الحال من ان يعلم كون الزمان قيداً للموضوع بلحاظ تمام مراتب الحكم الثابت له ، او يعلم كونه قيداً لبعضها دون بعض ، او يعلم كونه قيداً لبعضها ويحتمل كونه قيداً لبعضها الآخر « فالاول » ليس من تعدد المطلوب في شيء ، وعليه يكون احتمال وجود الحكم للموضوع فيما بعد ذلك الزمان مستنداً إلى احتمال حدوث مصلحة فيه من جهة الزمان اللاحق او غيره ولا يجوز استصحابه عند المصنف « ره » وعرفت انه لا مانع عنه (وعلى الثاني) لا بد من الحكم بثبوت الحكم في الزمان الثاني بلا حاجة الى الاستصحاب « وعلى الثالث » فلازم ما ذكر المصنف « ره » من أن التقييد موجب لتعدد الموضوع عدم جواز الاستصحاب فان احتمال تقييد الموضوع بلحاظ بعض المراتب الاخر وان كان مساوقاً لاحتمال ارتفاع الحكم بانتهاء الوقت ، كما ان احتمال عدم تقييده بلحاظها مساوق لاحتمال بقاءه فيكون محتمل البقاء والارتفاع إلا أن احتمال التقييد على النحو المذكور يوجب الشك في صدق النقص للشك في وحدة الموضوع وتعدده فلا يجوز التمسك بعموم حرمة النقص اذ الشك في عنوان العام مانع عن صحة التمسك به . فلاحظ وتأمل ، وحيث عرفت أن التحقيق جواز اجراء الاستصحاب حتى مع العلم بالتقييد فالجواز هنا اولى والله سبحانه اعلم

بحسبه ايضاً متحداً فيما اذا كان الشك في بقاء حكمه من جهة الشك في انه بنحو التعدد المطلوب وان حكمه بتلك المرتبة التي كان مع ذلك الوقت وان لم يكن باقياً بعده قطعاً الا انه يحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة من مراتبه فيستصحب فتأمل جيداً «إزاحة وهم» لا يخفى أن الطهارة الحديثة والخبيثة وما يقابلها يكون مما اذا وجدت باسبابها لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها لمن قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها ضرورة أنها اذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها كانت من الامور الخارجية أو الامور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي وأصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة -- كما حكى عن بعض الافاضل -- ولا يكون ههنا أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة ﴿الخامس﴾ انه كما لا إشكال فيما اذا كان المتيقن حكماً فعلياً لا ينبغي الاشكال فيما اذا كان مشروطاً

﴿قوله : بحسبه﴾ يعني بحسب نظر العرف ﴿قوله : او الامور الاعتبارية﴾ يعني المجمولة اما لو كانت منزعجة من وجود اسبابها الخاصة فيمكن أن يكون الشك فيها من الشك في المقتضي بأن يشك في كون الوضوء منشأً للطهارة مطلقاً او بشرط عدم خروج المذي وكون ملاقاة النجاسة منشأً لانزاع النجاسة للملاقي بشرط عدم الغسل ولو مرة ، لسكن مع ذلك لامانع من استصحابها بناء على جريانها في الشك في المقتضي ﴿قوله : بعض الافاضل﴾ هو الفاضل الراقى

التنبيه الخامس

﴿قوله : لا ينبغي الاشكال فيما﴾ هذا شروع في بيان جواز استصحاب الاحكام المشروطة سواء كانت تكليفية كما اذا قيل : يحرم العنب اذا غلى فيشك في حرمة الزبيب اذا غلى ام وضعية كما اذا قيل : بنجس العنب اذا غلى فيشك في نجاسة

معلقا فلو شك في مورد لأجل طرؤه بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه فكما صح استصحاب أحكامه المطلقة استصحاب أحكامه المعلقة لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشك بقاء « وتوهم » أنه لا وجود للمعلق قبل وجود ماعلق عليه فاختلف أحد ركنيه (فاسد) فان المعلق قبله إنما لا يكون موجوداً فعلاً لا أنه لا يكون موجوداً أصلاً ولو بنحو التعليق، كيف والمفروض أنه مورد فعلاً للمخاطب بالتحريم مثلاً أو الإيجاب فكان على يقين منه قبل طرؤه الحالة فيشك فيه بعده ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء على يقين من ثبوته

الزبيب اذا غلى وحاصل الوجه في الجواز : ان الاحكام المشروطة كلاحكام المطلقة بمجموعات شرعية يشملها دليل الاستصحاب عند الشك في بقائها وحيث انه لا يخص له يجب الاخذ به ﴿ قوله : معلقا ﴾ يبان لقوله مشروطا ﴿ قوله : طرؤه بعض الحالات ﴾ مثل صيرورة العنب زيبيا في المثال المتقدم ﴿ قوله : في بقاء ﴾ متملق بقوله شك ﴿ قوله : موجودا اصلا ولو بنحو ﴾ لا يخفى ان الوجود المعلق وجود تقديرى اى وجود في ظرف وجود المعلق عليه فقبله لا وجود للمعلق ، وكونه موردا للمخاطب لا اثر له بعد أن كان مجموعا على تقدير غير حاصل . هذا بناء على كون الوجوب المشروط ونحوه مشروطا بوجود الشرط خارجا بحيث لا وجود له الا في ظرف وجود الشرط خارجا كما يراه المصنف (ره) وتقدم في الواجب المشروط اما إذ كان مشروطا بالوجود الذهني الحاكي عن الخارجي — كما هو الظاهر — ثم ما ذكر إذا الوجوب المشروط مثلا على هذا موجود قبل تحقق الشرط ولكنه بوجود منوط لا مطلقا غير منوط ، فاستصحابه لا باس به لاجتماع اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالثبوت والشك في البقاء فينبغي بناء صحة الاستصحاب وعدمها على ذلك ، وحيث ان صحة الاستصحاب ارتكازية في امثال هذه الاحكام ولا سيما اذا كان الشك فيها من جهة الشك في النسخ لا بد ان يستكشف صحة مبناها اعني كونه منوطا بالوجود

واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك، وبالجملة يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل كان الحكم مطلقاً أو معلقاً فيركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة، فيحكم مثلاً بان العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال غيبته من أحكامه المطلقة والمعلقة لو شك فيها فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غيابه (إن قلت) : نعم ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة « قلت » : لا يكاد يضر استصحابه

الذهي . هذا مضافاً الى أن الظاهر أنه لا فرق بين إناطة الحكم بالشرط باصطلاح النجاة مثل : اذا غلى ينجس ، واذا استطعت يجب عليك الحج ، وبين اناطته بالموضوع مثل العنب الغالي ينجس والمستطيع يجب عليه الحج ، وكما انه لا ريب في صحة استصحاب الحكم المنوط بالموضوع ينبغي ان لا يستراب في صحة استصحاب الحكم المنوط بشرطه فيكشف ذلك عن ان الاناطة في المقامين انما هي بالوجود اللحظي والالم يكن وجه للاستصحاب فيها معاً ﴿ قوله : واختلاف نحو ثبوته ﴾ قد عرفت ان الوجود المعلق على الامر الخارجى ليس نحواً من الثبوت قبل وجود المعلق عليه وانما يكون نحواً من الثبوت في ظرف وجود المعلق عليه خارجاً ﴿ قوله : متمماً لدلالة ﴾ لا اشكال في ذلك وانما الاشكال في اجتماع اركانها ليكون متمماً ولا تجتمع اركانها الا مع ثبوت المستصحب حقيقة ولو منوطاً ﴿ قوله : حليته المطلقة ﴾ اي غير المشروطة وهي الثابتة له قبل الغليان حيث يشك في ارتفاعها بالغليان فيلزم استصحابها ﴿ قوله : قلت لا يكاد يضر استصحابه ﴾ يعني استصحاب الحلية (توضيح) المراد : ان العنب قبل أن يصير زيبياً كان له حرمة معلقة على الغليان وبلازم ثبوت هذه الحرمة المعلقة ثبوت حلية مغيية بالغليان لتضاد الحكمين الموجب لتلازم اناطة احدهما بشيء واناطة الآخر بنقيضه فاذا كانت للعنب حرمة منوطة بالغليان كانت له حلية منوطة بعدمه فاذا صار العنب

زيبيا وشك في بقاء الحرمة المنوطة بالغليان شك ايضاً في بقاء الحلية المنوطة بعدم الغليان اعني المغيأة بالغليان ، وكما انه يصح استصحاب الحرمة المذكورة يصح استصحاب الحلية المذكورة ولا تعارض بين الاستصحابين لعدم العلم بمخالفة احدهما للواقع بل يجوز مطابقتها معاً للواقع وكيف يكون بينهما تعارض مع تلازم مؤداهما (فان قلت) : لاريب في تضاد الحلية والحرمة وسائر الاحكام التكليفية كما سبق فكيف لا يكون استصحاب احدهما معارضاً لاستصحاب الاخرى (قلت) : التضاد إنما يكون بين الحل والحرمة المطلقين او المشروطين بامر واحد وجودي او عديمي واما الحل المشروط بامر وجودي والحرمة المشروطة بنقيضه او العكس كما في المقام فلا تضاد بينهما ، ولذا ترى العنب دائماً تثبت له حلية منوطة بعدم الغليان وحرمة منوطة بالغليان بلا تناف بينهما فلا تعارض بين استصحابيهما (هذا) ولكن يمكن ارجاع السؤال بنحو لا يتوجه الجواب عنه بما ذكر بأن يقال : لاريب في ان الزبيب قبل الغليان حلال فعلاً فاذا شككنا في ارتفاع حليته بالغليان فالمرجع استصحاب تلك الحلية الفعلية كما لو شككنا في ارتفاع حليته بمواجهة الشمس او بالحرارة او نحوها من محتمل الراقية ، ومن المعلوم ان هذه الحلية بمد الغليان مضادة للحرمة على تقدير الغليان فيتعارض استصحابها مع استصحاب الحرمة المعلقة بل ومع استصحاب الحلية المغيأة بالغليان عرضاً (ويمكن) في الجواب ان يقال : الشك في ارتفاع الحلية بالغليان وبقائها ناشيء من الشك في بقاء الغليان على ماهو عليه من الخصوصية المقتضية للحرمة الراقية للحلية وعدمه والاصل بقاؤه على ما كان فيترتب عليه اثره وهو ارتفاع الحلية وثبوت الحرمة كما اشرنا الى ذلك في ذيل البحث عن الاحكام الوضعية ، وليست الخصوصية المذكورة الا كسائر الخصوصية المأخوذة قيوداً في موضوع الاحكام ولا استصحابها الا كاستصحابها فكما أنه لو قيل : إذا كان الامام عادلاً يجب الائتمام به وقبول شهادته ، وان كان فاسقاً لا يجوز الائتمام به ولا قبول شهادته ، فشك في بقاء الامام على عدالته او فسقه يجوز استصحاب كونه على ماهو عليه من العدالة او الفسق وترتيب احكامها

على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في بقاء حكم المعلق بعده

كذلك المقام فيستصحب كون الغليان على ماهو عليه من الخصوصية المنوط بها
الحرمة وبعدهما الحل ويترتب عليها احكامها ، واذا جرى الاصل في ذلك كان
حاكما على استصحاب الحل لسكونه جاريا في السبب . (ومما) يوضح ما ذكرنا
أنه لو شك في نسخ الحكم التعليلي للعنب فلا ريب في وجوب العمل على الحرمة
المعلقة على الغليان ولا مجال لاستصحاب الحل الثابت قبله ، ولا فرق بينه وبين
المقام ولا وجه له ظاهر غير ما ذكرنا (ولعل) هذا هو مراد شيخنا الاعظم (قدس
سر) في الجواب عن السؤال المذكور بحكومة استصحاب الحرمة على تقدير
الغليان على استصحاب الحل قبله لا ماهو ظاهره (والافقيه) أن ارتفاع الحل
ليس من آثار ثبوت الحرمة على تقدير الغليان حتى يكون استصحابها حاكما على
استصحابه بل هما في مرتبة واحدة معلولان للغليان بما له من الخصوصية فاستصحاب
كون الغليان على ماهو عليه حاكم على استصحابها معا . ومنه يظهر أنه لا مجال
لاستصحاب الحكم التعليلي بل هو يثبت باستصحاب موضوعه . (هذا ولكن)
يشكل ما ذكر بما سيأتي في الاصل المثبت من أن الخصوصيات التي يجري الاصل
لاثباتها هي الخصوصيات التي تؤخذ في القضية التشريعية التي يطاقها الدليل
لا الخصوصيات التي تؤخذ في القضية اللبية ، فخصوصية الغليان التي تستصحب إن
كان المراد بها مثل كونه في حال العنبية ونحوها فاستصحابها من استصحاب المررد
بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع الذي لا يصح ، وان كان المراد بها الخصوصية
المصححة لاناطة الحكم بحال العنبية مثلا المعبّر عنها بالمصلحة ونحوها فتلك مما لم
تؤخذ موضوعا للحكم في القضية الشرعية فلا يجري الاصل لاثباتها البناء على
الاصل المثبت . فتأمل جيدا والله سبحانه أعلم ﴿ قوله : على نحو كان ﴾ اي
على الوصف الذي كان عليه وهو كونه مغنياً بالغليان مثلا ﴿ قوله : عروض الحالة ﴾
مثل حالة الزبيبية ﴿ قوله : حكم المعلق ﴾ الظاهر ان اصل العبارة الحكم المعلق

ضرورة أنه كان مغياً بعدم معلق عليه المعلق ، وما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب لعدم المضادة بينهما فيكونان بعد عروضهما بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاة أصلاً ، وقضية ذلك انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت معلق عليه المعلق فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية فإذا شك في حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه شك في حليته المغية لامحالة أيضاً فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلاً بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك في بقائه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه فقضية استصحاب حرمة المعلقة بعد عرضها الملازم لاستصحاب حليته المغية حرمة فعلاً بعد غليانه وانتفاء حليته فإنه قضية نحو ثبوتها كان بدليلها أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الالباب فالتفت (١) ولا تغفل « السادس » لافرق أيضاً بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة إذا شك في بقائه

على التوصيف وضمير (بعده) راجع الى عروض الحالة ﴿ قوله : ضرورة انه ﴾ تعليلاً لعدم الضرر يعني ان الحل كان مغياً بعدم الغليان المعلق عليه الحكم المعلق وهو التحريم ﴿ قوله : فيكونان بعد ﴾ يعني فيكون الحل المغيا بالغليان والحرمة المعلقة عليه بعد عروض وصف الزبيبية ... الخ ﴿ قوله : بالاستصحاب ﴾ متعلق بـ (يكونان) ، وقوله : كما كان . خبر يكونان ، وبالقطع متعلق بقوله : كانا ، وكذا قوله : قبل ، اي قبل عروض الحالة ﴿ قوله : وقضية ذلك ﴾ يعني ثبوت الحل المغياً والحرمة المعلقة ﴿ قوله : لامحالة ايضاً ﴾ لتلازمهما ﴿ قوله : متحداً خارجاً مع ﴾ وإنما الاختلاف بينه وبين الشك في البقاء بملاحظه الحال السابقة في الثاني دون الاول ﴿ قوله : فإنه قضية نحو ﴾ اشارة الى دفع توهم

(١) كيلا تقول في مقام التنصي عن إشكال المعارضة : ان الشك في الحلية فعلاً بعد الغليان يكون مسبباً عن الشك في الحرمة المعلقة فيشكل بانه لا ترتب بينها عقلاً ولا شرعاً بل بينها ملازمة عقلاً لما عرفت من أن الشك في الحلية أو الحرمة

وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة لعموم أدلة الاستصحاب

أن فعلية الحرمة بعد تحقق الغليان خارجا ليس من اللوازم الشرعية للحلية المنغية والحرمة المعلقة بل من اللوازم العقلية فترتبها يتوقف على القول بالأصل المثبت « وحاصل » الدفع : أن الفعلية المذكورة وإن كانت من اللوازم العقلية إلا أنها لا تختص بالواقع حتى يتوقف إثباتها على الأصل المثبت : بل تلزم ما هو أعم من الواقع والظاهر فترتب على الحرمة المعلقة سواء كانت ثابتة بالإمارة التي يكون المثبت منها حجة أم بالأصل الذي لا يكون كذلك . وسياً في انشاء الله تعالى في الأصل المثبت الإشارة إلى ذلك فانتظر

التنبيه السادس

﴿ قوله : وارتفاعه بنسخه ﴾ أعلم أن الشك في بقاء حكم الشريعة السابقة « تارة » يكون لمحض الشك في نسخه بحيث لولا احتمال النسخ كان دليلاً وافياً بثبوته حتى في حق من يوجد بعد حدوث الشريعة اللاحقة بأن يكون دالاً على ثبوت الحكم لجميع المكلفين في جميع الأزمان « وأخرى » للشك في انتهاء أمده لعدم دلالة دليله على تمام حدوده وقبوده وهو على قسمين « الأول » أن يدل دليلاً على ثبوته لجميع أفراد المكلفين بلا دلالة له على العموم الأزمانى بل يكون مهملًا من حيث الزمان فيكون على نحو القضية الحقيقية المطلقة دالاً على ثبوته لجميع الأفراد الموجودة فيما بين الشريعتين من الزمان ولجميع الأفراد الموجودة بعد الشريعة اللاحقة على تقدير وجودهم قبلها (الثاني) أن يدل بنحو القضية الحقيقية المهمة على ثبوته لجميع الأفراد الموجودة فيما بين الشريعتين بلا دلالة له على ثبوته للأفراد الفعليين بعده متحد مع الشك في بقاء حرمة وحليته المعلقة وأن قضية الاستصحاب حرمة فعلاً وانتفاء حليته بعد غليانه فإن حرمة حرمة كذلك وإن كان لازماً عقلاً لحرمة المعلقة المستصعبة إلا أنه لازم لها كان ثبوتها بخصوص خطاب أو عموم دليل الاستصحاب فأفهم منه . قدس سره

الموجودة بمد الشريعة اللاحقة على تقدير وجودهم قبلها (فان كان) الشك على النحو الاول وجب البناء على بقاءه لا للاستصحاب بل لاصالة الجهة (وتوضيح) ذلك : ان النسخ على قسمين حقيقي وصوري (فالاول) كأن يعتقد المولى وجود مصلحة في الفعل فيوجبه على المكاف ثم ينكشف له الخطأ فيرفع وجوبه فهو نسخ للحكم بجميع مبادئه (والثاني) كأن يحكم على خلاف المصلحة الموجودة في الموضوع لمصلحة في نفس الحكم اقتضت جملة في وقت معين فاذا انقضى الوقت حكم على خلاف الحكم الاول مراعاة للمصلحة الموجودة في الموضوع واقعا ولا بد ان يكون الحكم الثاني قبل حضور وقت العمل فلا تبدل لمبادئ الحكم بل التبدل لنفس الحكم لاغير ، والشك في النسخ بالمعنى الاول - اعني النسخ الحقيقي - لا مرجع فيه إلا الاستصحاب (أما الشك) فيه بالمعنى الثاني الذي هو النسخ الصوري فلمرجع فيه ظهور دليله في كونه حكما حقيقيا ناشئا عن مصلحة فيه . وهذا الظهور هو المعبر عنه في لسان بعضهم باصالة الجهة التي تتكون مرجعا في نفي احتمال كون الحكم صادرا عن تقية أو نحوها من الدواعي غير الراجعة إلى مصلحة في نفس الفعل . هذا ومن المعلوم أن النسخ في جميع الشرائع المقدسة لا يكون إلا من الثاني لاستحالة البدء على الشارع الاقدس كما تقدم في مبحث العام والخاص فلا يكون المرجع إلا اصالة الجهة المذكورة (فان قلت) : قد لا يكون الحكم مما تضمنه دليل كي يرجع في نفي احتمال نسخه الى ظهوره بل يكون المثبت له هو العلم (قلت) : اذا كان الحكم معلوما على النحو المذكور في القسم الاول الذي هو مفروض الكلام امتنع الشك في نسخه وإلا انقلب العلم جهلا كما لا يخفى (وان كان) الشك فيه على النحو الثاني فليس شكا في النسخ بل شك في أمد الحكم المجموع والمرجع فيه الاستصحاب التعليقي بناء على صحته فيجري بالنسبة الى كل واحد من الموجودين بمد الشريعة اللاحقة فيقال : هذا المكلف كان بحيث لو وجد لوجب عليه كذا فهو إلى الآن على ما كان فلو وجد الآن لوجب عليه كذا (فان قلت) : المعلوم سابقا هو أنه لو وجد قبل الشريعة اللاحقة لوجب عليه كذا لا مطلقا (قلت) : هذا

وفساد توهم اختلال اركانها فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لاحتمالها، إما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم وان علم بثبوتها سابقا في حق آخرين فلا شك في بقائها أيضا بل في ثبوت مثلها كما لا يخفى، وإما لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة فلا شك في بقائها حينئذ ولو سلم اليقين بثبوتها في حقهم وذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتا لافراد المكلف كانت محققة وجوداً

يفتقض بجميع موارد الاستصحاب التعليقي فإن المتيقن من حال الزيد انه لو غلب حال كونه غنيا نجس لامطلقاً « وحله » : ان خصوصية الزمان من الخصوصيات التي لا يتم تعدد الموضوع بتبديلها « وان كان » الشك على النحو الثالث امتنع الاستصحاب التعليقي لعدم صدق القضية التعليقية في حق من يوجد بعد الشريعة اللاحقة لما عرفت من قصور دليله عن اثباتها في حقه ويستشكل في الاستصحاب التجيزي لتعدد الموضوع عرفاً كما سيشير اليه المصنف [ره] (وربما) يدفع بما تقدم في استصحاب التدريجي من صحة استصحاب القراءة والاكل مع تعدد المقروء والمأكول (وفيه) وضوح الفرق فإن تعدد الماء كقول أو المقروء لا يوجب تعدد الأكل والقراءة ولا يخرجان بذلك عن كونهما متصلين واحداً بخلاف تعدد المكلف كتعدد المكلف به فإنه يوجب تعدد التكليف . فراجع ما تقدم في ذيل استصحاب الكلّي تعرف ان الاستصحاب في المقام من قبيل القسم الثالث ﴿ قوله : وفساد توهم ﴿ معطوف على عموم ﴾ قوله : فيما كان ﴾ يعني فيما اذا كان ﴿ قوله : لا محالة ﴾ قيد للاختلال ﴿ قوله : اما لعدم ﴾ وجه لتوهم الاختلال وحاصله ما تقدم من تعدد الموضوع ﴿ قوله : فلا شك ﴾ لان البقاء فرع الحدوث فالشك فيه فرع العلم بالحدوث وهو غير حاصل ﴿ قوله : واما لليقين ﴾ وجه آخر للتوهم ﴿ قوله : بنسخ ﴾ متعلق بارتفاعها ﴿ قوله : بهذه ﴾ متعلق بنسخ ﴿ قوله : وذلك لان الحكم ﴾ بيان لبطلان الوجه الاول من وجهي

أو مقدره كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة وهي قضايا حقيقية لا خصوص الافراد الخارجية كما هو قضية القضايا الخارجية وإلا لما صح الاستصحاب في الاحكام الثابتة في هذه الشريعة ولا النسخ بالنسبة الى غير الموجود في زمان ثبوتها كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتا لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد وكان (١) الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته والشريعة السابقة وان كانت منسوخة بهذه الشريعة بقينا إلا

التوهم ﴿ قوله : أو مقدره كما هو ﴾ وعليه فالشك في الحكم من النحو الثاني الذي عرفت الرجوع فيه الى الاستصحاب التقديري ولو كان مراده النحو الاول فالرجوع فيه ظهور الدليل كما عرفت ﴿ قوله : وهي قضايا حقيقية ﴾ القضية الحقيقية في الاصطلاح ما يكون الحكم فيها على افراد موضوعها الموجودة والمقدرة كما اشار اليه بخلاف القضية الخارجية فان الحكم فيها يختص بالافراد الموجودة حال الحكم ﴿ قوله : وإلا لما صح ﴾ يعني وان لم تكن القضايا حقيقية بل كانت خارجية امتنع الاستصحاب في احكام هذه الشريعة لتعدد الموضوع فالبناء على الاستصحاب في الشك في نسخ هذه الشريعة يدل على ان قضايا الاحكام الحقيقية مطلقا حتى في احكام الشريعة السابقة فتأمل (٢) ﴿ قوله : بالنسبة ﴾ متعلق بالنسخ وبالاستصحاب معا ﴿ قوله : كان الحكم في ﴾ جواب قوله : حيث كان وقوله : وكان الشك ، معطوف عليه ﴿ قوله : في زمان ﴾ متعلق بوجود ﴿ قوله : والشريعة السابقة ﴾ بيان لبطلان الوجه الثاني من وجهي التوهم .

(١) في كفاية اليقين بثبوته بحيث لو كان باقيا ولم ينسخ لعمه ، ضرورة صدق أنه على يقين منه فشك فيه بذلك ولزوم اليقين بثبوته في حقه سابقا بلا ملزم ، وبالجملة قضية دليل الاستصحاب جريانه لا يثبت حكم السابق للاحق واسرائه اليه فيما كان يعمه ويشمله لولا طرؤه حالة معها يحتمل نسخه ورفعها وكان دليله قاصرا عن شمولها من دون لزوم كونه ثابتا له قبل طرورها أصلا كما لا يخفى . منه قدس سره (٢) وجهه ان هذه الشريعة مما لا يحتمل نسخها باي معنى حتى يرجع في نفيه الى الاستصحاب او غيره فلاحظ . منه مد ظله

أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها، ضرورة أن قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك بل عدم بقائها بتمامها، والعلم إجمالا بارتفاع بعضها يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالا لا فيما إذا لم يكن من أطرافه كما إذا علم بمقداره تفصيلا أو في موارد ليس الشكوك منها وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة « ثم » لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة — أعلى الله في الجنان مقامه — في الذب عن إشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى ما ذكرنا لأميرنا وهو ظاهر كلامه

وحاصله : أن المراد من كون هذه الشريعة ناسخة لما قبلها أنها ناسخة لبعض أحكام الشريعة السابقة لاجتماعها « قوله : والعلم إجمالا » يعني أنها إذا كانت ناسخة لبعض الشريعة السابقة فذلك البعض غير معين فيحصل علم إجمالي بالنسخ وهو مانع عن جريان الاستصحاب في كل مشكوك من تلك الأحكام السابقة ، لكنه لا يمنع مطلقا بل بشرط أن لا ينحل إلى العلم التفصيلي ، وأن يكون مورد الاستصحاب من أطراف العلم ، وهذا العلم المذكور لا يرب في انحلاله للعلم التفصيلي بنسخ جميع الأحكام التي ثبتت في هذه الشريعة خلافها : ومورد الاستصحاب ليس من موارد العلم التفصيلي فلا مانع عن الاستصحاب فيه « قوله : فيما إذا كان » متعلق بمنع « قوله : كما إذا علم » تمثيل لما لم يكن من أطراف العلم يعني كما إذا علم النسخ بمقدار : يساوي المعلوم بالاجمال « قوله : أو في موارد » معطوف على بمقدار، يعني أو علم النسخ إجمالا في موارد . . . الخ « قوله : وقد علم » يعني تفصيلا فلا يصح العلم الإجمالي للمنع عن الاستصحاب « قوله : من الوجه الثاني » بيان لما أفاده وعبارته في الوجه الثاني هكذا : أن المستصحب هو الحكم النسكي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه غاية الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم ، ومثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات، وحملها على ما ذكر المصنف « ره » غير بعيد

من أن الحكم ثابت للكلي ، كما أن الملكية له في مثل باب الزكاة والوقف العام حيث لا مدخل للأشخاص فيها، ضرورة أن التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به كذلك بل لا بد من تعلقه بالأشخاص وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية ، وكان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم دخل أشخاص خاصة . فافهم . وأما ما أفاده من الوجه الأول فهو وإن كان وجيهاً بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين إلا أنه غير مجدد في حق غيره من المدومين ولا يكاد يتم الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً، ضرورة أن قضية الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لا أنه حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك وهذا واضح

﴿ قوله : من أن الحكم ثابت للكلي ﴾ على هذا حملها المصنف «ره» في حاشيته ﴿ قوله : عدم دخل أشخاص ﴾ يعني عدم دخل خصوص الأشخاص الموجودين بل كانت ثابتاً للمدومين أيضاً على تقدير وجودهم في زمان الحكم كما هو شأن الأحكام القانونية ﴿ قوله : من الوجه الأول ﴾ هو ما ذكر بقوله : انا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين فإذا حرم في حقه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع من الاستصحاب أصلاً ﴿ قوله : ضرورة أن قضية ﴾ يعني لو سلم الاجماع على اشتراك أهل الشريعة الواحدة في الاحكام الواقعية والظاهرية جميعاً فذلك إنما هو مع اتحاد الموضوع ، فكما أن استصحاب من أدرك الشريعتين يتوقف على كونه متيقناً بثبوت الحكم له شاكاً في بقاءه له فكذا استصحاب من لم يدرك الشريعتين . نعم لو كان الاستصحاب المثبت حجة كان الاستصحاب الجاري في حق الأول مثبتاً له في حق الثاني للاشتراك بينهما في ثبوت الحكم الواقعي لهما .

(السابع) لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الاحكام ولأحكامه في استصحاب الموضوعات كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية

التنبيه السابع

﴿ قوله : السابع لا شبهة في أن ﴾ هذا التنبيه معقود للبحث عن حجية الاصل المثبت ﴿ قوله : في استصحاب الاحكام ﴾ مثل ما لو وجب الجلوس في المسجد في ساعة معينة من النهار وشك في وجوب الجلوس بعدها فان مفاد لا تنقض اليقين بالشك وجوب الجلوس أيضاً مثل الوجوب السابق المتيقن ﴿ قوله : في استصحاب الموضوعات ﴾ كما لو علم بعدالة زيد في زمان وشك فيها في زمان بعده فان معنى لا تنقض ... الخ جعل مثل أحكام العدالة في حال الشك فيجوز الائتمام به وقبول شهادته ، واما جعل أحكام العدالة حقيقة فلا يعقل لأن موضوعها نفس العدالة الواقعية لا العدالة المشكوكية ، وكون الحكم الظريقي عين الحكم الواقعي على تقدير المصادفة لا يخلو من تساهل وتساخ ، وربما تقدم بيانه في الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية . فراجع . ولأجل ما ذكرنا كانت دلالة الدليل على الاستصحاب في الموضوعات والاحكام بجامع واحد ظاهرة ، حيث ان اطلاق اليقين للموضوعات والاحكام محكم ويكون جعل المتيقن بمعنى جعله تعبداً لاحقيقة ، غاية الامر أن جعل الحكم الواقعي تعبداً في حال الشك يترتب عليه العمل عقلاً بلا حاجة الى شيء ، وجعل الموضوع تعبداً في ظرف الشك إنما يترتب عليه العمل بواسطة جعل حكمه الواقعي تعبداً ﴿ قوله : كما لا شبهة في ترتيب ﴾ يعني اذا ثبت الحكم الواقعي تعبداً بالاستصحاب الجاري في الحكم أو الموضوع فكل أثر لذلك الحكم يترتب حينئذ سواء كان الاثر شرعياً مترتباً على خصوص الحكم الواقعي أو على الأعم منه ومن الحكم الظاهري أم كان عقلياً مترتباً على الأعم من الواقعي والظاهري

وإنما الاشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية ومنشؤه أن مفاد الأخبار

دون ما لو كان مترتباً على خصوص الحكم الواقعي . أما الأول فلتبوت موضوعه تبعداً للمقتضي ثبوته كذلك . وأما الثاني والثالث فلتبوت الموضوع وجدانا للمقتضي لثبوته كذلك . وأما الرابع فلعدم احراز موضوعه . ومن هنا يظهر أنه لو كان للمستصحب آثار شرعية طويلة ترتبت على استصحابه فلاستصحاب الجاري في الموضوع لما كان بعناية أنه الموضوع الواقعي ترتب عليه أثر الواقعي ظاهراً فيترتب على أثره الواقعي ظاهراً أيضاً ويترتب على أثره الواقعي ظاهراً أيضاً ... وهكذا ، فهذه الآثار الطويلة ترتب باستصحاب نفس موضوع الأثر الأول فتكون مجعولة بدليل الاستصحاب على الترتيب المطابق لترتيبها واقعاً وليست مجعولة في عرض واحد — كما ربما يتوهم — لامتناع جعل اللاحق ظاهراً بلا جعل موضوعه السابق وإلا كان حكماً في قبالة الحكم الواقعي ﴿ قوله : المترتبة على المستصحب ﴾ الظاهر عموم الاشكال للآثار الشرعية الثابتة لما يلزم المستصحب بل وملزومه أيضاً ولا يختص بما كان من آثار المستصحب ولو ازمه ﴿ قوله : ومنشؤه أن مفاد الاخبار ﴾ الضمير راجع الى الاشكال (وتوضيح) المراد : أن دليل الاستصحاب يحتمل بدوياً معاني يختلف مقتضاها من حيث حجبية الاصل المثبت وعدمها (الأول) التعبد بالمستصحب بلحاظ أثره بلاواسطة لا غير مثل التعبد بالطهارة المشكوكه بلحاظ جواز مس كتابه القرآن (الثاني) التعبد به بلحاظ أثره ولو بواسطة مثل التعبد بوجود النار بلحاظ أثر احراق حطب الغير ليرتب عليه ضمانه « الثالث » التعبد به وبأثره غير الشرعي ليرتب الأثر الشرعي لأثره فيكون معنى : لا تنقض اليقين بوجود النار، هو التعبد بها وبالاقتراق معاً فيترتب الأثر الشرعي للاقتراق كما يترتب الأثر الشرعي للنار ، فإن حمل الدليل على المعنى الأول لم يترتب على المستصحب اثر الواسطة بالاستصحاب لأنه ليس

هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ماله من الاثر بلا واسطة؛
أو تنزيله بلوازمه العقلية أو العادية كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والامارات،
أو بلحاظ مطلق ماله من الاثر ولو بالواسطة بناء على صحة التنزيل (١) بلحاظ أثر الواسطة
ايضاً لاجل أن اثر الاثر أثر وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده
بلحاظ أثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتباً عليها لعدم احرازها حقيقة ولا تعبداً
ولا يكون تنزيله بلحاظه بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه أو بلحاظ ما يعم آثارها
فانه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها (والتحقق) ان الاخبار إنما تدل على التعبد
بما كان على يقين منه فشك بلحاظ مالفه

أرأى المستصحب فلا يكون التعبد بلحاظه ، ولو حمل على الثاني يترتب الاثر
المذكور لانه أثر بالواسطة: وكذا على الثالث لثبوت نفس الواسطة باستصحاب موضوعها
فلا بد أن يترتب أثرها ❦ قوله : هو تنزيل ❦ إشارة الى الاحتمال الأول
❦ قوله : أو تنزيله ❦ إشارة الى الاحتمال الثاني ❦ قوله : أو بلحاظ ❦
إشارة الى الاحتمال الثالث ❦ قوله : لاجل ان اثر ❦ هذه السكينة جارية على
المساحة كما سيأتي ❦ قوله : وذلك لأن ❦ بيان وتعليل لقوله : ومنشؤه
ان ... الخ ❦ قوله : عليه ❦ يعني على المستصحب ❦ قوله : عاينها ❦ يعني
على الواسطة وقوله : لعدم . تعليل لقوله : لم يترتب ❦ قوله : ولا يكون ❦
معطوف على عدم ❦ قوله : تنزيله بلوازمه ❦ كما هو الاحتمال الثالث ❦ قوله :
أو بلحاظ ❦ كما هو الاحتمال الثاني ❦ قوله : والتحقق ان الاخبار ❦ شروع

(١) ولكن الوجه عدم صحة التنزيل بهذا اللحاظ ضرورة انه ما يكون شرعاً شيء
من الاثر لا دخل له بما يستلزمه عقلاً أو عادة وحديث أثر الاثر أثر وان كان
صادقاً إلا انه اذا لم يكن الترتب بين الشيء وأثره وبينه وبين مؤثره مختلفاً وذلك
ضرورة انه لا يكاد يكون الاثر الشرعي لشيء أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو عادة
أصلاً لا بالنظر الدقيق العقلي ولا بالنظر المسامحي العرفي إلا فيما عد أثر الواسطة
أثراً لذهبا لخفاؤها أو لشدة وضوح الملازمه بينهما عدا شيئاً واحداً ذا وجهين واثراً
أحدها أثر الاثنين كما يأتي الإشارة اليه فافهم منه قدس سره

في تعيين الاحتمال الاول (وتوضيح) ذلك : انه لا مجال للمصير الى الاحتمال الثاني لما عرفت من أن اليقين في قوله (ع) : لا تنقض اليقين ، لما كان ملحوظاً عبءاً الى نفس المتيقن لم يقتض إلا التعبد به ظاهراً عند الشك في بقاءه . واما الواسطة العقلية والشرعية وكذا ملازمات المستصحب وملزومه فهي اجنبية عن هذا التعبد فكيف يصح استفادة التعبد بها من الدليل المذكور (فان قلت) : لافرق بين الواسطة غير الشرعية والواسطة الشرعية فكما أن مقتضى التعبد بشيء التعبد بأمره الشرعي فليكن مقتضى التعبد به التعبد بأمره غير الشرعي (قلت) : الفرق هو أن دليل الاستصحاب كسائر أدلة الأحكام الظاهرية والواقعية لما (كان وارداً) في مقام احداث الداعي مثلاً الى العمل وكان العمل لا يترتب على نفس الموضوع وإنما يترتب على حكمه كان التعبد بالموضوع بقربنة ذلك ظاهراً في التعبد بحكمه : اما اللازم العقلي أو العادي فلما لم يمكن دخيلاً في العمل بنفسه لم يكن التعبد بموضوعه ظاهراً في التعبد به بل كان اللازم المذكور كسائر الامور الخارجية المشكوكة التي تكون اجنبية عن المستصحب بالمرّة ليس موضوعاً للتعبد أصلاً « هذا » وربما يقال بأنه لا يعتبر في صحة الاستصحاب كون الأثر المتعبد به عملياً إلا بلحاظ أثره كما في الآثار الشرعية الوضعية حسبما يأتي في التنبيه الثامن ، وعليه فلا فرق بين هذه الآثار والآثار العقلية والعادية « وربما » يدفع الاشكال من أصله بان ظاهر الدليل كون التعبد بالموضوع بلحاظ جعل الأثر حقيقة ، وبذلك يظهر الفرق بين الآثار الشرعية مطلقاً ولو كانت رضية غير عملية وبين الآثار العقلية والعادية لامتناع جعل الثانية حقيقة لأنها غير شرعية « وفيه » انه قد لا يمكن جعل الأثر حقيقة لخروج موضوعه عن محل الابتلاء كما لو نذر ان يصوم يوم الخميس على تقدير حياة ولده ونذر ان يتصدق بدرهم على تقدير وجوب الصوم عليه يوم الخميس ثم غفل عن ذلك الى يوم الجمعة فإنه لا ريب في انه يصح استصحاب الحياة ليرتب عليه وجوب صوم الخميس ليرتب عليه وجوب الصدقة بدرهم مع انه لا معنى لجعل صوم يوم الخميس بعد انقضائه لخروجه عن محل الابتلاء ، فلما أن يلزم بالمنع عن الاستصحاب في أمثال ذلك وهو كما ترى ، أو بكفاية التعبد بالآثر في صحة الاستصحاب فيرجم اشكال الفرق بين

الآثار الشرعية وغيرها لصحة التعميد بالجميع بلحاظ العمل ولو بالواسطة ، فلا بد في دفع الاشكال من دعوى انصراف دليل الاستصحاب الى خصوص الموضوعات المذكورة في الكبريات الشرعية بلحاظ ما لها من الآثار الشرعية المضافة اليها إضافة خاصة سواء كانت عملية بلا واسطة أم بواسطة كما سيأتي بيان ذلك اجمالا في التنبيه الثامن فانتظر « ولا مجال » ايضاً للمصير الى الاحتمال الثالث فان أثر الواسطة ليس اثر لنفس المستصحب وإلا كان خلفنا بعد ما كانت الواسطة غير المستصحب ، وقضية أن اثر الاثر اثر مبنية على العناية والتجوز فثبوت الاثر المذكور يتوقف التعميد به إما على كونه مورداً للاستصحاب او كونه موضوعاً لمورد آله ليكون التعميد به من لوازم التعميد بموضوعه ولا يكون التعميد به من لوازم التعميد بغير موضوعه فالتعميد بوجود النار إنما يقتضي التعميد بآثارها الشرعية ولا يقتضي التعميد بآثار الاحراق وإنما المقتضي لذلك هو التعميد بالاحراق المتوقف على جريان الاستصحاب فيه نفسه « هذا كله » بناء على مذاق المصنف « رد » من كون مفاد دليل الاستصحاب التعميد بنفس المتيقن ، أما « بناء » على ما استظهرناه من أن مفاده وجوب ان يعمل الشاك عمله مع اليقين فقد يشكل نفي الاصل المثبت ، لأن المراد من عمل اليقين ، إن « كان » خصوص العمل المترتب على المتيقن بلا واسطة اختص الدليل بالاحكام إذ اليقين بالموضوع مما لا يترتب عليه عمل الا بلحاظ اليقين بحكمه وهو خلاف مورد النص أعني الطهارة التي هي من الموضوع ، وإن كان المراد به الاعم مما كان بواسطة عم العمل المترتب على اثر الواسطة مطلقاً شرعية كانت ام لا بل اعم مما كانت لازماً او ملزوماً او ملازماً ، ولا بد ان يدفع ايضاً بما اشترنا اليه من أن منصرف الدليل خصوص الشك في بقاء ما هو مأخوذ في القضايا الشرعية موضوعاً او محمولاً او قيداً لاحدهما دون مالم يكن كذلك ، والمشكوك الذي يكون لازمه موضوعاً للاثر الشرعي ليس مأخوذاً في القضية الشرعية بل المأخوذ خصوص لازمه فلا وجه لاجراء الاستصحاب فيه وبالجملة : لنا في جميع موارد الاصول المثبتة قضيتان احدهما غير شرعية وهي الحاكية عن نسبة الواسطة الى موضوعها ، واخرى شرعية وهي الحاكية عن نسبة الاثر الشرعي الى الواسطة ، وظاهر ادلة الاصول هو التعرض لهذه القضية الشرعية دون الاولى . مثلاً إذا كان احراق مال الغير

من آثاره وأحكامه ولا دلالة لها بوجه على تنزيهه بلوازمه التي لا يكون كذلك كما هي محل عمرة الخلاف ولا على تنزيهه بلحافظ ماله مطلقاً ولو بالواسطة فإن المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه وأما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظ أصلها ما لم يثبت لحاظها بوجه أيضاً كما كان وجه ترتيبها عليه باستصحابه كما لا يخفى (نعم) لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته بدعوى أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمه أيضاً حقيقة (فافهم)

موجباً لضمانه شرعاً يتصور قضيتان : أحدهما : النار محرقة ، وهي غير شرعية ، وثانيتها : الاحراق موجب لضمان ، وهي شرعية ودليل الاستصحاب كسائر أدلة الأصول بل جميع أدلة الأحكام الظاهرية حتى أدلة الإمارات إنما تتعرض لخصوص القضية الشرعية موضوعها أو محمولها لا القضية غير الشرعية ، ولأن بنا في ذلك كون الإمارات المثبتة حجة لأن الإمارة إنما تدخل تحت دليل الحجية بلحاظ مدلولها الاتزائي لا المطابقي فهي بلحاظ المدلول المطابقي غير مشمولة لدليل الحجية كالاستصحاب الجاري في موضوع الواسطة ذات الأثر الشرعي . فلاحظ وتأمل والله سبحانه أعلم ﴿ قوله : من آثاره وأحكامه ﴾ سواء ترتب العمل عليها بلا واسطة كما في استصحاب الطهارة من الحدث المترتب عليه جواز مس كتابه القرآن أم بواسطة كما في مثال النذر المتقدم ﴿ قوله : كذلك ﴾ يعني من آثاره وأحكامه : قوله : عمرة الخلاف ﴿ لأن عمرة الخلاف إنما تظهر في الآثار الشرعية الثابتة لآثار غير شرعية للمستصحب وأما الآثار الشرعية الثابتة للآثار الشرعية للمستصحب فقد عرفت أنها ترتب على كل حال ﴿ قوله : ولا على تنزيهه ﴾ إشارة إلى منع الاحتمال الثاني ﴿ قوله : آثار نفسه ﴾ أما آثار الواسطة فيتوقف ترتيبها على التعبد بالواسطة الذي هو مفاد الاحتمال الثاني الذي تقدم بطلانه ﴿ قوله : نعم لا يبعد ترتيب خصوص ﴾ إشارة إلى ما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) من أنه إذا كان الأثر مرتباً على واسطة خفية بنحو يكون خفاؤها موجباً لأن يكون الأثر في نظر العرف اثرًا للمستصحب فلا يبعد دلالة دليل الاستصحاب على وجوب ترتيب الأثر المذكور حينئذ (وربما) اشكل عليه بأنه لا عبرة بخطأ العرف في تطبيق مفاد الدليل

كما لا يبعد ترتيب ما كان بواسطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بلنه وبين المستصحب تنزيلها
كما لا تفكيك بينها واقعاً أو بواسطة ما لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته

بل العبرة بنظرهم في تشخيص نفس مفاده (واجاب) عنه المصنف (ره) في الحاشية
بانه انما يتم لو فرض كون الاستفادة من الدليل كون التزويل بلحاظ الاثر بلا واسطة
حقيقة ، اما لو كان الاستفادة منه كون التزويل بلحاظ الاثر بلا واسطة عرفاً فلا
يكون خطأ في التطبيق اصلاً بل هو تشخيص للمفهوم من الدليل (ويمكن) أن
يخُدش بان ما ذكر فرض مجرد فان مفاد الدليل ليس الا تنزيل المشكوك منزلة
المتيقن ومن المعلوم أن المصحح للتزويل المذكور هو حمل احكام المتيقن بلا واسطة
فيستكشف من دليل التزويل ذلك اعني جعل الاحكام ظاهراً اجمالاً . اما تشخيص
ان هذا من احكام المتيقن او من احكام غيره فليس مما يرجع فيه الى العرف لأنه
من التطبيق الذي لا يكون من وظائفه ، بل قد عرفت أن جعل اثر الواسطة متوقف
على جعل الواسطة ولو كانت خفية ، ولاجل ما ذكرنا لو اطلع العرف على الخطأ
في نسبة الاثر الى المستصحب لا مجال له في استفادة ترتيبه من دليل الاستصحاب
ولعله الى بعض ما ذكرنا اشار بقوله (فافهم) . قر له : كما لا يبعد ترتيب هذا اشارة
الى وجوب ترتيب آثار الواسطة غير الشرعية في صورتين اخريين (احدهما) ان تكون
الواسطة بنحو لا يمكن التفكيك عرفاً بين التعبد بها والتعبد بالمستصحب فاذل الدليل على
التعبد بالمستصحب دل على التعبد بها بالانزاع فيترتب حينئذ اثرها ، ومثل له في
الحاشية بالمتضايقات كالبوة والبنوة فان التعبد بالبوة يزيد لعمره ملازم عرفاً للتعبد
ببنوة عمرو لزيد (وثانيتهما) ان تكون الواسطة لوضوح لزومها او ملازمتهما
للمستصحب تعد آثارها عرفاً اثاراً للمستصحب فترتب على ثبوتها بالاستصحاب (ويمكن)
ان يَخُدش في الايلي بان ذلك يتم لو كان الدليل دالاً على التعبد به بالخصوص كما لو
قال زيد أب لعمره . اما لو كان التزويل بلسان العموم كما في المقام فلا دلالة له (وفي
الثانية) بما عرفت في صورة خفاء الواسطة ، بل لعل وروده هنا نولي اذ وضوح
اللزوم مع وضوح الواسطة ليس الا مصححاً لادعاء نسبة الآثار الى المستصحب

معه بمثابة عد أثره أثرا لهما فان عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك ايضا بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفا (فافهم) ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية وبين الطرق والامارات فان الطريق أو الامارة حيث انه كما يحكي عن المؤدى وبشير اليه كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته وبشير اليها كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها

بلا تطبيق حقيقي ولو كان خطئياً فتأمل جيداً ﴿ قوله : معه ﴾ يعني المستصحب ﴿ قوله : فافهم ﴾ لعله اشارة الى بعض ما ذكرنا او جميعه ﴿ قوله : ثم لا يخفى وضوح الفرق ﴾ (توضيح) الفرق : أن الحجج الشرعية سواء كانت طرقا الى الاحكام مثل الخبر ام اماره على الموضوعات مثل البيئنة لها واقعية في انفسها مع قطع النظر عن دليل الحجية ، كما أن لها حكاية عن مداولها المطابقي والالتزامي ودلالاتها على احدها كدلالتهما على الآخر ، فأطلاق دليل الحجية يقتضي حجيتها في جميع مداليلها المطابقية والالتزامية ، فاذا كان المستفاد من دليل الحجية تنزيل مؤداها منزلة الواقع فذلك التزويل لا يختص بالمداول المطابقي بل كما يكون له يكون للمداول الالتزامي ومقتضى ذلك ترتيب آثار كل من المداول المطابقي والالتزامي بلا فرق بينهما بخلاف الاصول سواء كانت حكمية ام موضوعية فانها ليست الا عبارة عن نفس التزويل الشرعي مثلا المؤدى بدليله فيختص بموضوعه ، ولا وجه للتعدي الى غيره ، مثلا قوله (ع) : كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر ، ليس مفاده الا تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر فاذا كان لأزم كون الشيء الفلاني طاهراً أن يكون الشيء الفلاني نجساً فليس مفاد الدليل كون الشيء الآخر نجساً لما عرفت من انه لا يبدل عليه الكلام المذكور بوجه ، بخلاف البيئنة فانها اذا قامت على طهارة شيء وكان لازم طهارته نجاسة شيء آخر فانها تدل على نجاسة الآخر بالالتزام فأطلاق دليل حجيتها يقتضي حجيتها في جميع مداليلها فيترتب جميع الآثار المترتبة على

وقضيته حجية المثبت منها كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنه لا بد من
الافتصار بما فيه من الدلالة على التعبد بثبوته ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك
بلحاظ أثره حسبما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية
إلا فيما عد أثر الواسطة أثره لخصائها أو شدة وضوحها وجلالتها حسبما
حققناه

طهارة الشيء التي هي مدلول مطابق لها وعلى نجاسة الآخر التي هي مدلول التزامي
(فان قلت) : حكاية البيئنة على المدلول الالتزامي ليست حكاية بالفعل بل بالقوة
بل ربما لا تكون بالقوة كما لو كان الشاهدان لا يمتقدان للزوم فكيف تكون
البيئنة حجة في اللازم (قلت) : المراد من البيئنة الحاكية بالالتزام هو نفس خبر
الشاعدين ، ومن الواضح أن دلالة الخبر على معناه المطابقي بالمطابقة كدلالاته على
معناه الالتزامي بالالتزام دلالة فعلية غير متوقفة على اعتقاد المخبر للزوم فتدخل تحت
إطلاق دليل الحجية كل من الدالتين بلا فرق (نعم) ربما لا يكون للدليل إطلاق
يشمل الدلالة الالتزامية مطلقا أو خصوصا دلالاته على بعض الوازم معيناً فلا تكون
دلالاته على اللازم حينئذ حجة . (ومنه) يظهر أنه لا ملازمة بين كون الشيء
إمارة وكونه حجة على ترتيب آثار لازم مؤداه إذ قد لا يكون لدليل الحجية إطلاق
يقضي ذلك كما في مثل اليد التي هي إمارة شرعا على الملكية ، وظهور حال الفاعل
الناسي من الغلبة أو غيرها الذي هو إمارة شرعا على الصحة فإنه لا يثبت بها جميع
الوازم مع كونها امارتين ﴿ قوله : وقضيته حجية ﴾ لا يخلو من تأمل لما عرفت
من أن ترتيب اثر اللازم لأجل ثبوت الحجية للدلالة الالتزامية في عرض حجية
الدلالة المطابقية لافي طولها حتى يكون من جهة ان المثبت من الامارات حجة
وانما يصح على الحقيقة دعوى الاثبات للامارات لو كان ترتيب آثار اللازم لأجل
دخول الدلالة المطابقية تحت دليل الحجية فتأمل ﴿ قوله : الا فيما عد ﴾ قد

﴿ الثامن ﴾ أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً كان منزهاً

التنبيه الخامس

﴿ قوله : الثامن انه لا تفاوت في الأثر ﴾ تضمن هذا التنبيه الإشارة الى موارد ربما توهم كون الأصل الجاري فيها مثبتاً مع انه ليس كذلك « احدها » الموضوعات الخارجية فقد يتوهم كون الأصل الجاري لاثباتها مثبتاً لعدم كون الأثر الشرعي مترتباً عليها وإنما يترتب على الطبيعي المنطبق عليها فأثبت اثر الطبيعي باستصحابها عمل بالأصل المثبت « وتوضيح » اندفاع التوهم : ان الطبيعي المجمول موضوعاً للأثر اما ان يكون ملحوظاً عبرة للأفراد واما ان يكون ملحوظاً لنفسه ، فعلى الأول لا مجال للتوهم المزبور لأن الفرد في الحقيقة هو موضوع الأثر لا الطبيعي ، وعلى الثاني فالطبيعي وان كان هو الموضوع للأثر الا ان الطبيعي لما كان منزهاً عن ذات الفرد كان الأثر ثابتاً للفرد ايضاً بذاته حقيقة فأجراه الأصل فيه اجراء له في موضوع الأثر الشرعي « ثانيها » الاستصحاب الجاري في بعض الموضوعات لترتيب اثر شرعي مترتب على بعض المفاهيم الاعتبارية مثل النصب والملك وغيرهما مثل استصحاب عدم رضا المالك ببقاء ماله في يد الاجنبي ليرتب عليه ضمانه ، مع ان الضمان من آثار النصب (ويندفع) بأن اثر النصب انما يثبت حقيقة لنفس المستصحب لأن النصب ليس له ما يحذاه حتى يكون موضوعاً لآثره بل هو منزه عن نفس وضع اليد على مال الغير بدون رضاه ، فعدم الرضا موضوع لحرمة الوضع وسببته للضمان ، فلا مانع من استصحابه لترتيب اثره ، ولو نذر الصدقة بدرم على تقدير حياة ولده فان كان مفاد النذر تمليك الله سبحانه نفس الصدقة بالدرم كما هو الظاهر من اللام في قول الناظر: الله علي ان تصدق كان ، تملك

عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمة فان
الآثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة حيث لا يكون بجذاه ذلك الكلي في الخارج
سواه لا لغيره مما كان مباناً معه أو من اعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمة

الله سبحانه للصدقة من آثار الحياة فاستصحابها استصحاب لذي أثر فيترتب عليه
التملك : ولازمه وجوب الصدقة . وان كان منقاد النذر مجرد الالتزام له سبحانه
على تقدير الحياة فالرأى بهذا النذر منزع عن الصدقة بالدرهم في ظرف الحياة ،
فوجوب الوفاء حقيقة وجوب للصدقة على تقدير الحياة فلا استصحاب الجاري
لأثبتات الحياة جار في موضوع الآثر الشرعي كالأستصحاب الجاري في العدالة
لأثبتات جواز الائتمام أو قبول الشهادة أو غير ذلك . نعم لو كان الوفاء بالنذر
أسراً حقيقياً لا يتحد مع الصدقة على تقدير الحياة لم ينفع في ترتيب آثاره
استصحاب الحياة ﴿ قوله : عن مرتبة ذاته ﴾ كما في الطبيعي وافراده
﴿ قوله : أو بملاحظة ﴾ كما في الامور الاعتبارية ﴿ قوله : بعض عوارضه ﴾
الضمير راجع الى المستصحب والمراد ببعض العوارض الخصوصيات الخارجية
المصححة للانزاع مثل عدم رضا المالك المصحح لاعتبار الغصب فان عنوان
الغصب منطبق على وضع اليد على مال الغير والمصحح لاعتباره عدم رضا المالك ،
ومثل عنوان الوفاء المنطبق على نفس الصدقة بالدرهم فان المصحح لاعتباره حياة
الولد إذ في حال موت الولد لا تكون الصدقة بالدرهم وفاءً بالنذر المعلق . لأن الوفاء
بالنذر العمل بتمتضاه ومع موت الولد المعلق على عدمه النذر لا يكون له اقتضاء
شيء اصلاً ﴿ قوله : مما هو خارج ﴾ بيان للمفهوم المنزوع بملاحظة بعض
العوارض ﴿ قوله : لا بالضميمة ﴾ هو معطوف على خارج المحمول أي لا المحمول
بالضميمة وهو الذي له ما بازاء في الخارج كما في المنهايم الحقيقية ﴿ قوله : فان
الآثر ﴾ بيان لأنه لا تفاوت ﴿ قوله : يكون له ﴾ أي للمستصحب ﴿ قوله :
لا لغيره مما كان ﴾ فان الآثر الثابت للمباين المستصحب في الخارج أو المتحد

كسواده مثلاً أو بياضه ، وذلك لأن الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فردة كما ان العرضي كالملكية والغصية ونحوها لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه ، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما ترتب عليه الاثر لاشي . آخر فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم ، وكذا لا تفاوت في الاثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولا شرعاً بنفسه كالتكليف

معه فيه مع أن له ما يحذاه غير المستصحب لا يكون للمستصحب فلا يجوز الاستصحاب لترتيب الاثر المذكور إلا بإجرائه في نفس موضوعه وهو الامر المبين أو ما يكون ما يحذاه المفهوم ﴿ قوله : وذلك لأن ﴾ بيان لكون الاثر في صورتين للمستصحب ﴿ قوله : وكذا لا تفاوت في الاثر ﴾ هذا إشارة الى المورد الثالث مما توهم كون الاستصحاب فيه مثبتاً وهو الأجزاء والشرائط والموانع فإنها ليست بذات اثر شرعي بل هو للكل والمشروط والممنوع فاجراء الاصل في وجود الكل أو الشرط أو عدم المانع لاثبات الكل أو المشروط أو الممنوع فيترتب عليها آثارها اعمال للاصل المثبت . ودفعه المصنف (ره) بان المراد من الاثر الشرعي المصحح للتعبد بالمستصحب ليس خصوص الاثر التكليفي بل يعمله والوضعي المنتزع من التكليفي وقد تقدم ان الجزئية والشرطية والممانعية من الاعتبار المنتزعة من التكليف فيكفي ترتيبها في صحة استصحاب الجزء والشرط والمانع « وتحقيق الحان » : ان المراد من كون الشيء موضوعاً للاثر الشرعي كونه طرفاً لاضافة خاصة قائمة بينه وبين الاثر الشرعي سواء كانت من قبيل اضافة الموضوع والحكم أم من قبيل اضافة السبب والمسبب أم من قبيل اضافة الظرف والمظروف أم من قبيل آخر ، فاذا قيل : يجب عليك اكرام العادل باعطاء صاع من تمر وأنت ظاهر لابس ثوباً أبيض ، فكل واحد من مفردات القضية المذكورة بينه وبين الحكم نحو خاص من الاضافة فتحكيه بمباراة خاصة فتقول : العادل يجب اكرامه ، والاعطاء للعادل واجب ، وصاع التمر يجب اعطاؤه للعادل ، والتمر

وبعض أنحاء الوضع، أو بمنشأ انزاعه كبعض أنحاء

يجب اعطاء صاع منه للمادل ، والظاهر يجب أن يعطي للمادل ، واللابس ثوبا
يجب ان يعطي للمادل ، والثوب الأبيض يجب على لابسه أن يعطي للمادل ،
والابيض من الثياب يجب على لابسه ان يعطي للمادل ... وهكذا ، ولأجل ذلك
كان الأثر المذكور وهو الوجوب اُمرأ لكل واحد من مفردات القضية الشرعية
له نحو اضافة اليه غير مالاً آخر . وبكفي ذلك في جواز استصحابه ، فيجوز
استصحاب كل من العدالة والاعطاء والصاع والتمر والطهارة والملبس والثوب
والبياض عند الشك فيه ، ولا فرق بين نفس الاعطاء الذي هو موضوع الحكم
التكليفي وبين غيره من العناوين المذكورة في القضية ، فان كانت مفاد دليل
الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن كان مفاد استصحاب كل واحد من
مفردات القضية المذكورة جملة حال كونه مشكوكاً منزلة المتيقن في كونه طرفاً للاضافة
الخاصة ، وان كان مفاده وجوب جعل عمل الشاك عمل المتيقن فقد عرفت ان
منصرفه خصوص العمل من حيث كون المتيقن طرفاً للاضافة الخاصة القائمة بينه
وبين الأثر الشرعي الذي تضمنته الكبرى الشرعية . ومن هذا يظهر لك ضابطة كون
الأصل مثبتاً أو غير مثبت فان كل أصل يجري فيما هو مذكور في القضية الشرعية
الموجب لكونه طرفاً للاضافة خاصة لتزويد العمل بلحاظ تلك الاضافة فليس
بمثبت ، وما لا يكون كذلك فهو مثبت ، ويشهد بذلك الصحيحتان الاوليان
الواردتان في الطهارة من الحدث والخبث التي هي من قيود الموضوع لا نفسه فان
المورد المذكور قرينة قطعية على عموم الدليل فضلاً عن ظهوره في نفسه بالعموم والله
سبحانه أعلم . قوله : وبعض أنحاء الوضع يعني القسم الثالث من أقسام
الوضع المتقدمة ، والوجه في شموله لذلك ما عرفت من أن ظاهر الدليل كونه ناظراً
الى الكبريات الشرعية سواء كانت أحكامها تكليفية أم وضعية فيجوز استصحاب
طهارة الماء لاثبات مطهرته كما يجوز استصحاب نجاسته لاثبات نجاسة ملاقيه

كالجزئية والشرطية والممانعية، فإنه أيضاً مما تناله يد الجعل شرعاً ويكون أمره بيد الشارع وضماً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه، ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو الممانعية بمثبت كما ربما توهم بتخيل: أن الشرطية أو الممانعية ليست من الآثار الشرعية بل من الأمور الانتزاعية « فافهم » وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته وعدمه بإطلاق الحكم على عدمه غير ضائر إذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح، فلا وجه للاشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة

وكذا استصحاب ملك الميت لاثبات ملك الوارث الى غير ذلك ﴿ قوله : كالجزئية ﴾ اذا بنينا على ان الاجزاء واجبة بالوجوب النفسي الضمني لم يكن مجال للاشكال ﴿ قوله : ولو بوضع منشأ انتزاعه ﴾ قد تقدم الكلام في الشرطية والممانعية وانها منتزعة من التكليف أولاً فراجع ﴿ قوله : وكذا لا تفاوت في ﴾ هذا من الموارد التي بشكل جريان الأصل فيها أيضاً من جهة عدم الأثر المجعول وهو عدم الموضوع أو عدم الحكم فان الثاني ليس بمجعول فلا يجري الأصل فيه ولا في الاول لأنه موضوعه (ويندفع) بان الأثر الشرعي المصحح لجريان الأصل فيه أو في موضوعه يراد منه ما يكون أمره بيد الشارع الاقدس ، وهذا كما ينطبق على كل واحد من الأحكام المجعولة ينطبق على عدمها لأن نسبة القدرة الى الوجود والعدم نسبة واحدة فلا يكون الوجود مقدوراً الا والعدم مثله، غاية الأمر أن العدم ليس بمجعول ولا يسمى حكماً كما كان الوجود مجعولاً ويسمى حكماً ﴿ قوله : أمر نفيه ﴾ يعني نفي الأثر ﴿ قوله : على عدمه ﴾ يعني عدم الأثر إذ الحكم يراد منه نفس الأثر لعدم الأثر ﴿ قوله : على اعتباره ﴾ يعني اعتبار اطلاق الحكم ﴿ قوله : من طرف ثبوته ﴾ يعني حيث يكون ثبوته

من التكليف وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية فان عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب اثر مجعول في استصحاب عدم المنع ، وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه إنما هو لكونه لازم مطلق لعدم المنع ولو في الظاهر فتأمل (التاسع) أنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الاثر غير الشرعي ولا الشرعي بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب إنما هو بالنسبة إلى ما المستصحب واقعاً ، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان

مجري للاستصحاب ﴿ قوله : بما في الرسالة ﴾ يعني رسالة البراءة شيخنا الأعظم « قدس سره » ﴿ قوله : من ان عدم استحقاق ﴾ عبارة الرسالة ظاهرة في عدم جواز استصحاب عدم استحقاق العقاب لأنه ليس من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم به الشارع في الظاهر لا عدم جواز استصحاب عدم المنع لأن الاثر المذكور ليس مصححاً لجريان الاستصحاب فيه . فلتلاحظ : بل الاستفادة منها أن المانع من جريان اصالة عدم المنع ان حكم العقل بقبح العقاب من لوازم الشك في المنع فلا حاجة إلى اثباته بالأصل فراجع ﴿ قوله : لازم مطلق عدم ﴾ يعني حكم العقل بعدم استحقاق العقاب ليس من لوازم عدم المنع الواقعي حتى لا يترتب بالاستصحاب لأنه غير مجعول بل من لوازم الاعم من عدم المنع الواقعي والظاهري فاذا ثبت بالاستصحاب عدم المنع الظاهري ترتب عليه عدم استحقاق العقاب بهذا ولكن عرفت ان شيخنا الأعظم « قدس سره » يرى انه من لوازم عدم ثبوت المنع الواقعي فيترتب بمجرد الشك ولا يحتاج في ترتيبه إلى الاستصحاب

التنبيه التاسع

﴿ قوله : ان عدم ترتب ﴾ كما تقدم في التنبيه السابع . وحاصل المراد : ان ما تقدم من انه لا يترتب بالاستصحاب الاثر غير الشرعي ولا اثره وان كان شرعياً

له بلا واسطة أو بوساطة أثر شرعي آخر حسبما عرفت فيما مر لا بالنسبة الى ما كان
 للآثر الشرعي مطلقا كان بخطاب الاستصحاب او بغيره من أنحاء الخطاب فان آثاره
 شرعية كانت او غيرها يترتب عليه إذا ثبت ولو بان يستصحب أو كان من آثار
 المستصحب وذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقة فما للوجوب عقلا يترتب على الوجوب
 الثابت شرعاً باستصحابه او استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة
 واستحقاق العقوبة الى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا
 ارتياب فلا تغفل (العاشر) أنه قد ظهر مما مر لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً
 أو ذا حكم كذلك، لكنه لا يخفى أنه لا بد أن يكون كذلك بقاءً ولو لم يكن كذلك
 ثبوتاً فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان
 استصحابه كذلك أي حكماً - أو ذا حكم يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف
 فانه وان لم يكن بحكم معمول في الأزل ولا ذا حكم

انما هو بالنسبة الى الآثر الثابت لنفس الواقع المستصحب ، أما لو كان الآثر غير
 الشرعي مترتباً على الآثر الواقعي والظاهري معاً فانه يترتب بالاستصحاب ولو لم
 يكن شرعياً لثبوت موضوعه وهو الآثر الظاهري بالاستصحاب فيبقى أثره : قوله :
 الشرعي مطلقاً ﴿ يعني واقعياً كان ام ظاهرياً وهو - هذا هو المراد بقوله (ره) كان
 بخطاب ... الخ ، يعني سواء كان ... الخ ﴿ قوله : آثاره ﴿ يعني آثار الآثر
 الشرعي ﴿ قوله : اذا ثبت ﴿ يعني ثبت ولو ظاهراً بان يستصحب ... الخ
 ﴿ قوله : وذلك لتحقق ﴿ تعليل لترتب الآثار الشرعية وغيرها على الآثر الثابت
 بالاستصحاب ﴿ قوله : من وجوب الموافقة ﴿ بيان لما للوجوب عقلا من الآثار
 ﴿ قوله : بغير الاستصحاب ﴿ كالعلم والدليل

التنبيه العاشر

﴿ قوله : لا بد ان يكون ﴿ يعني يعتبر ذلك في زمان بقاءه وهو زمان التعمد

إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال لما عرفت من أن نفيه كسبوته في الحال مجعول شرعاً وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاء وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاء «فتوهم» اعتبار الأثر سابقاً كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو إذا حكم

ولا يعتبر ذلك في حدوده ﴿ قوله ﴾ : إلا أنه حكم مجعول ﴿ قد تقدم أنه ليس بحكم ولا مجعول إلا أن يراد من كونه مجعولاً أنه أمر شرعي بقربنة قوله : لما عرفت ... الخ إذ لم يتقدم منه أنه مجعول بل المتقدم أن أمره بيد الشارع . فتأمل ﴿ قوله ﴾ : فيما لا يزال ﴿ يعني في المستقبل وهو زمان استصحابه الذي هو زمان الشك في بقاءه وارتفاعه فإنه لا بد أن يكون حينئذ شرعياً والامتنع الشك في بقاءه كما هو ظاهر ﴿ قوله ﴾ : موضوع لم يكن ﴿ كما في جميع الأعدام الأزلية المستصحبة إلى زمان ثبوت الأثر الشرعي كعدم التذكية المستصحب إلى زمان الموت فإنه حال الحياة لا أثر له وإنما يكون أثره بعد الموت ، وكما لو تطهر في وقت ثم غفل وأراد الصلاة فإن الطهارة قبل الصلاة ليس لها أثر فعلي وإنما يكون أثرها حال الصلاة فلا مانع من استصحابها حال الصلاة ﴿ قوله ﴾ : والعمل كما إذا ﴿ بيان لرفع اليد وقوله ﴾ : (كما) متعلق بالعمل ﴿ قوله ﴾ : ووضوح ﴿ معطوف على «صدق» يعني أن ترتب الأثر قبل زمان الشك لا يتوقف عليه التعبد به في زمان الشك وإنما يتوقف التعبد على وجود الأثر في زمان التعبد فهو المعتبر لا غير ﴿ قوله ﴾ : ثبوتاً فيه ﴿ ثبوتاً يميز للأثر وفيه متعلق بدخل وضميره راجع إلى النقض ﴿ قوله ﴾ : وفي تنزيلها ﴿ معطوف على « فيه » وضمير المؤنث راجع إلى الحالة السابقة يعني لا يتوقف التعبد ببقاء الحالة السابقة على ثبوت أثر حدودها بل يكفي ثبوت أثر لبقائها في زمان التعبد ﴿ قوله ﴾ : من اعتبار ﴿ متعلق بـ (يتوهمه)

(فاسد) قطعاً فتدبر جيداً (الحادي عشر) لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع وأما إذا كان الشك في تقدمه وتاخره بعد القطع بتحقيقه وحدوثه في زمان فان لوحظ بالاضافة الى أجزاء الزمان فكذا لا اشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الاول وترتيب آثاره لا آثار تأخره عنه لكونه بالنسبة اليها مثبتاً إلا بدعوى خفاء الواسطة أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه الى زمان وتاخره عنه عرفاً كما لا تفكيك بينهما واقعاً ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني فانه نحو وجود خاص « نعم » لا بأس بترتيبها بذلك الاستصحاب بناء

التذية الحادي عشر

﴿ قوله : الشك في اصل ﴾ فيستصحب العدم الازلي ﴾ قوله : بعد القطع بتحقيقه ﴾ كمالو علم بوجود زيد وشك في زمان حدوثه ﴾ قوله : بالاضافة الى اجزاء ﴾ كمالو علم بوجود زيد يوم الجمعة وشك في ان حدوثه كان في يوم الجمعة او في يوم الخميس ﴾ قوله : في الزمان الاول ﴾ يعني يوم الخميس في المثال المذكور ﴾ قوله : آثاره ﴾ يعني آثار عدم تحققه ﴾ قوله : لا آثار تاخره ﴾ معطوف على « آثاره » يعني لا يجوز ترتيب آثار تاخره لو كان لتأخره عن يوم الخميس آثار شرعية ﴾ قوله : مثبتاً ﴾ لان صفة التأخر التي هي موضوع للآثر الشرعي صفة وجودية من لوازم عدم وجوده يوم الخميس فأثبتها باستصحاب العدم اعمال للاصل المثبت ﴾ قوله : بدعوى خفاء ﴾ قد عرفت الاشكال فيه ﴾ قوله : او عدم التفكيك ﴾ قد عرفت ايضا الاشكال فيه ﴾ قوله : ولا آثار حدوثه ﴾ معطوف على قوله : لا آثار تاخره . يعني لا يجوز ايضاً باستصحاب عدمه يوم الخميس ترتيب آثار حدوثه يوم الجمعة لان الحدوث عبارة عن أول الوجود فهو ملازم لعدم الوجود يوم الخميس فلا يثبت بالاصل لترتب آثاره ﴾ قوله : بترتيبها ﴾ يعني آثار الحدوث ﴾ قوله : بذلك الاستصحاب ﴾ يعني استصحاب عدم وجوده

على أنه عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق؛ وإن لوحظ بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا وشك في تقدم ذلك عليه وتأخره عنه كما إذا علم بعروض حكيم أو موت متوارثين وشك في المتقدم والمتأخر منها فإن كانا مجهولي التاريخ (فتارة) كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن

يوم الخميس ﴿ قوله : على أنه ﴾ يعني الحدوث ﴿ قوله : عن امر مركب ﴾
 وحينئذ يكون الأثر ثابتا لمجموع الجزئين الثابت أحدهما بالأصل وهو عدم الوجود
 يوم الخميس والآخر بالوجدان وهو الوجود يوم الجمعة فليس الأصل مثبتا لما تقدم
 في التنبيه الثامن . لكن المبنى المذكور ضعيف . ثم إن المصنف (ره) لم يذكر
 صوراً في الحادث المضاف إلى الزمان كما ذكر في المضاف إلى حادث آخر مع الطراد
 الصور فيها معا . فإنه يمكن أن يكون الأثر ثابتا لتأخره عن الزمان أو لتقارنه أو
 لتقدمه أو لجميعه . كما يكون لتقدم الزمان عليه أو لتأخره أو لتقارنه أو لجميع
 ... إلى آخرها . والحكم في هذه الصور هو الحكم في صور انقضاء الحادث إلى
 حادث آخر . وكأن الوجه في إهمال ذكرها أن حكمها يشبه تماماً في المضاف إلى
 حادث آخر ، والمقصود هنا بيان حكم شك في وجوده في الزمان وعدمه من حيث
 صلاحية الاستصحاب لإثبات الحدوث بعده أو التأخر عنه وعدمها ، وهذا أيضا
 جار في الحادث بملاحظة إضافته إلى حادث آخر وأهمه هناك اكتفاء بذكره هنا .
 ومن هنا تعرف أنه كان الأولى للمصنف ﴿ ره ﴾ جمعها معا في التقسيم وبيان
 الأحكام فلاحظ والأمر سهل ﴿ قوله : مجهولي التاريخ ﴾ ويقابله الجهل بتاريخ
 أحدهما والمعلم بتاريخ الآخر كما سيأتي بيانه . أما لو علم تاريخهما معا فلا يقل الشك
 حينئذ في التقدم والتأخر ﴿ قوله : فتارة كان الأثر الشرعي ﴾ لا بأس بالتعرض
 لبيان الأقسام والأحكام على سبيل الإجمال ﴿ فنقول ﴾ : كل حادث أضيف إلى حادث
 آخر إما أن يكون متقدما عليه أو متأخرا عنه أو مقارنا له ، وحينئذ إما أن

يكون كل واحد من العناوين المذكورة موضوعاً لآثر شرعي يصح بلحاظه التعبد بالاستصحاب أو يكون بعضها له أثر دون بعض ، وكذا الحال في الحادث الآخر بالإضافة إلى هذا الحادث فإنه يكون له هذه الأقسام بعينها . ثم العنوان الذي يكون موضوعاً للآثر « تارة » يكون ملحوظاً بنحو مفاد كان التامة كأن يقال : لثرت المندم نلاب على موت الابن كذا ، (وأخرى) يكون ملحوظاً بنحو مفاد كان الناقصة كأن يقال : إذا كان موت الابن متقدماً على موت الابن فكذا ، وحكم هذه الأقسام : أنه إذا كان الأثر الشرعي ثابتاً لبعض العناوين المذكورة لأحد الحادثين بعينه دون تمامها ودون عناوين الحادث الآخر ، وكان العنوان ملحوظاً بنحو مفاد كان التامة وقد شك في تحقق ذلك العنوان جرى أصالة عدم ذلك العنوان مثلاً إذا قيل : موت الابن المتقدم على موت ولده مورث للولد ، فشك في تقدم موت الأب وعدم تقدمه فإنه يرجع إلى أصالة عدم الموت المتقدم فينتفي أثره تعبداً « فإن قلت » : موت الأب معلوم الوجود فكيف يجري أصالة عدمه « قلت » : المعلوم الوجود إنما هو الموت في الجملة وأما الموت المتقدم فغير معلوم وحيث أنه حادث مسبق بالعدم لم يكن مانع من إجراء أصالة عدمه . ثم قد يشكك ذلك فيما لو كان الأثر ثابتاً لعنوان المتأخر من جهة العلم بوجود موت الابن بعد موت الابن إذ الابن ليس حياً بعد موت الابن قطعاً ، فأشك أنما هو في حدوث موته بعد موت الابن أو قبله ، فذات الحدوث في أحد الزمانين معلومة لا يمكن استصحاب عدمها فيها معاً فينحصر الأصل في أصالة عدم الوصف وهو بما لا يمكن بناء على أنه منزع من خصوصية في الذات ازلية ليست مسبوقه بالعدم كما سيأتي (فإن قلت) : الذات المعروضة لوصف التأخر الملازمة له مشكوك قطعاً فلا مانع من جريان أصالة عدمها « قلت » : ذلك مسلم إلا أن مجرد الشك في وجود الشيء غير كاف في أصالة عدمه والافسك مشكوك البقاء مشكوك الوجود البقائي ولا يجري فيه إلا أصالة وجوده لا أصالة عدمه ، ففي المقام بعد دوران الأمر بين التأخر والتقدم يدور أمر الحدوث بين أن يكون بعد موت الابن وهو غير التأخر أو قبله فيكون الوجود بعده بقاء لحدوثنا ولا مجال لأصالة عدمه في البقاء ، ومن هذا يظهر

لك الفرق بين المتأخر وبين المتقدم والمقارن فإنه في الشك في الأخيرين لآمانع من اجراء الأصل في عدم الذات المتقدمة والمقارنة لأن احتمال عدم التقدم ملازم لاحتمال كون الحدوث بعد لا قبل بخلاف الشك في التأخر وحينئذ لا يمكن الحكم بانتفاء اثر التأخر الا بنفي وصف التأخر بنفسه بالأصل المتوقع على كونه من الاضافات الخارجية المسبوقة بالعدم ، اما اذا كان من الاعتبارات المنزعة من نفس الذات نظير وصف الحدوث لم يمكن نفيه بالأصل اذ لاحالة له سابقة « ولو كان » كل واحد من عناوين احد الحادثين بعينه موضوعا للاثر الشرعي فقد علم اجمالا بثبوت احد الآثار لعدم امكان انفكاك الحادث عن احد العناوين ، وحينئذ يتمتع جريان اصالة العدم في كل منها لمنافاته للعلم الاجمالي المذكور إلا ان يكون في نفسه غير مانع بان لا يكون المعلوم بالاجمال الزامياً فلا تكون مخالفته معصية عقلاً . (الهمم) إلا أن نقول : العلم الاجمالي ولو لم يكن منجزاً مانع عن جريان الاستصحاب في اطرافه لأن شموله للطراف يوجب التناقض بين الصدر والذيل في دليل الاستصحاب كما سيأتي ، لكن قد عرفت انه اذا امتنع جريان اصالة عدم التأخر في نفسها لم يكن مانع من جريان اصالة العدم في التقدم والتقارن حيث لا علم اجمالي بالمخالفة كما لعله ظاهر « ولو كان » احد العناوين في كل من الحادثين موضوعاً للاثر (فان) كان العنوان عنوان التقارن جرى الأصل في نفيه بالنسبة الى كل واحد منها ولا تعارض بين الاصلين لا بملاحظة نفس المفهوم ولا بملاحظة الخارج ، وان كان عنوان التقدم جرى الاصل في نفيه ايضا بالنسبة الى كل منهما الا ان يكون علم اجمالي بالمخالفة فيأتي فيه ما تقدم ، وان كان عنوان التأخر فقد عرفت الاشكال في جريان الاصل في نفيه وعلى تقدير القول به يجري إلا أن يكون علم اجمالي بالمخالفة حسبما تقدم ايضا (ولو كان) احد العناوين في احد الحادثين بعينه موضوعاً للاثر وغيره في الحادث الآخر كذلك فالحكم فيه يظهر مما سبق اذ المانع حسبما تقدم منحصر في اسرين كونه مجراه نفي التأخر ووجود علم اجمالي منجز او مطلقاً فلا حظ وتأمل (ولو كان) الأثر ثابتاً لأحد العناوين في احد الحادثين بنحو مفاد

لا للآخر ولا له بنحو آخر فاستصحاب عدمه صار بلا معارض ، بخلاف ما اذا كان الاثر لوجود كل منهما كذلك أو لكل من انحاء وجوده فإنه حينئذ يعارض فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد للمعارضة باستصحاب العدم في آخر لتحقق أركانه في كل منهما ، هذا اذا كان الاثر المهم مترتباً على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة ، وأما ان كان مترتباً على ما اذا كان متصفاً بالتقدم أو باحد ضديه الذي كان مفاد كان الناقصة فلا مورد ههنا للاستصحاب

كان الناقصة كما لو قيل : إن كان موت الأب متقدماً على موت الابن ورثه الابن ؛ فقد يشكل جريان الاستصحاب فيه إما لأنه من الاستصحاب الجاري في العدم الازلي الذي هو محل الخلاف بين المحققين ، وإما لأن العناوين المذكورة منترزة من نفس الذات ليس لها حالة سابقة وليست من الامور الخارجية المسبوقة بالعدم ، لكن الاشكال من الجهة الاولى مندفع بما تقدم في مبحث العام والخاص فينحصر بالجهة الثانية ، وعليه بنى المصنف (ره) في المقام ، وحيث أن الظاهر أن الاضافات المذكورة ومثلها الفوقية والتحتية والحذائية وغيرها من الاعتباريات التي لها نحو خارجية غير متوقفة على الاعتبار كان الظاهر جريان الاستصحاب في نفيها والله سبحانه أعلم ﴿ قوله : لا للآخر ﴾ يعني لا يكون الاثر الشرعي للوجود الخاص للحادث الآخر ﴿ قوله : ولا له بنحو آخر ﴾ يعني ولا للحادث المذكور أولاً بنحو آخر من انحاء وجوده الثلاثة ﴿ قوله بلا معارض ﴾ قد عرفت انه مسلم إلا أن الأصل لا يجري في نفي المتأخر ﴿ قوله : كل منهما كذلك ﴾ أي كل من الحادثين بنحو خاص بان يكون تقدم كل منهما له اثر أو تأخره أو تقارنه ﴿ قوله : للمعارضة باستصحاب ﴾ قد عرفت انه لا معارضة في بعض الصور ﴿ قوله : في كل منهما ﴾ أي كل من فردي العنوان الواحد في كل من الحادثين أو كل من العناوين في أحد الحادثين بعينه ﴿ قوله : أو باحد ضديه ﴾ يعني التقارن والتأخر ﴿ قوله : للاستصحاب ﴾ يعني استصحاب عدم كون الوجود متقدماً الذي هو مفاد ليس

لعدم اليقين السابق فيه بلا ارياب (وأخرى) كان الاثر لعدم أحدهما في زمان الآخر .
فالتحقيق أنه أيضاً ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الاثر المهم مرتباً على ثبوته
المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان بل قضية
الاستصحاب عدم حدوثه

الناقصة ﴿ قوله : لعدم اليقين ﴾ من جهة ما اشرنا اليه من كون هذه العناوين
انتزاعية من نفس الذات لا من أسر زائد عليها ﴿ قوله : وأخرى كان الاثر ﴾
معطوف على قوله سابقاً : فتارة كان ... الخ وهو شروع في حكم ما لو كان الاثر
لعدم أحد الحادثين في زمان وجود الآخر وقسمه الى قسمين (أحدهما) أن يكون
الاجر لوجود أحدهما المتصف بالعدم في زمان الآخر (وثانيهما) أن يكون الاثر
لنفس عدم أحدهما في زمان الآخر (وحكم الأول) انه لا يجري الأصل لانتبات
كون الوجود متصفاً بالعدم المذكور لأنه يتوقف على اليقين بكونه متصفاً بالعدم في وقت
ثم يشك في بقاءه على ما كان من الانصاف المذكور ولا يتعين إذ الوجود من الازل غير
معلوم الانصاف لأنه ان كان وجد متأخراً عن زمان حدوث الآخر كان متصفاً بالعدم
المذكور وان كان متقدماً عليه أو مقارناً له فهو غير متصف، وحيث لم يعلم انه متأخر أو لا
فقد شك بانصافه بذلك في جميع الازمنة « فإن قلت : وجود أحدهما بعينه قبل أن يكون
لم يكن في زمان الآخر قطعاً فليست تصحح ذلك فيثبت : ان الوجود لم يكن في زمان الآخر
كافي سائر موارد استصحاب العدم الأزلي بناء على مختار المصنف (ره) من عدم المنع من
جريانه « قلت » : العدم الأزلي انما هو بمعنى السلب المحصل بمعنى سلب اتصاف الوجود
بالكون في زمان الآخر لا بمعنى الايجاب المعدول بمعنى الاتصاف بالعدم في زمان
الآخر ، وجواز الاستصحاب في الأول لا يقتضي جوازه في الثاني لأن الثاني
ايجاب وهو يتوقف على وجود الموضوع فقبله لا اتصاف بالعدم في زمان الآخر
ولا بالوجود فيه فلا حالة له سابقة (ويمكن) الخدش فيه (اولاً) بان جعل ما ذكر
أعني - كون الاثر للوجود المتصف بالعدم في زمان الآخر - من أقسام ما اذا كان الاثر

كذلك كما لا يخفى ، وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً وإن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما

للعدم في زمان الآخر غير ظاهر (وثانياً) بان اختلاف السلب المحصل والايجاب المدلول في المفهوم لا يوجب الفرق فيما نحن فيه ، وكون الايجاب يتوقف على وجود الموضوع ممنوع بل المعتبر وجود الموضوع في ظرف الاتصاف فإن كان ظرف الاتصاف بالوجود أو "عدم الخارج" وجب وجود الموضوع فيه ، وإن كان ظرفه الذهن وجب وجود الموضوع فيه ولو كان ظرف الاتصاف نفس الواقع بناء عليه كان اللازم ثبوته فيه أيضاً ، ضرورة صدق قولنا : شريك البارئ ممتنع وقولنا : الوجود والعدم تقيضان ونحوهما من القضايا الايجابية التي تكون موضوعاتها ممتنعة في الخارج . على ان الفرق بين الساب المحصل والايجاب المدلول إنما هو بمحض الاعتبار إذ هما متلازمان بحيث كلما صدق قولنا : زيد ليس بقائم صدق قولنا : زيد لا قائم ، فهما كان الاول له حالة سابقة كان الثاني كذلك ، غاية الأمر أن النسبة السلبية تلاحظ في الاول بمعناها الحرفي ، وفي الثاني بمعناها الاسمي ، فتأمل جيداً وقد تقدم في مبحث العدم الأزلي في العموم والخصوص ماله دخل في المقام فراجع وتأمل والله سبحانه هو الهادي . ثم انه يحتمل بعيداً ان يكون المراد من العبارة في القسم الاول ما يكون العدم ملحوظاً بنحو مفاد كان الناقصة بحيث يكون الأثر الشرعي ثابتاً لسكون عدمه في زمان الآخر في قبال القسم الثاني الملحوظ فيه العدم بنحو مفاد كان التامة أعني مجرد العدم في زمان الآخر ، لكن عليه لا مانع من استصحاب عدم كون عدمه في زمان الآخر لليقين بعدم كون عدم أحد الحادثين في زمان الآخر والشك في بقاءه فيستصحب ﴿ قوله : وكذا فيما ﴾ شروع في حكم القسم الثاني وانه ليس بمورد للاستصحاب وصورة الاستصحاب فيما لو كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم موت الأب في زمان موت الابن مثلاً أن يقال : كان عدم موت الأب متيقناً فيحكم ببقائه الى زمان موت الابن فيثبت عدم أحدهما في زمان الآخر ﴿ قوله : في آن قبل ﴾ وهو

لعدم احراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقين. لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به (وبالجملة) : كان بعد ذلك الآن (١) الذي قبل زمان اليقين بحدوث

الآن الذي يعلم بعدم وجودهما فيه ﴿ قوله : لعدم احراز اتصال زمان ﴾ توضيح المراد: انه اذا علم بموت الوالد وولده غير مقترنين وشك في المتقدم منها والمتأخر فهناك آتات ثلاثة ؛ وليفرض الأول يوم الخميس وهو الزمان الذي يعلم بحياتها فيه ، والثاني يوم الجمعة وهو الزمان الذي يعلم بحدوث موت أحدهما فيه اجمالاً إما الوالد أو الولد ، والثالث يوم السبت وهو الزمان الذي يعلم بموت الآخر فيه اجمالاً إما الوالد أو الولد أيضاً وهذا الزمان يعلم بتحقيق موتهما فيه ، وهذه الازمنة الثلاثة تفصيلية وهناك زمانان اجماليان ، أحدهما زمان موت الوالد المحتمل الانطباق على كل من الجمعة والسبت على البدل ، وثانيهما زمان موت الولد المحتمل انطباقه على اليومين أيضاً على البدل وهذان الزمانان الاجماليان متباينان خارجاً بحيث لو انطبق أحدهما على الجمعة مثلاً انطبق الآخر على السبت وبالعكس . وحينئذ نقول : لو استصحبنا عدم موت الوالد المعلوم يوم الخميس الى زمان موت الولد احتمل ان يكون زمان موت الولد يوم السبت ويلزمه احتمال ان يكون موت الوالد يوم الجمعة فيكون زمان الشك وهو زمان موت الولد المنطبق على يوم السبت منفصلاً عن زمان اليقين وهو يوم الخميس بزمان اليقين بموت الوالد وهو يوم الجمعة فيكون — على هذا التقدير — من نقض اليقين باليقين لا بالشك ، ومع هذا الاحتمال يمتنع التمسك بعموم دليل الاستصحاب لأن التمسك بالعموم فرع احراز انطباق عنوانه على المورد وهو مشكوك ﴿ قوله : باتصال حدوثه ﴾ متعلق بانفصال والباء للسببية يعني الانفصال المحتمل يكون سبب اتصال زمان حدوث الحادث المعلوم المستصحب عدمه بزمان اليقين بعدمه ﴿ قوله : ذلك الآن ﴾ يعني يوم الخميس في المثال

(١) وان شئت قلت : إن عدمه الازلي المعلوم قبل الساعتين وان كان في الساعة الاولى منها مشكوكاً إلا انه حسب الفرض ليس موضوعاً للحكم -

أحدهما زمانان أحدهما زمان حدوثه والآخر زمان حدوث الآخر وثبوته الذي يكون ظرفاً للشك في أنه فيه أ قبله وحيث شك في أن أيهما مقدم وأيها مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ومعه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك « لا يقال » : لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين بذلك الآن وهو بتمامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره عن الآخر مثلاً إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منها في ساعة وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها وحدث الآخر في ساعة ثالثة كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما كما لا يخفى « فانه يقال » : نعم ولكنه إذا كان بلحاظ إضافته الى أجزاء الزمان والمفروض أنه بلحاظ إضافته الى الآخر وأنه حدث في زمان حدوثه وثبوته أو قبله ولا شبهة أن زمان شكك بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر

﴿ قوله : زمان حدوثه ﴾ يعني حدوث الحادث المستصحب عدمه ﴿ قوله : حيث لم يحرز معه ﴾ لاحتمال كونه من نقض اليقين باليقين ﴿ قوله : لا يقال لا شبهة في اتصال مجموع ﴾ ايراد على دعوى احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بالعدم بزمان اليقين بحدوث مستصحب العدم (وحاصله) : أن زمان الشك منطبق على مجموع الزمانين ومجموعهما متصل بزمان اليقين بالعدم فقطد احرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ﴿ قوله : نعم ولكنه إذا كان بلحاظ ﴾

- والاطر وإنما الموضوع هو عدمه الخاص وهو عدمه في زمان حدوث الآخر المحتمل كونه الساعة الاولى المتصلة بزمان يقينه أو الثانية المنفصلة عنه فلم يحرز اتصال زمان شكك بزمان يقينه ولا بد منه في صدق لا تنقض اليقين بالشك فاستصحاب عدمه الى الساعة الثانية لا يثبت عدمه في زمان حدوث الآخر إلا على الاصل المثبت فيما دار الامر بين التقدم والتأخر فتدبر . منه قدس سره

وحدوثه لا الساعتين . فانقذح انه لا مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال أركانه
لا أنه مورده وعدم جريانه إنما هو بالمعارضة كي يختص بما كان الاثر لعدم كل في
زمان الآخر وإلا كان الاستصحاب فيما له الاثر جاريا (وأما) لو علم بتاريخ
أحدهما فلا يخلو ايضا (إما) يكون الأثر المهم مرتبا على الوجود الخاص من المقدم أو
المؤخر أو المقارن فلا إشكال

حاصل الجواب : أن الاثر الشرعي (تارة) يكون مرتبا على عدم أحد الحادثين
في الزمان التفصيلي مثل يوم الجمعة ونحوه (وأخرى) يكون مرتبا على عدمه في
الزمان الاجمالي مثل ما نحن فيه اعني العدم في زمان حدوث الآخر ، فان كان مرتبا
على النحو الاول أمكن استصحابه في مجموع الزمانين وترتيب أثره عليه ، أما اذا
كان مرتبا على النحو الثاني فلا يتم لان زمان حدوث احدهما الذي هو زمان
الشك لا ينطبق الا على احدهما على البدل ويمتنع انطباقه عليها معاً كما عرفت فلا
يكون زمان الشك الا احدهما ، ومع احتمال انطباقه على الثاني دون الاول يكون
مما لم يحرز اتصاله بزمان اليقين بالمستصحب ويرجع الاشكال « اقول » : يمكن
أن يُخدش ما ذكره « اولا » بأن انطباق زمان الشك على مجموع الزمانين التفصيليين
غير ظاهر إذ الزمان الثاني منهما زمان اليقين بوجودهما معا كما عرفت في صدر المطلب
فليس زمان الشك الا الزمان الاول منها لا غير فلا يمكن استصحاب العدم الا فيه
« وثانيا » بانه ان كان المعبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين
على جميع التقادير امتنع الاستصحاب في الزمان التفصيلي بتمامه لأن الزمان الثاني على
تقدير كونه ظرفا لحدوث الآخر يكون منفصلا عن زمان اليقين بالعدم بزمان
حدوث مستصحب العدم ، « ودعوى » ان المجموع غير منفصل مسلم لكنه
لا يجدي في صحة الاستصحاب في الزمان الثاني بعد احتمال انفصاليه ، وكفاية مجرد
صدق اتصال المجموع تحمك في الاستظهار ، إذ على تقدير ظهور الدليل في اعتبار
الاتصال فالظاهر اعتباره في كل زمان شك ولا فرق بين الزمان الاول وغيره
« وثالثا » بان زمان الشك اذا كان زمان حدوث الآخر وكان في نفسه صالحا

للاطباق على كل من الزمانين ولو على البديل لزم ذلك أن يكون كل واحد من الزمانين زمان شك، وكون انطباقه على الزمانين بديلاً لا ينافي كونها زماني شك في عرض واحد، ولذلك لو اشتبه أحد أطراف الشبهة المحصورة في أطراف آخر صار كل واحد منها مشكوك النجاسة مع كون انطباق الطرف المشكوك على كل واحد انطباقاً بديلاً « ورابعاً » أن احتمال الانفصال لو اقتضى المنع عن التمسك بعموم دليل الاستصحاب من جهة عدم احراز عنوان العام لاحتمال كون رفع اليأس عن اليقين من نقض اليقين باليقين لزم امتناع جريان الأصل في كثير من الموارد نهبنا على بعضها سابقاً مثل أطراف العلم الإجمالي والسكلي في القسم الثاني وغير ذلك مثل ما لو علم بموت الزوج وتردد بين أن يكون في هذه السنة أو فيما قبلها فإنه يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين باليقين « وخامساً » بأن مبنى ما ذكر سرية العلم إلى الخارج كما نهبنا عليه سابقاً وإلا — كما هو التحقيق من تقوّم العلم بالصور الذهنية — فلا احتمال أنه من نقض اليقين باليقين إذ اليقين بالموت في أحد الزمانين إجمالاً لا يتحد موضوعاً مع العدم المشكوك في زمان حدوث الآخر فتأمل جيداً . نعم « هنا » شبهة ذكرها بعض مشايخنا دام ظله « وتوضيحها » : أنا إذا شككنا في بقاء شيء إلى زمان آخر فقد يكون منشأ الشك الشك في امتداد الشيء المشكوك البقاء وعدمه كما إذا شككنا في حياة زيد يوم الجمعة وموته قبلها ، وقد يكون منشؤه الشك في زمان حدوث الآخر وتقدمه وتأخره كما إذا علمنا بأن زيداً مات في يوم الجمعة وشك في بقاء حياته إلى زمان الحسوف للشك في تقدم الحسوف على الجمعة وتأخره عنها ، « فإن » كان منشأ الشك الأول فلا ريب في جريان الاستصحاب ، وإن كان الثاني امتنع جريانه لظهور دليله في إلغاء الشك في الامتداد ووجوب البناء على ثبوته والمفروض أن الشك في الثاني ليس في امتداد المستصحب بل في أمر آخر ؛ وعليه فلو كان منشأ الشك الأمرين معاً كان دليل الاستصحاب متكفلاً لإلغاء الشك في الامتداد لا غير . « في » المقام نقول : إذا شك في حياة الوارث إلى زمان موت المورث

في استصحاب عدمه

مع العلم بموتها وجعل تاريخه كان منشأ الشك كلا الأمرين - اعني الشك في امتداد الحياة والشك في تقدم موت المورث وتأخره - فلم ينفع جريان الاستصحاب في اثبات الحياة الى زمان موت المورث اذ لا يقتضي الا اثبات الامتداد تعبداً ، اما حيثية اقتران الحياة بموت المورث من جهة تقدمه وتأخره فلا دلالة له على الغاؤها « وهذه » الشبهة في غاية المتانة وكفى بها مانعاً عن جريانه في المقام لاثبات عدم أحد الحادثين الى زمان حدوث الآخر اجمالاً « فان قلت » : يمكن استصحاب أحد الحادثين في تمام ازمته الشك التفصيلية الى زمان العلم بوجود الحادث الآخر المردد بين الحدوث فيه والبقاء ويثبت بذلك الاقتران فيترتب عليه أثره فيستصحب في المثال المتقدم عدم موت الوارث الى يوم الجمعة المعلوم موت المورث قبله لانه إما حدث فيه أو فيما قبله ويترتب على ذلك إرثه لما تركه « قلت » : الاقتران عبارة عن اجتماع المقترنين في زمان واحد وهذا لا يثبت بالاستصحاب الى زمان اليقين بوجود الآخر وانما يثبت به وجود أحدهما في زمان بعد زمان عدم الآخر متصلًا به فيترتب عليه أثر ذلك ، ولكنه ليس مما نحن فيه من كون موضوع الاثر عدم احدهما في زمان الآخر لابعده متصلًا به كما ذكر في السؤال « فان قلت » : فليستصحب عدمه الى اثناء زمان العلم بالآخر بمقدار يتحقق الاقتران بالزمان « قلت » : يمتنع ذلك لأن الزمان التفصيلي الذي يعلم فيه وجود الآخر اما حدوثًا او بقاءً يعلم فيه ايضا وجود مستصحب العدم اما حدوثًا او بقاءً لما عرفت من انه زمان اليقين بوجود الحادثين معا فكيف يستصحب عدم احدهما فيه ؟ قوله : في استصحاب عدمه « يعني يجري استصحاب عدم الوجود الخاص على أحد الانحاء فيترتب عليه انتفاء اثره ، وقد عرفت انه لا مانع من هذا الاستصحاب بعد ما كان الوجود الخاص مسبقاً بالعدم وبمجرد العلم بانتقاض العدم المطلق بالوجود لا ينافي الشك في انتقاض العدم الخاص به ، كما عرفت ايضا الاشكال في جريان استصحاب عدم المتأخر لأن الوجود المتأخر ليس مشكوك الحدوث الا

لولا المعارضة باستصحاب الـعدم في طرف الآخر أو طرفه كما تقدم
 « وإما » يكون مترتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا فلا مورد للاستصحاب أصلاً
 لافي مجهول التاريخ ولا في معلومه كما لا يخفى لعدم اليقين بالاتصاف به سابقاً منها
 « وإما » يكون مترتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر فاستصحاب
 الـعدم في مجهول التاريخ منها كان جارياً لاتصال زمان شكه بزمان يقينه

بلحاظ وصف التأخر لا بلحاظ ذاته لأن ذات الوجود المتأخر معلوم التحقق مردها
 بين الحدوث والبقاء ، فجريان استصحاب عدمه غير ممكن والوصف ليس عدمه
 مجري للأصل بناءً على مختاره (ره) من كونه اعتبارياً محضاً فراجع ﴿ قوله :
 لولا المعارضة ﴾ قد تقدم اختصاص المعارضة بما لو كان الوجود الخاص للآخر
 ذا اثر شرعي على نحو يعلم اجمالاً بتحقيق احد الأثرين على نحو لا يجوز اجراء
 الأصل كما تقدم تفصيله ﴿ قوله : على ما إذا كان متصفاً ﴾ بأن يكون موضوع
 الأثر كون الوجود متصفاً بالتقدم او باحد ضديه بنحو مفاد كان الناقصة لا على
 الوجود المتصف بنحو مفاد كان التامة الذي تقدم حكمه في الصورة الأولى ﴿ قوله :
 لعدم اليقين بالاتصاف ﴾ لما اشرنا اليه سابقاً من كون العناوين المذكورة منزعة
 من نفس الوجود الخارجي فهو إما واجد لمنشأ انزعائها من الأول أو ليس بواجده كذلك
 لأنه ليس بواجده من الأزل ثم يشك في اتصافه بها ليجري استصحاب عدم الاتصاف
 كما في موارد استصحاب الـعدم الأزلي مثل اصالة عدم القرشية. لكن عرفت التأمل
 في المبني المذكور ﴿ قوله : مترتباً على عدمه ﴾ بأن يكون موضوع الأثر عدم احد
 الحادثين المقيد بكونه في زمان الآخر ﴿ قوله : في زمان الآخر ﴾ قيد
 للعدم ﴿ قوله : فاستصحاب الـعدم ﴾ يعني مجري استصحاب الـعدم في مجهول
 التاريخ الى زمان حدوث معلوم التاريخ فيثبت عدمه في زمان الآخر فيترتب عليه
 أثره ﴿ قوله : لاتصال زمان ﴾ قد عرفت ان شبهة عدم الاتصال جارية في
 جميع موارد العلم الاجمالي بالانتقاض ومنها المقام، حيث أن مجهول التاريخ لما كان
 معلوم الوجود المررد بين ما قبل معلوم التاريخ وما بعده كان زمان الشك في عدمه

دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان وإنما الشك فيه بإضافة زمانه الى الآخر ، وقد عرفت جريانه فيها تارة وعدم جريانه كذلك أخرى. فانقدح أنه لافرق بينهما كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين ولا بين مجهوله ومعلومه في المختلفين فيما اعتبر

وهو زمان حدوث معلوم التاريخ غير محرز الاتصال بزمان اليقين به لاحتمال انفصاله عنه بزمان اليقين بوجوده فتأمل جيداً ﴿ قوله : دون معلومه ﴾ يعني لا يجري استصحاب العدم في معلوم التاريخ الى زمان حدوث مجهول التاريخ ﴿ قوله : لانتفاء الشك فيه ﴾ يعني بالاضافة الى الازمنة التفصيلية لانه بعد فرض كونه معلوم التاريخ يكون قبل تاريخ حدوثه معلوم العدم وبعده معلوم الوجود فليس زمان تفصيلي يشك في وجود المستصحب فيه وإنما يشك في وجوده بالاضافة الى الزمان الاجمالي لوجود مجهول التاريخ. ولا يجري استصحاب عدمه بالاضافة الى الآخر اما لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين كما يراه استاذنا المصنف (ره) أو لعدم كون الشك في البقاء كما حكيناه عن بعض مشايخنا المعاصر بن ﴿ قوله : وقد عرفت ﴾ تلخيص لحكم صور ما لو علم تاريخ احدهما دون الآخر وكأنه تعريض بشيخنا الاعظم « ره » حيث لم يتعرض للجريان اصل العدم في المجهول التاريخ دون المعلوم وكأنه لاجل ذلك لم يذكر المصنف (ره) ذلك مضافاً الى ذكره صورتي الجريان فيها وعدمه كذلك فتأمل ﴿ قوله : فيها تارة ﴾ يعني في المجهول والمعلوم مشيراً الى الصورة الاولى ﴿ قوله : كذلك اخرى ﴾ مشيراً الى الصورة الثانية ﴿ قوله : فانقدح انه لافرق ﴾ فذلكم البحث عن الحادثين من أوله الى آخره ، وكأنه تعريض بشيخنا الاعظم (قدس سره) حيث لم يتعرض الا لما عرفت فيما لو جهل تاريخ احدهما دون الآخر والجريان اصل العدم فيما لو جهل تاريخهما معاً ﴿ قوله : لافرق بينهما ﴾ الظاهر ان اصل العبارة: لافرق بينهما ﴿ قوله : مختلفين ﴾ يعني كان احدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله ﴿ قوله : فيما اعتبر ﴾ متعلق بلافرق ، يعني اذا اعتبر في الموضوع خصوصية

في الموضوع خصوصية ناشئة من إضافة أحدها الى الآخر بحسب الزمان من التقدم أو أحدضديه وشك فيها ، كما لا يخفى كما انقدح أنه لامورد للاستصحاب أيضا فيما تعاقب حالتان متضادتان

مثل التقدم وأحدضديه جرى اصل عدمه في جميع الصور ﴿ قوله : من التقدم ﴾ بيان لقوله (خصوصية) ﴿ قوله : كما انقدح انه لامورد ﴾ هذا شروع في حكم تعاقب الحادثين المتضادين كالطهارة والنجاسة من حيث جواز استصحابها الى ما بعد زمان حدوثها وقد وقع النزاع بين المحققين في جواز الاستصحاب في كل واحد منها مع قطع النظر عن معارضته باستصحاب الآخر وعدمه فالمعروف بينهم هو الاول وذهب جمع الى الثاني لوجوه « الاول » ما اشار اليه المصنف (ره) من عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لاحتمال انفصاله عنه بزمان اليقين بانتقاضه وهو زمان اليقين بحدوث الآخر ، مثلا اذا طهر المحل في ساعة ونجس في الاخرى وشك في المتقدم والمتأخر فأريد استصحاب الطهارة مثلا في الساعة الثالثة لم يحرز اتصال الساعة الثالثة التي هي زمان الشك بزمان اليقين بالطهارة لاحتمال انفصاله عنه بزمان اليقين بالنجاسة بان تكون الطهارة في الساعة الاولى والنجاسة في الثانية ومع هذا الشك لا مجال لالتمسك بدليل الاستصحاب لعدم احراز كونه من نقض اليقين بالشك وقد عرفت الكلام فيه مكررا فلا نعيد (الثاني) ما ذكره بعض مشايخنا المحققين من ان منصرف دليل الاستصحاب كون الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به شكافي البقاء والارتفاع ، وليس هنا كذلك إذ الشك في المثال المذكور في بقاء الطهارة في الساعة الثالثة وارتفاعها في الساعة الثانية ، لان الطهارة ان كانت واقعة في الساعة الثانية فهي باقية في الثالثة وان كانت واقعة في الساعة الاولى فهي مرتفعة في الثانية لافي الثالثة ، فالساعة الثالثة ليست زمان الشك في الارتفاع بل يعلم بعدم الارتفاع فيها اذ الارتفاع محتمل في الثانية لا غير (وفيه) أن دعوى الانصراف ممنوعة. نعم قوام الاستصحاب كون الشك شكافي البقاء وهو

حاصل ، مع أن لازم دعوى الانصراف المذكور عدم جريان الاستصحاب في جميع موارد نظرو ، ومحمتم الزا فعية اذ الزمان الثاني بعد زمان طر وئه ليس مما محتمل فيه الارتفاع بل المحتمل الارتفاع في زمان محتمل الزا فعية ولا يظن التزامه به بل لازمه انه لو احتمل وجود ارفع في زمان معين عدم جواز استصحاب المرفوع فيما بعد ذلك الزمان ولا يظن التزامه به أيضا (الثالث) ما ذكره أيضا شيخنا المتقدم من ان المنصرف من دليل الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى ان لو انتقلنا من زمان الشك المتأخر الى ما قبله من الازمنة وتقهقرنا الى الوراء عثرنا على زمان اليقين بالمستصحب وليس هنا كذلك لان ما قبل الساعة الثالثة التي هي زمان الشك هو الساعة الثانية وهي ليست زمان اليقين بالطهارة او النجاسة في المثال المتقدم ، وما قبلها وهو الساعة الأولى أيضا ليست زمان اليقين بالطهارة ولا اليقين بالنجاسة لاحتمال كل منها وقوعه فيها وفيما بعدها ، وحيث انه ليس لنا زمان تفصيلي نتيقن فيه الطهارة والنجاسة امتنع الاستصحاب لانصراف الدليل عنه . نعم لابس باستصحاب كل من الطهارة والنجاسة الى الزمان الثاني اجمالا المتصل بزمان اليقين بحدوث كل منهما إلا أنه إنما يصح لو كان الأثر لمجرد بقاء الطهارة أو النجاسة في زمان ما اجمالا دون ما لو كان الأثر لثبوت احدهما في زمان تفصيلي كما في مثل صحبة الصلاة و نجاسة الملاقي - بالكسر - المجهولان للطهارة والنجاسة في حال الصلاة والملافة (وفيه) أن دعوى الانصراف ممنوعة بل الظاهر من الأدلة اعتبار اليقين بوجود المستصحب والشك في بقاءه لا غير وهو في المقام حاصل بلا ريب « الرابع » ما ذكره أيضا شيخنا المتقدم من ان قوام الاستصحاب الشك في امتداد المستصحب ، وليس هنا كذلك ، فان الحدث المجهول التاريخ في المقام إن كان سابقا على الزوال فهو مرتفع وليس له امتداد ، وان كان لاحقا للزوال فهو باق وممتد ، فلا شك في الامتداد على كل تقدير ، بل الشك في التقدم والتأخر لا غير (وفيه) ان مرجع الشك في الامتداد الى احتمال كل من الارتفاع والبقاء وهو حاصل كما ذكر في وجه المنع . نعم الشك المذكور ناشئ من الشك في التقدم والتأخر لا أنه عينه فهناشكان : شك في

كالطهارة والنجاسة وشك في ثبوتها وانتفاؤها للشك في المقدم والمؤخر منها وذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة انتصلاً بزمان الشك في ثبوتها وتردها بين الحالتين وأنه ليس من تعارض الاستصحابين فافهم وتأمل في المقام فإنه دقيق (الثاني عشر) أنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب

الامتداد وشك في التقدم والتأخر ينشأ أولها عن ثانيها (الخامس) ما يختلج في ذهن من ان البقاء تابع للحدوث والشك فيه تابع للمعلم بالحدوث ، فإن كان الحدوث المعلوم بلحاظ الأزمنة التفصيلية فالبقاء لا بد ان يكون كذلك ، وان كان الحدوث بلحاظ الأزمنة الاجالية فالبقاء لا بد ان يكون كذلك ، ولا يصح اعتبار البقاء مع مخالفتيه للحدوث في ازمان بأن يكون الحدوث المعلوم بلحاظ الزمان التفصيلي والبقاء بلحاظ ازمان الاجالي ، وكذا العكس . اذ البقاء منزه من وجود الحادث في الزمان المتصل بزمان حدوثه ، فإذا كان زمان حدوثه مردهاً بين آئين فالزمان الثاني المتصل به لا بد أن يكون أيضاً مردهاً بين آئين والا لم يكن متصلاً به . وكذا الحكم إذا كان زمان الحدوث معلوماً تفصيلاً فإن البقاء لا بد أن يكون في الزمان المتصل به المعلوم تفصيلاً ، واذا كان الزمان الذي يقصد ابقاء الحادث فيه مردهاً بين آئين لم يكن متصلاً به . وعليه فإذا تردد زمان الحدوث بين زمانين وكان الأثر الشرعي مترتباً على البقاء في الجملة بمعنى الثبوت في الزمان الثاني المتصل بزمان الحدوث صح استصحاب الحادث وانباته في الزمان الاجالي ليرتب عليه اثر بقاءه كذلك ، أما اذا كان الأثر مترتباً على وجوده في الزمان التفصيلي امتنع استصحابه ليرتب عليه الاثر المذكور لأن ثبوته في الزمان التفصيلي ليس بقاء لثبوته المرده بين الزمانين ليتمكن انباته بالاستصحاب لاختصاص الاستصحاب باثبات البقاء لا غير . وهذا الوجه متين جداً وان لم اعرف احداً ذكره ، والله سبحانه ولي التوفيق والسداد ﴿ قوله : كالطهارة و ﴾ ومثلها الطهارة والحديث ﴿ قوله : للشك ﴾ متعلق بقوله : وشك ﴿ قوله : وذلك لعدم ﴾ تعليل لقوله كما انقده ﴿ قوله : وانه ليس من تعارض ﴾ قد عرفت انه محل اشكال ومحتاج الى التأمل

لا بد أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية أو الموضوعات الصرفة الخارجية أو اللغوية إذا كانت ذات أحكام شرعية (وأما) الأمور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليهم من الأعمال القلبية الاختيارية، فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكماً وكذا موضوعاً فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق لصحة التنزيل وعموم الدليل

التنبيه الثاني عشر

﴿ قوله : لا بد أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ﴾ لما أشير إليه من امتناع تعبد الشارع الأقدس إلا بشرطين (أحدهما) أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له لأن ما لا يكون كذلك خارج عن حيزه تصرفه بما هو شارع فلا مجال لتعبد به الذي هو نحو من تصرفه (ثانيهما) أن يكون الحكم الشرعي الملحوظ في مقام التعبد مما يترتب عليه أثر عملي فلو لم يكن كذلك — كما لو كان خارجاً عن محل الابتلاء للمكلف — امتنع التعبد للغوية، ومع اجتماعها يجري الاستصحاب سواء كان الحكم المستصحب من الأحكام الأصلية أم الفرعية العملية أم الاعتقادية الإلزامية أم اللاإلزامية وسواء كان الموضوع المستصحب من الموضوعات العرفية أم الشرعية أم اللغوية لعموم دليل الاستصحاب من دون مخصص ﴿ قوله : الصرفة ﴾ أي التي ليس فيها شائبة شرعية كالماء والتمر لا كالطهارة والنجاسة وغيرها من الوضعيات التي تكون موضوعات الأحكام وتخصيص هذا القسم بالذكر لأنه مظنة الإشكال ﴿ قوله : وأما الأمور الاعتقادية ﴾ حاصله : أن الأمور الاعتقادية نوعان (الأول) ما كان الواجب فيه الاعتقاد فقط (والثاني) ما كان الواجب فيه المعرفة واليقين (أما الأول) فيجري فيه الاستصحاب موضوعاً وحكماً إذا اجتمعت فيه أركانه من اليقين بالوجود والشك

في البقاء فإذا شك في بقاء شيء يجب الاعتقاد به على تقدير بقاءه استصحب بقاءه
ويترتب عليه وجوب الاعتقاد به ، وإذا شك في وجوب الاعتقاد بشيء مع العلم
بوجوب الاعتقاد به سابقاً استصحب ويترتب عليه وجوب الاعتقاد به عقلاً كما في سائر
موارد استصحاب الوجوب ، إذ لا فرق في الاثر الشرعي بين وجوب الاعتقاد ووجوب
غيره كما لا فرق في العمل بين عمل الجوارح والجوانح (نعم) صحة ما ذكر تتوقف
على مقدمتين (احدهما) أن الاعتقاد غير اليقين . إذ لو كان عينه كان هذا
القسم هو القسم الثاني الذي يأتي حكمه (ثانيتهما) أن الاعتقاد بناء على مغايرته
لليقين ليس من لوازم اليقين نارجا بل يمكن أن يتحقق مع الشك أو اليقين بالخلاف
إذ لو كان من لوازمه امتنع التعبد بوجوبه في ظرف الشك بمتعلقه لاستحالة وجوده
مع الشك (وملخص) الكلام في الاولى : أن المحكي عن أكثر المتكلمين أن
الاعتقاد فعل اختياري للقلب غير اليقين وبقائه الجحود ، وهذا هو ظاهر شيخنا
الاعظم (ره) واستاذنا المصنف (ره) مستدلين عليه بالآيات والاعخبار الدالة
على ذلك كقوله تعالى : (جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم كفرآً وعلواً) مضافاً
إلى الوجدان فإنه شاهد بان عقد القلب على شيء أمر آخر وراء اليقين به كما عرفت
ذلك في مبحث الموافقة الانزامية (خلافاً) لآخرين مستدلين أيضاً بالوجدان وأنه
ليس شيء مما يعرض على النفس بعد اليقين بنبوة شخص مثلاً إلا الرضا بنبوته
والبناء عليها والعزم على اطاعته ، ومن المعلوم أن ليس لأحد هذه الامور دخل
في الاعتقاد فلا بد ان يكون عين اليقين (وفيه) منع انحصار الافعال بذلك بل
هناك شيء وراءها وهو الالتزام بالنبوة ويكون الرضا بها من مقدماته (وملخص)
الكلام في المقدمة الثانية ، هو ان المحكي عن بعض المحققين ان الاعتقاد بمدالبناء
على مغايرته لليقين ملازم لليقين يمتنع اجتماعه مع الشك فضلاً عن اليقين بالخلاف
(وفيه) أن الاستدلال على المقدمة الاولى بما سبق شاهد ببطلان ذلك لدلالته
على التفكيك بين الاعتقاد واليقين فإنه كما يدل على مغايرتها يدل على نفي الزوم
بينهما (هذا) كله في النوع الاول (واما النوع) الثاني فيمتنع جريان

وكونه أصلاً عملياً إنما هو بمعنى أنه وظيفة الشك تبعداً قبلاً للإمارات الحاكية عن
الواقعات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح ، وأما التي كان المهم فيها شرعاً وعقلاً
هو القطع بها ومعرفتها فلا مجال له موضوعاً ويجري حكماً، فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل
القطع بشيء كتنفصيل القيامة في زمان وشك في بقاء وجوبه يستصحب ، وأما لو شك
في حياة إمام زمان مثلاً فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه بل يجب
تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه ، ولا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفة
عقلاً أو شرعاً إلا إذا كان حجة من باب إفادته الظن وكان المورد مما يكتفى به أيضاً
فلاعتقادات كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر
شرعي يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه كان ذلك متعلقاً بعمل الجوارح أو
الجوانح . وقد انقدح بذلك أنه لا مجال له في نفس النبوة إذا كانت ناشئة من

الاستصحاب فيه لعدم الأثر العملي لبقائه حتى يترتب بالاستصحاب، ووجوب المعرفة
ليست من آثار بقاءه واقعاً بل هو ثابت مطلقاً حتى مع ارتفاعه . نعم لا مانع
من جريان الاستصحاب في حكمه — أعني وجوب المعرفة لو شك في بقاءه بعد اليقين
بثبوته — كما لا مانع من جريان الاستصحاب في نفس الموضوع لو كان الاستصحاب مفيداً
للظن وكان مما تكفي فيه المعرفة الظنية، لكن ذلك لا لأنه حجة بل للحصول المعرفة الظنية
التي هي داخلة في المعرفة الواجبة ولو لم نقل بحججته من باب الظن أو لم نقل بحججته أصلاً
والله سبحانه أعلم ﴿ قوله : وكونه أصلاً عملياً ﴾ إشارة إلى توهم أن الاستصحاب
من الأصول العملية فلا يجري في الأمور الاعتقادية لأن الاعتقادية تقابل العملية .
وحاصل الدفع : أن المراد من الأصل ما يقابل الأمانة ومن العمل ما يعم العمل بالجوانح
لا ما يقابل الاعتقاد ﴿ قوله : فلا مجال له ﴾ يعني لا مجال للاستصحاب فيها موضوعاً
فلا يصلح لاثبات نفس الموضوعات التي تجب معرفتها ﴿ قوله : ولا يكاد يجدي ﴾
يعني الاستصحاب وإنما لا يجدي لعدم كونه معرفة ﴿ قوله : مع بقاء الشك ﴾ مثل

كحل النفس بمثابة يوحى اليها وكانت لازمة لبعض مراتب كإلها إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية ولو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها بتلك المثابة كما هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات وعدم أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها (نعم) لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية وإن كان لا بد في اعطائها من أهلية وخصوصية يستحق بها لها لكانت مورداً للاستصحاب بنفسها فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها

وجوب الاعتقاد كما تقدم لا مثل وجوب المعرفة ﴿ قوله : وعدم أثر شرعي ﴾ معطوف على عدم كونها مجعولة. يراد من الواو معنى (مع) لأن عدم كونها مجعولة لا يكفي في المنع عن استصحابها إلا مع عدم أثر شرعي لها (قلت : كيف لا يكون لها أثر شرعي مع أن وجوب العمل بأحكام النبي من آثارها؟) (قلت : وجوب العمل بالأحكام ليس من آثار النبوة بهذا المعنى إذ لو علم ببقائها بهذا المعنى لا يجب العمل بالأحكام مع العلم بحدوث شريعة أخرى لنبي بعده بل هو من آثار النبوة بمعنى المنصب الإلهي المجمول الذي سيأتي أنه لا مانع من استصحابها وترتيب آثارها الشرعية والعقلية . ومن هنا كان المناسب للمصنف (ره) التنبيه على الفرق بينهما من هذه الجهة حتى لا يتوهم الإبراد عليه بأن النبوة ان كان لها أثر مصحح للاستصحاب جرى استصحابها سواء كانت من الملكات أم المناصب المجعولة وإلا لم يصح مطلقاً أيضاً : وكأنه لوضوح الحال لم يتعرض لبيانها فتأمل جيداً ﴿ قوله : مورداً للاستصحاب ﴾ لاجتماع أركانها ﴿ قوله : آثارها ولو كانت عقلية ﴾ الظاهر أن وجوب العمل بالأحكام من الآثار العقلية للنبوة من قبيل رجوب العمل بسائر الحجج ويكفي في صحة استصحابها ترتيبه كما يكفي أيضاً في استصحاب الحجية ، ولعل الشك في بقاء الحجية كاف في نظر العقول في وجوب

لكنه يحتاج الى دليل كان هناك غير منوط بها والالدار كما لا يخفى . وأما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتصف بها فلا اشكال فيها كما مر . ثم لا يخفى أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلا اذا اعترف بأنه على يقين فشك فيما صح هناك التعبد والتزويل ودل عليه الدليل كما لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل على التزويل . ومنه انقذح انه لا موقع لتثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلا

ترتيب آثارها وان لم يقم دليل على حجية الاستصحاب ، كما ان اشك في حدوث الحجية كاف في نظر العقل في جواز ترتيب آثار عدمها وان لم يقم دليل على حجية الاستصحاب نعم لو ثبت دليل على الاستصحاب كان وارداً على حكم العقل في المقامين فيكون حال النبوة كذلك . فتأمل : قوله : لكنّه يحتاج الى دليل . يعني أن إجراء الاستصحاب في النبوة يتوقف على العلم بحجية الاستصحاب مع قطع النظر عن النبوة السابقة والالزام الدور لأن بقاء النبوة يتوقف على حجية الاستصحاب وهي تتوقف على بقاء النبوة . ثم إنه قد يتوهم انه يكفي في صحة استصحاب النبوة كون حجيتها ثابتة في كلتا الشريعتين (وفيه) أن ثبوته في الشريعة اللاحقة لا ينفع لعدم صلاحية دليله لعموم الحكم للنبوة السابقة المشكوك لأنه يلزم من هذا العموم عدمه لأن بقاء النبوة السابقة يقتضي بطلان النبوة اللاحقة الملزوم لبطلان العموم فالشك فيها يستلزم الشك في صحة العموم . نعم اشتراك الشريعتين في حجية الاستصحاب يقتضي العلم بالحكم الظاهري الذي يكون واقعه مجرى للاستصحاب مع الشك فيه بالنظر الى كلتا الشريعتين . هذا ويمكن استصحاب النبوة بالنظر الى ما عرفت في الحاشية السابقة من حكم العقلاء . فلاحظ : قوله : فلا اشكال به قد عرفت انه من الاستصحاب التعليقي فيتوقف على القول به : قوله : لا يكاد يلزم به : يعني ان الاستدلال بالاستصحاب في كل مقام إما ان يكون غرض المستدل به الزام خصمه وإبطال دعواه ، وإما ان يكون غرضه اقناع نفسه وإثبات دعواه ،

لا إلزاماً للمسلم لعدم الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة واليقين بنسخ شريعته وإلا لم يكن بمسلم ، مع أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك ، ولا افتناعاً مع الشك للزوم معرفة النبي بالنظر الى حاله ومعجزاته عقلاً وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً والانتكال على قيامه في شريعته لا يكاد يجدي به

فان كان الغرض الأول توقف على امور (الأول) كون الخصم متيقناً بالثبوت شاكاً في البقاء إذ لولاه لم يسح أخذه بالاستصحاب (الثاني) أن يكون للمستصحب أثر شرعي مصحح للتعبد كما تقدم (الثالث) أن يعتقد الخصم قيام الدليل على الاستصحاب وإلا فكيف يلزم به . وان كان الغرض الثاني توقف أيضاً على هذه الامور لكن بالاضافة الى المستدل بان يكون متيقناً بالثبوت شاكاً في البقاء ، وان يكون في المورد أثر مصحح في نظره وان يعتقد قيام الدليل عليه ﴿ قوله : لعدم الشك ﴾ يعني للعالم ببقائها فهو إشارة الى انتفاء الاول ﴿ قوله : قائمة بنفسه ﴾ هذا يدل على أخذ النبوة بمعنى صفة النفس ، وعليه كان المناسب التنبيه على انتفاء الشرط الثاني وهو عدم الأثر لها بهذا المعنى ، بل وانتفاء الثالث وهو عدم الدليل على حجبية الاستصحاب لما عرفت من أن ثبوته في شريعته لا يكفي لعدم عموم الدليل لمورد الازام لانه يلزم من وجوده عدمه . نعم لو ثبت ما تقدم من كون دليله العقل في خصوص الحجبية ونحوها تم وسياًتي ﴿ قوله : واليقين بنسخ ﴾ يعني لو كان مراده استصحاب نفس الشريعة ﴿ قوله : لا يكاد يلزم ﴾ يعني في الظاهر وإلا ففي الواقع يلزم مع شك في البقاء وان لم يعترف به ﴿ قوله : بالنظر الى ﴾ متعلق بمعرفة ومثله قوله : عقلاً ﴿ قوله : وعدم الدليل ﴾ إشارة الى انتفاء الشرط الثالث ﴿ قوله : لعقلاً ﴾ قد عرفت امكان دعوى لزوم التعبد عقلاً لكنه تجب المعرفة عقلاً مع احتمال حصولها ﴿ قوله : والانتكال على ﴾ نقض لقوله : لا شرعاً ، تنوعم أن ثبوته في

إلا على نحو محال ووجوب العمل بالاحتياط عقلا في حال عدم المعرفة بمرآة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال للعلم بثبوت إحداهما على الاجمال إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال « الثالث عشر » أنه لاشبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام لكنه ربما يقع الاشكال والكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام (والتحقق) أن يقال: إن مفاد العام (تارة) يكون بملاحظة الزمان ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام (وأخرى) على نحو جعل كل يوم من الايام فرداً لموضوع ذلك العام وكذلك مفاد مخصصه (تارة) يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه (وأخرى) على نحو يكون مفرداً وماخوذاً في موضوعه فإن كان مفاد كل من

شريعتنا كاف في ثبوته شرعاً ﴿ قوله : على نحو محال ﴾ كما اشرنا اليه سابقاً حيث أن الاعتماد فيه على شريعتنا يتوقف على العلم بصدق الشريعة ويلزمه العلم بارتفاع الشريعة الأولى فلا شك فيها ليصح التعميد ببقائها ﴿ قوله : ووجوب العمل ﴾ معطوف على لزوم المعرفة ﴿ قوله : بمرآة ﴾ متعلق بالاحتياط ﴿ قوله : للعلم بثبوت ﴾ متعلق بوجوب العمل و تعليل له ﴿ قوله : الا اذا علم بلزوم ﴾ كما عرفت انه قريب جدا في نظر العقل

التنبيه الثالث عشر

﴿ قوله : مع دلالة مثل العام ﴾ الحكومته على الاصول ومنها الاستصحاب كما سياتي انشاء الله تعالى تفصيله ﴿ قوله : ربما يقع الاشكال ﴾ ووجهه الاشكال في حجبية العام فيما بعد زمان التخصيص وعدمها ﴿ قوله : ثبوت حكمه لموضوعه ﴾ (ثبوت) مبتدأ خبره (على نحو) والجملة خبر (يكون) وضمير (حكمه) و (موضوعه) راجع الى العام يعني يكون الزمان ظرفاً للنسبة ويكون المجهول لكل فرد من افراد العام حكماً واحداً مستمراً ﴿ قوله : فرداً لموضوع ذلك العام ﴾ يعني لوحظ

العام والخاص على النحو الاول فلا يحيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالة لعدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله على حدة في موضوعه ، وانقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق من دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق فلا مجال إلا لاستصحابه

الزمان قيماً للموضوع على نحو يكون كل يوم او كل ساعة قيماً للموضوع في قبال غيره من الايام والساعات فيكون كل فرد من افراد العام كزبد وعمرو منحللاً الى افراد متباينة لتباين الايام او الساعات المأخوذة قيماً لها ﴿ قوله : على النحو الاول ﴾ يعني المجمول ظرفاً لاستمرار النسبة ﴿ قوله : في غير مورد دلالة ﴾ الضمير راجع الى الخاص والمراد ما بعد زمان الخاص ﴿ قوله : لعدم دلالة للعام ﴾ يعني انما يرجع الى العام فيما كان دالاً عليه والعام لا يدل على ثبوت الحكم للفرد في الزمان الثاني في قبال دلالة على حكمه في الزمان السابق حتى يحكم بحجبيته فيه مع الحكم بعدم حجبيته على ثبوته في الزمان السابق ، بل العام إنما يدل على ثبوت حكم واحد مستمر الى نهاية الزمان فاذا دل الخاص على انقطاع الحكم في زمان معين فلما كان الحكم في الزمان الذي بعده غير الحكم الاول فلم يدل عليه العام وسقط عن الحجية كان المرجع الاستصحاب « فان قلت » : لا ريب في ان الحكم المجمول لكل واحد من الافراد بملاحظة الزمان المأخوذ قيماً للنسبة او الحكم منحل الى احكام متعددة بتمدد اجزاء الزمان كما هو شأن جميع الامور الممتدة المستمرة فدلالة العام على الحكم المذكور المنحل الى الاحكام الضمنية تنحل ايضا الى دلالات ضمنية بالاضافة الى تلك الاحكام الضمنية فدلالة الخاص انما تنافي بعض تلك الدلالات الضمنية اعني دلالة العام على الحكم الضمني في زمان الخاص لا غير ، فسقوط حجية تلك الدلالة للعام لا تقتضي سقوط حجية دلالة على غيره ، ومقتضى ذلك وجوب الرجوع الى دلالة العام لا الى الاستصحاب (قلت) : ما ذكرت مسلم الا ان دلالة العام على كل واحد من تلك الاحكام الضمنية التدريجية (تارة)

تكون بلا عناية الاستمرار والامتداد بان لوحظ كل جزء من الموضوع الممتد المستمر وحكم عليه في عرض ملاحظته للجزء الآخر منه والحكم عليه (وأخرى) تكون بعناية الاستمرار والاتصال بحيث يكون الحكم على الجزء اللاحق بعناية انه كان على ما قبله من الأجزاء او استمر اليه وامتد عليه، فان كانت الدلالة على النحو الأول تعين ما ذكرت من مرجعية العام لكنه غير ما نحن فيه بل هو انقسم الآخر الذي سيأتي وجوب الرجوع الى العام فيه ، اما ما نحن فيه فهو النحو الثاني مما ذكرنا (فان قلت) : ما ذكرت يقتضي عدم حجية العام في الباقي بعد التخصيص لأن العام انما دل على حكم عام لجميع الافراد، فاذا خصص لم يبق الحكم عاما فاثبات الحكم الباقي بالعام اثبات لغير مدلوله به « قلت » : العموم بعنوانه ليس مدلولاً للعام بل مدلوله كل واحد واحد من احكام افراده غاية الامر يعتبر عنوان العموم لمدلوله في رتبة لاحقة للدلالة فاذا فرض ان العام ليس بحجة في مورد التخصيص وجب رفع اليد عن بعض مدلوله فيكون نتيجة ذلك التوزيع في المدلول . (فتأمل) مع أنه لو فرض كون العموم بعنوانه مدلولاً للعام امكن دعوى وجوب رفع اليد عن دلالة على العموم بالخاص وانه الجمع العرفي بينهما وان لم يكن من باب التخصيص « وأما » في المقام فنقول : إن كان عنوان الاستمرار مدلولاً عليه بالكلام بحيث كان ثبوت الحكم في الزمان الثاني بعناية الاستمرار والتبعية له كان الجمع العرفي بينه وبين ما دل على انتفاء الحكم في زمان معين في الأثناء هو الحكم بانقطاع الاستمرار فلا موجب لثبوت الحكم فيما بعد ذلك الزمان لان المفروض أن ثبوته فيه كان بعناية الاستمرار والتبعية له وقد انقطع ، وان كان عنوان الاستمرار معتبراً لمدلول العام - اعني الاحكام الضمنية المندرجة للمحوظ كل منها في قبالة غيره في الرتبة اللاحقة عن دلالة العام عليها - فالجمع العرفي بين العام والخاص هو رفع اليد عن الاستمرار لا غير وتبقى دلالة على الاحكام الضمنية اللاحقة بحالها ومن هنا يظهر أن المتحصل من جميع ما ذكر : أنه مهما كانت دلالة العام على الاحكام الضمنية اللاحقة تبع دلالة على الحكم المستمر وجب رفع اليد عن

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه كما إذا كان مخصصاً له من الأول

العام فيما بعد زمان التخصيص ، ومهما كانت الدلالة على الاستمرار تبع الدلالة على الاحكام الضمنية وجب الرجوع الى العام فيما بعد زمان التخصيص وبني على انقطاع الاستمرار لا غير ، والظاهر أنه لا فرق بين اخذ الزمان قيماً للموضوع والحكم أو النسبة فقد يكون حكم العام ملحوظاً فيه الاستمرار بحسب ظاهر الدليل مع أخذ الزمان ظرفاً للموضوع ، وقد لا يكون الاستمرار ملحوظاً فيه مع اخذ الزمان ظرفاً للحكم أو النسبة . نعم الغالب في العمومات المفيدة بغاية ملاحظة الاستمرار ولو مع اخذ الزمان ظرفاً للموضوع كما لو قيل : الجلوس في المسجد يوم الجمعة الى الليل واجب ، والغالب فيما لم تذكر له غاية عدمه كما لو قيل : يجب يوم الجمعة الجلوس في المسجد ، فإذا دل دليل على عدم وجوب الجلوس لزيد ساعة الزوال ، فإن كان العام من قبيل الاول كان الدليل دالاً على كون غاية الجلوس لزيد هو الزوال وان كان من قبيل الثاني كان دالاً على خروج الزوال عن الظرفية ويبقى ما بعده على ظرفيته للحكم ، والأمر سهل في الامثلة بمعرفة المعيار والله سبحانه الهادي

﴿ قوله : نعم لو كان الخاص ﴾ اعلم ان شيخنا الاعظم « ره » في رسائله فصل في المقام بين ما اذا كان الزمان مفرداً للعام وما اخذ بيانا لاستمرار حكم العام ، فتحكم في الاول بوجوب الرجوع الى العام ، وفي الثاني بوجوب الرجوع الى الاستصحاب ، واستاذنا المصنف « ره » وافقه في حكم الاول مطلقاً وفي حكم الثاني اذا لم يكن الخاص مخصصاً في اول الازمنة ولم يكن الزمان في الخاص مفرداً ، وكلامه هذا تنبيه على الصورة الاولى وان حكمها الرجوع الى العام لا الاستصحاب « والوجه » فيه : أن العام بالاضافة الى كل فرد يدل على اسرين ، احدهما ثبوت حكم واحد مستمر ، والآخر كون مبدأ ثبوته اول وجود الموضوع والخاص اذا كان مخصصاً في اول الازمنة انما ينافي دلالة العام على الثاني دون دلالة على الاول فيجب الأخذ بدلالة العام على الاول . « نعم » يبقى الاشكال في أن الأخذ

لما ضرب به في غير مورد دلالة فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة
 فيصح التمسك ؛ (أوفوا بالعقود) ولو خصص بخيار المجلس ونحوه ولا يصح التمسك
 به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله فافهم . وإن كان مفادها على النحو الثاني فلا بد
 من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراد
 فله الدلالة على حكمه والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه، وإن كان مفاد العام
 على النحو الأول والخاص على النحو الثاني فلا مورد للاستصحاب فانه وإن لم يكن
 هناك دلالة أصلاً إلا أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالة

بدلالة العام على الأول لا يقتضي كون مبدأ ثبوته الزمان المتصل بزمان الخاص إذا العام
 لا يبدل على ذلك . « وقد » دفته في الحاشية بأن المخصص إن كان راجعاً إلى تقييد
 الموضوع فلا إشكال إذ بعد التقييد يكون الموضوع المقيّد ثابتاً له الحكم من أول
 وجوده ، مثلاً قوله تعالى : « أوفوا بالعقود » بعد تقييده بمثل : البيعان
 بالخيار ما لم يفترقا ، يكون المراد : المقدم في حال الافتراق يجب الوفاء به ، وإن كان
 راجعاً إلى التخصيص بحسب الزمان فمفاد إطلاق العام ثبوت الحكم من الأول فالأول
 فإذا لم يكن الأول مبدأً كان الثاني مبدأً . (هذا) وكأن وجه دلالة الإطلاق على
 ذلك ظهور الدليل في كون نفس الموضوع علة تامة للحكم فإذا دل دليل على عدم
 كونه كذلك في الزمان الأول بقيت دلالة على علية فيما بعد ذلك من الزمان
 بحالها فتأمل جيداً ﴿ قوله : لما ضرب به في غير ﴾ يعني لما ضرب الخاص المذكور
 بالعام في غير مورد دلالة يعني ما بعده من الزمان ﴿ قوله : لافي أوله ﴾ كما في
 خيار الغبن بناء على ثبوته عند العلم بالغبن ﴿ قوله : فافهم ﴾ يمكن أن يكون إشارة
 إلى الإشكال المتقدم ﴿ قوله : على النحو الثاني ﴾ يعني ما يكون فيه الزمان مفرداً
 أو معدداً للموضوع ﴿ قوله : لم يكن هناك دلالة ﴾ يعني لا للخاص كما هو

من إسراء حكم موضوع الى آخر لا استصحاب حكم الموضوع ولا مجال أيضا للتمسك بالعام لما مر، آتفا فلا بد من الرجوع الى سائر الاصول، وان كان مفادها على العكس كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص ولكنه لولا دلالاته لكان الاستصحاب مرجعاً لما عرفت من أن الحكم في ظرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه فتأمل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا - أعلى الله مقامه - في المقام نفيًا واثباتًا في غير محله ﴿ اربع عشر ﴾ الظاهر أن الشك في أخبار الباب وكلمات الاصحاب هو خلاف اليقين فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوافق يجري الاستصحاب ويدل عليه - مضافا إلى أنه كذلك لفة - كما في الصحاح وتعارف استعماله فيه في الاخبار في غير باب - قوله عليه السلام في اخبر الباب : ولكن تنقضه يبين آخر ، حيث أن ظاهره أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وانه ليس الا اليقين

المفروض ولا للعام كما تقدم ﴿ قوله : من اسراء حكم موضوع ﴾ لان الموضوع المقيد بالزمان الأول غير مقيداً بالزمان الثاني ومع تعدد الموضوع لا مجال للاستصحاب المقيد بالزمان ، كما تقدم الاشكال فيه وان منع الاستصحاب فيه مبني على كون المرجع في وحدة الموضوع الدليل لا العرف لوحدة الموضوع عرفاً ، ولا فرق بينه وبين المقيد بغير الزمان مثل : الماء المتغير نجس ، هذا مضافاً الى امكان استصحاب تقيض حكم العام فإنه غير ملحوظ فيه الزمان كتنفسه ﴿ قوله : اطلاق كلام ﴾ قد عرفت كيفية اطلاق كلامه (ره) إلا ان كونه في مقام البيان من هذه الجهات كلها غير ظاهر بل ليس نظره إلا صلاحية العام للمرجعية وعدمها وتأمل كلامه

التنبيه الرابع عشر

﴿ قوله : كما في الصحاح ﴾ وكذا في القاموس وجمع البحرين وظاهر الإخبار نسبه الى أئمة اللفظة ﴿ قوله : في غير باب ﴾ فلاحظ باب الشك في عدم

وقوله ايضا : لا حتى يستيقن انه قد نام ، بعد السؤال منه (ع) - عما إذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم : حيث دل باطلاقه - مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الامارة الظن وما إذا لم تفد ، بداهة انها لو لم تكن مفيدة له دائما لكانت مفيدة له احيانا على عموم النقي لصورة الافادة وقوله عليه السلام بعده ولا تنقض اليقين بالشك : أن الحكم في الغيا مطلقا هو عدم نقض اليقين بالشك كما لا يخفى ، وقد استدل عليه أيضا بوجهين آخرين «الأول» الاجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الاخبار (وفيه) أنه لا وجه لدعواه ولو سلم اتفاق الاصحاب على الاعتبار لاحتمال ان يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه (الثاني) أن الظن غير المعتبر إن علم بعدم اعتباره بالدليل فعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع وان كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده وإن كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك فتأمل جيدا « وفيه » أن قضية عدم اعتباره لالغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا يكاد يكون إلا عدم اثبات مضمونه

الركمات ﴿ قوله : بعد السؤال ﴾ ظرف (قوله) ﴿ قوله : دل باطلاقه ﴾ فاعل دل راجع الى (قوله) ﴿ قوله : على عموم ﴾ متعلق بقوله : « دل » ﴿ قوله : وقوله (ع) بمده ﴾ معطوف على فاعل (دل) يعني دل قوله (ع) : لا تنقض . . . الخ على « ان الحكم المغيا » بقوله « ع » حتى . . . الخ (مطلقا) يعني وان كان الظن على خلافه « هو عدم نقض اليقين بالشك » والعبارة لا تخلو من قصور ﴿ قوله : وقد استدل ﴾ المستدل شيخنا « ره » في رسائله ﴿ قوله : وفيه ان قضية ﴾ يعني ان عدم اعتبار الظن شرعا او عقلا معناه عدم ثبوت مؤداه لا لزوم ترتيب آثار الشك المتساوي الطرفين عليه فاذا فرض ان الاستصحاب من آثار الشك المتساوي الطرفين لا يترتب على الظن مع قيام الدليل

به تعبداً ليرتب عليه آثاره شرعاً لا ترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لا بد حينئذ في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العملية من الدليل ولو فرض عدم دلالة الأخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة ولا ارتياب ولعله أشير إليه بالأمر بالتأمل فتأمل جيداً (تتمة) لا يذهب عليك أنه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع وعدم إماراة معتبرة هناك ولو على وفاقه فهناها مقامان ﴿المقام الأول﴾ أنه لا اشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع التيقنة موضوعاً كاتحادهما حكماً، ضرورة أنه بدونها لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان «والاستدلال» عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه به «غريب»

على عدم اعتباره أو عدم قيام دليل على اعتباره ﴿قوله﴾ : آثاره شرعاً ﴿الضمير راجع إلى مظنونه وضمير (عدمه) راجع إلى الشك﴾ ﴿قوله﴾ : من الدليل ﴿خير﴾ لا « في لا بد ﴾ قوله : وإما ﴿بل هو الظاهر كما يظهر من ملاحظة كلامه في غير المقام

بقاء استراط الموضوع

﴿قوله﴾ : ضرورة أنه بدونها ﴿يعني أن ظاهر أدلة الاستصحاب كون موضوعه الشك في البقاء الموقوف على كون متعلق اليقين والشك واحداً وجوداً والاختلاف بينهما في الحدوث والبقاء فقط فيكون متعلق اليقين الحدوث ومتعلق الشك البقاء، أما مع اختلاف الموضوع بأن يكون المتيقن حكم موضوع والمشكوك حكم موضوع آخر لا يكون الشك في الحكم الثاني شكاً في البقاء بل في ثبوت حكم آخر غير المتيقن فلا مجال للاستصحاب ﴿قوله﴾ : والاستدلال عليه ﴿المستدل شيخنا الأعظم﴾ «ره» حيث قال : والدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب

بداهة ان استحالته حقيقة غير مستلزم لاستحاله تعدياً والالتزام بآثاره شرعاً، واما
بمعنى احراز وجود الموضوع خارجاً فلا يعتبر قطعاً في جريانه لتحقيق اركانته بدون
نعم ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار في استصحاب عدالة زيد
لا يحتاج الى احراز حياته لجواز تقليده وان كان محتاجاً اليه في جواز الافتداء به
أو وجوب اكرامه أو الانفاق عليه واما الاشكال كله في هذا الاتحاد هل هو بنظر
العرف أو بحسب دليل الحكم

واضح لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً فاذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به
فأما أن يبقى في غير محل وموضوع وهو محال ؛ واما ان يبقى في موضوع غير
المرضوع السابق ، ومن المعلوم أن هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض
وانما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن
الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بعدم فهو المستصحب
دون وجوده وبعبارة أخرى ... الخ ، واعترضه جماعة من تلامذته
بما أشار اليه المصنف (ره) من أن المراد بالابقاء إن كان هو البقاء الحقيقي ثم
ما ذكر أما لو كان المراد منه الابقاء التبعدي الذي هو عبارة عن مجرد لزوم ترتيب
الآثار في مقام الظاهر فلا استحالة فيه مع الشك في الموضوع . هذا ولا يخفى
أن هذا الاستدلال من شيخنا « قدس سره » على اعتبار البقاء بالمعنى الآتي
— أعني احراز وجود الموضوع لاحقاً لا بمعنى اتحاد موضوع القضيتين —
فلا يناسب ذكره هذا الكلام هنا بل المناسب ذكره بعد قوله : واما بمعنى
احراز ... الخ . فلاحظ . ﴿ قوله : في استصحاب عدالة ﴾ قد عرفت
أنه لا بد ان يكون المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً للأثر الشرعي ، وحينئذ
فقد يكون موضوع الأثر مجرد وجود الشيء . فلا حاجة حينئذ في جريان
الاستصحاب الى أكثر من كون ذلك الشيء معلوم الثبوت مشكوك البقاء وذلك
مثل جواز التقليد فان موضوعه مجرد عدالة المجتهد فاذا علم رأي مجتهد وشك في

أو بنظر العقل؟ فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الاحكام لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال بعض

عدالته جرى استصحاب عدالته ؛ ولو اعتبر في جواز التقايد الحياة جرى استصحاب حياته وعدالته، وليس احراز الحياة شرطاً في جريان استصحاب العدالة لما عرفت من أن موضوع الأثر الشرعي نفس الحياة والعدالة فإذا اجتمعت أركان الاستصحاب فيها من اليقين بالثبوت والشك في البقاء جرى الاستصحاب فيها . وقد يكون موضوع الأثر الشرعي وجود الشيء، لأمر خارجي معين فيتوقف جريان الاستصحاب على احراز ذلك الأمر الخارجي المعين مثل جواز الائتمام فإنه إنما يترتب على عدالة الامام المعين فلا يجري الاستصحاب إلا مع احراز امام معين ايشك في عدالته فإذا احرز امام معين وشك في عدالته جرى استصحاب عدالته ، اما لو لم يحرز وكان الشك في عدالة زيد مثلا امتنع جريان الاستصحاب ليرتب عليه صحة الائتمام ، لأن عدالة زيد ليست موضوعاً لجواز الائتمام مطلقاً حتى يترتب باستصحابها ، بل موضوعه عدالة زيد الذي هو الامام المعين . وهكذا الحال في جميع الآثار المتعلقة بالأمر الخارجي المعين مثل وجوب اكرامه وقبول شهادته ونفوذ تصرفه والانفاق عليه ونحوها إذ ما لم يحرز الأمر الخارجي امتنع أن يقال : هذا كان عدلاً أو زوجة أو ولياً أو نحوها وقد شك في بقاءه على ما كان حتى يجري الاستصحاب في حاله ووصفه . ومجرد الشك في ثبوت الحال والوصف لموضوع لا ينفع في ترتيب الآثار المذكورة على استصحابه بعدما كانت موضوعاً للآثر بما أنها حال ووصف لنفس الأمر الخارجي المعين ، فأحراز الموضوع في هذه المقامات ليس دخيلاً في جريان الاستصحاب إلا من حيث دخله في كون المشكوك موضوعاً للآثر . وقدم تقدم أن لو وجب صوم زمان هو رمضان لا بد من احراز أن الزمان رمضان ولا ينفع استصحاب بقاء رمضان في ترتيبه ﴿ قوله : فلو كان مناط ﴿ شروع في بيان نمرة الخلاف في مرجع الاتحاد ﴿ قوله : اقيام احتمال ﴿

خصوصيات موضوعه لاحتمال دخله فيه ويختص بالموضوعات ، بداهة أنه اذا شك في حياة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة بخلاف ما لو تكن بنظر العرف ، أو بحسب لسان الدليل ، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجباً للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في موضوعه إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته ، كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعاً (مثلاً) إذا ورد : العنب إذا غلى يحرم ، كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب ولكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم ويتخلون به من المناسبات بين الحكم وموضوعه يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب ويزون العنبية والزيبية

كما تقدم في أوائل مبحث الاستصحاب ❦ قوله : بنظر العرف ولا في ❦ كما لو قيل : الماء اذا تغير نجس ، فإن موضوع النجاسة في لسان الدليل نفس الماء ، وكذا عند العرف فلوزال تغيره امكن استصحاب النجاسة لو كان المرجع في اتحاد القضيتين أحدهما ❦ قوله : هو خصوص العنب ❦ يعني المفهوم الذي لا يصدق على الزبيب وإلا لما شك في ثبوت الحكم للزبيب لأن الدليل يكون رافعاً للشك . فالشك انما كان لأجل أنه لا يفهم من العنب المأخوذ موضوعاً للحكم المذكور إلا الذات التي لا تصدق على الزبيب ❦ قوله : بحسب ما يرتكز في أذهانهم ❦ هذا — كما سيأتي — شروع في دفع توهم أنه كيف يكون الموضوع في نظر العرف غير الموضوع في لسان الدليل . مع أن المرجع في فهم الدليل هو العرف « وتوضيح » الدفع : انه لا تنافي بين فهم من الدليل كون الحكم الشرعي كالتحريم بالغليان مثلاً الذي تضمن اثباته الدليل موضوعه العنب على أن يكون وصف العنبية مقوماً له بحيث يفتي الموضوع بانتفائه . وكون المرتكز في أذهانهم كون التحريم بالغليان موضوعه ذات العنب ووصف العنبية من الحالات فكأنهم مرجعاً في فهم الدليل معناه أنهم مرجع في معنى الكلام ،

من حالاته المتبادلة بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه ولو كان محكوماً به كان من بقاءه ، ولا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة يصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه . ولا يخفى أن النقض وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع فيكون نقضاً بلحاظ موضوع ولا يكون بلحاظ موضوع آخر فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد سبق بأي لحاظ ؟

وكونهم مرجعاً في الاتحاد معناه أن ارتكازهم في تمييز قوام الموضوع عن حاله هو الميزان في الاتحاد المصحح للاستصحاب (أقول) : يمكن أن يقال : انه لو فرض كون ارتكازهم مطابقاً لفهمهم من الدليل لكانه اذا صدق على الزبيب انه كان عنباً يصدق بالضرورة انه كان اذا غلى بنجس فيجري الاستصحاب اذا شك في بقاءه على ما كان ، وحينئذ لا يحتاج الى تصحيح كون ارتكازهم في الحكم على خلاف الدليل ولا تنقيح ما عليه ارتكازهم ❖ قوله : من حالاته المتبادلة ❖ يعني من حالات الموضوع المتبادلة عليه لامن مقوماته كما هو ظاهر الدليل ❖ قوله : من ارتفاع الحكم ❖ ولا يصدق الارتفاع إلا مع وحدة الموضوع والمحل ، وهكذا البقاء ❖ قوله : اذا لم تكن بمثابة ❖ وإلا كان الدليل موافقاً للعرف في الموضوع ❖ قوله : يختلف بحسب الملحوظ ❖ قد عرفت أن النقض في النصوص معناه رفع اليد عما كان لشيء مع الشك في بقاءه فهما صدق كون الشيء كان كذا فاذا شك في بقاءه على ما كان وجب العمل على بقاءه ، ولأجل ذلك يختلف صدق النقض وعدمه باختلاف ما يكون الشيء حاكياً عنه ، فقد يجعل حاكياً عن الموضوع العقلي أو الدائلي فلا يصدق انه كان كذا لانتفاءه فيجعل حاكياً عن الموضوع العرفي فيصدق انه كان كذا لبقاءه ، وقد يكون الأمر بالعكس

فالتحقيق أن يقال : إن قضية إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون

« ويمكن » أن يقال : لا ملزم في حمل الشيء على الموضوع حتى يتردد في أن أي موضوع هو المحكي به ، بل إطلاقه يقتضي أن كل شيء يصدق أنه كان كذا وقد شك في بقاءه على ما كان وجب العمل على بقاءه سواء كان ذلك الشيء موضوعاً في نظر العقل أم العرف أم الدليل أم لا ، فإن صدق إنه كان حراماً ولو بواسطة أو صدق إنه كان خمرأً أو غيباً جرى الاستصحاب ، وإن لم يصدق إنه كان كذا امتنع الاستصحاب . نعم يبقى الاشكال في أن صدق كان هذا الشيء كذا هل هو منوط بنظر العرف أو بنظر العقل مثلاً الملح الذي استحاله إليه الكلب لا يصدق بنظر العرف أنه كان كلباً حتى يصدق أنه كان نجساً أو حراماً ؛ لكن يصدق بنظر العقل أنه كان كلباً « ويفترق » هذا التقرير عن سابقه (أولاً) بأنه لا وجه لاحتمال الرجوع إلى الدليل إذ ليس في الدليل تعرض لصدق قولنا : هذا كان كذا ، وكذبه بل يدور الأمر بين الرجوع فيه إلى العقل والرجوع إلى العرف (وثانياً) أن الرجوع إلى العقل يوجب التوسعة في موضوع الاستصحاب على هذا التقرير فيصح استصحاب نجاسة الكلب إذا صار مباحاً بخلاف التقرير السابق لما عرفت من عدم الصدق عرفاً (وثالثاً) بأنه لا مانع أيضاً من استصحاب الأحكام السلبية لو كان المرجع العقل على هذا التقرير ويمتنع استصحابها على التقرير السابق (ورابعاً) بأن الحمل على الموضوع العرفي على التقرير الأول أسهل اثباتاً لأن الدليل عليه يكون مردهاً بجملاً في نفسه ، وبالإطلاق المقامي ينزل على العرفي بخلاف التقرير الثاني لأن الحمل عليه لا يخلو من مسامحة كما يظهر بالتأمل فتأمل جيداً ﴿ قوله : فالتحقيق أن يقال ﴾ من المعلوم أن لفظ (النقض) كسائر الالفاظ المذكورة في الكتاب والسنة يجب حملها على المعنى الحقيقي عند العرف ؛ وليس دعوى الرجوع إلى العرف في المقام راجعة إلى خلاف ذلك بل راجعة إلى أن النقض الحقيقي بلحاظ الموضوع العرفي — كما على التقرير الأول — دون العقلي أو الدليلي أو هو بلحاظ نظر العرف المبني على المسامحة في صدق إن هذا كان كذا

بلحاظ الموضوع العرفي لأنه المنساق من الاطلاق في المحاورات العرفية ومنها الخطابات الشرعية فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ماهو الملحوظ في محاوراتهم لا يحيص عن الحمل على أنه بذلك اللحاظ فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف وان لم يجرز بحسب العقل أو لم يساعده النقل فيستصحب مثلاً ما يثبت بالدليل للعنب اذا صار زيبياً لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين عرفاً ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك وان كان هناك اتحاد عقلاً كما مررت الاشارة اليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي فراجع (المقام الثاني) أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الامارة المعتبرة في مورده وإنما الكلام في أنه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه ، والتحقيق ، أنه للورود فان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب إمارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين

— كما على التقرير الثاني — دون النظر الحقيقي . ولا يبعد صدق الدعوى المذكورة ويكون المقام نظير الأوزان القائمة بالموضوعات العرفية فاذا وجب صاع حنطة امتنع اعطاء مادون صاع ولو بمنقال لأنه ليس صاعاً حقيقة ، ويجوز اعطاء صاع حنطة مخلوطة بما ليس من الحنطة من تراب أو تبن أو غيرها مما يتعارف خلطها به ولا تخرج بذلك عن كونها حنطة وان كانت لو ميز عنها الخليط نقصت عن الصاع بعشرة مثاقيل . والانصاف أن اطلاق نصوص المقام يقتضي كون الاعتبار بنظر العرف ولا بد من التأمل . فتأمل ﴿ قوله : بلحاظ الموضوع العرفي ﴾ هذا جري على التقرير الأول الذي قد عرفت أنه لا ملزم به ﴿ قوله : في القسم الثالث ﴾ وهو الشك في الاستصحاب عند القطع بارتفاع الايجاب

الاستصحاب وانتمارات

﴿ قوله : والتحقيق انه للورود ﴾ من المعلوم أن الورود عبارة عن كون الدليل الوارد رافعاً لموضوع المورد ، فكأن الامارات واردة على الاستصحاب

بالشك بل باليقين ، وعدم رفع اليد

يتوقف على كونها رافعة لموضوعه وهو يكون بأمرين (الأول) أن يكون المراد من الشك الذي هو من أركانه عدم الحجة نظير الشك المأخوذ في موضوع الأصول العقلية كقاعدتي البراءة والاشتغال ، وحيث ان الامارة حجة فإذا قامت على البقاء أو الارتفاع لم يتحقق موضوع الاستصحاب — أعني عدم الحجة — لتحقق تقيضه فلا مجال لجريانه « وفيه » أنه خلاف ظاهر لفظ الشك الذي تقدم أن معناه خلاف اليقين (الثاني) أن يكون المراد من المشكوك الأعم من الحقيقي والتعبدية فإذا قامت الامارة في مورده فقد علم بمؤداه التعبدية فلا شك فيه فلا مجال للاستصحاب لارتفاع موضوعه « وفيه » أنه خلاف ما تقدم من كون متعلق الشك هو متعلق اليقين فإذا كان اليقين متعلقاً بالأمر الحقيقي كفي في جريان الاستصحاب الشك في بقاء ذلك الأمر الحقيقي ولو علم بالوجود التعبدية بتوسط قيام الامارة (واما) ما ذكره المصنف (ره) من أن رفع اليد عن اليقين السابق بالامارة ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين « ففيه » انه إن اريد من اليقين اليقين الحقيقي فلا ريب في عدم حصوله من الامارة ؛ وإن اريد اليقين التزبيلي — لأن أدلة حجية الامارات تدل على كونها علماً تزبيلياً وهو الوجه المصحح للتعبير عنها بأنها طرق الى مؤدياتها — فهو وإن كان الأمر كما ذكر لكنه لا يقتضي ورود الامارة بل حكومتها عليه كما سيأتي ؛ وإن اريد به ما يعم الدليل فهو راجع الى الوجه الأول الذي عرفت ما فيه وانه خلاف ظاهر لفظ اليقين والشك ، وإن اريد به اليقين بالحكم — ولو بعنوان كونه مما قامت الامارة على حكمه مثلاً اذا قامت الامارة على نجاسة شيء ، بالملافة فقد علم بكونه نجساً بما انه قامت الامارة على نجاسته — فهو راجع في الحقيقة الى الوجه الثاني الذي عرفت ما فيه من مخالفته لما تقدم من اعتبار اتحاد متعلق اليقين والشك . ومن هذا يظهر لك ان دعوى ورود غير ظاهرة جداً . ﴿ قوله : وعدم رفع اليد ﴾ هذا دفع توهم انه لو كان الدليل يقيناً كان اللازم رفع اليد عن اليقين السابق به مطلقاً مع انه

عنه مع الامارة على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به بل من جهة لزوم العمل بالحجة « لا يقال » : نعم هذا لو أخذ بدليل الامارة في مورده ولكنه لم لا يؤخذ بدليله ويلزم الأخذ بدليلها؟ « فانه يقال » : ذلك إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها بخلاف الأخذ بدليله فانه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص إلا على وجه دائر إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها واعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به إذ لولاه لا مورد له معها كما عرفت آنفاً

لا يجب رفع اليد عنه اذا كان الدليل على وفقه بل يجب العمل عليه . ووجه الدفع ان عدم رفع اليد عن اليقين السابق في صورة الموافقة ليس عملاً باليقين السابق بل عمل بالحجة الموافقة له . (هذا) وربما قيل : ان الامارة الموافقة لا توجب كون العمل على طبق اليقين السابق عدم نقض له باليقين ليكون ممنوعاً عنه بل يبقى جائزاً ومقتضاه حجية الاستصحاب في عرض الامارة الموافقة ولا تكون واردة عليه ﴿ قوله : عنه ﴾ الضمير راجع الى اليقين السابق وكذا ضمير « وفقه » ﴿ قوله : ليس لأجل ﴾ بل عرفت أنه لذلك إذ لا مجال للزوم النقض مع الموافقة لا امتناع تحققه ولا تنافيه وجوب العمل بالامارة ايضاً ﴿ قوله : لا يلزم ﴾ يعني لا يجب نقض اليقين السابق باليقين بمعنى الامارة والدليل ﴿ قوله : نعم هذا لو أخذ ﴾ هذا استدراك على قوله : بل باليقين ، يعني إنما يكون نقض اليقين لو بني على الأخذ بدليل الامارة أما لو بني على الأخذ بدليل الاستصحاب امتنع الأخذ بدليل الامارة لتنافيها في صورة المخالفة ، وحينئذ يحتاج الأخذ بدليل الامارة واسقاط دليل الاستصحاب الى مرجح ﴿ قوله : ويلزم ﴾ معطوف على قوله : لا يؤخذ ﴿ قوله : فانه يقال ذلك ﴾ حاصل الجواب : ان الاستصحاب والامارة وان كانا متنافيين يمتنع الأخذ بهما معا ويلزم من الأخذ باحدهما رفع اليد عن الآخر إلا أن المتعين الأخذ بدليل الامارة ورفع اليد عن دليل الاستصحاب إذ في ذلك لا يلزم تخصيص دليل الاستصحاب ولا غيره ، ولو اخذ بالاستصحاب

وأما حديث الحكومة فلا أصل له أصلاً، فإنه لا نظر لدليلها الى مدلول دليله إثباتاً ورفعت اليد عن الامارة يلزم تخصيص دليلها بلا مخصص الاعلى وجه دائر . أما أن الأخذ بالامارة لا يلزم منه تخصيص دليل الاستصحاب ولا غيره فهو لما عرفت من أن الامارة إذا كانت حجة كانت بقينا فرفع اليد عن اليقين السابق بها نقض لليقين باليقين لا بالشك فيكون عملاً بدليل الاستصحاب ودليل الامارة معا . وأما لو بني على الأخذ بالاستصحاب ورفع اليد عن الامارة كان ذلك تخصيصاً لدليل الامارة بلا مخصص « فإن قلت » : المخصص دليل الاستصحاب « قلت » : تخصيص دليل الامارة بدليل الاستصحاب يتوقف على حججته بنحو يشمل مورد الامارة وحججته كذلك موقوفة على تخصيص دليل الامارة وهو دور . أما سند المقدمة الأولى فواضح . وأما سند الثانية فلا لأنه لو لا تخصيص دليل الامارة تكون الامارة بقينا فترفع الاستصحاب ، ولا مجال لحجية دليله ، ولأجل ذلك لا يصح تقريره الدور على العكس فلا يقال : تخصيص دليل الاستصحاب يتوقف على حججته الامارة وحججتها موقوفة على تخصيص دليل الاستصحاب ، إذ المقدمة الأولى وان كانت مسلمة إلا أن المقدمة الثانية ممنوعة فان حججته الامارة لا تلزم تخصيص دليل الاستصحاب فضلاً عن توقفها عليه ﴿ قوله : « وأما حديث الحكومة ﴾ يعني دعوى كون الامارات حاكمة على الاستصحاب كما استظهره شيخنا الأعظم (ره) ﴿ قوله : « لا نظر لدليلها ﴾ قد عرفت ان دليلها اذا كان دالاً على كونها علماً كما هو مقتضى كونها طريقاً عندهم كان ناظراً الى مدلول دليل الاستصحاب ومفيداً لكون الشك في موردها علماً فرفع اليد عن اليقين السابق به نقض لليقين باليقين لا بالشك « ودعوى « عدم دلالة دليلها على كونها علماً وعلى إلغاء احتمال الخلاف كما سيأتي منه (قدس سره) في مبحث التعارض (خلاف) المنساق من أدلتها . وقد عرفت أن اعتبار الدليلية لها وكونها طريقاً إنما هو لأجل دلالة دليلها على ذلك بخلاف الاستصحاب وعامة الاصول فإنه لا دلالة لدليله إلا على حكم في ظرف الشك ولأجل ذلك لا تسمى طريقاً ولا أدلة وإنما تسمى أصولاً وقواعد .

وبما هو مدلول الدليل وإن كان دالا على إغائه معها ثبوتاً وواقعاً لمنافات لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها ، كما أن قضية دليله الغاؤها كذلك فإن كلا من الدليلين بصددهما بيان ماهو الوضيفة للجاهل فيطردها كل منهما الآخر مع المخالفة هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة (فافهم)
فإن المقام لا يخلو من دقة

وبالجملة : فنظر ادلة الامارات الى مدلول دليل الاستصحاب وغيره من الأصول بما أنه مدلول دليله مما لا ينبغي الاشكال فيه ، والرجوع الى طريقة العقلاء في باب الامارات كاف في اثباته ، وليس حال دليل الامارة عندهم الا حال سائر الأدلة المتعرضة لنفي حكم الموضوع المستفاد من دليل آخر بلسان نفي موضوعه فتأمل جيداً ﴿ قوله : وبما هو مدلول ﴾ بيان لقوله : اثباتاً ﴿ قوله : وإن كان دالا ﴾ معطوف على قوله : لا نظير لدليها ... الخ ، يعني ان دليل الامارة لا بد أن يكون دالا على نفي الاستصحاب اذا كان مقتضياً لخلاف الامارة إلا أن هذه الدلالة لا توجب حكومتها عليه لأن هذه الدلالة ناشئة من تنافي المدلولين فإنه يقتضي أن يكون دليل احدهما دالا على نفي الآخر — كما سيأتي انشاء الله تعالى في مبحث التعارض — ومثلها لا تكون حكومة والا فهي حاصلة بدليل الاستصحاب فإنه يدل على نفي الامارة التي على خلافه بالانزاع ، ومع ذلك لا يكون حاكماً على الامارة ﴿ قوله : هذا — مع لزوم اعتباره ﴾ ظاهر العبارة يقتضي ان يكون ايراداً على القول بالحكومة في قبيل الايراد الاول . يعني لو قلنا بالحكومة من جهة أن دليل الامارة ناظر إلى مدلول دليل الاستصحاب لا بد من القول بها في صورة المخالفة بينها لافي صورة الموافقة . « لكن » فيه أنه إذا سلم نظر الدليل على النحو المذكور فلا وجه للاختصاص بصورة المخالفة لاطلاق الدليل في جميع الحالات كما هو لازم القول بحجية الامارة في صورة الموافقة . « ويمكن » أن يكون ايراداً على القول بكون نظر الدليل ثبوتاً كافياً في الحكومة

وأما التوفيق فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق وإن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له لما عرفت من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك ﴿خاتمة﴾ لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية وبيان التعارض بين الاستصحابين ﴿أما الأول﴾ فالنسبة بينه وبينها

وهو في محله إلا أنه لم يتعرض لتوهم ذلك في العبارة صريحاً ولا لدومه فلاحظ ﴿قوله﴾ : وأما التوفيق ﴿﴾ يريد من التوفيق الجمع العرفي بين دليل الامارة ودليل الاستصحاب لا بنحو الورد ولا بنحو الحكومة ومنه لا يحسن قوله : فإن كان بما ذكرنا، إذ الذي ذكره هو الورد كما صرح به ﴿قوله﴾ : وإن كان بتخصيص ﴿﴾ قد جرى على أسأل جماعة أن بين دليل الامارة ودليل الاستصحاب عموماً من وجه إلا أن ظهور دليل الامارة في مورد الاجتماع أقوى فيتمتع تقديمه وتخصيص دليل الاستصحاب به « وأورد » عليه المصنف « ره » بأن التخصيص رفع اليد عن الحكم بلا تصرف في الموضوع وليس الأمر هنا كذلك إذ في مورد الامارة يكون نقض اليقين بالدليل لا بالشك « وفيه » ما عرفت من أن الامارة إذا لم توجب ارتفاع الشك حقيقة ولا تنزيلاً لم يخرج المورد عن كونه نقضاً لليقين بالشك وإماماً يذنبني أن يورد على هذا الوجه فأمر أن أحدهما أنه لا وجه لاقوائية ظهور دليل الامارة من ظهور دليل الأصل « وثانيهما » أن لازمه حجبية الاستصحاب في رتبة الامارة إذا كانا متوافقين ولا يظن الالتزام به من أحد فإذا التحق هو ما استظهره شيخنا الأعظم « ره » من كون التقديم بمناط الحكومة (وهو) الوجه في تقديم الامارات والطرق كافة على عامة الأصول حكومية أو موضوعية والله سبحانه أعلم

هي بعينها النسبة بين الامارة وبينه فيقدم عليها ولا مورد معه ذلك لزوم

الاستصحاب والاصول

﴿ قوله : هي بعينها النسبة ﴾ يعني نسبة الاستصحاب الى سائر الاصول نسبة الوارد الى المورد ، وعلة في الحاشية بقوله : فان المشكوك معه يكون من وجه وبعنوان مما علم حكمه وان شك فيه بعنوان آخر وموضوع الاصول هو المشكوك من جميع الجهات . انتهى « وتوضيحه » : ان مشكوك الحكم اذا جرى فيه الاستصحاب يكون معلوم الحكم بعنوان كونه قد شك في بقاء حكمه ، ومع هذا العلم لا مجال لجريان سائر الاصول فان موضوعها مشكوك الحكم من جميع الجهات ، مثلاً اذا شك في حلية شيء قد علم حرمة سابقا فباستصحاب الحرمة يكون معلوم الحرمة بعنوان كونه قد شك في بقاء حرمة واذا صار معلوم الحرمة كذلك لا مجال لجريان ادالة الحل لأن موضوعها مشكوك الحل والحرمة من جميع الجهات « وفيه أولاً » امتناع جعل الشك في الحكم من جميع الجهات الشامل بعنوان كونه مشكوك الحكم موضوعاً لحكم الاصل لأن الحكم المجهول للشيء بعنوان كونه مشكوك الحكم متأخر رتبة عن الشك فيمتنع أخذه في موضوعه فتأمل جيداً « وثانياً » ان هذا تمكيك بين أدلة الاصول من غير وجه ظاهر ، ولم لا يجوز الالتزام بالعكس؟ يجعل الشك المأخوذ موضوعاً لدليل الاستصحاب الشك من جميع الجهات والشك المأخوذ موضوعاً لأدلة سائر الاصول خصوص الشك من وجه واحد « فالتحقيق » : أنه لو بني على كون مفاد دليل الاستصحاب كمفاد سائر الاصول تنزيل المشكوك منزلة الواقع لم يكن وجه لتقديم بعضها على بعض لا الاستصحاب ولا غيره : وان كان مفاد دليله وجوب العمل حال الشك العمل حال اليقين — كما اشرنا اليه سابقاً — كان الوجه تقديمه على سائر الاصول لا بمناط الحكومة المتقدم في الامارات ولا بمناط الورد لعدم تعرض دليله لثني الشك المأخوذ في أدلتها لاحتياجه ولا تنزيلاً : ولسكن بمناط آخر من الحكومة

ولا يسمى مناط النظر ، لما عرفت من ان المراد من عمل اليقين العمل المترتب على آثار
 نفسه وآثار متعلقه ، ومن آثار نفسه كونه غاية لاصل الظهارة أو الحلية أو غيرها
 من الاصول المغيابة بالعلم عقلا وشرعا ، فالشك في بقاء الحرمة في الفرض المتقدم
 وان كان موضوعا لسبب واحد من الاستصحاب وقاعدة الحل بلا فرق بينهما فيه
 الا أن الحكم في أحدهما لما كان ناظرا إلى الحكم في الآخر كان ذلك موجبا
 لتقدمه عليه عرفا فلاحظ « ثم » إن شيخنا الاعظم « قدس سره » بنى على
 الحكومة في المقام مع بناءه على كون دليل الاستصحاب دال على تنزيل المشكوك منزلة
 المتيقن « بتقريب » . ان الغاية المجمولة بالحكم الاصول العلم بالحكم الواقعي الحقيقي ودليل
 الاستصحاب يجعل الحكم الواقعي الحقيقي تنزيلا فتتحقق به الغاية فيرجع مفاد
 الأصل والاستصحاب الى مثل قوله : كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي . وكل
 نهي ورد في زمان ثابت الى زمان اليقين بارتقاء ، فدليل الاستصحاب يثبت
 النهي الذي هو غاية لاطلاق الشيء الذي هو كناية عن سلبيته « وفيه » أن
 اثبات الحكم الواقعي تنزيلا بالاستصحاب إنما يقتضي ترتيب آثار نفس الحكم
 لا آثار العلم به ، ومن المعلوم أن الغائية إنما تكون للعلم بالحكم الواقعي لانفسه .
 نعم بالاستصحاب يحصل علم حقيقي بالحكم الواقعي التنزيلي ، إلا ان هذا العلم لم يجعل
 غاية لحكم الأصل بل الغاية العلم بالحكم الواقعي الحقيقي فلا يقوم مقامه الا ما هو
 بمنزلة العلم بالحكم الواقعي لا العلم الحقيقي بالحكم التنزيلي . مع انه لو فرض كون
 العلم بالحكم الواقعي التنزيلي غاية كان الاستصحاب واردا على الاصول لاحكامها
 لأنه يثبت غايتها حقيقة لا تنزيلا . ولأن ذلك يمكن دعوى كون جميع الاصول
 المحرزة للواقع — اعني ما يكون دليلا دالا على ثبوت الواقع تعبدآ في ظرف الشك
 كالاستصحاب وقاعدة الحرية وقاعدة الظهارة وقاعدة التجاوز واصالة الصحة ونحوها
 — واردا على ما ليس كذلك . كإسالة الاباحة بناء على انها كذلك بدعوى كون
 موضوع الاصول غير المحرزة للشك بالواقعي الحقيقي أو التنزيلي . وجميع الاصول
 المحرزة لما كانت مثبتة للواقع الحقيقي تنزيلا كانت رائحة موضوعها . ولا يمكن

محدور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس وعدم محدور فيه أصلاً. هذا في النقلية منها وأما العقلية فلا يكاد يشبه وجه تقديمه عليها، بداهة عدم الموضوع معه لها ضرورة أنه أمام حجة وبيان ومؤمن من العقوبة وبه الامان، ولا شبهة في ان الترجيح به عقلاً صحيح « واما الثاني » فالتعارض بين الاستصحابين إن كان لعدم إمكان العمل بها بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما كاستصحاب وجوب أمرين حدث

دعوى العكس لأن الاصول غير المحرزة لا تثبت الواقع الحقيقي ولا التزبلي فلا تكون رافعة لموضوع الاصول المحرزة ، « لكن » ذلك — مع انه لا يجدي الا في تقديم الاستصحاب على الاصول غير المحرزة لاعلى الاصول كافة كما هو ، ظاهرهم ، ويقتضي تقديم بعض الاصول غير الاستصحاب على بعض وهو ايضاً خلاف ظاهرهم — لادليل عليه اصلاً ، بل ظاهر أدلة جميع الاصول كون موضوعها الشك في الحكم الواقعي وغايتها العلم به . مضافاً الى ما عرفت — سابقاً من دعوى امتناع تعلق الشك بحكم نفسه ، ولو فرض تصويره باعتبار شكين مترتبين رجوع الاشكال إذ الشك الأول موضوع حكم الاصل غير المحرز فيتناقح حكماً الاصلين فتأمل جيداً ﴿ قوله : محدور التخصيص ﴾ وتفريده كما تقدم بعينه ﴿ قوله : في العكس ﴾ متعلق بـ « لزوم » والمراد به تقديمها على الاستصحاب ﴿ قوله : محدور فيه ﴾ يعني عدم لزوم محدور التخصيص بلا تخصيص الا بوجه دائر في تقديم الاستصحاب عليها ﴿ قوله : واما العقلية ﴾ يعني بها اصالة البراءة والتخيير والاشتغال ﴿ قوله : أمام حجة وبيان ﴾ يعني لو قام على ثبوت التكليف وحينئذ فلا مورد للبراءة ﴿ قوله : ومؤمن من العقوبة ﴾ يعني لو قام على نفي التكليف وحينئذ لا مجال لاصالة الاشتغال ﴿ قوله : في ان الترجيح به ﴾ يعني لو قام على ثبوت الوجوب او الحرمة فيما لو دار الامر بينهما وحينئذ فلا مجال للتخيير ﴿ قوله : كاستصحاب وجوب ﴾ كما لو علم بوجوب الانفاق على والده ووجوب الصدقة على الفقير بديرهم ثم شك في بقاء الوجوبين في زمان لا يتمكن إلا

بينها التضاد في زمان الاستصحاب فهو من باب تزامم (١) الواجين وان كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما (فتارة) يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر فيكون الشك فيه مسبباً عن الشك فيه كالشك في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان طاهراً (وأخرى) لا يكون كذلك فان كان أحدهما أثراً للآخر فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب

من درهم واحد فانه يستصحب وجوب الامرين معا ويتخير بينها ان لم يكن اهم والا تعين عليه « فان قلت » . يعلم بعدم فعلية احدهما فكيف يجري الاستصحاب فيها « قلت » : العلم المذكور لا يمنع في المقام لان عدم الفعلية المعلوم انما هو لفصور في المكلف لا التكليف ومثله لا ينافي العلم بالوجوب فضلا عن استصحابه « فان قلت » : لا يترتب الاثر على كل منهما لعدم القدرة فلا يجري الاستصحاب الا في احدهما ويترتب على ذلك ان لو كان احدهما اهم لم يتمين جريان الاستصحاب فيه ليلزم بعينه « قلت » : يكفي في الاثر العملي كونه تخبيريا

تعارضه في استصحابين

﴿ قوله : كالشك في نجاسة ﴾ يعني اذا كان ثوب نجس قد طهر بماء مشكوك الطهارة حال التطهير به معلوم الطهارة قبل ذلك فان الشك في طهارة الثوب ونجاسته ناشىء من الشك في طهارة الماء ونجاسته ، لان طهارة الثوب من آثار طهارة الماء والشك في الاثر ناشىء من الشك في الموضوع ﴿ قوله : الا للاستصحاب في طرف ﴾ يعني يجري في المثال المذكور استصحاب طهارة الماء فيحكم بطهارة (١) فيتخير بينها إن لم يكن أحد المستصحبين أهم وإلا فيتمين الاخذ بالاهم ولا مجال لتوهم انه لا يكاد يكون هناك اهم لاجل ان ايجابها انما يكون من باب واحد وهو استصحابها من دون مزية في احدهما اصلا 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

فإن الاستصحاب في طرف السبب موجب لتخصيص الخطاب

الثوب ولا يجري استصحاب نجاسة الثوب : قوله : فإن الاستصحاب في طرف
تعليل لتقديم الاستصحاب في السبب على الاستصحاب في المسبب : يعني لا مجال
رفع اليد عن الاستصحاب في السبب وهو طهارة الماء لاجتماع اركان الاستصحاب
فيه من اليقين بالثبوت والشك في البقاء : ومقتضاه الحكم بطهارة الثوب ، ولا
مجال لمعارضته بالاستصحاب في المسبب الذي هو نجاسة الثوب مع اجتماع اركانه
فيه ايضاً من اليقين بالثبوت والشك في البقاء : لأن رفع اليد عن نجاسة الثوب ليس
من نقض اليقين بالشك حتى يمتنع بل هو من نقض اليقين باليقين لأن الحكم بطهارة الماء
يوجب اليقين بطهارة الثوب ظاهراً ، فنقض اليقين بالنجاسة كان باليقين بالطهارة الظاهرة
لبالشك ويكون المقام كما لو علم بنجاسة الثوب ثم قامت الامارة على طهارته فإنه لا ريب في
وجوب الأخذ بالامارة لما تقدم من أن الامارة لما كانت موجبة لليقين بالطهارة
الظاهرة كان رفع اليد عن اليقين بالنجاسة باليقين بالطهارة الظاهرة : وكذا نقول
في المقام : اليقين بالنجاسة للثوب ينتقض باليقين بالطهارة الظاهرة بالحاصل بتوسط
استصحاب طهارة الماء إذ لا معنى لطهارة الماء ظاهراً الا جمل آثارها ظاهراً ومنها
طهارة ما يغسل به فلا يكون رفع اليد عن النجاسة من نقض اليقين بالشك بل باليقين
(فإن قلت) : فليجر الاستصحاب في نجاسة الثوب ولا يجر في طهارة الماء (قلت) :
يلزم تخصيص دليل الاستصحاب من غير مخصص وهو ممتنع (فإن قلت) : اذا عم
الدليل الشك في نجاسة الثوب امتنع عمومته للشك في طهارة الماء فليكن تخصيص
دليل الاستصحاب بالاضافة الى الشك في طهارة الماء بذلك (قلت) : قد تقدم أن
هذا دور لأن العموم الدليل للشك في نجاسة الثوب يتوقف على تخصيصه بالاضافة الى
الشك في طهارة الماء ، فلو توقف تخصيصه كذلك على العموم المذكور كان دوراً
كما تقدم تفصيله سابقاً وانما كررناه بقصد الايضاح (هذا) وليكن عرفت
الاشكال في ذلك وعمدته : أن الشك في نجاسة الثوب اذا لم يرفع لاحتماله ولا
تزيلاً كان موضوعاً للعموم حرمه المنقصر ومقتضاه ثبوت النجاسة للثوب فاذا كان

الشك في طهارة الماء أيضا موزعاً لذلك العموم كان مقتضاه طهارة الثوب فيكون
الثوب بجريان الاستصحاب في الشك محسوماً بالنجاسة والطهارة معاً وهو ممتنع
واليقين بالطهارة الظاهرية للشرب الحاصل باستصحاب طهارة الماء لا يوجب ارتفاع
الشك بالطهارة الواقعية، فيكبرن رفع اليد عن اليقين بالنجاسة الواقعية لثوب
من نقض اليقين بالشك. فلاحظ ما تقدم وتأمل. ثم إن الاشكال في تقديم الأصل
السببي على الأصل المسببي لا يختص بالاستصحابين بل يجري في غيرها فانه لا اشكال في
جريان اصالة الطهارة في الماء في المثال المذكور. لو لم يكن له حالة سابقة ويترتب عليه طهارة
الثوب النجس المنسول به مع جريان استصحاب نجاسته في نفسه، فيكون أصل الطهارة
السببي مقدماً على استصحاب النجاسة المسببي فدفع الاشكال لا بد أن يكون
مطرداً « وربما » يدفع في الجميع بأن الأصل السببي ناظر الى مؤدى الأصل
المسببي ولا عكس فيكون الأصل الناظر مقدماً على الاصل المنظور اليه « أما »
انه ناظر اليه فلأن معنى طهارة الماء الثابتة بالأصل السببي استصحاباً كان أم غيره
طهارة ما يغسل به وارتفاع نجاسته التي هي مؤدى الاصل المسببي وليس معنى نجاسة
الثوب نجاسة الماء المنسول به « وأما » كون النظر المذكور موجهاً للتقديم
فلا نه يكون من قبيل الحكومة التي لا ريب في تقديم الحاكم فيها على المحكوم
« وفيه » أن النظر الموجب للتقديم عرفاً هو نذر أحد الدليلين الى الآخر لا نظر
أحد الدليلين الى مؤدى الآخر فان استصحاب النجاسة واصالة الطهارة الجاريتين
في محل واحد منهما مناط التقديم على الآخر مع كون كل منهما ناظراً الى مؤدى
الآخر « اللهم » إلا أن يكون المراد أنه لما كان الشك في الحكم ناشئاً من
الشك في الموضوع فكان التعبد بالحكم مستقلاً من التعبد بالموضوع . صعب
على الذهن ملاحظة الشك في الحكم من حيث نفسه ليتطالع على حكمه من حيث
كونه شكاً في الحكم بل بلامحظ الشك في الحكم تبعاً للشك في الموضوع فيستفيد
حكمه من حكمه . وهذا مما لا مجال للتأمل فيه فانه إذا شك في طهارة الثوب
للشك في طهارة الماء انصب الذهن الى تعرف حال الماء فإذا حكم عليه بأنه طاهر

وجواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعي ، فان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ورفع نجاسته فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته بخلاف استصحاب طهارته إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة الثوب بالشك بل باليقين بما هو رافع لنجاسته وهو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته (وبالجملة) فكل من السبب والمسبب وإن كان مورداً للاستصحاب إلا أن الاستصحاب في الأول بلا محذور بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببي . نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب السببي جارياً فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه وعموم خطابه وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر فالأظهر جريانها فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم اجمالاً لوجود المقتضي إثباتاً وفقد المانع عقلاً أما وجود المقتضي فلا تلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالأجمال

ولو ظاهراً اقتنع به ولا يلتفت الى كون الثوب مما يشك في زوال نجاسته وهي محكومة بالبقاء ، وعلى هذا استقرت طريقة العقلاء في هذا الباب حتى أن إعمال التعارض بين الاصل السببي والمسببي يحتاج الى عناية وتدبر لا يقبله الذهن باول نظر وهذا هو المنشأ لتقديم الاصل السببي على المسببي في نظر العرف ، ولذلك ترى زرارة مع ما هو عليه من الجلالة لم يتعرض لسؤال عن معارضة استصحاب الطهارة باستصحاب عدم تحقق الصلاة ، وكفى بالصحيحين شاهداً على هذا التقديم المذكور والله سبحانه أعلم ﴿ قوله : وجواز ﴾ بيارب (تخصيص) ﴿ قوله : بعدم ﴾ متعلق بنقض ﴿ قوله : بما هو رافع ﴾ قد عرفت انه ليس برافع واقعي فلا يقين بالارتفاع الواقعي بل هو مشكوك ﴿ قوله : بنحو محال ﴾ قد تقدم بيانه ﴿ قوله : من الآثار للآخر ﴾ كما في موارد العلم الاجمالي ﴿ قوله : فالأظهر جريانها ﴾ يعني أن الأظهر جريان الاستصحاب

فان قوله عليه السلام في ذيل بعض أخبار الباب ، ولكن لم تنقض اليقين باليقين

في كل واحد من الأطراف إلا إذا كان العلم الاجمالي متعلقاً بتكليف الزامي فعلي فإنه يمتنع حينئذ جريان الاصل في اطرافه للزوم الترخيص في محتمل المعصية وهو قبيح كما تقدم توضيح ذلك في الاشتغال وغيره ﴿ قوله : فان قوله (ع) : في ذيل ﴾ إشارة الى الاشكال الذي ذكره شيخنا الاعظم « قدس سره » في رسائله في هذا المقام المانع على تقدير تماميته من جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي « وحاصل » تقريبه : انه إذا علمنا بنجاسة أحد الاناءين الطاهرين فهذا العلم الاجمالي بالنجاسة لما كان خلاف اليقين بالطهارة السابقة وجب نقضه به عملاً بقوله (ع) : ولكن تنقضه بيقين آخر ، فلو بني على شمول قوله (ع) : اليقين لا ينقض بالشك ، لكل واحد من الاناءين حيث أن كلا منهما مشكوك الطهارة كان ذلك تناقضاً إذ الاناء المعلوم بالاجمال الذي يجب البناء على طهارته بمقتضى قوله (ع) : ولكن تنقضه ... الخ ، ليس اناء ثالثاً غيرهما بل هو أحدهما فيكون الحكم بنجاسته مناقضاً للحكم بطهارتهما تناقض السلب الكلي والايجاب الجزئي ، واذا لزم من شمول الدليل للطرفين التناقض كان محالاً لاستحالة لازمه « وقد » أجاب المصنف (ره) في المتن (أولاً) بأن قوله (ع) : ولكن تنقضه بيقين ... الخ ، ليس حكماً شرعياً ظاهرياً حتى يناقض تطبيقه على المعلوم بالاجمال تطبيق صدر الدليل على اطرافه لامتناع جعل الحكم الظاهري في ظرف العلم ولا واقعياً لامتناع أخذ العلم موضوعاً لمتعلقه : بل مفاده حكم ارشادي محض الى حكم العقل من طريقه العلم الى متعلقه ، وكونه ظاهراً لا يقطع حكم الأصل. ومقتضى ذلك عدم جريان الاستصحاب في المعلوم بالاجمال ، أما جريانه في الاطراف فلا يمنع منه إلا أن يكون علماً بتكليف الزامي منجز لا مطلقاً (ثانياً) بأن التناقض بين الصدر والذيل إنما يمنع عن التمسك بالنص المشتمل على ذلك الذيل لاجماله باقترانه بما يصلح لتقرينيه لا مطلقاً فان ما لم يشتمل على الذيل لا قصور في شمول اطلاقه

لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله — عليه السلام — في صدره : لا تنقض اليقين بالشك ،
اليقين والشك في أطرافه للزوم المناقضة في مدلوله ، ضرورة المناقضة بين السلب الكلي
والإيجاب الجزئي إلا أنه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار مما ليس فيه الذيل ،
وشموله لما في أطرافه فان إجمال ذلك الخطاب لذلك لا يكاد يسري الى غيره مما ليس
فيه ذلك ، وأما فقد المانع فلاجل أن جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب
إلا المخالفة الاتزامية وهو ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلاً . ومنه قد انقدح عدم
جريانه في أطراف العلم بالتكليف فعلاً أصلاً ولو في بعضها لوجوب الموافقة القطعية له
عقلاً ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية كما لا يخفى
(تذييب) لا يخفى أن مثل

للأطراف ولا مانع عنه حيث لم يذيل بما ذكر « اللهم » إلا أن يقال بأن الذيل
يوجب صرف الصدر عن عموم الأطراف لقوة ظهوره ، وحينئذ فيعارض ما لم يشتمل
من النصوص عليه فيوجب صرفه عنها أيضاً ، وقد يشكل أيضاً ما ذكره شيخنا
الأعظم « ره » بأن اللازم عدم جريان الأصل في جميع موارد العلم الاجمالي
بالانتقاض كما لو توضع بمائع مردد بين البول والماء ، وربما يحكى عنه في مجلس
بحته الشريف دفع ذلك بدعوى ظهور اليقين في الذيل بما كان منجزاً لا مطلقاً ، وهو
وإن كان دافعاً لما ذكر إلا أنه يرد عليه أن اللازم جريان الاستصحاب فيما لو علم
بطهارة أحد النجسين اجمالاً ، مع أنه صرح بعدم الفرق بينه وبين ما لو علم بنجاسة
أحد الطاهرين اجمالاً في عدم جريان الاستصحاب في المقامين فلاحظ ﴿ قوله :
لو سلم ﴾ إشارة الى الاشكال الاول ﴿ قوله : لا يوجب إلا المخالفة ﴾ يعني
في محل الكلام ، أعني ما يلزم منه المخالفة العملية للتكليف الفعلي كما صدر به البحث
ويأتي ﴿ قوله : ليس بمحذور ﴾ كما تقدم ﴿ قوله : محذور المخالفة ﴾
الممنوع عنها عقلاً فيمتنع جريانه لانه ترخيص في المعصية .

قاعدة التجاوز في حال الأشتغال بالعمل وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه وأصله صحة عمل الغير الى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية إلا القرعة يكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات

تعارض الاستصحاب والقواعد

﴿ قوله : قاعدة التجاوز ﴾ هي الحكم بوجود الشيء المشكوك بعد الدخول في غيره مما هو مرتب عليه الاستفادة من صحيح زرارة : إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء ، ومعتبر اسماعيل بن جابر : كل شيء شك فيه رقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه ، وربما يقتضيه أيضاً موثقة ابن أبي يعفور: إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه ﴿ قوله : في حال الأشتغال ﴾ لم يظهر من النصوص اعتبار الأشتغال بالعمل في جرياتها ، فلعل المراد صحة جرياتها حال الأشتغال . فتأمل ﴿ قوله : وقاعدة الفراغ ﴾ وهي عبارة عن الحكم بصحة الفعل الموجود في ظرف الشك في صحته الاستفادة من موثق ابن مسلم عن أبي جعفر « ع » : كلما شككت فيه بما قد مضى فامضه ، كما هو المعتضد ببناء العقلاء على صحة ما شك في صحته من فعل نفسه وفعل غيره ، ومن هنا يظهر لك الوجه في سند أصالة صحة عمل الغير ، مضافاً الى ما ادعاه شيخنا الأعظم « قدس سره » من الإجماع القولي والعملي عليها وأنه لولاها لاختل نظام المعاد والمعاش ﴿ قوله : يكون مقدمة على ﴾ اعطاء هذه الكلية غير ظاهر لأن بعض القواعد الموضوعية يقدم عليها الاستصحاب ، كقاعدة الحرية وقاعدة الطهارة ، إلا أن يكون المراد ما يكون نسبة دليله الى دليل الاستصحاب نسبة دليل القواعد الثلاث الى دليله ﴿ قوله : على استصحاباتها ﴾ يعني الاستصحابات الجارية في تلك الشبهات الموضوعية مثل أصالة عدم الاتيان بالمشكوك أو عدم تحقق ما تكون به الصحة ﴿ قوله : المقتضية لفساد ﴾ قد لا تكون الاستصحابات مقتضية لفساد لعدم تجاوز محل التدارك أو لسكون المتروك بما لا يكون تركه مفسداً بل يترتب

لتخصيص دليله بادلته، وكون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من رجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الاجماع على عدم التفصيل بين مواردنا مع لزوم قلة المورد لها جداً لو قيل بتخصيصها بدليلها إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها كما لا يخفى، وأما الفرعة فالاستصحاب في موردنا يقدم عليها لأخصية دليله من دليلها لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها واختصاصها بغير الاحكام إجماعاً لا يجب الخصوصية في دليلها بعد عموم لفظها لها وهذا مضافاً الى وهن دليلها بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجاً

عليه قضاؤه أو سجود السهو إذ مجرى قاعدتي التجاوز والفراغ أعم من ذلك ، بل كذا مجرى اصالة الصحة فإنها بمعنى التامة مقابل النقصان ﴿ قوله : لتخصيص دليله ﴾ تعليل لسكونها مقدمة على الاستصحاب، يعني أن الوجه في تقديمها عليه وجوب تخصيص دليله بدليلها إما لأنه أخص منه فيدخل تحت قاعدة وجوب تخصيص العام بالخاص أو لأن بينهما العموم من وجه إلا أنه يجب ادخال مورد الاجماع تحت دليلها واخراجها عن دليله لأنه لو بني على العكس لم يبق لدليلها إلا مورد نادر يتمتع عند أهل اللسان سوقه لبيان حكمها فقط . مضافاً الى الاجماع على عدم الفصل بين مواردنا الموجب لدوران الامر بين طرح دليلها بالمرّة وتخصيص دليل الاستصحاب به ولا ريب ان الثاني متمين ﴿ قوله : وبين بعضها ﴾ كقاعدتي الفراغ والصحة فإنه يكون المشكوك مما لا يجري فيه أصل العدم لسكون موردنا مما تعاقب فيه الخالتان وفرض ذلك في قاعدة التجاوز أيضاً ممكن ﴿ قوله : واختصاصها بغير ﴾ يعني فيتوهم لذلك أن بينها عموماً من وجه لعموم دليل الاستصحاب للاحكام دونها وعمومها لما ليس له حالة سابقة دونه ﴿ قوله : بعد عموم لفظها ﴾ يعني الذي هو المعيار في عموم النسبة وخصوصها لعدم الترتب بين المخصصات حتى يتمين تخصيص العام بواحد منها ثم تلحظ النسبة بين العام وبين الباقي بل هي في رتبة واحدة كل منها أخص مطلقاً من العام ، وسيأتي انشاء الله بيانه في محله . ﴿ قوله : بكثرة تخصيصه ﴾

الى الجبر بعمل المعظم كما قيل ، وقوة دليله بقلة تخصيصه بخصوص دليل (لا يقال) :
 كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه ، وموجباً
 لكون اليقين باليقين بالحجة على خلافه كما هو الحال بينه وبين أدلة سائر الامارات
 فيكون هنا أيضاً من دوران الامر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصص
 (فانه يقال) : ليس الامر كذلك فان المشكوك مما كانت له حالة سابقة وان
 كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي إلا أنه ليس منها بعنوان ماطراً
 عليه من نقض اليقين بالشك وللظاهر من دليل القرعة ان يكون منها بقول مطلق لافي
 الجملة ، فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة رافع لموضوعه
 أيضاً فافهم ، فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الامر بينه وبين رفع اليد عن دليله
 لو هن عمومها وقوة عمومه كما أشرنا اليه آنفاً والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على
 محمد وآله باطناً وظاهراً

الموجب لضعف اصالة الظهور فيه ﴿ قوله : الى الجبر بعمل ﴾ أقول : النصوص
 الدالة على ثبوت القرعة قيل : أنها متواترة ، وعليه فلا تحتاج الى جبر السند وجبر
 الدلالة بالعمل غير واضح ﴿ قوله : كيف يجوز تخصيص ﴾ هذا ايراد على
 ما ذكر أولاً من تخصيص دليلها بدليله لا أخيراً والا فبعدم اجمال المراد بكثرة
 التخصيص لا مجال للورود أو الحكومة ﴿ قوله : رافعاً لموضوع دليله ﴾
 يعني بناء على ما يظهر من جملة من النصوص من أنها امارة مثل ما في الحديث الذي
 رواه زرارة (ره) : ليس من قوم فوضوا أمرهم الى الله ثم اقترعوا إلا خرج سهم
 الحق ﴿ قوله : فان المشكوك مما كانت ﴾ يعني أن القرعة وان كانت امارة
 إلا أنها انما تكون واردة على الاستصحاب لو كان موضوعها مجهول الحكم بالعنوان
 الادلي الواقعي لأنها حينئذ تكون كسائر الامارات حجة بمجرد الجهل بحكم
 المورد من حيث عنوانه الواقعي واذا كانت حجة ارتفع موضوع الاستصحاب

فتكون واردة عليه أمالو كان موضوعها مجهول الحكم بلحاظ كل عنوان ولو كان مثل عنوان نقض اليقين بالشك كان الاستصحاب واردا عليها لأنه بوجوب العلم بحكم المورد من حيث طرؤه عنوان نقض اليقين بالشك فيرفع موضوعها . (هذا) ولكن يمكن ان يتخذش (اولا) بانه على هذا لاوجه لدعوى كون دليل الاستصحاب مخصصا لدليها لا اعتبار الحالة السابقة فيه دونها كما تقدم منه (وثانيا) بانه لم يظهر الوجه الفارق بينها وبين سائر الامارات في اعتبار الجهل بلحاظ كل عنوان في موضوعها دون موضوعها (وثالثا) بانه قد تقدم ان العمدة في تقديمه الامارات على الاستصحاب اعتبار ذلك أيضا في موضوعه وعليه يكون حاله حال القرعة فتأمل (فالاولى) أن يقال : ان نصوص القرعة (إن كانت واردة) في موارد خاصة مثل قطيع غنم نزي الراعي على واحدة منه ومالو وقع الحر والمبد والمشارك على امرأة فادعى كل منهم الولد ، ومالو اوصى بعق ثلث مماليكه وغير ذلك فحكمه أنه يجب العمل به في خصوص مورده اذا جمع شرائط الحجية . (وإن) كان مثل : القرعة لسكل امر مشكل ، فحكمه أنه يقدم عليه الاستصحاب لأن الظاهر من المشكل ما يصعب حله فلا يشمل موارد الاستصحاب . (وان كان) مثل : كل مجهول ففيه القرعة — كما في رواية محمد ابن حكيم وغيره — فحكمه انه وان كان بعم موارد الاستصحاب الا انه يجب تخصيصه بدليله لأنه اخص ولا سيما مع وهنه بكثرة التخصيص — كما اشار اليه قدس سره — ومن هذا يتضح لك وجه النظر فيما في بيان المصنف (ره) ولعله الى بعض ما ذكرنا اشار بقوله : فافهم . والحمد لله رب العالمين . الى هنا انتهى ما اردنا تعليقه على كلام شيخنا (قدس سره) من مباحث الاستصحاب في جوار الحضرة العلوية المقدسة على صاحبها افضل الصلاة والسلام ليلة الخميس السابع والعشرين من جمادى الآخرة من السنة السابعة والاربعين بعد الألف والثلاثمائة هجرية وله الحمد دائما أبداً

هذا مبحث التعادل والتراجع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقصد الثامن في تعارض الأدلة والامارات

﴿ فصل ﴾ التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد

التعادل والتراجع

﴿ قوله ﴾ تنافي الدليلين أو الأدلة المعروف تعريف التعارض بأنه تنافي مدلولي الدليلين ، وربما اضيف اليه قولهم : على وجه التناقض او التضاد ، وقد عدل عنه الى ما ذكره في المتن (اقول) : اما اضافة قيد التناقض والتضاد فالظاهر ان الباعث عليها دفع توهم اختصاص التعارض بما كان مدلولها متناقضين — كما يقتضيه الجود على مفهوم التنافي — لكن لا يخفى انه اذا عممنا المدلول للمدلول الاتزامي العقلي فالدليلان الدالان على المتضادين بالمطابقة دالان على المتناقضين بالاتزام فلو قيدنا التنافي بالتناقض فقط كان التعريف عامافضلاعما اذا جُرد عن القيد فلا مقتضي اذاً لتكلف التقييد. (واما) وجه عدول المصنف (ره) عنه الى مافي المتن فلانه يشمل ما كان بينهما حكومة او جمع عرفي مع انه ليس كذلك ، ولذا لا تجري عليها احكام التعارض من الترجيح أو التخيير ، بخلاف مافي المتن فانه لا يشملها . (اما) شمول الاول فواضح حيث ان كلا من الحاكم والمحكوم في نفسه يدل على خلاف ما يدل عليه الآخر . (واما) عدم شمول الثاني فلان الجمع العرفي ولو للحكومة مانع من كون كل منهما حجة في خلاف الآخر بل يقتضي ان يكون حجة فيما لا ينافي الآخر (اقول) : يمكن دعوى ذلك في تعريف المشهور بأخذ عنوان المدلول قيدا لذات المدلول لامرأة محضا اذا

حقيقة أو عرضاً بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة بان يكون أحدهما قد (سبق) ناظراً إلى بيان كمية ما أريد من الآخر مقدماً كانت أو مؤخراً أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما (بالتصرف) في خصوص أحدهما كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية مع مثل الأدلة

مدلول كل من الحاكم والمحكوم بما انه مدلول الدليل لا ينافي الآخر وإنما ينافيه بذاته فلا موجب للمدول . (مضافاً) الى أن ما في المتن بوجه كون التعارض تنافي دلالة الدليلين وليس كذلك . مع انه لا تنافي بين الدالتين على المتنافيين والتنافي بين الدالتين من حيث حجيتهما دائماً يكون من التضاد لا التناقض فتأمل جيداً
 قوله : حقيقة ﴿ بان يمتنع واقعا اجتماعها ولو بحسب الشرع كما لو دل احدها على الوجوب والآخر على الحرمة او احدها على صحة العتق والآخر على عدم الملك فانه لا مانع عقلاً من اجتماعهما بل شرعاً مثل : لا عتق الا في ملك ﴾ قوله : مع عدم امتناع ﴿ يعني لا شرعاً ولا عقلاً ﴾ قوله : وعليه فلا تعارض ﴿ تعريض بالمشهور واشارة الى وجه المدول ﴾ قوله : مقدماً كان او مؤخراً ﴿ هذا تعريض بشيخنا الأعظم (ره) حيث يظهر من عبارته في الرسالة اعتبار تقدم المحكوم في تحقق الحكومة لانه لا بد أن يكون متفرعاً عليه وناظراً اليه بحيث لو لا المحكوم كان الحاكم لاغياً ، فأورد عليه المصنف (ره) بانه لا يعتبر فيه ذلك بل يجوز ان يكون المحكوم متأخراً واستشهد عليه في الحاشية بأن اظهر افراد الحكومة ما يكون بين ادلة الامارات وادلة الاصول مع أن الأول لا تكون لاغية لو لم تجعل الاصول الى يوم القيامة بديهية ، وعليه فلا يعتبر في الحكومة إلا سوق الدليل بنحو يصلح للنظر الى كمية موضوع الآخر . (هذا) ولكن الظاهر أن مراد شيخنا الأعظم (ره) كون الحاكم متفرعاً على المحكوم بحيث يكون متقدماً عليه رتبة

النافية للعسر والخرج والضرر والاكرام والاضطرار مما يتكفل لاحكامها بعزوفها
الثانوية حيث يقدم في مثلها الأدلة النافية ولا تلاحظ النسبة بينها أصلاً ويتفق
في غيرها كما لا يخفى (أو التصرف) فيها فيكون مجموعها قرينة على التصرف فيها
أو في أحدهما المعين لو كان الآخر أظهر، ولذلك تقدم الامارات المعتبرة على الأصول
الشرعية فانه لا يكاد يتحيز أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتها حيث لا يلزم
منه محذور تخصيص أصلاً بخلاف العكس فانه يلزم منه محذور التخصيص بلاوجه
أو بوجه دائر كما أشرنا اليه في أواخر الاستصحاب

لازمانا واستشهاد المصنف (ره) على خلافه بما ذكر مبني على عدم دلالة حجبية
الامارات على إلغاء احتمال الخلاف تعبداً وانها علم تزييل ، لكن عرفت خلافه
وانه لولاد لم يكن وجه لتقديمها على الاصول ، وحيث نذ فلما نقشة في معنى الحكومة
تشبه ان تكون مناقشة في الاصطلاح نلاحظ ﴿ قوله : النافية للعسر ﴾ قد
تقدم في مبحث الانسداد انها حكمة ﴿ قوله : والضرر ﴾ قد تقدم في
قاعدة الضرر انها على مذاق المصنف (ره) في معناها حكمة باجلى مظاهر الحكومة
وكذا على مذاق شيخنا الاعظم (ره) واما نفي الاكرام والاضطرار فحالها
﴿ قوله : في غيرها ﴾ اي غير أدلة احكام العناوين الاولية والثانوية فيتصرف
فيها أيضا بذاك التصرف فيحمل أحدهما على الاقتضاء والثاني على المناهية مثل اكرم
العلماء ولا تكرم الفساق ﴿ قوله : او بالتصرف فيهما ﴾ كما لو قال : افعل ثم
قال : لا تفعل : حيث يعمل الاول على الاستصحاب والثاني على نفي الالتزام : ولو
كان المتقدم (لا تفعل) حمل على الكراهة وحمل (افعل) على الرخصة ولو جهل التاريخ
فيها تعارضان ﴿ قوله : أو في أحدهما المعين ﴾ كالعام والخاص والمطلق والمقيد
وغر . مما كان أحدهما أظهر فيتعين التصرف في غيره ﴿ قوله : ولذلك تقدم ﴾ قد تقدم ان
التقديم المورود لا للجمع العرفي فان الورد ليس منه إذ المتواردان يتمتع فرض

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظرة الى أدلتها بوجه، وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة الى أدلتها وشارحة لها وإلا كانت أدلتها أيضاً دالة ولو بالالتزام على ان حكم مورد الاجتماع فعلا هو مقتضى الأصل لا الامارة وهو مستلزم عقلا نفي ما هو قضية الامارة بل ليس مقتضى حجيتها إلا نفي ما قضيته عقلا من دون دلالة عليه لفظا، ضرورة أن نفس الامارة لا دلالة له الا على الحكم الواقعي وقضية حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعاً المنافي عقلا للزوم العمل على خلافه وهو قضية الاصل . هذا مع احتمال أن يقال : إنه ليس قضية الحجية شرعاً إلا لزوم العمل على وفق الحجية عقلا وتنجز الواقع مع المصادفة وعدم تنجزه في صورة المخالفة (وكيف كان)

التنافي بين مدلولها ذاتا واثباتها فالجمع بينهما واقعي لاعرفي ﴿ قوله : وليس وجهه ﴾ بل هو الوجه كما تقدم ﴿ قوله : وتعرضها لبيان ﴾ يعني بالدلالة الالتزامية العقلية كما سيأتي اذ التنافي بين الاحكام الظاهرية بوجب دلالة دليل كل منها بالالتزام العقلي على نفي ما عداه بلافق بين دليل الاصل ودليل الامارة ﴿ قوله : ما قضيته ﴾ يعني ما يقتضيه الاصل ﴿ قوله : ضرورة أن ﴾ بيان لنفي الدلالة اللفظية، يعني لا تدل الامارة بالدلالة اللفظية على نفي حكم الاصل وإنما تدل على ثبوت الحكم الواقعي ولادليل اعتبارها بدل عليه وإنما يدل على ثبوت الحكم الظاهري الموافق لمؤداها (اقول) : لو فرض دلالة الامارة أو دليل اعتبارها على نفي حكم الاصل لفظا لا يكون ذلك كافيا في الحكومة بل لا بد من نفي الموضوع ليتحقق النظر المعتبر في الحكومة ﴿ قوله : الا لزوم العمل ﴾ قد عرفت أن عليه لا وجه للتقديم لان أدلتها كأدلة الاصل جاعلة للمؤدى في ظرف قيام الامارة ﴿ قوله : مع احتمال ان يقال ﴾ يعني يكون مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية فيترتب عليه وجوب الموافقة عقلا (اقول) هذا لا ينافي جعل الطريقة لها والا

ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً كي يختلف الحال ويكون مفاده في الامارة نفي حكم الاصل حيث أنه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه، كيف وهو حكم الشك فيه واحتماله؟ (فافهم) وتأمل جيداً . فانقدح بذلك أنه لا يكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الاصل والامارة إلا بما أشرنا سابقاً وآنفاً فلا تغفل . هذا ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر كما في الظاهر مع النص أو الاظهر مثل العام والخاص والمطلق والمقيد أو مثلها مما كان أحدهما نصاً أو أظهر حيث أن بناء العرف على كون النص أو الاظهر قرينة على التصرف في الآخر (وبالجملة) الأدلة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها إلا أنها غير متعارضة لعدم تنافياها في الدلالة وفي مقام الاثبات بحيث تبقى أبناء المحورة متحيرة ، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع أو في البعض عرفاً بما ترتفع به المناهات التي تكون في البين

لم يكن وجه للتقديم لتنافي دليلها ﴿ قوله : ليس مفاد دليل ﴾ بل الظاهر أنه هو المفاد فإن أدلة الحجية يستفاد منها طريقتها ودليليتها وهو عين إلغاء احتمال خلاف ، مع أنه المطابق لارتكاز العقلاء في كثير منها حيث أنها طرق عندهم وعلم بالواقع تزيباً فيجب تزويل دليل الاعتبار عليه ﴿ قوله : مفاده ﴾ يعني مفاد دليل الاعتبار ﴿ قوله : حكم الاحتمال ﴾ يعني موضوع حكم الاصل احتمال الواقع فإذا دل دليل اعتبار الامارة على أنها علم بالواقع وأنه يجب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً ارتفع موضوع حكم الاصل فتكون حاكمة عليه ﴿ قوله : مفاده فيه ﴾ يعني مفاد دليل الاعتبار في الاصل ﴿ قوله : لأجل أن الحكم ﴾ يعني لو كان الحكم الواقعي الذي هو مدلول الامارة موضوعه علم حكم الاصل كان

ولا فرق فيها بين أن يكون السند فيما قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً فيقدم النص أو الاظهر وان كان بحسب السند ظنياً على الظاهر ولو كان بحسبه قطعياً ، وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الادلة بحسب الدلالة ومرحلة الاثبات وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما اذا كان كل واحد منها قطعياً

الاصل رافعا لموضوعها فيكون مقدها عليها ؛ لكنه ليس كذلك لان حكم الاصل موضوعه الشك في الواقع فلو كان موضوع الواقع عدم حكم الشك كانت حكم الاصل رافعا له فيلزم من وجود حكم الاصل عدمه ﴿ قوله : ولا فرق فيها بين ﴾ لانه بعد فرض عدم التنافي بين الدليلين يجب العمل بهما في جميع الصور وكون الظاهر قطعي السند لا يمنع من تصرف العرف فيه بعد كونه ظني الدلالة وكون الاظهر اقوى منه دلالة ﴿ قوله : مما كان ﴾ بيان لغير ﴿ قوله : وإنما يكون التعارض بحسب السند ﴾ لا يخفى ان استفادة الحكم من الدليل تتوقف على صدور انفاذه ممن له الحكم وكونه لبيان الواقع لا لغيره لتقية او غيرها وحجته في معناه والحافظ للجهة الاولى دليل الحجة المعبر عنه باصالة السند ، ولثانية الاصل العقلاني الراجع الى ظهور حال المتكلم في ذلك او تعديداً المعبر عنه باصالة الجهة ، وللجهة الثالثة اصالة الظهور ، فمع تعارض الدليلين يعلم اجمالا بمخالفة احدهما للواقع فيعلم بكذب احد الامول الثلاثة اعني اصالة السند واصالة الجهة او اصالة الظهور في احد الدليلين فيكون التعارض بين الاصول الستة فيها ، وربما يكون التعارض في خصوص اصالتي اتسند فيها كما ار كانا مقطوعي الدلالة والجهة . اذ في خصوص اصالتي الجهة كما لو كانا مقطوعي اتسند والدلالة او في خصوص اصالتي الظهور لو كانا مقطوعي السند والجهة ، وربما يكون التعارض بين احد الاصول بعينه في احدهما ، وبين الاصول الثلاثة في الآخر او اثنين منها فيه . او واحد منها فيه مخالف له ؛ كما لو كان احدهما معلوم الجهة والصدور والآخر معلوم الجهة والسند ، وربما يكون

دلالة وجهة أو ظنياً فبما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل إما للعلم بكذب أحدهما أو لاجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع اجمالها فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ كما لا يخفى

فصل

التعارض وان كان لا يوجب إلا سقوط احد المتعارضين عن الحجية رأساً

حيث

التعارض بين اثنين منها في احدهما وبين الثلاثة في الآخر او بين اثنين فيه متنفقين مع الاولين او مختلفين ... الى غير ذلك ، والحكم في الجميع اجراء احكام التعارض لعدم المرجح الذاتي . قوله : دلالة وجهة . فيتعارض اصالة السند فيها لا غير . قوله : او ظنياً . فتتعارض الاصول الستة . قوله : اما للعلم بكذب احدهما . راجع الى ما كان قطعياً دلالة وجهة . قوله : او لاجل انه . راجع الى قوله او ظنياً . قوله : لا معنى للتعبد . الظاهر ان الاصول الثلاثة المتقدمة لا ترتب بينها بحيث يكون بعضها مأخوذاً في موضوع الآخر فيكون جريانه شرطاً في جريان الآخر بل هي متلازمة في مقام الحجية لا يكون بعضها حجة الا في ظرف حجية الآخر لأجل أن الاثر العملي العقلي إنما يكون في ظرف حجية الجميع ، وقد يظهر من المصنف (ره) بقوله : فيقع التعارض . . الخ حيث فرع المعارضة بين أدلة السند على اجمال الدليلين ، ان اصالة الظهور متقدمة رتبة على اصالة السند فبعد تعارض اصالة الظهور في الدليلين الموجب لاجمالها يقع التعارض بين اصالتي السند ، ويظهر من بعض الاعيان عكس ذلك ، وهو غير ظاهر الوجه فإذا اللازم الحكم بكون التعارض بين تمام الأصول في احدهما وتامها في الآخر . مضافاً الى أنه بعد تعارض اصالتي الظهور والحكم بالاجمال لا معنى لفرض التعارض بين اصالتي السند لغوية حجية السند حينئذ فتسقط بذاتها لا بالمعارضة فتأمل جيداً

لا يوجب الا العلم بكذب احدهما فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر

﴿ قوله: لا يوجب الا العلم بكذب ﴾ هذا شروع في تحقيق الاصل في المتعارضين وانه التساقط أو التخيير والذي اختاره انه التساقط (وتقريبه): أن المتعارضين مما يعلم بكذب احدهما ولا ريب في ان معلوم الكذب ليس بحجة ولما لم يكن له عنوان محفوظ متعين وكان محتمل الانطباق على كل واحد منهما كان كل واحد منهما مما يحتمل انه ليس بحجة لسكونه مما يحتمل كونه معلوم الكذب فيسقط كلاهما عن الحجية ويكون الحال كما لو اشتبه خبر الفاسق بخبر العادل فانه لا ريب في سقوط كل من الخبرين عن الحجية . (هذا) ولكن قد تكرر غير مرة أن مبنى هذا التقريب سرابة العلم الى الخارج والا فكل منهما مشكوك الكذب قطعاً ولا يحتمل كونه معلوم الكذب فيكون داخل تحت دليل الحجية جزماً (فان قلت) : العلم الاجمالي وان كان لا يسري الى الخارج إلا أنه ينجز متعلقه فيوجب الاحتياط في اطرافه « قلت » : الكذب الواقعي لا يمنع عن شمول دليل الحجية والا اختص الحجة بما هو معلوم الصدق وذلك خلف، واذا لم يكن الكاذب الواقعي خارجاً عن دليل الحجية فالعلم به لا اثر له غاية الامر أن معلوم الكذب ليس بحجة والمفروض انه لا ينطبق على احدهما بل كل واحد منهما مشكوك الكذب فحال معلوم الكذب حال معلوم الصدق لامتناع جعل الحجية لكل واحد منهما ، فكما أن العلم بصدق أحد الخبرين لا يمنع عن حجيتها ولا حجية احدهما فكذا العلم بكذب احدهما (فالتحقيق) في وجه اصالة التساقط : ان الدليلين المتعارضين لما كان كل واحد منهما دالاً على نفي الآخر بالمطابقة - لو كانا متناقضين المضمون - او بالالتزام - لو كانا متضادين المضمون - وكان اطلاق دليل حجيتها في المدلول المطابقي والالتزامي في عرض واحد امتنع دخولها معا تحت دليل الحجية لادائه الى التناقض ، ودخول احدهما بعينه تحت دليل الحجية دون الآخر بلا مرجح ممتنع فلا بد من الحكم بخروجها معا عنه ﴿ قوله : عن حجية الآخر ﴾ لانه غير معلوم الكذب

إلا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقفاً فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك ، واحتمال كون كل منهما كاذباً لم يكن واحداً منهما بحجة في خصوص مؤداه لعدم التعيين في الحجة أصلاً كما لا يخفى (نعم) يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك لا بهما . هذا بناء على حجية الامارات من باب الطريقة -- كما هو كذلك -- حيث لا يكاد يكون حجة دافياً إلا ما احتمال إصابته ، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجيته ، وأما بناء على حجيتها من باب السببية فكذلك

﴿ قوله: إلا أنه ﴾ الضمير راجع الى معلوم الكذب ﴿ قوله: لم يكن واحداً ﴾ هو خير (أنه) ﴿ قوله : في خصوص مؤداه ﴾ يعني مدلوله المطابقي بل والالتزامي أيضاً اذا لم يكن مدلولاً للآخر لعدم ثبوت كونه الحجة حتى يكون حجة فيه ﴿ قوله : نفي الثالث بأحدهما ﴾ يعني الحكم بنفي الحكم المخالف لها مع الحجية غير معلوم الكذب في نفيه وليس ما يقتضي عدم حجيته على إبهامه وعدم تعيينه ﴿ قوله : لا بهما ﴾ معطوف على قوله: بأحدهما . وهذا ولكن التحقيق أن نفي الثالث بهما معاً لانها وان سقطا عن الحجية معاً لكن في خصوص ما يتكاذبان فيه لمجيء التقريب المتقدم فيه بخصوصه لا ما يتفقان عليه لعدم تكاذبهما فيه فلا يسقطان عن الحجية فيه ﴿ قوله : هذا بناء على حجية ﴾ (فإن قلت) : حجية كل من الامارات على الطريقة لا بد ان يكون ناشئاً عن مصالحة ، وبعد تكاذب الظهورين وامتناع اعمال المقتضيين معاً يجب العمل على قاعدة النزاحم باعمال احد المقتضيين على التخيير لأن اعمال احدهما تعينه ترجيح من دون مرجح فلا وجه للحكم بالتساقط (قلت) : إذا فرض أن أحد الدليلين دل بالمطابقة أو الالتزام على وجوب شيء والآخر دل على عدم وجوبه ، وفرض أن شمول دليل الحجية للاول كاشف عن ثبوت مصلحة مقتضية لتنجز الواقع على المكلف وان شمول دليل الحجية للثاني كاشف عن ثبوت مصلحة مقتضية للترخيص للمنافي للتنجز فحيث لا يمكن اعمال المصلحتين معاً ولم

لو كان الحجّة هو خصوص ما لم يعلم كذبه بأن لا يكون مقتضي للسببية فيها إلا فيه - كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها وهو بناء العفلاء على أصالتي الظهور والصدور - للالتقية ونحوها، وكذا السند لو كان دليل اعتبار هو بناؤهم أيضاً وظهوره فيه لو كان هو الآيات والأخبار. ضرورة ظهورها فيه لو لم نزل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الأدعيان وأما لو كان مقتضي للحجّة في كل واحد من المتعارضين لسكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين فيما إذا كانا مؤديين إلى

تكن مصلحة الإلزام أقوى حسب القرض لتساوي الفردين في الدخول تحت دليل الحجّة لا بد أن تسقط مصلحة الإلزام عن فعلية التأثير لو جود المراحم : ولا مجال لدعوى وجوب أعمال إحداهما لأن ذلك حيث يكون ترك أعمالهما معا مخالفة لها معا - كما في مسألة الغريقين ونحوها - لا فيما لو دار الأمر بين الفعل والترك كما لو كانت مصلحة في الوجود وأخرى في العدم فإنه لا مجال للوجوب التخيري لامتناع الوجوب التخيري بين الوجود والعدم إذ المـكان لا يتخو عن أحدهما فالتكليف بأحدهما أمر بتحصيل الحاصل ، والمقام من هذا التقبيل إذ المراد من الترخيص مجرد عدم الإلزام المؤدي لنفي اللزوم العقلي لا إنشاء الترخيص الوجودي (وان شئت) قلت : كل من الإلزام والترخيص إعمال لأحدى المصاحتين وإهمال للأخرى وحيث يدور الأمر بينهما ولا مرجح لأحدهما على الآخر يستقطن معا عن التأثير . ومنه يظهر أنه لا مجال لدعوى وجوب العمل بأحد الطرفين تحبيراً فإنه وجوب تخيري بين الوجود والعدم وهو ممتنع ، وكذا بين الضدين اللذين لا ثالث لهما . نعم لا مانع من التخيير بين الوجود والعدم عقلاً كما في موارد الدوران بين المحذورين وشرعاً كما في موارد الإباحة الشرعية . وأما ما سيأتي إنشاء الله من أن حكم المتعارضين مع عدم المرجح هو التخيير فمعناه وجوب اختيار أحد الدليلين لا الوجوب التخيري بين المدلولين الممتنع ﴿ قوله : لو كان الحجّة هو ﴾ قد عرفت أنه لا ريب في أن معلوم الكذب ليس بحجّة سواء كان الدليل على الحجّة لبيبا من اجماع أو بناء

الى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين لا فيما اذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير الزامي فانه حينئذ لا يزاحم الآخر، ضرورة عدم صلاحية مالا اقتضاه فيه ان يزاحم به ما فيه الاقتضاء. إلا أن يقال: بان قضية اعتبار دليل غير الازامي

عقلا أم لفظياً كالكتاب والسنة إلا أن عنوان معلوم الكذب مما يعلم عدم انطباقه على كل منها فيكون كل منهما داخلاً تحت دليل الوجبة إلا أن يدعى عدم شمول الأدلة اللبية للمتعارضين معاً وهو كلام آخر غير ما ذكر ﴿ قوله : الى وجوب الضدين ﴾ يعني ينظر فإن كان أحدهما أم يتمين الأخذ به وان تساويا فإن لم يكن لها ثالث يتخير بينهما عقلا وان كان لها ثالث يجب الأخذ بأحدهما، لكن هذا بالنظر الى المدلول المطابق اما بالنظر الى المدلول الازامي يكون كل من الضدين مما دل الدليل على وجوبه وعدمه فيدخلان فيما لو دل أحدهما على حكم الزامي والآخر على حكم غير الزامي وسيأتي حكمه ﴿ قوله : أو لزوم المتناقضين ﴾ فينظر الأهم فيؤخذ به وان تساويا يتخير بين الفعل والترك عقلا ﴿ قوله : لا فيما اذا ﴾ يعني لا يعمل بقاعدة التزاحم لو كان أحدهما دالا على حكم الزامي والآخر على حكم غير الزامي كما لو دل أحدهما على الوجوب والآخر على الاباحة لأن الاباحة من الأحكام غير الاقتضائية فلا يزاحم الوجوب الذي هو حكم اقتضائي (إلا أن) يدعى : أن الاباحة وإن كانت من الأحكام غير الاقتضائية في نفسها إلا أن مقتضى القول بالسببية ان تكون اقتضائية لأن معنى السببية أن يكون قيام الامارة على حكم موجبا لثبوت مقتضى الحكم ، فإذا قامت الامارة على اباحة شيء كان قيامها موجبا للاباحة فتكون الاباحة اقتضائية فتصلح لمزاحمة الوجوب ، وبهذا التزاحم يكون المورد كأنه مما ليس فيه مقتضى الازام ولا مقتضى اللاإزام ، والحكم فيه الاباحة لأنه يكفي فيها عدم مقتضى الازام ، ولا يكفي في الوجوب عدم مقتضى اللاإزام (ويمكن) تقرير التعارض على القول بالسببية من وجهين (الاول) ان القول بالسببية إنما هو لو قامت الامارة على خلاف الواقع دون ما لو قامت الامارة على نفس الواقع فإن ثبوت الحكم فيه من جهة مقتضى الواقع ، فإذا قام أحد الدليلين على الوجوب

أن يكون عن اقتضاء فيزاحم به حينئذ ما يقتضي الإلزامي ويحكم فعلاً بغير الإلزامي ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي غير الإلزامي لكنناية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغيره (نعم) يكون باب التعارض من باب التزاحم (مطلقاً) لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدي إليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به ، وكونهما من تزاحم الواجبين حينئذ وان كان واضحاً

والآخر على عدمه فإن كان الدليل الأول مخالفاً للواقع كان قيامه مقتضياً للوجوب وقيام الدليل على الوجوب لا يصلح لمزاحمته وإن كان الأمر بالعكس كان الحكم على العكس ، وحيث لا يعلم الموافق من المخالف يقع التعارض ، ولا وجه للتزاحم . نعم لو احتمل كذب الدليلين معاً ثم ما ذكر . فتأمل (الثاني) أن ظاهر كل واحد من الدليلين فعليه الحكم الإلزامي واللاإلزامي ، وحيث يتمتع اجتماع التقيضين لا بد أن يتكاذبا ، والأخذ باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، وإنما يكونان من المترجمين لو دل كل منهما على ثبوت المقتضي فقط ، لكنه خلاف مفروض تنافي الدليلين (فان قلت) : الدليلان وإن دلا على فعالية الحكمين إلا أنه لما امتنع اجتماعهما فعليين يجمع بينهما عرفاً بالتحمل على الاقتضائي كما في جميع موارد التزاحم مثل : أكرم العالم وأهن الفاسق (قلت) : محل الكلام ما إذا لم يكن الجمع العرفي بين الدليلين ممكناً فالجمع بينهما بذلك جمع غير عرفي . وبالجملة : إذا كان أحدهما نصاً في ثبوت الوجوب والآخر نصاً في عدم الوجوب فدليل الاعتبار في شموله كلامهما يمنع من شموله للآخر ، وشموله لاحدهما ترجيح من دون مرجح فلا بد من الحكم بخروجها معاً . ومن هنا يظهر لك أن الحكم في جميع الصور المذكورة في المتن هو التعارض على القول بالسببية أيضاً ﴿ قوله : ان يكون عن ﴾ يعني أن يكون الحكم غير الإلزامي عن اقتضاء ﴿ قوله : ولا يزاحم بمقتضاه ﴾ يعني لا يزاحم الإلزامي بمقتضى مقتضى الحكم غير الإلزامي ﴿ قوله : مطلقاً ﴾ يعني ولو على الطريقة بقرينة ﴿ قوله : من تزاحم الواجبين ﴾ حيث ان دليل اعتبار

ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام إلا أنه لا دليل نقلاً ولا عقلاً على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية كما مر بتحقيقه، وحكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لولم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة حسبما فصلناه في مسألة الضد وإلا فالمتعين، وفيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل على الحكم الإلزامي لو لم يكن في الآخر مقتضياً لغير الإلزامي وإلا فلا بأس بأخذه والعمل عليه لما أشرنا إليه من وجهه آتياً (فافهم) هذا هو قضية القاعدة في تعارض الأمارات لا الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما، كما هو قضية ما يترأى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما كما عرفت في الصور السابقة، مع أن في الجمع كذلك أيضاً طرحاً للامارة أو الامارتين، ضرورة سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه وقد عرفت أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنداها قطعيتين وفي السندين إذا كانا ظنيين، وقد عرفت أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤيدان إليه من الحكمين لا بقاؤهما على الحجية بما

كل منهما يقتضي وجوب الالتزام بمضمونه فإذا تعذر الالتزام بهما لزم الالتزام بأحدهما تخييراً ﴿ قوله : ضرورة عدم ﴾ قد تقدم الأشكال فيه وأنه لا مانع من إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد إذ التنافي إنما هو بين الحكمين لا بين الالتزامين بهما على تقدير جواز ثبوتها معاً ﴿ قوله : ما يترأى ﴾ حيث يترأى منه كون المراد من الامكان العقلي ﴿ قوله : مما كان ﴾ بيان لما يساعد ﴿ قوله : أيضاً طرحاً ﴾ فلا وجه لكونه أولى من الطرح بخلاف ما لو كان التصرف عرفياً فإنه ليس طرحاً لأصالة الظهور لعدم حجية أصالة الظهور في الأضعف مع منافاته بالظهور الأقوى ﴿ قوله : ضرورة ﴾ تعليل لكونه طرحاً ﴿ قوله : معه ﴾ يعني مع هذا الجمع ﴿ قوله : لابقاؤهما علي ﴾ معطوف على

يتصرف فيهما أو في أحدهما أو بقاء سندهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل، فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً، ولا يذفيه الحكم بأنه أولى مع لزومه — حينئذ وتعيينه فإن أولوبته من قبيل الأولوية في أولى الأرحام وعليه لا إشكال فيه ولا كلام

فصل

لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات إنما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، وإلا فربما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الاخبار. ولا يخفى أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الافتقار على الرجوع منهما للقطع بحجته — تخيراً أو تعييناً بخلاف الآخر لعدم القطع بحجته والاصل عدم حجية ما لم يقطع بحجته بل ربما ادعى الاجماع أيضاً على حجية خصوص الرجوع واستدل عليه بوجوده آخر أحسنها الاخبار وهي على طوائف (منها) ما دل على التخيير على

سقوط. والوجه في ذلك: عدم الدليل على حجية الكلام في المؤول ﴿ قوله : بلا دليل ﴾ متعاقب بقاء سندهما ﴿ قوله : أو نقل ﴾ كما سيأتي من أدلة الترجيح أو التخيير ﴿ قوله : ان اللازم فيما ﴾ يعني الأصل عند الدوران بين التعيين والتخيير في الحجية هو التعيين وربما يتوهم أنه من صغريات الدوران بين التعيين والتخيير في المكاف به فيلحقه حكمه ؛ ولكنه كما ترى إذ لا مجال للوجوب التخييري في العمل بالحجة لما عرفت من أنه قد يكون مؤداها تقييذين أو ضدين لاثالث لهما فيمتنع الوجوب التخييري بينهما ، وربما لا يكون مؤداها معاً حكماً لازماً إذ لا معنى للوجوب في المقام فيتمتع كوز المرجع عند الشك اصالة عدم الحجية في غير ما يحتمل التعيين واما محتمل التعيين فعلوم الحجية قطعاً ﴿ قوله : بوجوده آخر ﴾ سيأتي تفصيلها عن قريب ﴿ قوله : وهي على طوائف ﴾ الضمير راجع الى نفس

الاطلاق كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام « قلت : يجهلنا الرجالن وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا يعلم أيهما الحق ، قال : فاذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت » وخبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام : « اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلمهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه » ومكاتبة عبد الله بن محمد الى أبي الحسن عليه السلام : « اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله - عليه السلام - في ركعتي الفجر فروى بعضهم : صل في الحمل ، وروى بعضهم : لا تصلها إلا في الأرض ، فوقع عليه السلام : موسع عليك بأية عملت » ومكاتبة الحميري الى الحجة - عليه السلام - . . . الى أن قال : في الجواب عن ذلك حديثان . . . الى أن قال عليه السلام : « وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا » الى غير ذلك من الأطلاقت (ومنها) ما دل على التوقف مطلقاً (ومنها) ما دل على ما هو الحائظ منها (ومنها) ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة والاعدلية

الأخبار لا خصوص أخذ - ار الترجيح وإلا فإخبار التخيير مطلقاً ليس منها ﴿ قوله : الى غير ذلك ﴾ كمرسل السكافي : بأيهما أخذتم من باب التسليم وسمعكم ﴿ قوله : ما دل على التوقف ﴾ كخبر سماعة عن ابي عبد الله « ع » قلت : يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه قال « ع » : لا تعمل بواحد منها حتى تلتقى صاحبك فتسأله . قلت : لا بد أن تعمل بواحد منها قال : خذ بما خالف فيه العامة . ومكاتبة محمد بن علي بن عيسى الى علي بن محمد « ع » يسأله عن العلم المنقول بينا عن آباءك وأجدادك « ع » قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه وازد اليك فيا اختلف فيه؟ فكتب « ع » : ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا ﴿ قوله : ما هو الحائظ ﴾ لم أجد فيما يحضرنى ما دل على الاحتياط مطلقاً غير ما دل على التوقف . نعم في مرفوعة زرارة ذكر

والأصدقية والأفقية والأورعية والأوثقية والشهرة على اختلافها في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها ولأجل اختلاف الاخبار اختلفت الانظار « فمنهم » من أوجب الترجيح بها مقيدين باخباره إطلاقات التخيير ، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها ومن تعدى منها الى سائر المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية وأقربيته — كما صار اليه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه — أو المفيدة للظن — كما بما يظهر من غيره — فالتحقيق أن يقال : إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الاخبار هو المقبولة والمرفوعة مع اختلافها وضعف سند المرفوعة جداً ، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة

الاحتياط بعدم المرحح ﴿ قوله : لأقوائية ذي ﴾ يعني وان لم توجب الظن وبهذا افرق عن القول الآتي ﴿ قوله : مع اختلافها ﴾ لتقديم الترجيح بصفات الراوي في المقبولة على الشهرة وتأخيره عنها في المرفوعة ، لكن دفعه شيخنا الاعظم (ره) بان الترجيح بالصفات في المقبولة إنما كان للحكم لا للرواية فتأمل . ﴿ قوله : وضعف سند ﴾ اذ لم يروها الا ابن ابي جمهور عن العلامة « ره » مرفوعاً الى زرارة ﴿ قوله : اختصاص الترجيح ﴾ بأبي هذا الاختصاص لتعليل الترجيح بالشهرة بأن المجمع عليه لا ريب فيه فان مقتضاه بعدم ما كان ارتكازيا عدم الفرق في الحكم بين مورد الرواية وغيره ولا سيما بملاحظة تثليث الامور ، والاستشهاد على رد المشكل الى الله تعالى بقول النبي « ص » : حلال بين... الخ لا امتناع الاقتصار على المورد بعدم ذلك كله ، واما الترجيح بالصفات فيشكل لعدم ذكره في ترجيح الرواية الا في المرفوعة وهي ضعيفة السند ، ولم يعتمد عليها الاصحاب في ذلك وإنما اعتمد من رجح بالصفات على المقبولة التي عرفت انها ليست ظاهرة الا في ترجيح احد الحكمين على الآخر ، واما الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة فذكر في كثير من نصوص الترجيح ولا ينحصر ذكرها بالمقبولة حتى يحتاج في التمدي عن مودرها الى مضم . مع أن تعليل الترجيح بمخالفة العامة

لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردنا ولا وجه معه للتعدي منه الى غيره كما لا يخفى ، ولا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكيم وتعارض ما استند اليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح ولذا أمر - عليه السلام - بارجاء الواقعة الى لقائه - عليه السلام - في صورة تساويهما فيما ذكر من الزايات بخلاف مقام الفتوى ، ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها ايضا لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقاً ولو في غير مورد الحكومة كما لا يخفى . وإن أبيت إلا عن ظهورها في الترجيح في كلا المقامين فلا مجال لتقييد الاطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الامام - عليه السلام - بهما لقصور المرفوعة سداً وقصور المقبولة دلالة لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام . ولذا ما أرجع الى التخيير بعد فقد الترجيح - مع أن تقييد الاطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بالاستئصال عن كونها متعديين او متفاضلين

بكون الرشد في خلافهم يقتضي التعدي عن مورده ايضا * قوله : ولا وجه لدعوى * حاجة الى هذه الدعوى * قوله : لا يكاد يكون الا بالترجيح * اذ التخيير لا يقطع الخصومة اذ قد يختار كل من الخصمين خلاف ما يختاره الآخر * قوله : ولذا ما أرجع الى * هذا - اعني عدم الارجاع والامر بالارجاء بعد فقد الترجيح - يوجب المباينة بين المقبولة وبين الاطلاقات لأن حمل الاطلاقات على صورة فقد المرجح طرح للمقبولة من حيث دلالاتها على وجوب الارجاع . والجمع بينهما بحمل المقبولة على زمان الحضر والاطلاقات على زمان الغيبة مما تأباه كلتا الظائفتين ، اما تخصيص الاطلاقات بحال الغيبة فيأباه صريح رواية الحارث ، ومكاتبة عبدالله ، واما تخصيص المقبولة بحال الحضر فلأن ظاهرها كون الارجاع لخصوصية الواقعة لا لخصوصية زمان الحضور ، لسكن هذا الاشكال يختص بالبناء على التعدي من مورد المقبولة الى الفتوى بملاحظة المناسبة بين موردها وغيره ، أما لو كان التعدي للتعليل المذكور فيها فلا اشكال . ويكون الجمع العرفي تقييد

مع ندرة كونها متساويين جداً — بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على مالا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الاصحاب ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الاخبار . ومنه قد انقدح حال سائر اخباره ، مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة ، بشهادة ماورد في أنه زخرف وباطل وليس بشيء ، أو أنه لم نقله ، أو أمر بطرحه على الجدار ، وكذا الخبر الموافق للقوم ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جارية للوثوق حينئذ بصدوره كذلك ، وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون

اطلاقات التخيير بفقد المرجح من دون فرق بين زما في الحضور والغيبة ﴿ قوله : مع ندرة كونها ﴾ يمكن منع الندرة في التساوي في المرجحات الثلاث اعني الشهرة والموافقة للكتاب والمخالفة للعامة ، نعم يندر التساوي في صفات الراوي لكن عرفت عدم الدليل على الترجيح بها في الرواية ﴿ قوله : لوجب حملها ﴾ لثلا يلزم الحمل على النادر ﴿ قوله : بشهادة ماورد ﴾ هذا وان ورد في جملة من النصوص لكن اخبار الترجيح بموافقة الكتاب خالية عنه مع انه لا بد من رفع اليد عن ظاهره في الجملة إذ المقبول قد اشتملت على الترجيح به بعد الترجيح بالشهرة ، ومقتضى الظاهر جواز الاخذ بالمخالف اذا كان مشهورا بين الاصحاب فتسدل على حجبية الخبر المخالف في الجملة ﴿ قوله : وكذا الخبر ﴾ معطوف على قوله : ان يكون الخبر ﴿ قوله : غير جارية للوثوق ﴾ هذا ممنوع ، والمراد من الوثوق بالصدور النوعي بملاحظة ما عليه الخبر من الخصوصيات فانه المعول عليه عند العقلاء ، ومثل هذا الوثوق لا ينافيه وجود المعارض نظير الوثوق بالصدور الذي لا ينافيه وجود المعارض والا سقط الخبران عن الحجبية اقتضاء وذاتا لا بالتعارض ﴿ قوله : وكذا الصدور ﴾ يعني أن الخبر المخالف للكتاب لا مجال

موهونا بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند والظهور كما لا يخفى، فتكون هذه الأخبار في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة « فافهم » وإن أبيت عن ذلك فلا محيص عن حملها توفيقاً بينهما وبين الاطلاقات إما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفاً. هذا ثم إنه لولا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً في أخبار المرجحات وهي آية عنه كيف يمكن تقييد مثل : (ماخالف قول ربنا لم أقله) أو زخرف أو باطل ؟ كما لا يخفى (فتلخص) مما ذكرنا أن إطلاقات التخيير محكمة وليس في الأخبار ما يصح لتقييدها (نعم) فقد استدلل على تقييدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه آخر (منها) دعوى الاجماع على الاخذ بأقوى الدليلين (وفيه) أن دعوى الاجماع

لجريان أصالة حجية السند أو أصالة الظهور فيه لعدم الوثوق بظهوره ولا بعسوره فلا يدخل تحت دليل حجية الصدور أو الظهور « أقول » : لازم ما ذكر عدم حجية الخبر المخالف للكتاب ولو لم يكن له معارض ، لكنه خلاف المحقق وخلاف المفروض في المقام ، إذ الكلام في الخبرين المتعارضين بعد الفراغ عن حجية كل منهما لولا المعارضة ، وقد تقدم منه في العموم والخصوص جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد والجواب عن هذه الأخبار . نعم تقدم منه في مبحث الخبر عدم حجية المخالف عند المعارضة ﴿ قوله : أبيت عن ذلك ﴾ يعني عن عدم جريان أصالة السند والظهور وعدم التقييد ﴿ قوله : على ذلك ﴾ يعني على كونها في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة وإن كان خلاف ظاهرها إلا أن ارتكابه لازم لأنه أولى من تقييد الاطلاقات لأنه أقرب منه ﴿ قوله : للزم التقييد ﴾ يعني لو بني على الاخذ باطلاقات التخيير عند فقد المرجح يلزم التقييد في أدلة المرجحات فيصعق بحجية المخالف للكتاب مثلاً مع تساوي الخبرين في ذلك وهي آية عن التقييد ﴿ قوله : مثل ما خالف ﴾ قد عرفت أنه ليس في أخبار الترجيح ما يشتمل على ذلك بل مثله دال على عدم الحجية فلا بد أن يحمل على المخالفة بنحو المبانيسة

— مع مصير مثل الكليني الى التخيير وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب
والسفراء قال في ديباجة الكافي : ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير
بمجازفة (ومنها) أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح
وهو فيصح عقلاً بل ممتنع قطعاً (وفيه) أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة
لنا كد ملاك الحجية في نظر الشارع ، ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالاضافة
الى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الانسان وكان الترجيح بها بلا مرجح وهو
فيصح كما هو واضح . هذا — مضافاً الى ما هو في الاضراب من الحكم بالقبح الى
الامتناع من أن الترجيح بلا مرجح في الافعال الاختيارية ومنها الاحكام

لامطلقاً فلا يكون مما نحن فيه ﴿ قوله : مع مصير مثل الكليني ﴾ لم ينقل الخلاف
عنه (قدس سره) في الترجيح وإنما المنقول عنه السيد الصدر من اصحابنا
والجبائين من العامة ، بل عبارته المحكية كالصريحة في وجوب الترجيح .
قال (ره) : اعلم يا اخي ارشدك الله تعالى انه لا يسمع احداً تميز شيئاً مما اختلفت
الرواية فيه من العلماء برأيه الا ما اطلقه العالم (ع) بقوله (ع) : اعرضوا على كتاب
الله فوافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله عز وجل فذروه ، وقوله (ع) :
دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم ، وقوله (ع) : خذوا بالجمع عليه فان المجمع
عليه لا ريب فيه ، ولا نعرف من جميع ذلك الا قوله ، ولا نجد شيئاً أحوط ولا
اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم ، وقبول ماوسع من الامر فيه بقوله : بايها
اخذتم من باب التسليم وسمعكم . انتهى فإنه اشار بصدر عبارته الى مضمون
المقبولة فهو منت به ، واما قوله « ره » : ولا نجد . . . الخ فلعله — بقريته
قوله : ولا نعرف — يريد به انه حيث لا يمكن العلم غالباً بثبوت هذه المرجحات
يجب الرجوع الى اطلاقات التخيير ولا يجوز الأخذ بالظن فلاحظ ﴿ قوله :
موجبة لنا كد ﴾ إذ لولا ذلك لا يكون صاحب المزية ارجح فلا يكون جواز
الاخذ بغيره ترجيحاً للمرجوح ﴿ قوله : من ان الترجيح ﴾ بيان (ما هو)

الشرعية لا يكون إلا قبيحاً ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى والا فهو بمكان من الامكان لكفاية ارادة المختار علة لفعله ، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة فلا استحالة في ترجيحه تعالى للرجوح الا من باب امتناع صدوره منه تعالى وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو مرجوح مما باختياره « وبالجملة » : الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال وبمعنى بلا داع عقلائي فيصح ليس بمحال فلا تشبهه (ومنها) غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن فالصفح عنه أولى وأحسن (ثم) إنه لا إشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه وعمل مقلديه ولا وجه للافتاء بالتخير في المسئلة الفرعية لعدم الدليل عليه فيها « نعم » له الافتاء به في المسئلة الأصولية ، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي

« وتوضيح » الاشكال : ان الاضراب خلط بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح ، إذ الاول انما يكون في الافعال الاختيارية وهو لا يكون الا قبيحاً لامتنعاً لان ارادة المرجوح قبيحة ، والثاني انما يكون في الامور غير الاختيارية ويراد به ان ترجح احد طرفي الممكن بلا علة محال والمقام — اعني الحكم الشرعي وهو جواز الاخذ بغير ذي المزية — من قبيل الاول ﴿ قوله : لا اشكال في الافتاء بما ﴾ اعلم أن وجوب التخير ليس شرعياً مولوياً اذ لعقاب على مخالفته زائداً على مخالفة الواقع ، بل هو ارشادي عقلي بمناط وجوب تحصيل الحجية فيدل على حجية ما يختاره المكلف من الخبرين فاذا اختار احدهما كان حجة بعينه فتجب الفتوى بمضمونه لا غير فيجب على المقلد الاخذ بها تعييناً كما يجب على المجتهد نفسه العمل به كذلك ، وحينئذ فلا وجه للفتوى بالتخير الفرعي بمعنى الاباحة من جهة انها فتوى بلا دليل اذ التخير كذلك ليس مؤدى احد الخبرين ، وكذا بمعنى الوجوب التخييري مع أنه لا يعقل الوجوب التخييري بين الوجود والعدم كما تقدم ﴿ قوله : نعم له الافتاء ﴾ يعني بان يفتي بان ما يختاره المكلف حجة ،

لاشبهة فيه وهل التخيير بدوي أم استمراري؟ قضية الاستصحاب لو لم نقل بانه قضية الاطلاقات ايضاً كونه استمرارياً « وتوهم » أن المتحير كان محكوماً بالتخيير ولا تخيره بعد الاختيار فلا يكون الاطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما « فاسد » فإن التخيير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً كما لا يخفى

فصل

هل على القول بالترجيح يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة

او بوجوب التخيير بين الخبرين العقلي ﴿ قوله : لاشبهة فيه ﴾ أما ما كان محتاجاً الى نظر يعجز عنه المقلد فلا بد فيه من الرجوع الى المجتهد ﴿ قوله : قضية الاطلاقات ﴾ يعني اطلاقات التخيير من حيث الزمان فكما تقتضي ثبوت التخيير في الزمان الاول تفتضي ثبوته ايضاً في الزمان الثاني بلا فرق بين الزمانين (فإن) قلت : التخيير المأخوذ موضوعاً للوجوب مقتضى اطلاقه كونه ملحوظاً بنحو صرف الوجود ولازمه سقوط حكمه بمجرد حصوله في الزمان الاول « قلت » : قد عرفت أن التخيير ليس بواجب شرعاً بل واجب عقلاً بمناسط وجوب تحصيل الحجة فأطلاقه تابع لاطلاق دليل الحجة ، فإذا كان اطلاقه دالاً على حجية ما يختاره المكلف في كل زمان كان اللازم وجوب التخيير كذلك ، ولا يختص بالزمان الأول ثم إنه على تقدير سقوط الاطلاق فالرجع الاستصحاب لكنه موقوف على حجية الاستصحاب التعليقي فإن تمت جرى (ودعوى) أن موضوع التخيير هو المتحير كما صدرت من شيخنا الاعظم « ره » ولا تخير بمد اختيار احد الخبرين فلا استصحاب لارتفاع موضوعه « مدفوعة » بان المراد من المتحير إن كان ممن تعارض عنده الخبران فهو حاصل في جميع الأزمان وان كان بمعنى آخر يناهيه الاختيار فهو مما لم يؤخذ في الادلة موضوعاً للتخيير مع انه لو سلم فارتفع التخيير

أو يتعدى إلى غيرها؟ قيل بالتعدي لما في الترجيح بمثل الأصدقية والأوثقية ونحوها مما فيه من الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للأقربية إلى الواقع ولما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر ولو كان فيه الف ريب ولما في التعليل بأن الرشد في خلافهم ولا يخفى ما في الاستدلال بها (أما الأول) فإن جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة والطريقة حجة أو مرجحا لدلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءة تـ بل لا أشعار فيه كما لا يخفى لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حججته لاسيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبداً فافهم ﴿ وأما الثاني ﴾ فلتوقفه على عدم كون الرواية انشورة في نفسها مما لا ريب فيها، مع أن الشهرة في الصدر الأول بين الرواة وأصحاب الأئمة — عليهم السلام — موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها بحيث يصح أن يقال عرفاً: إنها مما لا ريب فيها، كما لا يخفى ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله مما يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور لا إلى كل مزية ولو لم توجب إلا أقربية ذي المزية إلى الواقع من المعارض الفاقد لها

لا يوجب تبديل الموضوع عرفاً ﴿ قوله ﴾ : قيل بالتعدي لما ﴿ القائل شيخنا الاعظم ﴾ ره « ونسبه إلى جمهور المجتهدين ﴾ قوله : بأن الرشد في ﴿ إذ ليس المراد منه إلا كون خلافهم مظنة الرشد والافتقار يكون الرشد في وفاتهم ﴿ قوله ﴾ : لا دلالة فيه ﴿ نعم يحصل الظن منه بذلك لكن الظن غير المستند إلى ظهور الكلام ليس بحجة . هذا كله مضافاً إلى الأشكال في حصول الترجيح بهذه الصفات كما تقدم ﴿ قوله ﴾ : إلا تعبداً ﴿ كالأورعية والافقية والاعدلية ، لكنه لا يخلو من أشكال فإنها مما توجب الأقربية في الجملة ﴿ قوله ﴾ : مما يطمأن بصدورها ﴿ لو سلم حصول ذلك شخصياً بالنسبة إلى كل خبر مشهور فلا يسلم حصوله للشاذ كذلك فيدور الأمر بين تخصيص الترجيح بالشهرة بصورة حصول الاطمئنان بالمشهور

(واما الثالث) فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة لحسنها ولو سلم انه لغلبة الحق في طرف الخبر المتخالف فلا شبهة في حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً أو جهة ولا بأس بالتعدي منه الى مثله كما مر آنفاً، ومنه انقدح حال ما اذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقية فيه، ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك مع الوثوق بصدورها لولا القطع به في الصدر الاول لقلة الوسائط ومعرفتها هذا مع ما في عدم بين الامام - عليه السلام - للكلية كي لا يحتاج السائل الى إعادة السؤال مراراً، وما في أمره عليه السلام بالارجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة من الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المخصوصة كما لا يخفى (ثم) إنه بناء على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن

وعدم حصوله في غيره تحكيميا للتعليل على المعلل او البناء على كون المراد نفي الربب بالاضافة ، وحيث أن الثاني اقرب كان التعدي الى كل ما يوجب نفي الربب بالاضافة في محله ، فتأمل ﴿ قوله : فلاحتمال ان ﴾ هذا خلاف الظاهر ﴿ قوله : كما مر آنفاً ﴾ لكن عرفت ما فيه ﴿ قوله : لاجل انفتاح باب ﴾ بحيث يكون صدوره للتقية ، ويكون الفرق بين هذا الوجه وما قبله ، ان المخالفة للعامة على هذا تكون من المرجحات الداخلية نظير الشهرة الروائية ، وعلى ما قبله تكون من المرجحات المضمومية نظير الشهرة الفتوائية (وحاصل) الجواب : ان تقديم المخالف اذا كان من جهة احتمال التقية في الموافق فاذا كان الخبر ان موثوقا بصدورها مما يحصل الوثوق بان الموافق صادر تقية ، ومع هذا الوثوق يسقط عن الحجية ، لكن عرفت أن ظاهر الرواية كون كل منها حجة لولا المعارضة فهي في مقام الترجيح بين الحجيتين لا يميز الحجة عن الاحجة ﴿ قوله : كذلك ﴾ يعني تقية ﴿ قوله : القطع به ﴾ يعني بصدوره كذلك ﴿ قوله : في الصدر الاول ﴾ متعلق بالوثوق والقطع على التنازع ﴿ قوله : مع ما في عدم ﴾ لعل الوجه في

بذئ المزبة ولا أقربته كبعض صفات الزاوي مثل الاورعية أو الافقية إذا كان
 موجبهما مما لا يوجب الظن أو الاقربيه كما يتورع من الشبهات والجهد في العبادات
 وكثرة التمتع في المسائل النقية أو المهارة في القواعد الاصوائية فلا وجه للاقتصار على
 التعدي الى خصوص ما يوجب الظن أو الاقربيه بل الى كل مزبة ولو لم تكن بموجبه
 لاحدها كما لا يخفى (وتوهم) أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح
 بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ (فاسد) فان الظن بالكذب
 لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً وإما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن
 بخلافه ولم يؤخذ في اعتبار الاخبار صدوراً ولا ظهوراً ولا جهة ذلك . هذا مضافاً
 الى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدوراً وإلا فلا
 يوجب الظن بصدور أحدهما لا يمكن صدورهما مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما أو
 إرادته تقية كما لا يخفى (نعم) لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزبة في أقوى الدليلين
 لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليلته وفي جهة إثباته وطريقته من دون
 التعدي إلى ما لا يوجب ذلك وإن كان موجباً لقوة مضمون ذبه ثبوتاً كالشبهة الفتوائية
 أو الأولوية الظنية ونحوها، فان المساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها إنما

التفصيل التنبيه على موجبات الاقربيه مع الاشارة الى الكلية بالتعميل : قوله :
 كبعض صفات ﴿ قد عرفت الاشكال في ذلك : مضافاً الى الاشكال في كون الصفات
 مرجحة لاحد المتعارضين في المقبولة بل مرجحة لاحد الحكمين المختلفين ﴾ قوله :
 بل الى كل مزبة ﴿ هذا يتم لو كان التعدي لاجل إلغاء خصوصية المرجحات
 المنصوصة اما لو كان الاخذ بظاهر التعميل فهو انما يقتضي التعدي الى كل ما يوجب
 الاقربيه لا غير ﴿ قوله : لا يكون بمرجح : حيث ان الترجيح فرع كون
 المقتضي موجوداً في كلا المتعارضين والظن بصدق أحد الخبرين يوجب انتفاء
 مقتضي الحجية في الآخر : قوله : في أقوى الدليلين ﴿ فيدخل تحت قاعدة

هو الاقوى دلالة كما لا يخفى فانهم « فصل » قد عرفت سابقاً انه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي ولا يعمها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين من سقوط احدهما رأساً وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه كما إذا لم يكونا في الين فسل التخيير أو الترجيح يختص ايضاً بغير مواردها أو يعمها؟ قولان أولهما المشهور وقصارى ما يقال في وجهه : إن الظاهر من الأخبار العلاجية سؤالاً وجواباً هو التخيير أو الترجيح في موارد التخيير مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق فانه من أنحاء ارق الاستفادة عند ابناء المحاورة (ويشكل) بان مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التخيير في الحال لاجل ما يترآى من المعارضة وان كان بزول عرفاً بحسب المسأل أو للتخيير في الحكم واقفاً وان لم يتخيير فيه ظاهراً وهو كاف في صحته قطعاً مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين ابناء المحاورة وجبل العناوين الماخوذة في الاسئلة لولا كلها يعمها كما لا يخفى « ودعوى » ان المتيقن منها غيرها ﴿ مجازفة ﴾ غايته انه كان

وجوب العمل باقوى الدليلين بناء على ان المراد بالاقوى الاقوى دلالة ﴿ قوله : لا يخفى فانهم ﴾ لعلمه اشارة الى انه لو كان منساقها غير ذلك فلا دليل عليها . الى هنا انتهى الكلام في شعبان من السنة السابعة والاربعين بمعد الالف والثلاثمائة هجرية في جوار الحضرة المقدسة العلوية على صاحبها الف سلام وتحية هذا اختتام ما كتبه مدظله في الدورة الثانية ولما كان ذلك لا يستوفي مباحث التبادل والترجيح مدظله . وكان قد كتبها في الدورة الاولى كاملة اتممنا هذا الجزء بما كتبه سابقاً تنميماً للفائدة ﴿ قوله : ويشكل بان مساعدة ﴾ اعلم : انه اذا بنينا على ان الاظهر المنفصل يوجب ارتفاع ظهور الظاهر بالكلية وانعتاد ظهوره فيما وافق الاظهر نظير القران المتصلة فلا ريب في عدم مجال اشكال لان الظاهر والاظهر لا تعارض بينهما بدواً فضلاً عما لو لوحظت القواعد العرفية في الجمع ، وهذا وإن ذهب اليه جمع من المحققين الا أنه خلاف التحقيق ، وأن العرف يفرق بين القران المتصلة والمنفصلة ، وأن

كذلك خارجا لا بحسب مقام التخاطب وبذلك ينقدح وجه القول الثاني (اللهم)
 الا أن يقال : إن التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق كان عليه السيرة
 القطعية من لدن زمان الأئمة « عليهم السلام » وهي كاشفة إجمالا عما يوجب تخصيص
 أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي لولا دعوى اختصاصها به وأنها سؤال وجواباً
 بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحير والاحتياج أو دعوى الاجمال وتساوي
 احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، ولا ينافيها مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم
 ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء
 وسيرة العلماء من التوفيق وحمل الظاهر على الأظهر والتصرف فيما يكون صدورهما
 قرينة عليه فتأمل « فصل » قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر وحمل الأول
 على الآخر فلا إشكال فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر وأيها أظهر ؟ وقد ذكر فيما اشبهه
 الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلاً فلا بأس بالإشارة الى جملة منها وبيان ضعفها (منها)
 ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الاطلاق وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار
 الامر بينهما « من » كون ظهور العام في العموم

الأولى موجبة لعدم انعقاد الظهور الا بما هو موافق دون الثانية فانها لا تمنع
 من انعقاد الظهور وإنما تمنع من وجوب الأخذ به فعلا اما للمزاحمة بالام بناء على
 أن تقديم الاقوى ظهوراً بذلك المناط أو للورود بناء على ان حجية الظهور في نظر
 العرف معلقة على عدم ورود ظاهر أقوى على الخلاف ، فللمتكلم ان يلحق بكلامه
 ما شاء من القيود إذ ما لم يتم لم ينعقد له ظهور في شيء فإذا تم انعقاد ظهوره وصار
 ظاهراً في معنى ولا ينتظر في مقام الحكم عليه بأنه ظاهر في كذا أن لا يرد كلام
 آخر منفصل ينافيه ، (وإن) بيننا على مذهب المصنف « قده » وهو التحقيق
 فقد يتوجه الاشكال في عدم اطلاق الأدلة الترجيح والتخيير شامل لصورة إمكان الجمع
 العرفي بل مقتضى الاطلاق عدم الفرق بين ما يمكن بينهما الجمع العرفي وما لا يمكن

تجزياً، بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق فانه معلق على عدم البيان والعام يصلح بياناً فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضي الاطلاق معه بخلاف العكس فانه موجب لتخصيصه بلا وجه إلا على نحو دائر «ومن» أن التقييد أغلب من التخصيص (وفيه) أن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد (وأغلبية) التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل : ما من عام إلا وقد خص ، (غير مفيد) ولا بد في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر فتدبر (ومنها) ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص

لكن لا يخفى أنه إذا فرض أن بناء العرف والعقلاء على تقديم الأظهر وعدم حجبية أصالة الظهور في الظاهر للمزاحمة أو الورود فحكم الشارع بالتخير عند عدم المرجح أو الترجيح والاختيار باراجح ولو كان هو الظاهر مع وجود المرجح لا بد أن يكون رادعاً عن طريقة العقلاء وجاء لا لحجية الظهور في الظاهر مع وجود الأقوى على خلاف طريقته، ولولا ذلك امتنع الأخذ بالظاهر لعدم حجبية الظهور فيه حسب الغرض عند العقلاء، ولا طريق لاثبات حججته إلا بناؤه أو بيان الشارع والمفروض عدم الأول فلا بد من الثاني، ومن المعلوم بديهية أن الأخبار المذكورة ليست إلا في مقام الترجيح أو التخير بين الحججتين من حيث الصدور لافي مقام جعل الحجبية للظهور ﴿ قوله : تجزياً ﴾ أي غير معلق على شيء ﴿ قوله : الإعلى نحو دائر ﴾ لأن رفع اليد عن العموم بالاطلاق يتوقف على عدم مانعية العموم عن الاطلاق وهو يتوقف على رفع اليد عن العموم بالاطلاق ﴿ قوله : ومن أن التقييد ﴾ وجه آخر للتقديم فهو معطوف على قوله من كون ظهور العام... الخ ﴿ قوله : لا إلى الأبد ﴾ أي ليس جزء المقتضي في مقدمات الحكمة عدم البيان إلى الأبد ليكون وجود العام - ولولا في مقام التخاطب - موجبا لارتفاع مقدمات الحكمة من أول الأمر (نعم) لو كان العام الممارض للمطلق متصلاً به أمكن تقديمه على العام لصلاحيته كونه قرينة على التقييد فتأمل ﴿ قوله : وأغلبية التقييد ﴾ جواب عن الوجه الثاني

والنسخ كما اذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً، أو يكون العام ناسخاً أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام أو ناسخاً له أو رافعاً لاستمراره ودوامه في وجه تقديم التخصيص على النسخ من غلبة التخصيص وندرة النسخ، ولا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار والدوام إنما هو بالاطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً، وإن غلبة التخصيص إنما يوجب اقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعدد من القرائن المكتنفة بالكلام، وإلا فهي وإن كانت مفيدة للظن

﴿ قوله : إنما هو بالاطلاق لا بالوضع ﴾ قد تحقق في محله أن النسخ ليس من التخصيص بحسب الازمان ليكون من قبيل الدوران بين التخصيص والتقييد بل من نسخ التصرف بالجملة، من حيث ان النسخ يكشف عن أن المتكلم ليس في مقام بيان الواقع، وحينئذ فاذا تأخر الخاص عن العام ودار بين كونه ناسخاً ومخصصاً، فاللازم تعيين الثاني، لأن الدوران في الحقيقة يكون بين رفع اليد عن أصالة العموم في العام وأصالة الجهة فيه، ولا إشكال في تقديم الأول على الثاني، للعلم التفصيلي بسقوط أصالة الظهور على كل حال، لأن حجبية الظهور إنما هي فيما لو أحرز كون المتكلم في مقام بيان الواقع، ففي المقام يعلم بان أصالة الظهور على خلاف الواقع، إما لعدم العموم، أو لعدم كون المتكلم في مقام بيان الواقع، والشك في سقوط أصالة الجهة حينئذ بلا معارض يوجب وجوب الاخذ بها وعدم رفع اليد عنها، نعم لو تأخر العام عن الخاص دار الامر بين سقوط أصالة العموم في العام وسقوط أصالة الجهة في الخاص، ولا علم تفصيلي بسقوط إحداهما بينهما كما في الصورة الأولى، فلا بد في تقديم الثانية على الأولى من مرجح وهو قوة أصالة الجهة بالنسبة الى أصالة الظهور (واما) لو كان النسخ من تخصيص الازمان (كما) هو

بالتخصيص إلا أنها غير موجبة لها كإلا ينحى، ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة بشكل الامر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام» فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها والتزام - نسخها بها - ولو قيل بجواز نسخها بالرواية عنهم - كما ترى فلا يحيص في حلهم أن يقال : إن اعتبار ذلك حيث كان لا أجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، و كان من الواضح أن ذلك فيما اذا لم يكن هناك مصلحة في اخفاء الخصوصات أو مفسدة في ابدائها كاخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الاول لم يكن بأس بتخصيص عموماتها واستكشاف ان موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وإن كان داخل فيه ظاهره، ولا أجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات باطلاقها في الاستمرار والدوام أيضاً فتعظن .

المشهور، وعليه بنى المصنف (قده) الاشكال - فلا وجه لتقديم التخصيص عندهم إلا الأشيعية والأغلبية ، وحينئذ فيشكل بأن الأغلبية إنما تكوّن مذمناً لتقديم التخصيص لو كانت بمثابة تعدد من القرائن المكتتفة بالكلام بحيث تصلح لصف الظهور ، لكن لا ينحى انه يكفي اقل من هذا المقدار فإنها وإن لم تكن كالقرائن المكتتفة لكن إذا كانت موجبة لقوة أحد الظهورين على الآخر بحيث يكون العرف يرى الجمع بينهما بالتصرف في أحدهما دون الآخر كانت كافية ، ومن المعلوم ثبوت هذا المقدار ، فإن ظهور الكلام الوارد من قبل الشارع في كونه حكماً قانونياً مستمراً باستمرار الزمان أقوى من ظهور العام في العموم بعد شيوع التخصيص جداً ، حتى قيل : ما من عام الا وقد خص مضافاً الى ما قيل من ان النسخ يوجب التصرف في الكلامين : ظهور المنسوخ في الاستمرار والناسخ في كونه ثابتاً من مبدأ الشريعة لا من حين صدوره ، بخلاف التخصيص فإنه ليس فيه الا رفع اليد عن ظهور العام فتأمل ﴿ قوله : كما ترى ... الخ ﴾ فإنه يتوقف على امكان نسخهم

فصل

لا إشكال في تعيين الاظهر لو كان في الين إذا كان التعارض بين الاثنين وأما إذا كان بين الزائد عليهما فتعيينه ربما لا يخلو عن خفاء، ولذا وقع بعض الاعلام في اشتباه وخطأ حيث توهم أنه إذا كان هناك عام وخصوصات وقد خصص بعضها كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به فربما تقلب النسبة الى عموم وخصوص من وجه فلا بد من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح لا تقديمها عليه إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها (وفيه) ان النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينتم به ظهوره وان انتم به حجته ولذلك يكون بعد التخصيص حجة في الباقي لاصالة عمومه بالنسبة إليه ﴿ لا يقال ﴾ : إن العام بعد تخصيصه بالقطعي .

لشريعة النبي (ص) ﴿ قوله : على حالها ﴾ أي نسبة الخاص الى العام المطلق ﴿ قوله : وفيه أن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات ﴾ اعلم أنه إذا ورد عام وخاصان مثلاً وكان أحد الخاصين قطعياً او مقدماً رتبة على الخاص الآخر فخصص العام به ، فقد يقال : إن تخصيص العام به يوجب انقلاب النسبة بين العام والخاص الآخر ، لان النسبة حينئذ إنما تلاحظ بين الباقي بعد التخصيص والخاص الآخر ، ولا تلاحظ بين نفس العام بفرض عدم تخصيصه وبين الآخر ، ومبنى هذا القول هو ما أشرنا اليه سابقاً من أن القرائن المنفصلة موجبة لانقلاب الظهور وانعقاده بما يوافقها، فالخاص المنفصل كالخاص المتصل في كونه موجباً لانعقاد ظهور العام في الباقي بلا فرق بينها ويتفرع على ذلك أمور (منها) ما هو محل الكلام ، مثلاً اذا ورد أكرم العلماء ، ثم ورد لا تكرم الفساق ، وورد ايضاً لا تكرم النحاة ، فإن كلا من الاخيرين وان كان أخص مطلقاً من (لا تكرم العلماء) لكن بعد تخصيصه ؛ (لا تكرم

لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه (فانه يقال) : إن
الفساق (يكون الباقي بينه وبين (لا تكرم النحاة) عموم من وجه (ومنها) ما لو ورد
اكرم العلماء ، ثم ورد يحرم اكرام الفساق ، ثم ورد يكره اكرام الجهلاء الفساق ،
فان الأخير اخص مطلقاً من الثاني ، وبين الثاني والاول عموم من وجه ، وبعد
تخصيص الثاني بالأخير تنقلب النسبة بينه وبين الاول الى العموم المطلق ، فعلى
المبنى المذكور تلحظ النسبة بعد التخصيص في المقامين ويعمل فيها على حسب القواعد ،
وحيث عرفت أن المبنى المذكور خلاف مبنى العرف كان اللازم ملاحظة النسبة قبل
التخصيص والعمل عليها ، ففي الاول إن امكن تخصيص العام بالخصوصات أجمع
وجب وإن امتنع من أجل لزوم محذور التخصيص المستغرق أو تخصيص الاكثر
المستهجن بحيث لزم من التخصيص طرح العام في نظر العرف ولم يكن من الجمع
العرفي بين الكلامين ، كان العام مع الخصوصات من قبيل المتعارضين ، فان أخذ
بالخصوصات وجب طرح العام بالكافية حتى بالمقدار الزائد عليها الباقي بعد
التخصيص لو فرض ، ولا يجوز الاخذ بذلك المقدار لفرض التعارض وسقوط العام
عن الحجية رأساً ، وإن أخذ بالعام وجب طرح الخصوصات في الجملة وحينئذ
يرجع الى قواعد التعارض من التخيير مع عدم المرجح والترجيح معه ، (وإن شئت)
قلت : يمتنع العمل بالعام والخصوصات ، بل بدور الامر بين الاخذ بالخصوصات
وطرح العام وبين أخذ العام مع أحد الخصوصات ؛ لعدم التنافي بعد تحقق الجمع
العرفي بينه وبين واحد منها ، وحينئذ فان وجب الاخذ بأحد الخصوصات لكونه قطعياً
دار الامر بين الاخذ بالعام والاخذ بالخاص الآخر فيعمل قواعد التعارض بينهما ،
فان كان مع أحدهما مرجح تعين الاخذ به ، وإلا تخير ، وان لم يتعين الاخذ بأحد
الخصوصات تخير مع عدم المرجح بين الاخذ بالخصوصات وطرح العام والاخذ
بالعام مع أحدهما وإسقاط الآخر ، ويتخير أيضاً بين الخاصين ، وان كان مرجح
بقتضي الاخذ بواحد من الوجوه الثلاثة تعين الاخذ بالراجح ﴿ قوله : لا يكون
مستعملاً في العموم ﴾ قد يقال بان الاستعمال وعدمه ليس ميزان الظهور ، لأن

المعلوم عدم إرادة العموم لعدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلية فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها والا لم يكن وجه في حجيتها في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص، واصله عدم مخصص آخر لا يوجب انعقاد ظهور له لافيه ولا في غيره من المراتب لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها كما لا يخفى لجواز إرادتها وعدم نصب قرينة عليها (نعم) ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة التام وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام « فانقدح » بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا ولو كان بعضها مقدما أو قطعيا ما يلزم منه محذور انتهته إلى ما لا يجوز الانتباه إليه عرفا ولو لم يكن مستوعبة لأفراده فضلا عما إذا كانت مستوعبة لها، فلا بد حينئذ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه فلو رجح جانبها واختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلا، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييراً فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من

الظهور عبارة عن المعنى الذي يحكم بكونه مراداً للمتكلم في مقام الحكم فقد يكون مستعملاً في العموم وليس ظاهراً كما في العام المستثنى منه ، مثل : اكرم كل رجل الا زيدا ، فإن (كل) مستعمل في العموم وهو كل فرد فرد من الرجل ومع ذلك لا يكون كل فرد تحت الحكم بتوسط القرينة المتصلة أعني الاستثناء . فتأمل ﴿ قوله : وإلا لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي ﴾ لعل الوجه فيه هو الوجه في المخصص المتصل لو بني على كون العام فيه مستعملاً في الباقي ﴿ قوله : ولو كان بعضها مقدما ﴾ إما لاجل الدلالة أو المرجح ﴿ قوله : فلا بد حينئذ ﴾ أي حين لزوم المحذور من التخصيص من تخصيص الاكثر أو التخصيص المستغرق ﴿ قوله : فلا مجال للعمل به أصلا ﴾ أي حتى في المقدار الزائد الباقي بعد تخصيص الآخر : ووجهه ما عرفت من سقوط العام عن الحجية بعد عدم الجمع العرفي وفرض التعارض ﴿ قوله : فلا يطرح منها الا خصوص ﴾

التخصيص بغيره فان التباين انما كان بينه وبين مجموعها لاجمعيها وحينئذ فرما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص بعضها ترجيحاً أو تخيراً فلا تغفل . هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة كما اذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو اخص مطلقاً من احدهما وانه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخيير بينها وان انقلبت النسبة بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص احدهما لما عرفت من انه لا وجه إلا للملاحظة النسبة قبل العلاج (نعم) لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص او كان بعيداً جداً لقدم على العام الآخر لالانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص فيه فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه كما لا يخفى

يعني إذا قدم العام لم يجب طرح جميع الخصوصات ، بل لا يطرح منها الا الخاص الذي لا يلزم لو طرح المحذور المتقدم من تخصيص الاكثر او المستغرق ، لأن المانع من الاخذ بالخصوصات مع العام هو المحذور المتقدم فلا بد أن يقتصر في طرح الخصوصات على المقدار اللازم من الأخذ به المحذور ومن طرف ارتفاع المحذور ، ولا يتمدى الى غيره لان الضرورات تقدر بقدرها ، ولم يكن التناقض بين العام وبين كل واحد من الخصوصات بل كان بين المجموع وبينه ، وحينئذ لا يجوز الاخذ بالمجموع وان جاز الاخذ بواحد ، بل يجب لقاعدة الجمع بين الداليلين معها أمكن أولى من الطرح ﴿ قوله : فرما يقع ﴾ قد عرفت أنه ربما يكون الدوران بين صور ثلاث ﴿ قوله : متحدة ﴾ اي نسبة من سنخ واحد كما في الخصوصات بالنسبة الى العام فان نسبة كل واحد منها الى العام نسبة الخاص المطلق ﴿ قوله : عامان من وجه ﴾ كما إذا ورد : أكرم العلماء ، وورد ايضاً : يحرم اكرام فساقهم ، ويستحب اكرام المدول ، فان النسبة بين الأولين عموم مطلق وبين الأول والأخير عموم من وجه ﴿ قوله : نعم ﴾ لو لم يكن الباقي تحته ﴿ أشار بذلك الى تفصيل في مقابل الشيخ (قدس سره)

حكم بتقديم العام المخصص على غيره من العمومات المعارضة لأن نسبه إليها بعد تخصيصه بالخاص نسبة الخاص إلى العام ، فإن : اكرم العلماء ، وان كان بينه وبين : يستحب اكرام العدول عموم من وجه ، إلا انه بعد تخصيصه يحرم اكرام فساقهم ، يختص بالعلماء العدول ، ونسبته إلى مطلق العدول المستحب اكرامهم نسبة الخاص للعام ، والمصنف (قدس سره) لم يرتضه على اطلاقه ، بل فصل بين ما لو كان الباقي مقداراً لا يجوز ان يتعداه التخصيص لكونه من تخصيص الاكثر فيجب تقديم العام على سائر معارضاته ، وبين ما لو كان الباقي أكثر من ذلك ، ووجهه : أن العام في ذلك المقدار يكون نصاً فيقدم على غيره بعد قوة دلالة ، وفيما يزيد على ذلك لا يكون كذلك فلا تقوى دلالة فلا مرجح له على غيره ليكون موجبا لتقديمه عليه ، وربما يشكل عليه بأن العام وإن كان نصاً في ذلك المقدار إلا أن ذلك المقدار صدقه على الباقي بعد التخصيص كصدقه على ما خرج بالتخصيص ، وحينئذ يمتنع أن يكون نصاً في خصوص الباقي بعد التخصيص ، والمفروض أنه - أعني الباقي - هو مورد المعارضة ودلالة عليه كدلالة غيره عليه ، وعليه فلا وجه للاستدراك عليه بقوله : نعم لو لم يكن... الخ ، مضافاً إلى أنه لا وجه للتفصيل بين القسمين أيضاً لأن الرجوع بعد التخصيص إلى ملاحظة النسبة قبله يوجب سقوط العام المخصص بالكلية لو قدم غيره عليه فيلزم سقوطه فيما هو نص فيه - أعني المقدار المتقدم إليه الإشارة - ولا فرق بين القسمين إلا انه يسقط العام المخصص في خصوص ذلك المقدار في أحدهما وفيه وفيما يزيد عليه في الآخر وإلا فهو ساقط في ذلك المقدار في المقامين فيلزم إسقاطه فيما هو نص فيه (نعم) ما قيل : من انه لو لم يقدم على معارضاته لزم إما الغاء النص أو طرح الظاهر وكلاهما باطل ، بخلاف ما لو قدم على غيره فإنه يعمل به في الباقي وبالنص فيما يختص به واجمع مما يمكن اولى من الطرح ، حسن لو كان ذلك موجبا للجمع العرفي بحيث لو عرض الأدلة الثلاثة على العرف لخصصوا العام بالخاص وقدموا العام

فصل

لا يخفى أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر بناء على وجوب الترجيح وإن كانت على أنحاء مختلفة ومواردها متعددة من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره وامتته ومضمونه مثل الوثاقة والفاقة والشهرة ومخالفة العامة والفساحة وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الأصحاب... إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه خصوصاً لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة إلا أنها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر فإن أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للتنقية فإنها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين ووجوبه فعلاً وطرح الآخر رأساً وكونها في مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب كونها كذلك في غيرها

على معارضاته ، لكنه يحتاج الى مزيد تأمل ، فتأمل فإنه غير بعيد ﴿ قوله : فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة ﴿ قد عرفت فيما سبق ان الخبرين المختلفين ، تارة يعلم بكذب احدهما وان احتمل موافقة مضمونيها للواقع ، وتارة يعلم بمخالفة مضمون احدهما ، ان احتمل صدقها معاً ، وتارة يعلم بكذب احدهما ومخالفة مضمونه للواقع ، والظاهر أن مورد السؤال في جميع اخبار التخيير والترجيح الأول - اعني ما علم بمخالفة احدهما للواقع مضموناً سواء علم بكذب احدهما أم احتمل صدقها معاً - كما ان الظاهر أن أدلة الترجيح في مقام تعيين ما هو اقرب الى الواقع مضموناً حتى ما دل على الترجيح بمثل الاوثنية والاعدلية وشهرة الرواية مما هو راجع الى الترجيح بحسب السند ، لأن الترجيح بحسب السند إنما هو بلحاظ كون الراجح سنداً اقرب الى الواقع ، لأن البيان الصادر من المعصوم هو طريق الى الواقع . ثم ان المرجح على اقسام (الاول) ما يكون راجعاً الى الترجيح من حيث السند بحيث يكون دليل الترجيح

به حاكما بأن الراجح هو الصادر والمرجوح ليس بصادر (الثاني) ما يكون راجحا الى الترجيح من حيث الجهة بحيث يكون الراجح صادرا لبيان الواقع والمرجوح صادر لبيان الواقع . (الثالث) : ما يكون راجحا الى الترجيح من حيث المضمون بحيث يكون الراجح مطابقا للواقع والمرجوح مخالفا له ، ومن المعلوم ترتب هذه الاقسام الثلاثة ، أما تقدم القسم الاول على الثاني فلأن موضوع أصالة الجهة الكلام الصادر ممن له الحكم فإذا فرض وجود المرجح بحسب السند كانت موجبا لسقوط موضوع أصالة الجهة بالنسبة الى المرجوح ، وأما تقدم القسم الثاني على الثالث فلأن موضوع أصالة الظهور الكلام الصادر ممن له الحكم لبيان الواقع للأمر آخر من تقيده ونحوها ، فإذا فرض وجود المرجح لأصالة الجهة في أحدهما دون الآخر كان موجبا لسقوط أصالة الجهة في الآخر فيرتفع موضوع أصالة الظهور فيه ، كما انه لو فرض تساوى الخبرين من حيث المرجحات السندية ينتقل حينئذ الى المرجحات الجهتية ، فإن تساويا فيها ايضاً جرت المرجحات المضمونية ، فإن تساويا فيها ايضاً يتخير ، كما أنه لو كانا مقطوعي الصدور ينتقل الى المرجحات الجهتية فإذا كانا مقطوعي الجهة ينتقل الى المرجحات المضمونية ، ولا يعقل ان يكونا مقطوعين من الجهات الثلاث (فإن قلت) : اذا تساويا من حيث السند فإن جرت أصالة السند فيهما لم من إجرائها فيهما مع عدم إجرائها في أحدهما لأن المرجح الجهتي يوجب سقوط المرجوح حتى من حيث السند فيلزم من وجوده عدمه : وإن لم تجر فيها لزم عدم إحراز موضوع أصالة الجهة فيمتنع إجراؤها (قلت) : بل تجري أصالة السند فيهما معا ، وكون المرجح الجهتي يوجب سقوط المرجوح حتى من حيث السند ممنوع ، فإنه إنما يتم لو لم يترتب أثر على جريان أصالة السند في كل منهما إلا ما يترتب على مضمونه فإنه يلزم من سقوط المرجوح من حيث الجهة سقوطه من حيث السند ، أما لو كان هناك أثر يصح بلحاظه التعبد غير ما يترتب على مضمونه وهو كونه موضوعا لوجوب الترجيح فلا يضر إغناؤه من حيث المضمون في جريان أصالة السند في كل منهما ، فإن دليل الترجيح من حيث الجهة إذا كان موضوعه

الخبرين الصادرين صح إجراء أصالة السند فيهما بلحاظ ترتب هذا الاثر وإن لم يترجم
احدهما بلحاظ الترجيح من حيث الجهة ، وكذا الكلام سؤالاً وجواباً بالنسبة الى
أصالة الجهة وأصالة الظهور. فلاحظ وتأمل (فإن قلت) : كيف يصح الحكم بهذه المراتب
الثلاث مع أن المقبولة قدمت رتبة الترجيح بموافقة الكتاب التي هي من المرجحات
المضمونية على مخالفة العامة مع انها من مرجحات الجهة مع أن الأمر على ما ذكرت
بالعكس (قلت) : الظاهر من المقبولة ان مخالفة العامة من المرجحات المضمونية
لا الجهتية فلا يتم الاشكال ، ويشهد لما ذكرنا التعليل بان فيه ارشاد الدال على أن
المخالف للعامة إنما يؤخذ به لانه أقرب الى الواقع لا لأن الموافق فيه التقية لتكون
من المرجحات الجهتية. مضافاً الى أنها تضمنت الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة
بما أنها مرجح واحد الظاهر في انهما من سنخ واحد لا سنخين. (وبالجملة) : المحتمل بدوياً
في الترجيح بمخالفة العامة أمور ، (الاول) : أن يكون وجه الترجيح بها محض التعب ،
الثاني : أن يكون مجرد حسن المخالفة ، (الثالث) : أن يكون لأجل أن المخالف
اقرب الى الواقع ، كما يظهر من رواية ابن اسباط : قلت للرضا (ع) : يحدث
الأمر لا أجد بدأ من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه احد استفتيه من مواليك
فقال : ائت فقيه البلد واستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه ، وأصرح
منها خير الراجحي : أتدري لم امرم بالاختلاف ما يقوله العامة ؟ فقلت :
لا ادري ، فقال : ان علما (ع) لم يكن يدين الله بشيء إلا خالف عليه العامة
ارادة لا بطل امره ، وكانوا يسألون عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء
جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس . (الرابع) : أن يكون لأجل أن
الموافق لهم صادر على نحو التقية ، ومن المعلوم أن الاحتمالين الاولين ساقطان لمخالفة
الظاهر خصوصاً الثاني ، لان الأوامر المذكورة في الترجيح طريقية لانفسية ولا
غيرية ، وهو إنما يتم على الثاني ، وللمخالفة النصوص فيتمين أحد الاحتمالين الاخيرين
والظاهر أن المقبولة من قبيل رواية ابن اسباط تدل على أنها من المرجحات المضمونية
لا الجهتية ، فتكون معارضة بما دل على كونها من المرجحات الجهتية ، مثل :

ضرورة انه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية فكيف يقاس على ما لا تعبده فيه للقطع بصدوره (ثم) انه لا وجه لمراعات الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي واناطة الترجيح بالظن او بالاقربىة الى الواقع ضرورة ان قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظن صدقه او كان اقرب الى الواقع منها والتخير بينهما اذا تساويا فلا وجه لاتعاب النفس في بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا تعين أن أيها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر « واما » لو قيل بالاقتصار على الزايات المنصوصة فله وجه لما يترأى من ذكرها

ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه ، والكلام المتقدم منا مبني على كونها من المرجحات الجهتية فلاحظ ، وكيف كان فقد ظهر الاشكال على المصنف (قدس سره) بانها من مرجحات السند ﴿ قوله : ضرورة انه لا ﴾ قد عرفت الجواب عنه . مضافا الى أن كونها من مرجحات السند يراد به أنها موجبة للحكم بكذب أحد السندين على ما عرفت سابقا من أن لازم التعارض التكاليف وكونها من مرجحات الجهة يراد به أنها موجبة للحكم بكذب أحد الخبرين من حيث الجهة وكون لازم ذلك عدم الحكم بأصالة السند في المرجوح من أجل عدم الانتهاء الى الأثر العملي الموجب للغوية الحكم غير الحكم بكذب احد السندين . فتأمل ﴿ قوله : لا وجه لمراعاة الترتيب ﴾ قد عرفت وجهه للترتب الطبيعي بينها لو أريد الترتيب بين الاقسام الثلاثة ، ولو اريد الترتيب فيما بين افراد كل قسم منها فيمكن القول بالترتيب بينها ، بناء على أن الترتيب الشرعي لعله كاشف عما هو اقرب واقعا وان لم يكن كذلك بنظر غير الشارع ، كذا قيل . وقد يشكل بما عرفت من أن لازم التمدي عن المرجحات المنصوصة بقربنة التعليقات الواردة رفع اليد عن خصوصية المرجحات المنصوصة وان المناط في الترجيح حيثية الأقربىة العرفية ، فلا بد أن يكون النظر العرفي ممضى عند الشارع وإلا كان الترجيح تعديا فيمتنع التمدي . وبالجملة : لازم القول

مرتبا في المقبولة والمرفوعة مع إمكان أن يقال : ان الظاهر كونها كسائر اخبار الترجيح بصدد بيان ان هذا مرجح وذاك مرجح ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد والالزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة وهو بعيد جداً ، وعليه فتى وجسد في احدهما مرجح وفي الآخر آخر منها كان المرجح هو إطلاقات التخير ولا كذلك على الأول بل لا بد من ملاحظة الترتيب إلا إذا كانا في عرض واحد (وانقدح) بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات في أنه لا بد

بالتعمد امضاء الشارع نظر العرف من حيث الاقربية . فتأمل ﴿ قوله : مرتبا في المقبولة والمرفوعة ﴾ قد عرفت أن ظاهر المقبولة والمرفوعة بل وظاهر غيرها من اخبار الترجيح أن الترجيح بمخالفة العامة من المرجحات المضمونية لالجهتية فراجعها وحينئذ فخبار الترجيح متعرضة لقسمين من المرجحات وهما المرجحات المضمونية والمرجات السندية، وقد اتفقت المقبولة والمرفوعة وجملة من غيرها على تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة وفي جملة لم يذكر الا الترجيح بمخالفة العامة وحينئذ فقتضى الجمع العرفي بينهما تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة حملا للمطلق على المقيسد ، وأما المرجحات السندية فلم يتعرض لها الا في المقبولة والمرفوعة مع اختلافهما في الترتيب ، ففي المرفوعة قدم الترجيح بالشهرة على الترجيح بصفات الراوي ، وفي المقبولة بالعكس ، ومقتضى الجمع التخير بينهما وعدم الترتيب لكنه يتوقف على حجية المرفوعة وكون الترجيح بالصفات في المقبولة راجع الى الترجيح من حيث الرواية لا الترجيح بين الحكمين او المجتهدين . (والانصاف) ان المرفوعة لم تجمع شرائط الحجية ، واما المقبولة فالظاهر أن الاشكال المذكور لا رافع له كما عرفت فلم يثبت مرجح للسند غير الشهرة وكيف كان فالاشكال يختص بالمرجحين المذكورين ، لكن المحكي عن الاصحاب تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات فتخالف الرواية عمل المشهور فيشكل الاخذ بها من هذه الجهة . هذا كله بعد فهم الترتيب وإلا فلا إشكال

في صورة مزاحمة مع بعضها من ملاحظة أن أيهما فعلا موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه أو الأقربية كذلك الى الواقع فيوجب ترجيحـه وطرح الآخر أو انه لازمية لاحدهما على الآخر كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بماله من المزية مساويا للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين فلا وجه لتقدمه على غيره كما عن الوحيد البهبائي - قدم سره - وبالغ فيه بعض اعظم المعاصرين - أعلى الله درجته - ولا لتقديم غيره عليه كما يظهر من شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - قال : أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعادة فالظاهر تقدمه على غيره وإن كان مخالفا للعادة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العادة باحتمال التقية في الموافق لان هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين أو تعدياً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر ، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور (إن قلت) : إن الاصل في الخبرين الصدور فإذا تعدينا بصدورها اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضي ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر في أضمرهما فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور (قلت) : لا معنى للتعبد بصدورها

﴿ قوله : بحسب المناطين ﴾ هو الظن بالصدق والأقربية ﴿ قوله : وفيه مضافا الى ما عرفت ﴾ يريد به ما ذكره بقوله : ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتيب ، وأشار اليه ايضا بقوله بعد ذلك : وانقدح بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات ... الخ من ان مرجح الجهة وان لم يكن راجعا الى المرجح السندي إلا ان البناء على التعدي عن المرجحات المنصوطة يقتضي عدم ملاحظة الترتيب بينها بل الاخذ بما يوجب حصول المناط في التمدي سواء كان مرجح السند أم الجهة. وحاصل الايراد المضاف الى ذلك : هو منسحق كون المرجح الجهتي مقابلا للمرجح السندي بل راجع اليه

مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية لانه إلغاء لأحدهما في الحقيقة، وقال — بعد جملة من الكلام — : فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور إما علما كما في المتواترين أو تعبداً كما في المتكافئين من الاخبار وأما ماوجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه لان جهة الصدور متفرع على أصل الصدور . انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه وفيه — مضافاً الى ما عرفت — أن حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها، وأما إذا كان من مرجحاته باحد المناطين فاي فرق بينه وبين سائر المرجحات؟ ولم يقدّم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة مع كون الآخر راجحاً بحسبها بل هو أول الكلام كما لا يخفى، فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين أو من دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما مع المزاحمة ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكم هو إطلاق التخيير فلا تغفل . وقد اورد بعض أعظم تلاميذه عليه بانتقاضه بالتكافئين من حيث الصدور فانه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور مع حمل احدهما على التقية لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل

﴿ قوله : ولم يقدّم دليل بعد ﴾ أقول : قد عرفت الدليل على هذا التقديم وأن أصالة الجهة موضوعها الكلام الصادر فاذا فرض وجود المرجح بحسب السند كان موجبا لسقوط المرجوح سندا وتسقط أصالة الجهة فيه ، وإن كان ارجح فيها لارتفاع موضوعها ، وكان الذي دعا المصنف (ره) الى ارجاعها الى المرجحات السندية امتناع التعبد بما يتعين حمله على التقية فتكون موجبة لسقوط السند ايضا كالمرجحات السندية . فراجع وتأمل ﴿ قوله : فانه لو لم يعقل التعبد ﴾ حاصل الاشكال على المصنف « ره » كما تقدم الاشارة اليه : أنه ان كان يعتبر في الترجيح بحسب الجهة جريان أصالة السند فيها معا امتنع بالبديهة ، لأن الترجيح

أحدهما عليها لانه إلغاء لاحدهما أيضا في الحقيقة « وفيه » مالا يخفى من الغفلة، وحسبان أنه التزم - قدس سره - في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويها من حيث الصدور إما للعلم بصدورها وإما للتعبد به فعلا، مع بداهة ان غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبداً تساويها بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً، ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضي التعبد فعلاً بالمتعارضين بل ولا باحدهما، وقضية دليل العلاج ليس الا التعبد باحدهما تخييراً او ترجيحاً . والعجب كل العجب أنه - رحمه الله - لم يكف بما أورده من النقص حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به وبرهن عليه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق لدوران أمره بين عدم صدوره من اصله وبين صدوره تقيّة ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق بل الامر في الظني الصدور أهون لاحتمال عدم صدوره بخلافه ثم قال : فاحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامة مع نص الامام - عليه السلام - على طرح موافقهم من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة فضلاً عن هو تالي العصمة علماً وعملاً ثم قال : وليت شعري ان هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه مع أنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر (وأنت خير) بوضوح فساد برهانه ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيّة وعدم الصدور رأساً لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً وعدم صدور المخالف المعارض له اصلاً ولا يكاد يحتاج في التعبد الى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة وانما دار احتمال الموافق بين الاثنتين اذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهة ودلالة ضرورة دوران معارضة حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقيّة وفي غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ ايضاً، ومنه قد انقذح امكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي ايضاً وانما لم يمكن التعبد بصدوره لذلك اذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة

لتعيين حمله على التقية حينئذ لامحالة . ولعمري ان ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله إلا أن الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان عصمنا الله من زلل الاقدام والاقلام في كل ورطة ومقام (ثم) إن هذا كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة، وأما بما هو موجب لاقوائية دلالة ذبه من معارضة

موجب لسقوط أصالة السند في أحدهما لامتناع التعبد بصدورها مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية ، وان كان لا يعتبر ذلك لم يضر وجود المرجح السندي الموجب لسقوط أحد السندين . وحاصل ما اجاب به المصنف (قدس سره) عن هذا الاشكال : أن مراده أنه يعتبر في الترجيح بمرجح الجهة تساويها من حيث دليل التعبد ، بحيث تكون نسبتها الى دليل التعبد ، نسبة واحدة ، وهذا لا يجري مع وجود المرجح السندي لاختلاف نسبتها اليه حيث حكم بسقوط أحدهما عن الحجية وبقاء الآخر . هذا وقد عرفت أنه لا دليل في المقام من نص او اجماع يتضمن الشرط المذكور للترجيح بمرجح الجهة حتى يقال بأن المعتبر في دليل الترجيح تساويها في النسبة الى دليل حجية السند وان لم تجر أصالة السند فيها معا فعلا ، فيفرق بين المتكافئين والمتخالفين ، بل الدليل على اعتبار الشرط المذكور هو الترتب الطبيعي بين أصالة السند وأصالة الجهة وان الثانية إنما تجري بعد الفراغ عن ثبوت السند ، لأن موضوعها الكلام الصادر ممن له الحكم فما لم يجرز موضوعها امتنع جريانها ، ومقتضى ذلك لزوم جريان أصالة السند فيها فعلا ليثبت الموضوع ومع عدم الجريان فيها كذلك ولو للمعارضة يمنع من جريان أصالة الجهة ويمنع من تحقق التعارض بينهما ، وحينئذ يعود الاشكال فيقال : إن كان المعتبر جريان أصالة السند فعلا فقد عرفت امتناء ، وان كان المعتبر جريانها اقتضاء لم يضر وجود المرجح السندي فانه لا يرفع الاقتضاء في كل من المتعارضين بالنسبة الى أصالة السند فلا بد من الرجوع الى ما ذكرنا من انه يعتبر الجريان فعلا، ويكفي مصححا للجريان الانتهاء الى الترجيح بحسب الجهة وان لم يترتب الاثر المضموني لكل منهما

« والتحقق » : ان توقف اجراء اصالة الجهة على اجراء اصالة السند فعلا يراد به اجراؤها فعلا من جميع الحيثيات غير حيثية اصالة الجهة ، لامن جميع الحيثيات حتى حيثية اصالة الجهة ، والا فيلزم الدور لتوقف اصالة السند على اصالة الجهة والمفروض توقف اصالة الجهة على اصالة السند وهو دور ، وحينئذ فلما منع من فعلية اصالة السند ان كان ناشئا من اصالة الجهة او من احكامها فلا يضر في فعلية اصالة السند المعتبرة في اصالة الجهة بل هي حاصلة اذا كانت من سائر الجهات محفوظة وحينئذ نقول في رفع الاشكال : ان كان مرجح لاحد السندين على الآخر كان موجبا لسقوط اصالة السند في المرجوح فلا تنتهي النوبة الى الترجيح بحسب الجهة ويسقط المرجوح السندي ، وان كان بحسب الجهة أرجح لارتفاع موضوع اصالة الجهة بتوسط المرجح السندي وان لم يكن مرجح سندي فلا مانع من فعلية اصالة السند في كل من الخبرين فذكرى اصالة الجهة لتحقيق موضوعها ، فاذا كان احد الاصلين الجهتين ارجح من الآخر قدم : ولا يرد بأن معارضة اصالة الجهة في الطرفين فرع فعلية اصالة السند فيهما ، وهي ممتنعة لامتناع التعبد بصدورها مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية ، لانا نقول : ان كان المراد من فعلية اصالة السند المعتبرة في اصالة الجهة فعلية حتى من حيث ترجيح احدي اصالتي الجهة على الاخرى الذي هو من احكام معارضتها فهو ممتنع للزوم الدور ، وان كان المراد فعلية من سائر الحيثيات ، بمعنى : عدم وجود مانع من اصالة السند غير حيثية الترجيح الجهتي الذي هو من احكام المعارضة ، فهي حاصلة بالضرورة بحسب ، وهذا هو مراد شيخنا الاعظم « فده » : فلا يتوجه عليه الاشكال المزبور ، ومن هنا يظهر الاشكال على المصنف « ره » في ارجاعه الترجيح الجهتي الى المرجح السندي ، فان المرجح السندي رافع لموضوع اصالة الجهة فيمتنع أن يكون من افراد الترجيح الجهتي كما أنه يظهر الاشكال فيما ذكره المصنف (ره) دليلا على المطلب من قوله : ضرورة انه لا معنى للتعبد ... الخ ، والانصاف أن الترتيب الطبيعي بين المرجحات المذكورة للترتيب الطبيعي بين موارد ما لم يقم

لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقية دونه فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق بحمل الظاهر على الأظهر على الترجيح بها (اللهم) إلا أن يقال : إن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً فيما احتمال فيه التقية إلا أنه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن يكون معارضة أظهر بحيث يكون قرينة على التصرف عرفاً في الآخر فتدبر .

فصل

موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجحات في الجملة بناءً على لزوم الترجيح لو قيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة أو قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها كما ادعى وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين وقد عرفت أن التعدي محل نظر بل منع وأن الظاهر من القاعدة هو ما كان الاقوائية من حيث الدليلية والكشفية ومضمون أحدهما مضموننا لاجل مساعدة اشارة ظنية عليه لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية بل هو على ما هو عليه من القوة لولا مساعدتها كما لا يخفى، ومطابقة أحد الخبرين لها

عليه برهان بل ولا وجه له بعد التأمل ، فإن القول بأن موضوع أصالة الجهة الكلام الصادر بمن له الحكم ليس أولى من القول بالعكس وإن أصالة السند موضوعها الكلام الصادر لبيان الواقع ؛ وهكذا الكلام في أصالة الظهور بالنسبة اليهما بل التأمل يقتضي القول بأن ترتب الأثر العملي على جريان هذه الاصول الثلاثة ترتيب عرضي ، نظير ترتيب الأثر على المركبات ، ولا يصح القول بان اجزاء المركب بعضها منوط ببعض ، ويترتب على ذلك حصول التعارض بين المرجحات المذكورة كما ذكره المصنف (قده) وما ذكرناه من اوله الى آخره كان تقيماً لما ذكره شيخنا الأعظم « قده » في رسائله من فرعية الأصول بعضها على بعض فراجع وتأمل والله تعالى اعلم ومنه نستمد التوفيق فإنه حسبنا ونعم الوكيل ﴿ قوله : لاحتمال التورية في المعارض ﴾ إعلم أن الخبر الصادر تقية يحتمل أن يكون المراد ظاهره

لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور أو من حيث جهته، كيف وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف؟ لو لامعارضة الموافق والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجية كما لا يكاد يضربها الكذب كذلك (فافهم) هذا حال الامارة غير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها أما ما ليس بمعتبر بالخصوص لاجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس فهو وإن كان كغير المعتبر لعدم الدليل بحسب ما يقتضي الترجيح به من الاخبار بناء على التعدي والقاعدة بناء على دخول مظنون المضمون في أقوى الدليلين، إلا أن الأخبار الناهية عن القياس وأن السنة اذا قيست بحق الدين مانعة عن الترجيح به ضرورة أن استعماله في ترجيح

فيه - يكون من الكذب المرخص فيه للمصلحة ، ويحتمل أن يكون المراد به خلاف ظاهره بلا نصب قرينة على ذلك فيكون من قبيل التورية ، وعلى الاحتمال الاول كانت المخالفة مرجحاً من حيث الجهة ، وعلى الثاني كانت من مرجحات الدلالة ولا دخل لها في جهة الكلام إذ لم يقصد بالكلام الا بيان الحكم الواقعي الا ان بيانه لم يكن بكلام ظاهر فيه بل كان بكلام غير ظاهر فيه ، وحينئذ فيكون الجمع المر في حمل الموافق على معنى لا يخالف المخالف ، مثلاً اذا ورد بجوز : قول (آمين) ، في الصلاة بعد الفاتحة ، وورد : لا يجوز قول (آمين) أمكن التصرف في الاول ما لا يمكن في الثاني ، بحمل (يجوز) على معنى : لا يجوز ، وان كان بعيداً أو حمله على حال التقية وحمل (لا يجوز) على غير حال التقية برفع اليد عن اطلاق كل منها نعم إنما يتم ذلك - اعني كونه من مرجحات الدلالة - لو كان الكلامان بحيث لو جمعاً في كلام واحد لم يكونا متنافيين في نظر العرف كما هو معنى الجمع العرفي ، وبمجرد انفتاح باب احتمال في الموافق لا يحتمل في المخالف او امكان الجمع بينهما بحمل احدهما على حال التقية والآخر على غير حال التقية لا يقتضي ذلك بحيث يكون ظاهراً لكلا الكلامين ويكون احدهما على الآخر قرينة ﴿ قوله : لازمه الظن بوجود خلل ﴾ اعلم : ان الكلام في الترجيح بالمرجحات الخارجية انما هو اذا لم يكن

أحد الخبرين استعمال له في المسئلة الشرعية الاصولية وخطره ليس باقل من استعماله في المسئلة الفرعية (وتوهم) أن حال القياس هاهنا ليس في تحقق الأقوائية به إلا كحاله فيما ينفتح به موضوع آخر ذو حكم من دون اعتماد عليه في مسألة اصولية ولا فرعية قياس مع الفارق لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة: فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين فيكون إفساده أكثر من اصلاحه: وهذا بخلاف المعمول في المقام فانه نحو إعمال له في الدين ، ضرورة انه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار والتخير بينه وبين معارضة بمقتضى ادلة العلاج فتأمل جيدا ، واما ما اذا اعتضد بما كان دليلا مستقلا في نفسه كالكتاب والسنة القطعية فالمعارض المخالف لاحدهما إن كانت مخالفته بالمبائنة السكلية فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله ولو مع عدم المعارض فانه المتيقن من الاخبار الدالة على أنه ﴿ زخرف ﴾ او ﴿ باطل ﴾ او انه « لم نقله » او غير ذلك ، وإن كانت مخالفة بالعموم والخصوص المطلق فقضية القاعدة فيها وإن كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعيينا أو تخيير أو لم يكن الترجيح في الموافق بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، إلا ان الاخبار الدالة على اخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة لو قيل بانها في مقام ترجيح احدهما لا تعين الحججة عن اللاحجة كما نزلناها عليه ، ويؤيده اخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله فانها تفرغان عن لسان واحد فلا وجه لحل المخالفة في احدهما على خلاف المخالفة في الاخرى كما لا يخفى (اللهم) إلا ان يقال: « نعم » إلا ان دعوى اختصاص هذه النطائفة بما اذا كانت المخالفة بالمبائنة بقرينة القطع بصدور المخالف غير المبائن عنهم عليهم السلام كثير او اباة مثل :

ما خالف قول ربنا لم أقله أو زخرف أو بادل عن التخصيص غير بعيدة، وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الأولى كما لا يخفى، وأما الترجيح بمثل الاستصحاب كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب فالظاهر أنه لا جل اعتباره من باب الظن والطريقة عندهم وأما بناء على اعتباره بعد أمن باب الأخبار ووظيفة للشاك كما هو المختار كسائر الأصول العملية التي تكون كذلك عقلاً أو نقلاً، فلا وجه للترجيح به أصلاً لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقتة ولو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى هذا آخر ما أوردنا إيراداً والمحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً .

وجود المرجح في أحد الطرفين موجباً لاختلال شرط من شرائط الحجية في الآخر بحيث به يخرج عن موضوع الحجية، كما لو قلنا بعدم حجية الخبر المخالف للمشهور أو المخالف للكتاب ولو بنحو العموم والخصوص المطلق أو الخبر المظنون خلافه فإن الأمور المذكورة موجبة لسقوط المخالف عن الحجية ولو لم يكن له معارض فضلاً عما لو كان له معارض، وحينئذ فإن كان المدعي للترجيح بمثل الموافقة للشهرة الفتوائية يستند إلى أنها موجبة للظن بوجود خلل في المخالف فإن كان غرضه أنها موجبة لارتفاع شرط من شرائط الحجية في الآخر، (ففيه) مع أنه لا يحسن التعبير بأنها موجبة للظن بالخلل بل هي موجبة للقطع بالخلل قطعاً أنه ليس هو محل الكلام بل الكلام في غيره؛ وإن كان المقصود أنها موجبة للظن بمخالفتة للواقع أما مخالفة أصالة السند له أو مخالفة أصالة الجهة أو مخالفة أصالة الظهور فهو حق إلا أنه لا ينفع في الترجيح بعد ما كان البناء على الافتصار على المرجحات المنصوصة مضافاً إلى أنه لا وجه لحصر الخلل المظنون بالصدور والجهة بل يمكن أن يكون في الظهور. (هذا آخر ما برز من قلمه الشريف في التعادل والتراجيح) في النجف الأشرف يوم السابع والعشرين من ذي الحجة الحرام من السنة التاسعة والثلاثين بعد الالف والثلاثمائة هجرية على مهاجرها أفضل صلاة وتحية والمحمد لله رب العالمين .

ختم واعترار

سبق أن قد نبهنا على أن سيدنا الوالد — مد ظله العالی — قد أنهى تعليقه
الأنيق — تبعاً لانتهاه درسه الشريف — ولما يتم مباحث التعادل والتراجيح
ومباحث الاجتهاد والتقليد، فكان مناسباً جداً إتمام مباحث التعادل والتراجيح
بتعليقه القديمة على هذه المباحث . أما مباحث الاجتهاد والتقليد فقد رأينا أن
نستغنى عن نشر التعليق عليها بما كتبته — مد ظله — في الجزء الأول من
«مستمسك العروة الوثقى» في شرح هذه المباحث فإنه أحدث عهداً وأوسع
بِحثا والله سبحانه ولي التوفيق والسداد وهو حسبنا ونعم الوكيل .

يوسف الطباطبائي
الحكيم

١٣ شعبان سنة ١٣٧٢ هـ

وأما الخاتمة

فهى فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد

فصل

الاجتهاد لغة « تحمل المشقة » واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامة « استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي » ، وعن غيرهما « ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلاً أو قوة قريبة » .

ولا يخفى أن اختلاف عباراتهم فى بيان معناه اصطلاحاً ليس من جهة الاختلاف فى حقيقته وماهيته ، لوضوح انهم ليسوا فى مقام بيان حده أو رسمه ، بل انما كانوا فى مقام شرح اسمه والاشارة اليه بلفظ آخر وان لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه ، كاللغوي فى بيان معانى الالفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر ولو كان أخص منه مفهوماً أو أعم . ومن هنا انقدح أنه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس أو الاطراد كما هو الحال فى تعريف جل الاشياء لولا الكل ، ضرورة عدم الاحاطة بها بكتنها أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها لغير علام الغيوب - فافهم .

وكيف كان فالاولى بتبديل « الظن بالحكم » بالحجة عليه ، فان المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلاً لا الظن ، حتى عند العامة القائلين بحججته مطلقاً ، أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالاحكام فانه مطلق عندهم أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجة . ولذا لاشبهة فى كون استفراغ الوسع فى تحصيل غيره من أفرادها من

العلم بالحكم او غيره مما اعتبر من الطرق التبعية الغير المفيدة للظن ولو نوعاً
اجتهاداً أيضاً .

ومنه انقدح أنه لاوجه لتأبي الاخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى ، فانه لا محيص
عنه كما لا يخفى . غاية الامر له أن ينازع في حجية بعض ما يقول الاصولي باعتباره
ويمنع عنها ، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذلك المعنى ، ضرورة أنه
ربما يقع بين الاخباريين كما وقع بينهم وبين الاصوليين .

فصل

ينقسم الاجتهاد الى مطلق وتجز . فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط
الاحكام الفعلية من اشارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم
يظفر فيها بها ، والتجزئي هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام .

ثم انه لا اشكال في امكان المطلق وحصوله للاعلام وعدم التمكن من الترجيح
في المسألة وتعيين حكمها ، والتردد منهم في بعض المسائل انما هو بالنسبة الى
حكمها الواقعي لاجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص
عنه بالمقدار اللازم ، لالقلة الاطلاع أو قصور الباع . وأما بالنسبة الى حكمها
الفعلي فلا تردد لهم أصلاً .

كما لا اشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به ، وأما لغيره
فكذا لا اشكال فيه اذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالاحكام مفتوحاً
له على ما يأتي من الادلة على جواز التقليد ، بخلاف ما اذا انسد عليه بابهما فجواز
تقليد الغير عنه في غاية الاشكال ، فان رجوعه اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم
بل الى الجاهل ، وأدلة جواز التقليد انما دلت على جواز رجوع غير العالم الى
العالم كما لا يخفى .

وقضية مقدمات الانسداد ليست الاحجية الظن عليه لا على غيره ، فلا بد في حجبية اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الانسداد الجاري في حق المجتهد من اجماع ، أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه بحيث تكون منتجة بحجية الظن الثابت حجيته بمقدماته له ايضاً . ولا مجال لدعوى الاجماع ، ومقدماته كذلك غير جارية في حقه لعدم انحصار المجتهد به أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط وان لزم منه العسر اذا لم يكن له سبيل الى اثبات عدم وجوبه مع عسره .

نعم لو جرت المقدمات كذلك - بأن انحصر المجتهد ولزم من الاحتياط المحذور أو لزم منه العسر مع التمكن من ابطال وجوبه حيثئذ - كانت منتجة لحجيبته في حقه ايضاً ، لكن دونه خرط القتاد .

هذا على تقدير الحكومة ، وأما على تقدير الكشف وصحته فجواز الرجوع اليه في غاية الاشكال ، لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع الى من اختص حجبية ظنه به . وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجبية الظن بمن جرت في حقه دون غيره ، ولو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصة التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص - فتأمل .

ان قلت : حجبية الشيء شرعاً مطلقاً لا توجب القطع بما أدى اليه من الحكم ولو ظاهر أكما مر تحقيقه وأنه ليس أثره الا تنجز الواقع مع الاصابة والعذر مع عدمها ، فيكون رجوعه اليه مع انفتاح باب العلمي عليه ايضاً رجوعاً الى الجاهل فضلاً عما اذا انسده عليه .

قلت : نعم الا أنه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الاحكام ، فيكون من رجوع الجاهل الى العالم .

ان قلت : رجوعه اليه في موارد فقد الامارة المعتبرة عنده التي يكون

المرجع فيها الاصول العقلية ليس الا الرجوع الى الجاهل .
قلت : رجوعه اليه فيها انما هو لاجل اطلاعه على عدم الامارة الشرعية فيها
وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك ، واما تعيين ما هو حكم العقل وانه مع عدمها
هو البراءة او الاحتياط فهو انما يرجع اليه ، فالمتبع ما استقل به عقله ولو على
خلاف ما ذهب اليه مجتهده - فافهم .

وكذلك لا خلاف ولا اشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب
العلم او العلمي له مفتوحاً ، واما اذا انسد عليه بابهما ففيه اشكال على الصحيح
من تقارير المقدمات على نحو الحكومة ، فان مثله - كما اشرت آنفاً - ليس ممن
يعرف الاحكام مع ان معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة . الا ان يدعى
عدم القول بالفصل ، وهو وان كان غير بعيد الا انه ليس بمثابة يكون حجة على
عدم الفصل ، الا ان يقال بكفاية افتتاح باب العلم في موارد الاجماع والضروريات
من الدين او المذاهب والمتواترات اذا كانت جملة يعتد بها . وان انسد باب العلم
بمعظم الفقه فانه يصدق عليه حينئذ انه ممن روى حديثهم عليهم السلام ونظر في
حلالهم وحرامهم وعرف احكامهم عرفاً حقيقة .

وأما قوله عليه السلام في المقبولة « فاذا حكم بحكمنا » فالمراد أن مثله اذا
حكم كان بحكمهم حكم ، حيث كان منصوباً منهم ، كيف وحكمه غالباً يكون في
الموضوعات الخارجية ، وليس مثله ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من أحكامهم
عليهم السلام ، فصحة اسناد حكمه اليهم السلام انما هو لاجل كونه من
المنسوب من قبلهم .

وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام :

(الاول) في امكانه . وهو أنه - وان كان محل الخلاف بين الاعلام - الا أنه

لا ينبغي الارتباب فيه حيث كان أبواب الفقه مختلفة مدركاً والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة عقلية ونقلية مع اختلاف الاشخاص في الاطلاع عليها وفي طول الباع وقصوره بالنسبة اليها ، فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في النقلات أو العقليات وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتناؤه عليها . وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته مع عدم القدرة على ما ليس كذلك ، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزّي للزوم الطفرة .

وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزئية لاتمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الابواب بحيث يتمكن بها من الاحاطة بمداركه ، كما اذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها ويقطع بعدم دخل ما في سائرهما به أصلاً أو لا يعتنى باحتماله لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله كما في الملكة المطلقة . بداهة انه لايعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل كما لا يخفى .

(الثاني) في حجية ما يؤدي اليه على المتصف به . وهو أيضاً محل الخلاف الا أن قضية أدلة المدارك حجيته ، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق ، ضرورة أن بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقاً . وكذا ما دل على حجية الخبر الواحد ، غايته تقييده بما اذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض .

(الثالث) في جواز رجوع غير المتصف به اليه في كل مسألة اجتهاد فيها . وهو أيضاً محل الاشكال من انه من رجوع الجاهل الى العالم فتعمه أدلة جواز التقليد ، ومن دعوى عدم اطلاق فيها وعدم احراز أن بناء العقلاء أو سيرة المشرعة على الرجوع اليه . مثله أيضاً ، وستعرف انشاء الله تعالى ما هو قضية الأدلة . وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكـل . نعم لا يبعد نفوذه فيما اذا عرف

جملة معتاداً بها واجتهد فيها بحيث يصح أن يقال في حقه عرفاً أنه ممن عرف أحكامهم كما مر في المجتهد المطلق المنسند عليه باب العلم والعلمي في معظم الاحكام .

فصل

لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية في الجملة ، ولو بأن يقدر على معرفة ما يتنى عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع الى ما دون فيه ، ومعرفة التفسير كذلك . وعمدة ما يحتاج اليه هو علم الاصول ، ضرورة أنه ما من مسألة الا ويحتاج في استنباط حكمها الى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الاصول أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعية كما هو طريقة الاخباري .

وتدوين تلك القواعد المحتاج اليها على حدة لا يوجب كونها بدعة ، وعدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك ، والا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة . وبالجملة لا محيص لاحد في استنباط الاحكام الفرعية من أدلتها الا الرجوع الا ما بني عليه في المسائل الاصولية ، وبدونه لا يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد مجتهداً كان أو أخبارياً .

نعم يختلف الاحتياج اليها بحسب اختلاف المسائل والازمنة والاشخاص ، ضرورة خفة مؤنة الاجتهاد في الصدر الاول وعدم حاجته الى كثير مما يحتاج اليه في الازمنة اللاحقة مما لا يكاد يحقق ويختار عادة الا بالرجوع الى ما دون فيه من الكتب الاصولية .

فصل

اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات ، واختلف في الشرعيات ، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكم يؤدي اليه

الاجتهاد تارة والى غيره أخرى ، وقال مخالفونا بالتصويب وأن له تعالى احكاماً بعدد آراء المجتهدين فما يؤدي اليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى .

ولا يخفى أنه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة الا اذا كان لها حكم واقعاً حتى صار المجتهد بسبب استنباطه من أدلته وتعيينه بحسبها ظاهراً ، فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بانشاء احكام في الواقع بعدد الآراء - بأن تكون الاحكام المؤدي اليها الاجتهادات احكاماً واقعية كما هي ظاهرية - فهو وان كان خطأ من جهة تواتر الاخبار واجماع أصحابنا الاخبار على أن له تبارك وتعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الكل الا أنه غير محال . ولو كان غرضهم منه بانشاء الاحكام على وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد ، فهو مما لا يكاد يعقل ، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر أو يستظهر من الآية أو الخبر .

الا أن يراد التصويب بالنسبة الى الحكم الفعلي ، وان المجتهد وان كان يتفحص عما هو الحكم واقعاً وانشاءً الا أن ما أدى اليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة ، وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة ولا يشترك فيه العالم والجاهل بداهة ، وما يشترك فيه ليس بحكم حقيقة بل انشاء . فلا استحالة بالتصويب بهذا المعنى ، بل لا محيص عنه في الجملة بناءً على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية كما لا يخفى . وربما يشير اليه ما اشتهر بيننا من أن ظنية الطريق لاتنافي قطعية الحكم .

نعم بناءً على اعتبارها في باب الطريقة - كما هو كذلك - فمؤديات الطرق والامارات المعبرة ليست بأحكام حقيقية نفسية ولوقيل بكونها احكاماً طريقية . وقد مر غير مرة امكان منع كونها احكاماً كذلك أيضاً ، وان قضية حجيتها ليست الاتنجز مؤدياتها عند اصابتها والعدر عند خطائنها ، فلا يكون حكم أصلاً الا الحكم الواقعي ، فيصير منجزاً فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر ، ويكون غير منجز بل غير

فعلي فيما لم تكن هناك حجة مصيبة - فتأمل جيداً .

فصل

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبديل الرأي الاول بالآخر أو بزواله بدونه فلا شبهة في عدم العبرة به في الاعمال اللاحقة ، ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها . وأما الاعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد ، فلا بد من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما اذا اختل فيه لعذر كما نهض في الصلاة وغيرها ، مثل لاتعاد وحديث الرفع ، بل الاجماع على الاجزاء في العبادات على ما ادعى . وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح ، بداهة أنه لاحكم معه شرعاً غاية المعذورية في المخالفة عقلاً .

وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض ، بناءً على ما هو التحقيق من اعتبار الامارة في باب الطريفة ، قيل بأن قضية اعتبارها انشاء أحكام طريفة أم لا ، على ما مر من غير مرة ، من غير فرق بين تعلقه بالأحكام أو بمتعلقاتها . ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد ولم يعلم وجه التفصيل بينهما كما في الفصول ، وان المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام الا حسب ان الأحكام قابلة للتغيير والتبدل بخلاف المتعلقات والموضوعات .

وأنت خبير بأن الواقع واحد فيهما ، وقد عين اولاً بما ظهر خطأه ثانياً ولزوم العسر والحرج والهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للمخاصمة بين الانام - لو قيل بعدم صحة العقود والايقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول الذاسدة بحسب الاجتهاد الثاني ووجوب العمل على طبق الثاني من عدم

ترتيب الاثر على المعاملة واعادة العبادة - لا يكون الا احياناً .

وأدلة نفي العسر لا تنفي الاختصاص ما لزم منه العسر فعلا مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات ، ولزوم العسر في الاحكام كذلك أيضاً لو قيل بلزوم ترتيب الاثر على طبق الاجتهاد الثاني في الاعمال السابقة ، وباب الهرج والمرج ينسد بالحكومة وفصل الخصومة . وبالجملة لا يكون التفاوت بين الاحكام ومتعلقاتها بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بيناً ولا ميئناً بما يرجع الى محصل في كلامه زيد في علو مقامه - فراجع وتأمل .

وأما بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان او معاملة ، وكون مؤداه مالم يضمحل حكماً حقيقة ، وكذلك الحال اذا كان بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاستصحاب او البراءة النقلية وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف ، فانه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال . وقدمر في مبحث الاجزاء تحقيق المقال فراجع هناك .

فصل : في التقليد

وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات ، أو للالتزام به في الاعتقادات تبعداً بلا مطالبة دليل على رأيه . ولا يخفى انه لاوجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه ، والا كان بلا تقليد - فافهم .

ثم انه لا يذهب عليك ان جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم في الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج الى دليل ، والا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفة ما دل عليه كتاباً وسنة ، ولا يجوز التقليد فيه ايضاً والا لدار او تسلسل .

بل هذه هي العمدة في ادلته ، واغلب ما عداه قابل للمناقشة ، ابعد تحصيل
الاجماع في مثل هذه المسألة مما يمكن ان يكون القول فيه لاجل كونه من الامور
الفطرية الارتكازية ، والمنقول منه غير حجة في مثلها ولوقبل بحجيتها في غيرها ،
لو ههنا بذلك .

ومنه قد انقدح امكان القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين ، لاحتمال
ان يكون من ضروريات العقل وفطرية . لا من ضرورياته . وكذا القدح في دعوى
سيرة المتدينين .

واما الآية فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه ، لقوة احتمال ان
يكون الارجاع لتحصيل العلم لا الاخذ تعبداً . مع أن المسؤول في آية السؤال
هم اهل الكتاب كما هو ظاهرها ، او اهل بيت العصمة الاطهار كما فسر به في
الاجماع . نعم لا بأس بدلالة الاخبار عليه بالمطابقة او الملازمة ، حيث دل بعضها
على وجوب اتباع قول العلماء ، وبعضها على ان للعوام تقليد العلماء ، وبعضها على
جواز الافتاء مفهوماً مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم ، أو منطوقاً مثل
ما دل على اظهاره عليه السلام المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال
والحرام .

لا يقال : إن مجرد اظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه واتباعه .

فانه يقال : ان الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز اتباعه واضحة ، وهذا
غير وجوب اظهار الحق والواقع حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبداً -
فافهم وتأمل .

وهذه الاخبار - على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها - لا يبعد دعوى القطع
بصدور بعضها ، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد وان لم يكن كل واحد منها
بحجة ، فيكون مخصصاً لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد

من الآيات والروايات . قال الله تبارك وتعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقوله تعالى « قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون » ، مع أن احتمال الذم انما كان على تقليدهم للجاهل أو في الاصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين .
وأما قياس المسائل الفرعية على الاصول الاعتقادية - في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الاولى لسهولتها - فباطل مع أنه مع الفارق ، ضرورة أن الاصول الاعتقادية مسائل معدودة ، بخلافها فانها لاتعد ولا تحصى ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلا طول العمر الا للاوحد في كلياتها كما لا يخفى .

فصل

إذا علم المقلد اختلاف الاحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة ، فلا بد من الرجوع الى الافضل اذا احتمل تعيينه ، للقطع بحججه والشك في حجة غيره . ولا وجه لرجوعه الى الغير في تقليده الا على نحو دائر . نعم لا بأس برجوعه اليه اذا استقل عقله بالتساوي وجواز الرجوع اليه أيضاً ، أو جوز له الافضل بعد رجوعه اليه .

هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ماهو قضية الادلة في هذه المسألة ، وأما غيره فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول وعدم جوازه : ذهب بعضهم الى الجواز ، والمعروف بين الاصحاب - على ما قيل - عدمه ، وهو الاقوى ، للاصل وعدم دليل على خلافه .

ولا اطلاق في أدلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصله ، لوضوح أنها انما تكون بصدد بيان أصل جواز الاخذ بقول العالم لا في كل حال ، من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل ، كما هو شأن سائر الطرق والامارات

على ما لا يخفى .

ودعوى السيرة على الاخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن علميته مع العلم بأعلمية أحدهما ، ممنوعة .
ولا عسر في تقليد الاعلم ، لا عليه لاخذ فتاواه من رسائله وكتبه ، ولا لمقلديه لذلك أيضاً .

وليس تشخيص الاعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد ، مع أن قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر ، فيجب فيما لا يلزم منه عسر - فتأمل جيداً .
وقد استدل للمنع أيضاً بوجوه :

(أحدها) نقل الاجماع على تعين تقليد الافضل .

(ثانيها) الاخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة كما في المقبولة وغيرها ،
أو على اختياره للحكم بين الناس كما دل عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام
« اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك » .

(ثالثها) ان قول الافضل أقرب من غيره جزماً ، فيجب الاخذ به عند المعارضة عقلاً .

ولا يخفى ضعفها :

(أما الاول) فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعين للكل أو الجمل هو الاصل ، فلا مجال لتحصيل الاجماع مع الظفر بالاتفاق ، فيكون نقله موهوناً مع عدم حجية نقله ولو مع عدم وهنه .

(وأما الثاني) فلان الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة لاجل رفع الخصومة التي لانكاد ترتفع الا به لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى كما لا يخفى .
(وأما الثالث) فممنوع صغرى وكبرى : أما الصغرى فلاجل أن فتوى غير الافضل ربما يكون أقرب من فتواه لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن

مات ، ولا يصغى الى أن فتوى الافضل أقرب في نفسه ، فانه لو سلم أنه كذلك الا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى ، بدهاة أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن يكون الاقرب في الامارة لنفسها أو لاجل موافقتها لامارة أخرى كما لا يخفى . وأما الكبرى فلان ملاك حجية قول الغير تبدأ ولوعلى نحو الطريقة ، لم يعلم أنه القرب من القطع ، فلعله يكون ما هو الافضل وغيره سيان ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً . نعم لو كان تمام الملاك هو القرب - كما اذا كان حجة بنظر العقل - لتعين الاقرب قطعاً فافهم .

فصل

اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي ، والمعروف بين الاصحاب الاشتراط وبين العامة عدمه ، وهو خيرة الاخباريين وبعض المجتهدين من أصحابنا ، وربما نقل تفاصيل : منها التفصيل بين البدوي فيشترط والاستمراري فلا يشترط . والمختار ما هو المعروف بين الاصحاب ، للشك في جواز تقليد الميت والاصل عدم جوازه . ولا مخرج عن هذا الاصل الا ما استدل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفة :

(منها) استصحاب جواز تقليده في حال حياته . ولا يذهب عليك أنه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه عرفاً لعدم بقاء الرأي معه ، فانه متقوم بالحياة بنظر العرف وان لم يكن كذلك واقعاً ، حيث أن الموت عند أهله موجب لانعدام الميت ورأيه . ولا ينافي ذلك صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته اليه ، فان ذلك انما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقائه بيدنه الباقي بعدموته ، وان احتمل أن يكون للحياة دخل في عروضه واقعاً . وبقاء الرأي لا بد منه في جواز التقليد قطعاً ، ولذا لا يجوز التقليد فيما اذا تبدل الرأي أو ارتفع

لمرض أو هرم اجماعاً .

وبالجملة يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه ، ويكون حشره في القيامة انما هو من باب اعادة المعدوم وان لم يكن كذلك حقيقة لبقاء موضوعه وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده . وقد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف ، فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه وحسبان أهله أنها غير باقية وانما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها فتأمل جيداً .

لا يقال : نعم الاعتقاد والرأي وان كان يزول بالموت لانعدام موضوعه ، الا أن حدوثه في حال حياته كاف في جواز تقليده في حال موته ، كما هو الحال في الرواية .

فانه يقال : لا شبهة في أنه لا بد في جوازه من بقاء الرأي والاعتقاد ، ولذا لوزال بجنون وتبدل ونحوهما لما جاز قطعاً كما أشير اليه آنفاً .

هذا بالنسبة الى التقليد الابتدائي ، واما الاستمراري فربما يقال بأنه قضية استصحاب الاحكام التي قلده فيها ، فان رأيه - وان كان مناطاً لعروضها وحدثها - الا أنها عرفاً من اسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض .

ولكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً ، فان جواز التقليد ان كان بحكم العقل وقضية الفطرة كما عرفت - فواضح ، فانه لا يقتضي ازيد من تنجز ما اصابه من التكليف والعذر فيما اخطأ وهو واضح ، وان كان بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق من ان قضية الحجية شرعاً ليست الا ذلك لا انشاء احكام شرعية على طبق مؤداها ، فلا مجال لاستصحاب ما قلده لعدم القطع به سابقاً الا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب فراجع . ولا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق .

واما بناءً على ما هو المعروف بينهم من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت اليه من الاحكام الواقعية التكليفية او الوضعية شرعاً في الظاهر فلا استصحاب ماقلده من الاحكام . وان كان مجال بدعوى بقاء الموضوع عرفاً لاجل كون الرأي عند اهل العرف من اسباب العروض لا من مقومات المعروض .

الا ان الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجزاف ، فانه من المحتمل لولا المقطوع ان الاحكام التقليدية عندهم ايضاً ليست احكاماً لموضوعاتها بقول مطلق ، بحيث عد من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأي ونحوه ، بل انما كانت احكاماً لها بحسب رأيه بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل ، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها لاعتبار احراز بقاء الموضوع ولو عرفاً فتأمل جيداً .

هذا كله مسع امكان انه لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي بسبب الهرم او المرض اجماعاً لم يجز في حال الموت بنحو اولي قطعاً فتأمل .
(ومنها) اطلاق الايات الدالة على التقليد . وفيه مضافاً الى ما أشرنا اليه من عدم دلالتها عليه ، منع اطلاقها على تقدير دلالتها ، وانما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى .

ومنه انقذ حال اطلاق ما دل من الروايات على التقليد ، مع امكان دعوى الانسباق الى حال الحياة فيها .

(ومنها) دعوى انه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد ، وقضيته جواز تقليد الميت كالحي بلا تفاوت بينهما اصلاً كما لا يخفى . وفيه أنه لا يكاد تصل النوبة اليه ، لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه .

(ومنها) دعوى السيرة على البقاء ، فان المعلوم من أصحاب الائمة عليهم السلام عدم رجوعهم عما أخذوه تقليداً بعد موت المفتي . وفيه منع السيرة فيما

هو محل الكلام ، واصحابهم عليهم السلام انما لم يرجعوا عما أخذوه من الاحكام
لاجل انهم غالباً انما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة أحد
أومعها ، من دون دخل رأي الناقل فيها أصلاً . وهو ليس بتقليد كما لا يخفى . ولم
يعلم الى الان حال من تعبد بقول غيره ورأيه أنه كان قد رجع أولم يرجع بعدموته .
(ومنها) غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر أو يذكر .

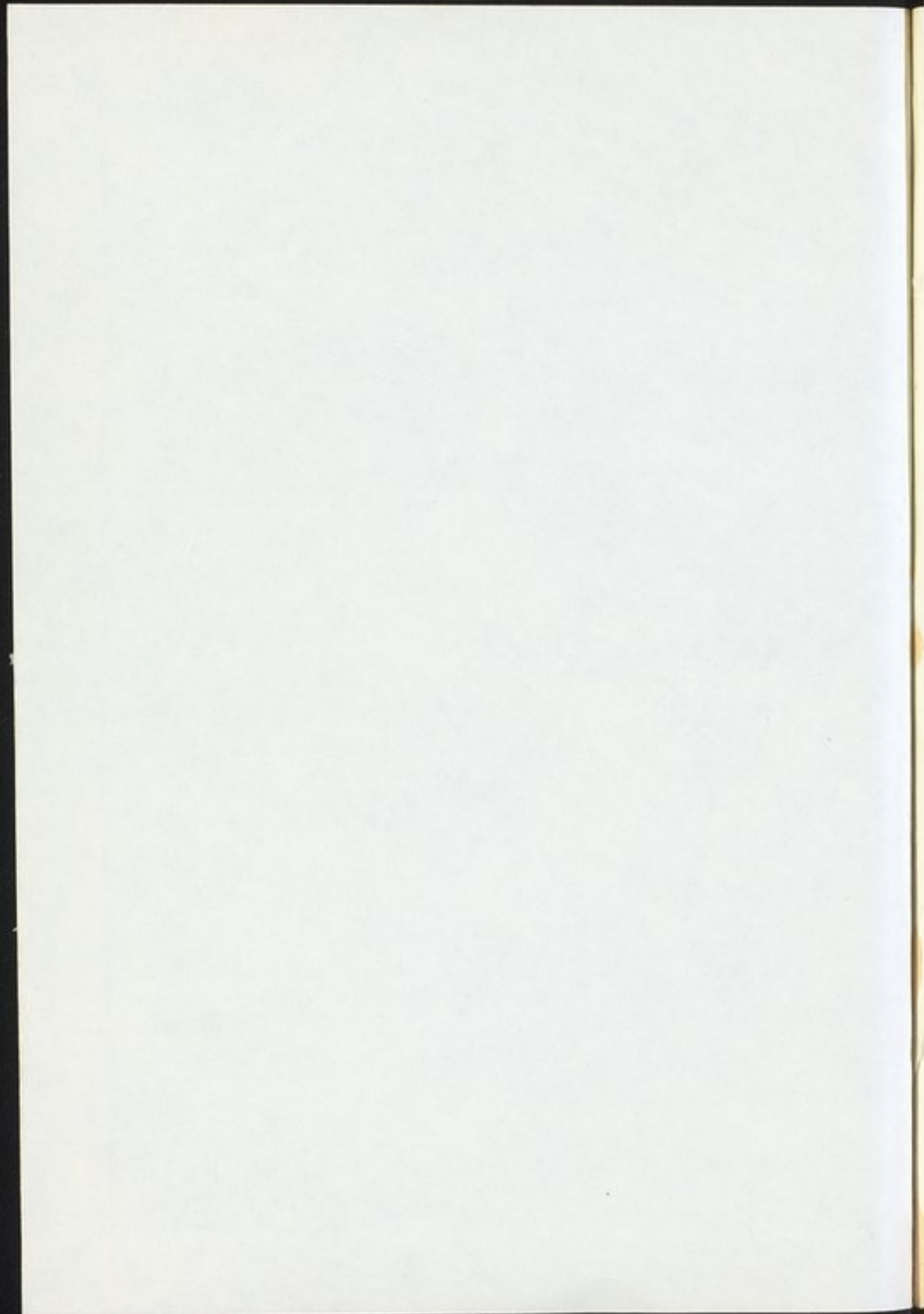
فهرس الجزء الثاني منه كتاب (حقايق الاصول)

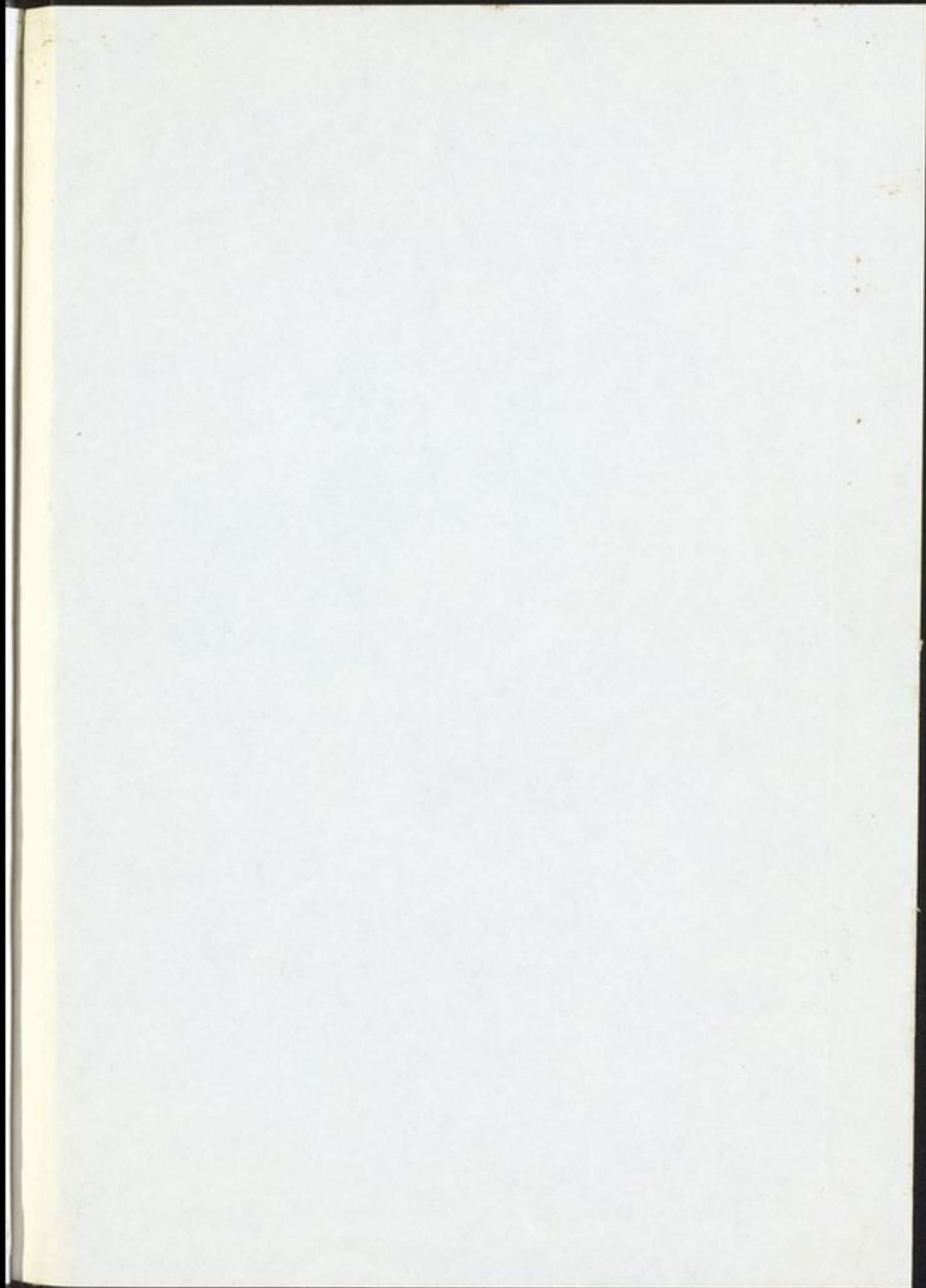
ص	ص
٤ احكام المكلف	٣ الامارات المعتبرة عقلا أو شرعاً
٦ وجوب العمل على طبق القطع	٥ وجه العدول عما في الرسالة
٩ مبحث التجري	٨ مراتب الحكم
٢٣ قيام الطرق مقام القطع التريقي	٢٠ اقسام القطع
٣٧ الموافقة الالزامية	٢٨ قيام الاصول مقام القطع
٤٤ حجية القطع مطلقاً	٤٣ جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي
٥٧ الامتثال الاجمالي	٤٧ حجية القطع الاجمالي مطلقاً
٦٠ امكان التعبد بالامارات	٥٩ ما قيل باعتباره من الامارات أو
٦٥ محاذير التعبد بالامارات	صح ان يقال
٦٩ معنى الارادة والكرهه	٦٦ الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية
٨٠ الاصل في مشكوك الحجية	٧٧ طريق الجمع بين الاحكام الواقعية
٨٣ حجية الظهور	والظاهرة
٨٩ الاجماع المنقول	٨٤ حجية ظاهر الكتاب
٩٠ تواتر القراءات	٩٢ طريق احراز الظهور
٩٣ أصالة عدم القرينة	٩٤ حجية قول اللغوي
١٠٧ الشهرة في الفتوى	١٠٦ نقل التواتر
١١٤ الايات التي استدل بها على حجية الخبر	١٠٩ حجية خبر الواحد
١١٩ اشكال الخبر بالواسطة	١١٨ الاستدلال بآية النبأ
١٢٤ الاستدلال بآية النفر	١٢١ دفع الاشكال
١٣١ الاستدلال بآية الاذن	١٢٩ الاستدلال بآية الكتمان وآية السؤال

ص	ص
١٣٣	١٣٢
الاجماع على حجية الخبر	الاستدلال بالاخبار
١٤١	١٣٧
الوجوه العقلية لحجية الخبر	الاستدلال بالسيرة ونقضه
١٤٨	١٤٧
وجوه حجية الظن	الاشكال في الوجوه العقلية
١٥٠	١٤٩
الجواب عن الوجه الاول	الوجه الاول لحجية الظن
١٥٥	١٥٣
مقدمات دليل الانسداد	قاعدة وجوب دفع الضرر
١٦٤	١٦١
الرجوع الى اصول	مفاد أدلة الحرج
١٧١	١٦٦
الظن بالطريق والظن بالواقع	التبويض في الاحتياط
١٨٧	١٨٤
أوامر الاطاعة ارشادية لامولوية	الكشف والحكومة
١٩٦	١٨٩
لوازم الكشف	نتيجة الحكومة
١٩٨	١٩٧
اشكال خروج القياس	الترجيح بالظن
٢٠٦	٢٠٥
عدم الفرق بين اقسام الظن بالحكم	الظن المانع والمنوع
٢١١	٢٠٨
الظن في أصول الدين	الظن بالفراغ
٢١٧	٢١٢
الترجيح والوهن بالظن	وجوب المعرفة
٢٢٣	٢٢١
أصل البراءة	الأصول العملية
٢٢٨	٢٢٥
حديث الرفع	أدلة البراءة
٢٣٢	٢٣١
حديث السعة	حديث الحجب والحل
٢٣٦	٢٣٥
حكم العقل بالبراءة	دعوى الاجماع على البراءة
٢٤١	٢٣٨
الجواب عن أخبار الاحتياط	أدلة الاحتياط
٢٤٣	٢٤٢
انحلال العلم الاجمالي	الدليل العقلي على الاحتياط
٢٥٤	والجواب عنه
الاستدلال على الاحتياط بحكم العقل	٢٥٦
أصالة عدم التذكية	لا تجري البراءة مع الاصل الموضوعي
٢٦٤	٢٦١
إمكان الاحتياط في العبادة	حسن الاحتياط عقلا
٢٧١	٢٦٧
النهى عن صرف الوجود	التسامح في أدلة السنن

ص	ص
٢٧٤	الدوران بين المحذورين
٢٨٤	علية العلم للتنجيز
٢٨٦	شمول ألة الاصول لأطراف العلم
٢٨٨	باب جعل البدل
٢٨٩	الفرق بين الأنحلال وجعل البدل
٢٩٣	الشبهة غير المحصورة
٢٩٧	الأضطرار الى غير المعين
٣٠٢	اشتراط الابتلاء
٣٠٥	المانع من فعلية التكليف في بعض
٣١٢	الاقل والاكثر الارتباطيان
٣١٧	شبهة الشك في الفراغ ودفعها
٣٢٠	التفصي عن شبهة الغرض
٣٢٥	الجواب عن شبهة الغرض
٣٢٩	رفع الجزئية بمحدث الرفع
٣٣١	الشك في التعمين والتخير
٣٣٦	نسيان الجزء
٣٤١	حكم الزيادة
٣٤٤	استصحاب الصحة
٣٤٩	استصحاب الوجوب
٣٥٧	شرائط الاصول
٣٦١	وجوب التعلم
٣٧٣	قاعدة نفي الضرر
٣٧٧	المراد من نفي الضرر
٣٩٣	مسألة الاستصحاب أصولية
٢٨٢	الدوران بين المتباينين
٢٨٥	المانع من جريان الاصل في الأطراف
٢٨٧	تقديم أصالة الظهور في دليل الواقع
٢٩٠	على أصالة الظهور في دليل الترخيص
٢٩٥	الأضطرار الى المعين
٣٠٠	فقدان بعض الأطراف
٣٠٤	الشك في الابتلاء
٣٠٦	ملاقى أحد اطراف الشبهة المحصورة
٣١٩	شبهة الغرض
٣٢٢	البراءة العقلية
٣٢٦	البراءة الشرعية
٣٣٠	الشك في الشرطية والخصوصية
٣٣٥	نسيان الجزئية
٣٣٨	تكليف النامي
٣٤٢	صور التشريع
٣٤٧	الشك في اطلاق الجزئية أو الشرطية
٣٥٠	قاعدة الميسور
٣٥٩	وجوب الفحص
٣٦٥	اشكال وجوب التعلم
٣٧٥	احادث نفي الضرر
٣٩٠	فصل في الاستصحاب
٣٩٤	الاشكال في استصحاب الحكم الكلي

ص	ص
٣٩٦	استصحاب حكم الشرع المقتد الى العقل ٣٩٨ ادلة حجية الاستصحاب
٤٠٠	الاستدلال بالاخبار ٤٠٩ المراد من تقض اليقين
٤٣٣	الأحكام الوضعية ٤٤٥ تفيهاات الاستصحابات : التنبيه الأول
٤٤٦	التنبيه الثاني ٤٤٩ التنبيه الثالث
٤٥٦	استصحاب الفرد المردد ٤٥٩ التنبيه الرابع
٤٦٧	التنبيه الخامس ٤٧٣ التنبيه السادس
٤٧٩	التنبيه السابع ٤٨١ الاصل المثبت
٤٨٨	التنبيه الثامن ٤٩٣ التنبيه التاسع
٤٩٤	التنبيه العاشر ٤٩٦ التنبيه الحادي عشر
٥٠٥	اتصال زماني الشك واليقين ٥٠٨ مجهول التاريخ ومعلومه
٥١٠	تعاقب النجاسة والطهارة ٥١٣ التنبيه الثاني عشر
٥٢٠	التنبيه الثالث عشر ٥٢١ استصحاب حكم المنخص
٥٢٤	التنبيه الرابع عشر ٥٢٦ اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب
٥٣٢	الاستصحاب والامارات ٥٣٣ وجه تقديم الامارات على الاستصحاب
٥٣٧	النسبة بين الاستصحاب ٥٤٠ تعارض الاستصحابين
	والأصول العملية ٥٤٥ جريان الاستصحاب في اطراف العلم
٥٤٧	تعارض الاستصحاب والقواعد الاجمالي
٥٥١	مبحث التعادل والترجيح ٥٥٣ التعارض وحقيقة الحكومة
٥٥٤	حكومة الامارات على الاصول ٥٥٧ أصالة التساقط
٥٦٤	حكم المتعارضين ٥٦٩ وجوه الترجيح في المتفاضلين وما فيها
٥٧٢	التخيير بدوي او استمراري ٥٧٧ الجمع العرفي
٥٧٨	تعارض العموم والاطلاق ٥٨٠ التخصيصات الصادرة من الأئمة (ع)
	والنسخ ٥٨١ ملاحظة النسبة قبل التخصيص او بعد
٥٨٦	المزايا المرجحة ٥٩٠ ترتيب المرجحات





COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0060174293

v. 2

