

دِرْهَمَيْهُ الْأَرْدَانِيَّةُ
فِي شَرِحِ الْكَفَايَةِ

تألِيف

إِيمَانُ اللَّهِ الْعَظِيمِ الْمُحَقِّقِ الْكَبِيرِ
الشَّيْخُ مُحَمَّدُ حَسَنُ الْأَصْفَهَانِيُّ

الموافق سنة ١٣٦١ هـ

المجمع البلاذري

تحقيق

الشَّيْخُ أَبُو الحَسَنِ الْقَاتِبِيُّ

مُقْتَضَى الْمُبَيِّنِ تَلْكِيدُ الْأَحَادِيثِ الْمُرْكَبَاتِ

ذِكْرُهَا يَنْهَا إِنَّ الَّذِي أَنْذَرَ

فِي شَرِحِ الْكَفَائِيَّةِ

تألِيف

إِلَهَ اللَّهِ الْعَظِيمُ الْمُحَقِّقُ الْكَبِيرُ
الشَّيْخُ مُحَمَّدُ حُسْنَ الْأَصْفَهَانِيُّ

الستُّوْفِيُّ سَنَةُ ١٣٦١ هـ

المُجَعَّلُ التَّلَاقُ

تَحْقِيقُ

الشَّيْخُ أَبُو الْحَسِينِ الْقَائِمِيُّ



مُؤْتَسِسٌ عَلَى الْبَيِّنَاتِ عَلَيْهَا لِلْأَخْرَاءِ الْتَّرَاثُ

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الثانية
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

مُوَسِّيَّةُ الْبَيْتِ الْأَحْيَاءِ الْتِرَاثِ

بيروت - لبنان - ص ب ٢٤ / ٢٤ - تلفاكس ٥٤٤٣١ - هاتف ٥٤٤٨٠٥
E-mail:alalbayt@inco.com.lb

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله منتهى الحمد وغايته، والصلة والتسليم على نبي الأمين، ورسوله المصطفى على طول الأزمنة والدهور محمد صلَّى الله عليه وآله وسلم، وعلى أهل بيته الأماء المعصومين، حجج الله تبارك وتعالى على العالمين.

وبعد :

فإنْ مؤسستنا إذ تقوم بنشر هذا الكتاب القيم - والذي رافقت مسألة نشره فترة تأخير فهرية بعثها حصولنا لاحقاً على نسخة المؤلف بخطه الشريف، فاضطرَّ المحقق بعد إتمام عمله إلى مراجعته على هذه النسخة ابتناء الحصول على النص الأصحي - فإنها تتقدم بجزيل الشكر والامتنان لمحقق الكتاب ساحة حجَّة الإسلام والمسلمين الشيخ أبو الحسن القائمي على ما بذله من جهود صادقة ومتواصلة في إنجاز هذا العمل وإخراج الكتاب بحلته المحققة الجديدة. وكذا فإنَّا ندين بالعرفان لكلَّ الجهود المخلصة والكبيرة التي بذلت من قبل بعض الإخوة الأفاضل وبأشكال مختلفة في إتمام هذا العمل.

وفقَ الله تعالى جميع العاملين في نشر وإحياء تراث العترة الطاهرة، وتقبلَ أعيانهم، إنَّه سميع مجيب.

مباحث الاصول العملية

بسم الله الرحمن الرحيم

١ - قوله (قدس سره): وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص^(١)... الخ .
توصيف القواعد المزبورة بما أفاده (قدس سره) لادراجها في المسائل الاصولية، ولا خراج القواعد العامة الفقهية:

أما إدراجها في المسائل الاصولية: فلأن مضمونها وان كانت بنفسها أحکاماً مستتبطة ، كاثبات الاباحة الشرعية ، أو رفع الحكم الشرعي ، أو جعل الحكم المائل لما أیقن به ، أو كانت إعتبارات شرعية ، أو عقلية غير منتهية إلى حكم تكليفي شرعي ، كالبراءة العقلية أو رفع المزايدة شرعاً ، أو المنجزية العقلية أو الشرعية ولو بجعل اليقين السابق منجزاً للحكم في اللاحق .
إلا أنها على أي تقدیر لا تقع في طريق الاستنباط ، فلا بد من تعميم القواعد الاصولية إلى ما يقع في طريق الاستنباط ، وما ينتهي إليه المجتهد بعد

الفحص عن الدليل على حكم العمل .

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

وحيث إن الأصول العملية مما ينتهي إليه أمر المجتهد بعد الفحص عن الدليل ، فلا حالة تختص بالمجتهد ، إذ ليس من شأنه الفحص عن الدليل إلا المجتهد .

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

والتحقيق ما مر في أوائل الجزء الأول من التعليقة^(١) ، وفي أول حجية خبر الواحد^(٢) أن تعيم القواعد إلى المهدأة للاستبطاع ، وإلى ما ينتهي إليه أمر المجتهد يقتضي فرض غرض جامع بين الغرضين ، لولا يكون علم الأصول علمين ، لتعدد العلم بتعدد الغرض في المورد القابل .

مضافاً إلى أن هذا التعميم ، وإن كان يجدي في إدراج الأصول العملية الشرعية .

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

(١) نهاية الدراسة ١: التعليقة ١٣

(٢) نهاية الدراسة ٣: التعليقة ٩١

والتحقيق : أن الحجية إما بمعنى الوساطة في إثبات الواقع عنواناً أو اعتباراً ، وإما بمعنى الوساطة في إثبات الواقع أثراً وتنجزاً .
 والمبحث عنه في علم الأصول وساطة الخبر ونحوه بأحد الوجوه .
 والمبحث عنه في علم الفقه قيام الوساطة على إثبات الحكم لا وساطتها .
 وعليه ، فالعلم المأمور في حد الفقه - حيث قيل : إنه علم بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير - أعم من العلم الوجدي والعلم التنزيلي ، بل أعم من العلم بالحكم وقيام المنجز على الحكم .

نعم ، فيما ليس له جهة الكاشفية والمرآتية ليس له عنوان الوساطة للإثبات ، فلا بد من تعميم الحجية إلى مطلق المنجزية والمعذرية . فيدخل البحث عن منجزية الاحتمال ، وعن معذرية الجهل أيضاً في المسائل الأصولية .
 إلا أنه يبقى خصوص البراءة الشرعية بمعنى رفع الحكم أو ثبوت الإباحة على حاله .

اذ لا وساطة في الإثبات اصلاً ، ولا معذرية شرعاً حتى يندرج تحت قيام الحجية على حكم العمل .
 ولا بأس بالاستطراد في مثله .

وأما حديث اختصاص^(١) مفad الأصول العلمية بالمجتهد ، لكونه من^(٢) يتحقق عن الحجية على حكم العمل ، دون سائر القواعد الفقهية العامة ، فانها تعم المجتهد والمقلد .

فتتحقق الحال فيه أن عناوين موضوعات هذه الأحكام الكلية ، ووجوب تصديق العامل ، ووجوب الأخذ بالراجح من الخبرين ، أو التخيير بينهما ، وإن

(١) كما عن المحقق الثاني (قدره) في فوائد الأصول ٤/٣ .

(٢) والصحيح : من .

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

إلا أن مفاد تلك الأحكام الكلية ، إما جعل الحكم المائل ، أو جعل المجزية والمعددية ، وربما لا يكون للواقع مساس به حتى يتعلق به حكم فعلي مائل أو يتتجز الواقع عليه على تقدير الاصابة ، ويعذر عنه على تقدير الخطأ ، فما معنى اختصاصه به ؟

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

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

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

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

فالمجتهد هو الموضوع عنوانا ، والمقلد هو الموضوع لبّاً. وبمعنى الخبر إلى المجتهد منزل منزلة مجتباه إلى المقلد ، ويقيمه وشكه بمنزلة يقين المقلد وشكه، وإلا لكان إيجاب اتباع رأيه لغواً مع عدم تحقق موضوع الحكم .

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

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

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

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

وهذا التعميم والتخصيص لا يوجب خروج المسألة عن كونها فقهية ، ولا دخوها في المسائل الأصولية.

نعم بناء على ما ذكرنا ، فالكل من القواعد الممدة لاستنباط الحكم الشرعي ، إلا ما لا يأس بالاستطراد فيه ، كالبراءة الشرعية بمعنى الإباحة ورفع الحكم لا بمعنى العذرية شرعاً .

٢- قوله (قدس سره): مع جريانها في كل الأبواب^(١) ... الخ . شأن مسائل العلم ، وان كان كلية المبحوث عنه ، حيث لا يبحث عن الجزئي في العلوم ، إلا أن عمومه لجميع الأبواب غير لازم ، وتخصيص القواعد الاصولية بالعامة لجميع الأبواب بلا مخصوص ، بل بعض مسائلها لا يجري إلا في العبادات مثلا.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

واخرى من الملكات الفاضلة والأخلاق الرذيلة

وثالثة من مبادئ صدور الفعل الاختياري .

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

البعد .

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

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

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

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

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

(١) المحاسن ١: ١٢٣، باب خلق المؤمن من طينة الانبياء، وعنه بحار الانوار ٨٠/١٢٧، وإليك نص الرواية: عن زرارة و محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: إنما الوضوء حد من حدود الله ليعلم أهله من يطعه ومن يعصيه، وإن المؤمن لا ينجسه شيء، إنما يكفيه مثل الدهن.

فلم يبق إلا اعتبار الطهارة والنجاسة والحدث في عين أو شخص ، على حد اعتبار المالكية والمملوكة لصلحة تدعو إلى اعتبارها . ويمكن أن يقال: إن النجس وما يساوّه مفهوماً - كالرجم والدنس والقذر - ما يجب تنفر الطبع في قبال الطاهر الذي ليس فيه ما يجب تنفر الطبع ، وتنفر الطبع ليس إلا بلحاظ عدم الملائمة لقوّة من القوى ، فما فيه رائحة منتنة غير ملائم للشامة ، وما كان كريه المنظر غير ملائم للباصرة ، وما كان مرّاً للذائقـة ، وما كان خشنـاً لللامسة ، وهكذا بالإضافة إلى القوى الباطنة.

اقتضاء شيء لتنفر الطبع السليم أمر واقعي لا يزيد في الوجود على المقتضي ، بل هو ذاتي المقتضي إذا قلنا بأن خصوصية الفاعلية والاقتضاء في الفاعل والمقتضي ليست من الكيفيات الاستعدادية بل ذاتي العلة ، كما عليه بعض الأكابر^(١) ، وإلا كانت داخلة في الكيفيات الاستعدادية . ومن الواضح أن اقتضاءات الاعيان الخارجية المحسوسة لأنوار موجبة لتنفر الطبع تختلف بالإضافة إلى الأشخاص على وجهـا . فالماهـل وإن لم يتـنـفر طبعـه لـتـقوـمـه وجـدانـاً بالـادرـاكـ ، لكن عدم فـعلـية تنـفـرـ الطـبعـ لا يـنـافي وجودـ الـاقـتضـاءـ وـاقـعاًـ .

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

بل القلب المشحون بالعـقـائـدـ الـبـاطـلـةـ نـجـسـ خـبـيثـ ، فيـوجـبـ تنـفـرـ الطـبعـ السـليمـ وـالـعـقـلـ الـمـسـتـقـيمـ ، فـانـهـ نـقـصـ لـلنـفـسـ ، وـهـوـ مـاـ يـتـنـفـرـ مـنـهـ الطـبعـ ، وـازـالتـهـا

بضدها تطهيرها .

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

ولعله إلى كل ذلك يشير قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ
الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(١) فإن الغرض أرجاس المجهالة والملكات
الرذيلة والأعمال القبيحة، وكذا ما في الزيارة (لم تنجسك الجاهلية بأنجاسها)^(٢)،
وكذا ما في الخبر (بنس العبد القاذورة)^(٣) أي الذي موصوف بأنجاس الأعمال
القبيحة .

وهكذا وهذا اعتبار تكون التوبة مطهرة للعاصي، وإجراء الحد مطهراً
للزاني مثلًا، كما أطلق عليهما التطهير .

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

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

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

(١) الأحزاب: ٣٣

(٢) الكافي ٦: ٤٣٩ ح ٦، مصباح المتوجه: ٦٦٤

(٣) وسائل السعة ٥: ٦/٦

الغير . هذا كله في الطهارة والنجاسة .
وأما الطهارة والحدث ، فالكلام فيها من حيث كونها وجوديين أو أحدهما
وجودياً والأخر عدمياً ، ومعنى كون (الطهارة نوراً والحدث ظلماً) يحتاج إلى
مجال واسع ، ربما يخرج تفصيل القول فيه عن وضع التعليمة .
وأما الجواب الثاني ، فهو تام ربما نتكلّم فيه في موضع مناسب له .



[أصل البراءة]

٣- قوله (قدس سره): لو شك في وجوب شيء أو حرمته ولم تنهض^(١) ... الخ .

ذكر قدس سره في هامش الكتاب في وجه الجمع بين هذه المسائل في مسألة واحدة ما محصله: أنه لاحاجة إلى عقد مسائل متعددة بعد الاتحاد في ما هو الملاك ، وما هو العمدة من الدليل على المهم إلى آخر ما أفاده (قدس سره) . ولابد أن المسائل عبارة عن القضايا المشتركة في غرض واحد دون لأجله العلم، وتعدد القضايا بما هي يتعدد بها موضوعاً أو محمولاً أوهما معًا . والواسطة في الثبوت والواسطة في الإثبات لا دخل لها بالقضية، فلا يكون وحدتها وتعددتها موجباً لوحدة القضايا وتعددها .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



[الاستدلال بالكتاب على البراءة في الشبهات الحكمية]

٤- قوله (قدس سره): وفيه أن نفي التعذيب قبل إقام^(١)... الخ.
 يمكن أن يقال: إن الآيات والروايات الدالة على التواب والعقاب ظاهرة في
 الاقضاء ، لا الفعلية ، فكذلك ما دل على النفي ظاهر في الاقضاء بغيره
 المقابلة . كما أن الأمر كذلك في جميع القضايا الواردة في بيان الخواص والآثار .
 فقولهم السم قاتل ، والستا مسهل ، والنار حرقه ، وأشباه ذلك كلها في مقام افاده
 الاقضاء ، والحكم بثبوت محمولاتها لموضوعاتها اقتضاء لا فعلًا، فيكون دليلاً
 على الاستحقاق وعلى عدم الاستحقاق في مثل ما نحن فيه .

لا يقال: لا منة في رفع العذاب مع عدم الاستحقاق .
 لأننا نقول: أولاً: لم يعلم أن الآية في مقام إظهار المنة ، بل لعلها في مقام
 إظهار العدل وأنه تعالى لا يظلم أحداً مثقال ذرة .
 وثانياً: أن جعل العقاب إذا كان من الشارع ، فعدم جعله بعدم جعل
 الاحتياط منجزاً فيه كمال الملة .

والتحقيق: أن ظاهر القضية الحكم بثبوت المحمول للموضوع فعلًا ،
 وإنما نقول بكون القضايا المثبتة للخواص والآثار اقتضائية لا فعلية ، إذ قلما
 يوجد في العالم ما يكون علة تامة لثبوت شيء ، بل لا محالة له شرط أو مانع ،
 ولو من حيث قبول القابل ، وإن فرض أن الفاعل تمام الفاعلية بخلاف طرف
 النفي ، فإن العدم فعلي على أي حال سواء كان بعدم مقتضيه ، أو بعدم شرطه

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

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

وعليه فعدم شيء إذا كان مترباً على عدم شيء آخر، فلا حالة [عدم]^(١) ذلك الآخر، إما عدم مقتضيه أو عدم شرطه، وإذا كان مترباً على وجود شيء، فلا حالة ذلك الشيء مانعه.

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

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

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

٥- قوله (قدس سره): لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً^(٢)... الخ.
وعن بعض الأجلة^(٣) (قدس سرهم) دعوى إمكان جعله برهاناً ، نظراً إلى الاجماع على عدم الاستحقاق على تقدير عدم الفعلية في هذه المسألة .

(١) في الأصل فلا حالة ذلك الآخر ولكن الصحيح عدم ذلك الآخر كما أثبتنا بين المعموقين.

(٢) كفاية الأصول / ٣٣٩.

(٣) لم نعرفه ولعل المراد هو هذا الفقيه البزدي (قدره) في تعليقته على فرائد الأصول.

وهو على فرض صحته أجنبي عن الاجماع المصطلح ، لأن الاستحقاق: إن كان عقلياً ، فملازمته للعقاب في الآخرة وعدمها واقعيان ، لاجعليان تشير عيابان ، فإن أحد الطرفين مجعل عقلاني والآخر مجعل تكوبني ، والملازمية وعدمها ليسا بتشريعيين حتى يكون الاجماع على أمر تعبدى وبجعل مجعل تشريعي . وإن كان الاستحقاق شرعاً ، فهو وإن كان قابلاً شرعاً للإ衲طة بشيء ، فتكون الملازمية جعلية شرعية ، إلا أن إ衲اطته بفعالية نفس العقاب في الآخرة غير معقوله حتى بنحو الشرط المتأخر ، لأن فعالية العقاب مرتبة على استحقاقه، فترتباً استحقاقه على فعليته دورياً ، للزوم كون الشيء شرطاً لنفسه .
نعم ، إ衲اطة الاستحقاق - بعدم ما يمنع عن فعالية العقاب - معقوله ، فيرجع الأمر إلى إ衲اطة الاستحقاق بالبيان بالإجماع ، فهو استدلال على عدم الاستحقاق مع الجهل بالإجماع من دون حاجة إلى الآية حتى يصح الاستدلال المفيد للقطع بالمركب من الآية والإجماع ، كما هو المقصود في محل النزاع ، فتدبر جيداً.

٦- قوله (قدس سره): مع وضوح منعه ضرورة أن ما شرك^(١)... الخ .
ملخصه منع اعتراف الخصم بالملازمية بين عدم الفعلية وعدم الاستحقاق ،
فإن مجعل الحكم ليس بأعظم من معلومه ، وأدلة الاحتياط ليست بأقوى من
أدلة الواجبات والمحرمات الواقعية بعنوانها ، مع أن عدم فعالية العقاب هناك
لا يلزم عنده عدم الاستحقاق ، فكيف يقول بها هنا ؟
وصرح (قدس سره) في تعليقه^(٢) الأنبياء على رسالة البراءة بوجهه ، وهو
أن الأخبار بالعقوبة من باب الأخبار بالشيء لقيام ما يقتضيه .

(١) كفاية الأصول / ٣٣٩ .

(٢) التعليقة على فراند الأصول / ١١٤ .

وعلى ما أفاده (قدس سره) لا يلزم وجود المقتضي وجود مقتضاه ، لامكان وجود المانع من توبه ، أو فعل حسنة مذهبة للسيئة ، أو شفاعة . مع ان المانع ليس شأنه إلا مزاحمة المقتضي في تأثيره فعلاً ، لافي وجوده، ولافي اقتضائه .

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

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

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

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

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

المفهوم للصور على المواد القابلة تمام الفاعلية ، لا نقص في فاعليته ، حتى يخرج من القوة إلى الفعل بما يصح فاعليته فلا محالة يكون الشرط بمعنى متم قابلة القابل .

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

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

وعليه فعدم الفعلية ملائم لعدم الاستحقاق ، وقافية القبول والاستعداد إما حدوثاً كما فيها نحن فيه ، وإما بقاء كما في الموضع المتأخرة عن العمل .

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

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

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

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

قلت: الارادة الجزافية التي يقول بها الأشاعرة مستحبة عندنا، لرجوعها إلى جواز الترجح بلا مرجع ، وهو مساوٍ لوجود المعلول بلا علة ، فلا حالة تكون الارادة منبعة عن خصوصية موجبة للامتنان على العبد، ولو كانت تلك الخصوصية موجبة للجواد الكريم والرّوف الرحيم دون غيره فلا يحسن الذم منه، وإن حسن من غيره .

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

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

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

ثم إنه ربما يورد^(١) على أصل الاستدلال بالأية ، بأن سياقها يقتضي إرادة العذاب الدنيوي دون الأخرى، ونفي أحدهما قبل اتمام الحجة لا يلزم نفي الآخر .

(١) لم نجد المورد فيها بأيدينا من الكتب.

وفيه: إن أريد أصل العذاب الدنيوي ، فالعذاب الأخرى منفي بالأولوية، فإنه أعظم وأدوم ، وتوقف الأخف على إقام الحجة يقتضي توقف الأشد بالأولوية.

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

كما أنه ربما يورد^(١) على الاستدلال بها بأن ظاهرها عدم وقوع التعذيب منه سابقاً قبلبعث ، فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السالفة .
وفيه: أن مساقها ظاهر في أنه سنة الله تعالى في عباده .

وهذه الأمة المرحومة أولى بالعناية والرعاية .

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

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

(١) المورد هو الشيخ الأعظم قده فراند الاصول المحسن ٨/٢ .

(٢) التعلقة على فراند الاصول ١١٤/٢ .

(٣) نهاية الدراسة ١: التعلقة .

[الاستدلال بحديث الرفع على البراءة في الشبهات الحكمية]

٧- قوله (قدس سره): فاللازم المجهول ما لا يعلمون... الخ^(١).
 لا يخفى عليك أن المناسب للرفع عن الأمة تعلقه بأمر ثقيل عليهم ،
 فالموصول إذا كان كناية عن الموضوع - أعني الفعل أو الترك - فاتصافه بكونه
 ثقيلاً ، إما بلحاظ ترتيب المواخذه عليه، وإما بلحاظ كون المكلف مقهوراً عليه
 فعلاً ، أو تركاً .

فإن كان بلحاظ المواخذه، فالموصوف به في الحقيقة نفس مخالفة التكليف
 الإيجابي أو التحريري ، دون الإيجاب والتحريم ، ودخلهما في ترتيب المواخذه على
 المخالفة على حد دخل الشرط في تحقق عنوان محكم عليه باستحقاق العقوبة .
 وشرط اتصاف الشيء بكونه ثقيلاً لا يوصف بكونه ثقيلاً حتى يناسبه
 تعلق الرفع به؛ لما حقق في محله أن السبب لا يوصف بمسبيه ، فضلاً عن الشرط
 بعشر وظه ، لأن القيام به يصح صدق الوصف المأخوذ من المبدأ الذي له القيام
 لا القيام عنه ، فسبب بياض الجسم مثلاً لا يوصف بالبياض ، بل الأبيض
 عنوان ما يقوم به البياض ، لاما يصدر عنه البياض ، فضلاً عما هو شرط لتحققه .
 وإن كان بلحاظ المقهورية في الفعل والترك .

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

مسلوب القدرة عن الترك ، بل ملازم له .

فال فعل هو الواجب وموارد التكليف ، والترك هو مورد انسلاط القدرة عنه ، فيكون مقهوراً في الفعل ، لانسلاط قدرته من ناحية التكليف عن الترك ، وقد مر أن السبب لا يوصف بمسبيه ، فلا يوصف التكليف بانه ثقيل ، بل سبب لنقل الفعل بتلك الملاحظة .

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

وبالجملة: المحمول على المكلف هو الثقيل عليه ، والفعل هو المحمول ، والتکليف تحمله عليه ، فالفعل هو الثقيل ، والتکليف ثقيله ، وجعله ثقيلاً ، فالإيجاب ثقيل ، والوجوب ثقل ، والفعل ثقيل ، فما يتعلّق به الرفع إذا كان هو الثقيل ، فالفعل هو المرفوع .

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

والتحقيق: أن الرفع عن المكلف وإن كان يستدعي الثقل في المرفوع ، إلا أن غاية ما يقتضيه تعلقه بما له مساس بالثقل ، سواء كان ثقيلاً أو ثقلاً أو موجباً للثقل ، فلا حاجة إلى اتصف التكليف بكونه ثقيلاً ، ويشهد له قوله صلى الله عليه وأله (رفع القلم عن الصبي حتى يحتمل)^(١) فإنه إما قلم التكليف ، أو قلم

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

المؤاخذة ، فهو موجب للثقل بواسطة أو أكثر . مع أن الفعل بلحاظ ترتيب المؤاخذة عليه أيضاً لاقيام للمؤاخذة به ذلك النحو من القيام المصحح لصدق وصف الثقيل ، بل المؤاخذة هي الشقيقة على المكلف .

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

مضافاً إلى كثرة اتصف الشيء بكونه ثقيلاً بسبب الاستهلال والتضمن لما هو ثقيل ، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَذْرُونَ وِرَائِهِمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾^(١) لوقوع الأهوال الش قال فيه.

وقوله تعالى: ﴿سَنُلَقِّي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾^(٢) بناء على إرادة القرآن المتضمن للتوكيل ، أو إرادة التكليف بقيام الليل ، كما تشهد له الآية المتصلة به . وأما بناء على إرادة الوحي المغير لحاله صلى الله عليه وسلم فهو الثقيل بالحقيقة .

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

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

→ يتم بعد احتلام. الفقيه ٤: ٢٦٠.

نعم عن حلي عليه السلام أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبي حتى يختتم الحديث. الحصول ٩٤.

(١) الانسان: ٢٧.

(٢) المزمل: ٥.

مقومة لذلك الكون العارض ، ومنوعة له ، فيكون نوعاً من مقوله الآين، له نسبة خاصة إلى المكان ، وليس لهذا النوع من العرض كون استعلائي على ذلك المستعلى عليه ، بل هو عين الكون الاستعلائي للغير ، فثبتوت الفعل على المكلف الذي هو عين وجوبه عليه وإن كان حينئذ متقوماً اعتباراً بما ينوعه وبجعله نوعاً خاصاً من العرض الاعتباري ، لكنه ليس له كون استعلائي بالاعتبار ، بل هو عين الكون الاستعلائي للفعل بالاعتبار.

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

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

فالثابت بالحقيقة هو الشوق ، أو البعث ، فهو المجعل والموضع على المكلف ، والفعل مجعل بجعله ، وموضع بوضعه ، فهو مرفوع برفعه .

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

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

الكلام^(١):

٨- قوله (قدس سره): فهو مرفوع فعلًا وان كان ثابتاً واقعاً^(٢)... الخ .
هذا بناء على ما سلكه (قدس سره) في تعليقته المباركة^(٣) من مراتب
الحكم ، وأن الحكم الواقعي حكم إنشائي ، لافعلى .

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

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

واما حمله على إرادة رفع الفعلية المطلقة ، وثبتوت مطلق الفعلية .
 فهو مناف لظاهر العبارة ، فان ظاهرها المقابلة بين الفعلية والثبوت
الواقعي فتدبر .

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

فععلية الانشاء بداع ارشاد فعلى ، وبداع البعث بعث فعلى ،

(١) التعليقة ١٢.

(٢) كفاية الاصول ٣٣٩/.

(٣) التعليقة على فراند الاصول ٥/٣٤ - ٥.

(٤) كفاية الاصول ٢٧٨/.

(٥) منها ما تقدم في مبحث حجية القطع التعليقة ٢٩ . ومنها في مبحث حجية الظن التعليقة ٦٦
نهاية الدراسة ٣ .

ويستحيل أن يكون الانشاء بداعٍ في صراط الفعلية بداع آخر ، وقياسه معه . فلا محالة ليس الانشاء الواقعى المترقب منه فعلية البعث والزجر ، إلا الانشاء بداعى جعل الداعي فعلًا أوتركاً .

وقد مرَّ - منا^(١) مراراً - أن فعلية كل داع متقومة بالوصول ، فالانشاء بداع الارشاد قبل وصوله لا يكون إرشاداً فعلًا إلى ما هو خير العبد ورشده ، والانشاء بداع البعث والتحريك قبل وصوله ليس قابلاً فعلًا للتحريك . وانقداح الداعي على أي تقدير في نفس المكلف .

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

ول يكن المراد من الفعلى من وجه نفس ما هو فعلى من قبل المولى .
والفعلى بقول مطلق ما هو بحيث يكون مصداقاً للبعث فعلًا .
ثم إن الوصول التعبدى:

تارة: يجعل الحكم المماطل على طبقه بعنوان تصديق العادل بلسان أنه الواقع ، فثبتت الحكم المماطل ثبوت الواقع تزيلاً ، ووصوله وصول الواقع عرضاً ، وتنجزه تنجز الواقع اعتباراً ، والا فالواقع على ما هو عليه لم يخرج من حد إلى حد حقيقة .

وأخرى: بايصال الواقع بأثره ، يجعل الخبر مثلاً منجزاً له ، إذ ليس أثر الواقع الواثل إلا فعليته المساوية لتنجزه ، فجعل الخبر منجزاً له شرعاً يخرج

^(١) منها في التعليقة ٦٦ من مبحث حجية الظن ، ومنها في مبحث حجية القطع التعليقة ٤١ نهاية الدرابة . ٣

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

وقد عرفت أن عدم فعلية الواقع بعدم ايصاله بجميع أងانه ، وعدم الفعلية بعدم جعل الحكم الماثل ، أو بعدم جعل الخبر ، أو الاحتمال منجزاً ليس بمحظاً حتى يكون معنى رفع الفعلية رفعها بعدم جعل الاحتياط . بل العدم المجعل المعدود من الأحكام المجعلة ما كان كالوجود بمحظاً ، فعدم الوجوب بعدم المقتضى ليس بمحظاً شرعاً ، بل قوله: لا يجب إنشاء جعل للعدم تسبيباً.

فإذا كان قوله عليه السلام رفع على حد قوله عليه السلام (كل شيء لك حلال) جعلاً لعدم التكليف كالمجعل للإباحة . فلا حالة يكون إيصالاً لعدم التكليف في موارد الجهل بعبارة جامعة لها ، فيكون مفاده فعلية عدم التكليف ظاهراً ، لعدم فعلية التكليف ، لما عرفت أن عدم فعلية التكليف بعدم الوصول عقلي لاجعلي .

نعم لازم إيصال عدم التكليف فعلأً عدم فعلية التكليف ، لاستحالة ثبوت المنافي من حيث الفعلية .

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

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

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

ونكتة إيفاد العدم - مع كفاية عدم الوصول في رفع الفعلية، وأنثرها^(١) - التبيه على عدم وجوب الاحتياط، بحيث يكون دليلاً على عدمه بعدم موضوعه، لاجرد كشف عدم الفعلية عن عدم وجوب الاحتياط.

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

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

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

(١) والصحيح وأنثره فان مرجع الضمير إيفاد العدم.

إلا أن صدق عنوان الرافع والداعف منوط بوجود الاثر في الأول وعدمه في الثاني .

كما في عنوان الحدوث والبقاء ، فان وجود شيء في زمان غير منوط بوجوده في السابق ، ولا بعده فيه ، إلا أن عنوان الحدوث والبقاء منوط بسبقه العدم في الاول وسبقه الوجود في الثاني .

فتوفهم عدم الفرق بين الرافع والداعف ، وصحة استعمال كل منها مكان الآخر ، لعدم تفاوت المانعية فاسد لما عرفت .

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

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

٩ - قوله (قدس سره): لا يقال ليست المؤاخذة من الاشار

الشرعية^(١) الخ.

الاشكال في المؤاخذة من وجهين:

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

ونفس المؤاخذة وإن كانت جعلية لكنها تكوينية لا تشريعية ، فلا معنى للتبعد بها نفياً واثباتاً ، لا بلا واسطة ، كمن يقول بتعلق الرفع بالمؤاخذة ، ولا مع الواسطة ، كمن يقول بالتبعد برفعها برفع الحكم الفعلي ، ولو برفع ايجاب الاحتياط .

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

ويندفع الأول بما أفاده (قدس سره) في المتن وفي الامامش ، وجامعهما أن رفع المؤاخذة ليس بعنوان التبعد برفعها حتى لا يعقل التبعد بها نفياً أو اثباتاً ، بل بعنوان تحقيق موضوعها ، فان الاستحقاق مترب على التكليف الفعلي الواقعي أو الظاهري ، فعدمه مترب على عدمها ، سواء كان بعدم التكليف ظاهراً ، كما هو مفاد جواب الامامش ، أو بعدم فعليته التكليف يجعل الاحتياط ، كما هو مفاد جواب المتن .

وبالجملة مخالفة التكليف الواصل - واعيناً كان أو ظاهرياً - موضوع استحقاق العقاب .

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

فعدم التكليف ظاهراً محقق لموضوع عدم الاستحقاق حقيقة .

كما أن عدم فعليته التكليف بعدم جعل الاحتياط المبلغ له إلى مرتبة الفعلية المطلقة أيضاً محقق لموضوع عدم الاستحقاق .

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

فإن التكليف الواقعي يقتضي جعله فعلياً بایحاب الاحتياط المصح للمؤاخذة فهي أثر الأثر.

فالبعد برفع الواقع تبعد بأثره ومقتضاه ، وهو عدم ایحاب الاحتياط ، وهو موضوع الاستحقاق هذا .

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

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

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

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

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

(١) مبحث حجية القطع: التعليقة ١٠ ومبحث حجية الظن: التعليقة ١١٩. نهاية الدراسة .٣

(٢) منها في مبحث حجية القطع: التعليقة ٤١ و٤٥. ومبحث الانسداد التعليقة ١٤٥. نهاية الدراسة .٣

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

فإيجاب الاحتياط واقعاً لا ينجز الواقع ، بل الإيجاب الواعظ .

إذا عرفت هذه المقدمة تعرف أن كون التكليف الواقعي مقتضياً لإيجاب الاحتياط ، وإيجاب الاحتياط مقتضياً لاستحقاق المزايدة غير صحيح .
إذ موضوع استحقاق العقاب مخالفة التكليف الواعظ بإيجاب الاحتياط الواعظ .

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

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

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

فمع عدمهما وإن لم يكن استحقاق ، لكنه غير مدفوع أيضاً .

إذ ليس كل عدم دفعاً ، كما لا يكون كل عدم رفعاً .

نعم هذا الاشكال شديد الورود على من يرفع المزايدة بدواً ، فإنه لا رفع ولا دفع .

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

اللهم إلا أن يكفي في نسبة الدفع إلى ثبوت مقتضي المقتضي، فإن ثبوت التكليف الواقعي أو الغرض الباعث إليه مقتض لايصاله بایجاب الاحتياط الواصل . فتدبر جيدا .

١٠- قوله (قدس سره): لا يقال: لا يكاد يكون ايجابه مستتبعا^(١)... الخ .

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

والكل غير صحيح:

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

مع أن الاحتياط عنوان ما تعلق به التكليف المجهول ، ولا إثنينية بينها وجوداً ، ليكون مقدمة وجودية له حتى تجحب بوجوبه .

وأما الثاني ، فلأن الارشاد إلى ترتيب العقاب على الواقع فرع تنجز الواقع ، والمفروض أنه لامنجز له إلا الأمر الارشادي بالاحتياط .

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

وأما الثالث ، فلان مقتضى النفسيّة تنجز نفسه بوصوله دون الواقع ، وهو

خلف .

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

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

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

ولتكن قد عرفت^(٢) في مبحث جعل الطريق أن الانشاء بهذا الداعي لا يخلو عن إشكال هو أن الانشاء بأي داع كان هو مصدق ذلك الداعي بالإضافة إلى ما يرد عليه مفاد الهيئة .

فالانشاء بداعي البعث إلى الصلاة مصدق حقيقة للبعث نحو الصلاة ، ويداعي الامتحان مصدق للامتحان بالمادة التي تعلقت به الهيئة . وهكذا . ومن الواضح أن القابل للتنجز هو التكليف ، وللتنجيز هو الخبر ، أو أمارة أخرى أو اليقين السابق في الاستصحاب ، أو احتمال التكليف في باب الاحتياط ، وما تعلق به مفاد الهيئة الموصوف بأنه تنجز نفس مادة الاحتياط .

(١) في علقيته على فرانز الأصول ١١٧

(٢) نهاية الدررية ٥٨/٣

فما هو قابل لتعلق البعث الانثاني به غير قابل للتجزء ولا للتجزيز ، وما هو قابل للمنجزية والمتجزية وهو الاحتياط والتکلیف غير قابل لتعلق البعث الانثاني به .

فالایحاب بداعي تنجیز التکلیف، الواقعی في جميع الموارد غير معقول ، لا أن تنجز الواقع بالخبر ونحوه غير معقول وقد تقدم بعض الكلام في مبحث جعل الطريق .

ويمکن أن يقال: إن ایحاب تصدق العادل أو ایحاب الاحتیاط ، ایحاب حقيقی بداعي جعل الداعی ، ومنبعث عن المصلحة الواقعیة على حد التکلیف الواقعی .

لكن التکلیف الواقعی متعلق بالفعل بذاته ، وایحاب التصدق وایحاب الاحتیاط متعلق به بعنوانه ، ایصالاً للواقع في الأول ، وتحفظاً عليه في الثاني . وایحاب الشيء بمعرف أو معرفات إذا كان منبعاً عن غرض واحد بداعي جعل الداعی لا يوجب تعدد الایحاب الحقيقی .

لما عرفت^(١) في محله أن التباين والتضاد بين الحكمین الفعلین ، لا بين الفعلی والانثانی بداعي جعل الداعی الذي لم يتصرف بفعلية الدعوة لعدم وصوله .

فایحاب الاحتیاط ایحاب حقيقی نفسي بعنوان آخر غير نفس عنوان الفعل .

وحيث إنه منبعث عن الفرض الواقعی ، فلذا يكون مقصوراً على صورة الموافقة مع الواقع ، فلا يستحق إلا عقوبة واحدة .

وحيث إنه بعنوان التحفظ على الواقع، فوصوله وصول الواقع وتنجزه

تنجز الواقع.

وجميع تعاريف الواجب النفسي منطبقه عليه ، فإنه منبعث عن غرض في نفسه أي ما هو بالحمل التاسع احتياط ، لفرض كونه معرفاً لنفس الواجب الواقعي . وهو واجب لا لواجب آخر ، حيث إن وجوبه غير منبعث عن وجوب آخر ، كالواجب المقدمي . فافهم جيدا .

١١ - قوله (قدس سره): بما هو قضيته من ايجاب الاحتياط فرفعه ^(١) ... الخ .

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

لا المقتضى بمعنى المسبب بالإضافة إلى سببه .

لما ^(٢) مرّ مراراً أن المقتضى لكل حكم بمعنى سببه الفاعلي هو الحاكم . ولا المقتضى بمعنى ذي الغاية بالإضافة إلى الغاية الداعية إليه ، لأن التكليف الواقعي ليس من الفوائد القائمة بوجوب الاحتياط ، حتى يكون اقتضائه له بهذا النحو من الاقتضاء .

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

(١) كفاية الأصول / ٣٤٠ .

(٢) مبحث حججه القطع التعليقة ٤١ و ٤٥ نهاية الدررية .

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

بل المعقول ما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا من أن الغرض الباعث على التكليف ، كما يدعوا إلى جعل التكليف ، كذلك يدعوا إلى اتصاله بايجاب الاحتياط الواصل المبلغ له إلى مرتبة الفعلية والتنجز ، حتى يكون المكلف مقهوراً في ايجاده ، وغير معدور في تركه .

فكلا الإيجابين من مقتضيات الموضوع ، لا أن أحدهما من مقتضيات الآخر ، حتى يكون من باب التعبد بالأثر عند التعبد بما يترتب عليه .

بل هما بحسب الغرض الداعي متلازمان ، ولا يصح التعبد بأحدهما التعبد بالأخر .

نعم لو أريد الموضوع من الموصول لصح أن يكون التعبد به تعبداً بكل الأشرين ، وهذا أحد الوجوه المصححة لارادة الموضوع من الموصول .

١٢- قوله (قدس سره):**فَإِنْ مَا لَمْ يُعْلَمْ مِنَ التَّكْلِيفِ مُطْلَقاً**^(١)...الخ .

تعيم ما لا يعلمون للشبهة الحكيمية والموضوعية بوجوهه : منها: ما في المتن ، وهو إرادة التكليف المجهول مطلقاً ، سواء كان سبب المجهل به فقد النص ، أو إحالته ، أو تعارض النصين ، أو الامور الخارجية ، فالمراد من الموصول خصوص التكليف مع التعيم من حيث أسباب الجهل به . ويمكن أن يقال: إن الظاهر من التكليف الذي لا يعلمنه ، أنه بنفسه غير معلوم ، لا أن انطباقه على المورد غير معلوم بسبب الجهل بانطباق موضوعه

الكلي ، فان من لم يعلم بخمرية الماء لا يقال: إنه غير عالم بحرمة الخمر والماء
- بما هو - لا حكم له واقعاً ليقال: إن حرمة هذا الماء غير معلومة ، بل الماء
بما هو خمر حرام ، وحرمة الخمر معلومة ، وكون الماء خمراً غير معلوم ، فالانطباق
غير معلوم .

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

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

فحمرة هذا الماء بما هو خمر غير معلومة ، وليس هذا من باب الوصف
بحال المتعلق ، فإن الجهل بخمريته سبب حقيقة للجهل بحرمة حقيقة بما هو
خمر .

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

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

فالمراد مما اكرهوا عليه ذات الفعل الذي اكره عليه ، لا الحرام الذي
اكره عليه ، فإن الاكراه على الفعل بما هو شرب الخمر ، لا عليه بما هو حرام .
وكذا فيما اضطروا إليه . وهكذا .

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

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

بل العنوان كما أنه موجود بالعرض كذلك مجهول بالعرض بنحو وساطة أحد النحوين من الجهل لعرضه ، لا وساطتها لثبوته كوساطة الجهل بالموضوع لثبت الجهل بالحكم .

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

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

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

فإن قلت: عدم العلم التصديقى كنفس العلم التصديقى يتعلق بثبوت شيء لشيء ، ولا فرق حينئذ بين ثبوت الخمرية للماء ، أو ثبوت الحرمة لشرب التن من حيث كون العنوان مجهولاً .

غاية الأمر أن عنوان الخمرية للماء ذاتي ، وعنوان الحرمة للشرب

عندي

فالمجهول ذاتياً عنوان ذات الفعل ، وإلا فال فعل ذاته لا جهل به ، لعدم تعلق الجهل المقابل للعلم التصدقى - بتقابل العدم والملائكة - بالمفردات .

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

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

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

منها: إرادة الحكم والموضوع معاً من الموصول ، بلحاظ عموم الموصول من حيث إنطباقه عليهما ، فالمراد رفع كل ما كان مجهولاً ، حكماً كان أو موضوعاً .
وأورد عليه شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في تعليقه^(١) بعدم إمكانه .
لأن إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له ، واستناده إلى الموضوع
إسناد إلى غير ما هو له ، والجامع بين الاسنادين غير معقول .

والجواب: أن الحاجة إلى الاسناد الجامع بين الاسنادين إنما تثبت إذا كان اتصاف الاسناد الواحد بكونه إلى ما هو له ، وإلى غير ما هو له - من باب اتصاف الواحد بوصفين متقابلين ، وهو محال ، فلابد من تعقل إسناد جامع ، وهو أيضاً محال ، لعدم خروج الطرف عن كونه ما هو له ، أو غير ما هو له ، وإلا فلا إسناد .

مع أن اتصاف الاسناد الواحد بوصفين متقابلين - إذا كانوا اعتباريين -
معقول ، لتعقل اعتبارين في واحد ، بلحاظ كل منها له اعتبار مغاير لاعتبار آخر ، نظير ما ذكرنا^(٢) في باب استعمال اللفظ في معنييه:الحقيقي والمجازي ، في

(١) التعليقة على فرائد الاسناد / ١١٤ و ١١٥

(٢) نهاية الدراسة - ١ - العلامة ٩٦

دفع شبهة استلزم اجتماع المقابلين ، ولو كان الاستعمال في أكثر من معنى ممكناً .
وحاصل الدفع : أن اللفظ من حيث استعماله فيها وضع له موصوف بالحقيقة ، ومن حيث استعماله في غير ما وضع له موصوف بالمجازية ، فهناك وصفان بلحاظ حبيثتين واقعيتين .

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

فهذا الاسناد الواحد إلى الشيء من حيث انطباقه على الحكم إسناد إلى ما هو له ، ومن حيث انطباقه على الموضوع إسناد إلى غير ما هو له ، فلهذا الإسناد الجدي وصفان اعتباريان بلحاظ حبيثتين حقيقتيتين ، وهي حببية الانطباق على الحكم ، وحببية الانطباق على الموضوع .

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

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

ولكن لا يخفى عليك أن اتصف الاسناد الواحد بوصفين ، وإن كان معقولاً ، إلا أن مخالفته للظاهر - لعدم تمحضه في الاسناد إلى ما هو له - باقية على حالها ، وسيأتي^(١) إن شاء الله دفعها .

(١) في الوجه الذي يذكره بقوله : ومنها ارداه الموضوع الخ .

ومنها - إرادة الموضوع من الموصول في (ما لا يعلمون) كما في سائر الفقرات ، إلا أن الموضوع ليس هو المايم المردّد خارجاً ، إذ متعلق الحكم وموضوعه ما يتقوم به الحكم في أفق الاعتبار ، لا الشيء الخارجي كما بناه^(١) في اجتئاع الأمر والنفي ، بل الموضوع الكلي المقوم للحكم ، وجعل الموضوع بهذا المعنى بعين جعل الحكم ، فان البعث المطلق لا يوجد بنحو وجوده الاعتباري ، إلا متعلقاً بمعنله ، وموضوعه .

فالموضوع الكلي المقوم للحكم موجود بعين الوجود الاعتباري المحقق للحكم .

وساطة الحكم لعراض الوجود للموضوع وساطة دقيقة برهانية كوساطة الوجود لوجودية الماهية مع أن صدق الوجود على الماهية المتحدة مع الوجود عرفاً مما لا شك فيه بلا عنایة ولا مسامحة .

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

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

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

١٣- قوله (قدس سره): بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها^(٢)...الخ .

(١) نهاية الدراسة ٢: التعليقة ٦٢.

(٢) كفاية الأصول / ٣٤٠ .

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

ثم إن ظاهر شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره)^(١) في المقام أن تقدير المؤاخذة يوجب إرادة الفعل من الموصول حتى في (ما لا يعلمون) . إذ لا مؤاخذة على التكليف ، بل على الفعل أو الترك .

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

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

وحيثند فارادة خصوص المؤاخذة في الجميع مع إرادة التكليف من (ما لا يعلمون) معقولة ، لكنه لا بعنوانها ، بل بعنوان مقتضى التكليف ، كما هو واضح . ثم إن لزوم التقدير - إما لخصوص المؤاخذة لتيقنتها ، أو لطلق الآثار لكونه أقرب إلى نفي الحقيقة . أو الآخر الظاهر في كل مورد بحسبه ، لكونه المتيقن في مقام التخاطب - ، إنما يتوجه بناء على عدم توجيه الرفع إلى نفس

التكليف .

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

نعم لزوم التقدير إنما يكون في غير (ما لا يعلمون) مما يتعمّن فيه إرادة الفعل من الموصول .

١٤- قوله (قدس سره): كما استشهد الامام عليه السلام بمثل هذا الخبر^(١)...الخ .

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

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

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

أجنبي عن مورد الرواية سؤالاً وجواباً .

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

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

(١) كفاية الاصول / ٣٤٠ - ٣٤١ .

(٢) التعليقة على فرائد الاصول / ١١٦ .

وإن لم يكن كذلك لصح الالزام بما تسامل عليه الخصم .

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

١٥- قوله (قدس سره): أن المرفوع في ما اضطروا اليه وغيره^(١) ... الخ.

توضيحة أنه قد أورد على (حديث الرفع) كما في الرسائل^(٢) بأنه موهون إذا أريد منه رفع جميع الآثار للزوم التخصيص الكبير فيه ، لأن آثار الخطأ والنسيان غير مرتفعة .

وأجاب عنه الشيخ الاعظم^(٣) (قدس سره) بأن الخبر لا يرفع آثار الخطأ والنسيان بما هما .

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

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

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

(١) كفایہ الاس رسول / ٣٤١ .

(٢) فرائد الاس رسول المحسن / ٢ .

(٣) قال عده: فاعلم أنه إذا بنينا على عموم رفع أدبار فليس المراد بما الآثار المرتبة على هذه العنوانات من حيث هي إذا لا يعقل رفع الآثار الشرعية المرتبة على الخطأ والسهو من حيث الخ فرائد الاس رسول المحسن / ٢ - ١١ : ١٢ .

رفعت آثار الفعل لذاته في حال الخطأ . فان الرفع المقصبي يقتضي ثبوتها في هذه الشريعة للفعل في حال الخطأ . فرفها في حال الخطأ مناقضة . ورفع الآثار النابية في الشرائع السابقة صحيح في كلا المقامين .

واما إذا أريد الرفع بمعنى الدفع . فمعقول في كلا المقامين . فكما يكفي ثبوت المقتضي للاثر حتى في حال الخطأ . كذلك يكتفي بثبوت المقتضي له في نفس الخطأ . فلا يكون وفعه بها هو أقوى اقتضاء منه مناقضة .
نعم يكون معارضًا للأدلة المتکفلة لآثار الخطأ والنسيان بها هما، وهذا غير عدم العقولية .

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

فيكون معارضًا للدليل المتکفل لحكم الخطأ بما هو ، فيلزم التخصيص الكبير في الحديث إذا كان المراد منه رفع مطلق الآثار .
ويمكن الجواب عنه بوجهين:

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

فإذا كانت هذه الجهات مقتضية لرفع تلك الأحكام ، فلا حاله ليست بها هي مقتضية لثبوتها ، إذ لا يعقل أن يكون العنوان الواحد مقتضياً لطرف التقيض ، فمواضيعات تلك الأحكام المستدعاة لها ذات المجهول وذات ما أكره عليه وهكذا .

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

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

قوله رفع الاكراء ينحل إلى قضية موضوعها الفعل المكره عليه بما هو كذلك ، ومحموها نفي الحكم عنه بما هو كذلك ، ومفاده لا يحرم الفعل المكره عليه . وحيث إن العنوان موضوع لنفي الحكم ، فلا حالة موضوع الحكم المنفي غيره ، لاستحالة اقتضاء الشيء للمتنافيين .

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

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

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

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

وإلا فلو كان الموضوع موضوع رفع الحكم لكان رفعه مفيداً لضد المقصود ، إذ رفع موضوع الرفع يقتضي رفع الرفع وثبت الحكم ، لا نفيه . وحيثند ، فيتوجه الاشكال المتقدم من ظهور الخبر في رفع حكم الخطأ بما هو خطأ ، لا حكم ذات ما أخطأ عنه .

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

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

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

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

١٦ - قوله (قدس سره): كيف وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم^(١) ... الخ.

بيانه: أن إيجاب الاحتياط حال العلم بالتكليف لا معنى له.
وكذا إيجاب التحفظ حال التذكر لا معنى له.
فلا حالة لا يكون إيجاب الاحتياط إلا بلحاظ حال الجهل بالتكليف.
ولا يكون إيجاب التحفظ إلا بلحاظ الخطأ والنسيان، فيكون الخبر دليلاً على رفع آثار هذه العناوين بها هي، لا رفع آثار ذات المعنونات.
والجواب ما مر^(٢) منا مفصلاً: أن كون إيجاب الاحتياط مثلاً من

(١) كفاية الأصول/٣٤١.

(٢) في التعليقة ١١ من هذا الجزء.

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

بل من مقتضيات نفس الفرض الباعث على التكليف الواقعي ، فان الفرض الواقعي كما يدعو المولى إلى جعل البعث نحو ما يحصله ، كذلك يدعوه إلى ايصاله بها يبلغه إلى مرتبة الفعلية والتنجز ، إما بمنصب الطريق ، أو بجعل الاحتياط بأحد النحوين المقدمين .

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

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

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

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

[الاستدلال بحديث الحجب على البراءة في الشبهات الحكمية]

١٧ - قوله (قدس سره): **إِلَّا أَنَّهُ رَبِّا يَشْكُلُ بِمَنْعِ ظُهُورِهِ فِي
وَضْعٍ^(١) ... الْخَ.**

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

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

وثبوت العلم والمجهول المقابل له ب مقابل العدم والملكة ، وإن كان لا يستدعي إلا ثبوت المعلوم والمجهول بشبوته الماهوي لا بشبوته الخارجي ، لعدم توقف العلم إلا على المعلوم بالذات ، لا على المعلوم بالعرض ، كما مرّ مراراً فلا دلالة حينئذ على ثبوت التكليف خارجاً وحياناً أو إلهاً .

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

فأتضح أن الحجب على أي حال يستدعي ثبوت التكليف وحياناً أو إلهاً .

وحجبه حينئذ بأحد وجهين:

إما بعد أمره حججه عليهم السلام بتبلیغه وتعريفه للعباد .
أو باختفائه بعد تبلیغ الحجج وتعريفهم إیاه باخفاء الظالمين ، أو غيره من
العارض الموجبة لاختفائه .

ونسبة الحجب إیله تعالى على الأول ظاهرة ، حيث إن الحكم صار ممحوباً
من قبليه تعالى بعد عدم أمره حججه عليهم السلام بتعریفه وتبلیغه .
وأما على الثاني ، فلا: إما لأنه لا يصدق في حقه أنه مما حجبه الله عن
العباد ، بل عرفهم إیاه على لسان حججه عليهم السلام ، وإن لم يصل إلى
بعضهم لعارض .

وإما لأن حجبه مستند إلى الظالمين وغيرهم لا إیله تعالى .
فإن قلت: نسبة الحجب إیله تعالى بلحاظ انتهاء سلسلة الأسباب إلى رب
الأرباب ، فيكون كقوله عليه السلام: كلَّ ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر^(١) .
مع أن المقوهورية في الأسباب العذرية مستندة ابتداء إلى أسباب طبيعية
من نوم أو إغماء أو جنونٍ ونحوها ، بل ليس في العالم شيء إلا وله سبب أو
أسباب ، ومرجع الكل إلى مسبب الأسباب .

قلت: قد ذكرنا في مبحث الطلب والارادة^(٢) أن المسببات بها هي موجودات
محدودة لا تنسب إلا إلى أسباب هي كذلك ، وبها هي موجودات بقصر النظر
على طبيعة الوجود المطلق تنسب إلى ابوجود المطلق ، لأن الفاعل الذي منه
الوجود منحصر في واجب الوجود دون فاعل ما به الوجود ، فإنه غير منحصر
في شيء .

نعم ربما يكون الفعل المحدود بلحاظ تأثيره اثراً خارقاً للعادة بغلبة

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

(٢) نهاية الدراسة ١: التعليقة ١٥٢

العنصر الربوي فيه مما ينسب اليه تعالى: ﴿وَمَا رَمِيتَ اذْ رَمِيتَ وَلَكُنَ اللَّهُ رَمَيْتَ﴾^(١).

بل ربما يكون بلحاظ غلبة العنصر الربوي على الجهة التي تلي الماهية لخلوصه وقوعه قررياً ينسب اليه تعالى كما في قوله تعالى: ﴿وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسْنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾^(٣). كما انه اذا غلت الجهة التي تلي الماهية ينسب الى الشخص كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾^(٤).

مع انه بلحاظ الاطلاق والنظر الى طبيعة الوجود قال تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ منْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(٥).

فالمسيبات الصادرة عن الاسباب الطبيعية بلحاظ الاطلاق ينسب اليه تعالى فهو المحيي ، والمميت ، والضار ، والنافع .
بخلاف ما اذا صدرت عن اشخاص غلت الجهة التي تلي الماهية فيهم ، فانها تنفي عنه تعالى بهذا النظر كما عرفت.

وما اختفى باخفاء الظالمين من هذا القبيل ، فلذا ورد في كلامه تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾^(٦) فنسب الكتاكيث اليهم لغلبة الجهة التي تلي الماهية.

(١) الأنفال: ١٧.

(٢) التوبة: ١٠٤.

(٣) النساء: ٧٩.

(٤) النساء: ٧٩.

(٥) النساء: ٧٨.

(٦) البقرة: ١٥٩.

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

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

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

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

فإن قلت: ظهر الوضع المساوٍ للرفع في رفع ما كان ثابتاً عليهم قرينة على أن المراد حجب ما أمر الحجة بتبليغه ، فإنه الثابت عليهم ، فالثبوت في نفسه لا يناسب الرفع ، بل الثبوت عليهم ، ولا يكون ثابتاً عليهم إلا بعد التبليغ والتعريف .

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

وإن تعدد بحرف المجاوزة كان المراد صرفه عنه إلى جانب .
فقد يكون ثابتاً حقيقة ، فصرفه عنه يكون مساوياً للرفع .

وقد لا يكون ثابتاً بل مقتضيه ثابت ، فيتحقق في الصرف والجعل عنه إلى جانب ، فإذا كان مقتضي جعل الحكم مقتضاً لإثباته على العباد ، ولكن مصلحة التسهيل أو مصنحة أخرى منعت من أمره بتبليغه وتعريفه ، فقد صرف عنهم ، وجعل عنهم إلى جانب .

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

و عن شيخنا الحر العاملی (رحمه الله) في الوسائل^(١) في الجواب عن هذه
الرواية أنها مخصصة بالشبهة الوجوبية مدعياً أن قوله عليه السلام: موضوع عنهم
قرينة ظاهرة في إرادة الشك في وجوب فعل وجودي .

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

والجواب - ما مر^(٢) منا سابقاً - أن التكليف اللزومي - بملاحظة تقله على
المكلف بالجهات المتقدمة - يكون على المكلف .

ولذا كما يتعدى الوجوب بحرف الاستعلاء بالإضافة إلى المكلف، فيقال:
يجب عليه، كذلك الحرمة تتعدى بحرف الاستعلاء، فيقال: يحرم عليه، كما تشهد
له الاستعارات القرآنية، حتى في المحرمات التكوينية كما في قوله تعالى:
﴿وَحْرَمَنَا عَلَيْهِ الْمَرْاضِع﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ حَرَمَهَا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^(٤)
إلى غير ذلك.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣/١٦٣، ٥: ٦/٦.

(٢) في العلقة ٧.

(٣) الفعص: ١٢.

(٤) الاعراف: ٥٠.

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

١٨ - قوله (قدس سره): ومنها قوله عليه السلام: كل شيء لك حلال حتى تعرف^(١) ... الخ.
واما ورد بهذا المضمون روايات:

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

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

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

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

(١) كفاية الاصول / ٣٤١.

(٢) تهذيب الأحكام / ٩ / ٧٩.

(٣) الكافي / ٦ / ٣٣٩.

(٤) المحاسن / ٢ - ٤٩٦ - ٤٩٧.

حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل التوب يكون قد استرته وهو سرقة، أو الملك عنك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة^(١).

هذا جميع ما وقفتنا عليه في جوامع الأخبار.

وما ورد في مورد الجبن ونحوه، مع أنه كليّة في مورد الشبهة الموضوعية، فيه التقيد بوجود الحلال والحرام فيه.

وفي المحاذير المانعة عن الاستدلال، فلا يجدي الخبر الأول المطلق أيضاً.

وما ليس فيه هذا التقيد منحصر في خبر مساعدة بن صدقة ، وظهورها صرداً وذيلاً - في الشبهة الموضوعية في غاية الوضوح .

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

وما يظهر^(٢) من شيخنا الاستاذ (قدس سره) هنا تبعاً

(١) الكافي / ٥ - ٣١٣ - ٣١٤.

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

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

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

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

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

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

(١) فرائد الأصول المحسني ٢ / ١٦

(٢) فرائد الأصول المحسني ٢ / ٤١

١٩ - قوله (قدّس سرّه): فهو حلال تأمل^(١)...الخ.

ووجهه: أن كل حكم إيجابي أو تحريري لا ينحل إلى حكمين إيجابي وتحريسي فعلاً وتركاً.

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

* * *

[الاستدلال بحديث السعة على البراءة في الشبهات الحكمية]

٢٠ - قوله (قدس سره): فانه يقال لم يعلم الوجوب أو
الحرمة^(١)... الخ.

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

وإن كان إيجاب الاحتياط طرقياً ، أي إنشاء بداعي تنجيز الواقع
باحتماله ، فالواقع على حاله مما لم يعلم ، وكما أن دليلاً للاحتياط منجز للواقع
المحتمل ، كذلك دليل البراءة معذراً عن الواقع المحتمل ، فيتعارضان .
ويمكن أن يقال: أما إن كان الاحتياط واجباً نفسياً ، فوروده مبنياً على
ظهور (ما لا يعلمون) في دليل البراءة في الأعم على ما تقدم .

مع أن ظاهره أنهم في سعة من التكليف الذي لا يعلمونه ، لا في سعة مما
لا يعلمونه ولا يعلمون حكم ما لا يعلمونه .
وبالجملة: فرق بين التعريم من حيث العناوين الذاتية والعرضية ، وبين

العنادين المترتبة على التكليف بالعنادين الأولية، فان ظاهر الخبر تعين وظيفة من لا يعلم تكليفه ، لا تعين وظيفة من لا يعلم تكليفه ولا يعلم وظيفة عدم علمه بتكليفه .

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

نعم اذا قلنا باختصاصه بالشبهة التحريمية كان مورد التوسيع هي الشبهة الوجوبية .

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

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

نعم وجوب الاحتياط نفسياً بالمعنى الذي بيناه سابقاً^(١) المساوq للأمر الطريقي وظيفة عملية للجاهل بالواقع ، فيرد عليه ما أوردناه ، لكنه غير مراد له قدس سره .

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

الاحتياط أيضاً بناء على إرادة مطلق الحجة القاطعة للعذر من العلم .
 فمفاد دليل البراءة حينئذ هي التوسيعة فيها لم تقم حجة على الواقع .
 وبعد أن كان احتمال التكليف منجزاً بدليل الاحتياط كان كما إذا وردت
 أمارة، وقلنا: بأن معنى حجيتها منجزتها للواقع، فكما لا شبّه في ورودها على
 دليل البراءة، كذلك ينبغي أن لا يرتاب في ورود دليله على دليل البراءة .
 فان قلت: كما أن دليل البراءة موضوعه (ما لم يعلم) بمعنى عدم الحجة
 المنجزة للواقع ، كذلك موضوع دليل الاحتياط المشتبه بمعنى ما لم تقم حجة
 معدنة عن الواقع ، فيتعارضان ، لأن أحدهما يوجب المنجزية ، والآخر يوجب
 المعدنة ، ولا وجه للتتوسيعة في الاول دون الثاني .

قلت: حيث إن إيجاب الاحتياط بعنوان التحفظ على الفرض الواقعي
 المنبعث عنه التكليف الواقعي ، إما بايصاله عرضاً بايصال الحكم الماثل ، أو
 بايصاله بأثره يجعل الواقع منجزاً به ، فلا محالة ليس موضوعه إلا احتمال
 التكليف اللزومي المنبعث عن الفرض الواقعي ، لا احتمال عدمه ، ولا عدم
 قيام المعدن عنه .

بخلاف دليل البراءة ، فإنه في مقام التوسيعة مما لم يتتجز منجز واقعي أو
 جعلـيـ ، فموضوعـهـ ما لم يقـمـ عـلـيـهـ منجزـ
 والكلام في ورود دليل الاحتياط بللحاظ لسان دليله ، وعنوان موضوعـهـ ،
 وإلا فتعارض المنجز والمعدنـ بـديـهيـ .

لا يقال: إذا لم يكن دليل الاحتياط كما ذكر من حيث عموم موضوعـهـ
 لعدم المـعـدـنـ لمـ يـكـنـ وجـهـ لـتـقـدـيمـ الأمـارـةـ النـافـيـةـ عـلـيـهـ ، بنـاءـ عـلـىـ كـوـنـ الأمـارـةـ
 منجزـةـ أوـ مـعـدـنـةـ

لأنـاقـولـ: حيث إنـ لـسـانـ الأمـارـةـ النـافـيـةـ عـدـمـ التـكـلـيفـ ، فـالـمـعـذـورـيـةـ منـ
 حيث إنـ لـسـانـهاـ نـفـيـ التـكـلـيفـ ، فـلاـ مجـالـ لـمـ يـكـونـ لـسـانـهـ منـجزـةـ اـحـتـمـالـ ثـبـوتـ

التكلـيف ، ولأجل هـذه المـخصوصـية يـكون دـليل الأمـارة وارـداً أـيضاً إـذا كانـت مـثبتـة منـجزـة لـلتـكـلـيف ، فـان لـسانـها ثـبـوتـ التـكـلـيف ، فـلا مجـالـ لما يـكون لـسانـه منـجزـية اـحـتمـالـ ثـبـوـته ، فـتدـبرـ.

وسـيـجيـء إن شـاء الله تعـالـى تـمـةـ الـكـلامـ عـنـ التـعـرـضـ لـلـجـمـعـ بـيـنـ أـخـبـارـ
الـاحـتـيـاطـ وـالـبرـاءـةـ^(١)

* * *

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

٢١ - قوله (قدس سره): ولاته تتوقف على عدم صدق الورود^(١)... الخ.

تحقيق المقام: أن المرادي قوله عليه السلام حتى يرد فيه نهي: تارة: هو الورود في نفسه المساوٍ للصدور واقعاً .

وآخرى: هو الورود على المكلف المساوٍ للوصول إليه .
والنافع في المقام هي إباحة ما لم تصل حرمته إلى المكلف ، لا إباحة ما لم يصدر فيه نهي واقعاً ، فإنه دليل إباحة الأشياء قبل الشرع ، لا الإباحة فيما يصل ، وإن صدر فيه نهي واقعاً .

توضيحه أن الإباحة على قسمين:

إحداهما: بمعنى اللاحرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي ، لكونه عبداً ملوكاً ينفي أن يكون وروده وصدره عن رأي مالكه .

ثانيةها: الإباحة الشرعية في قبال الحرمة الشرعية الناشئة عن المفسدة الباعثة للمولى على زجره عما فيه المفسدة .

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

وآخرى: إباحة ظاهرية ثابتة للموضوع بما هو محتمل الحرمة والحلية

(١) كفاية الأصول / ٣٤٢.

ناشئة عما يقتضي التسهيل على المكلف بجعله مرخصا فيه.

والاباحة القابلة لان يُغَيَّبَ بعدم صدور النهي واقعا هي الاباحة بمعنى
اللآخر، لا الاباحة الشرعية سواء كانت واقعية أو ظاهرية .

أما الاباحة الواقعية، فالمفروض أنها ناشئة عن لا إقتصانية الموضوع فلا
يعقل ورود حرمة في موضوعها للزوم الخلف من فرض إقتصانية الموضوع
المفروض أنه لا إقتصاء .

لا يقال: لا إقتصانية من حيث ذاته لا تنافي عروض عنوان عليه يقتضي
الحرمة .

لانا نقول: نعم إلا أن الذي يرد فيه نهي ذلك العنوان الذي له إقتصاء
الحرمة، لأن النهي يرد في مورد الاباحة .

وفرق بين ورود نهي في مورد الاباحة كما هو ظاهر الخبر، وبين انتباط
عنوان ورد فيه النهي على مورد الاباحة، فالماء مثلاً مباح والغضب حرام،
وإنتباط عنوان الغصب على الماء لا يقتضي صدق ورود النهي في الماء المغضوب،
بل من إنتباط العنوان الوارد فيه النهي على مورد الاباحة .

هذا إذا أريد ما هو ظاهر الخبر من كون الاباحة مغيبة بورود النهي في
موردها .

وأما إذا أريد بورود النهي تحديد الموضوع وتقييده، - بأن يكون المراد أن
ما لم يرد فيه نهي مباح، وأن ما ورد فيه نهي ليس بمباح، - فهو: إن كان بنحو
المعرفة فلا محالة يكون حمل الخبر عليه حلالاً على ما هو كالبداهي الذي لا
يناسب شأن الإمام عليه السلام .

وإن كان بمعنى تقييد موضوع أحد الضدين بعدم الصد حدوثاً أو بقاء،
 فهو غير معقول : لأن عدم الصد ليس شرطاً لوجود ضده، لا حدوثاً ولا بقاء،
ولا معنى لتقييد موضوع الاباحة بعدم ورود النهي حقيقة إلا شرطيته .

وأما الإباحة الظاهرية، فجعلها مغيبة أو محددة ومقيدةً بعدم صدور النهي في موضوعها واقعاً غير صحيح من وجوه:

منها: أن الإباحة الظاهرية التي موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون مغيبة إلا بالعلم ، ولا محددة إلا بعده . لا بأمر واقعي يجامع الشك ، وإنما لزم تخلف الحكم عن موضوعه التام ، فإنه مع فرض كون الموضوع وهو المشكوك موجوداً يرتفع حكمه بصدر النهي المجامع مع الشك واقعاً.

فلا يعقل أن تتقيد إلا بورود النهي على المكلف ، ليكون متساوية للعلم المرتفع به الشك.

ومنها : أن الإباحة حيث إنها مغيبة بصدر النهي واقعاً ، أو محددة بعدم صدوره واقعاً ، والغاية أو القيد مشكوك الحصول ، فلا حالات يحتاج إلى أصله عدم صدوره لفعالية الإباحة.

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

ومنها: أن ظاهر الخبر جعل ورود النهي غاية رافعة للإباحة الظاهرية المفروضة ، ومقتضى فرض عدم الحرمة إلا بقاءً هو فرض عدم الحرمة حدوثاً ، ومقضاه عدم الشك في الخلية والحرمة من أول الأمر . فما معنى جعل الإباحة الظاهرية المقومة بالشك في الخلية والحرمة في فرض عدم الحرمة إلا بقاءً.

وليس الغاية غاية للإباحة الإنسانية حتى يقال: إنه يحتمل في فرض فعلية الشك صدور النهي واقعاً ، بل غاية لحقيقة الإباحة الفعلية بفعلية موضوعها وهو المشكوك .

(١) في التعليقة الآتية.

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

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

فيفيد أن الحرمة الواقعية المُوحى بها أو المأثم بها لا تؤاخذ لها، إلا بعد صدور النبي على طبقها من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أو الوصي عليه السلام . وهذا الاحتياط غير بعيد، إذ الظاهر من الصدور التدرججي بعد جعل الإباحة الظاهرة هو الصدور من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أو الوصي عليه السلام في مقام تبليغ أحكامه تعالى تدرجياً .

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

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

وعدم الأثر واضح حتى من حيث وجوب الاحتياط، فإنه لا يصلح ما ثبت على المكلف وتجزيه عليه، فلا يعقل في موضوع عدم التبليغ، كما هو واضح .

وحيث علم من جميع ما ذكرنا عدم إمكان إرادة الإباحة الشرعية واقعية كانت أو ظاهرة، بناء على إرادة الصدور من الورود، فلا مناص من حمل الإباحة على إباحة الأشياء قبل الشرع بمعنى اللاحرج العقلي، فانها محدودة ومغيرة بعدم صدور الحرمة الشرعية، فيكون الخبر دليلاً على هذه الإباحة، لا

الاباحة الشرعية الظاهرة المبحوث عنها هنا .

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

وعليه، فالمراد من الورود هو الورود على المكلف المساوٍ لوصوله إليه .
والمراد بالاطلاق هو الترخيص الشرعي الظاهري، وعدم تقييد المكلف ظاهراً بطرف الترك، أو بطرف الفعل، فيكون دليلاً على المسألة .
والتعبير عن الوصول بالورود تعبر شائع لا ينسق إلى أذهان أهل العرف غيره .

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

نعم ربياً يكون الوارد أمراً له محل في نفسه كالحكم، فيقال: ورد فيه نهي مثلاً، فالموضع محل الوارد، لا مضاييف الوارد، بل مضاييفه من ورده هذا التكليف الخاص، ولذا لا يصح أن يقال: بالإضافة إلى الموضوع : ورد فيه نهي، بل ورد فيه .
بخلاف المكلف، فإنه الذي ورده التكليف أو ورد عليه بلحاظ إشرافه عليه .

وبالجملة: نفس معنى الورود متعدد بنفسه إلى المورود، ولمكان التضائف لا يعقل الوارد إلا بلحاظ المورود، وليس المورود هنا إلا المكلف دون محل الوارد، ولذا لو لم يكن الوارد محتاجاً إلى المحل لا يتعدى إلا بنفسه، أو بحرف الاستعلاء .

بلحظ الاشراف .

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

وعن شيخنا الاستاذ (قدس سره) تقریبان آخران في الجواب:
احدهما: ما في تعليقته^(١) الأنيقة من أن الورود بمعنى الصدور، والاباحة الشرعية - قبل صدور الحرمة منه تعالى أو قبل صدورها من النبي صلى الله عليه وآله لعدم الأمر بتبليفها - خارجة عن مورد النزاع، وداخلة فيها حجب الله علمه عن العباد .

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

إلا أنه مع ذلك لا يجدي : لأن التبعد بعدم الغاية لا يقتضى إلا التبعد بالمعنى، والمفروض أن المفهومي أجنبى عما نحن فيه . هذا ملخصه بتوضيح مني .
وثانيهما: ما في متن الكفاية من أن الاباحة وإن كانت مجدهية إلا أنها مغيبة بصدر النهي، فلابد من الأصل .

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

ثم أحب أن المهم دفع تبعه شرب التنن مثلاً سواء كان بالحكم ببابحته بما هو أو بما هو مجهول الحكم .

(١) التعليقة على فراند الأصول / ١٢٠ .

فأورد عليه بأنه يجدي في غير صورة العلم بتصور النهي والاباحة، وشك في تقدمها وتأخّرها.

حيث إن الاستدلال إنما يتم بالاصل، ولا أصل، أو لأن الخبر بنفسه لا يعم مثله.

ثم أجاب باللائق بعدم الفصل.

فأورد عليه بأنه يتم فيها إذا كان اثبات أحد المتلازمين بالدليل لاباصل.

وسيجيء إن شاء الله تعالى التعرض لما يتعلّق بها أفاده (قدس سره).

٢٢ - قوله (قدس سره): ولكن بضميمة أصالة العدم^(١)...الخ .

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

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

وآخرى - للتعبد بالاباحة المغيبة أو المقيدة بعدم صدور الحرمة، أو لتحقيق موضوع تلك الاباحة، فحيثند يرتبط الأصل بالاستدلال بالخبر .

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

والتعبد بالأولى فرض معقوليتها في نفسه. وقد عرفت^(٢) عدم معقوليتها واقعية كانت أو ظاهرية، فلا معنى للتعبد بها، لا بلا واسطة ولا معها .

(١) كفاية الأصول / ٣٤٢.

(٢) في التعليقة ٢١.

والتبعد بالثانية لا معنى له : لأن المفروض أن الاباحة قبل الشرع يعني اللاحرج العقلى ليس من مقوله الحكم، وإلا لزم الخلف . وليس موضوعاً ذات حكم شرعى أيضاً .

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

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

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

لكنه بمعنى يساوق قبح العقاب بلا بيان، ومثله أجنبى عن اللاحرج المغبى بعدم صدور النهي على الفرض.

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

مضافاً إلى أنه لو ترتبت الاباحة بوجه على الأصل لا يجدي في هذه المسألة، إلا إذا كانت الاباحة المرتبة عليه بمعنى الاباحة الظاهرة المرتبة على مجھول الحكم، بحيث لو علم لوجب امثاله .

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

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

٢٣ - قوله (قدس سره): ولا يكاد يعم ما إذا ورد النهي عنه في زمان^(١)...الخ .

اما لعدم جريان الأصل فيها في نفسه، لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، أو جريانها وتساقطها للمعارضة .

ولكنه لا يخفى عليك أن الإباحة الواقعية المستفادة من قوله عليه السلام (كل شيء مطلق)، إما أن تكون مغايّة حقيقة بعدم صدور النبي واقعاً، أو محددة بعدم صدوره .

فإن أريد الأولى بحيث كانت هناك إباحة مستمرة تزول بالنبي، فحينئذ لا يعقل فرض الشك في التقدم والتأخر؛ لأن هذه الإباحة متقدمة على النبي لفرض ثبوتها واستمرارها إلى أن يرد النبي، والإباحة الأخرى لا يعقل ورودها على موضوع محکوم بالإباحة، فلا محالة لو فرضت إباحة أخرى غير الأولى فهي متأخرة عن صدور النبي.

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

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

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

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

٢٤ - قوله(قدس سره):إلا أنه إنما يجدي فيها كان المثبت للحكم بالبادحة^(١)...الخ .

توضيحيه: أنه لو ثبتت الملازمة بين حكمين واقعين أو ظاهريين ، فالدليل على ثبوت أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر. كما يراه شيخنا الاستاذ (قدس سره) أو دليل الملازمة عند وضع أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر ، كما اخترناه^(٢) سابقاً . وهذا في الأحكام الواقعية ظاهر .

وفي الأحكام الظاهرية ما تقدم^(٣) منه في قوله: (كل شيء لك حلال) حيث إن مورده الشبهة التحريرية ، وبعدم القول بالفصل حكم (قدس سره) بالبراءة في الشبهة الوجوبية؛ نظراً إلى ثبوت الاتفاق على اتحاد حكم الشبهة فيها نفياً وإثباتاً ، فإذا ثبتت البراءة بقوله عليه السلام: (كل شيء لك حلال) في الشبهة التحريرية ، ثبتت البراءة في الشبهة الوجوبية لأحد الوجهين المتقدمين .

(١) كفاية الأصول / ٣٤٣ .

(٢) قال قده في مبحث مقدمة الواجب بل وجوب المقدمة شرعاً نتيجة ثبوت الملازمة عقلاً عند وجوب ذي المقدمة شرعاً كما هو الحال في كل متلازمين عقلاً فان دليل الملازمة عند وضع الملازم دليل على اللازم. نهاية المراجعة ٢ : التعليقة ١ .

وقال في موضع آخر ما حاصله أنها موضوعية أحد المتلازمين لحكم لا يستلزم موضوعية الآخر لذلك الحكم ولحكم آخر بل لا بد من فرض الاستلزم بين التزكيتين والتعبيدين. فدليل الملازمة عند وضع أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر لا الدليل على ثبوت أحد المتلازمين كما هو مبني المصنف فدس سره .

(٣) كفاية الأصول / ٣٤١ .

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

بل الملازمة بين جريان البراءة في تمام أفراد الشبهة التحريمية ، ولا دليل على أحد المتلازمين من هذه الحقيقة في بعضها كي يقال: بثبوت الآخر .

وعليه ينبغي حل العبارة ، لا ما يتراءى منها من الفرق بين الدليل ، والأصل المولهم لكون المانع عدم ثبوت اللوازم بالاصل ، فإنه جار في مفاد (كل شيء لك حلال) أيضاً .

بل مثبت بالأصل هنا ليس طرف الملازمة ، إذ الطرفان البراءة في هذا والبراءة في ذاك ، لا الإباحة التعبدية بعنوان حرمة نقض اليقين بالشك في طرف ، والإباحة الظاهرة بعنوان مجهول الخلية والحرمة في طرف آخر . فافهم وتدبر .

[الاستدلال بحكم العقل على البراءة في الشبهات الحكمية]

٢٥ - قوله (قدس سره): أما العقل فقد استقل بقبح العقوبة^(١)... الخ.

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

وحيثند فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول، فلا مخالفة للتوكيل الحقيقي فلا عقاب، فإنه على مخالفة التوكيل الحقيقي.

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

بل صريح شيخنا الاستاد (قدس سره) في تعليقه^(٣) لأنية انفكاك مرتبة الفعلية البعضية والزجرية عن مرتبة التنجز.

(١) كفاية الأصول/٣٤٣.

(٢) قد تقدم في مبحث حجية القطع في التعليقات ٨، ٤١، ٤٢، ٤٣.
وفي مبحث حجية الظن في التعليقات ٥٩، ٦٥، ٦٦. نهاية الدراسة ٣.
وفي مبحث البراءة التعليقة ٨. نهاية الدراسة ٤.

(٣) التعليقة على فرائد الأصول/٣٥.

فالاولى تقرير القاعدة بوجه عام مناسب للمقام .

فنقول : في توضيح المقام إن هذا الحكم العقلي حكم عقلي عملي بمقتضى التحسين والتقييم العقليين، وقد بينما في مباحث القطع^(١) والظن مراراً أن مثله مأخوذ من الأحكام العقلانية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاة حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهي المسماة بالقضايا المشهورة المعدودة في الصناعات الخمس من علم الميزان .

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

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

وحيينئذ فالعقوبة عليه ظلم من المولى على عبده : إذ الذم على ما لا يذم عليه، والعقوبة على ما لا يوجب العقوبة عدوان محض، وايذاء بحث بلا موجب عقلاني، فهو ظلم، والظلم بنوعه يؤدي إلى فساد النوع، واحتلال النظام، وهو قبيح من كل أحد بالإضافة إلى كل أحد ولو من المولى إلى عبده .

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

(١) في التعليقات ١٠ و ٢١ و ٤١ من مبحث القطع وفي التعليقة ١٣٤ و ١٤٥ من مبحث الظن نهاية الدراسة .

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

٢٦ - قوله (قدس سره): مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة^(١)...الخ .

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

فإذا لم يكن تلازم بين مخالفة التكليف الواقعي واستحقاق العقاب، فلا يلزم احتمال التكليف احتفال استحقاق العقوبة على مخالفته، إذ الملازمة بين القطعين أو الظئبين أو الاحتمالين، للتلازم بين المقطوعين والمظنونين والمحتملين، وبعد فرض انتفاء الملازمة بين المحتملين لا يعقل التلازم بين الاحتمالين .

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

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

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

وحيث أن جعل العقاب واقعاً ما لم يصل إلى العبد لا يكون بوجوهه الواقعي محققاً للباعثية الفعلية والزاجرية الفعلية ، فقاعدة اللطف تقضي بإصاله تتماماً لمرحلة البعث والزجر.

فلا تكون فعلية استحقاق العقاب المجعل شرعاً إلا بوصوله إلى العبد.

فلا يكون احتمال التكليف ملازماً لاحتمال فعلية الاستحقاق شرعاً.

نعم العلم بالتكليف علم بلازمة المجعل ، وهذا العلم يصير الاستحقاق المجعل فعلياً مؤثراً ، كما أنه به يصير التكليف فعلياً قابلاً للباعثية والزاجرية فعلاً.

٢٧ - قوله (قدس سره): فلا يكون مجال ها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر^(١)... الخ .

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

(١) كفاية الأصول / ٣٤٣.

(٢) في التعليقة السابقة.

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

وحيثند فتقديم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل ، لأجل أن قاعدة دفع الضرر المحتمل حكم في فرض الاحتمال ، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث تبني الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي واستحقاق العقوبة، فهي رافعة للاحتمال بتاً ، بحيث لا يتحمل العقوبة على تقدير لبطل التقدير بقاعدة قبح العقاب ، فهي واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل .

٢٨ - قوله (قدس سره): كي يتوهם أنها تكون بياناً^(١)... الخ .

ظاهر العبارة صلاحية قاعدة دفع الضرر المحتمل في نفسها لأن تكون بياناً ، غاية الأمر أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث إنها رافعة لموضوعها فتسقط عن البينية ، نظراً إلى ما في تعليقته الأنبية^(٢) وعن غيره (قده) أيضاً أن بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل تستلزم الدور ، لأن بيانيتها فرع تحقق موضوعها ، وتحقق موضوعها فرع عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان الرافعة لموضوعها ، وعدم جريانها فرع بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل في بيانيتها دورية ، فيستحيل كونها بياناً.

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

(١) كفاية الأصول / ٣٤٣ .

(٢) التعليقة على فرائد الأصول / ١٢٣ .

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

فالتحقيق: أن يقال: إن قاعدة دفع الضرر في نفسها لا تصلح للبيانية حتى يرتفع بها موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأن المراد بالبيان المأمور عدمه في موضوعها ما يصحح المواخذه على مخالفه التكليف ، كالعلم التفصيلي والاجيالي ، والخبر المجعل منجزاً ل الواقع ، وأشباه ذلك ، وهذا المعنى غير متحقق بقاعدة دفع الضرر المحتمل ، لأنها إما حكم إرشادي من العقل بدفع العقاب المحتمل ترتبه على التكليف الواقعي المحتمل ، كما هو ظاهر العلماء ، أو قاعدة كلية ظاهريه متکفلة للعقوبة على مخالفه التكليف المحتمل بما هي كذلك ، وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع ، كما هو صريح شيخنا العلامة الأنصارى (قدره) في خصوص هذا البحث من^(١) الرسائل.

وعلى أي حال ، فهي ليست مصححة للمواخذه على مخالفه التكليف الواقعي المحتمل.

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

فهذا الاستحقاق المفروض التبوت لابد من أن يكون بسبب مصحح للمواخذه غيرها ، فلذا ينحصر موردها في صورة العلم الاجيالي بالإضافة إلى كل

من الطرفين أو بالإضافة إلى الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته وأشباه ذلك.

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

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

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

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

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

٢٩ - قوله (قدس سره): كما انه مع احتماله لا حاجة الى القاعدة^(١)... الخ .

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

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

بل شأنها محض التعقل - كما مر تفصيله في مبحث الظن وغيره^(١) - .
ومنه تعرف أنه لا معنى لحكم العقل الارشادي، فان الارشادية في قبال
المولوية من شؤون الأمر؛ وإذا بعث ولا زجر فلا معنى لارشادية الحكم العقلي .
فلا حالة ليس معنى الحكم العقلي إلا إذعن العقل بقبح الاقدام على
الضرر بملك التحسين والتقبیح العقلانيين .

وقد مر^(٢) مراراً أن الحسن والقبح العقليين في أمثال المقام كون الفعل
مدحوباً عليه أو مذموماً عليه عند العقلاء، ومدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، كما
مر تفصيله سابقاً .

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

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

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

فلذا توافقت أراء العقلاء - الذين على عهدمهم حفظ النظام بایجاد
موجباته وإعدام موائعه - على مدح فاعل ما ينحفظ به النظام، وذم فاعل ما يخل

به .

(١) نهاية الدراسة ٣: التعليقة ٦ ١٤٥ .

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

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

نعم نفس الفعل المذموم الماعقب عليه ذا مفسدة نوعية محلة بالنظام .

وأما كونها داخلة في سلك البناء آت العقلانية الغير المربوطة بالتحسين والتقييم العقليين، كالبناء على العمل بالخبر أو بالظاهر مثلاً، فيه أن تلك البناء آت منبعثة عن حكمة نوعية في نظر العقلاء تدعوهم إلى العمل بالخبر الثقة أو الظاهر أو نحوهما .

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

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

نعم كل ذي شعور بالجلبة والطبع حيث إنه يحب نفسه يفر عما يؤذيه، وهذا الفرار الجبلي أيضاً ليس ملاكاً لمسألة الاحتياط، إذ الذي يحتاج إليه القائل بالاحتياط مجرد ترتيب استحقاق العقاب، لا إلتزام العقلاء بالفرار عنه مع فرض ثبوته في الواقع، بل مجرد الواقع في العقاب المترتب على خالفة التكليف الواقعي كاف في مرامه هنا . فتدبره جيداً .

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

محتملاً^(١)... الخ .

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

وإلا ف مجرد الفرار عن المضرة الدينوية المحتملة لثلا يقعوا فيها لا يقتضي إلا الوقوع فيها مع عدم الفرار .

مع ان الكلام هنا (في)^(٢) الواقع في العقاب باقدامه على الضرر المحتمل، ليكون بياناً وارداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان . فهذا الشق والشق الأول متعاكسان .

فهناك يكفي نفس احتمال العقاب سواء التزم بدفعه العقلاء أم لا . وهنا لا يكفي التزامهم بدفعه، بل لا بد من إثبات الدَّمْ عليه عقلاً حتى يستحق العقاب عليه شرعاً .

وحيثند نقول: إن حكم العقل بدفع المفسدة إما من حيث عنوان المفسدة، لأن المذموم عندهم ليس إلا باعتبار كونه ذمة مفسدة . وإما من حيث عنوان الضرر، كما هو مفروض المقام، وظاهر قاعدة دفع الضرر المحتمل :

أما من حيث عنوان المفسدة ، فقد بينا في مبحث الظن^(٣) عند التعرض للتحسين والتقييح الـ ميلين أن المصلحة والمفسدة الملحوظتين في التحسين والتقييح العقليين هي المصالح العامة والمقاصد العامة، بمعنى أن العدل حيث إنه بنوعه ينحفظ به النظام كان حسناً، وأن الظلم حيث إنه بنوعه

(١) كفاية الأصول / ٣٤٣ .

(٢) في الأصل هنا الواقع والصحيح ما اثبناه .

(٣) نهاية الدراسة ٣: التعليقة ١٤٥ .

يختل به النظام كان قبيحاً .

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

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

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

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

وكذا الأمر في مفاسد المحرمات، فإنها لا توجب بنوعها اختلال النظام .

وقد بينا في مسألة الملازمة بين حكمي العقل والشرع في البحث عن حجية الظن من باب الحكومة أو الكشف تفصيل ذلك، ومعنى الملازمة ، فراجع^(١) . وأما من حيث عنوان الضرر - نظراً إلى أن المفاسد مضار واقعية، والعقل يحكم بدفعها، بل لعل المضار الدنيوية هي الملحوظة في نظر العقلاة الذين توافقت آراؤهم على دفعها حفظاً للنظام وابقاء للتنوع - فالكلام فيه من وجهين: أحدهما: من حيث الصغرى وأن المفسدة ضرر أم لا؟

وثانيهما: من حيث الكبرى، وأن العقل بملك التحسين والتقبیح العقلین هل يحكم بدفع كل مضررة أم لا؟

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

المصلحة الملزمة ضرراً.

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

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

فليست المصالح منافع، ولا المفاسد مضاراً دائناً، وإن اتفق أحياناً.

ولا يخفى أنه لو عمنا الضرر إلى كل نقص ينبع من الفعل إما في
نفسه أو بدنـه أو مالـه أو أحد تلك الأمور بالإضافة إلى غيره، ولو إلى النوع، فلا
حالة لا يخلو الحرام عن أحد تلك الأمور، وإن لم يكن هناك تأثير واقعي للفعل.
كما أن المصلحة إذا كانت أعم من أثر كمالـي راجع إلى نفسه أو بدنـه أو
مالـه أو بالإضافة إلى غيره، ولو إلى نوعـه، فلا حالة لا يخلو الواجب عن أحد
تلك الأمور، والله العالم.

وأما الثاني فالوجه في منع الكبـرى أمران:

أحدـهما ما عنه (قدس سره) هنا وفيـها^(١) بعد، وفي تعليقـته المباركة في
مبحث^(٢) حجـية الظن، من أن الـاقدام على الضـرر بـبعض الدـواعـي لا قـبحـ فيه
عـقـلاً، وأن الضـرر المـقدم عليه ربـما يـترتبـ على التـحرـزـ عنـه ضـرـرـ أـقوـيـ، أو يـفوـتهـ
منـفـعـةـ أـهمـ منـ التـحرـزـ عنـهـ، وأنـهـ لـيـسـ كـلـ مـنـفـعـةـ عـاـيـدـةـ إـلـىـ المـكـلـفـ جـابـرـةـ لـلـضـرـرـ

(١) كفاية الأصول ٣٤٨.

(٢) التعليقة على فرائد الأصول / ٧٤ ولا يخفى أن ظاهره (قده) أن الذي نقله بتاتـه موجودـ فيـ
الـكـفـاـيـةـ فيـ الـمـوـضـعـينـ وـفـيـ التـعـلـيقـةـ معـ أـنـهـ لـيـسـ كـذـلـكـ فـانـ قولـهـ: مـنـ الـاـقـدـامـ عـلـىـ الضـرـرـ إـلـىـ
قولـهـ أوـ يـفـوـتـهـ مـنـفـعـةـ أـهـمـ مـنـ التـحرـزـ عـنـهـ مـضـمـونـ مـاـ فـيـ الـكـفـاـيـةـ فـيـ الـمـوـضـعـينـ وـقـولـهـ وـأـنـهـ لـيـسـ
كـلـ مـنـفـعـةـ إـلـىـ قولـهـ أوـ فـيـاـ يـلـازـمـهـ هـوـ مـاـ فـيـ التـعـلـيقـةـ.

الذي يترتب على الفعل، بل إذا كانت في خصوص الفعل، أو فيها يلزمه. فيكشف كل ذلك عن أن الاقدام على الضرر - بها هو - غير قبيح عقلاً أو شرعاً، بل ربما يكون جائزًا أو واجباً. عقلاً أو شرعاً. ولا يخفى عليك أن الضرر بها هو كالكذب بحيث لو خلي ونفسه يكون قبيحاً ، لأن دراجه تحت عنوان الظلم . بخلاف الظلم فإنه بذاته من دون اندراجه تحت عنوان آخر قبيح ، فلا يختلف عنه قبحه .

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

وكذا الاقدام على الضرر، فإنه لا منافاة بين أن يكون بنفسه من دون ملاحظة شيء آخر مندرجأ تحت عنوان الظلم القبيح، وبلحاظ ترتب التحرز عن أقوى الضررين عليه، أو ترتب منفعة عليه مندرجأ تحت عنوان حسن. فاتصافه بالحسن العقلي والشرعى أحياناً لا يكشف عن عدم قبحه لو خلي ونفسه.

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

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

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

شرعًا.

واثنيهما - أن المشاهد من العقلاء ليس إلا الفرار عن الضرر الدينيوي لثلا يقعوا فيه، لا لثلا يقعوا في ذمه.

فليس هذا الفرار منهم بما هم عقلاء بملك رعاية المدح والذم العقلاني حتى يجده هنا، بل بما هم ذوو شعور يحبون أنفسهم ويفضلون ما يؤذينهم على حد فرار سائر أنواع الحيوانات من المؤذيات.

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

والتحقيق: أن بناء المدح والذم- الذي هو ملاك التحسين والتقبیح العقلانيين كما مرّ مراراً^(١) - على كون الفعل ذا مصلحة عامة وذا مفسدة عامة، بحيث لو لا هذا المدح والذم الذي هو أول موجبات احفاظ النظام وأول موانع اختلاله ل كانت الطباع البشرية مقتضية للقادم عليه، كما في الاضرار بالغير بالاقدام على قتاله، أو التعرض لعياله، أو سلب ماله، لا الاضرار بالنفس بلا فائدة عائنة إليه، فان الزاجر الطبيعي، وهو كونه منافراً له في حد ذاته كاف في الرّجر عنه، فان ما يلحقه منه أعظم مما يلحقه من ذم العقلاء.

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

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

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

٢١. منها ما تقدم في التعليقة السابقة ٢٩.

يرتفع قبح الكذب بمجرد جلب منفعة الى نفسه أو الى غيره.
مع أن تحمل المضار لحلب المنافع التي لا يتضرر بعدم تحصيلها مما عليه
مدار عمل العقلاء من دون شبهة في عدم قبحه.

وليس كذلك الاضرار بالغير . فانه قبيح ولو مع عود نفع إليه.
فيعلم أن عدم الاقدام على الضرر المحسن لكونه سفهانياً ، لا لكونه
قبحاً بملك قبح الظلم . وعليك بارجاع ما أفاده شيخنا العلامة رفع الله مقامه
إليه.

ثم إنه لو سلمنا كون الاقدام على الضرر ظلماً على النفس، لكنه لا
يجدي لما نحن فيه، فإن الحسن والقبح بمعنى كون الفعل مدوحاً عليه، وكونه
مذموماً عليه من صفات الأفعال الاختيارية الصادرة عن علم وعمد.
فلا يصدر ضرب اليتيم حسناً إلا إذا صدر بعنوان التأديب اختياراً، ولا
يكفي صيروته مصداقاً للتأديب واقعاً.

كما أن الصدق لا يصدر قبيحاً إلا-إذا صدر بعنوان كونه مهلكاً للمؤمن
عن علم وعمد، ولا يكفي كونه واقعاً كذلك.
وعليه، فقبح الفعل بما هو إضرار لا يجدي، إلا إذا صدر بعنوانه عن علم
وعمد.

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

. وحيث إن المحتمل ليس فيه إلا المفسدة الواقعية على فرض ثبوتها،
بداهة أن محتمل المفسدة ليس بأعظم من مقطوعها، فليس في المحتمل بناء
بملك التحسين والتقبیح العقلین.

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

إلا أنه لا طريق إليه، إلا فرار العلاء من الضرر المحتمل لئلا يقعوا فيه، لأن فرارهم هذا لحكمة نوعية تدعوهم إلى الفرار، كما في البناء على العمل بالظاهر، أو بخبر الثقة، حتى يكون هذا البناء بضميمة إمضاء الشارع، أو عدم ردعه عنه موجباً لنجذبة الاحتمال شرعاً.

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

**٣١ - قوله (قدس سره): حيث إنهم لا يحترزون عما لا يؤمن
فسدته^(١) ... الخ.**

الأولى تسليم احترازهم، وعدم الدلالة على أنه بملك التحسين والتقييح، وإلا فاحترازهم عن المفسدة المحتملة إذا كانت ضرراً دنيوياً مما لا يكاد ينكر، كما أنَّ إذن الشارع لا يكشف عن أنه لو خلي ونفسه لا يكون قبيحاً، بل عن أنه ليس موضوعاً تاماً للقبح كالظلم على ما عرفت تفصيله^(٢)، ويجدي القبح في نفسه للخصم عند ملاحظة القاعدتين العقليتين كما عرفت.

وأما ما حكي عن شيخ الطائفة (قدس سره) من استشهاده بقبح الأخبار عما لا يعلم.

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

* * *

(١) كفاية الأصول / ٣٤٤.

(٢) في التعليقة المتقدمة.

[الاستدلال بآية التهلكة على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية]

٣٢ - قوله (قدس سره): وعن الالقاء في التهلكة^(١) ... الخ.

توضيح الجواب عن هذه الآية أن المراد من التهلكة، إما هي التهلكة الأخرىوية أو الدنيوية:

فإن أريد الأولى، فالنافع للخصم كون النهي نفسياً، أو طرificياً بداعي تنحيز الواقع.

وحيث إن العقاب مفروض الثبوت فلا مجال للنفسية، إذ ليس في الاقدام على العقاب عقاب آخر بواسطة مخالفة هذا النهي.

ولا للطريقة، لأن النهي الطريقي كالأمر الطريقي هو المصح للعقوبة على الواقع المحتمل.

والعقوبة هنا مفروضة، فلا يعقل كون النهي موجباً لها، فلا مجال إلا لكونه إرشاداً إلى التحرز عن موارد العقوبة، والحكم لا ينفع موضوعه.

مع ما بينا من الدليل العقلي والنقل على عدم العقوبة على التكليف المجهول.

وإن أريد الثانية ففيه: أولاً: أنه خلاف الظاهر، مع أن كل مفسدة ليست تهلكة جزماً.

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

(١) كفاية الأصول / ٣٤٤.

احتها.

وإن كان طرقياً، فهو بنفسه غير معقول، إذ النجز لا يعقل أن يكون إلا بمنجز، كتجزير الواقع بالخبر، أو بالبقين السابق، أو باحتتها. والظاهر من التهلكة نفس المفسدة، أو العقوبة، لا احتتها. فلا يعقل تتجزير المفسدة بنفس ثبوتها واقعاً.

ولا وجه لدعوى حدق التهلكة عرفاً على الأعم من التهلكة المتيقنة والمحتملة، فإنها كسانر الألفاظ الموضوعة لذوات المعاني، وكذلك الحكم مرتب على واقعها، وفعاليته بفعاليتها.

وليست التهلكة بمعنى مظنة الملاكـة، فإنـها مصدر المـزيد كالتوسعة والتوصـية وأشبـاهـها، واسمـ المـكانـ هيـ المـهـلـكةـ، فـلاـ مـوجـبـ للـتـعمـيمـ بـوجهـ منـ الـوجـوهـ.



[الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريرمية]

٣٣ - قوله (قدس سره): فبها دل على وجوب التوقف عند الشبهة^(١)... الخ.

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

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

فيدور الأمر بين كون الأمر بالتوقف طريقياً لتجزئ الواقع المشبه، أو إرشادياً بداعي إظهار ما في الاقتحام في الشبهة من الصلة الأخروية.

فإن كان قوله عليه السلام: (فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الصلة)^(٢) تغريعاً على الأمر بالتوقف كشف عن كون الأمر طريقياً بداعي تجزئ الواقع، بتغريع لازمه، وهو ثبوت العقاب على الواقع المنجز بهذا الأمر.

وحيثند لا يمكن أن يكون الصلة بمعنى مفسدة الواقع، إذ المفسدة

(١) كفاية الأصول/٣٤٥.

(٢) تهذيب الأحكام/٤٧٤/٧.

الواقعية ليست من لوازم مخالفة الأمر حتى يفرغ على الأمر بالتوقف، فنفس التفريغ شاهد على إرادة العقوبة من الهملة.

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

فيعلم أن المراد هي الشبهة البدوية التي تتحقق بهذا الأمر، لفرض تفريع تتحققها على الأمر بالتوقف عندها.

وأما إن كان قوله عليه السلام: (فإن الوقوف ... الخ)، تعليلًا للأمر بالتوقف، فيكون الأمر منبعثًا عنه.

فمستحيل أن يكون هذا الأمر طرقياً، بل إرشادي لا حاله؛ لأن المفروض إنبعث الأمر عن كون الاقدام في المشتبه افتتحاماً في الصلة.

فاحللة مفروضة بغير هذا الأمر، فكيف يكون الأمر طرقياً مصححاً للعواقب؟

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

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

نعم يمكن اصلاح الاستدلال بهذه الطائفة بناء على كون الفقرة المذبورة
تعليلًا باثبات أمرتين:

أحد هما: كون الشبهة مطلقة شاملة للشبهة البدوية، لعدم تقيد الشبهة
بها بأي عن الشمول للبدوية.

ثانيهما: ظهور الصلة في العقوبة، لا فيها يعم المفسدة، فيدل التعليل على أن الاقدام في كل شبهة افتتاح في العقوبة.

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

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

نعم الأمر الارشادي بالتوقف المعلل بهذه العلة كما لا يمكن أن يكون بنفسه مصححاً للعقوبة لفرض إنبعاثه عن عقوبة مفروضة، كذلك لا يعقل أن يكون وصوله وصول الأمر الطريقي المصحح للمواخذة؛ لأن صحة المواخذة بنفس وصوله الموصل للأمر الطريقي، فكيف ينبعث عن مواخذة مفروضة مستدعاً لفرض الوصول بغير هذا الأمر المعلل؟

وعليه ينبغي حمل ما أفاده شيخنا العلامة (قدس سره) في آخر العبارة. فهذا الأمر المعلل لابد من أن يكون كاشفاً عن أمر طريقي واصل، مع أنه لم يصل إلا هذا الأمر في الشبهة البدوية، لأن الكلام في الاستدلال به لوجوب التوقف المنجز للواقع لا بغيره، إلا بدعوى أن أمر المخاطب بالتوقف المعلل بهذه العلة كاشف عن وصول الأمر بالاحتياط إليه.

واحتماله في حق المخاطب بلا مانع، وبضميمة قاعدة الاشتراك يكون واصلاً إلينا، لا بهذه الأمر الارشادي ليكون مستحيلاً.

وحيينذ يكون الأمر بالتوقف - بضميمة قاعدة الاشتراك مع المخاطب - كاشفاً عن إيجاب الاحتياط طرقياً في الشبهة البدوية.

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

والجواب أنه بناء على التفريع، وإن كان في نفسه شاهداً على طر妃قية الأمر بالتوقف، وكونه منجزاً لكل مشتبه، إلا أنه لا معين للتفرفع، لاحتمال

التعليق ، بل لعلم الظاهر ، ولذا لم يتحمله شيخنا (قدس سره) ولا من قبله . وأما على التعليل ، فيتوقف على إطلاق الشبهة وظهور الصلة في العقوبة . والأول وإن كان قابلاً للمنع ، لكنه يكفي في المقام ما في ذيل مقبولته عمر ابن حنظلة حيث قال عليه السلام: (فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الصلوات) والجمع المحل يفيد العموم .

فال الأولى المنع من ظهور الصلة في خصوص العقوبة؛ لأن هذا الكلام ذكر في موردين، لا مانع من إرادة العقوبة في أحدهما ، ولا يمكن إرادتها في الآخر: أما الأول، ففي ذيل مقبولته عمر بن حنظلة بعد ذكر المرجحات وفرض التساوي من جميع الجهات، حيث قال عليه السلام: (إذا كان كذلك فارجحه حتى تلقى إمامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الصلوات^(١) . فإنه لا مانع من إرادة العقوبة؛ لأن المورد من الشبهات التي يمكن إزالتها بخلافة الإمام عليه السلام .

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

وعليه . فلزم التوقف في الشبهة القابلة للازالة أو التوقف في الفتوى لا ربط له بها نحن فيه ، فكون الصلة بمعنى العقوبة في مثلها لخصوصية المورد . وأما الثاني ، ففي موثقة مساعدة بن زياد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن أبيه عليهم السلام عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، قال

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

(صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) : (لا تجتمعوا في النكاح على الشبهة ، وقفوا عند الشبهة) يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها ، أو أنها لك محرمة ، وما أشبه ذلك ، فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهملة^(١) .

فإنه لا شبهة في أن الهملة لا يراد منها العقوبة ، بل المفاسد الذاتية الواقعية ، كيف وقد نص في موثقة مساعدة بن صدقة بأن الاقدام حلال مثلاً له بذلك وبأشباهه؟!

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

* * *

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

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

٣٤ - قوله (قدس سره): وبما دل على وجوب الاحتياط من الأخبار
الواردة^(١)... الخ .

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

لكن الأمر بالاحتياط ليس نفسياً بحيث يستحق على مخالفته بما هي
للعقوبة، لأن الاحتياط يعنيه ليس إلا لأجل التحفظ على الواقع وعلى
الغرض المترقب منه، فاحتمال النفسيه بالمعنى المعروف بلا وجه .
كما أنه ليس الأمر به مقدمة، إذ ليس فعل محتمل الوجوب ولا ترك
محتمل الحرمة مقدمة لوجود الواجب الواقعي أو ترك الحرام الواقعي، بل عينه
خارجاً على تقدير المصادفة، ولغو على تقدير عدمها، فلا إثنينية على أي تقدير .
فيدور الأمر بين كونه طرقياً بداعي تنجيز الواقع، أو إرشادياً بداعي
إظهار رشد المكلف، وخيره في الفعل أو الترك، فلا يتنجز به الواقع المجهول، بل
لا بد في تنجيزه من إلتحام منجز آخر .
فينحصر تنجيز الواقع المجهول بالأمر بالاحتياط في جعله طرقياً

(١) كفاية الأصول: ٣٤٥

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

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

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

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

وأما إيجاب الاحتياط مقدمة لا مقدمياً، فهو إنما يصبح إذا لم يكن الأمر المزبور بداعي تنجيز الواقع، فإنه مستلزم لترتيب العقاب على الواقع المنجز بهذا الأمر، لا على الواقع المجهول بما هو مجهول .

مع أن جعل إيجاب الاحتياط مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول لا بد من أن يكون بداع من الدواعي، وإلا لكان محالاً في نفسه . فإذا لم يفرض كونه نفسياً ولا مقدمياً ولا إرشادياً فلا معنى لأصل إيجابه حتى يكون قبيحاً لاستلزمـه القبيح، وهو العقاب على الواقع المجهول .

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

(١) التعلقة: ١٠.

(٢) نهاية الدراسة: ٣، التعلقة: ٥٨.

عن محذور : لأن ما يعقل أن يكون منجزاً أو متجرزاً غير قابل لتعلق الأمر به،
وما يقبل تعلق الأمر به غير قابل للمنجزية ولا للمتجزية فراجع .

فلا مناص من جعل الأمر بالاحتياط هنا وجعل الأمر بتصديق العادل في الأخبار لمن يريد تنفيذ الواقع بما من جعلهما نفسين، لا يعني كون الاحتياط بما هو، أو التصديق بما هو مطلوباً في حد ذاته، بل بنحو المعرفة الواجب الواقعى .

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

فلا إيجاب حقيقي الا إيجاب بالعنوان الواصل بلسان أنه الواقع، فوصوله حقيقة وصول الواقع عرضاً، وتنجزه حقيقة تتجزأ الواقع عرضاً، وهو إنساء بداعي جعل الداعي منبئاً عن ذلك الغرض الواقعي الباعث على الإيجاب الواقعي، ولذا يكون مقصوراً على صورة موافقة الخبر ومصادفة الاحتمال.

وعليه، فظهور الأمر بالاحتياط في معناه الحقيقي - وهو انشاء بداعي جعل الداعي - محفوظ، ولا تصل التوبة إلى الارشاد إلا مع الفرينة، ولا فرينة عليه في حصوص أخبار الاحتياط .

بل في أخبار التوقف، لاستحالة حملها على النفسية والطريقة؛ لفرض
نبوت العقوبة فيها مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف، فنفسيتها يستلزم تعدد
العقاب، وطريقتها يستلزم الخلف كما مر مفصلاً^(١).

(١) في التعليمة المتقدمة حيث اختار فيها كون الفاء في قوله فان الوقوف للتعليق لأن الظاهر من ملء وحييند فيلزم الخلف من القول بان مفاد الأمر بالتوقف هو الايجاب الطريقي لأن قوام ←

هذه غاية تقرير دلالة ادلة الاحتياط على تنجز الواقع المجهول . والجواب عنها يظهر بلاحظة نسبتها مع أدلة البراءة : فنقول : أما بالنسبة إلى حديث الرفع، فمجمل القول فيها أن المراد من الرفع : إن كان عدم فعلية التكليف فقط فأدلة الاحتياط المتباينة لفعلية التكليف الواقعية، أو عرضا على الوجهين المتقدمين معارضة للدليل النافي لفعليته .

وإن كان المراد جعل عدم التكليف الواقعية فعلياً ظاهرا، كما اخترناه وحققتناه، نظراً إلى أن عدم فعلية التكليف بعد المقتضي أو لوجود المانع غير مجهول، بل المجهول الذي له رفع ووضع شرعا هو الإيجاب إنشاء، وعدم إنشاء، فقوله (عليه السلام) : (رفع ما لا يعلمون) بمنزلة لا يجب ما لا يعلم وجوبه، ولا يحرم ما لا يعلم حرمته بنحو الجعل والانشاء، فهو وارد على أخبار الاحتياط؛ لأن موضوع أخبار الاحتياط هو التكليف المجهول، ودليل الرفع دليل على عدمه الواقعية فعلاً، فلا موضوع كي يصير فعلياً بالذات أو بالعرض .

فلا يبقى مجال للاحظة النسبة بين الدليلين من حيث العموم والخصوص . فان قلت: إن أدلة الاحتياط لها الورود على حديث الرفع من وجه آخر، لا يبقى^(١) مجال لجعل عدم التكليف فعلياً .
لأن إيجاب الاحتياط:

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

الطريقة بكلone لتنجيز الواقع، مع أن التعليل لا يصح إلا إذا كان بغیره حتى يكون الأمر أو النهي في الرتبة السابقة علة لوجوب الاطاعة عقلاً وإستحقاق العقوبة على المخالفه ليصح التعليل بعد الأمر بالتوقف بقوله فان الوقوف عند النسبهات خير من الاقتحام في المثلثات.

(١) في الأصل لا يبقى كما ترى في المتن فانه مطابق للاصل لكن الصحيح فلا يبقى.

الوجوب حقيقة، ولا يشترط كون الشيء معلوماً الوجوب بجميع عناوينه في (عدم)^(١) جریان البراءة عنه جزماً.

وإن كان طرقياً، فهو وإن كان غير معلوماً الوجوب حقيقة؛ لأن الانشاء ليس بداعي جعل الداعي، بل بداعي تجيز الواقع على تقدير ثبوته، إلا أن المراد من العلم مطلق الحجة القاطعة للعذر.

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

قلت: الظاهر من (ما لا يعلمون) التكليف الذي لا يعلمه، فحديث الرفع ك الحديث الاحتياط يتضمن جعل الوظيفة لمن لا يعلم التكليف، لا جعل الوظيفة لمن لا يعلم تكليفه ولمن لا يعلم^(٢) وظيفة عدم العلم بتكليفه. وقد مر الكلام^(٣) فيه في حديث الرفع مفصلاً فراجع.

وأما عموم العلم لكل منجز، ففيه: أن العلم يمكن أن يجعل - بنفسه أو بدليل التنزيل - أعم من كل طريق ينجز الواقع بجهة جامدة، وهو الوصول المؤثر، وأما توسعه إلى كل منجز فلا، ألا ترى أن قوله (عليه السلام): (حتى يرد فيه نهي) قابل للنبي الوارد بخبر معتبر، فإنه وارد شرعاً حقيقة. وأما مجرد تنجز النبي الواقعي بالاحتياط فلا يصحح صدق الورود ولو صل.

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

(١) في الأصل في جریان البراءة لكن الصحيح في عدم جریان البراءة فلذا جعلناه بين المقصوفين.

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

(٣) المعاشر: ٨

نزل منزلة النام شرعاً، ولا يقبل التوسيعة للاحتمال المنجز شرعاً هذا.

وأما بالنسبة إلى قوله (كل شيء لك حلال) الخبر، فدليل الاحتياط وإن لم يكن وارداً عليه بلحاظ كونه مغيباً بالعلم بالحرام - لما عرفت آنفاً^(١) إلا أنه معارض له، لكن خبر (كل شيء لك حلال) نص في الحلية، ودليل الاحتياط ظاهر في الوجوب، فيقدم النص الذي لا يقبل التصرف فيه على الظاهر القابل للتصرف بحمله على رجحان الاحتياط، أو الأمر الارشادي.

إلا أنك قد عرفت سابقاً^(٢) اختصاص هذه الكلية بالشبهة الموضوعية؛ لتطبيقها من الإمام (عليه السلام) على مواردها وتعقيبها بما يختص بها فراجع.

وأما بالنسبة إلى قوله (عليه السلام) : «(الناس في سعة ما لم يعلموا)، فالكلام فيه كما في سابقه من كونه ناصاً في التوسيعة، ودليل الاحتياط ظاهر في التضييق، ولا ورود لدليل الاحتياط عليه لما مر^(٣) خصوصاً بناء على كون كلمة (ما) زمانية، أي في سعة ما دام لم يعلموا، فإن ظاهره حينئذ البراءة إلى أن يتتحقق العلم بالتكليف.

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

(١) من أن العلم لا يقبل التوسيعة للاحتمال المنجز شرعاً.

(٢) أي قوله عليه السلام كل شيء لك حلال بناءً على أنه صدر رواية مسعدة بن صدقة كما هو مختاره قوله قده قال قده هناك وظهورها صدراً وذيلاً في الشبهة الموضوعية في غاية الوضوح وليس من باب تخصيص الكلية بالمرور بل الإمام عليه السلام طبقها على الشبهة المضدية بقوله عليه السلام وذلك مثل التعليقة: ١٨.

(٣) من عدم شمول العلم للاحتمال المنجز فلا يتبدل الجهل بالعلم بسبب الاحتمال المزبور عند الانتفات اليه.

اما البراءة وإما الاحتياط . فلا معنى لجعل البراءة وإستمرارها إلى أن يعلم بوجوب الاحتياط، أو يتجزأ الواقع بالأمر به .

وليس في أخبار الاحتياط بعنوانه ما يكون أخص منه ليكون من هذه الجهة أظهر .

نعم بعض أدلة التوقف كقوله (عليه السلام) (قف عند الشبهة، فان الوقوف...) الخبر أضيق دائرة منه، لاختصاصه بالشبهة التحريمية، وخبر التوسيعة أعم .

إلا أن أخبار التوقف - كما عرفت - بنفسها قاصرة الدلالة عن تنعيم الواقع، مع أنها أعم من وجہ، لشمولها للشبهة المفرونة بالعلم الاجمالي دون خبر التوسيعة، فتدبر .

وأما بالنسبة إلى قوله (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) فهذا وإن كانا متعارضين، إلا أن خبر (كل شيء) نص من حيث الاطلاق، وعدم التقيد بطرف الفعل كما في الواجب، وبطرف الترك كما في الحرام، ومن حيث المورد لاختصاصه بالشبهة التحريمية الحكيمية، دون أخبار الاحتياط بل أخبار التوقف .

ولا ورود لدليل الاحتياط بتوهם النهي عن الفعل بلسان ايجاب التوقف، لما مرّ خصوصاً بلحاظ كون الاطلاق مستمراً إلى أن يرد فيه نهي .

لا يقال: بناء على رواية الشيخ (رضي الله عنه) على ما حكى الخبر هكذا: **أَكَلْ شَيْءًا مُطْلَقًا حَتَّى يَرَدَ فِيهِ نَهْيٌ أَوْ أَمْرٌ**^(١) فتكون النسبة بينه وبين

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

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

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

فلا يمكن حل الكلية على خصوص الشبهة الوجوبية، فيكون كما إذا قيل: (أكرم زيداً العالم وعمرًا العالم) وورد (لا تكرم الفساق) وكان عمر و العالم فاسقاً، فإن شموله لعمر و حيث إنه بالخصوص، فلا يعامل معها معاملة العامين من وجه .

فكذا فيها نحن فيه، فإن التصریح بالغاية في كل منها كالتصریح بها .
فتتذر جيداً .



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

٣٥ - قوله (قدس سره) : إلا^(١) إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي^(٢)... الخ .

ملاك هذا الجواب ليس دعوى انحصر المعلوم بالإجمال في موارد الامارات المعتبرة والأصول المثبتة، كما هو مفاد الجواب الآتي في آخر البحث. وكذا ليس الملوك دعوى صيورة المجمل مفصلاً حقيقة : إذ ليس مفاد الامارات القطع بالأحكام الواقعية ضرورة، ولا صيورة المجمل مفصلاً حكماً : إذ ليس مقتضى أدلة الامارات تعين الواقعيات المعلومة بها .

بل غایتها جعل الحكم المأثيل على طبق مؤدياتها، لا أنه لا واقع في غيرها. بل ملوك الجواب كما يظهر من كلامه (قدس سره) احتلال انبات المعلوم بالإجمال من الأول على الأحكام الثابتة بالأمارات والأصول المثبتة، حيث لا تعين للواقعيات المعلومة بنحو لا يفي بها الطرق .

ومع احتلال الانبات من الأول لا علم بتکاليف فعلية أخرى في موارد الامارات والأصول وغيرها، بل مجرد الاحتفال في غيرها، فيندفع بالأصل السليم عن المعارض .

بل ربما يدعى انبات المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل قهراً، إذ لم

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

(٢) كفالة الأصول / ٣٤٦.

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

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

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

إلا أن هذا الاحتياط لازم طريقة الامارة في نفسها، سواء كانت حجة شرعاً أم لا، وما له حقيقة إلى أن وجوب الظهر محتمل لوجهين: من حيث كونه أحد طرفي العلم، ومن حيث كونه مؤدى الامارة، دون الجمعة، فإنه محتمل من وجه واحد، وهو كونه طرف العلم الاجمالي.

ومجرد هذا الاحتياط لا يزيل أثر العلم الاجمالي جزماً.

ومنه علم أن انطباق المعلوم بالاجمال على مورد الامارة بنفسه قهراً مع كون الامارة ظنية يمكن خطؤها عن الواقع غير معقول. بل المعلوم بالاجمال لعدم تعينه في مرتبة العلم قابل للانطباق على كل واحد من مورد الامارة وغيرها.

وأما الثاني: - وهو انطباقه عليها بلحاظ حكمها المستفاد من أدلة اعتبارها -

فقول: إن حجية الامارة سواء كانت بمعنى الوساطة في إثبات الواقع عنواناً

يجعل الحكم المأثيل للواقع، أو بمعنى الوساطة في إثبات الواقع اعتباراً، ومرجعه إلى اعتبار كون المؤدي واقعاً. أو بمعنى الوساطة في إثبات الواقع أثراً، ومرجعه إلى جعل منجزية الواقع بالامارة، أو بمعنى الوساطة في إثبات الواقع علمًا، أي اعتبار الامارة علمًا، ووصولاً للواقع .

فعل أي تقدير يكون الثابت بدليل اعتبار الامارة غير الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال قطعاً، فلا يحتمل انطباقه عليه جزماً.

أما الحكم الحقيقي المأثيل فهو حكم إنشائي مجعلو كنفس الحكم الواقعي، وإن كان بلسان أنه هو، فهو الواقع عنواناً لا حقيقة .

وأما اعتبار واقعية المؤدي، فالمغایرة بينه وبين الواقع هي المغایرة بين الشيء بوجوهه الحقيقي والشيء بوجوهه الاعتباري .

وأما اعتبار المنجزية، واعتبار الوصول والعلمية، فمغایرتهم مع حقيقة الحكم أوضح من أن يخفي .

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

وهذا الجواب يتوقف على أمرين:

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

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

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

وبناءهم على عدم جريان قبح العقاب بلا بيان قبل الفحص كاشف عن أن وجوده^(١) الواقعـي صالح للبيانـية عقلاً، وإلا لكان عدم البيان قبل وصوله مقطوعـاً به، وسيأتي تحقيق الحال فيه في محله^(٢) .

هذا كلـه بناء على جعل الحكم المماثل، وكذا بناء على اعتبار المؤدى واقعاً فقط من دون جعل الحكم، فـإن القائل به يرى هذا الواقعـي المعتبر شرعاً باعتبارـاً فعليـاً من قبلـه، وامتناع بعضـين فعلـيين لا ينحصرـ فيهاـ كانـ الـبعثـ بالـانـشاءـ بدـاعـيـ الـبعثـ .

وأما جعل نفس اعتبار الواقع موجباً للانـحلـالـ نـظـراًـ إـلـىـ صـيرـورـةـ المـجمـلـ مـفصـلاًـ شـرـعاًـ .

غيرـ تـامـ، لأنـ جـعلـ الحـكمـ المـمـاثـلـ أوـ اـعـتـارـ وـاقـعـيـةـ المـؤـدـيـ تـابـعـ لـمـقـدـارـ دـلـالـةـ الـامـارـةـ، وـلـيـسـ مـدـلـوـلـهـ إـلـاـ وـجـوبـ الـظـهـرـ وـاقـعـاًـ، لـاـ وـجـوبـ ماـ عـلـمـ وـجـوبـهـ، أوـ اـعـتـارـ وـجـوبـ ماـ عـلـمـ وـجـوبـهـ إـجـمـالـاًـ .

كـماـ أـنـهـ لـاـ تـدـلـ بـالـطـابـقـةـ وـلـاـ بـالـالـتـزـامـ عـلـىـ نـفـيـ وـجـوبـ غـيرـهـ حـتـىـ يـكـونـ دـلـيلـ اـعـتـارـ الـامـارـةـ حـجـةـ عـلـىـ نـفـيـ الـوـاقـعـ فـيـ الـطـرفـ الـآـخـرـ .

(١) هـكـذـاـ فـيـ الأـصـلـ لـكـنـ الصـحـيـحـ: وـجـودـهـ، لـأـنـ مـرـجـعـ الضـيـرـ هوـ: الـحـجـةـ.

(٢) فـيـ التـعـلـيقـةـ: ١٢٨ـ.

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

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

٣٦ - قوله (قدس سره): وأما بناء على أن قضية حجتيه واعتباره^(١) ... الخ.

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

لكنك قد عرفت أنه لا يتحمل الانطباق على الأول لتغيير الحكمين المذكورين وجوداً، دون الثاني لوحدة المنجز بالامارة والمعلوم بالاجمال، فلا مجال لدعوى الانطباق الحقيقي إلا على هذا الوجه، لا أنه مناف له.

٣٧ - قوله (قدس سره): إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه^(٢) ... الخ.

يمكن أن يقال: إن ملاك الجواب - بناء على هذا الشق - هو أن **المنجز** لا ينجز، ومع وجود الحجة **المنجزة شرعاً** - في طرف - لا أثر للعلم الاجمالي على أي تقدير؛ إذ أحد التقديرين كون الواقع في ضمن المؤدي، وهو منجز بالحجية. فلا يبقى إلا احتمال الحكم في الطرف الآخر، وهو غير منجز للحكم عقلاً.

وهذا أيضاً مبني على صلاحية الحجة الواقعية القائمة على التكليف بوجودها الواقعي الذي هو في معرض الوصول لتنبيه التكليف عقلاً كما مر^(٣).

(١) كفاية الأصول: ٣٤٧.

(٢) في التعليقة: ٣٥.

فالعلم الاجمالي قد تعلق بها له تنجز واقعاً فلا يؤثر في تنفيذه .
 فالمتأخر عن العلم الاجمالي هو الظفر بالمنجز لا نفس المنجز .
 بل لو فرض مقارنة الحجة - الصالحة لتنفيذه التكليف - للعلم الاجمالي
 به - كما إذا كان هذا العلم الاجمالي أول زمان البلوغ، فإن الحجة لا يعقل أن تكون
 منجزة إلا فعلاً، فهـا سببان صالحان لتنفيذه فعلاً من دون تقدّم وتتأخر - لأمكن
 أن يحتج بأن الحجة الشرعية غير متقيدة بعدم كون موردها من أطراف العلم
 الاجمالي، فتأثيرها شرعاً غير مقيد بعدم العلم الاجمالي .

بخلاف العلم الاجمالي، فإن تأثيره عقلاً متقيد بعدم ما يصلح لتنفيذه .
 فيختص التأثير في تنفيذه بالحجـة الشرعـية، فالحجـة الشرعـية مانـعة عن
 تأثير العلم الاجمالي مطلقاً، سواء تقدمت عليه أو تأخرت عنه أو قارنته، فتدبر .
 وأما ما في المتن من ابتناء الجواب على صرف تنجز الواقع إلى مورد
 الحجة، لأن معنى الحجـية تنـجيـز الواقع عند المصادـفة للواقع، والاعـدار عنـه عند
 عدمـها :

فـانـ كانـ معـ الـلتـزـامـ بـكـفـاـيـةـ الحـجـةـ الـوـاقـعـيـةـ الـتـيـ لـوـ تـفـحـصـ عـنـهـ لـظـفـرـ
 بـهـاـ فيـ تـنـجيـزـ الـوـاقـعـ،ـ فـلـاـ حـاجـةـ إـلـىـ دـعـوـيـ الـصـرـفـ؛ـ إـذـ لـاـ يـعـقـلـ تـأـثـيرـ الـعـلـمـ
 الـاجـمـالـيـ حـتـىـ يـحـتـاجـ إـلـىـ صـرـفـ تـنـجيـزـ الـوـاقـعـ إـلـىـ مـوـرـدـ الـحـجـةـ .ـ
 وـإـنـ لـمـ يـكـنـ مـبـنـيـاـ عـلـىـ الـلـتـزـامـ الـمـزـبـورـ،ـ فـلـاـ وـجـهـ لـلـصـرـفـ؛ـ لـأـنـ الـوـاقـعـ:
 إـنـ لـمـ يـكـنـ لـهـ مـنـجـزـ كـمـاـ إـذـ لـمـ يـكـنـ عـلـمـ إـجـمـالـيـ،ـ فـلـاـ مـعـنـىـ لـلـصـرـفـ،ـ بـلـ هـوـ
 سـالـبـةـ بـاـنـفـاءـ الـمـوـضـوـعـ.

وـإـنـ كـانـ لـهـ مـنـجـزـ سـابـقـاـ:ـ فـانـ كـانـ الـوـاقـعـ فـيـ مـوـرـدـ الـحـجـةـ،ـ فـلـاـ مـعـنـىـ
 لـنـجـزـيـةـ الـحـجـةـ عـنـدـ وـصـوـلـهـ،ـ لـأـنـ الـنـجـزـ بـالـسـبـبـ السـابـقـ لـاـ يـنـجـزـ ثـانـيـاـ .ـ
 وـإـنـ لـمـ يـكـنـ الـوـاقـعـ فـيـ مـوـرـدـهـ فـهـوـ مـنـجـزـ بـالـعـلـمـ إـجـمـالـيـ الـغـيرـ الـمـازـاحـ
 بـشـيـءـ فـيـ هـذـاـ الـطـرفـ،ـ وـلـاـ مـعـنـىـ لـلـاعـدارـ عـنـ الـوـاقـعـ الـنـجـزـ .ـ

نعم ما اخترنا من الوجه على هذا الشق مع ابتنائه على صلاحية الحجة الواقعية للتجيز حتى يكون أسبقاً تأثيراً من العلم الاجمالي لا يجري في الامارات المتعلقة بالموضوعات، فان البينة لاتوجب التنجز إلا عند قيامها، وليس كالمحجة على التكليف.

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

بل هكذا الأمر بناء على جعل الحكم الماثل الموجب لفعالية الواقع عرضاً، فإنه لا تكليف فعلي على طبق حكم الموضوع الذي قامت عليه البينة إلا عند قيامها.

ويمكن الجواب بوجهين:

احدهما:أن المحجة مطلقاً وإن لم تنجز الواقع بوجودها الواقعي الذي هو في معرض الوصول، لكنه يوجب^(١) تنجزه عند قيامها بترتيب الآثار السابقة فعلاً ولذا يحكم بنجاسة ملاقي ما قامت البينة على نجاسته، مع فرض الملاقة قبل قيام البينة، فإنه من حين قيامها يجب الحكم بنجاسته الملاقي من قبل . وكذا إذا قامت المحجة على جزئية السورة للصلة، فإنه وإن لم تنجزها قبل قيامها، لكن بعد قيامها يحكم ببطلان الصلوات السابقة الخالية عن السورة .

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

فالعلم الاجمالي وإن لم يكن له مزاحم في تنجيزه حال تتحققه، لكنه تعلق بما يقتضي المحجة المتاخرة ترتيب الآثار السابقة، أو خلافها من قبل، فلا تأثير له واقعاً وإن كان بزعم العالم اجمالاً انه ينجز الآثار .

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

(١) والصحيح: لكنها توجب.

بأحدهما المردود، فلا ينجز إلا بمقداره، وتنجز الخصوصية المرددة كتنجز كلتا الخصوصيتين به محال .

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

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

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

فيتبع ذات الخاص للخاص بها هو خاص في التنجز بمنجز لا مزاحم له . وإذا دار الأمر بين منجزين: أحدهما يزاحم الآخر في تنجزه - ولو بقاء الآخر لا يزاحمه في تنجزه ، ولو بقاء، لعدم تعلقه بالخاص حتى ينجزه، فلا محالة يكون التأثير للأول الذي لا مزاحم له بقاء .

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

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

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

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

نعم إذا كان مؤدى الأمارة كمتعلق العلم الاجمالي لا أثر لها إلا عند تقدمها عليه، كما إذا قامت البينة على نجاسة أحد الأئمرين، فان تنعيمها على مقدار تنعيم العلم فلا تزاحمه .

وعن بعض أ杰لة العصر^(١) وجه آخر في مقام الانحال لا بأس بذكره وبيان ما يتعلق به من وجوه الاشكال، قال دام بقاه: إن العلم يعتبر في موضوع حكم العقل من حيث إنه طريق قاطع للعذر، لا من حيث إنه صفة خاصة، ولذا تقوم الامارات مقامة، وقد بينا الفرق بينها في مبحث حجية القطع، وعلى هذا لو قامت أمارة معتبرة^(٢) على بعض الأطراف مفصلًا، فالعلوم بصفة أنه معلوم وإن كان بعد مردداً، ولكن ما قام عليه الطريق المعتبر القاطع للعذر ليس مردداً، فما يكون ملاك حكم العقل بوجوب الامتنال مفصل، وما بقي على إيجاله ليس ملاكاً لحكم العقل .

ويرد عليه: أولاًـ أن قاطعية العلم للعذر ليس إلا بلحاظ كشفه التام، لا بلحاظ حيشية أخرى، وحيشية كشفه التام هي التي بها يكون العلم علماً، وإلا فسائر حيشياته من كونه عرضاً وكيفاً، وكونه كيماً نفسانياً، وكونه كيماً إدراكيأً، وكونه إدراكيأً غير جزمي أجنبية عن العلم المأخذ في الموضوع، فلا يعقل إلغاء جهة كشفه التام، وللحاظ حيشية قاطعيته للعذر، كما فصلنا القول فيه في أوائل

(١) درر الفوائد: ٤٣٩

(٢) في المصدر زيادة: أو طريق معتبر.

مباحث القطع^(١)، فراجع.

ونانياً - هذا العلم الجزئي المتعلق بالمردود على ما يراه لا يتفاوت حاله من حيث لحاظه بما هو صفة خاصة وبما هو طريق قاطع للعذر، فان المتعلق لا ينقلب عما هو عليه بلحاظ بعض حبيبات ما تعلق به، فالمتعلق بلحاظ طريقيته أيضاً مردود.

وثالثاً - أن الطريق القاطع للعذر على الفرض متعدد:
أحدهما - العلم من حيث طريقيته القاطعة للعذر.
والآخر الامارة المعتبرة.

فكليًّا القاطع للعذر موجود بوجودين، فما وجه تقديم الامارة في التأثير مع تقدم العلم في الوجود؟.

٣٨ - قوله (قدس سره): ولو لا ذلك لما كان يجدي القول^(٢)... الخ.
بيانه: أنه لابد من الالتزام بصرف تنجز الواقع إلى مورد الحجة، وإلا فالالتزام بالانطباق بناء على جعل الحكم الماثل غير وجيه : لأن الحكم الماثل حكم مجعل بسبب حادث حقيقة، وإن كان مدلول الأمارة ثبوت الواقع من الأول، لكنه لا فعالية له إلا عند قيام الأمارة، فالحكم الفعلي الحادث بقيام الأمارة لا يمكن احتمال كونه الحكم الفعلي المعلوم بالاجمال من السابق.
فمناط عدم الانطباق تأخر التكليف الفعلي الثابت بقيام الأمارة، وتقدم التكليف الفعلي المعلوم بالاجمال .

ومناط عدم الانطباق عندنا، كما عرفت^(٣) مجرد التعدد في الوجود، وإن

(١) نهاية الدرابة: ٣، التعليقة: ٢٠.

(٢) كفاية الأصول: ٣٤٧.

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

كان التكليف الثابت بالأمراء من الأول .

ولا يخفى أن دعوى تأخر التكليف الفعلى لا محالة لأحد أمرئين :

إما عدم كفاية وجود الحجة الواقعية في فعلية الحكم على طبق مدلولها من الأول مع كونها بحيث لو تفحص عنها لظفر بها .

وإما كون الأمراء ملحوظة بنحو السببية والموضوعية، حيث إن التكليف المرتب عليها على حد سائر التكاليف وموضوعاتها تكون فعليتها بفعلية موضوعاتها .

والأول خلاف مبناه (قدس سره) كما تقدم^(١) منه في قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

والثاني خلف في المقام : إذ الكلام في قيام الحجة على الحكم، وإلا فالامراء أجنبية عن إثبات الواقع المعلوم .

وتحقيق المقام: أن جعل الحكم الماثل:

إما بعنوان الموضوعية، وأن ما قامت عليه الامار ذا مصلحة مقتضية لجعل الحكم على طبق مزداتها، فهو حكم آخر غير الحكم الواقعي، ومنبعث عن غرض آخر غير الفرض المنبعث عنه الحكم الواقعي، فلا يجري فيه صرف فعلية الواقع، ولا صرف تتجزء إلى موردها، لفرض تعدد الحكم حقيقة بتعدد الفرض .

وحيث إن العلم أسبق منها وجوداً بلا مجال لتأثير الحجة في فعلية الحكم ولا في تتجزء .

(١) حيث قال وأنا العقل، فإنه قد استقل بقيمة المقوبة والمؤاخذة على مخالفته التكليف المجهول بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه فإنه صريح في كفاية الحجة الواقعية على التكليف إذا كانت في معرض الوصول بحيث لو فحص عنها المكلف لظفر بها، فلذا لو لم يفحص عنها كان معاقباً على المخالفه عند المصادفة، وأما في صورة الخطأ وعدم المصادفة فيبني على صحة عقاب المجرم عقلأً وعدمه.

فامتناع اجتماع الفعلين واستحاللة تنجز المجز لا يجدي في إسقاط المعلوم عن الفعلية، وسقوط العلم عن التنجيز.

وإما بعنوان الطريقة، وإصال الواقع بعنوان آخر، بحيث ينبع هذا الحكم المائل عن ذلك الغرض الذي انبعث عنه الحكم الواقعي، ولذا يكون مقصوراً على صورة مصادفة الواقع.

فهناك إثناءان بداعي جعل الداعي، أحدهما المتعلق بالواقع بعنوانه، والآخر بعنوان تصدق العادل مثلاً.

والفعلي بالحقيقة هو الواسط بالحقيقة، وهو الإثناء الثاني، وتنسب الفعلية إلى الواقع بالعرض، حيث إنه بعنوان إيصال الواقع بإصال مائله. فربما يتواهم صرف فعلية الواقع، وتنجزه بهذه الملاحظة، لكنه صرف بالعناية لا بالحقيقة، فلو كان معلوماً بالإجمال، فهو بالغ مرتبة الفعلية والتنجز بسبب العلم، فلا بد من إبداء المانع عن فعليته وتنجزه بقيام ما يوجب فعلية الحكم المائل وتنجزه.

وما ذكرناه^(١) في صرف تنجز الواقع من حيث تعلق الأمارة بالواقع الخاص الموجبة لتنجز الخاص إنها يجدي إذا كانت موجبة لفعلية الخاص وتنجزه، لا في فعلية^(٢) حكم آخر وتنجزه.

٣٩ - قوله (قدّس سره): وإنما فالانحلال إلى العلم بما في الموارد^(٣)... الخ.

والكافر عنه أن إخراج ما يساوي مقدار المعلوم بالإجمال - عن

(١) في التعليقة: ٣٧.

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

(٣) كفاية الأصول: ٣٤٧.

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

كما أن إخراج ذلك المدار عن مؤديات الطرق والأصول العملية المثبتة للتکالیف يوجب زوال العلم الإجالي في الباقي .

فإن قلت: الطرق الغير المعتبرة :

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

وإن كانت خارجة عن أطراف العلم، فالحصن حينئذ مستظر للقطع بشبوت الواقعيات إجمالاً في جميع الروايات الضعيفة والشهرات والاجماعات المنقولة، وسائر الامارات الغير المعتبرة، وباقى المشتبهات التي لا طريق عليها أصلاً .

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

ولـنا الالتزام بالشق الثاني، لكنـا نقول: بعد إخراج الأمارات الغير المعتبرة الموافقة للamarat المعتبرة، والأصول العملية، وإخراج الأمارات المعارضة بالamarat المعتبرة لا بأس بدعوى عدم العلم الإجالي في سائر الamarat الغير المعتبرة والمشتبهات خصوصاً بعد إخراج بعض الشهرات الجابرة للأخبار الضعيفة، فـان مثل هذا الخبر الضعيف والشهرة التي لا دليل على اعتبارها خارج أيضاً .

وكذا بعض الاجماعات المنقولة المعتمدة بعضها بعض الموجب للقطع أو

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

والتحقيق: أن مثل هذا العلم الاجمالي بالأحكام هو في نفسه قاصر عن تنجيز الواقعيات، لما مرّ في مباحث الانسداد من عدم تعلقه بأحكام فعلية بعثية أو زجرية، بل بأحكام كلية بنحو القضايا الحقيقة المنوطة فعليتها بفعلية موضوعاتها عند الابتلاء بها، لوضوح تدرجية الابتلاء .
فالمناطق عندنا تدرجية الفعلية بتدرجية الابتلاء بها، لا تدرجية الاستنباط، كما يراه^(١) شيخنا الأستاذ (قدس سره) فراجع ما حررناه^(٢) في أوائل مقدمات الانسداد، والله أعلم بالسداد.

٤٠ - قوله (قدس سره): وفيه أولاً أنه لا وجه للاستدلال^(٣) ... الخ .

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

أما اختلافهما موضوعاً: فلأن الموضوع في الأولى هو الفعل في حد ذاته مع قطع النظر عن ورود الحكم الشرعي فيه، والموضوع في الثانية هو الفعل المشكوك حليته وحرمه شرعاً مع ثبوت اصل الحكم فيه.
واما اختلافهما ملاماً فلأن الملاك في المسألة الثانية قبح العقاب بلا بيان

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

(٢) حيث قال - بعد بيان مراد المصنف قوله وما الكلام فيه خصوصاً - بل يمكن أن يقال
الخ، نهاية الدرية: ٣، التعليقة: ١٣٢ .

(٣) كفاية الأصول: ٣٤٨ .

للبراءة، ولزوم دفعضرر المحتمل للاحتياط.
فملاك البراءة عدم تنجز التكليف بعدم وصوله، وملاك الاحتياط تنجز
التكليف باحتماله.

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

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

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

وأما اختلافهما أثراً، فلأن الحظر في المسألة الأولى من حيث كونه خروجاً
عن زي الرقيبة، لعدم الإذن المالكي، فهو معاقب عليه على أي حال.

بخلاف الاحتياط في المسألة الثانية، فإنه من حيث تنجز الواقع باحتماله
فيدور مدار مصادفة الاحتمال للواقع.

وأما عدم اختلافهما محمولاً، فان المحمول في المسألة الأولى، وان عبر عنه
بعنوان الحظر والإباحة، إلا أن المراد منها عدم التبعة والمرجع عقلاً، أو التبعة
والرجوع عقلاً، لأن الإباحة التكليفية والحضر التكليفي من العقل بما هي قوة
عاقلة شأنها التعقل غير معقوله، ومن الشارع مفروض العدم: لأن الموضوع
هو الفعل في حد ذاته، مع قطع النظر عن ورود الشرع فيه، ففرض استقلال
العقل ببابنته شرعاً أو بحرمنه شرعاً خلف بين.

والمحمول في المسألة الثانية استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف

المحتمل وعدمه، فلا فرق بينها محمولاً بالإضافة إلى البراءة والاحتياط العقليين. ومنه تبين أن دعوى^(١) اختلافهما محمولاً: تارة - من حيث إن الاباحة في المسألة الأولى واقعية، وفي الثانية ظاهرية . وأخرى - من حيث إن المحمول في الأولى هو الحكم اباحة أو حظرأ، وفي الثانية نفي المؤاخذة حتى في الأدلة التقليلية .

مدفوعة بأن فرض سinx مقوله الحكم في المسألة الأولى خلف تارة، وخلاف الواقع أخرى . كما عرفت .

مع أن إرجاع المحمول في الثانية إلى نفي المؤاخذة في الأدلة التقليلية جيئاً خلاف التحقيق، بل التحقيق في الفرق ما عرفت .

وبعد افتراق المأسليتين موضوعاً وملاكاً وثمرة، فكيف يصح الاستدلال باحداهما على الأخرى ؟

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

ومنه يظهر أنه يمكن الاستدلال بالمحظوظ في تلك المسألة على الاحتياط في هذه المسألة، لتلازم الحيثيتين، دون الاستدلال بالاباحة هناك على البراءة هنا، فإن عدم المخرج على الفعل الذي فرض فيه عدم المنع شرعاً ومالكيأ لا يلزمه عدم المخرج في الفعل المحتمل لورود المنع عنه شرعاً .

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

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

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

فالجواب الأول والأخير المذكوران في المتن مورد المناقشة.

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

تارة - ينشأ عن مفسدة في الفعل تبعث الشارع - بـا هو مراع لصالح عباده وحفظهم عن الوقوع في المفاسد - على الزجر والردع عما فيه المفسدة، وهذا هو المنع الشرعي، لصدوره من الشارع بـا هو شارع.

وفي قباله الاباحة الشرعية الناشئة عن لا اقتضائية الموضوع . وخلوه عن المفسدة والمصلحة، فان سنته الله تعالى ورحمته مقتضية للترخيص في مثله، لئلا يكون العبد في ضيق منه .

وآخرى لا ينشأ عن مفسدة إما لفرض خلوه عنها، أو لفرض عدم تأثيرها فعلاً في الزجر، كما في ما قبل تشرع الشرائع والاحكام وفي بدو الاسلام . بل من حيث إنه مالك للعبد، وناصيته بيده يمنعه عن كل فعل إلى أن يقع موقع حكم من الاحكام، حتى يكون صدوره ووروده عن رأي مولاه، فهذا منع مالكي لا شرعى .

وفي قباله الاباحة المالكية، وهو الترخيص من قبل المالك لئلا يكون في ضيق منه إلى أن يقع الفعل موقع حكم من الأحكام .

فنقول: حيث إن الشارع كل تكاليفه منبعثة عن المصالح والمفاسد، لانحصر أغراضه المولوية فيها، فليس له إلا زجر تشريعي أو ترخيص كذلك، فمنعه وترخيصه لا ينبعان إلا عما ذكر، ولا محالة إذا فرض خلو الفعل عن

الحكم بقول مطلق - أعني الحكم الذي قام بصدّ تبليغه وإن كان لا يخلو موضوع من الموضوعات من حكم واقعي وحياناً أو إهاماً - فليس الفعل منافياً لغرض المولى بها هو شارع فليس فعله خروجاً عن زمي الرقية .

ومنه تبيّن أن الأصل فيه هو الاباحة، لا المحظر، فإن عدم الاذن المفروض في الموضوع لا يؤثر عقلاً في المنع العقلي إلا باعتبار كون الفعل معه خروجاً عن زمي الرقية، وحيث إنه فرض فيه عدم المنع شرعاً، فلا يكون خروجاً عن زمي الرقية، إذ فعل ما لا ينافي غرض المولى بوجه من الوجوه بل كان وجوده وعدمه على حد سواء لا يكون خروجاً عن زمي الرقية .

بل منه يظهر أن الأمر بالإضافة إلى سائر المولى كذلك، فإن العبد إنما يجب أن يكون صدوره ووروده عن رأي المولى، لنلا يقع فيها ينافي غرض المولى، فإذا فرض عدم الغرض المولوي بفرض عدم التكليف فلا محالة لا يكون الفعل خروجاً عن زمي الرقية .

هذا كله مضافاً إلى أن الحاجة إلى الترخيص المالكي، أو كفاية عدم المنع المالكي إنما هو في مورد عدم إعمال حيثية الشارعية منعاً وترخيصاً، فإن ترقب الترخيص المالكي والمنع المالكي إنما هو في ذلك المورد .

وعليه، فالمحظر عقلاً في ما لا ترخيص مالكي فيه إنما هو في الفعل المفروض عدم إعمال حيثية الشارعية فيه، كما في تلك المسألة، لا مع فرض إعمالها منعاً أو ترخيصاً، فالحيثيات متقابلتان لا متلازمتان . وبقية الكلام في محله .

٤١ - قوله (قدس سره): وما قيل من أن الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه^(١)... الخ .

تارة - يستدل به لل الاحتياط فيها نحن فيه كما هو الظاهر من العبارة. وقد

(١) كفاية الأصول: ٣٤٨.

تقدّم^(١) أيضًا في ذيل قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالاستدلال به وجيه .
وجوابه ما في الكتاب، وقد قدمنا ما عندنا^(٢) .

وأخرى يستدلّ به للقول بالحظر في مسألة الحظر والاباحة، كما نسب إلى الشيوخين رحّهم الله وغیرهم على ما في رسائل^(٣) شيخنا العلامة الانصارى (قدّس سره)، فهو غير صحيح لأن المفسدة: إن كانت باللغة مرتبة التأثير في الحرمة، ففرضها في تلك المسألة خلف: لأن الكلام في إباحة الشيء وحظره عقلًا مع فرض خلوه عن الحكم الشرعي .

وإن لم تكن باللغة حد التأثير فهي غير باللغة حد الغرض المولوي حتى يكون الاقدام عليه من هذه الحيثية منافيًّا لفرض المولى، ليكون خروجاً عن زи الرقية .

وأما أن أصل الاقدام بلا إذن من المولى خروج عن زи الرقية، فهو وجہ آخر، وقد قدمنا جوابه^(٤) .

وما ذكرنا تبيّن أنه لا وجہ للتردد في المفسدة بين العقوبة الأخرى وغیرها في مقام الاستدلال لمسألة الحظر والاباحة، إذ لا حكم من الشارع على الفرض ليكون هناك عقوبة على مخالفته، بل العقوبة على الحظر مما يحكم به العقل من باب ترتيبها على فعل ما يحتمل فيه المفسدة .

(١) كفاية الأصول: ٣٤٤.

(٢) في التعليقة: ٣٠.

(٣) فرائد الأصول المحسّن: ٢٣/٢.

(٤) في التعليقة المتقدمة حيث قال قده نعم يمكن أن يقال في تقرير الاستدلال إن الحرمة الواقعية المحتملة وإن لم تتنجز لعدم وصوها إلى أن قال لكنه حيث إنه فعل لم يأذن به المولى الخ.

تنبيهات البراءة

[التنبيه الأول]

٤٢ - قوله (قدس سره): فاصلة عدم التذكرة تدرجها فيما لم يذكر^(١)... الخ .

وأما أصلية عدم كونها ميتة فمدفوعة:

إما بما في المتن من أن ما عدا المذكى، وإن لم تكن ميتة - لكونها عبارة عن مات حتف أنفه - إلآ أنها مثلها حكمًا شرعاً، فمجرد عدم كونه ميتة لا ينفي الحرمة والنجاسة، ليعارض ما يوجب الحرمة والنجاسة.

وإما بما عن غير واحد من أن المراد بالميته شرعاً كل ما لم يذكر شرعاً، سواء مات حتف أنفه، أو زهر روحه بغير الذبح الخاص، ولا أصل في مثلها. وظاهر بعض الأخبار المتضمنة للمقابلة بين المذكى والميته وإن كان ذلك إلآ أن ظاهر قوله تعالى: ﴿حُرِّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَزِيرِ وَمَا أَهْلَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمَنْعِنَقَةُ وَالْمَسْوِقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَرْتُمْ﴾^(٢) هو إرادة الميته بموت حتف الأنف، لا مطلق غير المذكى، وإلآ لما صح إفرادها بالذكر عن سائر أفرادها.

ثم إن تحقيق القول في جريان أصلية عدم التذكرة في نفسها يقتضي بسطاً في الكلام، ومحض القول فيها: أن المذكى وما يقابلها شرعاً، إما متقابلان بمقابل التضاد، أو بمقابل العدم ولملكة، أو بمقابل السلب والإيجاب، إما بنحو العدم

(١) كفاية الأصول: ٣٤٩.

(٢) الماندة: ٣.

المحمولي، أو بنحو عدم الرابط .

فإن كانا متقابلين ب مقابل التضاد، نظراً إلى أن التذكية زهاق الروح بوجه خاص، ومقابلها زهاق الروح بوجه آخر، فالأصل فيها على حد سواء . وربما يتوهם لزوم التضاد، نظراً إلى أن الحرمة لا تبعت إلا عن مفسدة وجودية قائمة بخصوصية وجودية، وكذا النجاسة ليست إلا لوجود ما يوجب تنفر الطبع، فأصالة عدم التذكية معارضة بأصالة عدم ثبوت تلك الخصوصية المقتضية للحرمة والنجاسة .

إلا أن الوجه المزبور - المقتضي ل مقابل التضاد - مدفوع، بأنه من الممكن أن يكون زهاق الروح في حد ذاته موجباً للحرمة والنجاسة، والخصوصيات الثبوتية من فري الأداج والتسمية والاستقبال مانعة عن تأثيره في الحرمة والنجاسة .

فلا موجب لفرض خصوصية ثبوتية مقتضية للحرمة والنجاسة ما عدا زهاق الروح المحرز بالوجودان .

وإن كانا متقابلين ب مقابل العدم والمملكة - بأن كان موضوع الخلية والطهارة ما كان مذكى، وموضوع الحرمة والنجاسة ما كان غير مذكى، - فلا حالة لا مجرى لأصالة عدم التذكية بهذا المعنى ؛ إذ الموضوع - للمذكى وغير مذكى - ما زهق روحه، وإلا فالحي من الحيوان لا مذكى ولا غير مذكى . ولم يعلم أن ما زهق روحه كان غير مذكى، كما لم يعلم أنه كان مذكى .

وعدم كونه مذكى بنحو السلب المقابل للإيجاب، وإن كان يصدق في حال الحياة -، بداهة عدم خلو كل شيء عن أحد طرفي السلب والإيجاب، بل يصدق بنحو السالبة بانتفاء الموضوع قبل حياته أيضاً - إلا أنه على الفرض ليس موضوعاً للحكم، وإن لزم من عدم كونه مذكى إلى أن زهق روحه كونه غير مذكى، إلا أنه لازم غير شرعي، فلا يثبت بالأصل .

وإن كانوا متقابلين ب مقابل السلب والايجاب بمعنى أن عدم التذكير وإن كان عدم^(١) ما شأنه أن يكون مذكى وهو ما زيق روحه . لكنه لم يؤخذ العدم هكذا موضوعاً للحكم، بل أخذ ما يصدق حال الحياة، وهو ما ليس بمذكى .

وذلك كما أن عدم البصر، تارة - يؤخذ بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيراً فيساوق العمى، فلا يصدق إلا على الحيوان . وأخرى - يؤخذ بنحو السلب المقابل للإيجاب، فيقال : الجدار ليس ببصیر، كما أنه ليس بأعمى . فإذا سلب المذكى عن الحيوان في حال حياته، فقد صدق السلب المقابل للإيجاب وإن لم يصدق العدم المضاف إلى ما من شأنه أن يكون مذكى . فإذا أخذ العدم بنحو السلب المقابل للإيجاب، فتارة - يؤخذ بنحو العدم المحمولى . وأخرى - بنحو عدم الرابط .

فال الأول على أنحاء : إما بنحو عدم العنوان، ولو بعدم معنونه، أو بنحو عدم المبدأ، ولو بعدم موضوعه، أو بنحو عدم الإضافة والانتساب، ولو بعدم طرفيها، فيكون حينئذ موضوع الحكم مركباً من أمر وجودي، وهو زهاق الروح، وأمر عدمي كعدم العنوان أو عدم المبدأ أو عدم الانتساب . فيصح إحراز العدم على أحد الوجوه الثلاثة بالأصل، ومع إحراز زهاق الروح وجданاً يحكم بالحرمة والتجارة .

والثاني - بأن يكون الموضوع ما إذا لم يكن مازهق روحه مذكى . والفرق بينه وبين العدم والملكة، أن الموضوع هناك ما كان غير مذكى

(١) في العبارة مساحة لأن عدم التذكير ليس عدم ما زيق روحه بل هو العدم فيه باعتبار كونه قابلاً للتذكير فكان ينبغي أن يقال وإن كان هو العدم فيها شأنه أن يكون مذكى وكذلك قوله قد كأن عدم البصر تارة يؤخذ بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيراً فإن عدم البصر ليس عدم ما يكون قابلاً للبصر بل هو العدم الملحوظ فيها من شأنه أن يكون بصيراً وواحداً للملكة .

بنحو ربط السلب، والموضوع هنا ما لم يكن ما زهق روحه مذكى، بنحو سلب الرابط عن موضوع مفروض الثبوت.

فمراجع العدم والملكة إلى موجبة معدولة المحمول، ومرجع سلب الرابط إلى السالبة المحصلة، ولكن بانتفاء المحسوب، لا ولو كانت بانتفاء الموضوع. وحيث إن السلب حينئذ بعنوان سلب الرابط عما زهق روحه، فلا مجرى لأصالة عدم التذكير؛ إذ لا علم بعدم كون ما زهق روحه في فرض ثبوته مذكى. ولا يخفى عليك أن عدم التذكير وسلبها عما زهق روحه ليس مساوأً للعدم الناعي في قبال الوجود الرا بطى. لا بمعناه المقابل للوجود النفسي، ولا بمعناه المقابل للوجود المحمول.

بيانه: أن الوجود الرا بطى له إطلاقان:

أحدهما - في مقابل الوجود النفسي، كالعرض في مقابل الجوهر، فإن كليهما موجود في نفسه، إلا أن وجود العرض لكونه سinx وجود حلولي في الموضوع، فوجوده في نفسه وجوده لموضوعه، وجود الجوهر حيث إنه وجود غير حال في الموضوع فهو موجود في نفسه لنفسه، أي لا لغيره.

ومنه علم أن التعبير^(١) عن هذا المعنى - بأن وجود العرض في نفسه ولنفسه وجوده في موضوعه ولموضوعه ليس على ما ينبغي، فإن معنى وجوده في نفسه في قبال لا في نفسه وهو الكون الرا بطى الموجود في الهميات المركبة الإيجابية.

(١) كما عن المحقق الثاني قده: قال في مبحث العام والخاص وجود العرض بنفسه ولنفسه عن وجوده لحاله وبمحله. فوائد الأصول: ٥٣٢/٦.

وفي مبحث الاستصحاب وجود العرض لنفسه وبنفسه عين وجوده لغيره وبغيره. فوائد الأصول: ٥٠٤/٤.

والعبارة المنقوله في المتن كما نرى غير موافقة لما في التقرير في جميع الالفاظ فلعله اخذ العباره من بعض تلاميذه المحقق الثاني قده فكانت كما في المتن.

وأما وجوده لنفسه فهو مناف للمقابلة مع الجوهر، فان المفروض أنه موجود حلولي في الموضوع، فكون العرض في الموضوع، وكونه لموضوعه بمعنى واحد، فكونه في نفسه مع كونه لنفسه غير متألينين: إذ ليس معنى نفسيته إلا أن الوجود مضاد إلى ماهية هو كونها، في قبال ثبوت شيء لشيء.

وبالجملة: الناعтиة والرابطية لهذا الوجود باعتبار أن سُنْخ وجوده حلولي في الموضوع.

والعدم لا شيء، حتى يكون له حلول في شيء، كي يصبح توصيفه حقيقة بالناعтиة والرابطية، وتوصيف عدم البياض بالناعтиة من باب التشبيه للعدم بالوجود، كما يقال: عدم العلة علة لعدم المعلول، مع أنه لا تأثير ولا تأثر في الأعدام.

فما هي البياض حيث إنها ماهية إذا وجدت خارجاً وجدت في الموضوع صَح أن يقال: إن عدمه عدم أمر ناعتي، كما أن الجوهرية والعرضية للماهيات يلاحظ أنها إذا وجدت خارجاً وجدت في الموضوع أو لا في الموضوع.

ثانيهما - في مقابل الوجود المحمول، وهو الوجود لا في نفسه، في قبال الوجود المضاد إلى ما يصح حلله عليه، وهو مفاد ثبوت شيء لشيء، فإنه ثبوت متوسط، شأنه محض الربط، ولذا اصطلاح المتأخرون من المحققين على تسميته بالوجود الرا بط، ليمتاز عن الوجود الرا بطي المتقدم ذكره . ومورد الوجود الرا بط خصوص مفاد الصلة المركبة الإيجابية دون الصلة البسيطة، والسلبية المركبة .

إذ في الصلة البسيطة إما يكون القضية ثبوت الشيء، أو عدمه، حيث لا ثبوت للثبوت، ولا ثبوت للعدم ولا عدم للثبوت، إذ المائل لا يقبل المائل، والمقابل لا يقبل المقابل، فمفاد قولنا: زيد موجود، وزيد معدوم، وزيد ليس بموجود، ليس إلا الحكاية عن الوجود في الأول، وعن العدم في الآخرين .

والوجود الرابط بالمعنى المزبور غير النسبة الحكمية الموجودة في جميع العقود والقضايا، فإن مفاد الوجود الرابط ثبوت شيء لشيء، ومفاد النسبة الإيجابية الحكمية كون هذا ذاك، فيتصادقان أحياناً في أهلية المركبة الإيجابية. وأما في أهلية البسيطة الإيجابية، فالهوية الخارجية وإن كان مطابق مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول - فيصبح أن يقال: هذا ذاك في الوجود، كما هو شأن الحمل الشائع إلا أنه ليس هناك في الواقع ثبوت شيء لشيء، بل ما في الواقع نفس ثبوت الشيء.

وحيث إن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له دون الثابت، فيكون الوجود الرابط متحققاً في (زيد بصير وزيد أعمى)، مع أن العمى عدم البصر فيما من شأنه أن يكون بصيراً، فيوجد الوجود الرابط في مورد الوجود الابطي بالمعنى الأول وفي غيره.

وحيث إن المحمول في مثل (زيد أعمى) أو (الإنسان ممکن) عددي كان من الموجبة المعدولة المحمول، ويكون مفاد النسبة ربط السلب، فإن السلب في مثله جزء المحمول .

وأما في السالبة المحصلة المركبة، كزيد ليس بقائم، فكما لا وجود رابط، كذلك لا عدم رابط، بل عدم الرابط، فإن التحقيق على ما عليه قدماء الفلاسفة والمحققون من المؤخرین أنه ليس العدم رابطاً، وليس النسبة على قسمين ثبوتية وسلبية، فإن حقيقة النسبة المتحققة في جميع القضايا ليست، إلا كون هذا ذاك، ومطابقها هوية واحدة هي وجود الموضوع والمحمول، وما به اتحادهما، لا بما هو وجود كل منها في نفسه .

فهذا الاتحاد الجزئي المتصور، تارة - يذعن العقل بثبوته، فالقضية موجبة . وأخرى - يذعن العقل بانتفائه، فتكون القضية سالبة، لا أنه بحسب الواقع شيء رابط هو عين الانتفاء والليبيّة، فإن العدم على أي حال لا شيء، فلا معنى

لصيروته ما به اتحاد الموضوع والمحمول، وما به ارتباطهما، بل الاتحاد المتصور والربط المعقول بينها يحكم بسلبه وبانتفائه .

فلذا قلنا: بأن مرجع السالبة المحصلة المركبة إلى سلب ربط شيء شيء لا إلى عدم رابط بين شيئاً .

فظهر ما ذكرنا الفرق بين الوجود الراطي والوجود الرا بط، وبين الوجود الرا بط والنسبة الحكمية . كما تبين أنه لا عدم ناعتي را بط، ولا عدم رابط، ولا نسبة سلبية، بل ليس إلا سلب الربط وانتفاء النسبة .

وقد ذكرنا في مبحث المشتق من الجزء الأول^(١) من الحاشية: أن ورود السلب - على الربط والنسبة - لا يوجب انقلاب المعنى الحرفي إسمياً .
اذ كما أن ملاحظة الموضوع مطابقاً لمفهوم المحمول ليس ملاحظة مطابقة الموضوع للمحمول، كذلك ليس ملاحظة عدم كون الموضوع مطابقاً لمفهوم المحمول ملاحظة عدم مطابقته، حتى تكون المطابقة المضاف إليها العدم معنى إسمياً . فراجع .

ومما ذكرنا يندفع التفصيل الذي بنى عليه بعض^(٢) أعلام العصر في أمثال المقام .

ومختصر هذا التفصيل: أن موضوع الحكم ثارة - يكون مركباً من العرض ومحله . وأخرى - من عرضين محل واحد أو محلين، والعرض وجوده وعدمه ناعتي محله، ولا يعقل أن يكون وجوده أو عدمه ناعتياً لعرض آخر، فان الناعтиة شأن العرض بالنسبة إلى موضوعه دون غيره، سواء كان عرضاً أو جوهراً .

(١) نهاية الدراسة، ١، التعليقة: ١١٧.

(٢) هو المحقق الثانيي قد. فوانيد الأصول: ٥٣٢/١. أجود التقريرات: ٤٢٤/٢.

فإن كان الموضوع من قبيل الأول، فلا يجدي في ترتيب الأثر إلا الوجود الابطى الناعتى أو للعدم الابطى الناعتى فلا يجدي استصحاب العدم الاذلي فانه عدم محمولى، ولا يثبت بجره إلى حال وجود الموضوع عدمه الناعتى إلا بناء على الأصل المثبت.

وإن كان من قبيل الثاني فليس له إلا وجود محمولى، أو عدم محمولى فيجدي استصحاب عدمه الاذلى المحمولى إلى حال وجود محله المحرز بالوجودان في ترتيب الأثر.

وعليه فمثل القرشية بالنسبة إلى محلها - وهي المرأة - كالعرض بالنسبة إلى موضوعه، وجودها وجود رابطى ناعتى، وعدهما - المحكوم بها يقابل حكم القرشية- عدم ناعتى، فلا يمكن إثبات هذا العدم الناعتى باستصحاب عدم الانساب الاذلى الذي هو عدم محمولى .

وأما التذكية، فهي وإن كانت بالنسبة إلى محلها وهو الحيوان أيضاً ناعتياً^(١)، إلا أنه^(٢) بالإضافة إلى الجزء الآخر وهو زهاق الروح ليس ناعتياً^(٣) إذ ليس عرض ناعتياً لعرض آخر، فيمكن استصحاب عدم التذكية المتحقق حال حياة الحيوان إلى حال زهاق الروح المحرز بالوجودان، ولا يلزم إثبات كونه غير مذكى في حال زهاق الروح بنحو الناعتية والرابطية لزهاق الروح، فإنه بلا موجب، هذا ملخص التفصيل المزبور .

و forth و موضع للنظر:

اما أولاً: فإن العرض وإن كان وجوده ناعتياً، لكنه يساوق الابطى المقابل للنفسي، لا الرابط المقابل للوجود المحمولى، بل العرض والجوهر كلاما

(١) الصحيح: ناعتية.

(٢) الصحيح: أنها.

(٣) الصحيح: ليست ناعتية.

من أقسام الوجود المحمولي المقابل للرابط، فالرابط ليس مفاد كان الناقصة بل قابل لأن يلاحظ بنفسه وأن يرد عليه الرابط وما هو مفاد كان الناقصة هو الوجود الرابط وما هو مفاد كان التامة هو الوجود المحمولي .

وأما ثانياً: فلأن الناتعة للموضوع من شنون حلول العرض في الموضوع، وحلوله من لوازمه وجوده، لا من لوازمه ماهيته، فعدم العرض ليس ناتعاً لموضوعه، إذ لا حلول للعدم في شيء، فإنه لا شيء، وهو من واضحات الفن كسابقه.

وأما ثالثاً: فلأن فرض العدم المحمولي لشيء يستدعي فرض الوجود المحمولي له، فإن العدم بديل الوجود، ففرض العدم المحمولي للعرض فرض الوجود المحمولي له .

وأما رابعاً: فلأن عدم كون العرض نعتاً لعرض آخر لا يوجب حصر وجوده في المحسوبي، وإنما يوجب عدم قيام العرض بالعرض، وعدم قيام الجوهر به وبالجوهر، لما عرفت من أن الناتعة ليست في قبال المحمولي، حتى إذا استحالـت الناتعة وجـبت المـحمولـية، بل المـحمولـيـةـ في قـبـالـ الـوـجـودـ الـرـابـطـ .

ومن الواضح عند أهلـهـ أن مـفـادـ القـضـيـةـ الـأـهـلـيـةـ الـمـرـكـبـةـ الـإـيجـابـيـةـ هو الـوـجـودـ الـرـابـطـ، سواءـ كانـ طـرـفـاهـ جـوـهـرـيـنـ أوـ غـرـصـيـنـ أوـ جـوـهـرـ وـعـرـضـ،ـ والـأـتـارـ الـمـرـتـبـةـ عـلـىـ مـفـادـ كـانـ النـاقـصـةـ وـكـانـ التـامـةـ تـدـورـ مـدارـ الـوـجـودـ الـرـابـطـ وـالـمـحـمـوـلـيـ،ـ لـاـ مـدارـ الـوـجـودـ النـاتـعـيـ وـالـنـفـسـيـ .

وأما خامساً: فلأن العرض وإن أخذ وجوده بنحو الناتعة المقابلة للمـحـمـوـلـيـ عندـ هـذـاـ المـفـصـلـ،ـ إـلاـ أـنـ العـدـمـ الـذـيـ هوـ نـقـيـضـ الـوـجـودـ الـرـابـطـ أوـ الـرـابـطيـ رـفعـهـ،ـ وـلـيـسـ العـدـمـ لـاـ رـابـطـيـاـ وـلـاـ رـابـطـاـ،ـ فـغـايـةـ ماـ يـحـتـاجـ إـلـيـ فـنـيـ الـقـرـشـيـةـ الـمـلـحـوـظـةـ بـنـحـوـ الـرـابـطـ هوـ نـفـيـهاـ وـرـفـعـهاـ وـلـوـ بـرـفعـ مـوـضـعـهاـ .

وأما ما في بعض كلمات المفصل^(١) من أن العرض وإن كان قابلاً للحظة بنحو الوجود المحمولي، إلا أنه إذا تركب الموضوع منه ومن محله فلا بد من ملاحظته بنحو الناعية ل موضوعه ومحله، لأن المحل إما أن يلاحظ مطلقاً بالإضافة إلى العرض الذي هو جزء الموضوع أو مقيداً به أو بضده، حيث لا يعقل الاهمال في الواقعيات، والأول والآخر محال، للزوم الخلف والتناقض، فلا بد من الوسط وهو أخذه مقيداً به، وهو معنى الناعية، ومفاد كان الناقصة.

فمندفع بأن التقييد به لازم الجزئية، وتركب الموضوع منها، وترتبط أثر واحد على المركب، وهذا أعم مما أقىد : إذ من الممكن تركب الموضوع للأثر من المحل وهو الجسم ومن بياضه، ومجراً إضافة وجود البياض إلى الجسم لا يخرجه عن المحمولية، ولا يدرجه في الرابط الذي هو مفاد كان الناقصة، مثلاً تركب الموضوع من المرأة ومن اتسابها إلى قريش يلزمها عدم إطلاق المرأة، لكنه لا يلزمها لحظة القرشية بنحو الوجود الرابط.

فالمتبع في أمثال المقام ملاحظة لسان الدليل ومقام الأثبات، لأنَّ مقام الثبوت مقتضٍ للحظة العرض بالإضافة إلى محله بنحو الرابط، وبالإضافة إلى غيره بنحو المحمولية .

وعليه، فنقول فيما نحن فيه: إن الذبح الخاص وزهاق الروح مع أنها كعرضين، وليس أحدهما ناعيياً للآخر، لكنه يمكن ملاحظتها بنحو الرابط، بأن يقال: « زهق روحه عن ذبح خاص مثلاً، وسيجيء إن شاء الله تعالى بقية الكلام. إذا عرفت ما ذكرنا في مقام الثبوت من أنحاء ما يمكن أن يقع موضوعاً للحلية والطهارة وللحمرة والنجاسة .

فاعلم: أن الأدلة في مقام الأثبات مختلفة، بعضها يتضمن المقابلة بين الميتة

والذكى^(١)، وبعضها يتضمن المقابلة بين الذكى وغير الذكى^(٢)، وبعضها يتضمن المقابلة بين الذكى وعدم كونه ذكى^(٣)، وبعضها يتضمن دوران الحكم مدار العلم بكونه ميتة^(٤)، وبعضها يتضمن دوران الحكم مدار العلم بكونه ذكى^(٥).
والذى يُهون الخطب هو أنه لو لم يعلم أن الموضوع أخذ على أي نحو
- ولو من حيث أخذ العدم محمولياً وجزء من المركب، أو بنحو الارابط وقيداً لما زهر
روحه - فلا يقين بها يمكن التعبد به في مقام الحرمة والنجاسة .

(١) كما في رواية الصيقل قال كتبت إلى الرضا عليه السلام إني أعمل أغذاد السوق من جلود الحمر الميتة فتصيب نباني فأصلى فيها فكتب عليه السلام إلى: اتخذ ثوباً لصلاتك وكتب إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام إني كنت كتبت إلى أبيك عليه السلام بكذا وكذا فصعب على ذلك فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب عليه السلام إلى: كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحسبنا ذكراً فلا بأس. الكافي: ٤٠٧/٣.

وكما في مونقة سماعة قال سأله عن جلود السباع ينتفع بها قال إذا رميت وسميت فانتفع بحلده وأما الميتة فلا. التهذيب: ٧٩/٩.

(٢) كما في صحیحة احمد بن محمد بن ابی نصر قال سأله عن الرجل يأتي السوق فیشتري جبة فراء لا يدری اذکیه هي أم غیر ذکیه أیصلی فيها فقال نعم ليس عليکم المسألة. التهذیب:

(٣) كما في صحيفة أحمد بن أبي نصر أيضاً عن الرضا عليه السلام قال سأله عن الحفاف
إلى أن قال لا يدرى أذكي هو أم لا ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدرى أ يصل فيه قال نعم
الحديث النبوي: ٢٧١/٢

(٤) كما في حسنة علي بن أبي حزرة حيث قال عليه السلام ما علمت أنه ميتة فلا تصلّ فـي
العنذب: ٣٦٨/٢

(٥) كما في موطنه ابن بكر حب قال عليه السلام وإن كان مما ينكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وسعره ورونه وألبانه وكل سيء منه جائزة إذا علمت أنه ذكي قد ذakah الذبح الحديب. الكافي:

فإن قلت: وإن لم يمكن إثبات الحرمة والنجاسة باحراز موضوعها المقابل للذكى بأحد أنواع التقابل، إلا أنه لا شبهة في أن الخلية والطهارة متربة على المذكى، وارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه مما لا كلام فيه، ورفع الموضوع نقبيضه، وإن لم يكن عدماً رابطياً أو رابطاً : لأن نقبيض الوجود الرابط عدمه، لا العدم الرابط، فضلاً عن العدم الابطى .

قلت: لابد من ملاحظة موضوع الخلية والطهارة على نحو يرتفع الخلية والطهارة بارتفاعه، والمتصور بجميع أنواعه:

إما لا يكون مرفوع الخلية والطهارة، فيعلم منه أنه ليس بنقبيض له، وإنما لا يكون له حالة سابقة .

فمنها: جعل المؤثر في الخلية والطهارة زهاق الروح عن ذبح خاص، ونقبيضه عدم زهاق الروح عن ذبح خاص، ومن المعلوم أن عدم زهاق الروح عن ذبح خاص يجامع حياة الحيوان، مع أن الحي من الحيوان غير مرفوع الخلية والطهارة، ولو فرض حرمة ابتلاء الحيوان حيأ، فهو من غير ناحية عدم تذكيره .

ومنها: جعل المؤثر في الخلية والطهارة بمجموع زهاق الروح والذبح والتسمية والاستقبال وشبهاتها . ونقبيضها عدم المجموع، مع أنه يجامع حياة الحيوان، وهو غير مرفوع الخلية والطهارة عنه، كما تقدم .

ومنها: جعل المؤثر في الخلية والطهارة هو الذبح الخاص في حال زهاق الروح . ونقبيضه عدم الذبح الخاص في حال زهاق الروح، وهو مرفوع الخلية والطهارة، لكن لا يقين إلا بسبق نفس العدم، لا بعدمه في حال زهاق الروح، واستصحابه إلى حال زهاق الروح لا يثبت كون العدم في حال زهاق الروح، إذ المتبع به ذات القيد، لا بيا هو قيد، مع أنه لا أثر إلا للمقييد به .

ومن المعلوم أن نقبيض ما لوحظ في محل خاص عدمه في ذاك المحل، لأن وحدته من شرائط التناقض .

وما ذكرنا تبين أن أمر نقيض المذكى أشكال من أمر موضوع الحرمة والنجاسة، فإنه يمكن فرض موضوع الحرمة والنجاسة مركباً من زهاف الروح وعدم الذبح الخاص بنحو العدم المحمولى، ولا يمكن فرضه في النقيض المحكوم بديله بالحلية والطهارة، كما عرفت.

ثم إنه لو كان هناك في الأدلة عموم وإطلاق استثنى منه المذكى، ولم يكن العام أو المطلق معنواناً بعنوان وجودي أو عدمي، لا من حيث نفسه، ولا من حيث التنويع من قبل المخصوص، كما حققناه في محله^(١)، لأمكن إثبات حكم العام باحراز عنوان مباین لعنوان الخاص، ونفي حكم الخاص بالمضادة، لا نفي حكم الخاص بنفي موضوعه، حتى يقال: إن موضوع الخاص أخذ بوجوده الابطىء، ولا يمكن إحراز عدمه الابطىء بالأصل، ونفي عدمه الابطىء بعدمه المحمولى لا يمكن إلا بالأصل المثبت.

فكما يقال: في مثل قوله (عليه السلام): (المرأة ترى الحمرة إلى حسين سنة إلا أن تكون امرأة من قريش)^(٢) إن نفي كونها قرشية غير ممكن، وبأصولة عدم الانتساب إلى قريش لا يثبت أنها ليست بقرشية أو غير قرشية، إلا أن المستثنى منه حيث لم يؤخذ معنواناً بعنوان وجودي ولا عدمي، فهو محکوم بحكمه بأي عنوان كان . ومن العناوين الداخلة في العام المباینة لعنوان كون المرأة من قريش هي المرأة التي لا انتساب لها إلى قريش، وكونها امرأة وجданية، وعدم انتسابها بالعدم الازلي متيقن فيستصحب إلى حال

(١) نهاية الدراسة: ٢. التعليقة: ١٨٩.

(٢) بلقطه لم نعثر عليه، ولعله اسارة الى الحديث التالي: عده من أصحابنا عن أبى محمد بن عبد الله الحسن بن طريف عن ابن أبى عمر عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إذا بلغت المرأة حسين سنة لم تر حمرة إلا أن تكون امرأة من قريش. الكافي: ١٠٧/٣.

وجود المرأة، فيثبت لها حكم العام، ولضادة حكم العام لحكم الخاص ينفي حكم الخاص .

فكذا هنا من الأدلة قوله (عليه السلام): (لا تصل في الفراء إلا ما كان منه ذكياً)^(١) فان ظاهر المستثنى منه هو الفراء بأي عنوان كان : ومن تلك العناوين الباقية تحت المستثنى منه ما زهر روحه، ولم يكن مذبوحاً بذبح خاص بنحو العدم المحمولي، فإنه يبأين ما كان ذكياً، ولا يجتمعه، وحكمه حرمة الصلاة المضادة للجواز المرتب على ما كان ذكياً .

وكذلك قوله تعالى: «حرمت عليكم الميتة» إلى قوله تعالى: «إلا ما كيتم»^(٢) المفسر في عدة روايات بادراك ذكرة المذكورات في الآية . فتنقسم المذكورات في الآية باعتبار إمكان إدراك ذكاتها بذبحها إلى المذكى وغيره، لكن لا بعنوان وجودي أو عدمي، بل جامعها ما زهر روحه . وبيان خصوص المنخفة والموقوذة والمتردية وأشباهها، من حيث تداول أكلها في الجاهلية .

وحييند إذا أحرز زهاق الروح معنوأً بعنوان عدمي، ولو بنحو العدم المحمولي المبأين لعنوان المذكى يثبت له حكم المستثنى منه، وينفي عنه حكم الخاص بالمضادة ، لا ينفي حكمه بمعنى عنوانه .

هذا ما بنى عليه شيخنا العلامة الاستاذ (قدس سره) في فقهه وأصوله . وقد بينا في مبحث^(٣) العام والخاص من مباحث الجزء الأول من الكتاب

(١) محمد بن يعقوب باستناده عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاحة فيها، فقال: لا تصل فيها إلا فيما كان منه ذكياً.

(٢) الماندة: ٣.

(٣) نهاية الدراسة: ٢، التعلقة: ١٩٠.

بأنه لا يخلو عن محذور : لأن تلك العناوين الباقية تحت العام ليست مأخوذة في موضوع الحكم، حتى يكون التعبد بها تعبدًا بحكمها لينفي حكم الخاص بالضاد .

ومعنى ثبوت الحكم لأفراد العام بأي عنوان كانت هو عدم دخل عنوان من تلك العناوين وجوداً ولا عدماً في موضوعيتها للحكم، لا دخلها بأجمعها في موضوع الحكم .

ولذا التجأنا إلى إصلاحه بتقريب آخر ذكرناه هناك، وهو أن دليل العام يدل بالمطابقة على ثبوت الحكم لجميع أفراد موضوعه بعنوان نفسه، ويدل بالالتزام على عدم منافاة عنوان من العناوين الطارئة لحكمه، حيث إنه حكم فعلي تام الحكمة، لا حكم لذات الموضوع من حيث عنوانه بحيث لا يأبه عن حقوق حكم آخر له بعنوان آخر يطرأ عليه .

وشأن دليل المخصص إثبات منافاة عنوان خاص لحكم العام، ولأخصيته وأقوائه في الكشف يقدم على العام وبخاصة .

ومن جملة العناوين التي هي باقية تحت المدلول الالتزامي العنوان المبائن لعنوان الخاص : بداعه عدم مجامعة العدم المحومي والوجود الراطي .
فحيث إن العام يدل بالالتزام على أنه لا حكم له ولا لغيره من العناوين إلا حكم العام، فهو ينفي حكم الخاص عن هذا العنوان بالمناقشة لا بالضاد، لا بالمطابقة بل بالالتزام . هذا بعض الكلام فيها يناسب المقام .

٤٣ - قوله (قدس سره): ومع الشك في تلك الخصوصية فالاصل عدم تحقق^(١)...الخ .

ينبغي أولاً بيان ما يتصور من الخصوصية التي بها يكون الحيوان قابلاً

للذكمة من حيث الخلية والطهارة، فنقول:

لا شبهة في اختلاف الحيوانات من حيث الحكم على بعضها بالحل والطهارة بذبحها بشرائطه، والحكم على بعضها الآخر بالطهارة فقط، والحكم على بعضها الآخر بالحرمة والنجاسة، وليس هذا الاختلاف عن جزاف، فلا محالة هناك خصوصية في الحيوان بحيث يقتضي الخلية والطهارة أو الطهارة فقط أو الحرمة والنجاسة فيكون الحيوان بتلك الخصوصية تارة قابلاً للذكمة المفيدة للحل والطهارة .

وآخرى قابلاً للذكمة المفيدة للطهارة فقط .

وثالثة غير قابل للذكمة بوجه، فسواء كانت تلك الخصوصية مأخوذة في عرض سائر الأمور الدخيلة في الحل والطهارة، أو من اعتبارات الذبح الخاص المفید لها مثلاً يمكن التعبّد بعدمها المحمول أو بعدم الذبح الخاص المحمول .
ويمكن أن يقال: إن الخصوصية التي يقتضيها البرهان لا يجب أن تكون أزيد من المصالح المقتضية للحل والطهارة، أو المفاسد المقتضية للحرمة والنجاسة كما يشهد لها ما ورد في بيان الحكم المقتضية لحرمة ما لا يؤكل لحمه من الميتة والسباع والمسوخ، بل في المسوخ عللت حرمتها بأنها حيث كانت في الأصل مسوخاً فاستحللاها استخفاف بعقوبة الله تعالى حيث مسخها .

ومن الواضح أن المصالح والمفاسد وعلل الأحكام ليست بنفسها تعبدية، ولا مما رتب عليها حكم شرعي بترتيب شرعي، بل سبب واقعي لأمر شرعي، فلا معنى للتعبّد بها بعيداً بحكمها .

ثم إنه لو فرض أن الخصوصية الموجبة للقابلية غير المصالح والمفاسد، من المحتمل أن تكون تلك الخصوصية ذاتية ككونه غناً أو بقراً أو إبلًا مثلاً، لا خصوصية قائمة بالغنم والبقر والإبل، حتى إذا شك وجودها في حيوان آخر يقال: إنها مسبوقة بالعدم بعدم ذلك الحيوان، ومع وجود الحيوان قطعاً يشك في

وجود تلك المخصوصية بوجود الحيوان، بل حيث إن المخصوصية ذاتية فلا ينحل إلى ما هو مقطوع الوجود وما هو مشكوك الوجود.

بل هذا المقطوع وجوده: إما قابل بذاته للحلية والطهارة أو غير قابل بذاته لها، وتعيين الحادث بالأصل غير صحيح.

ثم أعلم أنه على تقدير أن تكون تلك المخصوصية وجودية قائمة بالحيوان مقتضية للحل والطهارة بذربيه بشرائطه، فهي إنما تكون قابلة للتعبد وجوداً وعدمها إذا رتب عليها، ولو بنحو القيدية الحلية والطهارة ليكون دخلها شرعاً، وترتبها عليها ترتباً شرعاً مع أنه لا موقع للدخل شرعاً، ولا للترتيب شرعاً إلا إذا أخذ الشيء في موضوع المرتب عليه الحكم الشرعي، إما بنحو الجزئية أو بنحو القيدية، ليقال بدخله في السبب الشرعي للحل والطهارة شرعاً.

نعم إن كان عنوان التذكرة عنواناً ثبوتاً يتحقق بالذبح مثلاً بشرطه شرعاً، وكان هذا العنوان الثبوتي الاعتباري الشرعي موضوعاً للحل والطهارة تارة وللطهارة أخرى، فدخل المخصوصية في الحيوان وإن كان واقعياً لا شرعاً يجدي في مقام الحكم بعدم ثبوت التذكرة، لكان الشك في محلتها.

ولا حاجة إلى التعبد بتلك المخصوصية أو بالذبح المتخصص بتلك المخصوصية، حتى يقال: لا حكم لتلك المخصوصية شرعاً لا بنحو الجزئية ولا بنحو القيدية.

بل التعبد بذلك العنوان الاعتباري الشرعي وجوداً أو عدماً كاف في المقام، وإن كان منشأ الشك في ثبوته أمراً له دخل في تتحققه واقعاً لا شرعاً. وربما يقال^(١): إن التذكرة عرفاً بمعنى الذبح، وما اعتبر فيها من التسمية والاستقبال شرائط تأثير الذبح في الحلية والطهارة.

(١) القائل هو الحق الثاني قده. أجود التقريرات: ١٩٤/٢

إلا أنَّ ظاهر الاستعمالات العرفية والشرعية أنها بمعنى الطهارة والتزاهة وما أشبهها .

وإطلاقها على الذبح أو على إرسال الكلب المعلم أو علىأخذ الجراد والحيتان وأشباه ذلك لأنَّها أسباب طيب اللحم للأكل وسائر الاستعمالات أو لما عدا الأكل من الاستعمالات .

وذلك لأنَّ التذكرة والذكرة بمعنى الطيب والتزاهة مفهوم مباین لمفهوم الذبح المطلق والذبح الخاص .

وقيام الطيب بالذبح لا يعقل إلا أن يكون، إما بقيام حلولي ناعتي ولو انتزاعاً، وإما بقيام صدوري .

وال الأول من قبيل قيام العرض بموضوعه، والثاني من قبيل قيام المسبب بسببه .

فإن كان من قبيل الثاني ثبت المطلوب، وهو إن التذكرة مسبب عن الذبح .

وان كان من قبيل الأول فلا بد أن يصدق عنوان الوصف الاستقافي من التذكرة والذكرة على الذبح مع أنه لا يصدق الطيب وصفاً إلا على اللحم فانه الموصوف بأنه ذكي أو مذكى، فيعلم منه أنه لا قيام للذكرة بالذبح إلا بنحو قيام المعلول بعلته .

ومنه تبين أنَّ التذكرة والذكرة ليسا من عناوين الحكم من الخلية والطهارة، أما عدم قيامها بها بنحو قيام المسبب بسببه فواضح، فإنَّ الحكم ليس سبباً لها بل ظاهر الأدلة ترتتبها عليه .

واما عدم قيامها به بقيام ناعتي حلولي انتزاعاً فلأنَّ الخلية لا توافق بأنها طيبة، بل الموصوف به اللحم دون الحكم .

فانقضَّ أنَّ الأقوى أنَّ التذكرة من الاعتبارات الشرعية

الوضعية المتحققة بأسباب خاصة، لا أن الذبح تذكية، وأن تأثير التذكية في الخلية والطهارة مشروطة إما جعلًا أو واقعًا بأمور آخر؛ لوضوح أن الخلية والطهارة غير منوطة إلا بالتذكية، فلا معنى لأن يكون الحيوان مذكى، ومع ذلك لا حلال ولا ظاهر.

٤٤- قوله (قدس سره): نعم لو علم بقبوله التذكية وشك^(١)... الخ.
لا يخفى عليك أن التذكية الشرعية ربها تؤثر في الخلية والطهارة، كما في تذكية مأكل اللحم.

وربها تؤثر في الطهارة فقط، كما في تذكية غير المسونخ مما لا يأكل لحمه.
وربها تؤثر في الخلية فقط، كما في الجراد والحيتان حيث إنه لا أثر لصيدها إلا حليتها لبقاء أمثلها على الطهارة حيًّا وميتاً، وعليه يحمل ما ورد من أن الجراد حيٌّ وميتة ذكيٌّ^(٢) أي ظاهر، لا أنه لا يحتاج إلى الذكرة من حيث الخلية، بل ورد أن صيد الجراد ذكاته^(٣)، وأن السمك إخراجه من الماء ذكاته^(٤).

فيعلم من هذه القسمة - بلحاظ ما ورد في هذا الباب شرعاً - أن للتذكية في كل مورد بحسبه تأثيراً من حيث الخلية، وتأثيراً من حيث الطهارة. وأن الحيوان له جهتان من القابلية للخلية والطهارة، وأن التذكية لها أثران يجتمعان ويفترقان شرعاً، وإن كانت التذكية العرفية خصوص الذبح مثلاً أو من حيث خصوص الطهارة فرضاً.

بل ظاهر الآية^(٥) المتکفلة لحريم الميتة واستثناء ما ذكرى دخل التذكية

(١) كفاية الأصول: ٣٤٩.

(٢) المحاسن: ٤٨٠/٢ متن الرواية الجراد ذكي حيٌّ وميتة.

(٣) لم نجد الرواية بهذه العبارة في مظانها.

(٤) وسائل الشيعة: ١٦: الباب ٣١ من أبواب الصيد والذبائح: ٣٦٢.

(٥) الماندة: ٣.

في رفع الحرمة، وأن حرمة غير المذكى ليست من حيث نجاسته، كما في السمك الذي يموت في الماء.

وعليه فلا مجال لقاعدة الحل مع أصلة عدم التذكرة المؤثرة في الخلية، كما لا مجال لأصلة الطهارة مع أصلة عدم التذكرة المؤثرة في الطهارة.

وأما توهם أن قبول التذكرة أمر بسيط لا تركب فيه، فهو إما متحقق أو لا، فإذا فرض أن الذبح مؤثر شرعاً في طهارته وفي جواز جلة من الانتفاعات، فهو قابل للتذكرة شرعاً، فلا مجال لأصلة عدم القبول أو عدم التذكرة، وحينئذ لا يبقى شك إلا من حيث الخلية فتجرى قاعدة الحل.

فهو مدفوع: بأن بساطة القابلية وعدم تركبها معنى، وتعدد جهة القابلية وتكررها معنى آخر.

فكمان العلم بسيط والقدرة بسيطة مع أن العلم بشيء ليس علماً بكل شيء، والقدرة على شيء ليست قدرة على كل شيء، كذلك قابلية شيء ليس قابلية لكل شيء.

نعم في إجراء أصلة عدم التذكرة - بناء على ما قدمنا - إشكال من حيث إن القابلية وإن كانت متعددة لكنها للمحاذير المتقدمة^(١) ليست بنفسها مجرى الأصل.

ونفس عنوان التذكرة بناء على كونها من الاعتبارات الشرعية القابلة للتبعد عنها وجوداً أو عدماً لا تكون مجرى الأصل هنا؛ لأن المذكى من حيث

(١) من أن المخصوصة التي بها يكون الحيوان قابلاً للحل والطهارة أو للطهارة فقط أو غير قابل للتذكرة أصلاً هل هي عبارة عن المصالح والمقاصد أو خصوصية ذاتية في الحيوان أو خصوصية عرضية قائمة بالحيوان مقتضية للحل والطهارة أو لأحد هما وقد عرفت الأشكال في جريان الأصل في القابلية على جميع التقادير والاحتياطات فراجع التعليقة المتقدمة.

الخلية والطهارة وإن تعدد الجهات الدخيلة في اعتباره وتعدد الآثار المترتبة على اعتباره لكنه اعتبار واحد لا متعدد، بمعنى أن الحيوان الذي له قابلية التذكرة من حيث الخلية وقابلية التذكرة، من حيث الطهارة له جهتان من القابلية، وله أثران من الطهارة والخلية، لكنه لا يعنون بعنوان المذكى مرتين، وليس له من اعتبار العنوان فرداً.

ويمكن أن يقال: إن التذكرة، وإن لم تكن كالقابلية والعلم والقدرة، من المعاني المتعلقة حتى تعدد متعلقتها –، فإن الطيب ليس له إلا موضوع يقوم به وليس له متعلق – إلا أن تعددها يتعدد جهاتها وحيثياتها.

فكما أن الطهارة معنى واحد والطهارة من الحدث الأكبر غير الطهارة من الحدث الأصغر، ولذا يرتفع حدث الحيض بالغسل، ولا يرتفع الأصغر إلا بالوضوء .

فكذا التذكرة، فإن طيب الأكل غير طيب الاستعمال، فالحيوان طيب الاستعمال وليس بطيب الأكل.

وقد عرفت سابقاً أن الخلية والطهارة من آثار التذكرة لا أنها عن الحكم ومن عناوينه، وحينئذ فلا مانع مع اليقين بكونه مذكى من حيث الاستعمال من عدم كونه مذكى من حيث الأكل.

٤ - قوله (قدس سره): في أن الجلل في الحيوان هل يوجب^(١)... الخ .

هذا بالإضافة إلى الخلية لمجرد الفرض، وإن فالمشهور على حرمة أكل لحم الجلال، ولا معنى لحرمتة إلا حرمة أكله بعد الذبح، وإن فحرمتة حيّاً على

(١) كفاية الأصول: ٣٤٩.

فرض ثبوتها لا إختصاص لها بالجلال، كما أن حرمته^(١) من دون ذبح كذلك، ومع فرض حرمته بالذبح لا معنى للشك في الخلية بالذبح .
نعم بالإضافة إلى الطهارة صحيح، لأن المشهور على طهارته وإن كان عرقه أو لعابه نجساً، فيمكن فرض الشك في بقاء طهارته بالذبح الثابتة لها^(٢) قبل الجلل .

وأما استصحاب بقاء طهارته الفعلية حال الحياة فالشك فيه مسبب عن الشك في بقاء طهارته بالذبح، فلا مجال له مع استصحاب تلك الطهارة .

نعم لو قيل بنجاسة بدنـه بالجلال وشك في طهارته بالذبح لم يكن مجال لاستصحاب طهارته بالذبح الثابتة له قبل الجلل، لأن التذكرة تؤثر في حدوث الخلية وفي بقاء الطهارة الفعلية .

والشك في بقاء الحكم، وهو حدوث الخلية بالذبح، مع اليقين بسبقـه يصحـجـريـانـ الاستـصـحـابـ بـخـلـافـ الشـكـ فيـ الطـهـارـةـ، لأنـ اليـقـيـنـ بـبـقاءـ الطـهـارـةـ الفـعـلـيـةـ بـالـذـبـحـ قدـ زـالـ بـعـرـوـضـ الجـلـلـ عـلـىـ الفـرـضـ وـلـمـ يـكـنـ هـنـاكـ يـقـيـنـ بـحدـوثـ الطـهـارـةـ بـالـذـبـحـ، فـلـيـسـ إـلـاـ الشـكـ فيـ حدـوثـ الطـهـارـةـ .

ولا معنى لقطع النظر عن الحدوث والبقاء؛ إذ الحصة المتبقـةـ منـ الطـهـارـةـ هيـ الحـصـةـ المـوـجـودـةـ فيـ ضـمـنـ اليـقـيـنـ بـالـبـقـاءـ، وـهـذـهـ الحـصـةـ مـقـطـوـعـ الـارـتـفـاعـ، فـلـاـ يمكنـ إـثـبـاتـ الحـصـةـ المـوـجـودـةـ فيـ ضـمـنـ الحـدـوثـ .

إـلـاـ أـنـهـ لـاقـائـلـ بـنـجـاسـةـ بـدـنـ الـحـيـوانـ بـالـجـلـلـ، كـماـ عـرـفـتـ .

٤٦ - قوله (قدس سره): وان أصلـةـ عدمـ التـذـكـرـ مـحـكـمـةـ فـيـ شـكـ

(١) كذا في الأصل، لكن الصحيح: حرمته.

(٢) كذا في الأصل، لكن الصحيح: له.

فيها^(١)... الخ .

قد عرفت الكلام^(٢) فيها مفصلاً وأنه لا مجال لها إلا إذا أخذ عدمها بنحو العدم المحمولي .

وأما ما ورد في أخبار الباب من الحكم بحرمة الصيد الذي رماه، ولم يعلم أن سهمه هو الذي قتله، فليس من حيث التبعد بعدم كونه مذكى، من باب أصلية عدم التذكرة .

بل صريح أخبار الباب إنطة الخلية بالعلم بأن سهمه هو الذي قتله، وأنه مع عدم العلم محكم بالحرمة من حيث اشتراط الخلية بالعلم من دون حاجة إلى التبعد في صورة عدم العلم .

نعم حيث إن موضوع الخلية الواقعية بحسب لسان أداتها هو المذكى لا المعلوم أنه مذكى فارتفاع الخلية الواقعية - وإن كان ملازماً للحرمة الواقعية - ليس الا بارتفاع التذكرة واقعاً .

ففرض عدم الذبح الخاص في حال زهاق الروح فرض نقىض الذبح الخاص في تلك الحال، وعدم الذبح الخاص في تلك الحال وإن لم يكن مجرى الاستصحاب كما مر^(٣)، لكنه قابل للتبعيد به عند الشك فيه، فيكون التبعد بعدمه في هذه الحال كالتبعد بالخلية في قاعدة الخل في غير الحيوان .

فمفادة الأخبار على أي حال حكم تبعدي لكنه لا بعنوان الاستصحاب، بل بعنوان التبعد باحد طرفي الشك في هذه الحال، فلا ينطبق على أصلية عدم التذكرة على أي حال .

(١) كفاية الأصول: ٣٤٩.

(٢) في التعليقة: ٤٢.

(٣) في التعليقة: ٤٢.

[التبني الثاني]

٤٧ - قوله (قدس سره): بداعه توقفه على ثبوته توقف العارض على

معروضه^(١)... الخ .

أي توقف الأمر بالاحتياط على إمكان موضوعه وثبوته في مرتبة موضوعيته . مع أنه ليس له إمكان وثبت إلا من ناحية ما يتوقف عليه توقف العارض على معروضه .

والتحقيق: أن العارض على قسمين:

أحدهما عارض الوجود، وهو ما يحتاج إلى موضوع موجود، كالبياض المحتاج في وجوده إلى موضوع موجود.

بل العارض الذهنية من النوعية والجنسية وأشباهها كذلك، لتوقفها على وجود معروضها في الذهن .

فالأول من العارض العينية، والثاني من العارض الذهنية .
 ثانيهما عارض الماهية، وهو ما لا يحتاج إلى موضوع موجود خارجاً أو ذهناً، بل ثبوت المعروض بثبوت عارضه، والعرض تحليلي كالفصل، فإنه عرض خاص للجنس، مع أن الجنس في حد ذاته ماهية مبهمة، وتعينها وتحصلها بتعيين طبيعة الفصل وتحصلها، ولا يعقل أن يكون للمبهم ثبوت إلا في ضمن المعيين .
 وكالتشخص الماهوي بالإضافة إلى النوع، فإن طبيعة النوع لا ثبوت لها خارجاً، إلا بعين ثبوت الماهية الشخصية .

(١) كفاية الأصول: ٣٥٠

فالماهية الشخصية، وإن انحلت بالتحليل العقلي إلى طبيعة نوعية والشخص الماهوي كماهية (زيد) وماهية (عمر) بالإضافة إلى ماهية الإنسان، إلا أن ثبوت الطبيعي بثبوت حصته المتقررة في مرتبة ذات (زيد).

وكالوجود مطلقاً بالإضافة إلى الماهية، فإنه من قبيل عارض الماهية، ولا يحتاج عروض الوجود عليها إلى وجود الماهية فاما أن يدور، أو يتسلسل . فعروض الوجود عليها تخليلي، وثبتوت الماهية بنفس الوجود، فالوجود بنفسه موجود بالذات، والماهية بالعرض .

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الحكم بالإضافة إلى موضوعه دائياً من قبيل عوارض الماهية لا من قبيل عارض الوجود .

إذ المراد بالحكم إما الإرادة والكرابة التشريعيان، وإما البعد والزجر الاعتباريإن:

فإن أريد منه الإرادة والكرابة فمن الواضح أن الشوق المطلق في النفس لا يعقل وجوده، لأن طبعه تعلقي فلا يوجد إلا متعلقاً بشيء .

وذلك الشيء لا يعقل أن يكون بوجوده الخارجي متعلقاً له، ولا بوجوده الذهي:

أما الأول، فلأن الحركات الأبنية والوضعية وأشباهها من الأعراض الخارجية القائمة بالمكلف، فكيف يعقل أن يتعلق بها الشوق القائم بنفس المولى ؟ إذ يستحيل أن تكون الصفة النفسانية في النفس، ومقومها ومشخصها في خارج النفس، وإلا لزم إما خارجية الأمر النفسي أو نفسانية الأمر الخارجي، وهو خلف .

كما يستحيل أن تكون الصفة قائمة بشخص، ومشخصها ومقومها قانياً بشخص آخر، لأن المُشَخَّصَيْه والمُقَوِّمَيْه لازمهما وحدة المُشَخَّصَ وَالمُشَخَّصَ، فكيف يعقل تباينهما في الوجود بتباين محلهما وموضوعهما ؟

وأما الثاني، فلان اتحاد الفعلين محال، وكل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، ولذا لا مناص من الخلع واللبس في توارد الصور على المادة .

فمقوم الشوق النفسي لا يمكن أن يكون له فعلية أخرى في النفس بل هو ذات المتصور .

فما هي واحدة، تارة - توجد بوجود علمي تصوري وتصديقي وأخرى ..
بوجود شوقي .

بل إن كانت هذه الصفات من العلم والارادة إشارات النفس، ووجودات نورية فلا حالة لا يعقل عروض سinx من الوجود على الوجود بذلك السinx من الوجود أو سinx آخر، فإن المايل لا يقبل المايل، كما أن المقابل لا يقبل المقابل .

هذا كله إن أريد من الحكم الارادة والكرامة .

وإن أريد منه البعث والزجر الاعتباريان المتنزعان من الانشاء بداعي جعل الداعي فعلًا أو تركًا، فمن الواضح عند التأمل أيضًا أن البعث الاعتباري بنحو وجوده لا يوجد مطلقاً، فإن البعث أيضًا أمر تعلقي، فلا حالة لا يوجد إلا متعلقاً بالمبعوث اليه .

وحيث إن سinx البعث اعتباري، فلا يعقل أن يكون مقومه ومشخصه إلا ما يكون موجوداً بوجوده في أفق الاعتبار، والموجود الخارجي المتأصل لا يعقل أن يكون مشخصاً للاعتباري، وإلالم إما اعتبارية المتأصل أو تأصل الاعتباري. فتعين أن تكون الماهية والمعنى متعلق البعث دون الموجود بما هو .

غاية الأمر أن المعنى المشتاق إليه والمبعوث إليه مأخوذ بنحو فناء العنوان في العنوان، لترتيب الغرض الداعي على العنوان، وفناء العنوان في العنوان لا يوجب انقلاب الحال وإمكان المستحيل، كما بيناه مبسوطاً في مسألة اجتماع

الأمر والنفي^(١).

وفيما ذكرناه هنا كفاية لاثبات أن الحكم مطلقاً بالإضافة إلى موضوعه من قبل عوارض الماهية، فلا يتوقف ثبوته على ثبوت موضوعه، بل ثبوت موضوعه يشونه والعرض تحليلي.

ومنه تعرف أنه لا دور، إذ ليس هناك تعدد الوجود حتى يلزم الدور، أو بحاب بأن الدور معنوي، أو أن الحكم يتوقف على ثبوت الموضوع لحاظاً لا خارجاً. وقد اشرنا^(٢) إلى كل ذلك مراراً.

نعم لازم أخذ الحكم في موضوع نفسه أو أخذ ما ينشأ من قبل شخص الحكم في موضوع نفسه، هو الخلف أو اجتماع المتقابلين، فان الحكم حيث إنه عارض لموضوعه ولو تحليلاً فهو متاخر عنه، فلو أخذ هو أو ما ينشأ من قبله فيما هو متقدم عليه طبعاً لزم من فرض أخذه تقدم المتاخر وتأخر المتقدم، فالموضوع متقدم ومتاخر، والحكم متاخر ومتقدم، وهو اجتماع المتقابلين، وإن التزم بأحد الأمرين لزم الخلف.

وملاك التقدم والتاخر الطبيعي موجود في الحكم وموضوعه: لأن ملاكمها إمكان الوجود للمتقدم، ولا وجود للمتأخر، وعدم إمكان الوجود للمتأخر إلا والمتقدمن موجود، فان الواحد والكثير كذلك، حيث يمكن وجود الواحد، ولا وجود للثغير، ولا يمكن وجود الكثير إلا والواحد موجود.

وكذا العلة الناقصة ومعلوها، فإنه يمكن وجود العلة الناقصة ولا وجود

(١) نهاية الدراسة: ٢، التعليقة: ٦٣ و ٦٢.

(٢) منها ما تقدم في مبحث التبدي والتوصلي. نهاية الدراسة: ١، التعليقة: ١٦٧.

ومنها ما تقدم في مبحث القطع. نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ٢٧.

ومنها ما تقدم في مبحث القطع أيضاً. نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ٤٦.

ومنها في مبحث حجية خبر الواحد. نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ١٠٠.

للمعلوم، ولكن لا يمكن وجود المعلوم إلا والعلة موجودة . وكذا الشرط والشرط والسوق مثلاً والبعث كذلك، فان الفعل له تقرر ماهوي وثبت ذهني وخارجي، ولا سوق ولا بعث نحوه، ولكن لا يمكن ثبوت السوق ولا بعث إلا والفعل في مرتبتها موجود .

ولا يخفى أن أخذ الحكم بشخصه في موضوع نفسه وإن كان كذلك من حيث لزوم هذا المحذور، إلا ان هذا المحذور لا يلزم من أخذ العلم به في موضوعه، ولا من أخذ قصد القرابة في موضوعه:

أما الأول فلما مرّ في أوائل مباحث القطع^(١) من أن الحكم قائم بشخص الحاكم، والعلم قائم بنفس العالم، فلا يعقل أن يكون مشخص الحكم مقوماً لصفة العلم، فالموقف هو الحكم بوجوده الحقيقي، وهو المتأخر بالطبع، والمقوم لصفة العلم المأخذ في الموضوع ماهية الحكم الشخصي دون وجوده، لأن مقوم العلم هو المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض، فالموقف عليه المتقدم بالطبع غير المعلوم بالعرض المتأخر بالطبع، وبقية الكلام فيها تقدم .

وأما الثاني فبما مرّ^(٢) مراراً: أن الأمر بوجوده الخارجي لا يعقل أن يكون داعياً، بل بوجوده العلمي الحاضر في النفس .

وقد عرفت أن المعلوم بالذات غير المعلوم بالعرض، فالمتأخر طبعاً هو الحكم بوجوده الخارجي، والمتقدم بالطبع هو الحكم بوجوده العلمي . فراجع مباحث القطع ومبحث التعبدي والتوصلي من مباحث الجزء الأول .

(١) نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ٢٧.

(٢) منها ما تقدم في مبحث القطع. نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ٤١.

ومنها ما تقدم في مبحث التعبدي والتوصلي. نهاية الدراسة: ١، التعليقة: ١٦٧.

ومنها ما تقدم في مبحث القطع أيضاً. نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ٤٦.

ثم إن هذا كله بالإضافة إلى المذكور في المتن من حيث توقف العارض على المعروض القابل للانطباق على مذكور الدور، وعلى مذكور الخلف. وأما سائر المحاذير الآخر المذكورة في باب قصد القربة وشبهاه من لزوم عدم الشيء من وجوده، أو عليه الشيء لعلية نفسه، فقد تعرضنا لها ولدفعها في باب التعبدي والتوصلي^(١)، وفي أواخر مباحث القطع عند التعرض لقصد الوجه ونحوه فراجع^(٢).

نعم خصوص الأمر بالاحتياط فيه مذكور آخر وهو: أن الأمر الاحتياطي إن تعلق بذات الفعل بعنوان التحفظ على الواقع فإنه وإن أمكنأخذ قصد الأمر في موضوع نفسه، إلا أن لازمه خروج الشيء عن كونه احتياطاً لأن موضوعه محتمل الوجوب حتى يتحفظ عليه.

وبعد فرض تعلق الأمر - بذات الفعل بقصد هذا الأمر - كان تحقيقاً لل العبادة الواقعية المعلومة المنافية لعنوان الاحتياط، وهو خلف.

وإن تعلق الأمر بالاحتياط بعنوانه المأمور فيه قصد شخص الأمر، فهو خلف من وجه آخر: لأن معناه جعل الاحتياط عبادة لا جعل الاحتياط في العبادة، والكلام في الثاني دون الأول . وسيجيئ^(٣) - إن شاء الله تعالى - ما يتعلق بالمقام .

**٤٨ - قوله (قدس سره): مع أن حسن الاحتياط لا يكون
بكاشف^(٤)... الخ .**

(١) نهاية الدراء: ١، التعليقة: ١٦٧ و ١٦٨.

(٢) نهاية الدراء: ٣، التعليقة: ٤٦.

(٣) في التعليقة: ٥٢.

(٤) كفاية الأصول: ٣٥٠.

لكن لعلم أن أوامر الاحتياط ليست كأوامر الاطاعة - بحيث تتمحض في الرشاد - حتى لا يكون حسنة علة للأمر به مولوياً على الملازمة، وذلك لما عرفت في مبحث^(١) دليل الانسداد: أن المانع - عن تعلق الأمر المولوي بالفعل - ليس مجرد استقلال العقل بحسنه كي يتخيّل أن الانقياد الاحتياطي كالانقياد الحقيقى من حيث الحسن العقلى .

ولا المانع أن حسن الاطاعة والانقياد في رتبة متاخرة عن الأمر، فلا يعقل أن يكون موجباً للأمر، فإنه إنما يكون كذلك بالإضافة إلى الأمر بذات الفعل المتقدم على الاطاعة، لا بالنسبة إلى الأمر المتعلق بنفس الاطاعة، فان مثل هذا الحسن واقع في مرتبة العلة للأمر.

بل المانع عدم قابلية المورد للحكم المولوي، لكونه محكوماً عليه بالحكم المولوي كما في موارد الاطاعة الحقيقة.

واما في موارد الاحتياط فليس فيها إلا احتمال الأمر ولا مانع من البعث المولوي نحو المحتمل، لعدم كفاية الاحتمال للدعوة .

كما لا مانع من تنجيز المحتمل بالأمر الاحتياطي طريقاً .

فإن أريد عدم الكاشفية لامتناع المنكشف فهو غير وجيه .

وإن أريد عدم تعينه، لاحتمال الارشادية والمولوية فهو وجيه، فتدبر .

٤٩ - قوله (قدس سره): مضافاً إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على

(١) الذي تقدّم منه قده في البحث المزبور هو استحالة الأمر المولوي في مورد يستقبل العقل بحسن الفعل لاستلزم إجتناب داعين مستقلين مورداً واحداً لأن المفروض ثبوت الحكم من قبل المولى بما هو مرشد وعاقل فلو أمر مع ذلك مولوياً لزم ما ذكر من الحال. نهاية الدراسة:

حسنه^(١)... الخ.

فإن المفروض في كلام هذا القائل - وهو الشيخ الأعظم (قده) في^(٢)
رسالة البراءة - تعلق الأمر بذات الفعل، لا ببيانه بداعي كونه محتمل الوجوب
مثلاً.

ومن الواضح أن الحسن عقلاً ليس ذات الفعل بما هو بل بما هو إحتياط.
فإياتانه - بما هو محتمل الوجوب - هو الذي يحكم العقل بحسن، فإن
اكتفينا في العبادة ببيان الفعل بداعي احتمال وجوبه أو بداعي حسه بعنوانه
عقلاً فهو كما سيجيء^(٣) - إن شاء الله تعالى - والال لم يكن مجال للاحتجاط في العبادة
وان كان يقع الفعل بهذا الداعي حسناً عقلاً، وسيجيء^(٤) - إن شاء الله تعالى -
بقية الكلام .

٥٠ - قوله (قدس سره): قلت لا يخفى أن منشأ الاشكال هو
تخيل^(٥)... الخ .

لا يخفى عليك أن قصد القرابة - المنوط به عبادة العبادة - إن كان
خصوص الاتيان بداع الامر المحقق تفصيلاً أو إجمالاً، فالعبادة لا يعقل تحققاها،
لأن المفروض أن الشبهة وجوبية ولا أمر محقق لا تفصيلاً ولا إجمالاً، سواء
كان قصد القرابة مأخوذاً في موضوع الأمر الاول او كان بأمر آخر او كان
مأخوذاً في الغرض، فإن قصد القرابة لا يختلف معناه الدخول في مصلحة الفعل

(١) كفاية الأصول: ٣٥٠.

(٢) ذكره في النتبه الثاني من مسألة دوران الحكم بين الوجوب وغير المحرمة. فرائد الأصول
المحشى ٥٢/٢.

(٣) في التعليق: ٥٢.

(٤) في التعليق: ٥٢.

(٥) كفاية الأصول: ٣٥١.

الباعث على الأمر به باختلاف طرق اتباته .

فبناء على هذا وإن كان مأخوذاً في الفرض، لكنه حيث لا ثبوت لما أخذ في الفرض على الفرض فلا يعقل اتياً الفعل على نحو يتربّ عليه الفرض . وإن كان قصد القرابة هو اتياً الشيء بداع الأمر سواء كان محققاً أو محتملاً فالاحتياط بمكان من الامكان، سواء أخذ قصد القرابة بهذا المعنى الأعم في متعلق الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو مأخوذاً في الفرض .

فاتضح أن مبني الاشكال في إمكان الاحتياط وامتناعه أجنبي عن إشكال قصد القرابة في العبادات من حيث إمكان أخذه في متعلق أوامرها، أو في متعلق أمر آخر بها، أو عدم إمكان أخذه إلا في الفرض، وإن كان محذور تصحيح عبادية مورد الاحتياط بالأمر الاحتياطي تحقيقاً للأمر المنوط به العبادة مشتركاً مع محذور تصحيح عبادية العبادات بأوامرها .

مع أنك قد عرفت^(١) أنه على فرض دفع المحذور هناك لا يندفع هنا، وأما أنَّ عبادية العبادة يحتاج إلى أمر محقق أو يكفيها احتماله. فسيجيء^(٢) - إن شاء الله تعالى - بيانه .

٥١ - قوله (قدس سره): على تقدير الأمر به امثلاً^(٣)... الخ .
فإن قلت: المعلول الفعلي يتوقف على علة فعلية ولا يكفيه العلة التقديرية .

فالحركة نحو الفعل لا يعقل إستنادها إلى الأمر على تقدير ثبوته، بل لابد من استناده^(٤) إلى شيء متحقق، وليس في البين إلا احتمال الأمر فانه شيء

(١) في التعليقة: ٤٨ حيث قال قده: نعم خصوص الأمر بالاحتياط فيه محذور آخر... .

(٢) في التعليقة التالية.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥١.

(٤) في الأصل: استناده، لكن الصحيح: استنادها.

فعلي، فلو صار الفعل قريباً فانها يصير به لا بالامر على تقدير ثبوته، وهل هو إلا الانقياد، لا أنه إطاعة تارة وانقياد أخرى .

قلت:الأمر بوجوذه الواقعي لا يكون محركاً أبداً : ضرورة أن مبدأ الحركة الاختيارية هو الشوق النفسي، فلا بد له من علة واقعة في أفق السوق النفسي، فلا بد من كون الأمر بوجوذه الحاضر للنفس داعياً ومحركاً دائماً . وكما أن الأمر الحاضر للنفس المترن بالتصديق الجزمي قابل للتأثير في حدوث السوق، كذلك الأمر الحاضر المترن بالتصديق الظني أو الاحتياطي . فإذا كان التصديق القطعي موافقاً للواقع كانت الصورة الحاضرة من الأمر صورة شخصه، فينسب الدعوة بالذات إلى الصورة، وبالعرض إلى مطابقها الخارجي .

وإذا لم يكن التصديق القطعي موافقاً للواقع كانت الصورة الحاضرة صورة مثله المفروض، فلا شيء في الخارج حتى تنسب إليه الدعوة بالعرض فيكون انقياداً محضاً، لا امثلاً وإطاعة للأمر وانبعاثاً عنه . فكذا الأمر المظنون أو المحتمل، فالأمر المظنون أو المحتمل هو الداعي، وهو بهذه الصفة فعلي في هذه المرتبة .

فإن وافق الواقع نسب إليه الدعوة وكان انبعاثاً عنه وامثلاً له بالعرض، وإنما لا .

بل كان محض الانقياد، كما في صورة القطع طابق النعل بالنعل . ومنه علم الوجه في اختيار الشق الثاني من الشقين المتقدمين في عبادية العبادة، ولا حقيقة للامثال المقرب عقلاً، إلا الانبعاث ببعث المولى، وقد عرفت كيفية الانبعاث .

الاحتياط^(١)... الخ .

توضيح الكلام الى آخر ما أفاده في المقام هو أن الامر بالاحتياط اذا كان مولويا بداعي جعل الداعي، فاما أن يكون متعلقاً بذات محتمل الوجوب أو متعلقاً بهما هو محتمل الوجوب:

فإن كان متعلقاً بذاته، فهو محقق لعبادية نفس الفعل، بحيث يمكن أن يتوتى به بداعي هذا الأمر المحقق، كسائر الأوامر المتعلقة بذوات الأفعال بعنوانها الواقعية، فإن الأمر حيث إنه مولوي أنشئ بداعي جعل الداعي يمكن اتيان متعلقه بداعي أمره، إلا أنه خارج عن محل الكلام.

إذ الكلام في الأمر بالاحتياط لا في الأمر بغيره، فالالتزام بالأمر بهذا الوجه مع أنه مخالف لظاهر الأمر بالاحتياط مخرج لورده عن كونه احتياطاً.

وإن كان متعلقاً بالفعل بما هو محتمل الوجوب ليكون عنوان التحفظ على الوجوب المحتمل محفوظاً، فهو أمر مولوي بالاحتياط بعنوانه.

إلا أن الغرض من خصوص هذا الأمر المولوي تارة - يتتحقق باتيان متعلقه بما هو محتمل الوجوب، وهو الذي يكون حسناً عقلاً، سواء انبعث عن هذا الأمر أو لا، فلا حالات يكون الأمر بالاحتياط توصلياً محضاً.

وحيثند إن اكتفينا في عبادية محتمل الوجوب بكونه بداعي احتياط وجوبه فهو عبادة في نفسه، تعلق به أمر مولوي بعنوان الاحتياط أم لا، فلا حاجة إلى فرض تعلق أمر مولوي به هذه الغاية.

وإن لم نكتف في العبادة باحتمال الأمر، فهذا الأمر الاحتياطي حيث إنه يسقط - ولو لم يؤت بمعنى بداع الأمر الاحتياطي - أمر توصي غير موجب لعبادة مورده، فلا حاجة إليه بلحاظ الغاية المقصودة من فرضه هنا.

وآخرى - يكون الفرض منه سخ غرض لا يترب على فعل محتمل الوجوب إلا إذا أتي به بداع الأمر الاحتياطي المحقق، فهو أمر مولوي تعبدى، إلا أنه يصح العبادة ل الاحتياط، لا أنه يصح جريان الاحتياط في العبادة.

بل نقول: إذا كان الفرض مترتبًا على الاحتياط العبادي في مورد العبادة فلا حالة لا يتحقق هذا الفرض أيضًا، إلا إذا تحقق الفرض من فعل مورد الاحتياط، ولا يتحقق إلا إذا أتي مورده عباديًا.

فإن كفى احتمال الأمر صار مورده عباديًا بذاته، لا من ناحية الأمر التعبدى المولوى بالاحتياط، فلا حاجة إلى فرض الأمر المولوى التعبدى؛ إذ ليس الكلام في تعداد العبادات بل في جريان الاحتياط فيها.

وإن لم يكف الاحتمال لعبادية المورد كان فرض الأمر المولوى التعبدى بالاحتياط في العبادة لغواً، بل مستحيلًا كما عرفت.

فتبين أن فرض تعلق الأمر المولوى بالاحتياط، أما لغو لا حاجة إليه فيها نحن بصدده، أو مستحيل في نفسه . هذه غاية توضيح ما أُفيد في المقام .

والتحقيق: أن الأمر - بمحتمل الوجوب مثلًا - يتصور على أقسام ثلاثة:

أحدها: الأمر بمحتمل الوجوب - بما هو - بحيث يصدر في الخارج معنوناً

وهو مع أنه خلاف الواقع -، اذا لا خصوصية لهذا العنوان حتى يجب صدور الفعل معنوناً به - يرد عليه أن الوجوب - مقطوعاً كان أو مظنوناً أو محتملاً - لا عروض له على الفعل المأتب به حتى يتصنف بعنوان مقطوع الوجوب أو مظنونه أو محتمله، بل لا بقاء للوجوب بعد وساد متعلقه في الخارج .

الموصوف به هو الفعل في حد ذاته بعد تعلق الوجوب به وقبل وجوده في الخارج . فليس العنوان المزبور بعنوان التعظيم والتأنيب مما يتصنف به الفعل المأتب به .

ثانيها:الأمر بمحتمل الوجوب بنحو الحببية التعليلية لا الحببية التقييدية، لاستحالتها كما عرفت .

فمراجع الأمر إلى الأمر بالشيء بداعي أمره المحتمل، وحيث إنه يستحيل جعل الداعي إلى الفعل في عرض داع آخر إليه حسب الفرض، فلا محالة يكون الأمر الاحتياطي داعياً للداعي، فيكون الأمر الواقعي المحتمل جعلاً للداعي بالإضافة إلى نفس الفعل، والأمر الاحتياطي جعلاً للداعي إلى جعل الأمر المحتمل داعياً .

فمتعلق الأول من الأفعال الأركانية، والثاني من الأعمال الجنائية . وعليه فالأمر المولوي حيث لا تعلق له بذات العمل لا يعقل أن يكون موجباً للعباديه، بل متعلق بجعل الأمر المحتمل داعياً .

وحيينئذ فان اكتفينا في العبادية بدعة الأمر المحتمل فالامر المولوي لأجل هذه الغاية لغو، وإلا يستحيل كما تقدم .

ثالثها:الأمر بمحتمل الوجوب بنحو المعرفية، كالأمر بتصديق العادل عملاً، حيث إنه أمر بملزومه، وهو الفعل الذي أخبر العادل بوجوبه مثلاً، لا بما هو معنون بعنوان تصديق العادل، بحيث يقصد اتصف الفعل به، ولا بداعي تصدق العادل بحيث يكون الأمر المخبر به داعياً . بل الأمر بتصديق العادل

عنوان ايصال الواقع بجعل حكم مماثل له . فهو إنشاء بداعي جعل الداعي إلى ما أخبر بوجوبه العادل حقيقة بالأمر بلازمة، وهو تصديق العادل كنایة . لكنه لا يعنوان أنه حكم في عرض الواقع بل يعنوان أنه الواقع، فيكون وصوله بالذات وصول الواقع بالعرض .

وكذا فعليته وتنجزه بالذات فعلية الواقع وتنجزه بالعرض .

وهكذا الأمر في الأمر الاحتياطي، فإنه منبعث عن الفرض الواقعي المنبعث عنه الأمر الواقعي، لكنه تحفظاً على ذلك الغرض- لعدم وصول الأمر المنبعث عنه المحصل له خارجاً - أمر الشارع بما يقوم به ذلك الغرض .

لكنه لا يعنوانه بذاته، ليقال: إنه كسائر ما علم وجوبه واستحبابه، بل يعنوان الاحتياط والتحفظ على الواجب الواقعي يعنوان الكنایة، فان لازم اتيان محتمل الوجوب التحفظ على الواقع على تقدير ثبوته .

وحيث إن هذا الأمر يجعل الداعي إلى الفعل لبّاً وحقيقة، فهو توصلـي في التوصـليات وتعبدـي في التعـبدـيات .

فييمكن اتيان الفعل بداعي هذا الأمر، فيقع عبادة وقربياً، وإن أمكن أن يقع قربـياً بداعـي الأمر المحتمـل أيضـاً .

غاية الأمر أنه إذا صدر بداعـي الأمر المحتمـل كان احتياطاً حقيقـياً وحسناً عقـلاً ، من حيث إنه انقياد للأمر المحتمـل . وإذا وقع بداعـي هذا الأمر الاحتياطي المقطـوع كان إطـاعة حقيقـية لهذا الأمر، واحتياطاً عنوانـاً بـلـحاظـ أنه الأمر الواقـعي المحتمـل .

بل حيث إن هذا الأمر منبعث عن الفرض الواقـعي ويعـنـوانـ التـحـفـظـ عليهـ، فلاـ مـحـالـةـ يـكـونـ هـذـاـ الحـكـمـ مـقـصـورـاًـ عـلـىـ صـورـةـ مـصادـفـةـ الـاحـتـيـاطـ للـوـاقـعـ، كـالـأـمـرـ بـتـصـدـيقـ العـادـلـ بـنـاءـ عـلـىـ جـعـلـ الحـكـمـ المـائـلـ بـعـنـوانـ الطـرـيقـةـ لـالـمـوـضـوعـيـةـ، فـإـنـ أـيـضاـ مـقـصـورـ عـلـىـ صـورـةـ مـصادـفـةـ الـخـبـرـ مـثـلاـ لـلـوـاقـعـ .

فيكون إطاعة حقيقة على تقدير المواقف، وانقياداً على تقدير المخالفات، كما في صورة الاتيان بداعي الأمر المحتمل .

٥٣ - قوله (قدّس سره): لا يبعد دلالة بعض الأخبار على^(١) ... الخ .
ربما يورد عليه بأنها أخبار آحاد ولا يجوز التمسك بها في المسائل الأصولية .

وأجيب تارة - بأنها إما متواترة معنى، أو محفوفة بالقرينة .

وآخرى - بأن المسائل الأصولية التي لا يصح التمسك بالأحاديث فيها هي المسائل الأصولية الاعتقادية^(٢) المطلوب فيها العلم والمعرفة ، لا الأصولية العملية .

وثالثة - بأن المطلوب ليس إثبات حجية الخبر الضعيف في السنن، ليقال: بعدم ثبوتها بالأحاديث، بل المطلوب إثبات استحباب ما ورد فيه خبر ضعيف باستحبابه .

فالمسألة فقهية لا أصولية، والخبر الضعيف محقق للموضوع المحکوم عليه بالاستحباب، لا أنه دليل على استحبابه، نظير الشهرة الموجبة بنفس وجودها للظن بتصور الخبر المدرجة له في الخبر الموثوق بتصوره .

وأورد على الأخير شيخنا العلامة الأنصارى (قدّس سره) في رسالته المعولمة^(٣) في هذه المسألة بوجوهه، والمهم منها وجهان:

أحدهما: أنه لا فرق بين التعبيرين إذ استحباب كل فعل - دل الخبر الضعيف على استحبابه - عبارة أخرى عن حجية الخبر الضعيف في المستحبات،

(١) كفاية الأصول: ٣٥٢.

(٢) الأولى أن تكون العبارة هكذا: الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها... الخ

(٣) مجموعة رسائل فقهية وأصولية: ١٦.

· ويجوز مثل هذا التعبير في حجية الخبر الصحيح، بأن يقال: الكلام فيه في وجوب كل فعل دل الخبر الصحيح على وجوبه .
ولاحصل لجعل الخبر حجة ومتبعاً لإنشاء أحكام ظاهرية مطابقة لمدلول الخبر لمواضعتها .

ثانيهما: سلمنا أن البحث ليس في حجية الخبر الضعيف في المستحبات، إلا أن عدم البحث عن الحجية لا يجعل المسألة فقهية، لعدم انحصر المسائل الأصولية في البحث عن الحجية، لوجود ملاك المسألة الأصولية ومناطها فيها نحن فيه، فان المسألة الأصولية كل قاعدة يتبنى عليها الفقه، أعني معرفة الأحكام الكلية الصادرة من الشارع ، بحيث تكون بعد اتقانها عموماً أو خصوصاً مرجعاً للفقيه في الأحكام الكلية الفرعية، سواء بحث فيها عن حجية شيء أو لا .
ومن الواضح أن هذه المسألة ومسألة الاستصحاب وكذا الاحتياط وإن كانت مضمونها استحباب ما دل الخبر الضعيف على استحبابه، أو ثبوت الحكم السابق لكل موضوع احتمل بقاء ذلك الحكم فيه، أو ثبوت الوجوب المحتمل مثلاً، لكنها أحكام كلية لاتتف适用 المقلد: لأن العمل بها موقوف على إعمال ملكة الاجتهاد في فهم المراد، والفحص عن المعارض وأشباه ذلك .

فهذه احكام شرعية أصولية تختص بمن ينتفع بها وهو المجتهد، في قبال الأحكام الفرعية المشتركة بين المجتهد والمقلد المبحوث عنها في علم الفقه، هذه ملخص ما أفيد .

أقول يرد على الوجه الأول: أن الحجية وإن كانت بمعنى جعل الحكم المسائل، لكنه ليس كل حكم مماثل بجعل مساوياً للحجية، بل جعل خاص بعنوان تعميم الكشف، أو بعنوان إبقاء الكافش .
وال الأول إما بعنوان جعل الظن كالقطع بالغاء احتمال الخلاف، أو بعنوان جعل المجمل كالمفصل كما في الاحتياط الشرعي .

ومن الواضح قصور أدلة التسامح عن إثبات هذه المخصوصية، بل على العكس من ذلك، فإن لسانها إثبات الاستحباب باثبات التواب وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله، فكم فرق بين هذا اللسان ولسان تصديق العادل، (وأنه لا عنز لأحد من مواليني فيما يرويه عن آنفاتها)^(١). وأن (ما يؤدي الرواية فعني يؤدي)، أو لسان ابقاء اليقين وعدم نقضه، فتدبره فإنه حقيق به . وكذا الأمر إذا كانت الحجية بمعنى تنبيه الواقع عقاباً كما في الواجب والحرام، أو ثواباً كما في المستحب أو تعذيراً كما في المباح، فإن مقتضى الحجية بهذا المعنى ثبوت العقاب أو الثواب على تقدير المصادفة، ومقتضى هذه الأخبار ثبوت الثواب مطلقاً وإن لم يكن كما بلغه .

ويرد على الوجه الثاني: أن المسألة الأصولية هي القاعدة التي تبني عليها معرفة الأحكام العملية الكلية . وهذا إنما يكون فيما لم تكن نفس القاعدة متکفلة للحكم العملي الكلي ، بل فيما إذا كانت واسطة لاستنباط حكم عملي . واستحباب مادل الخبر الضعيف على استحبابه حكم عملي كلي جامع تتطبق على موارد الأخبار الضعيفة المتکفلة لاستحباب أعبال خاصة، لا أن هذا الاستحباب الجامع واسطة في استنباط استحبابات خاصة، ليكون مما يبنتى عليه تلك الاستحبابات المبحوث عنها في علم الفقه .

وليس المسألة الفقهية إلا ما كانت نتيجتها حكماً عملياً، سواء كان حكماً مبايناً ليأكلياً يندرج تحته أحكام عملية خاصة أم لا .

ولأجله استشكلنا^(٢) مراراً في جعل حجية الخبر الصحيح أو حجية

(١) إختبار معرفة الرجال: ٥٣٦.

(٢) منها ما تقدم منه قوله في التعليقة على تعريف المصنف قوله علم الأصول، نهاية الدراسة: ١، التعليقة: ١٣.

ومعها ما ذكره في مبحث حجية خبر الواحد. نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ٩١.

الاستصحاب، بناء على أن الحجية بمعنى جعل الحكم الماثل من المسائل الأصولية .

بل حكم عملی جامع من دون توسيط في استنباط حکم عملی آخر، بل تطبيق محض .

وماذكرونا^(١) من التفصي هناك - يجعل التوسيط بلحاظ إثبات اللازم في الفقه بآثبات ملزمته في الأصول، أو بآثبات الحجية بمعنى المجزية في الأصول، وإقامة الحجة في الفقه - غير جار هنا؛ إذ المفروض عدم الحجية بكل المعنين هنا على التحقيق، أو على التقدير كما في كلامه (رحمه الله).

وأما ما ذكره (قدس سره) من الاختصاص بالمجتهد وأنه لاحظ منه للمقلد، ولذا جعل مثل هذا الحكم حكماً أصولياً في قبال الحكم الفرعوي الفقهي .

فمدفع بأن التصديق العملي أو الابقاء العملي عمل المقلد بالخصوص، أو عنوان عمل المجتهد والمقلد معاً، لا عنوان عمل المجتهد فقط، نظير الافتاء والقضاء وما شابهها مما يختص بالمجتهد، وإنها يختص بالمجتهد عنواناً، من حيث نيابة عن المقلد العاجز عن الاستبساط أو التطبيق .

فالمقلد هو المكلف به لبّاً وحقيقة، والمجتهد هو المخاطب به عنواناً لتنتزيله منزلة المقلد بادلة جواز الافتاء والاستفتاء، فنظر المجتهد واستنباطه وتطبيقه ويقينه وشكه كلها بمنزلة نظر المقلد واستنباطه وتطبيقه ويقينه وشكه، فتدبره فانه حقيق به .

٥٤ - قوله (قدس سره): ظاهرة في أن الأجر كان مرتبأ على^(٢) الخ .

(١) التفصي المذكور بعد التعرض للاشكال في التعليقة: ١٣ و٩١.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٢.

مبني الكلام - في دلالة أخبار من بلغ على الاستجباب أو على الارشاد إلى حسن الانقياد، وترتب الثواب عليه عقلاً - على أن موضوع الثواب الذي تكفله هذه الروايات هل هو فعل محتمل الثواب بالبلوغ لا بداعي الثواب المحتمل؟ أو فعله بداعي الثواب المحتمل؟.

فإنه على الثاني انقياد حسن عقلاً، فلا يكشف ترتيب الثواب عن رجحان آخر مقتض للثواب دون الأول، فإنه لا ثواب على ذات العمل، فترتباً عليه كاشف عن مقتضٍ لترتباً عليه، وليس إلا إطاعة الأمر المحقق أو الأمر المحتمل.

وحيث فرض عدم الثاني تعين الأول، فيكون جعل الملزم بجعل لازمه . والمعين للوجه الأول هو أن الظاهر من الثواب البالغ هو الثواب على العمل لا بداعي الثواب المحتمل أو الأمر المحتمل، فإن مضمون الخبر الضعيف كمضمون الخبر الصحيح من حيث تكفله للثواب على العمل لا بداعي احتماله الناشئ من جعله أو جعل ملزمته .

وهذا الظهور مما لا ريب فيه، وإنما اللازم دعوى ظهور آخر وهو ظهور (أخبار من بلغ)، من حيث كونها في مقام تقرير الثواب البالغ وتبسيطه وتحقيقه في أن الثواب الموعود بهذه الأخبار في موضوع ذلك الثواب البالغ، وإلا لكان ثواباً آخر لموضوع آخر.

واًساف في هذا الظهور ليس إلا ما يتوهّم من اقتضاء التفريع في جميع الأخبار، والتقييد في بعضها لترتباً الثواب على الفعل بداعي احتمال الثواب وهو الانقياد المحسن المقتضي في نفسه لترتباً الثواب، فلا كاشف عن مقتض آخر .

فنتقول: أما التفريع فهو على قسمين:

أحدهما - تفريع المعلول على علته الغانية، ومعناه هنا ابعاث العمل عن الثواب البالغ المحتمل.

ثانيهما - مجرد الترتيب الناشئ من ترتيب الثواب على فعل ما بلغ فيه الثواب .

فالعمل المترتب عليه الثواب حيث كان متقدماً ببلوغ الثواب عليه، فلذا رتبه على بلوغ الثواب .

فيكون نظير من سمع الأذان فبادر إلى المسجد، فإن الداعي إلى المبادرة فضيلة المبادرة، لا سباع الأذان، وإن كان لا يدعوه فضيلة المبادرة إلا في موقع دخول الوقت المكشوف بالأذان .

فلا يتعين التفریع في الأول حتى ينافي الظهور المدعى سابقاً .

وأما ما ذكره شيخنا العلامة الانصاری (قدس سره) في رسالة^(١) التسامح من منع دلالة الفاء على السببية والتأثير، بل هي عاطفة .

خلاف الاصطلاح لعدم التقابل بين السببية والعطف، بل العاطفة تارة للسببية، وأخرى للترتيب، وثالثة - للتعقيب والأمر سهل .

وقد التزم شيخنا الاستاذ(قدس سره) في المتن بعدم منافاة كون الفاء للسببية، وتفرع العمل على الثواب المحتمل بكونه داعياً إليه لما مرّ من الظهور بتقریب: أن العمل المنبعث عن الثواب المحتمل على ما هو عليه من عنوانه . ولا يتعون من قبل دعوة الثواب المحتمل بعنوان يؤتى به بحيث يدعوا الثواب المحتمل إلى العمل المعنون من قبل نفس دعوته .

وإذا كان العمل المدعو إليه على حاله من عنوان نفسه من دون تقیده بعنوان من قبل الداعي حتى عنوان الانقیاد، فإنه عنوان المأني به بذلك الداعي، لا عنوان المدعو إليه حتى يدعوا إليه ذلك الداعي، فلا ينافي ظهور الأخبار في ترتيب الثواب على العمل الغير المتقدد بداعي الثواب المحتمل .

كما هو الحال في الأخبار المقيدة، حيث إن موضوعها العمل الملحوظ في نفس الموضوع التهاب التواب .

فحاصل الأخبار ترتيب التواب على نفس العمل وإن كان منبعثاً عن الثواب المحتمل، فهو وإن كان على الفرض منبعثاً عن الثواب المحتمل إلا أن ابتعاثه عنه غير دخيل في ترتيب التواب المجعل بهذه الأخبار عليه .

وهذا هو الفارق بين التفريع على الوجه المزبور والتقييد بالتهاب التواب البالغ في الأخبار المقيدة .

لا يقال: مع فرض ابتعاثه عن الأمر المحتمل لا يعقل جعل الداعي بجعل الاستحباب المنكشف بلازمة، وهو التواب المحقق بهذه الأخبار؛ لأن الفعل ما لم ينبعث عن الاستحباب الثابت بهذه الأخبار لا يرتب عليه ثواب إطاعة الاستحباب المحقق .

وانبعاث عمل واحد عن داعيين متباينين مستقلين في الدعوة محال، فجعل الداعي مع فرض وجود الداعي المؤثر بالفعل محال .

وجعل الاستحباب المحقق داعياً في طول دعوة الثواب المحتمل أو الأمر المحتمل وإن لم يكن مستحيلاً في نفسه لكنه خلف، لأن الكلام في استحباب نفس محتمل الثواب لا استحباب المأني به بداعي احتمال الثواب والمشهور أيضاً يقولون بترتب التواب عليه إذا أتى به بداعي استحبابه، لا إذا أتى المتقيد بالداعي المزبور بداعي استحبابه .

مع أن الاستحباب إذا كان داعياً للداعي فالمستحب الحقيقى جعل الأمر المحتمل أو الثواب داعياً إلى العمل، لا أنه داع لأمر خاص وعمل مخصوص .

فهناك مستحب جناني وعمل حسن أركاني .

مع أنه مناف لكلامه (قدس سره) حيث إنه في مقام ترتيب التواب

المجعول على نفس العمل لا على العمل المتأتي به بداعي الثواب المحتمل بما هو كذلك .

لأننا نقول: فرض انبعاث العمل عن الثواب المحتمل ليس فرض عمل شخصي منبعث عنه، لينتحيل جعل الداعي مع فرض تأثير داعٍ محقق. بل فرض انبعاث العمل كلياً عن الداعي الطبيعي، فإنه من بلغه الثواب يدعوه بطبيعة الثواب البالغ .

إلا أن هذا الداعي الطبيعي لم يؤخذ قيداً في موضوع الثواب المجعول حتى يكون جعلاً للداعي في فرض تقييد العمل بداع آخر . بل الفرض جعل الداعي نحو ذات العمل الذي بطبيعة يدعوه الثواب البالغ . فيكون تحريكاً إلى العمل بذاته .

بل جعل الداعي في الواجبات كذلك، فإنه جعل داع عمومي، وإن فرض أن العامة يفعلون بداعي الثواب والخاصة بداع آخر أعلى منه . والوجه في صحة الكل عدم القيدية .

وأما التقييد كما هو ظاهر قوله (عليه السلام) في خبر محمد بن مروان: (ففعله التهاس ذلك الثواب)^(١) .

وفي خبر آخر له (ففعل ذلك طلب قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) الخ^(٢)) .

فقد اجاب (قدس سره) في المتن بعدم المنافاة بين المقيد من هذه الأخبار مع مطلقاتها .

إذا لا منافاة بين الثواب على نفس العمل لا بداعي الثواب المحتمل بما هو، والثواب على العمل بداعي الثواب المحتمل بما هو .

١) و٢) جامع أحاديث الشيعة: ٣٤٠/١ و٣٤١/٢، الكافي: ٨٢، وسائل الشيعة: ٤/٨١، ٧/٨٢.

فالطلق متکفل للثواب المجعل الكافش عن جعل لازمه، والمقيد متکفل للارشاد إلى الثواب الذي يحكم به العقل على الانقياد والاحتياط . وهذا التقریب لا يرد عليه محدود عدا وحدة سیاق الأخبار وأنهافي مقام ترتیب سنه واحد من الثواب على موضوع واحد .

وحيثند فالنکتة - لعدم التقييد في بعضها - وضوح أن الداعي الطبيعي لم بلغه ثواب هو ذلك الثواب البالغ، لا الثواب المجعل بهذه الأخبار على فرض جعله .

لکنك عرفت مما ذكرنا في التفریع بناء على السببية أن السببية طبيعية عادية لا أنها قید جعل أخذ في الموضوع .

وأما ما في کلمات بعض الاعلام^(١): من أن المطلق لا يحمل على المقيد في المندوبات، فلا موجب لحمل المطلق هنا على المقيد وإن سلم التقييد . ففيه: أن الوجه في عدم الحمل في المندوبات إمكان حمل المطلق والمقيد منها على مراتب المحبوبة .

فالمستحب الفعلى هو المقيد وما عداه مستحب ملاكي، بخلاف الواجبات فإن حلها على مراتب الوجوب يلزمه الحمل على المقيد، فإن الملاك الوجوي لازم التحصیل .

وهذا الوجه غير جار هنا فإن المقيد بداعي الثواب المحتمل ليس مستحبًا شرعيًا لا فعلياً ولا ملاكا، بل المقيد بهذا الداعي راجح عقلي . والمطلق الذي حقيقته إتيان الفعل لا بهذا الداعي بل بسائر الدواعي مستحب شرعی، فليس المقيد من مراتب المستحب الشرعي في قباله . مع أن وحدة سیاق الأخبار يقتضي أن يكون الكل بصدق ترتیب

(١) هو المحقق الثاني قد، أجود التقریرات ٢: ٢١٠.

سنج واحد من التواب على سنج واحد من الموضوع.

وقد عرفت^(١) أن مقتضاه إرجاع المطلق إلى المقيد لكان تنافيهما في ترتيب ثواب مخصوص على المطلق تارة، وعلى المقيد أخرى؛ فإنه كاشف عن وحدة المرتبة، وإن كانت المحبوبة على أي حال شرعية.

ويمكن أن يقال: إن التقيد إذا كان بداعي الأمر المحتمل الذي ربما يكون له مطابق في الواقع فيكون إطاعة حقيقة، وربما لا يكون له مطابق فيكون انتقاداً، فالأخبار إرشاد إلى ما هو الراوح والمدوح عليه عقل، وهو الاحتياط والانتقاد للأمر المحتمل.

وأما إذا كان التقيد بداعي الثواب المحتمل، فحيث إن الثواب واحد وإن كان الوعد عليه متعددًا فهذا الواحد محقق لا تختلف له. والعمل المأني به بالداعي المحقق فعلًا يخرج عن عنوان الانقياد، فيكون العمل بحسب الواقع كالاطاعة الحقيقة لانبعاثه عن داع له مطابق في الواقع، إما بمقتضى الوعد الواقعي البالغ، أو بمقتضى الوعد الثابت بهذه الأخبار.

ولا يقاس الثواب على إطاعة الأمر المحتمل - مع قطع النظر عن هذه الأخبار - بما نحن فيه، بتوهم أن الثواب المحتمل محقق قطعاً: إما على الاطاعة الحقيقة إن كان في الواقع أمر من الشارع، وإما على الاطاعة الحكيمية لحكم العقل برجحانه.

وذلك لأن الثواب على أحد التقديرتين من ناحية الانقياد فلا ينافي الانقياد، بخلاف ما نحن فيه فإن الثواب مجعل لازم لاستحباب شرعي، إما واقعي وإما ظاهري بمقتضى مطلقات هذه الأخبار.

فمثل هذا التقيد غير مناف للمطلقات، لعدم ترتيب الثواب فيه على

(١) حيث قال: وهذا التقرير لا يرد عليه محذور عدا وحدة سياق الأخبار.

الانقياد بل على داعٍ محقق يخرجه عن عنوان الانقياد.

ومن الواضح: أن التقييد الثابت هنا هو التقييد بالتماس ذلك الثواب، أو التقييد بطلب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو الثواب الذي أخبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عنه، لا أمره الاستحبابي، فإنه لا يطلب كما لا يخفى.

ويرد عليه أولاً: أن دعوة الثواب ليست بالذات وبالأصلة، لأن الثواب ليس من غايات ذات الفعل وخواصه، بل من اللوازم المترتبة على الفعل المأمور به بداعي الأمر المحقق أو المحتمل، فلا بد من توسط دعوة الأمر بينه وبين العمل.

ومن الواضح: أن الثواب البالغ المحتمل بحسب نظر العامل من لوازمه الاتيان بداعي الأمر المحتمل.

فالتفقييد بالثواب البالغ بمنزلة التقييد بدعة الأمر المحتمل، وهو عين الانقياد.

وثانياً: أن العمل بداعي الثواب المحتمل خارجاً بعد صدور هذه المطلقات، وإن كان في الواقع خارجاً عن عنوان الانقياد؛ لأن الداعي له مطابق في الخارج على أي حال.

إلا أن الكلام في أن موضوع الثواب الموعود عليه بهذه الأخبار ماذا؟ ويستحيل أن يكون الموضوع لهذا الثواب الموعود المحقق بهذه الأخبار الذي هو بمنزلة الحكم لذلك الموضوع متقيداً به في مرتبة موضوعيته، حتى يؤول الأمر إلى ترتيب الثواب على العمل المأمور به بداع متحقق، مع قطع النظر عن هذه الأخبار ومقتضها. فتدبره فإنه حقيق به.

والتحقيق: أن حل هذه الأخبار على الارشاد إلى ثواب الانقياد بعيد عن السداد، وذلك إن الثواب الذي يمكن الارشاد إليه لابد من ثبوته، لا من ناحية الارشاد، بل بحكم العقل والعقلاء وليس هو إلا أصل الثواب بناء على أن

الحسن العقلي والقبح العقلي ليس إلا كون الفعل ممدوساً عليه عند العقلاه وكونه مذموماً عليه عندهم، ومدح الشارع ثوابه وذمه عقابه.

وأما الوعد بالثواب الخاص فليس من الشارع بما هو عاقل، وإن الحكم به سائر العقلاه، بل بما هو شارع ترغيباً في فعل تعلق به غرض مولوي، فيكشف عن محبوبية مولوية ومطلوبية شرعية.

غاية الأمر أن محبوبية ما وعد عليه بالثواب الخاص، تارة: مفروض النبوت، كالوعد بالشوبات الخاصة على الواجبات والمستحبات المعلومة. وأخرى: غير مفروض النبوت، فيستكشف ثبوتها بجعل الثواب الخاص، فيكون من باب جعل الملزم بجعل لازمه والتزغيب فيه.

وأما ما عن شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) في رسالة البراءة^(١) من أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، فهو نظير قوله تعالى «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها»^(٢) فهو ملزم لأمر إرشادي يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

ففيه: أن التفضل بالشوبات الخاصة غير مناف لانبعاثها عن غرض مولوي يستدعي مطلوبية شرعية؛ إذ كل إحسانه تفضل وكل نعمه ابتداء، واستقلال العقل بتحصيلها بعد وعد الشارع بها أمر، ووعد الشارع بها بعنوان الارشاد إلى الثواب العقلي أمر آخر.

ومقتضى الأخبار هو الوعد على العمل بثواب خاص لا يحكم به العقل، فكيف يكون إرشاداً؟

وحيث إن الثواب الخاص ليس مقتضى حسن عقلًا فلا بد من أن يكون من حيث رجحانه شرعاً، إذ المفروض ترتيبه على العمل، فهو باقتضائه لا محالة،

(١) فرائد الأحوال المحسنة ٥٦/٢.

(٢) الانعام: ١٦٠.

ولو بعنوان ثانوي.

بل مقتضى التأمل في الأخبار أنها في مقام الترغيب في العمل لا في تحصيل الثواب فقط، ولا معنى للترغيب في العمل إلا لكونه راجحاً شرعاً. نعم الكلام في أن موضوع هذا الثواب الموعود وهذا الاستحباب المفروض هل هو فعل ما بلغ فيه الثواب؟ كما هو مقتضى المطلقات؟ أو فعل ما بلغ فيه الثواب بداعي الثواب البالغ؟ كما هو مقتضى المقيدات، والا فأصل الاستحباب لا ينبغي الكلام فيه.

ومن الواضح: أن وحدة سياق الأخبار - من حيث كونها في مقام الوعد بسنخ ثواب واحد على موضوع واحد - تأبى عن إبقاء المطلقات والمقيدات على حالها.

والمشهور يقولون: بترت الثواب على فعل ما بلغ فيه الثواب وإن لم ينبع من التواب البالغ

والذى يمكن أن يقال في تقرير الوجه الأول الذي عليه المشهور: أن مفاد (أخبار من بلغ) ليست خبرية محضة عن ما يفعله من بلغه الثواب بخبر ضعيف، حيث إنه بطبعه يدعوه الثواب البالغ المحتمل بدعة الأمر المحتمل، لوضوح أن هذا الثواب الخاص لا يترتب على ما يفعله بعنوان الانقياد.

بل مفادها ترغيب في فعل ما بلغ فيه الثواب يجعل هذا الأمر المولوي المحقق داعياً يجعل الثواب الخاص.

وإنما أخذ عنوان التهاب ذلك التهاب في الموضوع لا من أجل أن هذا الموضوع الخاص بما هو متعلق الأمر المحقق، لاستحالة كون محتمل المحبوبية وجهاً للعمل كما تقدم، واستحالة استحباب العمل المفروض فيه الداعي بنحو القيدية الحقيقة، سواء كان الاستحباب تعبيداً أو توصلياً، لأنه على أي حال يجعل الداعي، وتعلقه بنفس دعوة الثواب والأمر المحتمل خلف في المقام، لفرض

استحباب العمل على أي حال.

بل جعل للثواب بعنوان تقرير التواب البالغ، وترغيب في إتيانه بداعي التواب البالغ عنواناً، تحقيقاً لدعوة هذا التواب المجعل، كما في جعل الحكم المائل، بعنوان تصديق العادل فيما أخبره من الوجوب الواقعي، فكما أنه في مقام جعل الوجوب الواقعي باعثاً عنواناً، وجعل الوجوب المائل داعياً حقيقة، فكذلك هنا والله أعلم.

ثم إنه يتفرع على ما مرّ من النزاع في أن الأخبار إرشاد إلى الانقياد ورجحانه عقلاً أو جعل للثواب والاستحباب أموراً منها : أن الآثار الوضعية المترتبة على المطلوبات الشرعية يترتب على فعل ما بلغ فيه الثواب على الثاني دون الأول، وإلا لزم الخلف وهذه الكلية من القضايا التي قياساتها معها.

وإنما الكلام في تطبيقها على ما ذكره^(١) شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) من عدم ارتفاع الحدث بالوضوء الذي فيه الثواب بخبر ضعيف، بناء على الارشاد إلى رجحان الانقياد، وارتفاعه به بناء على الاستحباب.

والاشكال في التطبيق من وجهين:

أحدهما: أنه لا دليل على أن كل وضوء مطلوب شرعاً رافع للحدث، حتى يمتاز بها وقع انقياداً، فإن وضوء المائض في أوقات الصلاة ووضوء الجنب عند النوم مثلاً مستحب شرعاً، ومع ذلك غير رافع للحدث.

ثانيهما: أن مناط عبادية الوضوء وقربته - الدخيلة في تأثيره في الطهارة - ليس وجوبه لغاية واجبة، أو استحبابه لغاية مستحبة، حتى يدور الأمر بين كونه مستحبًا شرعاً ببلوغ الثواب أولاً.

(١) فرائد الأصول المحسن .٥٦/٢

بل المسلط كما حقق في محله رجحانه الذاتي واستحبابه النفسي شرعاً، فعدم ثبوت استحبابه العرضي - بالخبر الضعيف - لا ينافي استحبابه النفسي المحقق لعبادته، وتأثيره في الطهارة.

فالوضوء البالغ فيه التواب في وقت خاص وحالة مخصوصة، وإن كان يقع من هذه الحبيبة انقياداً لا مستحبباً، لكنه من حيث نفسه يقع مستحبباً مؤثراً في الطهارة.

ويندفع الاشكال الأول: بأن الحدث القابل للارتفاع بالوضوء هو الحدث الأصغر دون الأكبر، فلا مانع بمقتضى المطلقات الدالة على استحبابه النفسي من إرتفاع ما يقبل الارتفاع به.

بل يمكن أن يقال: إن الوضوء حيث إنه في نفسه نور وظهور، فله تأثير النورانية والطهارة حتى في الحاضر والجنب.

إلا أن الظلمة حيث إنها شديدة : لقوتها مقتضيها، فلذا لا ترتفع بالكلية بل يحصل به تخفيف ونور يناسب مقام العبودية بالأذكار في وقت الصلاة أو النوم في حالة مناسبة. وبقية الكلام في الفقه.

ومن جملة موارد تطبيق الكلية مسألة المسح بليل المسترسل من اللحمة بناء على ورود الخبر الضعيف بفسله، فإنه على الارشاد لا يجوز الأخذ من بله لأنه ليس من نداوة الوضوء شرعاً بل هو راجح عقلاً.

بخلاف ما إذا استحب شرعاً غسله، فإنه من الماء المستعمل في الوضوء.

بل عن شيخنا العلامة الانصارى^(١) (قدس سره) عدم الجواز، وان قيل باستحبابه شرعاً. فلا ثمرة في هذا المورد.

والوجه في عدم الجواز ما أفاده (قدس سره) في كتاب الطهارة^(٢)، من

(١) فراند الأصول المحتوى ٥٦/٢.

(٢) كتاب الطهارة/١٢١.

عدم الدليل على جواز المسح بكل بلل من الماء المستعمل في الوضوء وجواباً ونديباً، بل المتيقن بلل المفسول بالاصالة كاللحية الداخلة في حد الوجه. وأما ما عن شيخنا العلامة (قدس سره) في تعليقه المباركه^(١) - على هذا الموضوع من رسالة البراءة . من أن المسح لابد من أن يكون ببلل الوضوء ولا يصح ببلل ما ليس منه وإن كان مستحبأ فيه - فلا يخلو عن شيء؛ لأن استحباب غسل المسترسل من اللحية لا يتحمل عادة أن يكون مستحبأ نفسياً في ضمن الوضوء، بحيث يكون الوضوء ظرفاً له.

بل لو كان مستحبأً لكان جزء الفرد وكهماً للوضوء واسباباً للوضوء . فالوجه في الاشكال ما ذكره هو (رحمه الله) في كتاب الطهارة . ثم اعلم: أن ترتيب الآثار الوضعية والتکليفية - المرتبة على المطلوبات الشرعية على المورد بناء على استحبابه، وعدمه بناء على عدمه - إنما هو إذا لم تكن تلك الآثار آثار المستحب بعنوانه الذاتي، دون المستحب بعنوان عرضي، والا لم يكن مجال لترتيبها على المورد بمجرد استحبابه بعنوان أنه مما بلغ فيه الثواب .

ويمكن أن يقال: بأن عنوان بلوغ الثواب - كعنوان تصديق العادل ليس من قبيل الواسطة في العروض، بل من قبيل الواسطة في الشبوت، ولا ينافي ذلك عدم كون الأخبار دليلاً للحجية كما اخترناه، كما لا ينافي ذلك ثبوت الحكم على أي تقدير .



تذنيب

يتعلق بعض الفروع المهمة المتعلقة بمسألة التسامح في أدلة السنن، وهي

أمور:

الأول: في أن الفتوى كالرواية الضعيفة في باب التسامح أَمْ لَا. ربما يقال: بالثبت، نظراً إلى صدق بلوغ الثواب على العمل اللازم للاستحباب.

أما بالنظر إلى قوله (عليه السلام) من بلغه عن النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ-

شيء من التواب فعمله^(١) ... الخبر، فبملاحظة أن المراد من التواب بقرينة قوله: (فعمله) هو نفس ما يثاب عليه باطلاق السبب على سببه.

وأما بالنظر إلى قوله (عليه السلام): (من بلغه شيء من التواب على

شيء من الحير فعمل به)^(٢) الخبر، فبملاحظة أن الفقيه وإن كان فنواه متعلقاً

بالاستحباب لا بالشواب، لكنه لمكان التلازم بين الاستحباب والثواب يكون بلوغ الاستحباب بالطلاقة بلوغ التواب بالالتزام.

وعليه، فمقام الآيات غير قاصر عن الشمول للبلوغ بالفتوى.

إلا أن البلوغ في زمان صدور هذه الروايات حيث إنه كان بنقل الرواية

عن المعلوم (عليه السلام) فاطلاقه منصرف إلى الخبر عن حس، لا الخبر عن

حدس خصوصاً إذا قلنا بأن الأخبار تتکفل حجة الخبر الضعيف في السنن،

فانه وبعد كل البعد جعل فتوى مجتهد حجة على مجتهد آخر.

نعم إذا علمنا من مسلك الفقيه أنه لا يقى إلا عن ورود الرواية في

(١) المحسن ٢٥/١، جامع الأحاديث ١: ٣٤١.

(٢) بواب الاعمال ١٢٧ لكن بتغيير بسير في الفاظ الحديث.

المسألة، ففتواه بالالتزام يكشف عن ورود رواية بالاستحباب. ولكن مع ذلك يحتاج إلى التسامح في الدلالة؛ إذ غاية ما يقتضيه مسلكه هو الاستناد إلى الرواية، وأما استفادة الاستحباب فموكولة إلى نظره، ولعلها إذا وصلت إلينا لم نستظهر منها الاستحباب.

الثاني: في أن الكراهة ملحقة بالاستحباب في التسامح في دليلها أم لا؟ قيل: الشهر على الاحراق، وذلك بعد دعوى شمول العمل للفعل والترك يتوقف الاحراق على أحد أمور:

إما تبيح المناط بدعوى أن الغرض أن الأحكام الغير الازامية ليست كالازامية المتوقفة على ورود رواية صحيحة. واثباته مشكل.

وإما دعوى: أن ترك المكره مستحب، فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام، وإن كان البالغ بالطابقة كراهة الفعل. وهو خلاف التحقيق المحقق في محله من أن كل حكم تكليفي لا ينحل إلى حكمين فعلاً وتركاً.

وإما دعوى: أن ترك المكره إطاعة للنبي التزهي مما يثاب عليه قطعاً، فقد بلغ التواب على الترك على حد بلوغ التواب على الفعل في المستحب الذي لا ريب في إناتة ترتب التواب عليه باطاعة الأمر الاستحبابي، وبلوغ التواب على الترك لازم كراهة الفعل.

وتقدير هذا الشواب البالغ واثباته على أي تقدير جعل ملزمته، وهي الكراهة. فيكون مقتضى أخبار من بلغ جعل الاستحباب تارة، وجعل الكراهة أخرى. ومثله متعارف، كما في أدلة حجية الخبر وحرمة (نقض اليقين بالشك) المتکفلة لجعل احكام مماثلة لمواردها ايجاباً وتحرياً. وهكذا.

وهذا الوجه وجيه، لولا ظهور الروايات في الأفعال والوجوديات، لا الترور والعدميات.

نعم يمكن تبيح المناط بوجه آخر، وهو أن مورد الأخبار، وإن اختص

بالفعل، إلا أن ظاهر الأخبار أنها في مقام الترغيب في تحصيل الثواب البالغ من حيث إنه ثواب بالغ لا لخصوصية فيها يثاب عليه، حتى يقتصر على ثواب الفعل، فالحق حينئذ مع المشهور في الحق الكراهة بالاستحباب.

الثالث: فيما إذا وردت رواية بالاستحباب وأخرى بالكراهة، فعلى القول بعدم الإلحاد تكون الرواية الدالة على الكراهة كالعدم فلا منافي لاستحباب الفعل.

وأما على القول بالالحاد، فعلى جميع الوجوه المتقدمة يقع التنافي بين الروايتين، فلا يعمهما الدليل العام.

إلا أن الوجه في المنسافة مختلف باختلاف المبني المتقدمة: فعلى مبني استحباب ترك المكره لازم الروايتين استحباب والترك معاً^(١).

ولا يعقل جعل الداعي نحو الفعل والترك معاً، فإنه لا فرق هنا بين الالزامي وغيره، فإن ملاك صحة جعل الداعي مطلقاً إمكان انتداح بسببه عند الانقياد للأمر، ويستحيل الجمع بين النقيضين، فيستحيل الانبعاث فيستحيل البعث.

وعلى مبني اثبات الكراهة بنفسها، إما لتنقيح المناط وإما بالاستظهار من جعل الثواب على الترك، فلازم الروايتين اجتماع حكمين متضادين في الفعل، إلا أن هذا بناء على ما هو التحقيق من كون التقابل بين الوجوب والحرمة وبين الاستحباب والكراهة تقابل الوجودين، بأن يكون مفاد الأمر البعث نحو الفعل ومفاد النهي الزجر عن الفعل.

وأما بناء على ما هو المعروف من أن مفاد النهي طلب الترك، فلازم اجتماع الأمر والنهي في شيء تعلق الطلب بفعله وبتركه، فيكون أجنبياً عن التقابل

(١) هكذا في الأصل لكن الصحيح: استحباب الفعل والترك معاً.

بالنضاد: لأن أحد الطلبين قائم بطرف الفعل والأخر بطرف الترك. ومحذوره ذلك المعنى المتقدم^(١) في استحباب ترك المكره، فتفطن.

الرابع: إذا وردت رواية ضعيفة بالوجوب فالشهور على حلها على الاستحباب، نظراً إلى قصور الأخبار إلا عن اثبات حبوبة التواب على الفعل. فلا يثبت بها العقاب على الترك، بل هو منفي بأصلية البراءة عن الوجوب. ويمكن أن يقال: إن حقيقة الوجوب: إن كانت مركبة من طلب الفعل والمنع من الترك أمكن أن يقال: إنه بلغه أمران: أحدهما قابل للثبوت دون الآخر.

وإن كانت من المعاني البسيطة فالبالغ معنى بسيط غير قابل للثبوت بحده، والقابل للثبوت بعده أي الاستحباب لم يبلغه.

وحيث إن البالغ هو الوجوب بعده فالثواب اللازم له هو التواب اللازم للمحدود بحد خاص، لا مطلق التواب.

والمعنى البسيط البالغ، وإن كان قابلاً للتحليل إلى مطلق الطلب الجامع وحده، إلا أن ذلك المعنى الجامع التحليلي لا يستقل بالجعل، حتى يكون الجامع بمعولاً.

إلا أن هذا الأشكال لا اختصاص له بالمقام.

وسيجيء - إن شاء الله تعالى - التعرض له ولجوئه في استصحاب الحكم الكلي فتدبره^(٢).

الخامس: نسب الشهيد الثاني^(٣) (قدس سره) إلى الأكثر التسامح في أدلة السنن والأدلة والفضائل والمواعظ وأشباهها.

(١) وهو عدم معمولية جعل الداعي نحو الفعل والترك معاً فيلزم البعث إلى الجميع بين النقيضين.

(٢) نهاية الدراسة: التعليقة ٦٦.

(٣) في الدراسة: ٢٩.

وذهب إليه الشيخ الأعظم (قدس سره) في رسالة التسامح^(١)، نظراً إلى أن العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء، والعمل بالخبر الوارد في الفضائل نشرها، والوارد في المصائب ذكرها للابقاء مثلاً قائلاً:

إن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمان من مضره الكذب، وأن عموم النقل كما في النبي^(٢) ورواية الأقبال^(٣) يقتضي استحباه.

ولابد من تقديم مقدمة، وهي أن الخبر عن الموضوع بما هو لا يراد منه إلا العمل المتعلق به إلا أن العمل:

تارة: يكون من غير مقوله القول، كما فيها إذا قام الخبر على أن هذا الموضع الخاص مدفن نبي من الأنبياء (عليه السلام) أو مسجد، فأن الثابت به استحباب الحضور عنده وزيارتة، واستحباب الصلاة فيه، وهذا في نفسه لامحذور فيه.

واخرى: من مقوله القول المتصف بالصدق والكذب.

ولابد حينئذ من تنقيح أن الكذب القبيح عقلاً ولنحرم شرعاً ماذا؟ لا ينبغي الريب في أن الصدق المخبري والكذب المخبري لا حكم لها عقلاً ولا شرعاً، وإنما المناط في الحسن والقبح والجواز والحرمة بالصدق والكذب المخبريين.

ولا ريب في أن الصدق المخبري هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المخبر، إلا أن الكلام في الكذب المخبري المقابل للصدق المخبري، هل بينها التقابل بالتضاد أو بنحو العدم والملكة؟ بمعنى أن الكذب المخبري هو القول الذي يعتقد أنه خلاف الواقع، أو القول الذي لا يعتقد أنه موافق للواقع فما لا

(١) مجموعة رسائل فقهية واصولية/٢٨.

(٢) عدة الداعي/٤.

(٣) الأقبال/٦٢٧.

ثبوت له في ظرف وجдан المخبر كذب ولا ينحصر الكذب فيما يعتقد أنه ليس كذلك في الواقع.

والتحقيق: أن التقابل بينها بنحو العدم والملامة، وهو المعبر عنه في لسان الشرع بالقول بغير العلم، فما لا علم به ولا حجة عليه يندرج الحكایة عنه في الكذب القبيح عقلاً والمحرم شرعاً.

ولا يختص قبح الكذب بصورة الاضرار عقلاً، كما لا اختصاص له شرعاً.

وعليه فنشر الفضيلة التي لا حجة عليها وذكر المصيبة التي لا حجة عليها قبيح عقلاً ومحرم شرعاً، فكيف يعمها أخبار من بلغ؟ سواء كان مفادها الارشاد إلى حسن الانقياد، أو إثبات الاستحباب.

نعم إذا قلنا بأن الأخبار المزبورة تثبت حجية الخبر الضعيف، فلازم اندرج الفضيلة والمصيبة فيها قامت الحجة عليه شرعاً، فيخرج عن تحت الكذب المخبري القبيح عقلاً والمحرم شرعاً.

وحيثند إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى لا أنه تخصيص في حكم العقل والشرع. فتدبر جيداً.

السادس: إذا وردت رواية ضعيفة بالاستحباب، ورواية صحيحة بعدم الاستحباب فهل يتسامح، ويثبت الاستحباب أم لا؟

وتنقيح المسألة بأن التنافي: تارة - يتصور بين مدلول الخبر الضعيف ومدلول الخبر الصحيح - بما هما خبران.

ولا شبهة في تنافيهما ذاتاً، لكن لا أثر لتنافيهما مع قطع النظر عن اعتبارهما.

وآخر: يلاحظ التنافي بين مدلول الخبر الصحيح بما هو مدلول دليل معتبر، ومدلول أخبار من بلغ.

ولا ريب أيضاً في عدم التعارض لأن موضوع عدم الاستحباب فعلاً نفس الفعل بعنوانه، وموضوع أخبار من بلغ المفيدة للاستحباب هو الفعل بما هو مما قد بلغ فيه الثواب.

وتأمل: يلاحظ التناقض بين أدلة حجية الخبر الصحيح ونفس أخبار من بلغ.

وظاهر الشيخ الأعظم (قدس سره) في رسالة التسامح^(١) أنها متعارضان، والأصل فيه تساقطهما. وهذا بناء على أن مفاد (أخبار من بلغ) حجية الخبر الضعيف، كأدلة حجية الخبر الصحيح، وكل منها يقتضي إلغاء احتمال خلاف مورده.

ويندفع بأن دليل حجية الخبر الصحيح على الطريقة يقتضي تنزيل مؤداه منزلة الواقع، فالإلغاء الاحتمالي فيه راجع إلى إلغاء خلاف المحتمل، وأنه غير مستحب، وإلغاء الاستحباب لا إلغاء أثر الاحتمالي بها هو، فان (أخبار من بلغ) تثبت استحباب الفعل لا بها هو، بل بها هو مما بلغ فيه الثواب، وبلوغ الثواب لا تختلف له، فهي على فرض إثبات الحجية تثبت الحجية على وجه الموضوعية، لا على وجه الطريقة، كدليل حجية الخبر الصحيح المفيد للحجية على وجه الطريقة.

فتنتزيل أدلة حجية الخبر الصحيح - على فرض التنزيل منزلة القطع - يراد منه التنزيل منزلة القطع الطريقي دون الموضوعي.

والعجب من الشيخ (قدس سره) مع إلتفاته إلى هذا المعنى كيف حكم بالتعارض والتساقط؟

وما ذكرنا تبين أنه لا حاجة إلى استحباب الفعل بملك بلوغ الثواب بأخبار من بلغ، نظراً إلى أن أخبار من بلغ تثبت الثواب على أي تقدير، فسقوطها

عن الحجية في موارد التعارض يوجب كونها كالخبر الضعيف البالغ به التواب، فعمومها وإن كان لا يمكن أن يعم نفسها، إلا أن ملاكها النام الموجود في كل خبر ضعيف موجود فيه، ومقتضى علية بلوغ الشواب للاستحباب هو الحكم باستحباب الفعل في مورد التعارض.



[التبنيه الثالث]

٥٥ - قوله (قدَّس سره): إن النهي عن شيء إذا كان بمعنى طلب

تركه^(١) ... الخ:

تحقيق المقام وبيان ما يجري فيه البراءة من الأقسام يستدعي بسطاً في الكلام، فنقول: إن طلب فعل شيء أو تركه يتصور على وجوه:

منها: تعلق الطلب بصرف وجود الشيء، وفي قبالة تعلق الطلب بصرف العدم، وقد يعبر عن الأول بالوجود الابشرط، وبناقض العدم الكلي، وعن الثاني بالعدم المطلق والعدم الكلي، ويقال: إن لازم الأول تحقق الطبيعة بأول وجود منها، وإن لازم الثاني عدم انتفاء الطبيعة إلا بانتفاء جميع أفرادها.

والتحقيق ما بيناه في غير مقام أن وجود كل طبيعة ليس نقضه إلا عدمه البديل له، وليس كل وجود إلا طارداً وناقضاً لعدم ما يضاف إليه الوجود بحده، ولا يعقل أن يكون ناقضاً للعدم الكلي والعدم المطلق.

فوجود كل طبيعة متخصصة بما أخذ فيها بديله عدم تلك الطبيعة الخاصة بحدها.

فما اشتهر من أن وجود الطبيعة بوجود فرد ما وانتفاؤها بانتفاء جميع الأفراد لا أصل له، بل بديل ذلك المحقق لتلك الطبيعة هو عدمه المطرود به، لا عدم مطرود بغيره.

وأما إنتفاض العدم بأول وجود من الطبيعة، وبقاوته على العدم بعده، فليس من حيث إن العدم المطلق بديله ونقضه، بل بديله في الحقيقة هو عدم أول

وجود من الطبيعة، لكن عدم الوجود الأول يلزム عدم سائر الوجودات. كما أن التعبير بالوجود اللا بشرط لا يخلو عن محدود: إذ لو أريد منه الوجود بنحو الامال فهو غير قابل لتعلق الحكم الجدي به، للزوم تعين الموضوع بنحو من أنحاء التعين.

وإن أريد اللا بشرط المقسمي - بناء على ما هو التحقيق من الفرق بين الماهية المهملة والماهية اللا بشرط، لقصر النظر في الأولى على ذاتها وذاتياتها، وتوجه النظر في الثاني^(١) إلى الخارج عن ذاتها، فلذا تكون مقسماً للاعتبارات الواردة عليها.

فالوجود اللا بشرط حينئذ هو اللا بشرط من حيث اعتبار الشرط شيء والشرط لا، واللا بشرط القسمي، لا من كل حيضة. وعليه، فالوجود اللا بشرط بهذا المعنى لا يكون موضوعاً لحكم فعلٍ من الأحكام إلا بأحد اعتباراته الثلاثة، حيث لا تعين له إلا أحد التعينات الثلاثة. فلا محالة الوجود اللا بشرط الذي يعقل تعلق الحكم به هو اللا بشرط القسمي المتعين بتعين اللا بشرطية من حيث القيود الخارجة عن ذات الماهية الواردة عليها، كلا بشرطية الإنسان من حيث الضحك وعدمه، ومن حيث الكتابة وعدمها وغير ذلك.

وهذا غير صرف الوجود، وغير أول الوجود، ولا هو في قبال العدم الكلي والعدم المطلق والعدم الأزلي وشبهه هذه التعبيرات. بل الحقيق بالتعبير عنه بصرف الوجود وصرف العدم ما إذا لوحظ الوجود الجامع بين وجودات طبيعة خاصة بنهج الوحدة في الكثرة، فيلاحظ طبيعياً الوجود بهذه مضافاً إلى طبيعة خاصة بحدها، فيكون الوجود المضاف متناخاً في وحدته لوحدة الطبيعة المضاف إليها من حيث الماهية، وحدة نوعية أو صنفية

(١) مكذا في الأصل لكن الصحيح: في الثانية.

فصرف الوجود بالإضافة إلى هذه الطبيعة الخاصة هو طبيعي الوجود الذي لا يشد عنه وجود.

ونظير هذا الاعتبار يجري في طرف العدم المضاف إلى طبيعة خاصة، فلاحظ طبيعي العدم بحده الجامع بين أعدام طبيعة خاصة بحدها، فيكون صرف العدم الذي لا يشد عنه عدم من أعدام تلك الطبيعة الخاصة. ثم إن هذا الوجود أو العدم الملحوظ كذلك: قد يكون كل فرد من طبيعيه ذا مصلحة أو ذا مفسدة، فيناسبه تعلق سخن الطلب به، ولازمة تعلق كل فرد من أفراد طبيعي الطلب بفرد من أفراد طبيعي الوجود، أو طبيعي العدم المضافين إلى الماهية.

فلا فرق في الاطاعة والمعصية بين ملاحظة وجود الطبيعة وعدمها هكذا، وبين ملاحظتها بنحو الكثرة وترتيب الحكم عليها مستقلأً.

وقد يكون الوجود الملحوظ كذلك ذا مصلحة واحدة، أو طبيعي العدم ذا مصلحة واحدة فيه، أو ذا مفسدة واحدة في طبيعي فعله، فلا محالة يكون الطلب المتعلق به شخصاً من الطلب ليس له إلا إطاعة واحدة أو معصية واحدة. ومنها تعلق الطلب بمجموع الوجودات من طبيعة خاصة بحيث ينبع عن مصلحة خاصة قائمة بمجموعها لا بجميعها، فالطلب واحد شخصاً، له إطاعة واحدة ومعصية واحدة.

وفي طرف طلب الترك يتصور وجهان:

أحدهما: قيام مفسدة واحدة بمجموع الأفعال لا بجميعها، فينبع منها طلب ترك المجموع، فلا ينافي إتيان بعض الأفعال، بل عصيانه بإتيان الجميع. ثانيةما: قيام مصلحة واحدة بمجموع التروك، فينبع منها طلب بمجموع التروك لا ترك المجموع، فاطاعته بمجموع التروك، كما في مجموع الأفعال، وعصيائه يتحقق ولو بفعل واحد.

وحيثند لا فرق بين طلب طبيعي الترك بحدّه، وطلب مجموع الترك، إلا بالاعتبار مع كون الطلب فيها شخصياً.

ومنها تعلق الطلب بكل فرد من أفراد طبيعي الفعل أو بكل فرد من أفراد طبيعي الترك، لقيام المصلحة بوجود الطبيعة متى تحققت في طرف البعث، أو لقيام المفسدة كذلك في طرف الزجر.

كما يمكن ابعاث طلب كل فرد من أفراد الترك عن مصلحة في نفس ترك الطبيعة الخاصة على خلاف ظاهر النهي.

فهناك أشخاص من طلب الفعل أو من طلب الترك، فيتعدد إطاعته وعصيائه، لا طلب سخني نوعي ينحل عقلأً إلى أشخاص منه، كما في أحد القسمين من الاعتبار الأول.

نعم فرق بين الأمر والنهي، حيث إن العموم في الأمر يمكن أن يكون شمولياً وبدلياً، دون النهي فان فيه تفصيلاً:

توضيحه: أن طلب الفعل منبعث عن مصلحة قائمة بالفعل: فربما لا يكون تمانع بين أشخاص تلك المصلحة القائمة بتلك الطبيعة، والمفترض أنها مصلحة لزومية، فلا حالة يطلب محصلات تلك المصالح الشخصية اللزومية بنحو العموم الشمولي.

وربما يكون بينها تمانع، مع قيام المصلحة بطبيعة الفعل، بحيث يفي كل شخص فرض من طبيعة الفعل بشخص من طبيعي المصلحة، فلا حالة يطلب محصلاتها بنحو العموم البديلي.

مثلاً إذا كان الغرض حصول الشعب بالأكل، وكان أكل خبز واحد وافياً بذلك الفائدة بحيث لا يبقى مجال لاستيفاء هذا الغرض مما يفي به بذاته، فيطلب منه أكل خبز واحد من آحاد الخبز بدلياً لا شمولياً.

بخلاف طلب الترك فإنه ربما ينبع عن مفسدة في الفعل، وربما ينبعث

عن مصلحة في نفس الترك.

فإن كان عن مفسدة في الفعل فنفس المفسدة وإن كانت أيضاً على

قسمين:

فتارة: لا يكون قانع بين وجوداتها، وأخرى - يكون بينها التمازن، كما إذا كان كل فعل من طبيعي واحد تأثيره العمى وشبه ذلك - إلا أن الغرض حيث إنه لم يتعلق بفعل المفسدة بل بتركها، فلا محالة تكون المفسدة بجمعية أشخاصها مطلوب الترك مطلقاً شمولياً، وإن كان لا يبقى مجال للامتناع بعد عصيان أحد أفراد الطلب، لزوال الموضوع حينئذ.

وإن كان طلب الترك منبعاً عن مصلحة في نفس طبيعي الترك، فالمصلحة حيث إنها وجودية تطلب نفسها فيمكن أن تفرض تارة متباينة، وأخرى غير متباينة، فيكون طلب الترك تارة بنحو العلوم الشمولية، وأخرى بنحو العلوم البديلي. فتدبره فإنه حقيق به.

ثم إنك بعد ما عرفت الوجوه المتصورة والاعتبارات الواردة على متعلق الأمر والنهي تعرف أن ما أفاده شيخنا العلامة - «رفع الله مقامه» في أول الوجهين هنا من تعلق الطلب بترك شيء في زمان أو مكان، بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان ولو دفعه لما امتنل أصلاً إلى آخر ما أفاد - ينبغي أن يحمل على ما إذا انبعث طلب الترك عن مصلحة واحدة في طبيعي الترك بحده، أو في جموع الترك.

وأما إذا كان منبعاً عن مفسدة في جموع الأفعال، أو في طبيعي الفعل بحده، فلا محالة يكون المطلوب ترك المجموع، فلا يسقط الطلب بفعل بعض المجموع عصياناً.

وأوضح من ذلك ما إذا كان المفسدة متعددة قائمة بالجميع، فإن الطلب متعدد حقيقة ولبّاً، وإن كان بحسب الاعتبار واحداً سخاً ونوعاً.

وأما فرض كون المفسدة القائمة بالجيمع متعددة متهانعة كما فرضناها، فيسقط الطلب بفعل البعض كلية، فلا يوجب وحدة الحكم حقيقة. بل هذا فرض معقول حتى فيما إذا اعتبر كل ترك موضوعاً مستقلاً، فإنه لا يبقى مجال لامثال سائر أفراد الطلب، فلا يختص هذا الحكم بصورة لحاظ الوحدة في الموضوع والحكم.

ثم إن علم أن ملاك جريان البراءة عقلأً عنده (قدس سره) بحسب الظاهر من تقسيمه (قدس سره) تعدد الحكم، وملاك عدمه وحدته. ففي صورة التعدد لا يكون تنجز الحكم، لكان إحراز موضوعه موجباً لتنجز حكم آخر ليس له هذا الشأن. بخلاف صورة الوحدة فإن الحكم الواحد - بعد تنجزه في الجملة - يجب الفراغ عن عهده؛ لأن الواحد لا يتبعض من حيث التنجز وعدمه. وأنت خبير بأن الحجة على الكبri: إن كانت حجة على الصغرى، فلا

فرق بين كبرى طلب الترك المطلق وكبرى طلب كل ترك. وإن لم تكن حجة على الصغرى، فلا فرق بين الشك في انطباق مدخول أداة العموم على المايم المردود، والشك في انطباق طبيعي الترك المطلق على ما يسع هذا الفرد المردود، وليس الشك في هذا الفرد شكأً في محصل الترك المطلق، بل هذا الفرد المردود على تقدير كونه خمراً مثلاً يكون ترك شريه مقوم طبيعي ترك شرب الخمر بعده لا محصلاً له.

فسرب^(١) هذا المائع بالإضافة إلى طبيعي الترك، وإن لم يكن كالفرد بالإضافة إلى الكلي، بل مطابق طبيعي الترك بعده واحد، وهو ما بالحمل الشائع ترك شرب الخمر بنجح الوحدة في الكثرة. إلا أن المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان في المعون هو الترك

(١) كذا في الأصل، لكن الصحيح: فترك شرب هذا المائع، لأن الكلام في ترك الشرب لا في نفسه.

الجامع بين التروك الخارجية بنهج الوحدة في الكثرة، وكون ترك شرب هذا الماء من جملة تلك الكثرات - التي يكون جامعها بالحمل الشائع متعلقاً للطلب مشكوك.

فما بالحمل الشائع مطلوب يشك في سعته لهذا الماء المردد، والحججة على الكبرى ليست حجة على الصغرى، إلا بمقدار يعلم بسعة المطلوب بالحمل الشائع له.

وأما ما أفيد^(١) من استصحاب الترك المطلق إذا كان مسبوقاً به فهو غير مفيد، لأن الفرض الفراغ عن عهدة التكليف المنجز بقاء الترك المطلق على حاله، وعدم انقلابه باتيان الفرد المشكوك، ومثل هذا الأثر العقلي غير مرتب على بقاء طبيعي الترك بحده على حاله.
وليس المستصحب أمراً جعلياً في نفسه كي يكون بالإضافة إلى الأثر العقلي كالمتحقق لموضوعه، والتبعيد ببقاء الموضوع يجدي في التبعد ببقاء حكمه لا في الفراغ والاشغال.

كما أن ما أفيد أخيراً^(٢): من أن أصالة البراءة وإن كان^(٣) يقتضي جواز الاقتحام في المشكوك، إلا أن قضية لزوم احراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً.

لا يخلو عن محدود، إذ لا شك في طلب هذا الفرد من الترك بالخصوص ليجري البراءة عنه، وإنما الشك في سعة الترك المطلوب مثل هذا الترك فعلاً.
فلو فرض جريان البراءة فيه، لم يكن الحكم الفعلي المنجز إلا ما لا يسع هذا المشكوك، فإما لا براءة، وإما لا إشتغال. فتدبر جيداً.

والتحقيق: أن حقيقة البعث مثلاً هو الانشاء بداعي جعل الداعي، ولا

(١) في الكفاية / ٣٥٣.

(٢) في الكفاية / ٣٣٤.

(٣) مقتضى القاعدة تأثير الفعلين لأن مرجع الضمير هي أصالة البراءة.

يكون هذا الانشاء الخاص داعياً إلا بوجوده العلمي الذي لا يعقل الدعوة منه إلا في موطن النفس، لا بوجوده الواقعي الغير الواصل. وكما لا يعقل دعوة الأمر بوجوده الواقعي كذلك لا يعقل دعوته إلى أمر غير حاضر في أفق النفس حتى يتحقق منه الدعوة إليه في موطن الدعوة، وفي محل انبات الشوق إليه.

وهكذا بالإضافة إلى متعلق فعل المكلف كالماء والخمر والنجس، فإن حضور هذه المتعلقات - أيضاً في البث إلى الشرب، أو الزجر عنه في فعلية الباущية والزاجرية - لازم عقلاً.

وهكذا الأمر بالإضافة إلى حركة العضلات بالقبض والبسط نحو موضوع خارجي، فإنه لا يتحرك العضلات نحو هذا الموضوع، دون غيره جزافاً، بل بسبب انتساب ذلك المتعلق الكلي على الجزئي في وجдан العقل لا في الخارج.

فانتفاء أمر دعوة البث والزجر إلى ما تحرك نحوه العضلات قبضاً وبسطاً خارجاً يقتضي حضور نفس البث والزجر ومتلقيها، وما يضاف إليه المتعلق عنواناً ومعنىوناً^(١) في وجدان العقل، بحيث لو اختلت إحدى هذه المقدمات لم يعقل الدعوة، فلا يعقل جعل الداعي بالفعل.

وهذا هو السر في اشتراط التكليف بالقدرة أيضاً، فإن نسبة القدرة إلى الإرادة نسبة النقص إلى الكمال، والقوة إلى الفعل، والامكان إلى الوجوب. فإذا لم يكن الشيء مقدوراً لم يخرج الفعل من حد القوة إلى الفعل بالارادة حتى يعقل جعل الداعي المحصل للإرادة.

(١) كسر الخمر مثلاً، فإن الزجر تعلق بالشرب المضاف إلى الخمر، فلا بد من علم المكلف به من حيث العنوان، وهو عنوان الخمر، والعنوان وهو المابع الخارجي الخاص الذي يزيد العقل، فإنه لو لم يعلمه من المجهتين لم يمكن الامتثال من جهة المجهل بحقيقة أو بأصل عنوانه، فلا يعقل الانزجار.

ولا يخفى عليك أن الغرض من الانشاء بداعي جعل الداعي، حيث إنه جعله بنفسه داعياً على أي تقدير، فلا محالة يكون بوجوده الواصل حقيقة داعياً - لامر سابقاً^(١) - من أن المعلول الفعلى لا ينبع عن علة تقديرية، بل عن علة فعلية.

فالأمر المحتمل بصورةه الحاضرة في النفس داع بالذات على أي تقدير، والأمر الخارجي المطابق له داع بالعرض، كالعلوم بالذات والعلوم بالعرض، والمراد بالذات والمراد بالعرض.

ففي صورة احتمال الأمر لا يكون الأمر الخارجي الداعي بالعرض داعياً على أي تقدير، بل على تقدير تتحققه ومطابقته للصورة الحاضرة للنفس. فإذا كان الانشاء الواقعي المفروض تتحققه بداعي جعل الداعي حقيقة، فهو بعنوان جعل الداعي بالعرض على أي تقدير، ولا يعقل أن يكون كذلك إلا بنحو وجوده الواصل في وجдан العقل، وإلا ففي صورة احتماله لا يكون داعياً بالعرض على أي تقدير.

وكذا الأمر بالإضافة إلى عنوان متعلق، فإن جعله داعياً إلى الشرب بعنوانه يستدعي إحداث الشوق إليه بعنوانه لا إلى احتماله. وكذا بالإضافة إلى ما أضيف إليه المتعلق عنواناً ومعنىـناً. نعم إذا قام الدليل على تنجز المـحتمـلـ كان ذلك راجعاً إلى جعل وجودـهـ المـحـتمـلـ داعـياًـ.

أو إذا^(٢) كان من باب جعل الحكم المـاـتـلـ كانـ فيـ الحـقـيقـةـ جـعـلـ الحـكـمـ المـاـتـلـ الواـصـلـ دـاعـياًـ حـقـيقـةـ بـعـنـوانـ آـنـ الـواـقـعـ،ـ فـهـوـ دـاعـيـ بـالـحـقـيقـةـ،ـ وـالـحـكـمـ الـوـاقـعـ دـاعـ بـعـنـوانـاـ وـبـالـعـرـضـ.

(١) التعليمة: ٥١

(٢) هـكـذـاـ فـيـ الأـصـلـ لـكـنـ الصـحـيـحـ:ـ وـإـذـاـ.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن ملاك البراءة عدم فعلية الحكم بعدم الوصول كبرى وصغرى، من دون فرق بين كون القضية حقيقة أو خارجية. فأخذ^(١) القضية حقيقة مقدمة للبراءة – وأن فعلية الحكم بفعلية موضوعه بخروجه عن حد الفرض والتقدير – مقدمة مستدركة.

ولذا إذا كانت القضية خارجية كانت فعلية الحكم بالوصول أيضاً، كما إذا قال لا تشرب هذه الخمور الموجودة في الدار، وتتردد أمر مایع بين كونه منها وعدمها، فإنه قطعاً مجرئ البراءة، مع أن القضية خارجية، فتدبره فإنه حقيق به. وما ذكرنا تبين أنه لاشك في [عدم]^(٢) فعلية الحكم الواقعي المحتمل، بل ما ذكرنا برهان على عدم فعليته من دون وصول النوبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان

وأما مع قطع النظر عن ذلك وملاحظة قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومقتضاه في الشبهة الموصوعية، فنقول: ليس المراد بالبيان ما هو وظيفة الشارع، وهو بيان الكبرى حكمًا وموضوعاً، حتى يتوجه حصوله، وأن بيان الموضوع الجزئي ليس وظيفة الشارع.
بل المراد قبح العقاب بلا مصحح للعقوبة والمؤاخذة عقلاً وشرعاً، وإن لم يكن مصداقه وظيفة الشارع.

وقد بينا مراراً أن^(٣) مخالفة التكليف الواقعي بما هي ليست مصححة للعقوبة عقلاً، بل بما هي ظلم على المولى وخروج عن زي الرقيبة ورسم العبودية. وكما أن مخالفة التكليف الذي لا حجة على أصله ولا على متعلقه كلية ليست ظلماً، إذ ليس من زي الرقيبة اتيان ما لا حجة عليه من قبل المولى أو

(١) كما ذهب إليه الحق الثاني قد़ه. أجود التقريرات ٢٠٠/٢.

(٢) أتبته لضرورة السياق.

(٣) منها ما نقدم في مبحث حجية القطع: التعليقة ١٠ و٤١ و٥٥. نهاية الدراسة ٣.

التجنب عما لا حجة عليه من قبله.

كذلك مخالفة التكليف للعلوم الذي صادف الفرد المشكوك في الواقع، فإن فعل هذا المشكوك أو تركه ليس خروجاً عن زي الرقية، فان الحجة على الكبرى بما هي لا يعقل أن تكون حجة على الصغرى، حتى يندرج في موضوع مخالفة ما قامت عليه الحجة، ليكون مصداقاً للظلم المحكوم عليه بأنه مذموم عليه.

لا يقال: إثبات المشكوك، وإن لم يكن ظلماً مذموماً عليه، إلا أن مخالفة التكليف المعلوم وعدم الخروج عن عهدهته ظلم، موجب للذم والعقاب، فلزم ترك المشكوك ليس من حيث نفسه، بل من حيث لزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجز.

لانا نقول: بعد تسليم أن إثبات هذا المشكوك من حيث كونه مخالفة ذلك التكليف المعلوم ليس ظلماً، فلا محالة لا يتنجز ذلك التكليف المعلوم إلا بمقدار يكون مخالفته ظلماً وخروجاً عن زي الرقية.

ولا يجب الفراغ عن عهدة ما لا يتنجز بالإضافة إلى شيء، بل يجب الفراغ عن عهدة ما كان منجزاً له.

لكن قد بينا في محله أن عدم استحقاق العقاب بعد مخالفة التكليف الواسع، لا يصبح العقاب من المولى، بل قبح معاقبته متفرع على عدم استساغة، فراجع.

[التبنيه الرابع]

٥٦ - قوله (قدس سره): قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلأً^(١)... الخ.

لا يخفى عليك أن معنى حسن عقلاً كونه انقياداً للمولى، وهو عنوان ممدوح عليه، ومعنى حسن شرعاً لابد من أن يكون رجحانه شرعاً بقيام غرض مولوي به .

والا فكونه ممدوحأً عليه عند الشارع بما هو من العقلا، فهو راجع إلى رجحانه العقلي، وليس بناء على كونه راجحاً عند الشارع - بما هو شارع - إلا كون الأمر به منبئاً عن نفس مصلحة الواقع بجعل الحكم المائل، تحصيلاً للواجب الواقعي والغرض منه، أو كون الأمر به بداعي تنجيز الواقع المحتمل، لأجل الوصول إلى الغرض منه.

وأما الأمر به إرشاداً، فهو أمر منه بما هو عاقل، لا بما هو شارع ذو غرض مولوي.

ومنه يعلم أنه بعد الحكم برجحانه شرعاً في الرسائل^(٢) لا مورد للتردد في أن الأمر به للاستحباب أو للارشاد، والأمر سهل.

٥٧ - قوله (قدس سره): ما لم يدخل بالنظام فعلاً فالاحتياط قبل ذلك^(٣)... الخ.

(١) كفاية الأصول: ٣٥٤.

(٢) فرائد الأصول المحسن: ٣٦/٢.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥٤.

أما بالإضافة إلى حسن عقلا، فلأن ما يخل بالنظام قبيح عندهم، بل قد مرّ مراراً^(١) أن ملاك الحسن والقبح العقلين كون الشيء ذا مصلحة ينحفظ بها النظام، أو ذا مفسدة يختل بها النظام.

وأما بالإضافة إلى وجوبه أو استحبابه الشرعي فلأنها بداعي جعل الداعي، ومع قبح الاحتياط المخل بالنظام في نظر العقل لا يعقل تصديق الجعل منه، فيلغوا البعث قهراً.

بل نقول: إن نفس التكليف الواقعي - الذي يقتضي الجمع بين محتملاته الاخلال بالنظام - لا يبقى عليه فعلية الباعثية والزاجرية، لا من حيث إنه يقتضي ما يخل بالنظام؛ لأن مقتضاه نفس متعلقه، وهو قطعاً لا يخل بالنظام، بل الاخلال في تحصيل العلم بامثاله، وليس ذلك من مقتضيات نفس التكليف ولو بالواسطة، كما قدمنا شرحه في أوائل^(٢) دليل الانسداد.

بل من حيث إن العقل بعد ما لم يحكم بتحصيل العلم بامثاله لا معنى لبقاءه على صفة الدعوة الفعلية كما قدمناه هناك^(٣)

وأما ما في المتن من أن الاحتياط قبل الاخلال يقع حسناً، وبعد لزوم الاختلال منه لا يكون حسناً، فهو بالإضافة إلى الجمع بين الاحتياطات بالنسبة إلى تكاليف متعددة، لا بالإضافة إلى الجمع بين محتملات تكليف واحد، فإنه مبني على إمكان الانفكاك بين الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية. فتدبر.

(١) منها في مبحث حجية القطع التعليقة ١٠، ومنها في مبحثظن التعليقة: ٥١ و ١٤٥، نهاية الدراسة

.٣

(٢) نهاية الدراسة ٣: التعليقة ١٣٠

(٣) في التعليقة: ١٢٨

[دوران الامر بين المحذورين]

٥٨ - قوله (قدس سره): وشمول مثل كل شيء لك حلال^(١)... الخ.

قد تقدم^(٢) في مباحث القطع أن شمول كل شيء... الخ يتوقف على

أمور:

منها: شموله للشبهة الحكمية والموضوعية معاً، مع أنه قد بينا^(٣) في أدلة البراءة اختصاصه بالشبهة الموضوعية.

ومنها: شموله للشبهة الوجوبية والتحريمية، بتقرير أن الحرام يراد به ما حرم فعله أو تركه، فعموم الغاية يدل على عموم المفتي، مع أن كل حكم من الأحكام الخمسة أمر بسيط لا ينحل إلى حكمين فعلاً وتركاً، مع ظهور أن الإيجاب ينبع عن مصلحة في متعلقه، وليس في تركه مفسدة حتى ينبع عنها تحريم، كما أن التحرير ينبع عن مفسدة في متعلقه، لا أن في تركه مصلحة كي ينبع منها إيجاب.

وكذا ليس في المراد التشريعي اللزومي في موطن النفس إلا إرادة متعلقة بفعله لا كراهة متعلقة بتركه، إذ لا فرق بين الإرادة التشريعية والتكتوبية إلا من حيث تعلق الأولى بفعل الغير وتتعلق الثانية بفعل نفس المريد.

وكذا لا يستحق عقوبتين على كل معصية، لأن المفروض أن فعل

(١) كفاية الأصول / ٣٥٥.

(٢) نهاية الدرية ٣: التعليقة ٣٩.

(٣) التعليقة ٦٨.

الحرام ينطبق عليه^(١) ترك الواجب، وبالعكس في ترك الواجب.

فتبن عدم التعدد من حيث المبادئ، والنتائج والغايات.

ومنها : أن تكون الغاية عقلية، لا شرعية جعلية؛ إذ لو كانت شرعية فهي حاصلة لفرض العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة، بخلاف ما لو كانت عقلية، فإن المراد من العلم هو المجز، ومع فرض عدم منجزية هذا العلم من حيث الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية، فالغاية غير حاصلة بمجرد العلم.

وسيأتي إن شاء الله تعالى الاشكال في الغاية، حتى بناء على كونها غاية

عقلية^(٢).

فاتضح أن الاستدلال به مبني على مقدمات كلها غير مسلمة. فتدبر.

٥٩ - قوله (قدس سره): ولا مانع منه عقلاً ولا نقاولاً... الخ.

قد تقدم في مباحث القطع بيان الموضع ودفعها فراجع^(٣).

٦٠ - قوله (قدس سره): وقد عرفت أنه لا يجب موافقة الأحكام التزاماً^(٤)... الخ.

في البحث عن وجوب الموافقة الالتزامية جهتان:

إحداهما : تتناسب مباحث القطع، وهي أنه هل للتكليف المعلوم مرحلتان من الاطاعة والمعصية، عملاً والتزاماً ؟ أو الأولى فقط ؟ وقد أشبعنا الكلام فيها هناك^(٥).

(١) كذا، والصحيح: لا ينطبق عليه.

(٢) في التعليقة: ٦٢.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥٥.

(٤) نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ٣٩.

.. كفاية الأصول: ٣٥٥.

(٥) نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ٣١ و ٣٢.

وثانيتها - هل وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة مخالفتها - ولو بدليل من الخارج - يمنع عن إجراء الإباحة والبراءة شرعاً أو لا؟ وهذه الجهة تناسب مباحث الشك ومحاري الأصل.

وقد قدمنا الكلام فيها أيضاً بتبوع تعرض شيخنا العلامة - رفع الله مقامه - لها هناك^(١). وبينها هناك^(٢) أن الأمر دائر بين ما يستحيل لزومه وما لا يمنع لزومه عن إجراء الإباحة والبراءة. فراجع.

وحيث عرفت أن الغرض هنا ليس مجرد لزوم الموافقة الالتزامية كما هو المناسب لمبحث القطع، حتى يقال: بعدم اللزوم كلية، أو أن الالتزام بالواقع إجمالاً ممكن، بل الغرض عدم مانعية الالتزام اللازم، حيث لا منافاة بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، فلا مانع من الالتزام بهما معاً.

لا يقال: إذا تعلق الالتزام بنفس الواقع الذي هو إما الوجوب أو الحرمة، وكل منها حيث إنه مجھول فلا يكون فعلياً، حتى يكون الالتزام بحكمين فعليين، حتى يقال: بأنه غير معقول كعدم معقولية نفس اجتماع الفعلين.

واما اذا كان الالتزام بالمردود محالاً، لعدم تعين الطرف المقوم للالتزام الجدي الجزئي، وإلزام امتداد المعين أو تعين المردود، وكلاهما خلف، فلا حالة يجب الالتزام بنفس طبيعي الازام.

وحيث إنه معلوم تفصيلاً فيكون فعلياً فيمنع عن الإباحة الفعلية، كما أن الالتزام به لا يجتمع مع الالتزام بما ينافي.

لأننا نقول: لا فعلية لطبيعي الإلزام إلا بفعلية نوعه، فإذا لم يكن نوعه فعلياً لم يكن الجنس فعلياً، فلا ينافي الإباحة الفعلية، فلا يكون الالتزام

(١) كتابه الأصول: ٢٦٨.

(٢) العلية: ٣٥ و ٣٦ و ٣٧.

متنافيين، هذا، وبقية الكلام مما يتعلّق بالمقام قد تقدّمت مفصّلة في مباحث القطع فراجع^(١).

٦١ - قوله (قدس سره): وقياسه بتعارض الخبرين^(٢)... الخ.

لا يخفى عليك أن القياس بالخبرين المتعارضين وابطاله، تارة: لاثبات التخيير الذي هو أحد الوجوه في المسألة ونفيه.

وأخرى: لتتميم البحث عن عدم وجوب الالتزام بأحد الحكمين بنحو التخيير حتى يمنع عن إجراء البراءة شرعاً والحكم بالاباحة، وإن كان لازمة بطلان القول بالتخيير. وظاهر العبارة هو الثاني، كما هو مقتضى كلمات شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) في الرسائل في هذه المسألة^(٣).

وتقرّب وجوب الالتزام بأحد الحكمين بنحو التخيير بوجهين:

أحدهما: أنه يجب الالتزام شرعاً بالحكم الواقعي بعنوانه، فإذا كان الواقع هو الوجوب فالالتزام الواجب واقعاً هو الالتزام بالوجوب، وإذا كان هي الحرمة فالالتزام الواجب هو الالتزام بالحرمة.

وحيث لا يمكن من الموافقة القطعية للالتزام الواجب وجبت موافقته الاحتمالية، وهي بالالتزام بالوجوب أو الالتزام بالحرمة.

والجواب: أن أصل الالتزام الجدي بالواقع بعنوانه الخاص المجهول غير معقول، حتى يجب واقعاً على طبق الواقع، حتى يجب موافقته الاحتمالية، بل مقوله الالتزام الجدي بشيء سُنخ مقوله لا تتعلق إلا بما علم، وهو ليس إلا نفس طبيعي الالزام، وهذا يعني ما أفيد في الرسائل، وهو قوله (رحمة الله عليه) وليس

(١) نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ٣٧.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٥.

(٣) فرائد الأصول المحسني: ٢/٦٣ و ٦٤ و ٦٥.

حكماً شرعاً ثابتاً في الواقع، حتى تجب مراعاته، ولو مع الجهل التفصيلي^(١)...الخ.

ومنه تبين أنه لا جامع بين التخيير هنا والتخيير بين الخبرين، حتى يقاس أحدهما بالآخر:

إذ ملاك التخيير هنا مراعاة وجوب الالتزام الواحد بالاحتياط المقتضي للموافقة الاحتالية.

وملاك التخيير هناك عدم امكان الجمع بين التزامين واجبين، فيتخيير بين الالتزامين الواجبين.

ولذا قال (قدس سره) بعد العبارة المتقدمة، ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه...الخ.

ثانيهما: قياس المورد بالخبرين المتعارضين بتنقيح المناط، وبيان الملاك بينهما:

توضيحه: أن نفس التكليف الواقعي وإن كان لا يقتضي عقلًا الالتزام به أو بضده، ودليل الالتزام بالاحكام من الخارج وإن كانت^(٢) غير مقتضية^(٣) للالتزام بها بعنوانها الواقعية، إلا أن الدليل على التخيير بين الخبرين دليل على التخيير بين الحكمين هنا؛ لأن الملاك هناك إما رعاية الحكم الظاهري الأصولي وهي الحجية، ورعايته الحكم الواقعي أولى.

وإما لأن الخبرين مع ما نحن فيه مشتركان في نفي الثالث. ففيما نحن فيه علمًا، وفي الخبرين علميًّا.

(١) فرائد الأصول المحشى: ٦٣/٢.

(٢) الصحيح: وإن كان.

(٣) الصحيح: مقتضياً، وزيادة: غير.

وإما لأن الخبرين لا خصوصية لها إلا إحداث احتمال الحكمين واقعاً، وهو موجود فيما نحن فيه : إذ لا شأن للخبرين بناء على الطريقة المضمة إلا إحداث الاحتمال.

والجواب: أن الحجية: إما بمعنى لزوم الالتزام بمؤدى الخبر مقدمة للعمل، لا تطبيق العمل على مقتضى الخبر كما يظهر من بعض كلمات الشيخ الأجل (قدس سره)^(١).

وإما بمعنى جعل الحكم الماثل لمؤدى الخبر بعنوان ينطبق على ذات الواجب مثلًا كعنوان تصديق العادل عملاً.

وإما بمعنى تنحیز الواقع بالخبر. وعلى أي حال فالقياس مع الفارق. أما الحجية بالمعنى الأول، فايجاب الالتزام بمؤدى الخبر منبعث عن مصلحة في نفس الالتزام إذا كان ايجاب الالتزام حقيقة لا كنائياً. فهناك مصلحتان مقتضيان لا يجابين متعلقين بالالتزام.

وحيث لا قدرة على امتحال هذين الواجبين المنبعين عن مقتضيين، فلا محالة يحكم العقل بالتخير بينهما كسائر الواجبات المترادفة.

وليس فيما نحن فيه إلا مصلحة مقتضية للوجوب الواقعي، أو مفسدة مقتضية للترحيم الواقعي، ولا موجب إلا لالتزام واحد بالمقدار الواصل، وهو طبيعي الالتزام.

نعم أصل الحجية بهذا المعنى محل الاشكال، إذا الالتزام بمؤدى الخبر- من حيث إنه مؤداه- لا معنى للزومه، حيث إنه ليس من الأحكام حتى يجب الالتزام به.

والالتزام الجدي بالحكم الواقعي الغير الواصل حقيقة ولا تبعداً غير

معقول.

أما أنه غير واصل حقيقة، فهو واضح.

وأما أنه غير واصل تبعداً، فلان المفروض عدم جعل الحكم المايل، بل ايجاب الالتزام فقط.

وحيث إنه غير معقول، فليحمل على ايجاب الالتزام كنایة عن تطبيق العمل؛ لأن العمل لا يكون إلا عن التزام، فهو أمر بالالتزام كنایة، وبالعمل حقيقة، فيندرج تحت الشق الثاني.

وكذا لو جعلنا ايجاب الالتزام حقيقةً كاشفاً بدلالة الاقضاء عن جعل الحكم المايل بجعل لازمه، أو قبلًا فيندرج تحت الشق الثاني.

وأما الحجية بالمعنى الثاني، وهو جعل الحكم المايل، فهو على قسمين:
فتارة - ينبع هذا الجعل المايل عن مصلحة قائمة بالعنوان الطارئ، فالحكم المايل لا يدور ثبوته الحقيقي مدار الواقع، لأنبعاه عن ملاك آخر غير ملاك الواقع. وهذا معنى الحجية على الموضوعية والسببية.

فهناك على الفرض في الخبرين بحسب دليل الحجية مقتضيان لحكمين مماثلين لمؤدى الخبرين، فالتحيير بينهما من باب التخيير بين الواجبين المتزاحمين.
فلا يقاس به ما ليس فيه إلا مقتضي واحد، ومقتضي واحد.

وآخر ينبع هذا الجعل المايل عن نفس مصلحة الواقع، بحيث لا غرض فيه إلا إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا حالة يكون مقصوراً على مصادفة الخبر للواقع.

ولا تخيير هنا بحسب القاعدة، إذ لا مقتضي هناك إلا نفس مقتضي الحكم الواقعى، وهو واحد، والحكم المايل الحقيقى أيضاً واحد، فليس هناك واجبان متزاحمان.

والتحيير إذا كان ثابتاً شرعاً فهو لوجه آخر مختص بالخبرين، وهو

الأخذ بأحد الخبرين بعنوان التسليم لما ورد عنهم (عليهم السلام). فدليل التخيير بناء على هذا كدليل حجية الخبر عموماً على الموضوعية، فإن عنوان التسليم حيث إنه ذو مصلحة، وكلاهما وارد، فينطبق على كليهما هذا العنوان، وحيث لا قدرة على التسليم لكليهما، وجب التسليم لاحدهما مخيراً. وليس مثل هذا العنوان فيها نحن فيه، حتى يكون دليل التخيير هناك دليلاً على التخيير هنا، فعلم أن التخيير بين الخبرين ليس لأجل ما توهם من الملاك، بل لما ذكرناه في هذا الشقوق^(١).

وأما الحجية بالمعنى الثالث، فحالها حال جعل الحكم المأثر على الطريقة المحضة، إذ لا غرض في هذا الانشاء على الفرض إلا إيصال الواقع بأثره لا بماهته، فذاك الغرض هو الداعي إلى تنجز الواقع بالخبر، وهذا شأن الخبر المافق دون كليهما.

فلا تخير على القاعدة، بل بدليل خاص بعنوان التسليم لما يرد عنهم (عليهم السلام) بتوسط الثقات.

وأما ما عن شيخنا العلامة (قدس سره) في المتن من الجواب بناء على الطريقة من وجود ملاك الطريقة في كلا الخبرين، هو احتمال الاصابة شخصاً، وغلبة الاصابة نوعاً، فالعلم الاجمالي بالكذب الواقعي غير مانع؛ إذ ليس الكذب الواقعي مانعاً ومع وجود الملاك في كليهما، فلا محالة يكون التخيير على القاعدة ، ولا يقتضي به ما نحن فيه، حيث إنه ليس فيه إلا مجرد احتمال الحكمين، لا ملاكاً لأن اعتبار الحجية في كلا الخبرين.

فقد بينا في محله أنه لا يخلو عن محدود، إذ بناء على الطريقة المحضة لم ينبعث الانشاء بداعي جعل الحكم المأثر، أو بداعي تنجز الواقع إلا عن نفس مصلحة الواقع، فالحكم المأثر واحد، والمنجز بالحقيقة واحد عن مقتضى واحد.

(١) هكذا في الاصل، ولكن الصحيح: هذه الشقوق.

غاية الامر أنه لم يجعل الحكم المأثيل على طبق مؤدى كل أマارة، ولم يجعل الواقع منجزاً بآية أマارة كانت، بل على طبق ماله احتفال الاصادبة شخصاً، وغلبة الاصادبة نوعاً.

ودخل هذه المخصوصية في الجعل المزبور عن المقتضي الواقعي أمر، وكونه مقتضاياً للجعل المزبور أمر آخر، وبمجرد وجود الشرط مع عدم المقتضي لا يفيد شيئاً، ولا يكون التخيير على القاعدة كالمتزاحمين. فتدبر جيداً.

٦٢ - قوله (قدس سره): ولا مجال هاهنا لقاعدة قبح العقاب بلا

بيان^(١)...الخ.

ليس الغرض فقد التمكن المعتبر في تعلق التكليف، فإنه حاصل قطعاً، بل الغرض فقد التمكن من الامتنال من حيث الموافقة القطعية وترك المخالفه القطعية، وهو معتبر في موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفه القطعية وترك الموافقة القطعية، وهو أثر تنجز التكليف.

فلا نقص في منجزية العلم من حيث نفسه، بل من حيث اعتبار التمكن من الامتنال في تنجز التكليف واستحقاق العقاب.

فكما أن فعليه التكليف منوطة بأمرین:

أحدهما: وصوله، والآخر: القدرة على متعلقه، ولا ربط لأحدهما بالآخر. كذلك تنجز التكليف، واستحقاق العقاب على مخالفته القطعية، وترك موافقته القطعية منوط بأمرین:

أحدهما: الوصول الأعم من التفصيلي والإجمالي، والآخر: التمكن من الموافقة القطعية، وترك المخالفه القطعية، ولا ربط لأحدهما بالآخر. فلا وجه لاحتساب التمكن المزبور من بيانية العلم.

وأما أن العلم لا يصلح للبيانية بتوهם تعلقه بجنس التكليف، ففيه:

(١) كفاية الأصول: ٣٥٦

أنه إذا علم بوجوب فعل في اليوم أو حرمته في غد لا علم له إلا بجنس التكليف، ومع ذلك يؤثر للتمكن من الامتثال.

كما أنه إذا علم بوجوب الجلوس في مكان في اليوم، والجلوس في مكان آخر في اليوم لا يؤثر في التجزء، مع أنه متعلق بنوع التكليف، لعدم التمكن من الامتثال.

فيعلم أن العلم مطلقاً قابل للتأثير، وإنما المانع عدم التمكن من الامتثال المعتبر عقلاً في استحقاق العقاب على تركه.

ومما ذكرنا يظهر الاشكال في أدلة البراءة الشرعية، لأن ظاهرها كونها في مقام معدنية الجهل وارتفاعها بالعلم، فما كان تتجزء وعدمه من ناحية العلم والجهل كان مشمولاً للغاية والمغنى، وما كان من ناحية التمكن من الامتثال وعدمه فلا ربط له بأدلة البراءة.

ومنه تبين أن الغاية في كل شيء لك حلال، وإن كانت عقلية لا يجدي لشمول المغنى لما نحن فيه، إذ ليست المعدورية هنا لأجل عدم حصول الغاية. وهذا ما وعدناك به سابقاً^(١)، فتدبره فإنه حقيق به.

٦٣ - قوله (قدس سره): لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها^(٢)... الخ.

ظاهره عدم تنجز التكليف من حيث ترك المخالفة القطعية مطلقاً سواء كانت في واقعة أو في واقعتين، مع أنه بالإضافة إلى الواقعتين يتمكن من المخالفة القطعية العملية التدرجية.

فإنه إذا فعل في واقعة، وترك في واقعة أخرى يقطع بمخالفة التكليف، فإنه إذا كان حراماً فقد فعله، وإن كان واجباً فقد تركه.

(١) التعليمة: ٥٨

(٢) كفالة الأحوال: ٣٥٦

ويقال: إن العقل لا يفرق في قبح المخالفة القطعية بين الدفعية والتدريجية.

بل ظاهر الشيخ الاعظم (قدس سره)- في الرسائل^(١) في مباحث القطع - الحكم بقبح المخالفة القطعية العملية في واقعين.

وعدم الحكم بتجز التكليف في واقعة لعدم التمكن من المخالفة القطعية لا ينافي الحكم بتجزه في واقعين، لكان التمكن منها.

وقد عرفت أنه لا قصور في منجزية العلم، وإنما المانع عدم التمكن من الامتثال، والمفروض حصوله من حيث ترك المخالفة القطعية بالإضافة إلى واقعين، فالمقتضي موجود والمانع مفقود.

وهذه غاية ما يمكن أن يقال في توجيه حكم العقل بقبح المخالفة القطعية التدريجية في واقعين.

والتحقيق: أن العلم لا ينجز إلا طرفه، مع القدرة على امتثال طرفة. ومن البين أن هناك تكاليف متعددة في الواقع المتعددة، فهناك علوم متعددة بتکاليف متعددة في الواقع المتعددة، لا ينجز كل علم إلا ما هو طرفة في تلك الواقع، والمفروض عدم قبول طرفة للتجز، ولا توجب هذه العلوم المتعددة عملاً - إجمالياً أو تفصيلياً - بتكليف آخر يتمكن من ترك مخالفته القطعية.

نعم انتزاع طبيعي العلم من العلوم المتعددة، وطبعي التكليف من التكاليف المتعددة، ونسبة المخالفة القطعية إلى ذلك التكليف الواحد المعلوم بعلم واحد، هو الموجب لهذه المغالطة.

ومن الواضح أن ضم المخالفة في واقعة إلى المخالفة في واقعة أخرى، وإن كان يوجب القطع بالمخالفة، لكنه قطع بمخالفة غير مؤثرة، لفرض عدم الأثر

لكل مخالفة للتکلیف المعلوم في كل واقعة.

ومما ذكرنا تبين أن التمکن من ترك المخالفة القطعية في واقعتين غير مفید، لأنه ليس امثاً للتكلیف المعلوم الذي يتربّب امثاً له.

فإن كل تکلیف في كل واقعة يستدعي امثاً نفسه بحکم العقل لا امثاً، أو امثاً تکلیف آخر في واقعة أخرى.

ولا يخفى عليك أن عدم الفرق بين المخالفة القطعية الدفعية والتدرجية صحيح اذا كان التدرجی طرف العلم، لا في مثل ما نحن فيه من كون كل واقعة أجنبية عن واقعة أخرى من حيث العلم والمعلوم فكذا من حيث الامثاً.

فليس الاشكال فيها نحن فيه من حيث تدرجية المخالفة، كي يحاجب: تارة: بأن التکلیف بالتأخر بنحو المعلق، أو بنحو المشروط بالشرط المتأخر، فهو فعلي حال تعلق العلم.

وأخرى: بأن الواجب المشرط إذا علم بتحقق شرطه في ظرفه كفى في تنجزه في ظرفه.

ثم إن ربها ينتقض قبح الاذن في المخالفة التدرجية بالتخییر الاستمراري بين الخبرين الدال أحدهما على الوجوب الآخر على الحرمة، وبالتخییر الاستمراري في الرجوع إلى المجتهدين المتساوين في مثل الفرض المذكور، وبجواز العدول من مجتهد إلى آخر مطلقاً، أو بعض مسوغات العدول في مثل الفرض المزبور.

وأحاجي عنه الشيخ الأجل (قدس سره)^(١) بعدم البأس به إذا كان للمکلف في كل واقعة بدل ظاهري، وتعبد بحکم ظاهري.

وربها يورد عليه: بأنه أي فرق بين الاباحة الظاهرة في كل واقعة،

(١) فراند الأصول المحشى: ٤٢/١

وسائل الأحكام الظاهرية^(١)

ولا يخفى عليك أن غرضه (قدس سره) ليس كفاية الحكم الظاهري في المخالفة العملية التدرجية، بل وجود البدل الظاهري الذي به يتدارك مصلحة الواقع أو مفسدته.

ففي مثل الخبرين المتعارضين يكون في الإلتزام بكل منها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع أو مفسدته، أو نفس جعل الحكم على طبق الخبرين بنحو التخيير منبعث عن مصلحة في الفعل أو الترک بعنوان عارض إما مطلقاً، كما على موضوعية الخبر مطلقاً، أو في خصوص مورد التعارض، كما على القول بالتخدير شرعاً بعنوان التسليم الراجع أيضاً إلى الموضوعية في مثل هذا الحال. وعلى أي حال فهناك مصلحة يتدارك بها الواقع عند الخطأ عن الواقع.

ولابد من الإلتزام بمثله في التخيير بين المجتهدين، أو جواز العدول. وأما في مثل الحكم على معلوم الوجوب أو المحرمة بالاباحة مطلقاً، فليس هناك بدل ظاهري، حيث إن الفعل والترک على حاليها من دون تعونهما بعنوان ذي مصلحة حتى يكون الفعل المعنون بذلك العنوان بدلاً ظاهرياً عن الواقع. كما لا معنى لتعونهما - من قبل نفس الاباحة - بشيء ولو بالإلتزام بالاباحة، فإن الاباحة تتعلق بنفس الفعل لا بالإلتزام بها؛ فإنه غير معقول، فيتمحض في الأذن في المخالفة العملية التدرجية، وهو قبيح.

٦٤ - قوله (قدس سره): ثم إن مورد هذه الوجوه وإن كان^(٢)... الخ.
لا يخفى عليك أن تحصيص المورد بالتوصيلين، وتقييده بعدم كونهما أو أحدهما تعدياً، تارة لجهة تناسب مباحث القطع، وأخرى لجهة تناسب هذا

(١) المورد هو الحق الهمداني قدس سره في الفوائد الرضوية على الفوائد المرتضوية..

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٦.

المبحث.

ففي مباحث القطع لأجل تحضير المورد للمخالفة الالتزامية، إذ لو كانا تعبديين أو كان أحدهما كذلك، وفعل لا بداعي القرابة كانت المخالفة عملية. إذ لو كان حراماً لفعله، ولو كان واجباً لتركه، حيث لم يأت به على وجهه. كما أنه إذا فعله بداعي الأمر، وكان محتملاً للتعبدية كان متضمناً للموافقة الالتزامية؛ إذ لا يمكن الفعل بنحو التعبدية إلا مع الالتزام بالحكم، فلا يتم تحضير المورد للمخالفة الالتزامية إلا في التوصل.

وأما هذا البحث فوجه التقيد فيه بالتوصيلين، أن جريان جميع الوجوه منوط بذلك، وإن كان بعضها يناسب التعبدية أيضاً، مثلـ الأخذ بأحدهما مثراً أو التخيير العملي بين الفعل والترك مع التوقف عن الحكم ظاهراً وواقعاً يلائم التعبدـي والتوصـلي؛ لأنـ التخيير إنـما يكون بينـ المحتمـلين بحسبـ حالـهما.

ففيـ التعـبدـيين يتـخيـير عمـلاً أو لـزـومـاً بينـ اـتـيانـ الفـعل قـرـيبـاً أوـ التـرك قـرـيبـاً، ولاـ يـقـلـ معـ دورـانـ الـأـمـرـ بينـ الـتـعـبـدـيـنـ أنـ يـكـونـ مـقـتضـيـ الـأـمـرـ بـالـأـخـذـ تـخيـيرـاً، أوـ مـقـتضـيـ حـكـمـ الـعـقـلـ بـعـدـ الـمـرـجـ بـفـعـلـ أـحـدـ الـمـحـتـمـلـينـ الـأـلـاـتـ التـوصـلـيـ.

وأـمـاـ إـجـراءـ الـبرـاءـةـ وـالـحـكـمـ بـالـابـاحـةـ فـلـاـ يـلـامـ إـلـاـ التـوصـلـيـ؛ـ أـمـاـ إـجـراءـ الـبرـاءـةـ فـمـقـتضـاهـ نـفـيـ الـوـجـوبـ فـعـلـاًـ وـنـفـيـ الـحرـمةـ،ـ وـالـإـذـنـ فـيـ الـفـعـلـ وـالـتـرـكـ،ـ وـالـإـذـنـ فـيـ الـفـعـلـ بـمـجـرـدـهـ وـالـتـرـكـ بـمـجـرـدـهـ مـنـ دـوـنـ مـعـاـمـلـةـ الـوـاجـبـ أـوـ الـحـرـامـ مـعـهـ،ـ إـذـنـ فـيـ إـتـيانـهـ لـاـ بـدـاعـيـ الـقـرـابةـ،ـ وـفـيـ الـتـرـكـ كـذـلـكـ،ـ وـهـوـ إـذـنـ فـيـ الـمـخـالـفـةـ الـعـمـلـيـةـ الـقـطـعـيـةـ،ـ لـاـ أـجـراءـ الـبرـاءـةـ يـسـتـلـزـمـ الـمـخـالـفـةـ الـعـمـلـيـةـ،ـ إـذـ هـوـ غـيرـ مـانـعـ عـنـ إـتـيانـ الـمـحـتـمـلـ بـدـاعـيـ الـوـجـوبـ الـمـحـتـمـلـ.

وـأـمـاـ الـحـكـمـ بـالـابـاحـةـ فـهـوـ مـعـ الـمـحـذـورـ الـمـزـبـورـ يـسـتـلـزـمـ مـحـذـورـاًـ آـخـرـ،ـ وـهـوـ مـنـافـاتـ الـابـاحـةـ الـمـقـابـلـةـ لـسـائـرـ الـاـحـكـامـ مـعـ الـتـعـبـدـيـةـ مـتـقـوـمـةـ بـالـطـلـبـ الـلـزـومـيـ أـوـ الـغـيرـالـلـزـومـيـ،ـ فـلـاـ يـقـلـ الـحـكـمـ عـلـىـ الـتـعـبـدـيـ بـالـابـاحـةـ الـحـقـيقـيـةـ.

ومنه تبين أن القائل بالاباحة كشيخنا الاستاذ (قدس سره) لابد له من التخصيص بالتوصيلين، فان تخبيه عملاً، وإن لم يكن منافيًّا للتعبدية إلا أن حكمه بالاباحة ينافي التعبدية.

نعم مثل الشيخ الأجل (قدس سره) حيث يختار التوقف^(١)، وعدم الالتزام إلا بالواقع على ما هو عليه مع التخيير عملاً بين الفعل والترك، لا موجب للتخصيص عنده، لا من حيث التخيير ولا من حيث التوقف، وانما تخصيصه بالتوصيلين لا بناء على مختاره (قدس سره)، بل بالنظر الى جريان جميع الوجوه.

٦٥ - قوله (قدس سره): ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلال العقل بتعيينه^(٢)... الخ.

ربما يشكل بأن الحكم الشرعي الواقعى تعبيئي، وهو إما الوجوب معيناً، أو التحرير معيناً، وليس كموارد التخيير والتعيين الشرعيين مما يحتمل كون الحكم الشرعي تعبيئياً أو تخبيئياً.

بل لا يعقل كون الحكم الشرعي تخبيئياً بين الوجوب والحرمة في واقعة واحدة، فان الإيجاب التخييري إنما يعقل بين فعلين، حتى يكون ايجاباً له، وترخيصاً في تركه إلى بدل.

واما ايجاب الفعل مع تجويز تركه لا الى بدل، فينافي حقيقة الإيجاب فضلاً عن ايجاب تركه تخبيئياً أيضاً.

وكذا الأمر في جعل الحكم الماثل على طبق الوجوب والحرمة تخبيئاً، فإنه في المحذور كالتجيير بين الحكمين الواقعين.

واما التخيير بين الخبرتين الدال أحدهما على الوجوب والآخر على

(١) فرائد الأصول المحسن: ٦٤/٢ ٦٥

(٢) كتابة الأصول: ٣٥٦

الحرمة - بناء على السببية - فلا يرجع إلى ايجاب وتحريم تخيريَّن، بل إلى حكميَّن تعينيَّن ظاهريَّن، والتخير بحكم العقل لمكان عدم القدرة على امتلاه.

وحيث إن المقصود رجوعه إلى التخيير والتعيين العقلين، فيشكل بأن
الحاكم هو العقل، ولا معنى لتردد الحكم، حتى يقال: بدوران الأمر بين التعيين
والتخدير، ومقتضى الاحتياط هو التعيين. بل العقل - في مورد احتمال الأهمية في
أحد الطرفين - إما أن يستقل بالتعيين أو بالتخدير.

وحيث إن مناط الأهمية في حكمه بالتخدير^(١) - لأجل التساوي^(٢) - هي الأهمية في نظره، ولا أهمية في نظره، فلذا لا دوران في نظره، بل يستقل بالتخدير.

والجواب: أن حكم الشارع وإن كان تعينياً، إلا أن تعينية الحكم الشرعي لا يمنع عن اندراج المسألة تحت مسألة التعيين والتخيير، فان الحكم في الواجبين الشرعيين المترادفين تعيني لا تخييري، ومع ذلك إذا علم بأقوائمة ملاك أحد هما المعين يحكم بفعاليته المطلقة وبقاء الآخر على فعليته الذاتية، وإذا احتمل أقوائته يدور الامر بين بقاء كليهما على فعليتها الذاتية المقتصي للتخيير في مقام الامتثال عقلاً، أو بلوغ محتمل الاهمية لمرتبة الفعلية بقول مطلق وتعيينه في مرحلة الامتثال.

وأما حديث عدم تردد الحكم، فالجواب عنه أن العقل يحكم كلباً بطبع التسوية بين الراجل والمرجوح، وبطبع ترجيح أحد المتساوين على الآخر، ولا تردد له في هذه الكبرى العقلية في الطرفين ولا في ملاك هذه الكبرى، وإنما يتزداد في انتظام الكبرى على مورد، للتزداد في اقوانة ملاك الحكم الشرعي في طرف من ملاكه في طرف آخر، وهذا تردد منه لا يها هو حاكم بتلك الكبريات ولا في

(١) هكذا في الأصل، لكن الصحيح: بالتعيين.

(٤) مكذا في الأصل، لكن الصحيح: لأجل عدم التساوى.

ملك الكبريات، بل منه بما هو مدرك للحكم الشرعي ولملأه، واستقلال العقل بمقتضاهات الأحكام الشرعية مما لا يذهب إليه ذو مسكة.

نعم التحقيق أن سألتنا هذه غير مندرجة في مسألة التخيير والتعيين العقلين مع القطع بالأهمية فضلاً عن احتهاها، فإن حكم العقل بالتحيير هنا ليس بملك التخيير بين الواجبين المترادفين من حيث تساويهما في المقتضى ومقتضاه القدرة على امتداله في نفسه، حتى يكون القطع باقوانية الملك أو احتهاها مانعاً عن حكمه بالتحيير.

بل التخيير هنا عقلاً بمعنى استقلال العقل بعدم المرجح في الفعل والترك، بملك عدم المنتجز للوجوب وللحurma.

والقطع باهمية ملك الحurma - على تقدير ثبوتها واقعاً - أجنبي عن هذا الملك فضلاً عن احتهاها؛ لأن احتفال ثبوت الحكم الأهم كاحتلال ثبوت غير الأهم في عدم التنجيز، لعدم التمكن من الموافقة القطعية، ومن ترك المخالفة القطعية^(١) على حد سواء.

والموافقة الاحتمالية للتوكيل المعلوم كالمخالفة الاحتمالية قهرية، لا أنها لازم المراعاة بحكم العقل، حتى يتوجه أنه مع القطع بالأهمية أو احتهاها في طرف حكم العقل بمراعاة موافقته الاحتمالية بالخصوص.

نعم لو قلنا بوجوب الأخذ بأحد المحتملين - من باب دلالة الدليل على التخيير بين الخبرين، على التخيير بين المحتملين - فلازمه كون احتفال الوجوب ذا مصلحة مقتضية لجعل الوجوب على طبقه. واحتفال الحurma ذا مفسدة مقتضية لجعل الحurma على طبقه.

وحيث لا يمكن من امتدال الحكمين بحكم العقل بالتحيير من باب التخيير بين المترادفين، فلا حالة يتوقف عن الحكم بالتحيير مع القطع بالأهمية

(١) مكذا في المصدر، لكن الصحيح: ومن المخالفة القطعية.

أو احتماله، فتدير جيداً.

٦٦ - قوله (قدس سره): لشدة الطلب في أحدهما وزيادته^(١)... الخ.
 غرضه قوة المناطق والملائكة لتحقيق الطلب تارة، وزيادة ملائكة آخر للطلب أخرى. فان قوة الملائكة وزيادة ملائكة آخر يجب تأكيد الطلب دائمًا، وإلا فلا يعقل عروض طلب آخر على معرض الطلب. وفي التعبير بشدة الطلب وزيادته عن شدة الملائكة وزيادتها مسامحة.

٦٧ - قوله (قدس سره): بما لا يجوز الاخلاص بها^(٢)... الخ.
 بأن يكون موجب قوة الطلب، بحيث لو كان وحده لكان لازم الاستيفاء، وإلا لكان مقتضاه أولى، لامتناعنا.

٦٨ - قوله (قدس سره) : وكذا وجب ترجيح احتمال^(٣)... الخ.
 فكما تكون قوة الملائكة وزيادتها موجبة لتعيين أحد المترافقين في باب التزاحم، كذلك موجبة لتعيين أحد المحتملين هنا في باب الدوران المخصوص حيث لا تعدد.

٦٩ - قوله (قدس سره): ضرورة أنه رب واجب^(٤) ... الخ.
 إلا أن يكون الغلبة والتوعية لطرف الحرام، فانها مجده هنا، فان احتمال القوة في الحرمة على تقدير ثبوتها أقوى من احتفال القوة في الوجوب فيكون احتفال الحرمة أولى بالمراعاة فتدبر.
 فان احتفال القوة في الحرمة - على تقدير ثبوتها - أقوى من احتفال القوة في الوجوب، فيكون احتفال الحرمة أولى بالمراعاة. فتدبر.

(١) كفاية الأصول: ٣٥٧.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٧.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥٧.

(٤) كفاية الأصول: ٣٥٧.

أصلة الاحتياط

العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين المتبادرتين

٧٠ - قوله (قدس سره): في دوران الامر بين المتبادرتين^(١)... الخ.
قد مر - في مبحث الاجمالي من مباحث القطع^(٢) - أن البحث عن العلم
الاجمالي.

تارة : من حيث شروط العلم ومقتضياته وهو كونه مقتضياً للتجز من
حيث المخالفه القطعية والموافقة القطعية وحيثيته الاقتضاء محفوظة، ولو مع عدم
فعالية مقتضاه، لفقد شرط، او وجود مانع.

وأخرى: من حيث شروط الشك والجهل، وهو أن الجهل التفصيلي هل هو
مانع عقلاً أو شرعاً عن فعليه مقتضى العلم الاجمالي؟ وهو المناسب للمقام.
ومنه تبين أن تخصيص البحث لتقدم بحرمة المخالفه القطعية^(٣) ، وتخصيص
البحث هنا بوجوب الموافقة القطعية بلا وجه: لأن فعليه حرمة المخالفه القطعية
متوقفة على عدم مانعية الجهل التفصيلي، وهو من شروط هذا البحث.
كما أن اقتضاه وجوب الموافقة القطعية من شروط ذلك البحث.
وتوجه: أن البحث عن حرمة المخالفه القطعية راجع إلى البحث عن
أصل الاقتضاه، والبحث عن وجوب الموافقة القطعية هنا راجع الى مقدار

(١) كفاية الأصول: ٣٥٨.

(٢) نهاية الدراء: التعليقة: ٤٥.

(٣) كما عن الشيخ فده. فراند الأصول المحسن: ٣٥/١.

الاقتضاء وكيفيته، فاسد؛ لأن:

مبني الأول على أنه لا اقتضاء، لو لم نقل بحرمة المخالفة القطعية.

مع أنك قد عرفت أن الاقتضاء محفوظ مع عدم فعلية مقتضاه. ومبني الثاني على أن وجوب الموافقة القطعية من باب دفع احتمال العقاب، وهو من شؤون الاحتمال. وفيه أولاً: أنه ليس البحث من حيث مقدار الاقتضاء، والا لكان من شؤون المقتضي، وهو العلم.

وثانياً: ما تقدم في مبحث العلم الاجمالي^(١): أن وجوب الموافقة القطعية ليس من ناحية احتمال العقاب، ولا من ناحية قاعدة دفع الضرر المحتمل، فراجع، وتذير. وسيجيء - إن شاء الله تعالى - فرق آخر بين المبحثين.

٧١ - قوله (قدس سره): إن كان فعلياً من جميع الجهات بأن يكون^(٢) ... الخ.

توضيح المقام: أن مسلكه (قدس سره) سابقاً كما في تعليقه الأنبية على الرسائل^(٣) دفع التنافي بين الأحكام الواقعية والظاهرية في موارد الأمارات والأصول، والعلم الاجمالي مع القول بالترخيص على خلافه، بحمل الأحكام الواقعية على الإنسانية، والأحكام الظاهرة على الفعلية، بالالتزام بتعدد المراتب الأربع^(٤) لطبيعي الحكم.

بيانه: أن الحكم له مراتب أربع:

(١) نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ٤٥.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٨.

(٣) التعليقة على فراند الأصول: ٥ - ٣٤.

(٤) كذا في الأصل والصحيف: بتعدد المراتب، فقيد الأربع زائد.

احداها: ثبوته اقتضاء: لا بنحو ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى بثبوت عرضي، فإنه شأن المقتضى بمعنى السبب الفاعلي، حيث إن المعلول يترشح من مرتبة ذات العلة الفاعلية، دون المقتضى بمعنى الغاية الداعية إلى ذيها، فان ذات الغاية ليس في مرتبة ذات الغاية، لا بوجودها الخارجي ولا بوجودها العلمي، ولا بنحو ثبوت المقبول بثبوت القابل، كالانسان في الطففة القابلة؛ بداهة أن المصلحة الداعية ليست في صراط المادية، ولا يتصور بصورة الحكمية.

بل المراد ثبوت الحكم شأنًا، حيث إن طبيعي الفعل مستعد باستعداد ماهوي لا باستعداد مادي؛ لأن يترتب عليه المصلحة إذا وجد في الخارج، وهي صالحة للتأثير في الانشاء بداعي البعث والتحريك في مرتبة ذاتها وماهيتها، فالوجوب بهذه الملاحظة له شأنية الوجود.

ومنه يعلم أنه ليس هنا ثبوت خارجي عرضي، كما في المقتضى والمقبول، بل ثبوت ماهوي وثبوت تقديرني شأنى.

ثانيتها: ثبوته إنشاء، وهو وجود طبيعي البعث المفهومي بتبع اللفظ الذي ينشأ به، فاللفظ موجود بالذات، والبعث النسبي المفهومي بالعرض، كما حققناه في مباحث الألفاظ^(١).

ثالثتها: ثبوته فعلًا وحقيقة، وهو ما بالحمل الشائع بعث أو زجر عند العقلاء، بحيث يكون قابلاً للباعثية والزاجرية فعلًا.

رابعتها: ثبوته بحيث يستحق على مخالفته العقوبة، وهي مرتبة تنجزه، وهذا شأن من شؤونه ونشأة من نشأت تتحققه، كما فصلناه في أوائل مباحث القطع^(٢).

(١) نهاية الدراسة: ١، التعليمة: ١٥٠.

(٢) نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ٨.

ومن الواضح: أن التضاد والتأثر بين الفعلين من البعث أو الزجر، لا بين الانشائين منها، ولا بين الفعلى والانشاني.

وحيث إن البعث المفهومي الانشاني لا أثر له، فلا يترتب على القطع به شيء، ولا التعبد به ذو أثر. فلذا عدل (قدس سره) عن هذا المسلك في هذا الكتاب، والتزم بفعالية الواقع من وجه، بحيث يكون له أثر عند تعلق العلم به. والكلام في تحقيق حال الفعلى من وجه والفعلي من جميع الجهات، فإنه بظاهره لا يخلو عن شيء؛ إذ لو كان كل منها واحداً ملاكاً لفعالية، وكان التفاوت بالمرتبة، فتعدد المراتب لا يرفع التضاد والتأثر بعد كونها واحداً للحقيقة التي بين أفرادها التأثر، أو الحقيقةتين اللتين بين أفرادهما التضاد.

ولو كان الفعلى من جهة فعلياً من قبل بعض مبادئه، فالفعلي بالحقيقة تلك المقدمة لا ذوها، بل هو باق على الشأنة كما مر تفصيله في مباحث القطع^(١).

وما أفاده (قدس سره) في البحث في مقام بيان الفعلى من جهة، ومن جميع الجهات - كما ربيا يساعدته بعض عباراته في أوائل مباحث القطع^(٢) - هو أن الغرض الباعث على التكليف: ربيا يكون بحدٍ يبعث المولى إلى جعله فعلياً منجزاً بايصاله، ولو بنصب طريق موافق، أو يجعل احتياط لازم، ودفع موانع تنجزه بأي نحو كان.

ومثله يستحيل الترخيص في خلافه: لأنه نقض للغرض. وربما لا يكون الغرض بذلك الحدّ، بل يدعوه إلى التكليف بحيث إذا وصل إلى المكلف من باب الاتفاق لتنجز عليه، فهو فعلٍ من حيث نفسه، لا من حيث إيصاله إلى المكلف.

(١) نهاية الدراسة: ٣، التعليق: ٣٠.

(٢) كفاية الأصول: ٢٦٧.

فلا يجب حينئذ دفع موانع تتجزءه ولا ينافيه إبداء المانع عن تتجزءه، فإن إبقاء المانع وإبداء المانع - في نظر العقل - على حد سواء. وليس الترخيص نقضاً للغرض، لأن سد باب تتجزءه لا ينافي تتجزءه لو وصل من باب الاتفاق. والفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي: أن الأول حيث إنه مقرور بالجهل، فمع تامة مقام الأثبات في الأدلة المرخصة في أطرافه يستكشف عن أن سinx الغرض غير مناف للترخيص في خلافه.

وحيث إن الثاني غير مقرور بالجهل، فلا تعمد الأدلة المرخصة. فلا كاشف عن أن سinx الغرض بحدٍ لا ينافي الترخيص، فلا محالة يكون الحكم فعلياً بقول مطلق.
والجواب أولاً: أن سinx الغرض من المكلف به وإن كان يختلف قوة وضعاً، إلا أن سinx الغرض من التكليف الحقيقي واحد، وهو جعل الداعي إلى الفعل أو الترك.

فالترخيص وإن فرض أنه ليس نقضاً للغرض من المكلف به، لكنه نقض للفرض من التكليف، لما بين جعل الداعي حقيقة والترخيص من المنافاة. وثانياً: بأن المفروض أن سinx الغرض من المكلف به تام الاقتضاء، وقد انبعث منه حقيقة البعث والزجر، غاية الأمر أنه لا يجب على المولى إيصاله، لكنه بوصوله الاتفاقي ترتب عليه حكم العقل من وجوب الاطاعة وحرمة المعصية، فلا محالة يكون منجزاً بالعلم الاجمالي إذا لم يكن قصور في كونه وصولاً.
وفرض قصوره شرعاً، خلف، فإن العلم حينئذ أخذ على وجه الموضوعية دون الطريقة، فيكون له دخل في تامة اقتضاء المقتضي البعث على البعث. ومثله يتصور في العلم التفصيلي المأخذ على وجه الموضوعية. فتدبر جيداً.

وربما يتوجه أن المراد من الحكم الفعلي من جميع الجهات هو الحكم البعني

والزجري والتحرير الجدي.

ومن الحكم الفعلي من وجہہ هو الانشاء بداعی إظهار الشوق إلى الفعل، فالحكم البعثي والزجري فعلى من قبل هذه المقدمة، وهو كون ذات الفعل مستافقاً اليه.

ولا منافاة بين الشوق إلى ذات الفعل والترخيص في تركه، بل المنافاة بين التحرير والترخيص.

وفيه أولاً: أن الارادة التshireمية بازاء الارادة التکونية، فإذا بلغ الشوق مبلغاً بحيث لو كان المستافق إليه من أفعال المستافق لتحرك عضلاته نحوه ، كذلك إذا كان من أفعال الغير تسبب إلى ايجاده بالبعث فلا ينفك مثل هذا الشوق عن البعث .

وإذا لم يكن الشوق بهذا الحدّ، فكما لا يوجب حركة العضلات في التکونيات، كذلك ليس علة للبعث في التshireميات ومثله لو علم به تفصيلاً أيضاً لا أثر له.

وثانياً ما مرّ مراراً من أن الانشاء بأي داع كأن ليس وصوله موجباً إلا لفعالية ذلك الداعي.

فعالية مثل هذا الانشاء فعلية إظهار الشوق، فلا يعقل أن يكون مثله واقعاً في صراط فعلية البعث، كما لا يخفى.

وسنتحقق^(١) - إن شاء الله تعالى - ما ينبغي أن يراد من الحكم الفعلي من وجہه، كما مرّ مراراً أيضاً^(٢).

وتحقيق حال العلم الاجمالي من حيث التجيز برسم أمور:

(١) في الأمر الأول من الأمور التي يرسمها لتحقيق حال العلم الاجمالي من حيث التجيز.

(٢) منها ما تقدم في مبحث حجية القطع التعلقة: ٣٠ و٤٢.

منها: أن الانشاء بلا داع محال، والانشاء بأي داع كان فعليته فعلية ذلك الداعي، فالانشاء بداعي الارشاد يكون وصوله موجباً لفعالية الارشاد، والانشاء بداعي جعل القانون وصوله يوجب فعلية جعل القانون. وهكذا الانشاء بداعي جعل الداعي يكون مصداقاً حقيقة لجعل الداعي بوصوله.

فما يمكن أن يقع في صراط فعليية جعل الداعي والبعث ليس إلا الانشاء بهذا الداعي دون غيره، فإنه إما محال في نفسه، أو يستحيل انقلابه عما هو عليه، أو يستحيل صيروحة غير ما بالقوة ما بالفعل.

ومثل هذا الانشاء الواقع في صراط البعث الحقيقى هو الفعلى من قبل المولى، وقام ما يصدر منه، وبلغ مرتبة الفعلية المطلقة، وصيروته مصداقاً للبعث الحقيقى العقلاني بوصوله إلى المكلف إما بالعلم أو بالعلمى، فالفعالية المطلقة يساوق التجز.

فإن كان مراده (قدس سره) من الفعلية المنفكه عن مرتبة التجز هذا المعنى من الفعلية، فقد عرفت وستعرف برهاناً أنها متلازمان لا تنفك إحداهما عن الأخرى: لأن ما به الفعلية وهو الوصول ما به التجز.

وإن كان مراده (قدس سره) من الفعلية ما هو الفعلى من قبل المولى، فهو لا ينفك عن مرتبة الانشاء: لأن الانشاء الذي هو من مراتب الحكم ويقع في صراط الفعلية ليس هو الانشاء المحسض: لأنه محال بنفسه، ولا الانشاء بغير داعي جعل الداعي، فإنه يستحيل أن يصير مصداقاً لجعل الداعي.

فاما أن يتتحد الانشاء والفعالية، أو يتعدد الفعلية والتجز، فتدبر .

واما أنَّ الانشاء بداعي جعل الداعي لا يكون مصداقاً لجعل الداعي حقيقة وفرداً للبعث الجدي، فلوجهين:

أحدهما: أن موطن الدعوة أفق النفس، فلا تعقل دعوة الانشاء المزبور

إلا بوجوده العلمي الواقع في موطن الدعوة، لا بوجوده الواقعي الخارج عن أفق النفس .

ومجرد الالتفات إليه من دون وصوله الحقيقي بالعلم التصديقى - لا يتحقق دعوته على أي تقدير، لما مر^(١) سابقاً ان صورة الأمر الحاضرة في النفس لها الدعوة بالذات، ومطابقها الخارجي له الدعوة بالعرض، كالعلوم بالذات والعلوم بالعرض، والمراد بالذات والمراد بالعرض .

فإذا أريد دعوة الانشاء الخارجي بالعرض على أي تقدير، فلا بد من حضوره العلمي دون الاحتمالي فان الأمر الخارجي حينئذ لا يكون داعياً بالعرض، إلا على تقدير المطابقة، والمفروض جعل الانشاء داعياً، لا جعل الانشاء الاحتمالي، بل يستحيل جعل الانشاء المحتمل داعياً لزومياً؛ إذ مع وصوله فهو صوله يتتجز، والا فمجرد احتماله لا يتتجز، فيلغو الانشاء بهذا الداعي .

ولا يقاس بباب الاحتياط، فان وصول الأمر الاحتياطي ينجز الأمر الواقعي المحتمل فما هو الواصل غير ما هو المحتمل.

ثانيهما: أن الانشاء بداعى جعل الداعي لا يدعوه في نفوس العامة إلا باعتبار ما يترتب على مخالفته من العقوبة، فما لم يصل بنحو يستحق على مخالفته العقاب لا يمكن أن يكون داعياً، فلا بد من وصوله تحقيقاً لدعوته.

ومنها: أن العلم الاجمالي المصطلح عليه في هذا الفن لا يفارق العلم التفصيلي في حد العلمية، وليس سخيفاً من العلم، نظراً إلى تعلق الاجمالي بالمردود، لما مر^(٢) مراراً ان المردود بما هو مردود لا ثبوت له ذاتاً وجوداً، ماهية، وهوية، فلا

(١) التعليقة: ٥٥

(٢) منها ما تقدم في بحث القطع نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ٤١ ومنها ما تقدم في مباحث الالتفاظ نهاية الدراسة: ٢، التعليقة: ٣٤. ومنها ما تقدم في رد الاخباريين حيث قالوا بلزم الاحتياط بحكم ←

يعقل تقوّم العلم الاجمالي به.

مع بداعه أن العلم المطلق لا يوجد كما أن وجوده في أفق النفس وتعلقه بالخارج عن أفق النفس غير معقول، بل المقوم هذه الصفة الجزئية لابد من أن يكون في أفقها، فهو المعلوم بالذات، وما في الخارج معلوم بالعرض .

وعليه فمتعلق العلم حاضر بنفس هذا المخصوص في النفس، غاية الأمر أن طرف متعلقه مجهول أي غير معلوم بخصوصيته، فلم يلزم تعلق صفة حقيقة بالمردود حتى يكون أصلاً يبتنى عليه إمكان تعلق سائر الصفات الحقيقة، وجملة الصفات الاعتبارية بالمردود.

وحيث عرفت أن تعلق الاجمالي بالمردود غير معقول، وبالواقع بخصوصه غير معقول؛ إذ لا معنى لتعلقه به إلا كونه معلوماً به، وهو خلف، فلا محالة ليس المعلوم إلا الجامع بين الخاصين المحتملين، فهو مركب من علم واحتياطين، بل من علم تفصيلي بالوجوب ومن علم آخر، بأن طرفه ما لا يخرج عن الطرفين.

فالوجوب الواقعي، وإن كان في الواقع متيناً بتعلقه بالظاهر مثلاً، إلا أنه بما هو معلوم متيناً علماً بما لا يخرج عن الظاهر والجمعة، وإلا فلا يعقل تعلق العلم أيضاً بأن طرف الوجوب أحد الأمرين، لرجوعه إلى العلم بظرفية أحد الأمرين، وهو من تعلق العلم بالمردود.

وقد نبهنا^(١) على هذا المطلب مشروحاً عند التكلم في الدليل العقلي للإخباريين.

ومنها: قد مرَّ في مبحث^(٢) التجري أن ملاك استحقاق العقاب ليست

→ العقل نهاية الدراسة: ٤: التعليقة ٣٧.

ومنها ما تقدم في مبحث الانسداد. نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ١٣٢.

(١) في التعليقة: ٣٧ كما اشرنا اليه.

(٢) نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ١٠.

مخالفة التكليف بها هو، ولا ارتكاب المبغوض بها هو، ولا تغويت الغرض ونقضه بها هو، لوجود الكل في صورة الجهل، وليس من زyi الرقية ورسم العبودية عدم مخالفة التكليف واقعاً، أو عدم ارتكاب مبغوض المولى ونقض غرضه واقعاً.

بل ما قامت عليه الحجة، فإنه هتك لحرمته وظلم عليه، فيكون حينئذ مذموماً عليه عقلاً ومعاقباً عليه شرعاً.

ومنها: أن الأفعال بحسب اتصافها بالحسن والقبح بمعنى استحقاق

المدح والذم على ثلاثة أقسام:

أحدها: أنها في حد ذاتها - لو خللت ونفسها - لا تكون محكومة بالحسن

والقبح، كجملة من الأفعال كالمشي والأكل والشرب الغير الضروريين، فإنه ليست كالعدل والظلم حتى تكون بعنوانها محكومة بالحسن والقبح، ولا كالصدق والكذب حتى تكون لو خللت ونفسها مندرجة تحت عنوان محكوم بذاته بالحسن أو القبح، بل اندرجها تحت عنوان حسن أو قبيح ذاتياً بواسطة عروض عارض.

ثانيها: أنها وإن لم تكن بعنوانها محكومة بالحسن أو القبح، لكنها لو خللت

ونفسها تندرج تحت أحد عنوانين محكومين بذاتها بأحد الوصفين كالصدق والكذب . فإنها لو خللا ونفسها لأندرج الأول تحت عنوان العدل في القول والثاني تحت عنوان الجور في القول لكنه إذا عرض الأول عنوان إهلاك المؤمن إندرج تحت عنوان الظلم وإذا عرض الثاني عنوان إنجاء المؤمن إندرج تحت عنوان العدل والاحسان.

ثالثها: أنها تكون بعنوانها - من دون اندرجها تحت عنوان آخر -

محكومة بأحد الوصفين، كالعدل والاحسان والظلم والعدوان، فإنه مع حفظ عنوان العدل لا يكون إلا محكوماً بالحسن، ومع حفظ عنوان الظلم لا يكون إلا محكوماً بالقبح، دون الصدق فإنه - مع حفظ عنوانه - يعرضه عنوان قبيح . والكذب - مع حفظ عنوانه - يعرضه عنوان حسن.

وقد عرفت آنفًا: أن مخالفة التكليف ما لم تقم عليه الحجة ليست خروجاً عن زyi الرقية، لتكون ظلماً حتى تكون قبيحة مذموماً عليها.

ومنه تعرف أن مخالفة التكليف بما هي ليست بحيث لو خلية نفسها لاندرجت تحت عنوان الظلم كالكذب، بل اندرجها تحته منوط بعروض عارض، وهو قيام الحجة على التكليف.

فمخالفة التكليف الوacial ظلم قبيح بذاته وبعنوانه، وتختلف الحكم عن موضوعه التام خلف محال، ومخالفة التكليف بما هي ليست بذاتها مندرجة تحت عنوان الظلم.

فوصول التكليف الذي لا فرق في حد ذاته بين التفصيلي والاجمالي موجب لأندرج المخالفة تحت عنوان يستحيل تخلف القبح عنه. فالحكم باستحقاق الذم والعقاب على مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال تنجزي لا تعليقي.

لا يقال: لم لا تكون المخالفة مقتضية لاستحقاق الذم والعقاب، ووصول التكليف شرطاً.

لانا نقول: الاقتضاء هنا ليس بمعنى السببية حتى يكون قابلاً للاشارة الذي معناه دخل شيء في فعلية تأثيره.

لما عرفت من أن نسبة المدح والذم إلى هذه العناوين نسبة الحكم إلى موضوعه، وليس الموضوع سبباً فاعلياً لحكمه، بل اقتضاوه له - كما هو المعروف في الألسنة - بنحو اقتضاء الغاية لذاتها، لا السبب لسببيه.

وقد عرفت أن الاقتضاء - بمعنى كونه لو خلي ونفسه مدحوباً عليه ومذموماً عليه - غير متحقق في موافقة التكليف واقعاً ومخالفته واقعاً.

ومنه علم أنه ما لم يصل التكليف لا اقتضاء للذم على مخالفته بالمعنيين ومع وصوله يستحيل تخلف القبح عنها، كما علم أن التعبير هنا بالعلمية والاقتضاء

للتنجيز فيه مساحة واضحة.

فإن قلت: مقتضى عدم تعلق العلم الاجمالي بالواقع على ما هو عليه، وعدم تعلقه بأحد المصاديق المردود، بل تعلقه بما لا يخرج عن الطرفين هو تنجيز العلم الاجمالي من حيث حرمة المخالفة القطعية فقط، دون وجوب الموافقة القطعية أيضاً؛ لأن المخالفة الواقعية للتوكيل الواقعي ليست ظلماً حتى يكون احتتها احتلال الظلم القبيح.

والمخالفة الاحتمالية بما هي مخالفة احتمالية للتوكيل الواقعي ليست بظلم أيضاً، والمخالفة الاحتمالية للتوكيل الواصل بنفسه أيضاً ليست ظلماً، وإن لاستحق ذمدين وعقابين في صورة المخالفة القطعية، لتحقق مخالفتين محتملين. كما أن المخالفة الواقعية للتوكيل الواصل ليست ظلماً واقعاً حتى يكون احتتها احتلال الظلم المذموم عليه، بداعه [أنه] لو صدر بعد العلم بالتوكيل فعل اختياري مخالف واقعاً للتوكيل الواصل لما كان ظلماً؛ إذ ليس من زر الرقيقة ورسم العبودية أن لا يخالف مولاه واقعاً، للأمره الواقعي ولا لأمره الواصل، فلا يكون احتفاله احتلال الظلم، كما أنه ليس بنفسه ظلماً.

فالمخالفة التي هي مصداق الظلم هي المخالفة في وجдан العقل للتوكيل الواصل، فینحصر مصداق الظلم في المخالفة القطعية للتوكيل المعلوم، والموافقة الاحتمالية أو القطعية وإن كانت حسنة، لكنه ليس ترك كل حسن ق حاً، إلا إذا اندرج تحت عنوان قبيح.

وقد عرفت عدم اندراجها بجميع الوجوه تحت عنوان الظلم القبيح، لا قطعاً ولا احتفالاً.

وأما حرمة المخالفة القطعية، فتحقيق الحال فيها: أن طبع المخالفة للتوكيل المعلوم على طبع التوكيل المعلوم، فإن التوكيل إذا كان معلوماً بالتفصيل ، فمخالفة المعلوم بالتفصيل تفصيلية، يتصرف بها فعل معين في وجدان

العقل، وإذا كان معلوماً بالاجمال كانت المخالفة إجالية.

وحيث إن معلومية التكليف بالاجمال راجعة إلى علم بأصل التكليف وإلى علم بأن طرفه الواقعي لا يخرج عن الطرفين، لا أحدهما بعينه ولا أحدهما المردد، فكذلك مخالفته، فإنه مع اتيانها معاً في الحرام يقطع بأصل مخالفة التكليف، وأن طرف هذه المخالفة ما لا يخرج عن الطرفين، لا أنه يقطع بمخالفة أحد الفعلين، وإلا لزم القطع بأحدهما المردد.

فلا مخالفة في وجдан العقل للتكميل الواعظ إلا باتيannya معاً أو بتركها معاً لا أن المجموع مخالفة، كيف؟ والتكميل لم يتعلق بالمجموع؛ ليكون مخالفته بفعل المجموع، أو بترك المجموع، بل تعلق بشيء يعلم بعدم خروجه عن الطرفين، فكذلك يعلم بأن هذه المخالفة المتحققة طرفاً لا يخرج عن الطرفين. والمخالفة الكذائية في وجدان العقل حتى يكون ظلماً لا تكون إلا إذا أتى بالطرفين فعلًا أو تركاً، حتى يحصل له علماً على حد العلم بالتكميل والعلم بطرفة.

قلت: هذه غاية تقرير الإشكال في عدم اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

ويندفع: بأن الظلم لا ينحصر في مخالفة التكميل الواعظ في وجدان العقل، بل عدم المبالغة بأمر المولى ونفيه بعدم الانبعاث بيعته، وبعدم الانزجار بزجره في وجدان العقل أيضاً خروج عن زمي الرقيقة ورسم العبودية.

وقد عرفت^(١) مراراً أن الانبعاث الواقعي بالبعث الواقعي وعدمه الواقعي ليسا مناطين للحسن والقبح، فأتضحت أن الانبعاث به بفعل أحد المحتلين وعدمه في عدم الانبعاث في وجدان العقل بالبعث المعلوم على حد

(١) منها في مبحث حجية القطع التعليقة: ٤١، ١٠

سواء.

وبقية الكلام في مباحث القطع.

هذا كله إن كان استحقاق العقاب بحكم العقل.

وإن كان يجعل الشارع، فلازمه استحقاق العقاب على مخالفة الواقع بعد قيام الحجة عليه.

إذ كما أن قاعدة اللطف تقتضي جعل التكليف، لا يصل العباد إلى مصالحهم، وصدهم عن مفاسدهم، كذلك تقتضي جعل العقاب على مخالفته، تحقيقاً للدعوة المؤدية إلى المصالح، وعدم الوقوع في المفاسد.

وحيث إن وجوده الواقعي لا يترتب عليه الآخر، فلا بد من إيقافه ليترتب عليه الآخر، أما عموماً أو خصوصاً.

والعلم بالتكليف علم بلازمه، وهو العقاب المجعل على مخالفته، لا من حيث الاندراج تحت عنوان الظلم، حتى ترد المحاذير المتقدمة.

وبملاحظة العلم المزبور يتحمل العقاب على فعل كل من المحتملين، وهو الحامل للعبد إلى الفرار عنه، من دون حاجة إلى حكم آخر من الشرع أو من العقل.

ومنه تعرف أن المنع من المخالفة القطعية والاذن فيها شرعاً - لكونه إذناً في الظلم - لا ينطبق إلا على المسلك الأول، وإلا فلا بد من التعليل بأن جعل العقاب ورفعه متنافيان.

كما أن المنع من ترك الموافقة القطعية - لاحتلال العقاب الذي لا بد من دفعه - لا ينطبق إلا على المسلك الثاني، وإلا فلا عقاب على المخالفة الواقعية حتى يحتمل.

بل العقاب على عدم المبالغة بأمر المولى في وجдан العقل، وهو بنفسه ظلم. وبه يظهر الخلط في الكلمات بين المسلكين، والله العاصم.

٧٧ - قوله (قدس سره): وقد انقدح أنه لا وجه لاحتياط^(١)... الخ.
 توضيح المقام: إن الترخيص في ارتكاب كل منها بدلاً، إما أن يكون شرعياً وإما أن يكون عقلياً، لسوغ واستحقاق العقاب على المخالفه، إما بحكم العقل وإما يجعل الشارع:

فإن كان الترخيص شرعاً لزم اجتماع المتناففين قطعاً؛ للقطع بثبوت الإباحة تخيراً والحرمة تعيناً.

وما أفاده (قدس سره) في مبحث القطع^(٢) من أن احتياط ثبوت المتناففين كالقطع بثبوتها إنما يصح مع الترخيص شرعاً في أحدهما المعين، لا في كل منها تخيراً، وإلا فالمنافاة قطعية لا احتياطية.

كما أن مورده الترخيص الشرعي، لا الأعم منه ومن العقلي، ويختص الترخيص الشرعي بهذا المحذور، ويشارك غيره في سائر المحاذير.

وإن كان الترخيص عقلياً، وكان استحقاق العقاب بحكم العقل:
 فإن كانت مخالفة التكليف الواصل واقعاً ظلماً، فهو إذن في الظلم قطعاً، لأن الاذن بدلاً في كل منها موجود، مع أن أحدهما ظلم واقعاً، يعني أن المعدورة في كل منها بدلاً لا تجتمع تتجز الواقع، وعدم المعدورة عقلاً في مخالفة الواقع.

وإن كان عدم المبالغة في وجдан العقل بالتكليف الواصل ظلماً، فالاذن في عدم الانبعاث بارتكاب كل منها لا يجماع كون عدم الانبعاث بالبعث المعلوم ظلماً.

وإن كان الترخيص عقلياً، والاستحقاق يجعل الشارع، فمن الواضح:

(١) كفاية الأصول: ٣٥٩.

(٢) كفاية الأصول: ٢٧٣.

أن جعل العقاب على مخالفة التكليف الواصل واقعاً، ورفع عقاب الواقع على تقدير المصادفة متنافيان، لأن ضم الواقع إلى غير الواقع لا يحدث عقاباً على مخالفة الواقع، بل بقاء الواقع على فعليته المتقومة باستحقاق العقاب عقلاً أو جعلاً غير معقول

فلا محالة إما لا فعلية ولا تنجز للواقع، وإما لا ترخيص في كل منها بدلاً، كما لا ترخيص في كلبيها.

وأما حديث نصب الطريق أو جعل البدل، ولو كان بعنوان القناعة بالامتثال الاحتياطي عن الامتثال القطعي، فهو اجنبى عن انفكاك وجوب الموافقة القطعية عن حرمة المخالفة القطعية، أولاً يجدى في الانفكاك.

أما نصب الطريق، فقد أوضحنا حاله في الجواب^(١) عن الدليل العقلي للإخباريين، وبيننا هناك أن الحجية إما بمعنى جعل الحكم المأتمل، أو بمعنى تنجز الواقع.

ومن بين امتناع اجتماع حكمين فعليين في مورد واحد، وامتناع تنجز المنجز، فلا علم إيجابي بحكم فعل على أي تقدير، أولاً يؤثر على أي تقدير، فينحل العلم حكماً.

ووجوب ما قام عليه الطريق أوما اقتضاه الأصل السليم عن المعارض ليس من ناحية رعاية العلم الإيجابي وبقاء أثره من حيث حرمة المخالفة القطعية، بل من ناحية الحجة، فراجع.

وأما جعل البدل: فتارة بمعنى اشتئال غير الواجب الواقعي في حال

(١) التعليقة: ٣٧ و٣٥ وقد أجاب فيه في الأولى بقوله: فالتحقيق في الجواب بناء على اراده جعل الحكم المأتمل الخ، وفي الثانية بقوله: يمكن أن يقال إن ملاك الجواب بناء على هذا التسق هو أن المنجز لا يتحقق الخ

الجهل على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فالمأني به: إما هو الواقع، أو ما يتدارك به مصلحة الواقع، ولا شتمال غير الواجب الواقعي على مصلحة يتدارك مصلحة الواقع *يُخْرِجُ* العقل بين إتيانه وإتيان الواقع.

وليس ترك الواقع مع فعل ما يستوفى به الغرض منه قبيحاً عقلاً.

ولا منافاة بين العلم الاجمالي بوجوب تعيني واحد واقعاً والعلم بوجوبين تخيرين شرعاً وعقلاً بنحو الواجبين المترادفين ظاهراً، فلم يسقط الوجوب الواقعي عن الفعلية ليكون خلفاً، أو يكون الترخيص التخيري منافياً، بل يسقط بحكم العقل عن التعينية لثبوت البطل له، ومثله لا ينافي الترخيص إلى بدل

واخرى: بمعنى قناعة الشارع في مقام إطاعة أحکامه، واقتصره على الموافقة الاحتياطية، لما في تحصيل الموافقة القطعية من المفسدة المنافية لما تعلق به غرض الشارع من التسهيل على المكلف.

لكنك قد عرفت أن حرمة المخالفات القطعية لبقاء عقاب الواقع، ولو لاه لم يكن وجه لحرمة المخالفات القطعية، مع أن بقاء عقاب الواقع على حاله وارتفاعه على تقدير المصادفة متنافيان؛ بداعاه أن ضم غير الواقع إلى الواقع لا يوجب ترتيب العقاب على مخالفته الواقع.

وقد منظيره مراراً في مسألة دليل الانسداد، وليس إيجاب الموافقة القطعية مولوياً لمصلحة، حتى إذا كان تحصيلها ذا مفسدة غالبة يسقط خصوص وجوب الموافقة القطعية.

بل ليس هناك على أي حال غرض مولوي ولا لزوم شرعي، بل ولا عقلي، فلا محالة لابد من وقوع المزاحمة بين مفسدة الموافقة القطعية والمصلحة المنبعث منها الحكم الواقعي، ومع مغلوبية المصلحة وسقوطها عن التأثير لا تكليف فعلى حتى يحرم مخالفته القطعية.

ومنه تعرف أن الاذن في ترك المموافقة القطعية لا يفيد اشتغال غير الواقع على مصلحة بدلية، إلّا إذا رجع إلى الأمر باتيان الفرد الآخر. وإنما مجرد الترخيص يكشف عن مغلوبية المصلحة الداعية إلى الایجاب الواقعي، فيزول العلم الاجمالي بالوجوب الفعلى.

ثم إنه بعد ما عرفت حال الترخيص في أطراف العلم الاجمالي في مقام الشبه، فهل الدليل في مقام الاثبات وافٍ في نفسه بالترخيص في تمام الأطراف، أو في بعضها، ولو بنحو الجمع بينه وبين حكم العقل بقبح الاذن في المخالفة القطعية، أم لا؟

فنقول: قوله (ع): (كل شيء يكون فيه حلال وحرام، فهو لك حلال أبداً حتى تعرف أنه حرام) وشبهه مغبياً بالعلم^(١).

وكذلك قوله (ع): (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام)^(٢) وليس المغبي معناه بعنوان المشكوك والمشتبه: ليقال: بأن الشك والاشتباه أعم من المجامع للعلم الاجمالي وغيره، حتى يتوجه التعارض بين الغاية والمغبي، بل غاية ما يستفاد من الغاية كون المغبي ما لم يعلم حكمه. وحيث إن العلم أعم، فكذا ما لم يعلم، فلا يقتضي مقام الاثبات جريان قاعدة الخل في تمام الاطراف.

وأوضح منه قوله (ع): (رفع ما لا يعلمون)^(٣).

وقوله (ع): (الناس في سعة ما لا يعلمون)^(٤) وشبهه ذلك.

(١) تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧، الكافي: ٣٣٩/٦، لكن مع فرق يسير في بعض الفاظ الحديث بين ما في الكتابين وبين ما في المتن.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧.

(٣) المحصل: ٤١٧.

(٤) عوالي اللائي: ٤٢٤/١، لكن فيه ما لم يعلمه وهو المصدر للحديث.

وأما الاستصحاب، فمقتضى الأخبار المذيلة بقوله (ع): (ولكنه ينقضه بيقين آخر)^(١) ونحوه وقوع المعارضة والمناقشة بين الصدر والذيل، بلحاظ إطلاق الشك في الصدر وإطلاق اليقين في الذيل.

وقد قدمنا في بعض مباحث دليل الانسداد^(٢) وسيجيء - إن شاء الله تعالى - في آخر^(٣) مبحث الاستصحاب ارتفاع المناقضة، سواء قلنا: بأن الذيل مؤكّد للصدر، فهو تابع سعة وضيقاً للصدر، أو قلنا: بأنه محمد له، فيكون الصدر تابعاً للذيل في السعة والضيق.

وقد بررنا في المقامين بعدم معقولة التحديد، وعدم قابلية اليقين الإجمالي لاعتبار الناقضة لليقين التفصيلي بجميع وجوهه المتصورة.

كما أنه قد بينا في محله^(٤): أن استفادة تحض الشك في غير المقوون باليقين الإجمالي - من وقوع قوله (ع): (ولكنه ينقضه بيقين آخر) موقع الارشاد إلى حكم العقل، بالجري على وفق اليقين الذي لا فرق فيه بين التفصيلي والإجمالي - مخدوشة، فإن الارشاد بلسان (تنقضه بيقين آخر) غير الارشاد إلى الجري على وفق اليقين، فراجع.

وعن بعض أجلة العصر^(٥) الجمع بينه وبين حكم العقل، بحيث ينتج جواز الأذن في ترك الموافقة القطعية فقط.

وتقرّبه على ما أفاده أن إطلاق الأذن في ارتكاب كل منها حال ارتكاب الآخر وعدمه يقيّد عقلاً بحال عدم الآخر، فلا يفيد حينئذ إلا جواز ارتكاب كل

(١) تهذيب الأحكام: ٨/١

(٢) نهاية الدراسة: ٣، التعليقة: ١٣٢.

(٣) نهاية الدراسة: ٥، التعليقة: ١٢٣.

(٤) نهاية الدراسة: ٥: التعليقة ١٢٣.

(٥) هو المحقق الحائز قده: درر الفوائد/ ٤٥٩

منها حال ترك الآخر.

ثم أورد على نفسه بأنه إذا لم يرتكبها معاً، فقد حصل شرط كل من الحكمين، فيلزم ثبوتها، ولازمة الأذن في المخالفة القطعية.

فأجاب بأن الاطلاق لا يعم حال وجود متعلقه، ولا حال عدمه؛ إذ بعد فرض وجوده أو عدمه يخرج عن تحت القدرة، فلا يمكن تعلق التكليف به. وبمثله أفاد في باب تعارض الاستصحابين^(١).

والتحقيق: أن عدم أحدهما حال وجود الآخر، إما أن يكون قياداً للمباح، أو يكون قياداً للإباحة:

فإن كان قياداً للمباح بمعنى أن الفعل المقرر بترك الآخر هو المباح، فإن رجع الأذن بهذا النحو إلى تحريم الجمع بين الفعلين ليكون تركه، إما بترك كليهما، أو بترك أحدهما، فيباح إباحة عرضية، كترك الحرام في غير المقام، فلا يأس به.

إلا أنه مناف غاية المنافاة لظاهر دليل قاعدة الحل؛ لأن ظاهره إثبات الحالية الشرعية الحقيقة لكل منها، لإثبات الحرمة الظاهرة للجمع الذي لازمه الإباحة العرضية لنقيضه.

وإن لم يرجع الأذن بذلك النحو إلى تحريم الجمع، فلازم إباحة الفعل المقيد بعدم الآخر كون تركه ترك المباح.

وترک الفعل الخاص، إما بترك ذات الخاص، أو بترك المخصوصية، أو بتركهما معاً، فيبتعد جواز فعلهما معاً عرضاً، لأن ترك المباح فعله مباح بالعرض. وإن كان قياداً للإباحة بمعنى الترخيص في فعل كل منها على تقدير ترك الآخر، فحيث إن الترك المجعل قياداً هو الترك في موقع التكليف البديل للفعل

الصالح لتعلق التكليف به. فلا محالة: إما أن يكون العدم البديل بما هو عدم مقارن شرطاً مقارناً للإباحة.

وإما أن يكون العدم البديل بذاته لا يوصف المقارنة قيداً.
فإن كان الأول، فلا إباحة أصلاً مع ترك كليهما، لفقد العدم المقارن في كليهما، وإذا لا شرط فلا مشروط.

مع أنه لا شبهة في أن المباح مباح، سواء ارتكبه أو تركه.
وإن كان الثاني، فلازمه إباحة الفعلين مع تركهما معاً، لتحقيق شرط كليهما.

مع أن المقصود إباحة أحدهما لا كليهما. والظاهر إرادة هذا الشق من جميع الشروق المتقدمة.

ويندفع الاشكال: بأن الواجب المشروط لا يخرج عن الاشتراط إلى الاطلاق بفعالية شرطه، ولا يلزم من جوازين مشروطين الاذن في المخالفة القطعية، كيف؟ وفعل كل منها هادم لتقدير جواز الآخر.

واما الجواب المذكور في طي التقريب فلا محصل له، فان الاشكال لم ينشأ عن إطلاق الإباحة لتعلقها حتى يمنع، بل عن خروجها عن الاشتراط إلى الاطلاق بفعالية شرطه^(١): فنذر.

٧٣ - قوله (قده): وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدرجية^(٢) ... الخ.

ليس المراد من التدرجية الفعل الزماني المنطبق على قطعة من الزمان، في قبال الدفعي الذي هو آفي الحصول كالوصولات إلى حدود المسافة.

(١) كذا في الأصل، لكن الصحيح: شرطها.

(٢) كفاية الأصول / ٣٦٠

كما أنه ليس المراد منها ما يمكن اجتماعها في زمان واحد وما لا يمكن،
فإن وطأ الامرأتين كذلك، بل شرب الاناءين غالباً كذلك.
بل المراد أن الفعلين تارة: يكونان حالين، بحيث يمكن أن يقع كل منها
في حد ذاته في الحال.

وآخرى: بحيث لا يمكن أن يقع أحدهما إلا في الاستقبال.
ثم إن عدم فعالية التكليف تارة - لعدم فعالية موضوعه، كعدم فعالية حرمة
الواطن بعدم فعالية كون المرأة حائضاً.

وآخرى - لعدم حصول قيد الواجب أو الوجوب مثلاً، كالأوقات الخاصة
في الصلوات اليومية، وكالأيام المخصصة لمناسك الحج، وكشهر رمضان للصيام.
وثالثة - لعدم حصول ظرف الواجب، كعدم الليلة المستقبلة في الوطئ
المحلوف على تركه في الليلة المستقبلة، فإن الليلة المستقبلة ليست دخيلاً في
مصلحة وجوب الوفاء بالحلف ولا دخيلاً في مصلحة الوفاء، بل حيث إن الحلف
تعلق بتركه في الليلة المستقبلة، فلذا لا ينطبق الوفاء الواجب إلا على ترك الوطء
في الليلة المستقبلة.

وكذا في المعاملة الربوية الواقعه غداً، فإن وقوعها غداً ليس دخيلاً في
مصلحة تحرى بها ولا في مفسدة فعلها، بل ظرف محض للمعاملة الربوية.
فنقول: أما وطءُ الحائض، فعدم فعالية حرمته ليس من ناحية تأخر زمان
الحيض، بل من ناحية عدم فعالية الموضوع، فهو حرام مشروط بتحقق موضوعه.
وأما عدم فعالية وجوب الصلاة مع عدم دخول الوقت، فبملاحظة عدم
تحقق شرط الوجوب أو الواجب.

وأما عدم فعالية حرمة وطء المرأة المحلوفة مع تحقق الحلف الذي هو
موضوع لوجوب الوفاء، فبملاحظة أن التكليف متعلق بأمر استقبالي من باب
الاتفاق، وكذا الأمر في المعاملة الربوية في المستقبل.

فمن ينكر الواجب المعلق كشيخنا العلامة^(١) الانصاري (قده) بملحوظة أن المصلحة الباعثة على إرادة الفعل: إما قائمة به لا على تقدير، فالإرادة فعلية متعلقة بأمر لا على تقدير، فلها الباعثية على إيجاد الفعل فعلاً. وإما قائمة به على تقدير، فالإرادة المبنعة عنها إرادة فعلية متعلقة بأمر على تقدير، فلا باعثية لها إلا مع فرض حصول ذلك التقدير، ولا ثالث للإرادتين حتى يسمى وجوباً معلقاً.

فعليه: يكون مثال الحيض عنده من التكليف المشروط، بخلاف مثالى الحلف والمعاملة الربوية، فإنه ليس الزمان شرطاً لا للتکليف ولا للمكلف به، فالإرادة فيها فعلية لا على تقدير.

فيصبح على هذا المبني دعوى الشيخ الأجل (قده) جريان البراءة في مثال الحيض، لدوران الأمر بين المطلق والمشروط الذي لا باعثية له بالفعل. وجريان الاحتياط في مثالى الحلف والمعاملة الربوية؛ لأن التكليف في كل من الطرفين لا قيد له وجوباً وواجبًا، فالحكم فعلي لا على تقدير، وله الباعثية بالفعل.

وأما بناء على ما ذكرناه - في مبحث الواجب المعلق - من أن البعث والابتعاث متلازمان متضادان، وهما متكافئان في الضرورة والامتناع والامكان، وفي القوة، والفعلية.

ومن الواضح أن البعث الفعلى فعليته بمعنى أنه يمكن أنه يكون داعياً بالفعل، ولا يعقل ذلك إلا مع إمكان الابتعاث بالفعل، ويستحيل الابتعاث نحو الفعل المتأخر.

فعليه: لافرق بين الأمثلة في عدم فعالية التكليف، غاية الامر أن عدم الفعلية تارة - بعدم فعالية الشرط الشرعي، سواء كان زماناً أو غيره.

وآخرى: بعدم إمكان الانبعاث، لتقيده بالزمان المتأخر من باب الاتفاق، فلا يمكن البعث بالفعل عقلاً، لتضایفه، مع إمكان الانبعاث.

ومما ذكرنا يظهر ان الالتزام باشتراط التكليف بالزمان المتأخر بنحو الشرط المتأخر لا يجدي شيئاً، فان فيه محذور استحالة الوجوب المطلق، لأن فكاك زمان الواجب عن زمان الوجوب، ومحذور استحالة الشرط المتأخر.

نعم ربما يقال:^(١) بمنجزية العلم الاجالى في جميع الأمثلة، نظراً إلى أن الواجب المشروط مع العلم بتحقق شرطه في ظرفه كالواجب المطلق في وجوب مقدماته الوجودية والعلمية، وإن كان الوجوب المشروط باقياً على عدم فعليته بالفعل.

وفيه: إن أريد وجوب المقدمة شرعاً بحكم العقل في المقدمات التي لا يمكن تحصيلها في وقت ذيها فهو غير معقول لأن وجوب المقدمة شرعاً وجوب معلولى منبعث عن وجوب ذيها، فيتبعه في الفعلية، ومع الالتزام بعدم فعالية وجوب ذيها كيف يعقل فعالية وجوها؟

والعلم بتحقق الشرط في ظرفه لا يؤثر في المعلوم باخراجه إلى الفعلية، والعقل يستحيل أن يحكم بمثل هذا الوجوب المعلولى.

وإن أريد حكم العقل بمجرد اللزوم واللابدية -، نظراً إلى حكمه باستحقاق العقاب على ترك الواجب في وقته بترك هذه المقدمة التي لا يمكن تحصيلها في وقته -، فعلى فرض تسليمي لا يجدي في وجوب الفصل قبل الفجر حتى يؤتى به بقصد الأمر.

(١) القائل هو المحقق الثانيي قوله. أجود التقريرات ٢٧٢/٢

والتحقيق: إمكان الفرق بين المقدمات الوجودية والمقدمة العلمية بعدم وجوب المقدمة الوجودية، لترشحه من وجوب ذيها، ولا وجوب لذيها فعلاً، ولزوم المقدمة العلمية عقلاً، لأنه أثر العلم بالتكليف، لا أثر التكليف بنفسه.

بيانه: أن مقتضى علمه الاجمالي بالتكليف، إما في الحال أو في الاستقبال مع بقائه على شرائط الفعلية والتنجز في ظرفه، هو وصول كل من التكليفين المحتملين وصولاً إيجامياً، وهو كاف في فعلية الوा�صل في موطنه.

فيعلم إجمالاً أن مخالفة هذا التكليف الحالى في الحال، أو مخالفة ذلك التكليف الاستقبالي في الاستقبال موجبة لاستحقاق العقاب، إما على هذه المخالفة في الحال، أو على تلك المخالفة في الاستقبال، فكل من المخالفتين في موطنها مما يحتمل ترتيب العقاب عليها، وهو الحامل على دفع العقاب المحتمل بترك المخالفة في موطنها.

ولا يتوقف فعلية التكليف في موطنه على أزيد من الوصول، كما لا يتوقف استحقاق العقاب على أزيد من مخالفة التكليف في موطن المخالفة وفي ظرف ترتيب استحقاق العقاب.

كما لا يتوقف لزوم المقدمة العلمية ودفع العقاب المحتمل على أزيد من احتلال العقاب بالإضافة إلى المخالفة الواقعية للتكليف الحقيقي في ظرفه.

فإن قلت: لا عبرة بوصول التكليف الاستقبالي في الحال، فان وجوده وعدمه على حد سواء، وإنما العبرة بالوصول في موطن يترقب فيه البعث والابتعاث، وهو الوصول في الاستقبال.

فهذا الوصول الاجمالي لا أثر له بالإضافة إلى أحد الطرفين.

قلت: أولاً إن هذا الوصول الحالى يكفى في فعلية التكليف الاستقبالي في ظرف بنفس هذا الوصول، فإنه لا منافات بين فعليته من قبل هذا الوصول فعلاً، وعدم فعليته من قبل تضائف البعث والابتعاث، فإنه لا يكون البعث فعلياً

الا حيث يمكن الانبعاث الفعلي.

وثانياً: إن مفروض الكلام بقاء التكليف الاستقبالي على شرانت الفعلية والتنجز، فمع العلم باستمرار الوصول وعدم التبدل بانقلاب العلم جهلاً يقطع بفعالية التكليف الاستقبالي بالوصول بقاء، وإن لم يكن فعلياً بالوصول حدوثاً. فان قلت: العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، مع أنه لو كان التكليف الاستقبالي معلوماً بالتفصيل لم يكن له أثر، لا من حيث نفسه ولا من حيث مقدماته الوجودية والعلمية.

بل اللازم تعلق العلم الاجمالي بتكليف فعلى ، بحيث إذا انقلب علمه الاجمالي إلى التفصيلي لكان ذا أثر فعلاً.

قلت: اللازم أن يكون المعلوم بالاجمال ذا أثر في موطن فعليته، لا ذا أثر في الحال على أي حال، إلا أن العلم التفصيلي طرفه مفصل، ولا أثر له فعلاً من جميع الجهات، بخلاف العلم الاجمالي، فان أحد طرفيه حالي، ومراعاته عقلاً أثر احتمال العقاب عليه فعلاً.

فان قلت: العلم الاجمالي لا يؤثر في التنجز إلا إذا تعلق بحكم فعلى، وحيث إنه لا يتعلق بالمردود بل بالجامع بين الحكمين، والجامع بين الفعلي وغيره غير فعلي، فلا أثر له في التنجز.

قلت: الفعلية عندنا بنفس الوصول، والواصل هو الانشاء بداعي جعل الداعي، سواء كان متعلقاً بأمر حالي أو استقبالي، وبالوصول يكون الانشاء المتعلق بأمر حالي أو استقبالي فعلياً، إما في الحال أو في الاستقبال.

[التنبيه الأول]

٧٤ - قوله (قده): ان الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم^(١) ... الخ.

توضيح المقام وتأصيل الكلام: أن الاضطرار إذا كان إلى أحد الأمرين بلا تعيين، فالوجه في عدم منعه عن تنجز العلم الاجمالي أن الاضطرار ليس إلى شرب النجس ولو على سبيل الاحتمال، إذ احتمال الانطباق عند فعلية الارتكاب لا عند فعلية الاضطرار، فهو غير مضطرك إلى الحرام قطعاً.

ومتعلق التكليف بما هو مقدور فعلاً وتركتاً، لا أن أحدهما المردود حرام وأحدهما المردود مضطرك إليه، ليقال: بأن نسبة الاضطرار إلى الحرام وغيره على حد سواء، بل معنى الاضطرار إلى أحدهما أنه لا يقدر على تركها معاً، مع القدرة على فعل كل منها وتركه في نفسه.

وعليه فشرائط تنجز الخطاب الواقعي من العلم به والقدرة على متعلقه موجودة، فيؤثر العلم أثراً، وإنما المكلف يعجز عن الموافقة القطعية دون الامتثال بالكلية، فيكون معدوراً عقلاً فيها هو عاجز عنه، لا في غيره مع ثبوت مقتضيه. وما يمكن أن يقال في وجه مانعية الاضطرار أمران:

أحدهما: ما في الكتاب عن شيخنا الاستاذ (قده) كما في فوائد^(٢) أيضاً وهو منافية الترخيص التخييري مع الحرمة التعينية، ومقتضى الأهمية المفروضة سقوط الحرمة التعينية بالالمضادة.

(١) كفاية الاصول / ٣٦٠.

(٢) التعليقة على فرائد الاصول / ٣٣١.

فلا علم بتكليف فعلى، حتى يقال: بأن سقوط لزوم الموافقة القطعية لا يقتضي سقوط حرمة المخالفه القطعية.

إلا أن هذا البيان إنما يجده فيما إذا كان الترخيص شرعاً، لا فيما إذا كان عقلياً أيضاً؛ إذ الترخيص العقلي ليس من مقوله الحكم الفعلي حتى يضاد الحرمة التعينية الفعلية.

بل معناه حكم العقل بمعذورية المضطر في ارتكاب ما اضطر إليه إذا صادف الحرام الواقعى، فلا بد من ملاحظة منافاة هذه المعذورية العقلية مع الحرمة الفعلية من حيث الأثر.

وأى منافاة بين المعذورية في ترك الموافقة القطعية، وعدم المعذورية في المخالفه القطعية.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان هناك تكليف شرعى بحفظ النفس عن الملاك مثلاً، فهو تكليف تعيني لا ينافي بنفسه لحرمة شرب التنجس تعيناً، إذ المفروض عدم الاضطرار إلى شرب التنجس بما هو، بل العقل لمكان عدم تميز الحرام عن الحلال يعذر في تطبيق الحفظ الواجب على كل من الفعلين.

فليس هناك أيضاً إلا المعذورية العقلية، وقد مرّ عدم منافاتها للحرمة الواقعية من حيث أثرها.

ثانيهما: مامرٌ منا مراراً^(١): من أن المعذورية في ارتكاب أحدهما، ورفع عقاب الواقع عند المصادفة ينافي بقاء عقاب الواقع على حاله حتى يحرم المخالفه القطعية، فان ضم غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقاباً على الواقع، والمانع من تنجز التكليف هو الاضطرار، لا اختيار ما يرتكبه في مقام الاضطرار حتى يعقل

(١) منها ما تقدم في التعليقة ٧٢ ومنها ما تقدم في مبحث حجبه القطع. نهاية الدراسة ٣

التكليف المتوسط المطلع عليه عند بعضهم^(١) تبعاً للشيخ الأعظم (قده)، بداعه أنه مأذون في الارتكاب ، سواء ارتكب أم لا.

فإن قلت: هذا إذا كان الاضطرار سابقاً على العلم الاجمالي، وأما مع منجزية العلم الاجمالي ولحوق الاضطرار فلا، وذلك لاحتلال بقاء التكليف المنجز بالنسبة إلى ما يرتكبه، فيجب مراعاته عقلاً.

قلت: مجرد عرض الاضطرار يوجب حكم العقل بعدم العقاب على ارتكاب أي واحد كان، ولا يدور حكم العقل مدار الارتكاب.

فمن الأول لا يتحمل بقاء التكليف الفعلي المنجز، لتقومه باستحقاق العقاب على مخالفته عند مصادفته، وحيث لا عقاب عليه وإن صادفه، فلا يتحمل بقاء التكليف من الأول، سواء ارتكب أحدهما أم لا.

ولذا ذكرنا سابقاً أن إيجاب المواقفة القطعية لازم حرمة المخالفة القطعية، وأن الأذن في ترك المواقفة القطعية يستلزم الأذن في المخالفة القطعية.

وما ذكرنا تبين أنه لا وجه للالتزام بالتوسط في التكليف، بحيث يكون باقياً على تقدير ارتكاب غير الحرام وساقطاً على تقدير ارتكاب الحرام، فان لزوم الالتزام به فيما إذا قام الدليل على ارتفاع الحرمة بارتكاب متعلقتها، فحينئذ يعلم منه بانضمامه إلى دليل الحرمة اختصاصها بمن لم يرتكب متعلقتها.

مع أنه ليس كذلك، بل الترخيص شرعاً أو عقلاً يدور مدار الاضطرار المشفوع بالجهل بالحرام تطبيقاً، فمن أول الأمر يجوز له ارتكاب أي واحد كان، سواء ارتكب أم لم يرتكب، ونفس جواز الارتكاب وإن صادف الواقع مناف عقلاً لفعلية الحرمة واستحقاق العقاب على المخالفة عند المصادفة، فتدبر جيداً.

(١) هو المحقق الثاني في قده. أجود التقريرات ١/٢ - ٢٧٠.

وقد مضى فيها تقدم شطر ما يتعلق بالمقام، فراجع^(١).

وأما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين:

فإن كان الاضطرار سابقاً على العلم، فلا شبهة في عدم منجزية العلم، فإن المعين حلال قطعاً وإن كان حرماً واقعاً، وليس الا مجرد احتمال التكليف في الطرف الآخر، وهذا هو الفارق بين سبق الاضطرار إلى المعين وسبقه إلى الغير المعين، لاحتمال تعلق الاضطرار بالحرام الواقعي في الأول دون الثاني، كما عرفت.

وإن كان الاضطرار بعد حصول العلم وتأثيره أثراه، فالشيخ الأعظم (قدس سره) في رسالة البراءة^(٢) على الاحتياط وبقاء العلم بأثره؛ لأن وجوب الاجتناب عن كل واحد من الطرفين بملاحظة احتمال التكليف المنجز بالعلم في ذلك الطرف، وهو بعينه موجود هنا، لاحتمالبقاء التكليف المنجز في غير المضطر إليه ، كاحتمال ثبوته فيه قبل الاضطرار.

وعن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في متن الكتاب، وفي فوانذه^(٣)، عدم منجزية العلم الاجمالي بقاء.

وفي هامش الكتاب^(٤) على منجزيته بقاء، وموافقة الشيخ الأعظم (قدره) في ذلك.

واستند (قدس سره) في عدم البقاء على صفة التنجيز^(٥) إلى أن القدرة شرط للتكليف حدوثاً وبقاء، فكما أنه إذا علم إجمالاً بثبوت خطاب مردد بين

(١) في التعليقة ٧٢.

(٢) فراند الاصول المحسن ٢/٨٧.

(٣) التعليقة على فراند الاصول /٣٣١.

(٤) كفاية الأصول /٣٦٠.

(٥) كذا في الأصل، لكن الصحيح: التنجيز.

فعل مقدر و فعل غير مقدر، فلا أثر له لعدم التكليف الفعلي على أي تقدير، كذلك إذا علم إجمالاً بمثله بقاء لاحدوثاً، فإنه لا علم له بتكليف فعلى على أي تقدير بقاء من أول الأمر، بل لم العلم به إلى حد الاضطرار.

واستند (قدس سره) في البقاء على صفة التنجيز^(١) إلى دوران الأمر بين تكليف محدود في هذا الطرف وتکليف مطلق في ذلك الطرف فيكون احتمال التكليف المطلق من أول الأمر مقرراً بأحتمال التكليف المحدود فله الأثر من أول الأمر بيانه: أنه ليس التكليف المعلوم مردداً بين أن يكون محدوداً أو مطقاً، حتى ينحل إلى معلوم ومشكوك، نظراً إلى أن ثبوت أصله إلى هذا الحد متيقن وفيها بعده مشكوك، بل اشتراط أصل التكليف بالقدرة وتحديده بالاضطرار معلوم.

إن الشك في أن التكليف بترك شرب الجنس المعلوم، هل هو منطبق على ترك شرب هذا الاناء إلى حد الاضطرار إلى شربه؟ أو على ترك شرب ذلك الاناء الذي لا اضطرار اليه على الفرض؟.

وليس التكليف في أحد الطرفين من حيث الانطباق متيناً بالإضافة إلى الآخر، نظير ما إذا علم بأنه مأمور بالجلوس، إما في هذا المسجد ساعة، أو في ذلك المسجد الآخر ساعتين، فكونه مأموراً بجلوس ساعة، وإن كان معلوماً على أي تقدير، لكنه لا بنحو التطبيق، فلا يجدي في الانحلال.

فإن قلت: هذا إذا كان هناك تكليف واحد، وأما إذا كان كل ترك من تروك شرب الجنس بمحلاحة قطعات الأزمنة مطلوباً مستقلاً، فهناك تكاليف متعددة بتعدد التروك، وكل ترك في كل زمان سواء كان في طرف هذا الاناء أو في طرف ذلك الاناء الآخر مطلوب إلى حد الاضطرار، فاحتمال مطلوبة ترك

(١) كذا في الأصل، لكن الصحيح: التنجيز.

شرب هذا الأنان في هذه الساعة مقرون باحتمال مطلوبية ترك شرب الآخر في هذه الساعة، وهكذا إلى حد الاضطرار.

وأما بعد الاضطرار، فليس ترك شرب ما لم يضطر إليه ذا طرف فعلًا ليدور الأمر بين مطلوبيته ومطلوبية طرفة، ولا ذا طرف قبلًا، لأن كل ترك في كل زمان كان له طرف يختص به دوران الأمر بين مطلوبيته أو مطلوبية طرفة، فليس للترك بعد الاضطرار طرف لا فعلًا ولا قبلًا، فهو احتمال بدوى غير مقرون باحتمال آخر، ولو من أول الأمر.

قلت: أولاً - إن مطلوبية كل ترك في كل زمان ملزمة لمطلوبية ترك آخر في زمان آخر؛ لأن كل ترك مطلوب من حيث إنه ترك شرب النجس مثلاً، فكل الترك في جميع الأزمنة في الطرفين على حد واحد.

وحيينذ نقول: إن التكليف بترك الشرب في كل زمان إن كان محققاً من أول الأمر بنحو الواجب المطلق، فلا إشكال من حيث دوران الأمر بين ثبوت تكاليف متعددة من الأول، إما في طرف المضطر إليه إلى حد الاضطرار، وإما في الطرف الآخر إلى الآخر.

وكذا إن كان بنحو الواجب المشروط، وقلنا: بأن العلم به بلحاظ فعليته في ظرفه للعلم بتحقق شرائط تتجزء في ظرفه له الآخر، فإن العلم بالتكاليف الحالية والاستقبالية له الآخر من أول الأمر، فيتجزء التكليف فيها بعد الاضطرار للعلم به إجمالاً من الأول.

وإن قلنا: بأن العلم بالواجب المشروط لا أثر له قبل تحقق شرطه، فيكون العلم بالتكليف في كل زمان منجزاً له في ذلك الزمان إلى أن ينتهي إلى الاضطرار، فلا علم فيها بعده بتكليف فعلي في هذا الزمان، إما في هذا الطرف أو في ذلك الطرف.

والمفروض: أن العلم به إجمالاً من أول الأمر لا أثر له، فيجب الاحتياط

على الأولين دون الآخر.

وثانياً: أن الانتحال إلى تكاليف متعددة متعلقة بترك شرب النجس، إنما يصح إذا كان كل ترك ذا مصلحة باعثة على طلبه. بل حيث إن النجس واحد، و فعل الشرب واحد، والمفسدة القائمة به واحدة، فليس في الحقيقة إلا زجر واحد عن الفعل الواحد.

وتعده بحسب الفرض بالقياس إلى قطعات الأزمنة، وطلب كل ترك يتبع الزجر عما فيه المفسدة، فليس في الحقيقة إلا تكليف واحد مستمر إلى أن يتحقق الاطاعة أو العصيان.

وهذا الواحد من حيث استمراره مردد بين المطلق والمحدود، من حيث التطبيق على شرب هذا الاناء أو ذلك الاناء.

٧٥ - قوله (قده): حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف^(١)... الخ.

لا يخفى عليك أن عدم القدرة على فعل المكلف به وتركه - تارة - بعدم القوة المنبثة في العضلات، وأخرى - بوجود المانع من اعمال القدرة، وثالثة - بعدم محل لاعمال القدرة.

وفقد موضوع التكليف كالنجس فيما نحن فيه من قبيل الثالث، ولذا يكون التكليف بالإضافة إلى مثل هذا الموضوع مشروطاً عقلاً لرجوعه إلى شرطية القدرة، وفعالية التكليف بفعالية موضوعه.

نعم ربما لا يكون الموضوع ملحوظاً هكذا، كما إذا أمر بشرب الماء أو الدواء، فإنه يجب تحصيلها، ولا يتوقف فعالية التكليف على حصولها، إلا أن طلب ترك شرب الخمر والنجس ليس كذلك، ولذا لا يجب تحصيل الخمر والنجس مقدمة لامتنال التكليف بترك شربهما، فتدبر.

[التنبيه الثاني]

٧٦ - قوله (قده): الثاني أنه لما كان النهي عن الشيء إنما

هو^(١) .. الخ.

حيث إن النهي المقصود هو جعل الداعي إلى الترک، فما كان متروكاً بعدم الابتلاء لا معنى لطلب تركه، كما عن شيخنا العلامة الانصاري (قده)^(٢)، أو هو من قبيل طلب الماصل، كما عن شيخنا الاستاذ (قده) في المتن، أو من حيث إن تعلق التكليف بالملکف فعلياً، وارتباطه به بارتباط موضوعه به فعلاً، فما لا شغل له به وما كان داعيه مصروفاً عنه لا معنى لتعلق التكليف الفعلي به، كما عن آخرين.

والكل لا يخلو عن شيء؛ لأن الخروج عن محل الابتلاء؛ إذا كان بحيث يمتنع عادة فعله وتركه، فليس هناك شرط زائد على القدرة المعتبرة في التكاليف البعضية والزجرية عقلاً.

وإذا كان بحيث لا يمتنع عادة بل يمكن تحصيله بأسبابه، فيمكن توجيه الداعي إليه، فهو محل الكلام، إذ لو اعتبر الابتلاء به فعلاً كان ذلك شرطاً زائداً على القدرة.

وصرىح كلام الشيخ الاعظم (قده) في رسالته: أن ميزان الابتلاء وعدمه تعارف مساس المكلف به في قبال إتفاق المساس به، مع عدم استحالة الابتلاء عقلاً وعادة.

(١) كفاية الأصول / ٣٦١.

(٢) فراند الأصول المحشى ١/٢ - ٨٠.

وأما توهם الفرق بين القدرة العقلية والقدرة العادلة، وأن ما هو المعتبر في أصل التكليف هي القدرة العقلية الماجمعة مع الخروج عن الابتلاء، وأن القدرة العادلة هي المساوية للدخول في محل الابتلاء.

فمندفع: بأن القدرة العقلية والعادلة ليست إلا في قبال الممتنع عقلاً والممتنع عادة، والامتناع بكل قسميه منافية^(١) للقدرة المعتبرة عقلاً في التكليف الابجبي والتحريري.

مع أن صريح كلام الشيخ (قده) خروج المستحيل عادة كالمستحيل عقلاً عن محل البحث، وأنه بعد الامكان عقلاً وعادة يعتبر الابتلاء به عادة في قبال اتفاق الابتلاء به.

فحينئذ نقول: إن كان التكليف الحقيقي الباعي والزجري جعل ما يدعوه إلى الفعل أو الترك بالفعل. فمع وجود الداعي إلى الفعل أو الترك أو عدم الداعي في نفسه إلى الترك يكون مستحيلاً.

وأما إذا كان التكليف الحقيقي جعل ما يمكن أن يكون داعياً، بحيث لو انقاد العبد له لاندرج الداعي في نفسه بدعوة البعث أو الزجر، فيفعل أو يترك بسبب جعل الداعي. فهذه الصفة محفوظة، سواء كان للمكلف داع إلى الفعل كما في التوصلي الذي يأتي به بداعي هواه، أو داع إلى تركه كما في العاصي، أو لم يكن له داع إلى الفعل من قبل نفسه كما فيما نحن فيه.

وعليه: فمجرد كونه متوكلاً بعدم الابتلاء أو كونه مما لا شغل له به لا يرجع إلى محصل، إلا إذا أريد منه عدم الداعي له إلى فعله، ومجرد عدم الداعي لا يمنع من جعل ما يمكن أن يكون داعياً، لأنه يمنع عن جعل الداعي إلى الترك بالفعل لا بالامكان، فإنه يكفيه إمكان حصول الداعي له إلى الفعل ليمنع عنه الداعي إلى الترك من قبل المولى.

(١) كذلك في الأصل، لكن الصحيح: مناف.

ولذا يصح جعل الداعي بالنسبة إلى العاصي، مع كونه بحث لا داعي له إلى الفعل، بل كان له الداعي إلى الخلاف.

بل إذا كان عدم الداعي فعلاً مانعاً عن توجيه النهي الحقيقى، فلازمه عدم صحة النهى مع الدخول في محل الابتلاء، إذا لم يكن له داعٍ إلى شربه مثلًا، مع أنه ليس كذلك جزماً.

بل التحقيق: أن حقيقة التكليف الصادر من المولى المتعلق بالفعل الاختياري لا يعقل أن يكون إلا جعل الداعي بالامكان، لا بمعنى البعث الخارجي الموجب لصدور الفعل منه قهراً، فإنه خلف.

إذ المفروض تعلق التكليف بالفعل الاختياري، فلا شأن له إلا الدعوة الموجبة لاندلاع الإرادة في نفس المكلف، لكنه لا بحث يوجب اضطراره إلى إرادة الفعل أيضاً، لأنه وإن لم يكن منافياً لتعلق التكليف بالفعل الاختياري، لفرض توسط الإرادة بين التكليف و فعل المكلف، إلا أنه خلاف المعهود من التكاليف الشرعية. حيث إنه ليس فيها الاضطرار حتى بهذا المعنى، بل تمام حقيقته جعل ما يمكن أن يكون داعياً، ويصلح أن يكون باعثاً.

ولا معنى للامكان إلا الذاتي والوقوعي، فيجتمع مع الامتناع بالغير أي سبب حصول العلة فعلاً أو تركاً من قبل نفس المكلف، فإن الامتناع بسبب العلة، مع عدم امتناع عدم العلة يجتمع الامكان الذاتي والوقوعي، ولا يعقل الامكان بالغير حتى ينافي الامتناع بالغير.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن الدخول في محل الابتلاء مع فرض تحقق القدرة بدونه لا دليل عليه، ولا معنى للاستهجان العرفى، لعدم ارتباط حقيقة التكليف بالعرف بما هم أهل العرف، وليس الكلام في الخطاب بما هو خطاب حتى يتوجه ارتباطه بنظر العرف.

وعن بعض^(١) أجيال العصر (قده) أيضاً الالتزام بعدم شرطية الابتلاء في حقيقة التكليف، لكنه بدعوى أن حقيقة التكليف ليست بمعنى البعث والزجر وجعل الداعي، ليتوهم الاستهجان العقلاني.

بل حقيقة التكليف هو الالتزام بالفعل والترك، وربما يكون نفس هذا الالتزام موجباً لتحصيل الابتلاء، فكيف يكون مشرطًا بالابتلاء به. لكننا قد بينما مراراً أن حقيقة التكليف الذي يتوسط بين إرادة المولى لفعل العبد وإرادة العبد إياه، هو جعل الداعي له، بحيث يكون ايجاداً تسببياً تنزيلياً من المولى، وإن كان لهذا الایجاد التسببي عناوين مختلفة باعتبارات متعددة:

فمن حيث الواقع في كلفة الفعل أو الترك تكليف.
ومن حيث جعله قريناً للمكلف - بحيث لا ينفك عنه إلا بالاطاعة أو العصيان - إلزام، فكانه جعله لازماً له.

ومن حيث إنه موجب لحركته نحو الفعل تحريك. ومن حيث اثباته على رقبته ايجاب، وهكذا.

وأما لزوم تحصيل الابتلاء المنافي لشرطية الابتلاء، فانيا يرد إذا أريد شرطيته الابتلاء للأمر والنهي معاً، مع أنه لخصوص النهي، فإنه الذي لا يحسن مع حصول متعلقه، وهو الترك بنفس عدم الابتلاء.

وغاية ما يمكن أن يقال في وجه اعتبار الابتلاء في خصوص التكليف التحريري، مع تساوي الفعل والترك في القدرة المعتبرة في البعث والزجر: هو أن

(١) لعله المحقق النهاوندي قد لأن مراده بالعنوان المذبور كما صرخ به مراراً في هامش الجزء الأول على حسب التجزئة في الطبعة الأولى إما هو المحقق المذبور وإما هو المحقق المازري قده وليس في كلام الثاني فالمراد هو الاول ولا يحضرنا كتابه حتى نراجعه.

البعث حيث إنه لجعل الداعي نحو الفعل، فلا بد من أن يكون الفعل بحيث يمكن الانبعاث إليه، فإذا كانت مقدماته موجودة، فلا حالة يكون إنقياد المكلف مساوًأً للانبعاث بالبعث نحو الفعل، وإن لم يكن مقدماته موجودة، فحيث كان الانبعاث إلى ذيها ممكناً بالانبعاث إليها فلا حالة يصح البعث نحو الفعل، ونحو مقدماته.

وأما الزجر، فهو أيضاً لا يصح، إلا إذا أمكن الانزجار عن الفعل، فإذا كانت مقدمات الفعل موجودة ما عدا المقدمة الأخيرة، فلا حالة يصح الانزجار عن الفعل بالانزجار عن مقدمته، فيصبح الزجر عنه وعن مقدمته المترتب عليهما ترك الفعل.

وأما إذا كان ما عدا المقدمة الأخيرة متروكاً أيضاً، فلا يتربّ من الزجر عن الفعل ترتب الانزجار عليه عند إنقياد المكلف.

أما بنفسه فواضح.

وأما من حيث الانزجار عن مقدماته، فلفرض كونها متروكة، وتبدها إلى النقيض لا أثر له، حتى يكون إمكان الزجر والانزجار محفوظاً، لأن وجود ما عدا المقدمة الأخيرة وعدمه في بقاء الترك على حد سواء.

ولذا لا يحرم ما عدا المقدمة الأخيرة على ما هو التحقيق في محله. وعليه، فشرطية الإبتلاء لاقتضاء الزجر عن الفعل بالخصوص، لا لاقتضاء مطلق التكليف بعثاً أو زجراً، ولا لفقد القدرة ولو بمرتبة منها.

٧٧ - قوله (قده): بل يكون من قبيل طلب الحاصل^(١) .. الخ.
وгиннцд: Fan Aриd من الطلب نفس الشوق الأكيد النفسي، فطبعية

السوق كما مرّاً^(١) تتعلق بالحاصل من وجه المفقود من وجه آخر، فلا يعقل تعلقها بالحاصل من كل وجه. والسوق إلى حصول الحاصل ثانياً لا يعقل، لأن الوجود لا يعرض الموجود، لأن المماثل لا يقبل المماثل، فطلبها محال من العاقل. وإن أريد منه البعث، فحيث إنه ايجاد تسيببي من الباعث يرجع إلى ايجاد الموجود وهو محال.

قلت: قد يتطرق الطلب بما هو مفروض الحصول بعلته، فالأمر فيه كما مر. وقد يتطرق بالشيء في عرض علته المفروضة، فليس لازمه طلب الحاصل، لأن طلب الحاصل بنفس الطلب ليس فيه محذور، بل فيه اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وصدره الواحد عن الكثير محال.

هذا إذا فرض الترک بالداعي، وأما إذا فرض الترک بعدم الداعي فمحذوره أمر آخر، وهو أن إبقاء العدم على حاله بالزجر والردع بملاحظة صيرورته مانعة^(٢) عن حصول الداعي إلى الفعل، ومع عدمه لا يعقل المانعية والزاجرية، فإن الشيء لا يتصف بفعالية المانعية إلا مع فعالية المقتضي.

والجواب: عن الكل ما مرّ من أن العلية والمانعية في النهي الحقيقي بالامكان لا بالفعالية، كي يلزم منه المحاذير المتقدمة.

٧٨ - قوله (قده): كان المرجع هو البراءة^(٣) .. الخ.

للشك في التكليف الفعلي، وهو مرفوع بأدلة البراءة، وعدم البيان والحججة على التكليف الفعلي، فالعقاب عليه قبيح.

(١) منها ما نقدم في مبحث اجتماع الأمر والنهي. نهاية الدراسة ١. التعليقة ٦٢ ومنها في مبحث حجية القطع نهاية الدراسة ٣: التعليقة ٤٦ ومنها في التنبية الثاني من تنبيات البراءة. التعليقة ٤٧.

(٢) كما في الأصل، لكن الصحيح: مانعاً.

(٣) كفاية الاصول / ٣٦١

وربما يقال^(١): توجه التكليف الفعلي للشك في حسن التكليف، وإن كان مشكوكاً، إلا أنه لا شك في وجود مبغوض المولى في الأطراف، والعلم به كفى به بياناً.

ولتكن قد عرفت غير مرة أن المبغوضية التي هي مصدق الكراهة التشريعية كالمحبوبة التي هي مصدق الإرادة التشريعية ما يساوق الإرادة والكراهة التكوينيتين.

فإذا وصلت الإرادة مثلأً حدأً يبعث العضلات نحو الفعل كانت إرادة تكوينية، وإلا فلا.

فكذلك إذا وصلت حدأً يبعث المولى على قيامه بقصد تحصيل مراده بالبعث الفعلي نحوه كانت ارادة تشريعية.

فلا تنفك الإرادة التشريعية عن البعث الفعلي، كما لا تنفك التكوينية عن حركة العضلات، وما لم تبلغ الإرادة هذا الحدّ لا أثر لها، كيف؟ ولو كان متعلقتها فعلأً تكوينياً للمولى لم تحركه بال مباشرة نحو الفعل، فكيف تحركه نحوه بالسبب؟ فكذا الامر في الكراهة التشريعية.

فالشك في البعث الفعلي والزجر الفعلي شك في بلوغ الإرادة والكراهة حدأً له الأثر، ومطلق المحبوبة والمبغوضية التي لا توجب قيام المولى مقام تحصيل محبوبه، أو إعدام مبغوضه لا أثر له.

نعم دعوى قصور أدلة البراءة الشرعية [عن الشمول]^(٢) لصورة العلم بالحرمة، والشك في فعليتها أمر آخر، حيث إن ظاهرها ما كان التكليف الواقعي مشكوكاً، فترتفع فعليته، لا مطلق الشك في الفعلية. وفي البراءة العقلية كفاية.

(١) القائل هو المحقق المازري قده. درر الفوائد / ٤٦٥.

(٢) أضيف لقصور العبارة دونه.

٧٩ - قوله (قده): لا إطلاق الخطاب ضرورة أنه لا مجال^(١).. الخ
 منع (قده) عن التمسك باطلاق الخطاب، تارة: بأن الابتلاء من شرائط
 تتجز الخطاب، كما في تعليقه^(٢) على الرسائل، فلا يكون الاطلاق المتكفل لحكم
 الواقعة بمرتبته الانشائية ناظراً إلى المرتبة المتأخرة.

وآخرى: بأنه من شرائط فعلية البعث والزجر، كما في فوائد^(٣) (قده)
 وهي أيضاً مرتبة متأخرة عن مرتبة الانشاء.

وثالثة: كما في المتن بأن التمسك بالاطلاق واستكشاف المراد الجدي من
 الخطاب فرع صحته وإمكانه في نفسه، مع أن صحته وإمكانه بدون الابتلاء أو
 بدون هذا المقدار من الابتلاء مشكوك، فلا تصل النوبة إلى استكشاف المراد
 الجدي المترتب على معقوليته في نفسه من إطلاق الخطاب.

أقول: أما عدم التمسك بالاطلاق - بناء على الوجه الأول - فصحيح،
 حتى فيما إذا كان جعل العقاب من الشارع، فإن النافع عليه إطلاق الدليل
 المتكفل لجعل العقاب على مخالفة التكليف [وسموله]^(٤) لصورة خروج مورده
 عن الابتلاء، دون الدليل المتكفل لأصل التكليف.

إلا أن قيادية الابتلاء للتتجز غير معقولة في حد ذاتها، إذ فرض استحقاق
 العقاب على المخالفه فرض الابتلاء، فكيف يعقل إطلاقه وتقييده؟
 وأما عدم التمسك - على الوجه الثاني - فمختصر القول فيه: أن مرتبة
 البعث والزجر الفعليين وإن كانت غير مرتبة الانشاء، إلا أن القيود المأخوذة في

(١) كفاية الأصول / ٣٦١.

(٢) التعليقة على الرسائل / ١٤٧.

(٣) التعليقة على الرسائل / ٣٢٨.

(٤) أثبناها لضرورة السياق.

مقام الانشاء بداعي جعل الداعي قيد في الحقيقة لصبر ورته مصداقاً لجعل الداعي دائماً، وإلا فالانشاء حاصل، وكيف يعقل إنماطه بأمر غير حاصل؟ فكون الانشاء بداعي جعل الداعي - تام الافتضاء وفعلياً من قبل المولى - إنما يستكشف بتجرده عن القيد في مقام الانشاء بداعي جعل الداعي.

وأما الانشاء بلا داع، فهو محال في نفسه، كما أن الانشاء - بداع آخر غير جعل الداعي - ليس من مراتب الحكم الحقيقي، ولا يتربّع منه فعلية البعث والزجر، بل فعليته فعلية ما أنشئ لأجله.

فلا محالة ينحصر الانشاء المترتب منه فعلية البعث والزجر في الانشاء بداعي جعل الداعي، وإطلاقه وتجرده عن القيد يكشف عن كونه مصدق البعث والزجر فعلاً، لا معلقاً على شيء.

إلا أن هذا الاطلاق إنما يجدي في نفي القيود الدخيلة في فعلية الحكم سرعاً، لا القيود الدخيلة في فعلية البعثية والزجرية عقلاً، كالقدرة والوصول، والابتلاء على القول بدخله بحكم العقل، ولا معنى لدفع قيدية ما لا دخل له بالشارع بتجرد خطابه عنه، كما هو واضح.

وربما يقال^(١): بدخل الابتلاء الذي هو من شروط القدرة في ملائكة النهي، نظراً إلى أنه وإن لم يكن دخيلاً في مفسدة الفعل، إلا أنه دخيل في مبغوضية الصدور من المكلف، وهي الملائكة الأخيرة لصدر النهي.

وكان يستكشف الملائكة الأولى من النهي، فإذا احتمل عدم المفسدة، أو عدمها إلا على تقدير مخصوص، يكون إطلاق النهي كافياً عن أصلها وعن إطلاقها، كذلك الملائكة الأخيرة.

وكذا حسن التكليف أو قبحه، كحسن الفعل أو قبحه يستكشف بالأمر

(١) القائل هو المحقق الثاني فده، أجود التقريرات ٢٥١/٢ ٢٥٢.

أو النهي.

والجواب: أن المغوضية منبعثة عن المفسدة، كالمحبوبة عن المصلحة. وعدم صرورة المحبوبة إرادة تشربعة مساواة للتكتوبية، أو عدم صرورة المغوضية كراهة تشربعة مساواة للتكتوبية، ليس لأجل دخل القدرة، وما هو من شؤونها في كونها ملائكة للنبي، بل لدخلها ابتداء في الزجر، فيستحيل تحقق الجزء الأخير من العلة التامة للزجر لاستحالته معلوها، فحيث لا يمكن التكليف لا يریده، لا أنه حيث لا يمكن الإرادة لا يكلفه. وأما حديث استكشاف حسن التكليف وقبحه فنقول: إن الحسن أو القبح ربما يكون لأجل مصلحة في التكليف أو مفسدة فيه، فحاله حال حسن الفعل وقبحه.

وربما يكون لأجل اللغوية ونحوها، فهو أمر عقلي أجنبي عن المصالح والمفاسد المستكشفة بالخطاب، فتدبر جيداً. وأما عدم التمسك على الوجه الثالث، كما هو ظاهر المتن، فمجمل الكلام فيه: أنا بيتنا في محله أن ظهور الدليل على التبعد بشيء أو إيجاب شيء أو تحريره دليل على إمكانه وحسنـه، لظهوره في وقوعـه منه، وهو أخص من إمكانـه وحسنـه، والظاهر حجة إلى أن تقوم حجة على خلافـه. واحتـمال إـستـحالـته أو قـبحـه لـيـس بـحـجـةـ، كـيـ يـمـنـعـ عنـ التـمـسـكـ بالـظـاهـرـ، فالـاطـلاقـ دـلـيلـ بـالـلتـزـامـ عـلـىـ إـمـكـانـهـ وـحـسـنـهـ.

لكنه لا يجدي فيما نحن فيه لأن دلالة الظاهر إنما يتبع فيما هو ظاهر فيه ولو بالملازمة، فيدل على أن الانشاء بداعي جعل الداعي مجردأ عن قيد من قبل المتـكلـمـ مـمـكـنـ وـحـسـنـهـ، وأـمـاـهـ لـاـ قـيدـ لـهـ بـحـكـمـ العـقـلـ، فـهـوـ أـجـنـبـيـ عنـ مـقـضـيـاتـ المـدـلـولـ الذـيـ يـكـونـ الـكـلامـ ظـاهـرـأـ فـيهـ.

نعم ربما يتفق - كما في هامش الكتاب^(١) - إحراز كون المولى بصدق التحرير الجدي والبعث الحقيقي، فيكشف عن تمامية علته من باب كشف المعلول عن وجود علته الناتمة، لا من باب كشف الخطاب عن المراد الجدي. وعن بعض أ杰له العصر^(٢) وجه آخر في منع الاطلاق، وهو أنه لا يمكن القطع بحكم ظاهري بواسطة الاطلاق والعموم، لأن المفروض الشك في أن خطاب الشرع في هذا المورد حسن أم لا، ولا تفاوت بين الخطاب الظاهري والواقعي .

وأنت خبير بأن حجية الامارات الغير العلمية سندًا، وإن أمكن أن يكون بمعنى جعل الحكم المهاشل، ومطلق التكليف مشكوك الثبوت مع الشك في الابتلاء وقيديته.

إلا أن حجية الامارات الغير العلمية دلالة، كالظهور العمومي أو الاطلاقي ليست بمعنى جعل الحكم المهاشل من العقلاء على طبق مؤديات الظواهر، بل بمعنى بناء العقلاء عملاً على اتباعها، والحكم باستحقاق المؤاخذة على خالفتها.

فليس هناك حكم تكليفي ظاهري ليكون حاله حال الحكم الواقعي في التقييد بالابتلاء وعدمه.

ثم إنني أعلم أنه - مع الأغراض عما ذكرنا من محذور التمسك بالاطلاق - لا فرق، بين أن تكون الشبهة مفهومية أو مصداقية.

أما الأولى فواضح: لدوران الأمر بين الاطلاق والتقييد من رأس، إذا كان أصل قيدية الابتلاء مشكوكاً؛ ولدوران الأمر بين الأقل والأكثر والشك في زيادة

(١) كفاية الأصول /٣٦١-٣٦٢.

(٢) هو المحقق المازري قوله. درر الفواند /٤٦٥.

التقييد، إذا كان الشك في مقدار الابتلاء المعتبر.
وأما الثانية، فلأن المقيد حيث إنه لبّي بحوز التمسك فيه بالاطلاق، ولو
في الشبهة من حيث المصدق، لما ذكرنا في محله^(١).

* * *

[التبنيه الثالث]

٨٠ - قوله (قده): الثالث أنه قد عرفت أنه مع فعليه التكليف^(١)... الخ.

ربما يتوهّم: أن الوجه في منجزية العلم الاجمالي أنه مركب من علم واحتمال، وأن الاحتمال الموجب للخوف هو المنجز للتکلیف، وأن قبح العقاب بلا بيان رافع له.

فمع العلم المقوّن بالاحتمال يزول المؤمن، فيؤثر المقتضي - وهو الاحتمال المحدث للخوف - أثراه.

وعليه: ففي غير المحصور نفس الاحتثال المحدث للخوف - لكثره اطرافه - ضعيف لا أثر له، فلا مقتضي حتى يجدي في تأثيره العلم الذي هو بمنزلة رفع المانع عن التأثير.

وهو عجيب: لأن احتمال التكليف لا يساوق الاحتثال المحدث للخوف، حتى يكون بمنزلة المقتضي، بل المقتضي لاستحقاق المواجهة على مخالفة التكليف نفس العلم بالتكليف.

ولَا فرق فيه بين تعلقه بتکلیف يتردد بين أمور محصورة أو غير محصورة، والاحتثال المحدث للخوف في كل طرف نشأ من قبل تنجز الواقع بالعلم به. وربما يقال^(٢): بأن ملاك غير المحصور ما يتمتع عادة ارتكاب جميع اطرافه. وحيث لا يمكن ارتكاب جميع الاطراف فلا تخرم المخالفة القطعية، ومتى لم تخرم المخالفة القطعية لم يجب الموافقة القطعية، فان وجوبها من لوازم حرمة

(١) كفاية الاصول / ٣٦٢.

(٢) القائل هو المحقق الثاني قدس سره أجود التقريرات ٢٧٥/٢

المخالفة القطعية.

ويندفع: بعد تسليم الضابط، أن المخالفة القطعية لو كانت موضوعاً للحرمة شرعاً لكان الأمر كما قيل: من عدم حرمة ما لا يقدر عليه. وأما إذا لم يكن حرمة شرعية وكان الحرمة الفعلية متعلقة بها يقدر عليه بذاته، لفرض القدرة على ارتكاب كل واحد من الأطراف، لفرض دخول الكل في محل الابتلاء، كما هو مفروض كلام هذا القائل.

فلا محالة يكون العلم بالحرمة المتعلقة بالأمر المقدور موجباً لاستحقاق العقوبة على مخالفتها.

وليس ضم غير الحرام إلى الحرام دخيلاً في القدرة على متعلق الحرمة، ولا دخيلاً في ترتيب العقوبة على مخالفتها بعد فرض تنجزها؛ لاستجماع شرائطه، فليس ارتكاب الجميع إلا سبباً للقطع بترتيب استحقاق العقوبة على فعل الحرام الفعلي.

كما أن ارتكاب بعض الأطراف سبب لاحتياط ترتيب الاستحقاق المزبور، وعدم التمكن من تحصيل العلم باستحقاق العقاب معنى، وعدم التمكن مما يستحق عليه العقاب معنى آخر، والمضر هو الثاني دون الأول.

٨١- قوله (قده): نعم ربما تكون كثرة الأطراف في مورد^(١)... الخ.

قدم^(٢) في أوائل البحث عن دليل الانسداد أن العسر والحرج أو الضرر ليس في متعلق التكليف قطعاً، بل في تحصيل العلم بامتثاله بالجمع بين محتملاته، وليس تحصيل العلم بالامتناع من مقتضيات التكليف، ولو بالواسطة، بل التكليف لا يقتضي إلا ايجاد متعلقه أو اعدامه.

(١) كفاية الأصول / ٣٦٢.

(٢) نهاية الدرابة ٣: التعليقة ١٣٠.

وتحصيل العلم بامثاله بحكم العقل الذي نسبته إلى الحكم الشرعي نسبة الحكم إلى موضوعه، وليس التكليف المجهول بما هو تكليفاً إلهياً، ليقال: إن مقتضاه تحصيل العلم بالامثال.

فالمرفوع بأدلة نفي الحرج والعسر والضرر نفس الحكم الضري أو الحرجي، أو الموضوع الموصوف بها، وليس فيها إطلاق، يعم ما إذا كان بنفسه حرجياً أو ضررياً. وما إذا كان موضوعاً لحكم عقلي حرجي أو ضرري، بحيث يعم الوصف بحال نفسه والوصف بحال متعلقه.

نعم إذا كان وجوب الاحتياط في مورد شرعاً وكان حرجياً صح نفيه بأدلة نفي الحرج في الدين.

كما أنه إذا كان العسر بنحو يخل بالنظام فهو مانع عن التجز عقلأ، بل عن فعليه التكليف شرعاً.

أما الأول فواضح؛ إذ مع حكم العقل يصبح الاخلال بالنظام، كيف يعقل منه الحكم يصبح ترك تحصيل العلم بالامثال؟

وأما الثاني، فلأن التكليف لجعل الداعي، ومن إلتغات الماجعل إلى: أن عقل المكلف يمنعه عن تصديق ما يلزم من بقائه - ليجب تحصيل العلم بامثاله - عسر مخل بالنظام، فلا محالة يستحيل منه التكليف لهذا الغرض، وإن لم يكن في نفس متعلقه عسر مخل بالنظام.

وقد مرّ مراراً^(١) بأن عدم وجوب الموافقة القطعية المستلزم للعسر المخل بالنظام يستلزم عدم حرمة المخالفه القطعية.

(١) منها ما تقدم في بحث الانسداد. نهاية الدراسة ٣: التعليقة ١٢٨.
ومنها ما تقدم في النتبه الرابع من تنبيهات البراءة. التعليقة ٥٧.

٨٢ - قوله (قده): ولو شك في عروض الموجب فالمتبع هو اطلاق^(١) ... الخ.

حيث عرفت^(٢) أنه لا عسر ولا ضرر في متعلق التكليف، بل في تحصيل العلم بامتناله، وليس تحصيله من مقتضيات التكليف، فلا معنى للتمسك باطلاق دليل التكليف؛ إذ ليس تحصيل العلم بامتناله من شؤونه وأطواره الواقعه في مورد التكليف حتى يرفع الضرري منه، أو يدفع مشكوكه باطلاقه.

فحاله حال الابتلاء من حيث عدم إمكان دفع قيديته بالاطلاق.

بل مع قطع النظر عما ذكرناه هناك^(٣) من كون التقييد عقلياً يمكن دفع قيديته لمرتبة الفعلية هناك، ولا يصح هنا لأنه ليس قيداً لمتعلق التكليف، بل لتحقیل العلم بامتناله المتأخر عن مرتبة فعلية التكليف أيضاً.

بل لا مجال له هنا في الشبهة المصادقة المختص بها المقام، لأن التقييد بعنوان لفظي هنا، وباللبي هناك.

نعم يصح في العسر المخل بالنظام حيث إن التقييد عقلي فيه، وما ذكرنا يتضح حال الشك في عروض سائر الموجبات لرفع التكليف الفعلى.

أما الشك في بلوغ الكثرة إلى حد يخرج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، فقد علم ما ذكرنا في الشك فيه سابقاً من أنه لا مجال للتمسك بالاطلاق مطلقاً. وأما الشك في بلوغ الكثرة إلى حد يمتنع معه ارتكاب الجميع - بناء على كونه ملاكاً لغير المحصور - فالأمر فيه كالعسر والحرج الذي لا دخل له ب المتعلقة

(١) كفاية الأصول / ٣٦٢.

(٢) في التعليقة المتقدمة.

(٣) في التعليقة ٧٩.

التكليف، بل في العلم بامتثاله، فكذا هنا، فإنه لا دخل له إلا في العلم بمخالفته المتأخر عن مرتبة التكليف.

بل لو فرض الشك في القدرة على متعلق التكليف أيضاً لا مجال فيه للتمسك بالاطلاق، لما مر^(١) سابقاً من أنه لا دخل لها في الملاك، ولا في حسن التكليف وقبحه المنبعين عن المصلحة والمفسدة.

نعم إذا كانت قضية التكليف قضية خارجية، فالتكليف الجدي حينئذ كاشف عن تمامية علته من باب كشف المعلول عن علته، لا من باب كشف الاطلاق عن المراد الجدي.

ومنه تعرف أن مرجع الشك هنا ولو فرض أنه إلى الشك في القدرة، إلا أنه لا فرق بينها وبين غرها من حيث الحكم فيه بالبراءة دون الاحتياط.

* * *

[التنبيه الرابع]

٨٣ - قوله (قده): أنه إنما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص^(١) ... الخ.

توضيجه يتوقف على بيان مقدمة: هي أن للملاقى بالإضافة إلى ملقيه أنحاء من الوساطة ثبوتاً وابناتاً وعراضاً.

أما الوساطة في الثبوت، فالمراد منها تأثير النجس في نجاسة ملقيه بأن يترسح النجاسة منه إلى ملقيه، أو بنحو الاعداد وما أشبه ذلك، سواء كانت النجاسة من الأمور الواقعية، أو من الاعتبارات الشرعية الوضعية.

وال الأولى واضحة، والثانية أيضاً كذلك بعد التأمل، إذ كما أن ذات النجس لها خصوصية ذاتية بسببها اعتبر الشارع لها هذه الصفة، كذلك الملقي يكون بسبب الملاقاة ذات خصوصية مستدعاً لاعتبار تلك الصفة له.

وهذا المعنى غير السراية الحقيقة، فان السراية الحقيقة ببيان ذات النجس وإنفصال أجزاء منها إلى الملقي، وما نحن فيه بمعنى العلية والتأثير، وهما لا يقتضيان سريان العلة في المعلول كما في كل علة ومعلول.

وأما الوساطة في الإثبات، فالمراد منها أن الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس دليل على وجوب الاجتناب عن ملقيه، فهو متকفل لحكم النجس بالاصالة، ولحكم المتنجس^(٢) بالتبعية.

وعليه فمقتضى الأولى تبعية الملقي للنجس ثبوتاً، ومقتضى الثانية تبعيته له إثباتاً.

وأما الوساطة في العروض، فالمراد منها أن الملقي من شؤون الملaci ومن

(١) كفاية الأصول / ٣٦٢

(٢) في الاصل: النجس، والصحيح: ما أثبتنا.

فروعه، بحيث يكون الاجتناب عن ملقاءه بالاجتناب عنه، لا بالاجتناب عن عين النجس فقط، نظير إكرام العالم، فان إكرام ولده وخدمه من شؤون إكرامه، بحيث لو لم يكرمه لم يكرم العالم كما هو حقه فليس للملاقي اجتناب بحاله واستقلاله، كما ليس لخادم العالم إكرام بحاله وبلحاظ نفسه، بل من حيث إن إكرامه إكرام العالم، وهذا هو المراد من ثبوت الحكم له عرضاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن مجرد تبعية الملالي للقاء ثبوتاً واثباتاً لا يجدي شيئاً، لأنه مع هذه التبعية يكون الملالي كملقاء فرداً من النجس حقيقة، وله حكم بنفسه وبحاله كالملاقي، فان وحدة الدليل اجنبية عن وحدة الحكم، وعليه: فما لم يكن الملالي كملقاء طرفاً للعلم لا يجب عقلاً الاجتناب عنه، لأن وجوب الاجتناب العقلي من ناحية طرفية الشيء للعلم المنجز للحكم، وليس كوجوب الاجتناب الشرعي تابعاً لوجوب الاجتناب عن شيء شرعاً ثبوتاً واثباتاً.

بخلاف ما إذا قلنا بالواسطة في العروض، فان الملالي وإن لم يكن من أطراف العلم المنجز للتکليف، إلا أن تنجز التکليف في ملقاءه وطرفه يقتضي الاجتناب عنه، حيث إن ذاك الاجتناب الواقعي اللازم شرعاً مشكوك الحصول بالاجتناب عن ملقاءه وطرفه بالخصوص، إذ لو كان الملالي - بالفتح - هو النجس الواجب اجتنابه واقعاً - والمفروض أن اجتنابه بالاجتناب عنه وعن ملاقيه - للزم في مقام الخروج عن عهدة ذلك الاجتناب الواجب واقعاً، المعلوم إجمالاً الاجتناب عنه بنحو يقطع بتحقق ذلك الاجتناب اللازم واقعاً، ولا يقطع إلا بالاجتناب عن الطرفين والملالي معاً.

وعليه ينبغي حل ما احتمله^(١) الشيخ الأعظم (قدس سره) في رسالة

البراءة، لا على مجرد التبعة في مقام الإثبات أو الثبوت، فضلاً عن السراية الحقيقة التي يكذبها الحس والعيان غالباً.

ولا يخفى عليك أن هذا المعنى لا يستدعي التمحض في الوساطة في العروض، حتى يقال: بأنه لا شبهة في وجوب الاجتناب عن ملقي النجس المعلوم، ولو مع فقد عين النجس، فإنه له - بما هو نجس بالتبع - حكم، ولم - بما هو من شؤن عين النجس أيضاً - حكم.

كما إذا فرض أن ولد العالم عالم أيضاً، فإنه من حيث إنه عالم يجب إكرامه، ومن حيث إنه ولد العالم فاكرامه إكرام أبيه العالم.

وتطهر الثمرة في صورة الشك فإنه مع الشك في علمه يجري البراءة عن وجوب إكرامه، لكنه مع الشك في أن من مع العالم هل هو ابنه أم لا فإنه ينبغي الاحتياط حيث لا يقطع بتحقق إكرام العالم إلا باكرامه، فكذلك فيما نحن فيه. نعم: التحقيق عدم ثبوت الوساطة في العروض، لا لما ذكر من وجوب الاجتناب عن الملقي مع عدم وجوب الاجتناب عن ملقاءه، لعدم المنافاة كما مر من امكان اجتماع الحبيتين في الملقي.

بل لانه اذا اجتنب عن النجس ولم يجتنب عن ملقيه فقد اجتنب حقيقة عن فرد من نجس ولم يجتنب عن فرد آخر منه، لا انه لم يجتنب اصلاً كما لا يخفى.

٨٤ - قوله (قده): وأنه تارة يجب الاجتناب عن الملقي دون ملقيه^(١)... الخ.

حاصل الوجه في عدم وجوب الاجتناب عن ملقي المشتبه بالنجس عقلأً عدم العلم بفرد آخر من النجس غير ما علم به أولاً بين الاناءين، وحيث لا علم فلا يجب الاحتياط.

إلا أن مجرد عدم العلم بفرد آخر من النجس ليس مناطاً لعدم وجوب الاحتياط، كيف ومع سبق الملاقة على العلم الاجمالي، كما في الصورة الثالثة الآتية في كلامه (قدس سره) أيضاً ليس هناك علم بفرد آخر من النجس، ومع ذلك أوجب الاحتياط فيها؟

بل لا يجب العلم بأصل وجود النجس في وجوب الاحتياط، وبكفي مجرد كونه من أطراف العلم، كما إذا علم بنجاسة هذا الإناء أو بغضبيته ذلك الإناء الآخر، فإنه لا شبهة في منجزية هذا العلم، فلا يجب في الاحتياط إلا الظرفية للعلم.

ومن الواضح أن الملاقي بعد الملاقة طرف للعلم وجداناً، بداهة أن الشخص بعد الملاقة يقطع بأن هذا الإناء نجس أو ذاك الإناء الآخر وملقى معاً للقطع بالملازمة بينهما.

بل غرضه (قدس سره) من عدم العلم بفرد آخر من النجس عدم كون الملاقي في هذه الصورة طرفاً للعلم المنجز، لا عدم كونه طرفاً فقط، وذلك لأن العلم الاجمالي بعد تعلقه بالنرجس المعلوم بين الإناءين أوجب تنجز التكليف المعلوم، وبعد حدوث الملاقة - وصيروحة أطراف العلم ثلاثة وجداناً - لا يعقل تأثير العلم الثاني؛ إذ المنجز لا يتنجز.

فهذا العلم الثاني لم يتعلق بتكليف لم يتنجز حتى يعقل تنجزه بالعلم الحادث ثانياً، لاحتمال أن يكون التكليف في طرف الملاقي - بالفتح -، وبعد تنجزه لا علم بتكليف آخر لم يتنجز حتى يتنجز بالعلم الثاني، بل مجرد احتمال التكليف في الملاقي - بالكسر - تبعاً للملاقي - بالفتح -.

بخلاف الصورة الثالثة، فإن العلم حدث بعد الملاقة فقد تعلق بتكليف لم يتنجز بعد، وإنما يتنجز بهذا العلم.

ولا يقال إنقلاب العلم الأول إلى ما صار أطرافه ثلاثة بصورة انقسام

أحد الاناءين إلى قسمين، فكما أن مقتضى الملازمة بين الأجزاء في العلم هو الاحتياط، كذلك الملازمة بين الملائقي وملائقيه في الحكم.

وجه فساد القياس: أن وجوب الاحتياط في صورة الانقسام ليس لمجرد الملازمة، بل لأنه تفريق لما تنجز حكمه.

بخلاف ما نحن فيه، فإنه لا معنى للملازمة بين ما تنجز وما لم يتنجز، فان قلت: بناء على أن الحجية الشرعية بمعنى تنجيز الواقع إذا قامت البيينة على نجاسة شيءٍ فلما فرقنا بينه وبين آخر، فإن مجرد قيام الحجة على نجاسة ذلك الشيء يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن ملائقيه.

ولفرق بين المنجز الشرعي والعلقي، فإنه لا تفاوت بينها إلا أن الأول بحكم الشارع والثاني بحكم العقل، وإن فأثر كل منها استحقاق العقوبة على تقدير المصادفة.

وبعد تنجيز الحكم في الملائقي - بالفتح - على تقدير ثبوته فيه واقعاً يجب الاجتناب عن ملائقيه أيضاً، وإن لم يكن عليه منجز عقلي، كما في ملائقي ما قام عليه المنجز الشرعي، فإنه لا منجز شرعي على الملائقي، ومع ذلك يجب الاجتناب عنه بطبع تنجيز الحكم في ملائقة.

قلت: أولاً إن دليل المنجز الشرعي كما يدل بالمطابقة على تنجيز وجوب الاجتناب عن ما قامت البيينة على نجاسته، كذلك يدل بالالتزام على وجوب الاجتناب عن ملائقيه، وليس هذه الدلالة في طرف المنجز العقلي الذي هو بحكم العقل.

وثانياً: إذا كان احتمال التكليف المقررون باحتمال آخر هو المنجز للتكليف المحتمل عقلاً، صح قياس المنجز العقلي بالمنجز الشرعي.

وأما إذا كان المنجز هو العلم، وكان احتمال التكليف المنجز بالعلم هو المقتضي لوجوب الموافقة القطعية، فلا مجال للقياس، فإن ملائقي ما قامت عليه

البيئة ملأق لما تنجز حكمه بالمنجز الشرعي قطعاً.

بخلاف ما نحن فيه، فإن المنجز هو العلم والمعلوم هو المنجز، ولا ملأقي للمعلوم لا إجمالاً ولا تفصيلاً بل احتمالاً فقط.

ومن جميع ما ذكرنا تبين عدم صلاحية العلم الإجمالي - في هذه الصورة - لوجوب الاجتناب عقلاً عن الملaci.

ومع عدم المقتضي عقلاً لوجوب الاجتناب لا وجه للالستناد إلى المانع، كما هو ظاهر الشيخ الأعظم (قدس سره) في رسالة البراءة^(١) وفي كتاب الطهارة^(٢)، حيث استند في عدم وجوب الاجتناب عقلاً عن الملaci إلى سلامة أصالة الطهارة فيه عن المعارض.

فإن انتحال العلم بجريان الأصل الغير المعارض، إنما يحتاج إليه إذا كان مع عدم الإنتحال مقتضاياً لوجوب الاجتناب.

وليس بباب العلم الإجمالي باب ترتيب آثار الطاهر والنجس - ببا هما طاهر ونجس - ليتوهم الحاجة فيه إلى إجراء الأصل، بل بابه باب تأثير العلم في وجوب الاجتناب عقلاً، وعدمه. فافهم جيداً.

٨٥- قوله (قده): وأخرى يجب الاجتناب عنها لاقاه دونه^(٣) ... الخ
ذكر (قدس سره) في هذه الصورة الثانية مثالين لوجوب الاجتناب عن الملaci - بالكسر - دون الملaci - بالفتح - بعكس الصورة المتقدمة.
أحدهما: ما إذا علم إجمالاً بنجاسة هذا الإناء أو الإناء الآخر، ثم علم بعلاقته ذلك الإناء الآخر لإناء ثالث من قبل، مع علمه إجمالاً بنجاسة ذلك

(١) فرائد الأصول المحسن ٨٦/٢.

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري قده ٤٢.

(٣) كفایة الأصول ٣٦٣.

الثالث أو طرف الملاقي - بالكسر - .

فحيث إن العلم الأول أثر أثره، فلا يبقى مجال للعلم الثاني في تنجز
نجاسة الثالث وهو الملاقي - بالفتح - .

وحيث إنه علم بمقابلة ذلك الاناء الآخر للثالث دخل في أفراد الملاقي
- بالكسر - المبحوث عن وجوب اجتنابه وعدمه.

ومنه يعلم أن الملاقي، وإن كان طرفاً للعلم بالنجاسة من الأول، لكنه لا
يعنوان الملاقي، وبعد العلم بمقابلاته سابقاً يحتمل نجاسته من قبل ملاقاته، ومثله
داخل في محل البحث، لا ما إذا احتمل نجاسته لوجه آخر، فإنه أجنبى عن
مسألة الملاقي.

وكون نجاسة الملاقي فرعاً لنجاسة ملاقاه لا يقتضي أصلية ملاقاه في
التنجز.

كما لم يقتضي فرعية الملاقي لتنجز ملاقاه في الصورة السابقة، فإن باب
الملازمية بين النجاسة في الأصل والفرع غير باب الأصلية، والفرعية في التنجز
والوجوب العقلي.

ثانيهما: ما إذا كانت الملاقة قبل العلم الاجمالي وخرج الملاقي - بالفتح -
عن مورد الابتلاء حال حدوث العلم أو قبله، فإن طرف العلم المؤثر منحصر
في الملاقي - بالكسر - وطرف الملاقي - بالفتح -، فيؤثر العلم الاجمالي بالإضافة
إلى التكليف المعلوم بينها.

ودخول الملاقي - بالفتح - بعد ذلك في مورد الابتلاء، وإن كان يوجب
حصول شرط التنجز من حيث الابتلاء، لكنه لم يبق تكليف على أي تقدير غير
منجز كي يتنجز بهذا العلم.

وربما: يتواهم أن الملاقي - بالكسر - ليس طرفاً للشبهة، بل طرفاً
الشبهة هما الملاقي - بالفتح - وما هو في عرضه.

غاية الأمر أنه لم يكن العلم منجزاً للخروج عن مورد الابتلاء، وبعد دخول الملaci - بالفتح - يؤثر العلم بالتكليف أثراه. وكان منشأ التوهّم، أن البول المعلوم أو الخمر المعلوم أو ما أشبه ذلك مردّ بين الاناءين، وليس الملaci طرفاً لهذا العلم.

ويندفع: بأن الغرض من الظرفية ليس انطباق عنوان البول أو الخمر أو جامع آخر على كل من الطرفين، بل مجرد الظرفية للتوكيل الصالح للتنجز، ومن البين حصول العلم الوجدي بـأن هذا نجس أو ذاك متنجس، فيجب الاجتناب على أي تقدير شرعاً، فيتنجز بالعلم به عقلاً.

وربما يقال^(١): بأن العلم حيث إنه طريقي لم يؤخذ على وجه الصفتية فالعبرة حينئذ بسبق المعلوم، وإن كان العلم به متأخراً في الوجود، وحيث إن الملaci - بالفتح - سابق بالرتبة على الملaci - بالكسر - فهو يتتجزّر قبل تنجز الملaci - بالكسر - بسبب العلم الثاني وإن كان متأخراً.

ويندفع: بأن الطريقة لا يقتضي إلا أن المعلوم السابق إذا كان له أثر يترتب عليه فعلًا، لترتبه على وجوده لا على العلم به، فإذا لاقاه شيءٌ قبل العلم به يترتب عليه فعلًا أثر ملاقاة النجس، ولا مجال لتوهم لزوم الملاقاة بعد العلم بالنجس.

وأما عدم تأثير العلم الاجيالي الأول فلامعنى له، لأن مجرد وجود شيءٍ واقعاً سابق في الرتبة لا يعقل أن يكون بوجوده مانعاً عن تأثير العلم الوجدي، ووجوده العلمي المتأخر يستحيل أن يمنع فعلًا عن تأثير العلم الاجيالي؛ لأن المعدوم حال وجود المقتضي وترقب تأثيره لا يعقل أن يكون مانعاً عن تأثيره. ومانعيته عن تأثير العلم الأول بقاء توجّب الدور؛ لأن مانعيته فرع كونه

(١) القائل هو المحقق الثانيي قد، أجود التقريرات ٢٦٣/٢

علمًا بحكم فعلى على أي تقدير، وغير منجز بمنجز سابق، وكونه كذلك فرع سقوط العلم الأول عن التأثير بقاء، فافهم جيداً.

وربما يتوجه أن مقتضى عدم منجزية العلم للملاقى - بالفتح - بعد دخوله في مورد الابتلاء جريان إصالة الطهارة فيه، لسلامتها عن المعارض على الفرض، لتساقط الأصلين في طرق العلم الاجمالي الأولى، ومقتضى جريان أصلية الطهارة في الملاقى - بالفتح - التبعد بطهارة ملقيه، وإلا لزم انفكاك المسبب عن سببه، ومقتضى طهارة الملاقى - بالكسر - وعدم جريان حكم المقدمة العلمية عليه عدم جريان أصلية الطهارة في الملاقى - بالفتح -، لدوران النجس العلوم إجمالاً بينه وبين ما هو في عرضه، فيتساقط الأصلان فيها.

فلازم طرفيه الملاقى - بالكسر - للعلم الاجمالي هذا المحذور المحال، بخلاف ما إذا انحصر الطرف في الملاقى - بالفتح - وما هو في عرضه، فإنه قبل تمامية شرائط التنجز لا يجب الاجتناب عن شيء منها، وبعد التهاميه يجب.

ويندفع: بأننا نلتزم بانفكاك المسبب عن سببه بلحاظ بعض الآثار، لمكان الموجب له، فإن التبعد بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - إنما يصح يتبع التبعد بعده في الملاقى - بالفتح - إذا لم يكن هناك مانع عقلي أو شرعي. توضيجه: أن شرائط تنجز التكليف بين الملاقى - بالكسر - وطرفه، مع

خروج الملاقى - بالفتح - عن مورد الإبتلاء، كانت تامة، من حيث وجود العلم وإنحصر التكليف الفعلى وعدم أصلٍ حاكمٍ على الأصل في الملاقى - بالكسر - لأن الخروج عن مورد الابتلاء ، كما يمنع عن فعليه التكليف بالاجتناب عن الخارج، كذلك عن جريان الأصل العملى المطلوب منه ترتيب أمر عملي عليه. وبعد دخوله في محل الابتلاء يجري فيه الأصل الذي لا معارض له: لسقوطه سابقاً بالمعارضة مع الأصل في الملاقى بالكسر، ولم يوجد موضوع جديد ليكون له تبعد جديد.

ومقتضى التعب بطهارة الملاقي - بالفتح - بعد تنجيز التكليف في الملاقي - بالكسر - وطرفه ليس إلا ترتيب أثر الطاهر بما هو ظاهر على الملاقي - بالكسر - لرفع وجوب الاجتناب العقلي التابع للعلم الاجيالي الذي لا مانع منه عند تأثيره، فيجب الاجتناب عقلاً عن الملاقي - بالكسر - وعن طرفه، وإن كان لا يعامل معه معاملة النجس من حيث ملاقاة شيء معه، فضلاً عن طرفه، فان خروج الملاقي - بالكسر - عن وجوب الاجتناب لا يمنعبقاء احتفال التكليف المنجز في الآخر على حاله، فتدبر جيداً، فإنه حقيق به.

٨٦ - قوله (قدره): وثالثة يجب الاجتناب عنها فيما لو حصل^(١)... الخ.

وعن بعض الأجلة (قدس سره)^(٢) تسليم طرفية الملاقي بالكسر للعلم الاجيالي - في الصورة الثانية المتقدمة - بناء على تعليم تنجيز العلم لما إذا تعلق بخطاب مفصل أو بخطاب مردود، لترددته بين وجوب الاجتناب عن النجس أو المنتجس هناك، دون هذه الصورة، حيث لا علم بخطاب مردود، بل يعلم بخطاب مفصل، وهو وجوب الاجتناب عن النجس بين الاناءين، ومحتمل خطاباً آخر في الملاقي - بالكسر - .

وفيه: أن تنجيز العلم الاجيالي لا يدور أمره بين الأمرين، من حيث تعلقه إما بخطاب مفصل أو بخطاب مردود، ليتوهم أنه لم يتعلق بالمردود، فمتعلقه مفصل، والملاقي محتمل، بل من أنحاء تعلقه أن يتعلق بتكليف في طرف، وتتكليفين في طرف آخر متافقين أو مخالفين، كما إذا علم بنجاسة هذا الاناء أو بنجاسة ذاك الاناء وغصبية الثالث، فإنه لا ريب في تنجيز التكليف الواقعي بالعلم، وليس

(١) كفاية الأصول / ٣٦٣.

(٢) وهو المحقق الأشتباهي قدره. بحر الفوائد ١١/٢ - ١١٠.

أحد التكليفيين بالإضافة إلى الآخر قدرًا متيقنا حتى يتوجه انتعلاله إلى خطاب مفصل معلوم وخطاب آخر مشكوك.

نعم ما أفاده شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) هنا من وجوب الاجتناب من جميع الأطراف، إنما هو بالنظر إلى مقتضيات العلم الاجمالي، حيث إنه تعلق بتكليف غير منجز، فيصلح لأن يتجزء بالعلم، بخلاف الصورتين السابقتين، وإلا فالاصل في الملاقي - بالكسر - ليس في عرض الأصل في الملاقي بالفتح، ليكونا معاً معارضين للأصل في الطرف الآخر، فيتساقط الجميع، بل الأصل في الملاقي - بالفتح - في عرض الأصل في الطرف الآخر فقط، فيبقى الأصل في الملاقي - بالكسر - سليماً عن الأصل الحاكم وعن الأصل المعارض، فينحل العلم بالإضافة إليه، فتدبر جيداً.



[العلم الاجمالي بالتكليف المردود بين اد فل والأكثر]

٨٧ - قوله (قده): وتوهم انحلاله إلى العلم بوجوب

الأقل^(١) ... الخ.

توضيح الانحلال على ما هو المعروف في تقريره: أن الأقل معلوم الوجوب على أي حال: لأن إما واجب لنفسه وأما واجب لغيره وهو الأكثر، دون الأكثر فإنه يحتمل وجوبه لنفسه فقط.

ولا يلزم من وجوب الأقل لغيره المبني على وجوب الأكثر لنفسه مع جريان البراءة عن وجوب الأكثر محذور، لأن البراءة عن الأكثر ليست إلا رافعة لتنجز الأمر بالأكثر، لا أنها رافعة لأصل الأمر، والوجوب المقدمي للأقل لا يتوقف إلا على وجوب الأكثر واقعاً، لا على تنجزه.

ومع العلم التفصيلي بوجوب الأقل واقعاً لا يعقل إجراء البراءة عنه للقطع بمخالفته للواقع.

ويورد عليه: بأن الوجوب المعلوم تفصيلاً إذا كان له أثر على أي تقدير صح الانحلال بالإضافة إلى المعلوم بالاجمال الذي له الأثر على أي تقدير. ومن المعلوم أن وجوب الأقل لغيره لا أثر له، لما حقق في محله من أن الوجوب المقدمي لا يترتب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب.

وأجيب عنه: بأن الواجب المقدمي وإن لم يترتب على تركه عقاب من حيث نفسه، لكنه من حيث إن تركه سبب لترك ما يترتب عليه العقاب له الأثر.

فال أقل مما يقطع بأنه إما يترتب على تركه العقاب، أو يترتب العقاب على

ترك ما هو مسبب عن تركه.

فكما يصح دعوى الانحلال من حيث الوجوب بكونه معلوماً بالتفصيل في الأقل، فكذا يصح دعوه من حيث التنجز وترتبط العقاب على ترك الأقل. وأورد عليه - كما في المتن - بأن الانحلال من حيث التنجز في الأقل يستلزم المحال، لأن ترتبت العقاب ولو بالواسطة على الأقل لا يعقل إلا مع تنجز الأمر بالأكثر؛ لأن الأمر المقدمي كما يتبع الأمر بذاته المقدمة وجوداً كذلك فعليه وتنجزاً. فالالتزام بتنجز الأمر بالأقل على أي تدبير التزام بتنجز الأمر بالأكثر على تدبير ثبوته واقعاً، وهو مع فرض اجراء البراءة عن الأمر بالأكثر وعدم تنجزه خلف محال.

وأيضاً مانعية تنجز الأمر بالأقل عن تنجز الأمر بالأكثر كما هو المراد من الانحلال مستحيلة؛ لأن وجوده بصفة المانعية موقف على وجود المنوع، وما يتوقف وجوده على شيء يستحيل أن يكون مانعاً عنه.

وأيضاً تنجز الأقل حيث إنه تابع لتنجز الأكثر، فتنجزه يستلزم تنجز الأكثر، وتنجز الأكثر يستلزمبقاء العلم الاجمالي على حاله وعدم انحلاله، فيستلزم عدم تنجز الأقل الموجب لانحلال العلم وعدم تنجز الأكثر، فيلزم من تنجز الأقل بهذه الواسطة عدم تنجز الأقل، وما يلزم من وجوده فهو محال. وإن شئت قلت: يلزم من الانحلال بدعوى تنجز الأقل عدم الانحلال؛ لأنه مستلزم لتنجز الأكثر، ولا موجب له الا بقاء العلم الاجمالي على حاله.

وبالجملة: تارة - نقول: إن فرض تنجز الأقل التابع لتنجز الأكثر فرض المقتضي لعدم الانحلال.

وأخرى - نقول: إن فرض تنجز الأقل التابع لتنجز الأكثر المستلزم لبقاء العلم الاجمالي وعدم تنجز الأقل فرض عدم المقتضي لانحلال؛ إذ المقتضي له تنجز الأقل، وقد فرض بقاء العلم على حاله، وعدم ثبوت المقتضي لانحلاله.

وربما يوجه محدود الانحلال بوجه آخر، وهو: أن فرض عدم تنجز الأمر بالأكثر باجراء البراءة فيه فرض عدم تنجز الأمر بالأقل من حيث وجوبه الغيري.

فلم يبق إلا احتمال وجوبه النفسي، وهو غير منجز، فيجوز ترك الأقل أيضاً.

فالانحلال يستلزم تجويز المخالفة القطعية وترك العصاة مثلاً رأساً، وهو باطل جزماً. وقد ذكر في التفصي عن هذه العویضة وجوه:
منها: ما عن بعض^(١) الأعلام، وملخصه: أن المراد بعدم تنجز الأكثر هي المعدورية من قبل تركه إذا استند إلى ترك خصوص الجزء المشكوك، فإنه الذي يكون به الأكثر مقابلاً للأقل، لا إذا استند تركه إلى ترك سائر الأجزاء بالاستقلال أو بالانضمام إلى الجزء المشكوك.

ولا منافاة بين المعدورية وعدم العقاب على ترك الأكثر بناء على الأول، وعدم المعدورية وثبت العقاب على تركه بناء على الثاني.

وفيه: أنه بعد نفي العقاب على ترك الأكثر بترك الجزء المشكوك المقوم للأكثر الموجب لمقابلته مع الأقل بعده، لا واجب نفسي يترتب العقاب على تركه إلا الأقل بعده، وهو محتمل لا مقطوع به، وليس هناك واجب نفسي آخر يكون الأقل مقدمة له، حتى يكون تركه سبباً لترك ذاك الواجب النفسي العقاب على مخالفته، فلا معنى للمعدورية من قبل ترك الأكثر من وجه وعدم المعدورية من قبل تركه من وجه آخر إلا على الوجه الذي سنحققه، ولا يبعد رجوع هذا الوجه إليه فانتظر.

(١) هو المحق الكبير الميرزا محمد تقى الشيرازي قدس الله نفسه الزكية. رسالة أحكام الخلل المنضمة إلى تعليقته على المكاسب / ١٧٤.

ومنها: ما عن بعض السادة الأعلام (قدس سره) وهذه عبارته : إحتمال ترتب العقاب على ترك الأقل، مع عدم ما يوجب الأمان منه، كاف في إلزم العقل بوجوب الاتيان به.

مع أنه على تقدير وجوب الأكثر يكون ترك الأقل تجرباً ومستلزمأ للعقاب إن قلنا فيه بالعقاب.

وفيه: أن مجرد احتمال وجوب الأقل لنفسه لا يلزمه احتمال العقاب حتى يجب دفعه عقلأ.

وليس منشأ حكم العقل بمراعاة هذا الاحتياط إلا اقراره باحتمال وجوب الأكثر لنفسه، فيعلم بترتيل العقاب على الواجب النفسي المعلوم في البين.

وإلا فمع عدم مراعاة احتمال وجوب الأكثر لنفسه، وتحض الاحتياط في وجوب الأقل لنفسه فعلاً، كان حاله حال سائر الواجبات النفسية المحتملة، من دون مزية لهذا الواجب، حتى يكون احتماله ملازماً لاحتمال العقاب.

ومنه علم حال التجري، فإنه إنما يصح إذا كان على فرض مصادفته للواقع منجزاً له، حتى يكون تركه على فرض مخالفته للواقع تجرباً.

ومنها: ما عن بعض أجلة العصر^(١)، وهو قياس العلم بوجوب الأقل لنفسه أو لغيره، بقيام الحجة الشرعية على الطريقة المحسنة وتنجيز الواقع على تقدير المصادفة قائلأ: بأن العلم بالتكليف المتعلق بالأقل لما لم يعلم كونه مقدماً أو نفسياً يجبر عند العقل موافقته؛ لأنه لو كان نفسياً لم يكن له عذر في تركه، كما في التكاليف الطريقة، حيث إن وجوب امتناعها عند العقل من جهة احتمال مصادفتها للواقع ، وإن المكلف على هذا التقدير لم يكن معذوراً .

(١) هو المحقق الحائز قده. درر الفوائد / ٤٧٤.

هذا، وحاصله أن ملاك الانحلال قيام الحجة الشرعية أو العقلية في بعض الأطراف لاشتراكها في العلم باستحقاق العقاب على تقدير، لا على جميع التقادير.

وفيه: أن ضم الوجوب الغيري إلى الوجوب النفسي هنا أجنبي عن العلم باستحقاق العقاب على تقدير النفسية.

بل العلم به على تقدير: إن كان لأجل العلم الاجمالي بوجوب الأقل نفسياً أو بوجوب الأكثر نفسياً فدعواه صحيحة، إلا أنه لا يعقل أن يكون تأثير العلم في طرف مانعاً عن تأثيره في طرف آخر، مع تساوي نسبته إليهما.

وإن كان لأجل احتمال وجوب الأقل نفسياً فقط، فدعوى العلم بالعقاب على تقدير المصادفة غير صحيحة، إذ لا دليل على منجزية الاحتمال. وهذا هو الفارق بين الاحتمال الناشئ من الحجة الشرعية القائمة على بعض الأطراف، والاحتمال هنا: لأن الطريق الموجب للاحتمال مقطوع الحجة والمنجزية على تقدير المصادفة، دون الاحتمال هنا.

وقد عرفت أن ضم احتمال الوجوب الغيري لا يجدي في العلم بالعقاب على تقدير.

ومنه تعرف الفرق بين المقيس والمقيس عليه من وجهين:
أحدهما: من حيث المقتضي، فإن المقتضي للمنجزية في الحجة الشرعية موجود، وفي الاحتمال هنا غير موجود، وضم احتمال الوجوب الغيري لا يوجد منجزية احتمال الوجوب النفسي.

وثانيهما: من حيث المانع، فإن اختصاص الحجة الشرعية ببعض الأطراف يمنع عن تأثير العلم الاجمالي في كل طرف، لما سبقاً من أن المنجز لا يتنجز، فلا بد من تعلق العلم بتکلیف غير منجز حتى يتتجز بالعلم، بخلاف ما نحن فيه، فإن نسبة العلم الاجمالي ونسبة الاحتمال إلى كل من الطرفين على

حد سواه.

وقد عرفت أن اختصاص الأقل بالعلم بالأعم من الوجوب النفسي والغيري لا يجدي، إذ ملاك العقاب احتمال وجوبه النفسي، لا احتمال وجوبه الغيري معاً، فتشكيل العلم وجعله حجة عقلية وقياسها بالحججة الشرعية على الطريقة بجماع احتفال العقاب على تقدير مغالطة واضحة.

والتحقيق في تقرير الانحلال: أنا لا نقول بوجوب الأقل إما ل نفسه أو لغيره حتى يقال: بأن تتجزء على أي تقدير فرع تنجز الأكثر، فيلزم المحاذير المتقدمة، بل الأجزاء - كما حق^(١) في مبحث مقدمة الواجب - وإن كانت مقدمات داخلية، لكنها غير واجبة بوجوب غيري مقدمي، لما ذكر من المحذور في محله.

بل هناك وجوب نفسي واحد منبعث عن إرادة نفسية واحدة منبعثة عن غرض واحد قائم بالاجزاء بالأسر التي عين الكل.

فوزان الوجوب النفسي الواحد القائم بالاجزاء بالأسر وزان الوجود العلمي المتعلق بمعنى تأليفه تركيبي، كالدار المؤلفة من عدة معان، كالسقف والقباب والجدران وغيرها.

وانبساطه على تلك الأجزاء بالأسر ليس كانبساط البياض على الجسم، بحيث يكون لكل قطعة منه حظ من البياض بنفسه، بل كانبساط الوجود الذهني على الماهية التركيبية، فان المجموع ملحوظ بلحاظ واحد، لا كل جزء

(١) أما كونها مقدمات داخلية فقد تعرض له في مبحث مقدمة الواجب. نهاية الدراسة ١: التعلقة .٢٣٢

وأما عدم كونها واجبة بوجوب غيري فقد ذكره في البحث المزبور أيضاً. نهاية الدراسة ١: التعلقة .٢٢٩

وأما كونها واجبة بوجوب واحد نفسي فهي البحث المزبور أيضاً في التعلقة .٢٢٨

بلحظات يخصه.

فنقول: لاريب في أن هذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم أصله منبسط على تسعه أجزاء بتعلق واحد، وانبساطه بعین ذلك التعلق على الجزء العاشر المشكوك مشكوك.

فهذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم بمقدار العلم بانبساطه يكون فعلياً منجزاً، وبالمقدار الآخر المجهول لا مقتضي لفعليته وتنجزه.

وحيث إن المنبسط على ذات الأقل هو الوجوب النفسي الذي لموافقته ومخالفته ثواب وعقاب، فلا يتوقف فعليته وتنجزه على تكليف آخر غير معلوم الحال.

نعم: لا يعلم أن المنبسط عليه بحسب الفعلية قام المنبسط عليه واقعاً أو بعضه، ولا يخرج هذا التكليف النفسي المعلوم عن كونه نفسياً أو عن كونه بالعلم فعلياً، بعدم العلم بأن المنبسط عليه علماً قاماً ما هو المنبسط عليه واقعاً أم لا.

فإن قلت: كون الأقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسي المتعلق به على أي حال إنها هو باعتبار أنه، إما قائم متعلق الوجوب النفسي وكله أو بعضه. وكونه بعضه لا ينفك عن كون الأكثر كل المتعلق وقامه، لا كالوجوب المقدمي التابع لوجوب ذي المقدمة، إذ لا تعدد لحقيقة الوجوب، ولا عليه بين المتضايفين.

فليست بعضاً الأقل معلولة لكتيبة الأكثر، بل لأن البعضية والكتيبة متضايفتان والمتضايفان متكافئان في القوة والفعالية.

فعالية بعضاً الأقل ملزمة لفعالية كلية الأكثر.

فككون الأقل متعلقاً فعلاً للوجوب النفسي يستدعي أن يكون على تقدير كلية فعلياً وعلى تقدير بعضاًه فعلياً.

وفعلية البعضية على تقدير يستدعي فعلية كلية الأكثر على ذلك التقدير.

مع أن الفرض فرض عدم فعليّة الوجوب النفسي بالإضافة إلى الأكثر، فكيف تكون بعضية الأقل فعليّة.

قلت: بعضية الأقل واقعاً ملازمة لكلية الأكثر واقعاً.
واحتمال بعضية الأقل - الملازم لاحتمال كلية الأكثر واقعاً - حيث إنه مقررون باحتفال كلية الأقل واقعاً، فلذا يكون تعلق الوجوب المعلوم أصله بذات الأقل معلوماً.

والعلم بالوجوب النفسي المتعلق بهذا المقدار يوجب فعليّته وتنجزه بهذا المقدار.

وأما بعضية الأقل فعلاً فلا ندعها حتى يلزم فعليّة كلية الأكثر، بل ندعى فعليّة الأمر بذات الأقل للعلم به.

والذي ينزع عن ذات الأقل فعلاً هي كلية ذات الأقل للأمر النفسي بالقدر المعلوم الذي صار فعلياً، فذات الأقل حقيقة هي كل ما صار الأمر بالإضافة إليه فعلياً، وكل جزء منه هو بعض ما صار الأمر بالنسبة إليه فعلياً.
وهذا معنى ما ذكرنا: من أن عدم العلم بأن ذات الأقل قام ما انبسط عليه الأمر أو بعضه واقعاً، لا يخرج الأمر المتعلق به عن النفسيّة وعن الفعليّة، فتدبره فإنه حقيق به.

ومنه يتضح اندفاع دعوى^(١): أن المعلوم تفصيلاً هو الجامع بين الماهية الابشرط القسمي بالإضافة إلى الجزء المشكوك والماهية بشرط شيء، وهي مهملة في قوة المجزئية، ولو كان العلم بالجامع كافياً في الانحلال لزم انحلال العلم الإجمالي بنفسه، لكونه دائماً علماً بالجامع بين شيئاً.

وجه وضوح الادفاع: أن الاعتبار الابشرطي والاعتبار الشرط شيء

(١) المدعى هو المحقق الثاني قدّه. أجود التقريرات ٢/٢٨٨.

وان كانوا متقابلين، الا أن تقابل الاعتبارات لا يقتضي تقابل ما له الاعتبار، ولذا استهير أن الماهية اللابشرط شيء يجتمع مع ألف شرط.

ومن المعلوم أن ذات الماهية اللابشرط هي الواجبة بالحمل الشائع، لا بما لها من الاعتبار، وهذه الذات معلومة الوجوب تفصيلاً.

وأما المغالطة من حيث انحلال العلم بنفسه.

فمندفعه، بأن الجامع فيسائر الموارد قابلة للانطباق على كل من المحتملين، فلا يعقل تعين أحدهما بنفس هذا العلم.

بخلاف ما نحن فيه، فان تشكيل العلم الاجمالي وفرض الاحتالين والجامع بمحلاحة فرض اللابشرطية في الأقل.

وقد عرفت انها غير دخلة لا في الوجوب ولا في النفسية، فافهم واستقم.

فان قلت: مقتضى كون الواجب ارتباطياً عدم الفراغ عن عهدة الأقل المعلوم وجوبه إلا باتيان الأكثر، إذ كما يحتمل أن يكون الأقل مطلوباً وحده، كذلك يحتمل أن يكون مطلوباً في ضمن الكل، وعلى التقدير الثاني لا يتحقق الواجب إلا باتيان الأكثر حتى يتحقق المطلوب في ضمن الكل.

قلت: ليس إتيان كل جزء شرطاً لوجوب كل جزء ولا قيداً لنفس الجزء، بل نسبة الأجزاء إلى الوجوب النفسي الواحد المتعلق بها بتعلق واحد على حدة واحد، لا يكون بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر شرطاً لطلبها ولا لنفسه، لاستحالة شرطية الشيء لوجوب نفسه، وللزوم المخالف من فرض القيدة، لتمحض البحث في الجزئية.

وإنما الارتباطية بلحاظ تعلق طلب واحد بالاجزاء بالأسر، لقيام غرض واحد بها.

فمطلوبية كل جزء بعين الطلب الوحداني ملزمة لمطلوبية الجزء الآخر بعين ذلك الطلب الواحد.

وفعلية مطلوبية ذات بعض الأجزاء - لمكان العلم بها - لا يستدعي فعلية ما هو مطلوب واقعاً بعين ذلك الطلب، مع عدم العلم الذي هو ملاك فعلية البعث وتنجزه.

ولا يجب الفراغ عقلاً إلا عن عهدة ما كان الطلب بالإضافة إليه فعلياً، لا عن عهدة ما هو مطلوب واقعاً.

فإن قلت: القطع بانبساط الوجوب على الأقل لا يجدي في مقام القطع بالامتنال؛ إذ كما يقطع بالانبساط مع القطع بوجوب الأكثر، ويقطع بعدم الامتنال مع الاقتصر على الأقل، كذلك يشك في الامتنال مع الشك في الانبساط على الأكثر مع أن القطع بالانبساط على الأقل موجود في كليهما.

قلت: القطع بعدم الامتنال عند الاقتصر على الأقل في صورة القطع بالانبساط على الأكثر ليس من حيث القطع بالانبساط على الأكثر واقعاً حتى يشك في الامتنال هنا، ل مكان الشك في الانبساط واقعاً.

بل من حيث فعلية الأمر المنبسط على الأكثر ل مكان العلم بالانبساط. وعليه، فلا شك في الامتنال إلا بالإضافة إلى الانبساط من حيث الواقع ولا يضر ذلك بالامتنال لما يجب امتناله عقلاً وهو الأمر الفعلى.

فما هو فعلى، وهو المعلوم تعلقه وانبساطه - لا شك في الخروج عن عهده ومقتضاه، وما هو غير معلوم فلا عهدة له عقلاً حتى يجب امتناله قطعاً. فتدبر.

٨٨ - قوله (قده): مع أنَّ الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد

يحرز^(١) ... الخ.

توضيح المقام أن تحصيل الغرض: نارة: يجب عقلاً لنفسه من دون نظر إلى الأمر وموافقته أو إسقاطه.

وآخرى: يجب عقلاً مقدمة لأسقاط الأمر المنبعث عنه، حيث لا يسقط المعلول إلا بسقوط عنته.

وثالثة: يجب شرعاً لبأ، نظراً إلى أن ما يجب لفائدة ففي الحقيقة تلك الفائدة هي المطلوبة أولاً وبالأصلة، ومحصلتها مطلوب ثانياً وبالطبع.

ولا يخفى عليك: أن لزوم تحصيل الغرض لنفسه: تارة: يراد به الغرض بها هو غرض أي المصلحة الباعثة الداعية، فسبيله سبيل موافقة الأمر بما هو أمر المولى؛ أو^(١) تحصيل مراد المولى بما هو مراده، فكذا تحصيل غرضه بما هو غرض له داع إلى إرادته ويعتمد عليه.

وآخرى: تحصيل ذات الغرض أعني نفس المصلحة اللزومية بذاتها. ولذا لا ريب في أنه إذا علم بأن ولد المولى غريق ولم يلتفت إليه المولى حتى يدعوه إلى إرادة انقاذه والبعث نحوه يجب عليه عقلاً انقاذه، لكونه ذا مصلحة لزومية، بحيث لو التفت إليها المولى لاندرج في نفسه الداعي إلى البعث إليه.

والجواب عنه: أما على الوجه الأول بقسميه، فإن تحصيل الغرض إنما يجب إذا اكتشف بحجة شرعية أو عقلية، لا الغرض الواقعي الذي لا حجة عليه عقلاً ولا شرعاً، فإنه كالامر الواقعي والإرادة الواقعية التي لاحقة عليهما، فإنه ليس من زyi الرقية وعدم الخروج عن رسم العبودية تحصيل أغراض مولاه الواقعية التي لا حجة عليها.

وأيضاً الأمر بشيء يصلح للكشف عن سُنخ غرض يفي به المأمور به، ولا يصلح للكشف عن سُنخ غرض لايفي به، إذ المفروض العلم بالغرض من طريق العلم بمعلوله، والعلة والمعلول متافقان سعة وضيقاً.

(١) في الأصل أو تحصيل لكن الصحيح إذ تحصيل.

وعلى هذا، فإن لم نقل بانحلال العلم الاجمالي بالأمر، فالعلم حجة على الأمر المردد، والأمر المردد حجة على الفرض المردد فيجب تحصيله. وأما إذا قلنا بالانحلال، فلا حجة على الأمر المردد، بل على الأمر بذات الأقل فقط.

فالغرض الواقعي إن كان مما يفي به الأقل فقد تمت عليه الحجة. وإن كان مما لا يفي به إلا الأكثر فلا حجة عليه، فلا يجب تحصيله. فهذا البرهان يتوقف على تمامية البرهان الأول على استحالة الانحلال، وإلا فلا^(١)، مع أن المفروض أنه برهان آخر، ولو لم يتم الأول.

وأما على الوجه الثاني: فبأن الغرض القائم بشيء يستحيل أن ينبع عنده الشوق إلا إلى ذلك الشيء دون غيره، سواء كان مبادئاً أو أعم أو أخص. والشوق إلى فعل يستحيل أن يحرك العضلات إلا إلى المشتاق إليه في الارادة التكوينية، ويستحيل أن ينبع منه بعث إلا إلى المشتاق إليه في الارادة التشريعية.

وحيث إن الأمر الواقعي لم يكن فعلياً إلا بالنسبة إلى ذات الأقل، فيكشف بمقتضى العلية والمعلولة عن فعلية الغرض بمقدار فعليتهالأمر. ولو كان الغرض الواقعي قائماً بالأكثر وكان فعلياً للزم على المولى جعل الاحتياط بجعل احتمال الأكثر منجزاً، وإلا لكان ناقضاً لغرضه.

ولا ينافي ذلك وحدة الغرض وبساطته؛ لما فهمنا من الشرع أنه يمكن أن يكون ذا مراتب، بحيث يصير فعلياً بمرتبة دون مرتبة أخرى، كما فيها إذا

(١) لا يخفى ما في العبارة من الخلل لأن قوله وإلا فلا إنما يذكر بعد القضية الشرطية فيقال إذا صر المطلب الفلافي صح هذا أيضاً وإلا فلا فكان عليه قوله أن يقول فان تم الاول تم هذا أيضاً وإلا فلا.

نسى بعض الأجزاء، فإنه تصح الصلاة ولا تجب الاعادة.
ولا يعقل ذلك إلا إذا كان لما عدا المنسي غرض فعلى بسببه تعلق به أمر
فعلي، لاستحالة المعلول بلا علة.

كما أن مقتضى عدم إيجاب الاعادة عدم فعليه الغرض القائم بالمجموع.
وبالجملة بعد إمكان كون الغرض ذا مراتب غير منافية لوحدة الغرض
وبساطته يكون الأمر الفعلي - من باب الكشف الآني - حجة على غرض فعلى
في متعلقه، فلا محالة يسقط بسقوطه.

ومنه تبين صحة الانحلال من حيث الوجوب، ومن حيث الفعلية والتنجز،
ومن حيث الغرض.

وأما ما عن^(١) بعض أجيال العصر في مقام الجواب عن هذا الوجه من أنه
لا يعقل بقاء الأمر مع اتيان متعلقه، لأنه يرجع إلى طلب الحاصل، فيه المحذور
من وجهين:

أحدهما: أن الأمر على تقدير بقائه لا يقتضي إيجاد الموجود حتى يكون
من باب طلب الحاصل، بل مقتضاه إيجاد الطبيعة.

غاية الأمر حيث علم أن مقتضاه إيجاد الطبيعة مرة واحدة، كان بقاوه
على حاله بعد الجري على وفق مقتضاه خلفاً، فان بقاءه مقتض لايجاد الطبيعة
مرة أخرى ، وهو خلف.

ثانيهما: أن استحالة شيء لا توسع وقوع محال آخر، وهو انفكاك
المعلول عن علته، فان مقتضى بقاء الأمر هو الخلف الحال، ومقتضى القطع
بسقوطه مع الشك في سقوط الغرض الباعث عليه انفكاك المعلول عن علته،
فلا بد من إصلاح أمر الغرض بحيث لا يرد هذا المحذور، ولا يندفع إلا بما ذكرنا.

(١) هو الحق المعاذري قده. درر الفوانيد /٤٧٥.

وأما على الوجه الثالث: فبأن الأحكام الشرعية تارة: تكون مستندة إلى أحكام عقلية، وأخرى: لا تكون مستندة إليها.
فالأولى: حيث إنها بعين الملاك الذي يستقل العقل بحسنه، فحالها حال الحكم العقلي.

وقد بيَّنا مراراً^(١) أن الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية حيثيات تقبيدية لها، وأن الأغراض في الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها. فالضرب مثلاً بها هو تأديب حسن، لا أنه حسن للأدب المرتب عليه، وأنه الباعث على استقلال العقل بحسنه، بل التأديب بعنوانه المندرج تحت عنوان الاحسان حسن، سواء انتطبق على الضرب أو على غيره.

وبالجملة: فمثل هذا الحكم الشرعي حيث إنه بملأك الحسن العقلي، فلا محالة حالة حاله في تحصيل الفعل بها هو معنون بالعنوان الحسن.

والثانية: حيث إنها بملأك مولوي في نظر الشارع، وقد مر^(٢) وسيأتي - إن شاء الله تعالى - أن الملوكات المولوية الشرعية لا يجب أن تكون عين الملوكات الموجبة لاتصاف الأفعال بالتحسين والتقبیح العقلائين، فلا محالة تكون الأغراض متمحضة في كونها حيثيات تعليلية، ولا موجب لكونها حيثيات تقبيدية، إذ لا يتصرف الفعل بأنه واجب شرعاً إلا إذا وقع في حيز البعث والتحرير، ولا موقع للاتصاف به واقعاً وظاهراً إلا من حيث تعلق البعث به، والمفروض تعلق البعث بنفس الفعل.

وكذا حال الارادة التشريعية، فإن البعث منبعه عنها، فلا يتسبب المولى

(١) منها في مبحث مقدمة الرابع... نهاية الدراسة ١: التعليقة ٢٨٨ و ٢٩٠.

ومنها في مبحث اجتماع الامر والنفي. نهاية الدراسة ٢: التعليقة ٥٠.

(٢) في مبحث حجية الظن. نهاية الدراسة ٣: التعليقة ١٤٥. وفي مبحث البراءة، التعليقة ٣٠.

إلى إيجاد فعل إلا إذا كان مراداً من المكلف، فليس الفرض مراداً ولا واجباً شرعاً لا بالذات ولا بالعرض.

٨٩ - قوله (قده): بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر^(١)... الخ.

ومن بعض^(٢) أجياله العصر: ليس هذا الكلام مبنياً على قواعد العدلية القائلين بوجود المصلحة والمفسدة: لوضوح أن لكل أمر غرضاً في إتيان المأمور به وإن كان جزافاً، ويلزم على العبد إتيان المأمور به على نحو يحصل غرض المولى. انتهى.

أقول: مبني الأشاعرة على نفي الغايات الذاتية والعرضية في أفعاله تعالى، نظراً إلى إمكان الارادة الجزافية، تمسكاً منهم ببعض الأمثلة الجزئية المذكورة في الكتب الكلامية بل الأصولية أيضاً.

غاية الأمر: أن غاية فعله تعالى - على القول بها حيث إنه تعالى حكيم - هي المصالح والمفاسد.

فالأشاعرة يدعون أن الارادة علة للفعل ومحصصة له، فلا يلزم الترجح بلا مرجح، إلا أن الارادة الجزافية - أي بلا جهة أخرى موجبة لها - ممكنة، لا أن الارادة بفرض غير عقلائي أو غير المصلحة محل الكلام.

ومه تعرف أن الغرض لا يوصف بالجزاف بل بكونه غير عقلائي، بل الموصوف به هي الارادة أي الارادة بلا جهة موجبة لها.

وأما تحقيق امتناع الارادة الجزافية، وحصر الجهة الموجبة لها من الشارع في المصالح والمفاسد، وامتناع الارادة بلا فائدة في المراد، وامتناع التكليف

(١) كفاية الأصول / ٣٦٤.

(٢) هو المحقق الحائز قده. درر الفوائد / ٤٧٥.

ال حقيقي بالإضافة [إلى]^(١) ما لا غرض فيه، فيحتاج إلى بسط في الكلام ربما لا يناسب المقام.

وبحمله: أن الفعل وإن تخصص بالارادة وكان معلوماً لها، فلا يلزم الترجح بلا مردود في الفعل، إلا أن تخصص إرادة هذا الفعل دون إرادة الفعل الآخر المساوي له بالوقوع يحتاج إلى جهة مخصصة، وإلا لزم التخصص بلا مخصوص المساوى للمعلوم بلا علة في نفس الإرادة.

كما أن نسبة الفاعل وفاعليته إلى كل من الارادتين - بناء على أنها من أفعاله لا من كيافياته - على السوية.

فاختصاص فاعليته باحداها دون الأخرى بلا مخصوص، فإما بارادة أخرى وهكذا فيسلسل، أو بهذه الإرادة فيدور.

وحيث إن الارادة لابد لها من جهة موجبة فهي منحصرة بالإضافة إليه تعالى بها هو حكيم في المصالح والمقاصد، فمن حيث عدم الجهة المرجحة يستحيل تحقق الارادة، ومن حيث عدم موافقة الجهة للحكم تكون قبيحة، فيستحيل صدورها منه تعالى بالطبع.

ومنه تعرف مورد الاستحالة ومورد القبح.

وحيث إنه تعالى غني بالذات وتمام وفوق التمام، فلا محالة يستحيل عود المصالح والفوائد إليه تعالى، بل إلى عباده.

وأما انبعاث الارادة التشريعية عن غرض في المراد، وانبعاث التكليف الحقيقي عن غرض في المكلف به، فقد تعرضنا لها مفصلاً في مبحث دليل الانسداد^(٢) فراجع.

(١) أثبتناها لضرورة السياق.

(٢) نهاية الدرية ٣: التعليقة ١٤٥ حيث قال قده: فنقول أما الارادة التشريعية، وهو السوق الاكيد المتعلق بفعل الغير الخ.

٩٠ - قوله (قده): لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية^(١) ... الخ.

ولا يخفى عليك أن النزاع من حيث دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وإن كان لا يتفاوت فيه العدل والأشعرى، لكنه من حيث حصول المصلحة التي هي إما عنوان للواجب أو غرض منه، يتفاوت فيه العدل والأشعرى، فمثل الشيخ الأعظم (رحمه الله) المجيب^(٢) بهذا الجواب لا يتمكن من اختيار البراءة، مع كونه على ما عليه المشهور من العدلية، وإن كان لغيره ذلك.

وتوهم: أنه على فرض كون الصلاة مقدمة لواجب عقلي، نقل الكلام إليه، فاذ كان عنوانه مبيناً تفصيلاً وجوب الاحتياط فيه، وإذا كان دائراً بين المتبادرتين وجوب فيه الاحتياط، وإن كان دائراً بين الأقل والأكثر كان حاله حال ما نحن فيه.

مدفوع: بأن العنوان أو الغرض أمر بسيط لا يدور أمره بين المتبادرتين أو الأقل والأكثر، بل يدور أمر محصلة بين المتبادرتين أو الأقل والأكثر، والشك في المحصل مورد الاحتياط مطلقاً.

والعجب أنه جعل هذا المعنى تفسيراً لجواب الشيخ الأعظم (قدس سره) مع أن صريح كلامه (رحمه الله) نفي الاحتياط على مسلك الأشاعرة وبعض العدلية، لا نفيه مطلقاً حتى على مسلك المشهور من العدلية.

٩١ - قوله (قده): لاحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر^(٣) ... الخ.

ومرجعه أيضاً إلى الشك في حصول الغرض الباعث على الأمر. وفيه: أن الأمر على هذا المبني حيث إنه معلوم عن غرض في نفسه،

(١) كفاية الأصول / ٣٦٥

(٢) فرائد الأصول المحسن / ١١٦/٢

(٣) كفاية الأصول / ٣٦٥

فاللحجة على الغرض في نفس الأمر تامة.

إلا أنه من هذه الحقيقة مفروض الحصول؛ لأنَّه قائم بنفس الأمر، ولا حجَّةٌ على غرضية هذا الغرض من الواجب حتى يجب تحصيله، فما تمت عليه الحجَّةُ مفروض الحصول، وما يمكن تحصيله غير لازم التحصيل؛ لعدم الحجَّةِ عليه على الفرض.

مضافاً إلى أنَّ اتحاد الغرض من التكليف ومن المكلف به معقول على وجه وغير معقول على وجه آخر.

فإنْ أريد: أن مصلحة المكلف به كافية في صحة التكليف من دون حاجة إلى مصلحة في نفس التكليف فهو معقول، إلا أنه خلاف هذا المبني.
وإنْ أريد: أن المصلحة القائمة بالأمر قائمة بالمؤمر به فهو غير معقول؛ إذ يستحيل أن يكون عين ما يقوم بفعل المولى قائماً بفعل العبد.

نعم قيام فرد آخر من سُنْخِ ذلك الغرض بفعل العبد معقول، إلا أنه مشكوك من أصله، لا أنَّ غرضيته من الواجب فقط مشكوكة كما في الإيراد الأول، ولعله (قدس سره) أشار إلى بعض ما ذكرنا بقوله (رحمه الله): فافهم.

٩٢ - قوله (قده): كيف ولا اشكال في امكان الاحتياط^(١) ... الخ.

توضيحيه: أنه لا شبهة في إمكان الاحتياط هنا وفي المتبادرين، إذ الكلام بين الأعلام في لزومه لا في إمكانه، ولا شبهة أيضاً في أنَّ قصد الوجه تفصيلاً غير ممكن، لاهنا ولا في المتبادرين، فيدل على حصول اللطف والمصلحة بالاحتياط بفعل الأكثر هنا، وبفعل المتبادرين هناك، وإلا كان معناه عدم إمكان الاحتياط حقيقة في العبادة.

وعليه فيجب الاحتياط تحصيلاً للغرض، ولا يكفي مجرد التخلص عن

عقاب مخالفة الأمر: فان كفايته كانت مبنية على عدم حصول اللطف والمصلحة بالاحتياط الفاقد لقصد الوجه تفصيلاً.

ويندفع: بأن عدم التمكן من قصد الوجه تفصيلاً كما يجتمع مع عدم دخله في الغرض، كذلك يجتمع مع عدم لزومه، فلا يكشف عن عدم دخله.

وأما التسالم على إمكان الاحتياط: فان أريد إمكان الاحتياط بمعنى موافقة المأمور به الواقعي فهو مسلم، لكنه لا يجدي الخصم.

وإن أريد إمكانه بمعنى إتيان الفعل على وجه يترتب عليه المصلحة فهو محل الكلام، من حيث دخل قصد الوجه في الغرض وعدمه.

وقد مرَّ أن عدم التمكן من قصد الوجه تفصيلاً يجامع عدم دخله وعدم لزومه.

ولا منافاة بين عدم إمكان الاحتياط بمعنى يترتب عليه الغرض، وإمكانه بمعنى موافقة الأمر، بحيث يتخلص عن عقوبة مخالفة الأمر.

ففي المتبادر لا يمكن التخلص عن عقاب مخالفة الأمر العلوم إلا بإتيانها معاً. وفي الأقل والأكثر - بناء على عدم الانحلال - كذلك.

وأما بناء على الانحلال فلا عقاب إلا على المخالفة للأمر العلوم تعلقه بالأقل فقط، فلا موجب لل الاحتياط بفعل الأكثر، لا من حيث تحصيل الغرض لعدم إمكانه، ولا من حيث التخلص عن عقاب المخالفة، لأنه يتحقق بفعل الأقل.

٩٣ - قوله (قده): مع وضوح بطلان احتلال اعتبار قصد الوجه كذلك^(١)... الخ.

أي بنحو يعرف وجه أجزاء المأني به تفصيلاً، ولم يبين (قدس سره) وجه

وضوح البطلان، بل أفاد (قدس سره) أن المراد من الوجه هو الوجه النفسي، دون الوجه الغيري من الوجوب الغيري أو الوجوب العرضي أو عنوان الجزئية. وتوضيحيه - ما مرّ منا^(١) - في مباحث القطع: أن المراد بالوجه الشرعي ما يحادي الوجه العقلي، لما من تزه ساحة الشارع من الأغراض النفسانية والاقتراحات الغير العقلانية، فلا يوجب إلا ما هو حسن واقعاً عقلاً، ولا يحرّم إلا ما هو قبيح واقعاً عقلاً.

ومن الواضح أن الفعل بلحاظ قيام المصلحة المحسنة له موجه بوجه واحد حسن، لا أن كل جزء له مصلحة خاصة به. فليس لكل جزء وجه حسن، وإلا لكان هناك واجبات نفسية، حيث إنها في الواقع واجبات عقلية.

ومن بين أيضاً أن الفعل المعنون بعنوان حسن لا يصدر موصوفاً بالحسن، ومدوحاً على فاعله، إلا إذا صدر بعنوانه بالاختيار. فإذا علم عنوانه وجوب قصده، وإلا وجوب قصد وجهه النفسي الشرعي، حتى يكون قصداً إجمالياً لوجهه الحسن العقلي الواقعي، حتى يصدر منه حسناً ومدوحاً عليه.

وأما دعوى أن جزء العبادة عبادة، وكل عبادة يعتبر فيها قصد الوجه، إذ لا فرق بين عبادة وعباده، فهو قياس مغالطي.

لأنه: إن أريد من العبادة ما يكون حسناً بذاته، وهو المراد من العبادة الذاتية، فالصغرى غير صادقة؛ إذ لا يجب أن يكون جزء ما هو معنون بعنوان حسن حسناً بنفسه، بل هو مقوم للمعنى بعنوان حسن، فإنه مقتضى الجزئية. وإن أريد من العبادة ما لا يحصل الغرض منه إلا إذا اتي به بداع قربي،

فالكبرى غير صادقة، إذ ليس الوجه في اعتبار قصد الوجه عقلاً إلا ما سمعت، من أنه لقصد العنوان الحسن الواقعي إجمالاً، فلا يجب قصد الوجه في كل عبادة بهذا المعنى، بل في كل عبادة بالمعنى الأول.

٩٤ : قوله (قده): واتيان الواجب مقترباً بوجهه غاية ووصفاً^(١)...الخ.

أما بنحو الداعي، فيدعوه الأمر الوجوب بما هو وجوبي إلى الواجب الواقعي، فيأتي بالأكثر أو بالمتباينين معاً تحصيلاً للواجب الواقعي. وأما بنحو التوصيف، فليس المراد إتيان الموصوف بأنه واجب كما هو ظاهر العبارة، لما حرق في محله من أن عنوان الواجب ليس - كعنوان التأديب أو التعظيم - من عناوين المأني به في الخارج، لوضوح أن العنوان لا ينتزع إلا بلحاظ قيام مبدئه بذات المعنون. والوجوب الحقيقي لا قيام له بالفعل الخارجي، للبراهين المسطورة في مبحث^(٢) اجتماع الأمر والنهي.

بل المبدأ يقوم بطبيعي الصلاة الملحوظة فانية في مطابقها، فطبعي الصلاة بعد تعلق الوجوب به هو الموصوف بأنه واجب. وأما المأني به في الخارج فهو مطابق ذات الواجب، لا معروض الوجوب ومعنون عنوان الواجب.

فالمراد بقصد الوجه توصيفاً أن يتصور طبيعياً الصلاة الموصوف بأنه واجب، فيقصده ويريده بما هو كذلك ففرضه (قدس سره) اقتران المأني به بوجه الوجوب قصداً لا خارجاً. ضرورة أن متصل القصد والارادة هي الطبيعة المقومة للارادة في أفق النفس، لا

(١) كفاية الأصول / ٣٦٥.

(٢) نهاية الدراسة ٢: التعليقة ١٦٧، ١٦٨.

الصلة الخارجية: لاستحالة تقوم القصد والارادة بالخارج عن أفق النفس.

^{٩٥} - قوله (قده): لاسنا اذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهته وحزناً

لفرده^(١) ... الخ

مقتضى دعوى انطباق الواجب على المأمور به بتهمه وكماله، لصدق الطبيعي على الفرد بمشخصاته، إمكان قصد الوجه تفصيلاً.

وتحقيق المقام: أن صدق الطبيعى على الفرد بمشخصاته ليس بمعنى

صدق الانسان على زيد بعوارضه من كمه وكيفه ووضعه وأشباه ذلك، بدأ به أن فردية شيء مقوله ليس مناطاً لفردية شيء آخر لمقوله أخرى، فان المقولات متبادرات بالذات، ووجود كل مقوله كون تلك المقوله لا غيرها، لاستحالة أن تكون هوية واحدة هوية مقولتين بالذات، والا لزم الخلف.

مضافاً إلى أن الإنسان يتزعز من زيد وعمرو وبكر، مع تناقضها في العوارض ، ولا يتزعز معنى واحد عن مطابقات متناقضة بها هي متناقضة، وإلا لزم وحدة الكثير، فلماحالة يتزعز منها بجهة توافقها، وهي كونها ذات نفس وبدن. بل المراد من صدق الطبيعي على فرده أن هوية زيد مثلاً، بما هو فرد لطبيعة الإنسان، ليست إلا وجود حصة من هذه الطبيعة، كما أن هوية عمرو وجود حصة أخرى من هذه الطبيعة.

فوجود زيد وجود بالذات لحصة متقررة في مرتبة ذاته، وجود بالعرض للطبيعة النوعية التي يشترك فيها جميع الحصص.

وليس الماهية الشخصية إلا هذه المخصة المتخصصة بنفس وجودها.

الذى هو الشخص المُحْقِّق، وما يحتفظ به من العوارض لوازِم التَّشْخُص.

نعم إذا لم نقل بأن المركب من الجوهر والعرض مركب اعتباري لا وحدة

له حقيقة، بل قلنا باتحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود، نظير اتحاد المادة والصورة في الوجود الساري من الصورة الى المادة، فيكون الموضوع مجرى فيض الوجود، فيسري الوجود منه إلى عرضه.

فتارة: يلاحظ كل منها بما له من الدرجة الخاصة من الوجود، فأحدهما جوهر والأخر عرض ولكل حكمه.

وأخرى: يلاحظ كلاهما متحدين في الوجود الساري، فيحكم على أحدهما بأنه الآخر في الوجود الساري.

فحينئذ يصح دعوى صدق الطبيعي على فرده بمشخصاته المشهورية التي هي في الحقيقة لوازم الشخص.

هذا كله في صدق الطبيعي على فرده بمشخصاته الحقيقة.

وأما صدقه على فرده بمشخصاته الاعتبارية، كما في صدق طبيعي الصلة على المشتمل على الأجزاء المستحبة، فتوضيح القول فيه أن الصلة من المركبات الاعتبارية لاستهاها على طبائع متعددة هي مقولات متباعدة كمقدمة الكيف المسموع ومقدمة الوضع وشبهاها.

ومن الواضح أن كل جزء منها كما أنه حقيقة من الحقائق، كذلك له وجود خاص محفوف بعواض مخصوصة، وليس جزء منها مقوماً لحقيقة جزء آخر منها، ولا مشخصاً ومعيناً لجزء آخر منه^(١) ولا من لوازم مشخصه.

بل إذا وجدت الأجزاء المزبورة في الخارج فقد وجدت حصص خارجية مطابقة لطبائع مأخوذة ولملحوظة على نهج الوحدة، أريدت بارادة واحدة ووجبت بوجوب واحد.

ومنه تعرف حال الجزء المستحبى كالفنوت، فإنه حصة من الطبيعة

(١) كذا في الأصل، لكن الصحيح: منها.

النوعية للكيف المسموع، له وجود خاص ولوازم مخصوصة كسائر الأجزاء.
غاية الأمر أنه جزء الطبيعة المؤتلفة من ذوات أجزاء واجبة وذوات أجزاء
مندوبة.

ونسبة الأجزاء كلها إلى هذه الطبيعة المؤتلفة نسبة جزء الطبيعة إليها، لا
نسبة جزء الفرد بمعنى الشخص إلى الطبيعة.
ولما يخفى عليك أن كون طبيعة الصلاة الواجبة بالإضافة إلى الأجزاء
المستحبة لابشرط لا يوجب اعتبار الشخصية لتلك الأجزاء إذ الواجب
بالإضافة إلى كل خارج غير مناف له لا بشرط، ومع ذلك ليس كل خارج عن
الطبيعة من مشخصاتها.

مع أن التعين المصحح لكون الشيء بشرط شيء لا يمنع عن صدق
اللابشرط، لا أنه مطابق اللابشرط.

فالصحيح في اعتبار الشخصية للأجزاء المندوبة هو أن المتأتى به في ضمن
الصلاوة الواجبة مما يندرج اليه:

تارة: يكون مستحبأً في نفسه مطلقاً، سواء كان في الصلاة أو غيرها.
وأخرى: يكون مستحبأً في الصلاة، بحيث تكون الصلاة ظرفاً له فقط.
وثالثة: يكون مستحبأً فيها بحيث يعد من مكملاتها وفضائلها.
واعتبار الشخصية في الثالث دون الأولين، بلحظات أن مشخص الشيء
كما لا يعد أمراً في قبال الشيء، بل نحو وجوده، فكذا فضيلة الشيء وكماله
ليست أمراً في قباله، بل من شروطه وأطواره، فالأجزاء المستحبة تعد كالمشخص
بهذا الاعتبار.

ومن الواضح أن صدق الطبيعي على فرده، بمشخصه حقيقة ملائكة هو
مفهود فيما سمي بالشخص، بنحو من العناية، نظراً إلى أشتراكها في بعض
اللوازم.

بل لو قلنا بصدقه على لوازم مشخصة للاتحاد في الوجود الساري، لما كان مجال للصدق هنا.

إذ كما أن الأجزاء المستحبة ليست من مشخصات طبيعة الواجب، كذلك ليست بالإضافة إليها بمنزلة الأعراض بالنسبة إلى موضوعاتها، كما هو واضح جداً، فتدبره فإنه حقيق به.

٩٦ - قوله (قده): مضافاً إلى أن اعتبار قصد^(١) ... الخ.

هذا إذا كان لزوم اتيانه عقلاً، من حيث احتلال دخله في الغرض المولوي المنبعث عنه الأمر، لما مرّ في^(٢) محله من اقتضاء مقدمات الحكمة للقطع بعدم دخله فيه.

وأما بناء على إرادة الملاك العقلي المنبعث عنه الأمر فلا قطع بخلافه، بل لا يعقل صدور الفعل حسناً، إلا إذا قصد عنوانه تفصيلاً أو إجمالاً، ومبني الاشكال هذا الوجه، دون الوجه الأول.

وعليه، فلا مناص إلا إبطال البنى، وهو أنه لا يجب انبعاث الأمر عن ملاك عقلي من باب التحسين والتقييم العقليين.

وما يقال: من أن الشارع لا يأمر إلا بالحسن ولا ينهى إلا عن القبيح، فلا يراد منه الحسن والقبيح بهذا المعنى، الذي ملاكه المصالح العامة الموجبة لبقاء النوع، والمفاسد العامة الموجبة لاختلال النظام.

بل المراد: أن الشارع لا يأمر إلا بما فيه مصلحة، ولا ينهى إلا عما فيه مفسدة ولو لم تكونا عمومية، بحيث لو التفت العقل إلى تلك المصلحة أو تلك المفسدة لحكم بصلاحيتها للعملية للبعث والزجر، وهذا مفاد الحكم العقلي

(١) كفاية الأصول / ٣٦٦.

(٢) نهاية الدراسة ١: التعليقة ١٧٤.

النظري، كما أن الأول مقاد الحكم العقلي العملي، فتدبر جيداً.

٩٧ - قوله (قده): مع ان الكلام في هذه المسألة لا يختص^(١) ... الخ.

قد عرفت سابقاً أن اعتبار قصد الوجه، تارة: لوجه عقلي وجهنا به «لام

المتكلم، وأخرى: لمجرد احتمال دخله في الغرض، وحكم العقل باتيانه.

فإن كان الوجه في اعتبار قصد الوجه هو الأول، فملاكه كون الواجب

معنوأً بعنوان حسن، لا يصدر حسناً إلا إذا قصد عنوانه تفصيلاً أو إجمالاً، من

طريق الأمر بقصد وجهه الشرعي المحاذي لوجهه العقلي، سواء كان الغرض

الباعث على الأمر به يتربّى على نفس الفعل الحسن بما هو حسن، أو كان

الفرض بحيث لا يتربّى عليه إلا إذا صدر بداعي الأمر به، فيكون الواجب

المنطبق عليه عنوان حسن عقلي: تارة - تعديياً، وأخرى - توصلياً، من دون

ملازمة بين اعتبار قصد الوجه والتعددية.

هذا في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي بمقاييس التحسين

والتبني العقليين.

وأما إذا لم يكن كذلك، بل كان لمجرد مصلحة في المتعلق، فلا موجب

لقصد الوجه أصلاً، كما لا ملازمة بين الانبعاث عن المصلحة وكون المورد محكماً

بالحسن عقلاً: لما مرَّ غير^(٢) مرة: أن المصالح والأغراض المولوية لا يجب أن

تكون هي المصالح العامة التي ينحفظ بها النظام ويبيقى بها النوع.

فتلخص: أن الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي يجب فيه عقلاً

قصد الوجه، تعديياً كان أو توصلياً، والحكم الشرعي الغير المستند إلى الحكم

(١) كفاية الأصول ٣٦٦.

(٢) منها ما ذكره في بحث الانسداد. نهاية الدراسة ٣: التعليقة ١٤٥، ومنها ما تقدم في بحث البرامة ٣٠.

العقل - وان كان منبئاً عن المصلحة - لا يجب فيه قصد الوجه، تعبدياً كان أو توصلياً؛ فلا ملازمة بين التعبدية وقصد الوجه على أي حال.

وإن كان الوجه في اعتبار قصد الوجه هو الوجه الثاني، فلا بأس بدعوى اختصاص احتفال اعتباره بالتعبدى، إذ الفرض من التوصلى: إن كان مترتبأ عليه ولو صدر لا عن قصد، فكيف يحتمل اعتبار اتيانه بوجه وجوبه؟ فإنه إنما يحتمل إذا كان للاختيارية وقصد الأمر في نفسه دخلاً في ترتيب الفرض منه عليه.

٩٨ - قوله (قده): مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال^(١)... الخ.

محصلة: أن دخل قصد الوجه في الفرض وعدم التمكن منه بفعل الأكثر، لو كان مانعاً عن ايجاب الاحتياط بفعل الأكثر، لكن مانعاً عن وجوب الأقل أيضاً، لدخل قصد الوجه التفصيلي في غرضه، مع أنه لم يعلم وجوبه النفسي تفصيلاً، كما لم يعلم وجوب الأكثر نفسياً تفصيلاً، ولا زمه تحجيم المخالفة القطعية، ولا يقول به أحد.

والجواب: أن غرض الشيخ الأعظم (قدس سره) ليس المنع من وجوب الأكثر؛ لعدم التمكن من قصد الوجه، ليعارض بالأقل، ليلزم منه المحذور المذكور، بل غرضه عدم ايجابه بعدم وجوب تحصيل الغرض من اللطف والمصلحة، ودعوى حصر الاطاعة الالزامة عقلاً في الاتيان بعنوان التخلص عن عقاب المخالفة.

وعليه، فبناءً على الانحال يكون الأقل مقطوع العقاب، فيجب عقلاً التخلص عن عقابه دون الأكثر.

فالاقل والأكثر وإن تساوايا في عدم الوجوب بعدم وجوب تحصيل

الفرض، لكنهما يفترقان في لزوم التخلص عن عقاب المخالفه، وهو مختص بالأقل دون الأكثر، ولعل قوله (قدس سره) فافهم، إشارة إلى ما ذكرنا، فتدبر.

٩٩ - قوله (قده): وأما النقل، فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع

قاضٍ^(١) ... الخ.

تحقيق المقام: أنه ربما يقال: بناء على الانحلال العقلي إن وجوب الأقل نفسياً أو غيرياً معلوم على التفصيل، ووجوب الأكثر نفسياً مشكوك، فيرفع بحديث الرفع مثلاً.

بل بناء على عدم الانحلال تساقط القاعدة في طرف الأقل والأكثر من حيث وجوبها النفسي، فيبقى وجوب الزائد غيرياً بلا معارض، فيرفع بحديث الرفع.

والجواب: ما عرفت من أنه لا وجوب غيري للجزء، فلا علم تفصيلي بوجوب الأقل، كما لا مجرى للقاعدة في وجوب الزائد غيرياً.

بل الحق ما عرفت من أن تعلق الوجوب النفسي الشخصي المنبسط على المركب بالأقل معلوم، وبالجزء الزائد مشكوك، فيرفع الوجوب النفسي من حيث تعلقه بالجزء المشكوك، ونتيجته عدم فعالية الأمر النفسي بالجزء الزائد، وإن كان متعلقاً به واقعاً، ويستتبع رفع المواحدة على ترك الواجب بترك الجزء المشكوك.

وعليه، فبناء على الانحلال يكون رفعه شرعاً مؤكداً لنفي فعليته عقلاً.

بل بناء على ما ذكرنا^(٢) في البحث عن مفاد حديث الرفع من أن مفاده هو الجعل، دون الإخبار، فمعنى رفع الحكم جعل عدمه فعلياً، فيكون وارداً على حكم العقل، فان العقل يحكم بعدم فعالية الحكم الواقعي، من باب عدم وصوله ومفاد الحديث جعل عدمه فعلياً واصلاً. فراجع.

(١) كفاية الأصول / ٣٦٦.

(٢) في التعلقة ٨.

وأما بناءً على عدم الانحلال عقلاً، فسيجيء - إن شاء الله تعالى - الكلام

فيه.

وأما ما عن المصنف العلامة (قدس سره): من إجراء حديث الرفع في الجزئية المشكوكة، بناء على أن جريانه في الوجوب النفسي يوجب محذور المعارضة والمناقشة، فتحقيق الحال فيه: أن الأمر إذا تعلق بمركب من عدة أمور، يوجب اتصاف المجموع بالكلية، واتصاف كل واحد من تلك الأمور بالجزئية والبعضية، فإن قام المركب كل المطلوب، وكل واحد بعض المطلوب، وهذه الجزئية مجعلة بسبب جعل الطلب المتعلق بالمركب، دون الجزئية، بل لاحظ الوفاء بالغرض أو بلحوظ الجمع في اللاحظ، فانها واقعية لا جعلية.

وحيث إن الجزئية بلحوظ مقام الطلب مجعلة تتبع جعل الطلب المتعلق بالمجموع، فلها وضع شرعاً بالتبع، فكذلك لها رفع شرعاً.

وحيث إنه بين منشأ الانتزاع والمنتزع الائتبانية بواسطة السببية والمسببية،

فلكل منها حكم.

فربما لا يكون المنشأ مورداً للشك، فلا يعمه دليل الرفع، فلا يرتفع بسببه

الأمر الانتزاعي المجعل تبعاً.

وربما يكون نفس الأمر الانتزاعي بنفسه مورداً للشك بلا معارضة،

فيعمه بنفسه دليل الرفع، كما فيها نحن فيه، فإن جزئية الزائد ليست معارضة

بحجزية غيره، بخلاف الأمر النفسي بالأكثر، فإنه معارض في طرف الأقل.

ولا منسابة بين عدم رفع الأمر النفسي بالأكثر بحديث الرفع ابتداء،

وارتفاعه بالملازمة بينه وبين ارتفاع الجزئية. فتدبر.

والتحقيق: أن جزئية الشيء في مقام الطلب ليست^(١) - بالإضافة إلى

(١) في الأصل: ليس، والصحيح ما أثبتناه.

الطلب المجعل - من قبيل عوارض الوجود بالنسبة إلى معرفتها، بل من قبيل عوارض الماهية، بمعنى أنها معمولان يجعل واحد بلا تخلل جعل بينها، لا أنها كعوارض الوجود، بحيث يكونان معمولين بجعلين، لما مرّ مراراً^(١): أن متعلق الطلب ثابت بثبوته، وأن الحكم بالنسبة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية الغير الموقوفة من حيث الوجود عليها، بل وجودها بوجود العارض.

فالمراد له ثبوت في مرتبة الارادة بنحو ثبوت الارادة، فان قوامها^(٢) في التحقق به، إذ الشوق يطلق لا يوجد.

وكذلك متعلق البعث الاعتباري ثابت في أفق الاعتبار بنحو ثبوت البعث، واتحاد الفعلين بأي نحو فرض من الفعلية محال، فلا محالة لها وجود واحد، والمجعل بالذات إذا كان واحدا فله جعل واحد، حيث لا تفاوت بين الجعل والمجعل بالذات، بل بالاعتبار.

وإذا عرفت أن المتعلق ثبوته بعين ثبوت الطلب، فما هو من شؤون المتعلق - من حيث إنه كله أو بعضه - أولى بأن لا يكون له جعل بالاستقلال.

فمفهوم الطلب وإن كان مغايراً لمفهوم متعلقه ولمفهوم الكلية والجزئية، لكنها معمولة يجعل واحدا موجودة بوجود واحد، وليس بينها السبيبية والمسبيبة المقتضية للاثنينية.

وعلم مما ذكرنا: أن معنى التبعية كون الجزئية معمولة بالعرض، لا كمعمولية وجوب المقدمة بتبع وجوب ذيها. فالالأصلية والتبعية معنى، والذاتية والعرضية معنى آخر، والأول أعم من الثاني.

(١) منها في مبحث التعبد والتوصلي نهاية الدراسة ١: التعليقة ١٦٧.

ومنها مبحث اجتماع الأمر والنهي. نهاية الدراسة ٢: التعليقة ٦٢ و٦٣.

ومنها ما تقدم في التنبية الثاني من تنبية البرامة التعليقة ٤٧.

(٢) هكذا في الأصل والصحيح قوامه في التحقق بها.

وعليه، فكما لا يكون وضع الجزئية إلا بوضع الأمر بالمركب كذلك لارفع لها إلا بعين رفعه، والمفروض عدم إمكان رفعه بحديث الرفع.

ومنه يتضح أن مجرد اختلاف الرتبة بين الأمر النفسي وجزئية الزائد من حيث اللزوم الموجب لتأخر رتبة اللازم عن ملزومه ولو كان لازم الماهية لا يجدي في رفع الجزئية بمعلاحظة تساقط القاعدة في المرتبة المتقدمة، وذلك لأنه إنما يجدي مع تعدد الوجود كالوجوب الغيري التابع للوجوب النفسي، لا مع وحدة الوجود.

هذا كله مضافاً إلى أن الكلية والجزئية متضايقان متكافئان، فالجزئية وإن لم تكن معارضة لجزئية سائر الأجزاء، لكنها معارضة بكلية الأقل تتبع كلية الأكثر.

فكما أن كلية الأكثر في نفسها مشكوكـة، لكنها معلومـة بالاجمالـ، كذلك جزئية الزائد مشكوكـة في نفسها ومعلومـة بالاجمالـ تتبع معلومـة كلية الأكثر بالاجمالـ، والمفروض عدم شمول الحديث للمعلومـ بالاجمالـ.

والجزئية والكلية لازمانـ للوجوب النفسي في عرض واحدـ، لوحدة المنشـأـ والمصحـحـ للانتـزاعـ، وليـستـ الجـزـئـيةـ مـسـبـبـةـ عنـ كلـيـةـ الأـكـثـرـ، ليـتوـهمـ تسـاقـطـ القـاعـدـةـ فيـ طـرـفـ كـلـيـةـ الأـكـثـرـ وـكـلـيـةـ الأـقـلـ، فيـبـقـىـ القـاعـدـةـ فيـ نـفـيـ جـزـئـيةـ الزـائـدـ بلاـ مـعـارـضـ.

والمفروض أيضاً أن المجعلـ بالـتـبعـ قـابـلـ لـالـوـضـعـ وـالـرـفـعـ، وـكـلـيـةـ كـالـجـزـئـيةـ فيـ المـجـعـولـ بـالـتـبعـ وـسـيـجيـءـ. إنـ شـاءـ اللهـ تـعـالـىـ - بعضـ الكلـامـ فيهـ.

هـذاـ مـضـافـاـ إـلـىـ مـاـ سـيـأـقـيـ(١)ـ إـنـ شـاءـ اللهـ تـعـالـىـ فـيـ مـبـحـثـ الـأـحـكـامـ الـوـضـعـيةـ أـنـ جـزـئـيةـ لـيـسـ مـنـ الـأـحـكـامـ الـمـجـعـولـةـ وـلـوـ تـبـعـاـ، بلـ هيـ مـنـ الـلـوـازـمـ التـكـوـينـيةـ

للمجعلول التشريعي، لا من لوازمه التشريعية، لأن كل مجعلول تشريعي مجعلول تكويني، ولا عكس، فإنه من حيث إنه من الموجودات الخارجية بما يناسبه من الوجود في نظام الوجود مجعلول تكويني، ومن حيث صدوره من الشارع بما هو شارع شريعة وجاعل طريقة، لا بما هو جاعل هويات المكبات، مجعلول تشريعي، وملاك تشريعيته كونه ذا مصلحة موجبة لجعله شرعاً.

ومن الواضح: أن وجوب المركب من حيث ابعائه عن مصلحة فيه

تشريعي.

وأما اتصف الشارع الموجب بكونه حاكماً، واتصف المكلف بكونه محكوماً عليه، أو اتصف الحكم بكونه محمولاً، واتصف متعلقه بالموضوعية، فكلها من اللوازم التكوينية للمجعلول التشريعي، من حيث كونه تكوينياً.

فكذلك الجزئية والكلية بلحاظ تعلق شيء واحد بالمركب، لا أن هذا المجعلول التبعي منبعث عن مصلحة تبعية لمصلحة المركب، كالوجوب المقدمي المعلوم لمصلحة مقدمية تابعة لمصلحة ذيها. وسيجيء - إن شاء الله تعالى - قام الكلام فيه في محله^(١).

ثم إن هذا كله بناء على الانحلال من وجوه الاشكال.

وأما بناء على عدم الانحلال، ففيه وجوه أخرى من الاشكال:

أحدها: ما عن شيخنا العلامة رفع الله مقامه في هامش^(٢) الكتاب، وهو منافاة رفع الجزئية مع العلم الاجمالي بالحكم الفعلى المحكوم عقلاً بالاحتياط، ولذا خص جريان حديث الرفع بما إذا علم إجمالاً بمجرد الخطاب بالإيجاب، دون ما إذا علم بالحكم الفعلى.

(١) نهاية الدراسة ٥: التعليقة ٤٤.

(٢) كفاية الاصول / ٣٦٦.

لكته بنفسه قابل للدفع، فان محدود المناقضة أو الاذن في المخالفة إنما يكون مع جريان الأصل أو القاعدة في تمام الأطراف.

واما إذا اختص أحد الاطراف بأمارنة أو أصل أو قاعدة، وكانت سابقة على العلم الاجمالي أو مقارنته له، فلا علم إجمالي بحكم فعلي على أي تقدير حتى يكون له أثر.

ومفروض اختصاص الحديث بأحد الطرفين، وسبقه على العلم الاجمالي بيانه: أن المراد من الحكم الفعلي الذي تعلق به العلم: إن كان الفعلي من قبل المولى، كما هو مدلول الأدلة، والعلم به يبلغ إلى درجة الفعلية البعثية والزجرية، وهو الفعلي بقول مطلق، فمع قيام الحجة على طرف من العلم بخصوصه لا يصلح العلم لجعله بالغاً إلى درجة الفعلية المطلقة، لما مر^(١) سابقاً من امتلاع اجتماع الفعليين في طرف.

وإن كان الفعلي المتعلق به العلم هو الفعلي بقول مطلق، فمع أنه غير^(٢) معقول - كما مر مراراً - يرد عليه: أنه مع قيام الحجة لا يعقل انعقاد العلم الاجمالي بحكم بعضه فعلي على أي تقدير، فاما لا علم وإما لا تأثير له في الفعلية، فلا مناقضة ولا منافاة.

ثانيهما: أنه إذا انحل العلم الاجمالي بالقاعدة فلا أثر له في الطرف الآخر، فما الملزم بفعل الأقل؟ ولازمه تجويز المخالفة القطعية.

(١) في التعليقة ٣٥ و٣٧.

(٢) لأن الفعلية بقول مطلق متقدمة بالعلم فما دام لم يعلم التكليف لم يكن الفعلية على الاطلاق وقد صرخ فيه في غير مورد بأن الحكم عبارة عن جعل ما يمكن أن يكون داعياً فإذا وصل كان فعلياً بقول مطلق فراجع مبحث حجية القطع. نهاية الدراسة ٣: التعليقة ٤١ و٤٣.

وراجع مبحث حجية الظن. نهاية الدراسة ٣: التعليقة ٥٥ و٦٥.

وراجع مبحث البراءة التعليقة ٢٥ و٧١ الى غير ذلك من الموارد.

والجواب: أنا لا نقول بلزم سائر الأجزاء من ناحية العلم الاجمالي حتى يرد المحذور، بل بلزمها بالأدلة الدالة على جزئية تلك الأجزاء، وأدلة الإجزاء لا تثبت إلا جزئيتها للواجب النفسي، لا أنها تثبت تعلق الأمر النفسي بالأصل، ليكون العلم الاجمالي منحلاً بسببها، ويلزم الخلف من انحلاله، مع قطع النظر عن حديث الرفع، ويكفي ثبوت جزئيتها للواجب النفسي في الالزام عقلاً باتيانها، وثبوت المؤاخذة على ترك الواجب النفسي بتركها.

ثالثها: أن رفع الجزئية لا يوجب انحلال العلم الاجمالي إلا بناء على الأصل المثبت، لأن الجزئية ليست من أطراف العلم، بل ملزومها من أطرافه، وإجراء القاعدة في نفس ما هو من أطراف العلم غير ممكن للتساقط بالمعارضة، فلا يرتفع الأمر النفسي عن الأكثر إلا بالملازمة العقلية.

والجواب عنه أولاً: أن المورد ليس من موارد الأصل المثبت إذ لا نزيد التبعيد بعدم الملزوم بالتبعيد بلازمة، بل هما متلازمان في جميع مراتب وجودهما، فالجزئية الواقعية ملازمة عقلاً لتعلق الأمر النفسي واقعاً بما يعم هذا الجزء، والجزئية الفعلية ملازمة للأمر النفسي الفعلي بما يعم الجزء، وكذا رفع الجزئية واقعاً وفعلاً.

فيكون حال ما نحن فيه حال اللازم الأعم للواقعي والظاهري، بحيث يكون التبعيد محققاً لموضوعه، لاموجباً للتبعيد به كوجوب المقدمة، فإنه لازم عقلي لكل واجب واقعي أو ظاهري، وكما أن التبعيد بجزئية شيء ظاهراً مستلزم عقلاً لتعلق الأمر فعلاً بما يعمه، كذلك التبعيد بعدها مستلزم لعدم تعلق الأمر الفعلي بما يعمه عقلاً.

وبالجملة: عدم الانفكاك عقلاً ليس مخصوصاً بواقعهما، حتى يكون الاستلزم في مقام التبعيد مبنياً على الأصل المثبت، بل سار في جميع مراتب الواقع والفعلية.

وثانياً: أن رفع المجزئية، دان لم يستلزم رفع الأمر النفسي عن الأكثر، إلا أنه يرفع المواخذه على الواجب النفسي، من قيل تركه بترك الجزء المشكوك، ولا أثر للعلم الاجمالي بالأمر النفسي، الذي لا أثر له على تقدير تعلقه بالأكثر، وإن لم ينحل برفع أحد طرفيه.

وأما عدم ثبوت وجوب الأقل نفسيًا برفع جزئية المشكوك فلا يضرنا بعد العلم باستحقاق العقاب على ترك الواجب النفسي، بسبب ترك كل واحد من الأجزاء ما عدا المشكوك.

مع أنك قد عرفت سابقاً^(١) البرهان على قيام غرض نفسي بالأقل الكاشف - بنحو كشف العلة عن معلوها - عن ايجاب نفسي متعلق بالأقل في هذه الحال فراجع.

ومما ذكرنا يندفع إشكال الأصل المثبت بتقريب آخر، وهو أن الماهية المتعلقة بها الأمر النفسي إما ملحوظة بنحو الابشرط القسمى أو بنحو الشرط شيء، ونفي الثاني لا يثبت كونها متعينة بالتعيين الابشرطى.

وأما دفعه^(٢) بأن الاطلاق مقابل للتقييد بتعاب الدعم والملكة، لا بتعاب التضاد، فاطلاق الماهية عين عدم تقييدها الثابت بحديث الرفع.

فمخدوش: بأن الاطلاق بمعنى الابشرطية معنى، وعدم تقييد الماهية بخصوصية معنى آخر، فان الابشرطية ملاحظة الماهية بحيث لاتكون مقترنة بخصوصية ، ولا مقترنة بعدها، فعدم الاقتران بالخصوصية لازم أعم للماهية الابشرط والماهية بشرط لا، لا أنه عين لحاظ الماهية لا بشرط.

نعم بعد الفراغ عن عدم اقتران الماهية بعدم الخاصية ينحصر الأمر

(١) في التعليقة ٨٨.

(٢) كما عن المحقق النانيني قوله. فرائد الأصول ١٦٣/٤

فهراً في الماهية الالبشرط، وهذا غير العينية.
كما أنه تبين مما ذكرنا: أنه لا منافاة بين أن يكون تقابل التقييد وعدم
تقابل العدم والملكة، وأن يكون تقابل الا بشرطية والشرط لانية والشرط
سينية تقابل التضاد.

هذا إلا أن التمسك بحديث الرفع - حيث إنه مبني على نفي الجزئية لا
نفي الوجوب النفسي للأكثر - لمكان التعارض، مع ما عرفت في كون الجزئية لا
مفعولاً شرعاً، فلا مناص من الاشكال بناء على عدم الانحلال عقلاً.
وغاية ما يمكن أن يقال: إنه لا أثر لتعلق الأمر النفسي بالأقل بعده.
حتى يعارض به الأمر النفسي بالأكثر، الذي له الأثر من حيث المواجهة على
تركه بترك الجزء المشكوك.

وتعلق أصل الأمر النفسي بذات الأقل غير معارض بتعلقه بالأكثر، لأن
أصل تعلقه بذات الأقل معلوم، وإن لم يوجب هذا التعلق انحلال العلم على
الفرض.

فما هو النافع في استحقاق العقاب على ترك الأقل غير معارض بشيء،
لعدم المنافاة بين الاستحقاق بترك ذات الأقل والاستحقاق بترك الجزء الزائد،
وما هو الطرف للعلم الاجمالي الموهם للمعارضة لا أثر له، حتى لا يمكن رفع ما
له الأثر، فلا يأس حينئذ بشمول حديث الرفع للأمر النفسي بالأكثر من حيث
كونه مشكوكاً في نفسه.

ومنه يظهر الجواب عما أشكلناه سابقاً على رفع جزئية الزائد بمعارضته
بالطبع، برفع كلية الأقل، فان كليته وكونه عام المتعلق لا أثر له على ما مر.
١٠٠ - قوله (قدره): نسبة الاستثناء^(١) ... الخ.

إن كانت أدلة الأجزاء مثبتة لجزئيتها واقعاً، ف الحديث الرفع وشبهه ليس

في مرتبة الواقع، حتى يكون بمنزلة الاستثناء.
وإن كانت مثبتة لجزئيتها فعلاً، فحدث الرفع، وإن كان بلحاظ أصل الفعلية صالحًا، لأن يكون بمنزلة الاستثناء، إلا أنه مخدوش من وجهين:
أحدهما: عدم تكفل الأدلة واقعاً للفعلية البعثية والزجرية، بل للإنشاء
بداعي جعل الداعي وهو الفعلي من قبل المولى، وصيرورته مصداقاً لجعل
الداعي بالفعل متقوم بوصوله عقلاً، فهو غير فعلي بقول مطلق، مع قطع النظر
عن حديث الرفع.

وأما رفع الفعلية من قبل المولى فهو غير معقول، لأن معناه رفع الواقع،
حيث لا واقع عندنا إلا الانشاء بداعي جعل الداعي؛ لأن الانشاء المحس
محال، والانشاء بداع آخر لا يترقب منه فعلية الحكم البعثي والزجري.
وثانيهما: أن الفعلية المطلقة لو كانت واقعية، فبالتالي فيها لا يعقل أن
يكون محكماً بعدم الفعلية، لأن احتمال المتناقضين كالقطع بهما في الاستحالة.

* * *

[التنبيه الأول]

١٠١ - قوله (قده): فان الانحلال المسوهم في الأقل

والأكثر^(١) ... الخ.

تقريب الانحلال من وجوه:

أحدها: أن المقيد بما هو مقيد كما يتوقف وجوده على وجود القيد، كذلك على وجود ذات المقيد، فذات المقيد واجبة بقول مطلق، إما بوجوب نفسي أو بوجوب مقدمي.

والجواب: بالفرق بين مقدمية ذات المقيد ومقدمية القيد، فان الثاني مقدمة خارجية مبادئها في الوجود، فيمكن وجوهها المقدمي بخلاف ذات المقيد، فانها من علل قوام المقيد بما هو مقيد، كالاجزاء بالإضافة إلى المركب، فهي غير مبادئها في الوجود، فلا يعقل وجوهها المقدمي مع فرض وجوب المقيد المتقوم بها.

فسبقها عليه بالتجوهر في مقام الماهية، وسبقها عليه بالطبع في الوجود لا يجدي إلا في أصل المقدمية، لا فيها هو ملاك الوجوب المقدمي.

ثانيها: أن ذات المقيد وان لم يكن لها وجوب غيري مقدمي، إلا أنها متعلق الوجوب النفسي، فللوjob النفسي تعلق بها وبتقيدها، كالمركب من الأجزاء المستقلة بالوجود في الخارج.

بيانه: أن ذات المقيد لها وجود حقيقي استقلالي في الخارج، ولتقيدتها وجود انتزاعي، ولا جهة وحدة لها إلا لللحاظ؛ بداهة أن الماهيات في حدود ذاتها

متباينات، ولا يعقل أن تكون ماهية من الماهيات جهة جامعة لماهيتين متباينتين. فالجامع الذي به يتَّحد الماهيات بعضها مع بعض، ليس إلا لحظتها أو وجودها الخارجي، وبه يستدل على أصلية الوجود واعتبارية الماهية. وكما أن الجمع في اللحظة في المركب الاعتباري المؤتلف من أجزاء مستقلة بالوجود، لا ينافي انبساط الأمر على الأجزاء، فلكل منها حظ من الوجود المتعلق بها.

كذلك وحدة ذات المقيد والتقييد في اللحظة - حيث لا جهة وحدة لها سواه - لا تأبى انبساط الوجود عليهما، وكون كل واحد منها متعلق الوجود، ولو بتعلق واحد، كالاجزاء في المركب.

والجواب: أن نحوَيْ وجود ذات المقيد وجود التقييد، وإن كانا متغيرين، والجامع الموحد لها هو اللحظة، إلا أن التقييد: ربما يلاحظ على وجه المعنى الاسمي، فلا حالَة يكون في عرض ذات المقيد، فيوجب انبساط الأمر على ذات المقيد والتقييد.

وربما يلاحظ على وجه المعنى الحرفي، وهو ملاحظة المقيد بما هو مقيد بحيث يكون التقييد ملحوظاً آلياً، فيتعلق الأمر بالحصة الخاصة.

فيمقتضي هذه الملاحظة يكون الملحوظ خاصاً، لا أن الملحوظ معنيان بمجموعان في اللحظة، وحيثند فلا معنى لأنبساط الأمر على جزءين.

ثالثها: أن المطلق عين المقيد في الوجود، فالوجود مضاد إلى المقيد مضاد إلى المطلق، فالمطلق إما له وجوب مضاد إليه بنفسه، أو وجوب مضاد إليه من حيث إنه عين المقيد.

والجواب: أن عينية المطلق للمقيد لا أصل لها، لا ماهية ولا وجوداً، إذ الحصة الموجودة ليست عين الوجود، بل متعددة به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل، فالجامع بين الحصص أولى بأن لا يكون عين الوجود.

كما أن تباعين الحصة مع الجامع ماهية ومفهوماً معلوم، لا يحمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتي الذي هو مناط العينية من حيث الذات.

بل حيث إن الحصة متعددة مع الوجود، والجامع ينطبق على كل حصة من حصصه بلحاظ الوجود، فالوجود المضاف إلى الحصة بالذات مضاف إلى الجامع بالعرض، فيكون الحصة واسطة في العروض.

وإذا عرفت نحو وجود الجامع، تعرف نحو وجوده أيضاً، فان حكم أحد المتضدين بالذات يناسب إلى الآخر بالعرض، سواء كان المحمول هو الوجود أو الوجوب أو غيرها.

وعليه، فلا علم بوجوب الجامع إلا بالمعنى الأعم من ما بالذات وما بالعرض، فيما إذا كان هناك ما بالذات وهو المقيد، فان الجامع إما هو واجب بالذات إذا كان المطلق واجباً، وإما واجب بالعرض إذا كان المقيد بها هو واجباً.

وأما في غير هذه الحصة، فليس إلا احتمال الوجوب للجامع بالذات، دون احتمال الوجوب بالعرض، حتى يكون الوجوب بالمعنى الأعم معلوماً.

وبالجملة لا وجه لدعوى أن وجوب الجامع معلوم لكنه لا يفيد في مقام إحراز الامتثال.

بل الصحيح: أن المعلوم من وجوب الجامع نحو وجوب لا ينطبق إلا على المقيد.

هذا كله في دفع ما يتوهם في مقام الانحلال والبراءة العقلية من الشرطية.

والتحقيق: أن كل خصوصية ليست شرطاً في قبال الجزء، بل كما مر^(١) مراراً أن ذات ما يفي بالغرض هو المقتضى بسيطاً كان أو مركباً. غاية الأمر أنه إذا كان مركباً كان ما يتألف منه المركب كل واحد منه موصوفاً بأنه بعض ما يفي

(١) منها ما ذكره في مبحث الصحيح والأعم، نهاية الدراسة ١: التعليقة ٧٦. ومنها في مبحث التعبدي والتوصلي، التعليقة ١٧٤.

بالغرض، أو بعض المطلوب بلحاظ مقام جعل الطلب.

ثم إن المقتضي أو أجزاءه: ربما يكون أمراً خاصاً، فالخاص هو المقتضي لا أنه خصوصية واردة على المقتضي^(١) أو يكون الجزء أمراً خاصاً، فيكون الخاص بعض ما يفي بالغرض، لا أن الخصوصية واردة على الجزء المفروغ عن جزئيته.

فمثل هذه الخصوصية مقوم الجزء، ولا يستحق إطلاق الشرط المقابل للجزء عليها.

وربما تكون الخصوصية دخيلة في فعلية تأثير المقتضي البسيط أو المركب، ومثلها تسمى بالشرط، لأن الشرط حقيقة إما من مصححات فاعلية الفاعل أو من متممات قابلية القابل، فلا حالة له دخل إما في طرف المؤثر أو في طرف التأثير، والتقييد الخطابي على طبق التقييد الواقعي، فالاناطة ليست جزافية.

إذا عرفت اختلاف الخصوصيات بحسب المقامات، فاعلم أن التقييد المقوم للجزء مقوم للمطلوب بالطلب النفسي المنبسط عليه، وحاله ما عرفت مفصلاً.

وأما التقييد الذي له دخل في فعلية التأثير، فغير مطلوب بعين الطلب النفسي، بدهاهة أن الفرض لا يدعو إلا إلى ما يقوم به، وما يفي به، وأما ما له دخل في ترتيب الفرض على ما يقوم به، فهو مراد بارادة منبعثة عن إرادة متعلقة بنفس المقتضي المنبعثة عن الفرض القائم به، فمثل هذه الخصوصية مطلوب بطلب مقدمي منبعث عن طلب نفسي.

فمرجع الشك في الشرطية الحقيقية إلى الشك في طلب غيري مستقل، منبعث عن طلب نفسي، والانحلال فيه ليس فيه مجال الاشكال.

(١) الصحيح: لا أن الخصوصية واردة على المقتضي، بقرينة قوله فيها بعد: لا أن الخصوصية واردة على الجزء.

فإن قلت: هذا في القيد الذي له وجود إستقلالي يمكن تعلق الطلب الغيري به، وأما القيد الذي ليس له استقلال في الوجود، كقيد الابيان في الرقبة، فلا يعقل أن يكون مطلوباً بطلب غيري.

قلت: بعد فرض شرطيته واقعاً وعدم دخله في اقتضاء الغرض، بل في وجود الغرض من المقيد المقتضي له، فلا حالات لا يعقل أن يكون مطلوباً بغير الطلب النفسي، بل الواجب المفروغ عن وجوبه متقيده به.

وحيثند فلا شك في أن عتق الرقبة واجب نفسي على أي تقدير، وإنما الشك في تقييد الواجب النفسي بقيده وعدمه، فليس متعلق الوجوب النفسي دائراً بين المقيد وغيره، فلا ريب حينئذ في الانحلال.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن الشك في جزئية شيء بذاته مورد الانحلال للعلم بانبساط الأمر على سائر الأجزاء والشك في انبساطه على الزائد. وكذلك الشك في شرطية شيء حقيقة مورد الانحلال، للعلم بوجوب ذات المشرط، والشك في انبعاث وجوب آخر من وجوبه بالإضافة إلى الشرط أو تقييد الواجب المعلوم به.

وأما إذا دار الأمر بين جزئية شيء بذاته أو بما له من الخاصية فلا انحلال أصلاً، لعدم العلم تفصيلاً بجزئية ذات الشيء كما عرفت تفصيلاً، وكذا لو كانت الخاصية مقومة للمركب أو للبسيط.

١٠٢ - قوله (قده): لدلالة مثل حديث الرفع على عدم

شرطية^(١) ... الخ.

قد عرفت حال رفع الأمر المجعل بالطبع من غير فرق بين الجزئية والشرطية.

إلا أنه بناء على صحة الرفع لا فرق بين التقييد الراجع إلى الشرطية الحقيقة والتقييد الراجع إلى كونه مقوماً للمقتضي أو كونه مقوماً للجزء، فان التقييد في مرحلة الطلب يجعل الطلب على أي حال.

لكنه بينها فرق من حيث كون ذات المشرط بعد نفي الشرطية معلوم الوجوب، بل قد عرفت أنه لا حاجة فيه إلى نفي الشرطية، لكافية نفي الحكم التكليفي المقدمي عقلاً وشرعاً، بخلاف نفي تقييد الجزء المقوم لجزئيته، فان الأمر لم يتعلّق بذاته على أي حال حتى يفيد في الخروج عن عهدهما بعد نفي الخاصوصية الجعلية.

١٠٣ - قوله (قده): وليس كذلك خصوصية الخاص^(١)... الخ.
 لا يخفى عليك أن المركب من جزئين حقيقين كالجنس والفصل، تارة يلاحظ جزءاه على ما عليه من الجزئية، وأخرى يلاحظ أحدهما متقدماً بالآخر، وبالاعتبار الأول يتوهם انبساط الأمر على الجميع، فيكون حاله حال الشك في الجزئية، وبالاعتبار الثاني يتوهם الاطلاق والتقييد، فيجري البراءة عن القيد، وكل التوهمين فاسد.

أما الأول: فلان مورد الانبساط ما إذا كان كل من الجزئين مستقلأً في التحصل، لينبعث من الأمر به استقلالاً أو انبساطاً إرادة مخرجة له من العدم إلى الوجود، والجنس والفصل متهدان، إذ نسبة واحد إلى الآخر نسبة القوة إلى الفعل، فلا يعقل انبساط الأمر عليهما، كما لا يعقل تعلقه استقلالاً بكل منها.
 وأما الثاني: فمبني الانحلال: إما أن الجامع متيقن الوجوب، والمقييد مشكوك.

فهو أولاً: غير صحيح كما قدمناه^(٢).

(١) كفاية الأصول / ٣٦٧.

(٢) في التعليقة ١٠١.

وثانياً: غير مجد هنا، لأن الجامع هناك من حيث إنه نوع تام متحصل الماهية والهوية أمكن تعلق الوجوب به، وأما ما نحن فيه فان الجنس لا تعين له من حيث الماهية إلا بفصله، ولا تحصل له من حيث الهوية إلا به، فلا يعقل تعلق الوجوب به.

وإما أن القيد واجب بوجوب آخر، غير وجوب ذات المقيدين، فلا حاللة يؤل الأمر إلى الشك في تكليف زائد.

وما نحن فيه لا يجري فيه هذا البيان، لا من حيث ذات المقيدين، ولا من حيث نفس القيد. والوجه واضح مما سمعت آنفأ.

بل لا يجري فيه الانحلال الذي وجهناه في القيد الغير المستقل في الوجود، كوصف الايمان في الرقبة، وذلك لأن ذات المقيدين القائم به^(١) الغرض النفسي هناك قابل^(٢) للوجوب، فيشك في تقييد الواجب النفسي به، بخلاف ما نحن فيه، فإن ذات المقيدين لا تعين له^(٣) ولا تحصل له، حتى يقوم به غرض نفسي ليجب بوجوب نفسي فتدبر جيداً.

وأما ما في المتن من أن الخصوصية انتزاعية من ذات الخاص، فمرجعه إلى أنها ليست جعلية كخصوصية الاقتران بالطهارة حتى يمكن نفيها بأدلة البراءة، فليس هناك شرطية جعلية قابلة للرفع.

وهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا تصل النوبة إليه مع استحالة تعلق الوجوب بذات الخاص على أي تقدير.

(١) وال الصحيح: بها.

(٢) وال الصحيح: قابلة.

(٣) وال الصحيح: لها، وكذلك الأمر في الضمير الآتية والفعلين، فإن الصحيح فيها التأنيث.

[التبنيه الثاني]

١٠٤ - قوله (قده): فلولا مثل حديث الرفع مطلقاً^(١)... الخ.

أما إذا نسي الجزئية فواضح؛ لأن الجزئية المنسية حكم شرعي وضعى تبعي، فهو مرفوع.

وأما إذا نسي ذات الجزء ، فتارة يقال: إن الجزئية منسية تتبع نسيان ذات الجزء فهي مرفوعة، وأخرى إن رفع ذات الجزء برفع حكمه وهي الجزئية. وأما دعوى أن رفع الجزئية برفع منشأ انتزاعها، وهو الأمر بالكل، ومع رفع منشأ الانتزاع لا أمر بها عدا المنسي.

فمندفعه: بأن عنوان الجزء منترع من ذات الجزء، فمبدأ العنوان وهي الجزئية، قائمة به بقيام انتزاعي، والأمر مصحح الانتزاع، وله دخل في منشأته للانتزاع.

ومن الواضح: أن مصحح انتزاع الجزئية من ذات الجزء تعلقه بذات الجزء في ضمن تعلقه بالمجموع.

فتعلق الأمر بالمجموع مصحح انتزاع الكلية من التمام، ومصحح انتزاع الجزء أحد تعلقاته التحليلية وانبساطه على ذات الجزء. فانشك في الجزئية شك في ذلك التعلق التحليلي وانبساط الأمر، فالمرفوع هو ذلك التعلق التحليلي، لا الأمر بالكل.

فيبيقى الأمر بسائر تعلقاته واقتضاءاته على حالة، ولو عبر عن ذلك برفع الأمر بالكل، فالمراد رفع الأمر بالكل بما هو كل، لا رفع الأمر بذاته وبكليته. ولعله الوجه في دعوى أن المفهوم عرفاً من رفع الجزئية رفع خصوصها مع

بقاء الأمر بالباقي، أو دعوى أن نسبة حديث الرفع إلى أدلة الأجزاء نسبة الاستثناء، وإلا فهو ليس في مرتبة الأدلة المتکفلة للاحكام الواقعية، حتى يكون منزلة الاستثناء منها. فتدبر.

رأما بناء على عدم إمكان اختصاص الناسي بالأمر بما عدا المنسي، كما عن الشيخ المحقق الأنباري (قدس سره) على ما سيأتي^(١) - إن شاء الله تعالى - بيانه، وبيان دفعه، فربما يقال: إنه لو كان محالاً، لما أمكن تخصيص الناسي بالأمر بما عدا المنسي، فإن حديث الرفع لا يوجب انقلاب المحال ممكناً، ويمكن دفعه: بأن إشكال الاستحالة إنها يلزم من تنوعي المكلف إلى الملتف والناسي، فيختص الناسي بحسب الدليل الاجتهادي بالأمر بما عدا المنسي، فيلزم المحال الآتي.

ولزوم التنويع بمحلاحتة أن عنوان المكلف ليس مأموراً بتهم الأجزاء، وإنما لزم اجتئاع أمرین وبعثين على الناسي، أحدهما بعنوان عام، والآخر بعنوان خاص.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا: بأن المكلف بعنوانه مأمور بتهم الأجزاء واقعاً، والنسيان كالجهل مانع شرعاً من فعليه الأمر بالإضافة إلى الجزء المجهول، أو الجزء المنسي، ولا مانع من اجتئاع الأمر الواقع بالإضافة إلى المكلف بتهم مع الأمر الفعلي بما عدا المنسي لنسيانه.

وفيه: أن كيفية التمسك بحديث الرفع مختلفة، فتارة يقال: إن جزئية الأمر المنسي مجهولة، فهي مرفوعة من حيث الجهل بها لا من حيث نسيانها، بحيث لم يكن النسيان أحد التسعة لصق رفعها برفع الجهل بها، فالابرار وارد، لأن معنى الشك في جزئيتها احتمال تعلق الأمر بالكل واحتمال تعلق الأمر بما عدا المنسي، والمفروض أنه محال، فكيف يجامع الاحتمال؟

(١) في التعلقة الآتية.

وأخرى يقال: إن النسيي وإن كان جزءاً واقعاً إلا أن النسيان مانع عن فعلية الجزئية فالمأني موافق للمأمور به الفعلى، فهو حينئذ لا يستلزم احتمال الحال.

نعم لا مجال للتمسك بحديث الرفع على التقديررين إلا مع استيعاب النسيان في تمام الوقت، لأن طبيعي الصلاة المشتملة على الجزء النسيي لها يجب مطلق وجوده بين مبدأ الوقت ونتهائه، ومطلق وجود الجزء لا يكون منسياً إلا باستيعاب النسيان في تمام الوقت.

وأما المぬ^(١) عن التمسك حتى مع الاستيعاب، نظراً إلى أن ترك الجزء ليس موضوعاً لحكم حتى يرتفع في عالم التشريع، فهو عجيب، لأن الجزئية المجعلة حكم ذات الجزء، والجزء حيث إنه منسي فترك لا أن الترك منسي، فرفع الجزئية التي هي حكم ذات الجزء النسيي، فتدبر.

١٠٥ - قوله (قده): كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال^(٢)... الخ.
بيان الإشكال: أن الأدلة المتکفلة للجزئية، مع عدم إطلاقها لحال النسيان بحسب مقام الإثبات، إذا شک في جزئية شيء من تلك الأجزاء في حال النسيان، فمقتضى البرهان كونه جزءاً في تلك الحال، كما في حال الالتفات، لأن تخصيص الناسي واقعاً بما عدا الجزء النسيي يوجب تنويع المكلف إلى الملتزم المأمور، تمام الأجزاء، والناسي المأمور بما عدا النسيي.

يع التنويع وتخصيص الناسي، لا يكون الحكم المرتب على عنوانه فعلياً إلا بفعلية ذلك العنوان، ولا يكون ذلك العنوان فعلياً موجباً لتوجيه التكليف فعلياً إلا بالالتفات إلى العنوان، والالتفات إلى النسيان موجب لارتفاعه الموجب لارتفاع حكمه.

(١) كما عن المحقق الثاني قده. أجود التقريرات ١٧٥/٢.

(٢) كفاية الأصول / ٣٦٨.

فهذا البعث المختص بعنوان الناسي محال على أي حال، إذ بوجوده الواقعي المنوط بالنسيان واقعاً لا باعتية له، وليس الغرض من التكليف إلا بعث المكلف وحمله على الفعل، وبوجوده الواصل بوصول موضوعه، يلزم من فرض وجوده عدمه، لما عرفت.

وأما لزوم التنويع المتفرع عليه هذا الحال، فلأنه لو اختص الناسي بحكم، مع عموم عنوان التكليف بال تمام، يلزم منه توجه بعين نحو الناسي: أحدهما بعنوان خاص، وهو عنوان الناسي، والآخر بعنوان عام، وهو عنوان المكلف، بخلاف ما إذا اختص التكليف بال تمام بعنوان الملفت.

ومنه تعرف أنه لو لم يؤخذ عنوان الناسي في التكليف بما عدا المنسى، بل أخذ عنوان المكلف يلزم توجه بعين أيضاً إلى الناسي، لأنه كالمتفت في توجه التكليف بال تمام إليه، لعدم خصوصية في عنوانه، توجب^(١) عدم توجهه إليه. وحيث إن النسيان علة لتوجه تكليف آخر بما عدا المنسى، فلا محالة يكون مكلفاً بذاته بتكليف آخر.

نعم المتفت لعدم العلة الموجبة لتوجه تكليف آخر إليه، ليس له إلا التكليف بال تمام.

وعليه فنقول: إن الناسي إما لا تكليف له أصلاً، أو له التكليف بما عدا المنسى، أو له التكليف بال تمام، والأول خلاف الاجماع والضرورة؛ إذ محل الكلام هو التكليف بالمنسى واقعاً، لا التكليف مطلقاً، ولو بما عداه، والثاني يلزم منه الحال، بالتقريب المتقدم، والثالث - هو المطلوب.

غاية الأمر أنه في حال الغفلة والنسيان لا يؤخذ برتك تمام، إلا أنه بعد الالتفات يجب عليه إتيان ما هو مكلف به واقعاً.

هذه غاية تقرير^(١) ما سلكه شيخنا العلامة الأنباري (قدس سره) في عموم الجزئية لحال النسيان.

واجيب عنه بوجوه:

أحدها: أن يكون المكلف بعنوانه مأموراً بما عدا الجزء المنسي، ويكون مطلقاً من حيث فعل ذلك الجزء وتركه، ثم يقيد ذلك الاطلاق في حق الملتقت ببيان ذلك الجزء، فالملتقت عنوان المكلف بذلك الجزء، وما أتى به الناسي مطابق لأمره الواقعي، من دون لزوم التكليف بما عدا المنسي، بما هو معنون بعنوان الناسي.

وفيه أنه خلاف ما وصل إلينا من أدلة الأجزاء ودليل المركب، حيث إنه أمر فيها بالتمام بعنوان ذاته، لا أنه أمر المكلف بما عدا المنسي مطلقاً. مضافاً إلى أنه لا تعين للمنسي، حتى يؤمر بما عداه مطلقاً وبه مقيداً بالالتفاتات، فلا بد من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من أنحاء نسيان الجزء إطلاقاً وتقييداً.

ثانيها: أن يختص الناسي بما عدا المنسي، لا بعنوان النسيان حتى يلزم المحال، بل بعنوان واقعي يلازمته، كأن يقول: من كثرت رطوبة مزاجه فهو مكلف بالتكبرة والقراءة وغيرها، مع عدم عَد ذكر الركوع مثلاً في عدادها، فالمتأتي به في حال النسيان مطابق للمأمور به في حقه، من دون لزوم الانقلاب في النسيان، حيث لم يؤخذ عنواناً للمكلف، بل أخذ ملازمته الذي لا يوجب الالتفات إليه انقلاباً. ولا بد من أخذ عنوان الملتقت أو ما يلازمته في التكليف بالتمام، والا لكان متوجهاً إلى الناسي أيضاً، فيلزم منه اجتماع البعثين بالإضافة إليه.

(١) فرائد الأصول المحتوى ١٣٢/٢ و ١٣٣ و ١٣٤.

وفيه أيضاً عدم تعين المنسي حتى يؤمن بها عداه بعنوان ملارم. مضافةً إلى أن وجود ذلك العنوان الملائم للنسيان عموماً أو في خصوص الصلاة، مع أنه أمر وهبي لا يكون الحكم عليه فعلياً إلا بوصوله، ولم يصل إلى أحد من المكلفين مثل هذا العنوان.

ومع فرض وصوله لابد أن لا يكون ملزمه عند الناسى معلومة، وإلا فيلزم الالتفات إلى النسيان، فيعود المحذور المتقدم.

ثالثها: الالتزام بعدم تكليف الناسى، ولو بما عدا المنسي واقعاً، مع كون اتياً ما عدا المنسي ذا مصلحة ملزمة في حقه، لثلا يلزم خلاف الاجماع والضرورة.

وإنما لم يؤمن بما عدا المنسي، لأن الانشاء بداعي جعل الداعي ليس إلا ببعث المكلف وحمله على المطلوب منه واقعاً، وحيث إن الغافل غافل عن غفلته، فيرى توجيه التكليف إليه، لاعتقاده أن ما التفت إليه من الأجزاء هو تمام المطلوب منه.

فمع وجود ما يحركه بحسب اعتقاده لا مجال لتحريره نحو ما عدا المنسي، وحيث إن الفعل ذا مصلحة ملزمة في حقه ومحبوب منه واقعاً، فيصدر الفعل منه قريباً.

ولابد في هذا الوجه أيضاً من تقييد الأمر بالتهم بالملتفت، وإلا لو كان بعنوان المكلف لعم الناسى واقعاً، فيجب عليه التهام بعد زوال غفلته. غاية الأمر أن الناسى يرى نفسه ملتفتاً إلى التهام، كسائر المكلفين لغفلته عن غفلته.

ولم يتعرض شيخنا العلامة الاستاذ (قدس سره) لهذا الجواب في الكتاب مع تعرضه له ايضاً في تعليقه^(١) الانية على رسالة البراءة.

(١) التعليق على فرائد الأصول / ١٥٨.

ولعله لأجل أن ما اعتقده من الأمر وتحرك على طبقه لم يكن في حقه، فلا إطاعة حقيقة للأمر حيث لا أمر. وأما محبوبيته واقعاً فكفى بها مقربة له، لكنه ما أتى بالفعل بداعي محبوبيته.

فما يصلح للدعوة المقربة ما دعاه، وما دعاه لا واقعية له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعي من قبله.

والأمر وإن كان بوجوده العلمي داعياً، وهو غير متقوم بوجوده العيني، لكننا قد بینا^(١) سابقاً أن كون الفعل إطاعة للأمر المولى حقيقة بوجوده الواقعي، باعتبار أن الأمر بوجوده العلمي صورة شخصه، فينسب إلى الصورة بالذات إلى مطابقها بالعرض، وإذا لم يكن لها مطابق، فلا أمر من المولى حقيقة، حتى يكون الفعل إطاعة حقيقة بل انقياداً، وهو حسن عقلاً لا عبادة شرعاً.

هذا. إلا إذا فرض ترتيب المصلحة على العمل المأني به ولو بعنوان الانقياد، وهو كلام آخر.

وحيث عرفت عدم خلو الأجرة المذكورة عن المذور، فاعلم: أنه يمكن أن يقال في دفع إشكال الاستحاله بنحو لا ينافي ما وصل إلينا من الأدلة: إن ما عدا الأجزاء الاركانية يمكن أن يكون متقيداً بالالتفاتات إليه، بأن يكون الدخيل في الغرض الجزء الذي التفت إليه المكلف بطبيعة، لا الجزء عن التفاتات، كالصلة عن طهارة حتى يجب تحصيله بقيده. بل القيد سُنْخَ قِيدٍ بوجوده بطبيعة ومن باب الاتفاق، أو يكون الجزء بذاته دخيلاً في الغرض، لكنه لا مصلحة في الازام به، إلا إذا التفت إليه، وعلى أي حال فلا جزئية إلا لذات الجزء الملتفت إليه.

فالتكليف بنحو القضية الحقيقة متعلق بالمكلف بالإضافة إلى كل جزء من الأجزاء المعلومة بالأدلة مع الالتفاتات إليه.

(١) في التعليقة ٥١

فمن التفت إلى الجميع فهو مأمور واقعاً بالجميع.

ومن التفت إلى البعض فهو واقعاً مأمور بالبعض.

وليس فيأخذ الالتفات إلى ذات الجزء محذور أخذ النسيان، كما لا يلزم منه سائر المحاذير الواردة على سائر الأوجه.

ومع معقولية هذا الاحتمال لا قطع بالأمر الواقعي بالتمام بالإضافة إلى الناسي، حتى يكون الشك فيه راجعاً إلى سقوطه بإثبات ما عدا المبني لحصول ملاكه به.

بل شك في أصل تعلق التكليف به مع عدم الالتفات إليه.
هذا كله بالنظر إلى مقام الثبوت، وإمكان الأمر بما عدا المبني.
وأما بالنظر إلى مقام الإثبات:

فربما يقال^(١): بأن إطلاق دليل الواجب من حيث قطعات الزمان ومنها زمان النسيان، معارض بطلاق دليل الجزنية، والترجح للثاني.

بيانه: أن مقتضى إطلاق دليل الواجب لزمان النسيان هو أن الأمر بالصلة موجود حتى في زمان النسيان، وحيث إن الأمر بالمركب من المبني وغيره غير معقول، لعدم القدرة على ايجاد المبني. فلا حالة يكون الأمر متعلقاً بما عدا المبني.

ومقتضى إطلاق دليل الجزنية الوضعية لحال النسيان كون المبني جزء للصلة حتى حال النسيان.

وحيث إن عدم القدرة على الجزء موجب لعدم القدرة على المركب فلا أمر بالمركب، ولا دليل على أمر آخر بما عدا ذلك الجزء، فاطلاق دليل الجزنية لا مانع منه.

(١) الفائق هو المحقق الثاني قدّه. أجود التقريرات ٢٠٥/٢

وفيه: أن الجزئية تارة : تلاحظ بالإضافة إلى الوفاء بالغرض، وهي من الأمور الواقعية التي لا مدخل للعلم والجهل والذكر والنسيان فيها. وأخرى: تلاحظ بالإضافة إلى مرحلة الطلب وكون الشيء بعض المطلوب، وهذه حالاً حال الأمر بالمركب، لأن مصحح انتزاعها هو الأمر بالمركب، فإذا لم يعقل الأمر بالمركب من المنسى وغيره، لم يعقل جزئية المنسى بالجزئية الوضعية الجعلية التي بيانها وظيفة الشارع.

وحيث إن ظاهر الإرشاد إلى الجزئية هي الجزئية شرعاً لا واقعاً، فإنه أجنبي عن الشارع بما هو شارع وجاعل للاحكام، فلا حالة يكون حاله حال الأمر النفسي التحليلي المتعلق بالجزء من حيث اختصاصه بغير صورة النسيان وعدم القدرة.

وما ذكرنا يتبيّن: أنه لا فرق بين أن يكون لسان دليل الجزء لسان التكليف أو لسان الوضع، ولا فرق بين أن يكون دليل التكليف بالجزء متكتلاً للتوكيل الحقيقى الذي هو انحلال الأمر المنبسط على الأجزاء، أو كان إرشاداً إلى الجزئية الوضعية المعدودة من أحكام الوضع، فاما أن لا يعقل الكل أو يعقل الكل بلا فرق بين الأقسام المزبورة.

وعن الشيخ الأعظم (قدس سره) في رسالة^(١) البراءة الفرق بين ما إذا كانت المانعة مسببة عن التكليف النفسي، كالتهي عن لبس الحرير، وما إذا كان التكليف مسبباً عن المانعة، فإن المانعة على الأول مختصة بحال القدرة دون الثاني.

وعن بعض^(٢) الأعلام تقريره، بأن الوجوب والحرمة متضادان، فعدم

(١) فوائد الأصول المحشى ٢: ١٣٣.

(٢) وهو المحقق الثاني قده. فوائد الأصول ٦/٤ - ٢٤٥. أجود التقريرات ٣٠٦/٢.

الوجوب متوقف على وجود الحرمة، ومع عدمها لا مانع من الأمر، فجعل المسألة متوقفة على توقف عدم أحد الضدين على الآخر.

فاورد عليه بعدم التوقف، وأن عدم الأمر وجود النهي ملزومان لثالث، وهي المغوضية الناشئة عن المفسدة، وعدم أحد الملزومين لخصوصية لا يوجب ارتفاع الملزم الآخر مع بقاء علته واقعاً.

وفيه موضع للنظر:

منها: دعوى ابتناء كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) على القول بالقدمية في مسألة الضد، مع أن مسلكه (قدس سره) ومسلك جل المحققين عدم القدرية.

ومنها: كونهما ملزومين لثالث وهي المغوضية، مع أن عدم الأمر بعدم المصلحة أو بعدم صلاحتها للتأثير لاقوائية المفسدة، فعلة عدم الأمر عدم علة وجوده لا علة وجود ضده، كما هو واضح.

ومنها: أن المفسدة الواقعية وإن كانت لا تتغير بالقدرة وعدمها، إلا أن تأثيرها في المغوضية الفعلية المؤثرة في الزجر الجدي منوط بها، فمع عدم القدرة حيث لا مغوضية فعلية فلا نهي فعلاً، فلا مزاحم لتأثير المصلحة الموجودة في وجود الأمر، كما أوضحناه في مسألة^(١) اجتماع الأمر والنهي، وهذا هو الوجه فيما أفاده الشيخ (قدس سره)، لا مسألة القدرية.

نعم الكلام في الشق الآخر وهو انبعاث النهي عن المانعية علم حاله مما قدمناه.

هذا ثامن الكلام في نسيان ذات الجزء.

وأما نسيان الجزئية ابتداء، فهو كالجهل بالحكم، لا يعقل أن يؤخذ في موضوع ذلك الحكم، للزوم الدور على المشهور، والخلاف على التحـ

وقد مر مراراً^(١) أن مقتضى النظر الدقيق عدم ورود ما تقدم من المذكور.

وربما يوجه^(٢) ذلك بالالتزام بأمرتين:

أحدهما: أمر عام بعنوان المكلف توطنة وتهيئاً لأمر آخر.

ثانيهما: تقيد ذلك الأمر بما إذا التفت المكلف إلى جزئيته بمقتضى الأمر

الأول، فيكون ما أتى به الناسى مطابقاً لذلك الأمر العام، بعد تقييده بما لا جزئية
له إلا في حق الملتفت.

وفيه أن الأمر الأول: إن كان بداع البعث والتحريك الذي هو الحكم
الحقيقي المقتضى للامتنال، فلا محالة يكون منبعاً عن المصلحة القائمة بذوات
الأجزاء في حق المكلف بعنوانه، فكيف يقييد بالالتفاتات إلى جزئية بعض أجزائه
في حق الملتفت إلى جزئيته؟

وإن كان لابداع البعث الحقيقي، فهو غير منبعت عن مصلحة الفعل،
ولا هو مناط الامتنال، ليكون موافقته امتنالاً من الناسى؛ فإن الانشاء بداع
التوطنة بنفسه مقدمة لأمرٍ آخر، لا يطلب منه إلا التوطنة لفعل الأمر، من دون
مساس له ببعث المأمور.

ويمكن أن يقال: إن الأمر الأول بداع البعث حقيقة، وهو منبعت عن
مصلحة الفعل المركب من الأجزاء، من دون دخل للالتفاتات بكون الفعل ذا
مصلحة، بل الالتفاتات إلى الجزئية بهذا البعث دخيل في ترتيب المصلحة على
الفعل، لا في اقتضائه لها، غاية الأمر: أن القيد سنه قيد لا يجب تحصيله كما مر^(٣)
نظيره سابقاً، فيشك حينئذ في شمول ذلك البعث العام بالإضافة إلى المنسي في
حق الناسى، فتدبر.

(١) منها في مبحث حجية القطع التعليقة .٢٧

(٢) هذا الترجيح موجود في الكفاية / ٣٦٨، وفي التعليقة على الفراند / ١٥٧ - ١٥٨.

(٣) في هذه التعليقة.

[التبنيه الثالث]

١٠٦ - قوله (قد): حال زيادة الجزء اذا شك في اعتبار عدمها^(١) ... الخ.

تحقيق المقام في تحقق الزيادة - بحيث لو اعتبر عدمها في المركب كان من باب اعتبار عدم المانع، لا بحيث يرجع إلى نقص الجزء - يتوقف على بيان اعتبارات الجزء فنقول:

تارة: يلاحظ الجزء بشرط لا، فيعتبر الركوع الغير الملحوظ بمثله جزء في الصلاة، فمع لحوق الركوع بمثله لم يتحقق ما هو جزء الصلاة، فلا موقع لاعتبار عدمه في الصلاة من باب اعتبار عدم المانع، بل اعتبار عدمه باعتبار نفس الجزء، فهو وإن كان زيادة في الصلاة بنحو من الاعتبار، لكن مثل هذه الزيادة لا حكم لها بما هي زيادة، لما عرفت.

وأخرى: يلاحظ الجزء لا بشرط، بمعنى أخذ طبيعة الجزء بنحو تصدق على الواحد المتعدد والقليل والكثير، فيكون من موارد التخيير بين الأقل والأكثر، فلا يتحقق موضوع الزيادة أصلًا، كما لا يلزم منه النقص رأساً، فيخرج عن محل الكلام أيضاً.

وثالثة: أخذ الجزء لا بشرط، بمعنى الالبشرط القسمي - أي لا مقتربنا بل لحوق مثله ولا مقتربنا بعده - فاللاحق لا دخيل في الجزء ولا مانع عن تتحققه، وإلا فمصادق طبيعة الجزء المأخوذ في الصلاة أول ركوع مثلاً يتحقق منه. ول يكن مراد من يقول باعتبار الجزء لا بشرط هذا المعنى، لا الالبشرط

المقسي؛ لأن الابشرط المقسي كما مر^(١) مراراً هو الابشرط من حيث تعيناته الثلاثة، وهي بشرط الشيء وبشرط لا ولا بشرط، لا الابشرط من حيثية أخرى غير تلك الحيثيات.

وأما لحاظ الجزء بذاته مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات، فهو لحاظه بنحو الماهية المهملة، والماهية من حيث هي، وقد مر^(٢) مراراً أنه لا يصح الحكم عليها إلا بذاتها وذاتيتها، لقصر النظر على ذاتها.

فما عن بعض^(٣) أجزاء تلامذة شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سرهما) أن محل الكلام هو هذا القسم الأخير غير صحيح، كما أن إرادة الابشرط المقسي أيضاً غير صحيحة كما عرفت، بل الصحيح ملاحظة الجزء على الوجه الثالث.

ومن الواضح أنه لا منافاة بين عدم كون اللاحق ضائراً بالمبأئي به أولاً، من حيث جزئيته، وكون عدمه بنفسه جزءاً معتبراً في المركب، كما أن الركوع بالإضافة إلى السجود مثلـ كذلك؛ فإنه مطلق من حيث فعله وتركه، ففعله غير دخيل في ذات الجزء شرعاً، ولا مانع عن تتحقق ذات الجزء، مع أن فعله بنفسه معتبر في المركب على حد اعتبار الركوع.

ولـ فرق في هذا المعنى بين الجزء الوجودي والعدمي. وربما يقال^(٤) :

(١) منها ما تقدم في مبحث المطلق والمقيـد. نهاية الدراسة ٢: التعليقة ٣٢١.

ومنها ما تقدم في مبحث البراءة التعليقة ٥٥.

ومنها ما تقدم في مبحث الظن. نهاية الدراسة ٣/٦٩.

(٢) راجع التعليقات الثلاثة التي أشرنا إليها، فإنه قده حينما يتعرض للماهية الابشرط المقسي يذكر الماهية المهملة وسائر اعتبارات الماهية.

(٣) وهو المحقق الأشتباكي قده. بحر الفوانـد ٢/١٨١.

(٤) القائل هو المحقق الثاني قده. أجود التقريرـات ٢/٣٠٨.

تارة: بأن الجزء وإن لوحظ بشرط لا، إلا أن لحوق الجزء وان كان موجباً لنقص الجزء السابق، لكنه لا منافاة بينه وبين كونه زيادة عرفاً.

وقد مرّ دفعه^(١) بأنه لا كلام في زيادته عرفاً. إلا أن مثله لا يعقل أن يكون له اعتبار المانعية شرعاً، بعد فرض اعتبار عدمه شرعاً بعين اعتبار الجزء بشرط لا.

وآخرى^(٢): بأن الجزء هو ناقض العدم، وهو أول الوجودات، فلا حالـة تكون ما عدـاه زيـادة.

وفيـه: أن اعتـبار أول الـوجودـات إنـ كان بنـحو البـشرط لـائـيـة أيـ لاـ غيرـهـ، عـاد مـحدودـ البـشرط لـائـيـةـ، وإنـ كان بنـحو الـلاـبـشـرتـيـةـ منـ حيثـ الـوـحدـةـ وـالـتـعـدـدـ، لأنـ الـاثـيـنـ وـالـثـلـاثـةـ فـردـ وـاـحـدـ لـلـطـبـيـعـةـ الـجـامـعـةـ بـيـنـ الـأـقـلـ وـالـأـكـثـرـ، فـيـكونـ نـاقـضـ عدمـ الـطـبـيـعـةـ تـارـةـ هـوـ الـأـقـلـ، وـأـخـرىـ هـوـ الـأـكـثـرـ، فـيـعودـ مـحدودـ عـدـمـ تـعـقـلـ الـزيـادـةـ، فـلـاـ بـدـ مـنـ فـرـضـ الـلاـبـشـرتـيـةـ بـالـعـنـىـ الـذـيـ قـدـمـاـهـ.

كـماـ أـجـبـ بـهـ ثـالـثـةـ: مـنـ أـنـ الـمـعـتـبـرـ جـزـءـ عـدـدـ خـاصـ، فـيـكونـ غـيرـهـ زـائـداـًـ عـلـيـهـ.

مدفـوعـ بـأـنـ مـرـاتـبـ الـأـعـدـادـ إـذـاـ لـوـحـظـ بـحـدـهـ الـذـيـ يـتـحـقـقـ بـهـ تـعـددـ الـمـرـتـبـةـ، فـمـعـنـاهـ مـلـاحـظـةـ الـعـدـ بـشـرـطـ لاـ، فـعـادـ مـحـدـورـ، وـإـنـ لمـ يـعـتـبـرـ إـلـاـ ذاتـ الـعـدـ، فالـواـحـدـ فـيـ ضـمـنـ الـاثـيـنـ مـحـفـوظـ أـيـضاـ، كـيفـ وـالـأـعـدـادـ تـقـومـ بـالـأـحـادـ؟ـ وـعـلـيـهـ فالـواـحـدـ الـمـلـحـوظـ لـاـ بـشـرـطـ يـوـجـبـ عـودـ مـحـدـورـ الـلاـبـشـرتـيـةـ.

فالـصـحـيـحـ فـيـ مـعـنـىـ الـلاـبـشـرتـيـةـ مـاـ ذـكـرـناـهـ مـنـ دـوـنـ لـزـومـ إـلـزـامـ بـهـذـهـ

(١) في أول التعليقة.

(٢) هذا الوجه وما ذكره بعده بقوله كما أن ما أجب به ثالثة أيضاً من المحقق الثاني قد.. أجود التقريرات .٣٠٧/٢

التكلفات، فافهم واستقم.

وإذا عرفت أن تحقق أصل زيادة الجزء منوط بـ ملاحظة الجزء بنحو
اللابشرط القسمى على الوجه الثالث، فاعلم أن مثل هذا الزائد إذا اعتبر عدمه
في المركب، كان ذلك زيادة من وجه ونقصاً من وجه آخر، فمن حيث نفسه زيادة،
ومن حيث إن نقيضه معتبر بنفسه في المركب نقص في المركب.

فكونه زيادة لا يتوقف على ثبوت حكم من الشارع، بخلاف كونه نقصاً،
فإنه بملاحظة اعتبار عدمها في المركب بأدلة مانعية الزيادة التي لا معنى لها إلا
اعتبار عدمها في المركب.

ثم إن اعتبار عدم شيء في المركب بأحد نحوين: إما بعنوان الجزئية،
فيكون المركب ممتلقاً من أجزاء وجودية وعدمية.

وإما بعنوان الشرطية الحقيقة، فإن الشرط - بمعنى ما له دخل في فعلية
تأثير المركب أثره - أمر خارج عن المركب من الأجزاء، فنقىض هذا العدم زيادة
بنفسه، ونقص الشرط بلحظ حكمه، وهو اعتباره في المركب بنحو الشرطية.
وأما التقيد الراجع إلى المقوم، فالمركب بها هو لا وجود له غير وجود
الجزاء حتى يتصور تقيده بشيء مع لا بشرطية جزائه، فلا حالات يرجع إلى اخذ
الجزاء بشرط لا، فيخرج عن محل الكلام، فإن اعتبار العدم حينئذ بنفس اعتبار
الجزاء الخاصة، لا باعتبار عدم المانع في المركب.

وحيث إن جزئية الأمر العدمي للمركب المؤثر في وجود شيء غير معقولة،
فلا حالات ليس اعتبار هذا العدمي إلا بنحو الشرطية، لكون نقيضه مانعاً عن
تأثير المركب، وعدم المانع شرط.

فالشرطية في مقام الثبوت تابعة للمانعية.

وفي مقام الإثبات: ربما يكون الأمر بايقاع الصلاة في حال عدم شيء،
فالشرطية مستفاده بالأصلية والمانعية بالطبع.

وربما يكون النهي عن ايقاع الصلاة في حال وجود شيء، فالمانعية مستفادة بالأصلية والشرطية بالتبع، فتدبر.

١٠٧ - قوله (قده): والا لم يكن من زيادته بل من نقصانه^(١) ... الخ.
قد عرفت^(٢) الوجه فيه، إلا أن الحكم بعدم كونه زيادة باعتبار عدم صلوحه للحكم عليه بالمانعية، حيث إنه اعتبر عدمه بنفس اعتبار الجزء، لا باعتبار نفس موضوع الزيادة، فإنه زيادة موضوعاً في المركب، بناء على أن الزيادة مجرد المأني به بقصد الجزئية، لا يعني ما يوافق الجزء بحدده، فأن الجزء بحدده هو الركوع مثلاً بشرط لا ذات الركوع، إلا انه لاحكم لها.

وعليه فان قلنا: بأن الجزء اللاحق منهـ عنه، لكونه نقضاً لما اعتبر في الجزء المأمور به، أو لحرمة إبطال العمل، فلا يمكن التدارك به.

وأما إن قلنا: بأن نقض الخاص تركه، وهو النهي عنه، وترك ذات الخاص كترك الخصوصية لازم النقض، وحرمة الشيء لا تسري إلى لازمه، وأن الإبطال المحرم إبطال العمل التام كالصلاة، لا مثل جزء الصلاة، فلنا أن نقول: بإمكان جعل الركوع الثاني مثلاً المفسد للأول تداركاً له؛ حيث إن الأمر بالركوع الخاص باق على حاله، وسقوط الركوع الأول عن القابلية لوقوعه امتثالاً لأمره مقارن لوقوع الثاني امتثالاً للأمر بالخاص، فلا نقص كما لا زيادة موضوعاً وحكيماً.

إلا أن يقال: إن الجزء اللاحق حيث إنه مصدق للمأمور به لغرض وقوعه بشرط لا فلا يعقل أن يكون محققاً للزيادة، بل قد عرفت^(٣) أن مثل هذه

(١) كفاية الأصول / ٣٦٨.

(٢) في التعليقة السابقة.

(٣) في أول التعليقة حيث قال الا أن الحكم بعدم كونه زيادة باعتبار عدم صلوحه للحكم عليه بالمانعية حيث إنه اعتبر عدمه بنفس اعتبار الجزء.

الزيادة لا يمكن اعتبار مانعيته، إلا إن الجزء السابق - بعد سقوطه عن الصلاحية، لوقوعه مصداقاً للجزء بشرط لا - يكون مصداقاً للزيادة بقاء، بحيث يمكن اعتبار مانعيتها حيث لا مانع منه.

ولو نوقص في شمول الزيادة للزيادة من حيث البقاء، لعدم وقوعه زيادة حال حدوثه، فلا مانع من اعتبار الزيادة إذا قصد إتيان ذات الجزء ملحوقاً بمثله، فإنه زيادة من حال حدوثه. فتدبر.

ثم إن هذا كله إذا أريد بالشرط لائحة عدم لحوقه بمثله.

ولو كان أعم من عدم لحوقه وعدم سبقه بمثله فلا يتحقق شيء من الركوعين مصداقاً للجزء، فال الأول يوجب نقص الثاني، والثاني يوجب نقص الأول، فكل منها حيث أتي بها بقصد الجزئية يكون زيادة، فتدبر.

١٠٨ - قوله(قدره): وذلك لأندرجه في الشك في دخل

شيء^(١) ... الخ.

أما إذا كان اعتبار عدم الزيادة بنحو الجزئية في المركب، فلأن الجزء العدمي كالوجودي في انساط الأمر على كل جزء، فينحل عقلأً عندنا.

كما أنه لا فرق بينها في رفع الجزئية المشكوكة عندنا وعنده (قدس سره).

نعم أصل جزئية العدم غير معقول، وفرض مانعية الزيادة فرض شرطية عدمها، لافتراض جزئية عدمها.

وأما إذا كان اعتبار عدم الزيادة بنحو الشرطية للمركب، فقد عرفت سابقاً أن الشرطية الحقيقة المنبعثة عن دخل الشيء في فعلية ترتيب المقتضى على المقتضي قابلة للإنحلال، لأن الشرط الخارج عن حقيقة المركب لا يعقل أن

يكون مراداً بنفس إرادة المركب، بل بارادة أخرى.
فإذا شك فيها مع القطع بإرادة ذات المركب جرى فيها البراءة عقلاً ونقلأ.

نعم الشرط - بمعنى مقوم الجزء لا يجري فيه البراءة عقلاً، لكن تقوم المقتضي للأثر الوجودي - بأمر عدمي غير معقول.
وليس اعتباره عدم المانع، بل اعتبار مقوم الجزء، فما هو قابل لاعتبار صحيح يجري فيه البراءة عقلاً ونقلأً، وما لا تجري فيه غير معقول في حد ذاته.

فإن قلت: فعليه اعتبار الجزء - بشرط لا - غير معقول.
قلت: أولاً إن كونه بشرط لا معناه شرطية عدم للجزء حقيقة، بمعنى أن فعلية وفاء الجزء بالفرض عند انضمام سائر الأجزاء منوط^(١) باقترانه بعدم الزيادة، لا أن اقتضاء الجزء منوط به.

وثانياً: يمكن أن يكون المراد من الجزء بشرط لا هو الجزء الخاص الملزوم لأمر عدمي، فاعتبار أول رکوع في المركب أو الموصوف بصفة الوحدة أمر ثبوتي ملزوم لأمر عدمي، فجزء المقتضي أمر ثبوتي محض، وإن كان تحديده بأمر عدمي يلزم، فتدبر.

١٠٩ - قوله (قده): نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك على نحو^(٢) ... الخ.

لما بين (قدس سره) أن مقتضى البراءة نقلأً عدم مانعية الزيادة، وعدم اعتبار عدمها في المركب، أراد أن يبين عدم المانع من حيث الامتنال أيضاً إلا في

(١) الصحيح: منوط.

(٢) كفاية الأصول / ٣٦٩.

بعض الصور.

وببيانه: أن الآتي بالزيادة - إذا كان العمل عبادة - إما أن يأتي بها بقصد الجزئية شرعاً أو تشريعاً.

وال الأول على قسمين:

أحدهما: أن يكون الأمر الخاص المتشخص بموضوعه الخاص بعده يدعوه إلى إثبات هذا الخاص المشتمل على الزيادة بعده، بحيث لو لم يكن مشتملاً على هذه الزيادة لما كان الأمر داعياً له.

وهذه الحقيقة لبيان دعوة الأمر الخاص بنحو خاص، لا أن عدم دعوته على تقدير عدم الجزئية مناف لوقوع العمل عبادة؛ لأن القضية التقديرية لا تنافي في الدعوة الفعلية.

وعليه: يجب عليه الاعادة بعد الالتفات إلى أن الأمر لم يكن كما اعتقد، سواء قطع بعدم جزئية الزائد، أو لم يقطع بعدها بل بقى متربداً، لأنه على أي تقدير لم يقطع بموافقة المأني به للمأمور به بعده، والمفروض أنه دعاه الأمر إلى المأني به بعده.

وإن كان فرض الكلام في الزيادة وبيان حكمها هو فرض الالتفات إلى الزيادة، وأنه لا دخل لها في المأمور به، فيقطع بعدم كون المأني به موافقاً للمأمور به بعده.

كما أن ما أفاده (قدس سره) لبيان حكم المعتقد للجزئية بعد زوال اعتقاده، لا لبيان الواقع في نظر الغير، والا فلا شبهة أنه زيادة، وأن العمل على الوجه المزبور باطل لعدم حصول الامتثال، لا لمانعية الزيادة شرعاً، ولا لبيان حكم المعتقد مع بقائه على اعتقاده، فإنه لا مجال للحكم عليه بالاعادة بقاعدة الاشتغال.

نعم كان الأنسب أن يحكم بالاعادة، سواء كان الزائد دخيلاً في المأمور

به واقعاً أم لا، مع أن ظاهره (رحمه الله) الترديد بين بطلان العمل مطلقاً أو في صورة عدم الدخل.

ومما ذكرنا تبين أن تعليلاً^(١) البطلان بأن المأمور به واقعاً إما بشرط لا أو لا بشرط فقد قصد خلاف الأمرين.

لا يخلو عن مساحة، إذ كون المركب بشرط لا مفروض العدم، لجريان أدلة البراءة في نفي اعتبار عدم الزيادة في المركب، فلا قطع بأنه مخالف للمأمور به الواقعي. بل مجرد احتمال - عدم موافقة المأني به للمأمور به - كاف في الحكم بالاعادة، إذا دعاه الأمر على الوجه المتقدم لا مطلقاً.

ثانيهما: أن يكون الأمر داعياً إلى متعلقه، وإن اعتقد أن متعلقه هذا الخاص، فهو قاصد لامتنال الأمر على ما هو عليه لا إلى هذا الخاص بما هو، بحيث يكون للأمر به ولدعونه إلى الخاص بما هو خاص خصوصية في نظره في مقام امتنال أمر المولى بما هو أمره، فإنه عناية زائدة على امتنال الأمر بما هو، فالمأني به موافق للمأمور به الواقعي، والزيادة غير ملحوظة في مقام امتنال الأمر الواقعي على ما هو عليه، فإنه على الفرض قاصد لامتنال الأمر الواقعي على ما هو عليه بما يأتي به خارجاً.

واعتقاد جزئية الزائد للمأمور به لا يضر بامتنال الأمر، حيث لم يقيده به على الفرض وإن اعتقد تقيده به، فتدبر.

والثاني: وهو الاتيان بقصد الجزئية تشعياً، فهو يتصور على وجوده. أحدها: أن يشرع في الأمر بالشتم على الزائد، فيبني على صدور الأمر من الشارع متعلقاً بما يعم الزائد، ويأتي بما بنى على تعلق الأمر به إعمالاً لبنائه وتنتهي لفرضه وانجازاً لتشريعه، فال فعل صادر عن أمر فرضي بنائي لا واقع له.

(١) كما عن بعض الأجلة وهو الحق الآشتباكي قده. بحر الغواند ١٨٢/٢.

فلا امتنال للأمر الواقعي بوجه.

ثانيها: أن يبني على أن الأمر الواقعي أمر بما يعم الزائد، فهو في الحقيقة من باب تطبيق الأمر الواقعي على ما فرضه من الأمر، فانها يأتي بما يأتي به امتنالاً للأمر الواقعي، بعد البناء على أنه بنفسه أمر بما يأتي به بحدده، فهو تصرف منه في أمر عقلي بدعوى تطبيق الأمر المحقق على ما نزله منزلته، فالعمل صادر عن نفس الأمر الواقعي بعد تنزيله منزلة الأمر بما يعم الزائد.

ثالثها: أن يبني على أن المأني به مطابق للمأمور به، من دون تصرف في الأمر لا أصلًا ولا تطبيقاً، بل تصرف في ما يوافق متعلقه.

فالمأني به صادر عن الأمر الواقعي بعد تنزيل المأني به منزلة المأمور به تطبيقاً لا تعلقاً، فان دعوى كون المأني به في حد ذاته هو المأمور به، مرجعه إلى دعوى تعلق الأمر به.

بخلاف دعوى أن المأني به خارجاً مطابق للمأمور به، فإنه تشريع في مرحلة الامتنال.

وكون مثله داخلاً في التشريع الذي هو شأن المولى - ليكون تصرفًا منه في سلطان المولى حتى يكون قبيحاً عقلاً، كما في القسمين الأولين - باعتبار أن الفعل المأني به موجود تسببي منه تعالى، لرجوع أمره تعالى إلى التسبب إلى ايجاد الفعل من المكلف.

فجعل الفعل المأني به، بحيث ينطبق عليه المأمور به، هو دعوى أنه موجود تسببي منه تعالى، فله مساس بالمولى ، وبما هو تحت سلطانه، بهذه الملاحظة وهذا الاعتبار يمكن دعوى أن التشريع عنوان الفعل.

رابعها: أن يبني على وجوب غيري منبعث عن الأمر الواقعي بالإضافة إلى الزائد، أو يبني على اقتضاء من قبل الأمر الواقعي بالإضافة إليه، فلا تشريع في أصل الوجوب النفسي المتعلق بالمركب، ولا في سائر اقتضاءاته لسائر

الأجزاء.

فما عدا الزائد منبعث عن أمر محقق ينبع منه وجوهات غيرية حقيقة، أو عن اقتضاءات واقعية للأمر المحقق، ونفس الزائد قد انبعث عن ايجاب غيري مفروض، أو عن اقتضاء فرضي.

ولا يضر هذا البناء والفرض الغير المحقق بذلك الأمر المحقق والاقتضاءات المحققة، فتدبره فانه حقيق به.

ثم إن هذا كله إذا أتى بالزائد بقصد الجزئية استقلالاً.

وهنا صورتان أخرىان، ذكرها الشيخ الأعظم (قدس سره) في الرسائل^(١).

إحداهما: أن يأتي بالزائد والمزيد عليه معاً جزءاً واحداً، وذلك لا يكون إلا إذا اعتقاد كون الجزء جنس الركوع الصادق على الواحد والمتمدد.

وهو بمجرده غير مجد، لسقوط الأمر بمجرد اتيان الركوع الأول، بل لابد من فرض طبيعي الركوع بنحو ينطبق على الواحد بشرط لا وعلى المتعدد، كما تصورناه في التخيير بين الأقل والأكثر^(٢). وقد بنى الشيخ الأعظم (قدس سره) على صحة هذا الفرض، إذ لا مانع إلا مانعية الزيادة واعتبار عدمها، وبعد إجراء البراءة عقلاً ونقلأً يكون العمل صحيحاً.

وأنت خبير أن حيثية مانعية الزيادة شرعاً مغایرة لحيثية اخلالها بالامتثال عقلاً، فتصحيح هذه الصورة بعدم مانعية الزيادة شرعاً وإبطال الصورة الاولى في كلامه بالاخلال بمقام الامتثال بلا وجه، لاشراكهما معاً في عدم مانعية الزيادة شرعاً، كاشراكهما في الإخلال بمقام الامتثال.

(١) فراند الأصول المحسن .١٣٥/٢

(٢) نهاية الدراسة ٢: التعليقة ١٤١

والتحقيق: ما عرفت من أن الأمر إذا كان داعياً إلى متعلقه بعده
الخاص كان مضرأً بالامتنال والا فلا، فراجع^(١).

ثانيتها: ما إذا أتى بالزائد بدلاً عن المزيد عليه، إما لفساد الجزء السابق،
أو لرفع اليد عنه مع فرض صحته:

فإن كان لفساد الجزء السابق، فالزائد هو الجزء الفاسد، وإلا فالثاني واقع
موقعه، ولا يعتبر في الزيادة إلا الإتيان بقصد الجزنية، والمفترض أن الماتي به أو لا
كذلك، ولا يشرط في صدق الزيادة في المركب سبقه بمثله، ولا قصد عنوان
الزيادة، ولا كونه مضي شرعاً، كما ربياً يتوجه.

كما لا موجب لتوهم أن تداركه يوجب اتصافه بالزيادة، فلم يقع حال
حدوثه زيادة، بل التدارك موجب لسد باب النقص في المركب فقط.

واما كون الأول زيادة، فيكتفي فيه مجرد اتيان عمل بقصد الجزنية بحيث
لا يحسب من الصلاة شرعاً.

نعم لو أمكن افساد الجزء الصحيح، كان من باب لحوق وصف الزيادة.
مع أن الكلام في مانعية هذا الجزء الفاسد شرعاً، سمي زيادة أم لا، كان
كذلك حدوثاً أو بقاءً.

وان كان لرفع اليد عن الجزء الصحيح، فهو: تارة برفع اليد عن جزئيته
بهدمه وإسقاطه وجعله كأن لم يكن.

وآخرى برفع اليد عنه بتبدل الامتنال بامتنال أفضل بجعل الامتنال
مستقراً على الثاني فقط.

فعلى الأول، لا زيادة أصلاً لسقوط الأول عن الجزنية، فلا شيء حتى
يتنصف بالزيادة بقاء، كما أنه لم يكن حدوثاً زيادة، لوقوعه في محله، والثاني واقع

في موقعه بعد هدم الأول.

وعلى الثاني يكون الجزء المأني به اولاً زيادة بقاء لاحدوتاً، لأنه حال حدوثه أتى به بعنوان امثالي الأمر به، وإنما سقط عن هذه الحيثية بعد جعل الامثال مستقرأً على الثاني.

وقد مر^(١) أن البحث عن مانعيته غير منوط بعنوان الزيادة.
إلا أن أخبار الزيادة ربما يدعى عدم شمولها لما صار زيادة، بل لما أوجد زيادة.

وأما إمكان رفع اليد عن الجزئية أو إمكان تبديل الامثال بامثال آخر، فقد أشبعنا الكلام في الثاني في الجزء الأول من الكتاب في مسألة^(٢) الأجزاء.
وأما الأول، فمجمل القول فيه، أنه ربما يقال: إن التركيب في المركبات الاعتبارية اعتباري منوط باعتبار الفاعل وإرادته، فمعنى رفع اليد عما اعتبره جزء من المركب، فقد اختار إلتنام صلاته مما عداه، فيكون رفع اليد عن الجزء في المركبات الاعتبارية بمنزلة هدم البناء والاسقاط في المركبات الحقيقة.
والجواب: أن الفرق بين المركبات الحقيقة والمركبات الاعتبارية - كما أوضحناه في محله^(٣) - هو أن المركب:

تارة يتتألف من جزئين بحيث يكون لكل منها جهة افتقار إلى الآخر، بحيث يكون أحدهما ما به القوة للأخر، والأخر ما به الفعل لما به القوة، فلا يكون هناك إلا فعلية واحدة كالمادة والصورة، لتأيي كل فعلية عن فعلية أخرى.
فلا محالة يكون لها الوحدة الحقيقة، مع قطع النظر عن أمر خارج عن مقام ذات المركب.

(١) قبيل هذا حيث قال: مع أن الكلام في مانعية الخ.

(٢) نهاية الدراسة ١: التعليقة ٢٠١.

(٣) نهاية الدراسة ١: التعليقة ١٣١.

وحيث إنه^(١) للافتقار الموجب لقيام كل من الجزئين بالآخر حقيقي تكون الجزئية حقيقة.

وحيث إنه لها فعلية واحدة، فالتركيب والاتحاد حقيقيان. وينحصر ذلك في النوع المركب من المادة والصورة.

وأخرى يتتألف من جزءين أو من أجزاء بحيث يكون لكل واحد فعلية مبادنة لفعلية الآخر فلا محالة لا جزئية بالذات ولا وحدة بالذات، فلا تركب بالذات.

بل لو فرض جزئية ووحدة وتركيب فبحاظ أمر آخر، كما في الصلاة المركبة من أفراد مقولات متباعدة، فإن جهات الوحدة عرضية، فان جهة الوحدة إما قيام غرض واحد بها، أو قيام لحظة واحد بها، أو تعلق طلب واحد بها.

فالواحد بالحقيقة إما الفرض أو اللحظة أو الطلب، وتلك الأفعال المتعددة ذاتاً وجوداً واحدة بالعرض وبالاعتبار، فكلها كل ما يفي بالغرض أو كل الملحوظ أو كل المطلوب، وكل واحد منها بعض ما يفي بالغرض أو بعض الملحوظ أو بعض المطلوب.

فهذا معنى اعتبارية التركيب واعتبارية الوحدة واعتبارية الجزئية، لأن اعتبار شيء جزء من شيء مناط جزئيته للمركب.

وقد ذكرنا في^(٢) محله أيضاً أنه لامعنى لجعل المركب واختراعه وإحداثه شرعاً إلا جعله في حيز الطلب شرعاً، فإنه يجعل التشريعي، والا فالملاحة من حيث هي لا معمولة ولا غير معمولة، وجعلها التكوي니 في الماهية الشخصية سواء تعلق المعدل بها أو بوجودها قائم بالمصلى، لا بالشارع.

(١) الصحيح: حيث إن الافتقار، ويصح أيضاً: حيث إنه الافتقار، بان يكون الضمير للشأن اسمياً والجملة التي بعده خبراً.

(٢) نهاية الدراسة ١: التعليقة ٤٥

واعتبارها في مقام الطلب ليس إلا لحاظها مقدمة للحكم عليها، كما في كل موضوع وحكم فلا دخل له بالاحداث والجعل والاختراع، وعلى أي حال، فهو اعتبار جاعل الحكم، لا جاعل الفعل تكويناً حتى يتقوم جزئية الجزء باعتبار المصلي ليرتفع برفعه، فتدبر جيداً.

١١٠ - قوله (قدس سره): ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب^(١) ... الخ.

حيث إنه (قدس سره) لم يفِ بما وعده، فرأينا من المناسب الوفاء بوعده (قدس سره) هنا.

فنقول: تحقيق حال استصحاب الصحة موقف على تحقيق المراد من المانع والقطاع، حتى يعلم أن الصحة المستصبة بأي معنى.
وملخص الكلام: أنه ليس المانع كل ما اعتبر عدمه في المركب بنحو الجزئية أو بنحو الخاصية المقومة للجزء.

بل العدم المأمور في المركب ما أخذ بنحو الشرطية، بمعنى ما له دخل في فعلية التأثير، ولا دخل للعدم بما هو عدم شيء في التأثير جزاً، بل لكون وجوده البديل له مانعاً، والمانع ما يزاحم المقتضي الآخر في التأثير، فلا حالة يكون عدمه شرطاً في فعلية التأثير، وإلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامة.
وتقريب مانعيته: بفرض كون كل جزء يوجب مقداراً من الاستعداد الذي يتم شيئاً فشيئاً إلى أن يحصل المستعد له، المترقب حصوله من المركب.
والمانع يرفع ذلك الاستعداد ويبطله، فيزاحمه إذا كان بعده بقاء، كما يدفعه إذا كان مقارناً له حدوثاً، وبعد بطلان الاستعداد الحاصل من الجزء السابق يستحيل تأثير الجزء اللاحق؛ لأنه يوجب تكميل الاستعداد السابق والطفرة مستحيلة.

أو بفرض كون كل جزء يوجب مقداراً من القرب والأثر الناقص، فيستكمل شيئاً فشيئاً إلى أن يتم الأثر، وحصل الأثر الكامل المترتب من المركب، والمانع يرفع هذا الأثر، فيستحيل حصول المراتب المكملاة له. وربما لا يكون المانع رافعاً للأثر، بل دافعاً فقط لتأثير اللاحق، فيوجب وقوف الاستعداد الحاصل على حده، ويمنع عن استكماله فقط.

وربما يكون له الرفع والدفع معاً وحيثند فلا يبقى شأن للقطاع إلادعوى أن المركب مؤتلف من جزء مادي، وهي التكبيره القراءة إلى آخر الأجزاء، ومن جزء صوري، وهي الهيئة الاتصالية المستكشفة عن التعبير بالقطاع.

فالقطاع ليس شأنه ابتداء رفع أثر الجزء المادي أو الصوري، فإنه شأن المانع بل شأنه رفع نفس الجزء الصوري، فهو مناف لنفس الجزء الصوري ومضاد له، لا أنه رافع لأثره كي لا يبقى فرق بينه وبين المانع.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أن الصحة المستصحبة ليست بمعنى موافقة الأمر، حتى يقال: إنها متيقنة بالفعل لا مشكوكه، ولا بمعنى أن الأجزاء السابقة بحيث لو انضمت إليها الأجزاء اللاحقة لحصل المركب، حتى يقال: إن الشرطية متيقنة بالفعل أيضاً، ولا ينافي القطع بها الشك في إمكان الانضمام بعد عروض العارض المشكوك، فإن صدق الشرطية لا يستدعي صدق طرفيها.

بل بمعنى بقاء الأجزاء السابقة على ما كان لها من الاستعداد المترتب عليها، أو ذلك الأثر الناقص الحاصل منها، فإن بقاءها بعد عروض العارض مشكوك فيستصحب، فالصحة بمعنى التهامية من حيث الأثر.

فالاستصحاب من حيث اليقين السابق والشك اللاحق لا محذور فيه.

إلا أن الأثر المترتب منه أمران:

أحدهما: عدم وجوب استبعان الأجزاء السابقة.

وثانيهما: حصول المركب بانضمام ذات الأجزاء اللاحقة، فإن ترتيب

الأول ظاهراً لا يقتضي التبعيد بالثاني إلا على الأصل المثبت.

وترتب كل منها على الصحة المستصحبة لا يخلو عن إشكال:

أما الأول: فان وجوب الاستثناف وعدمه ليسا حكمين جديدين من الشارع، بحيث يترتب الأول على فساد الأجزاء السابقة والثاني على صحتها. بل بما حكمان عقليان متربنان على بقاء الأمر وسقوطه، كما في وجوب الاعادة وعدمه بعد العمل.

أو هما عبارتان عن نفس بقاء الأمر وسقوطه.

وعدم قبول الأول للتبعيد واضح.

وترتب الثاني كذلك عند التحقيق، فان المجعل هو الأمر بالاجراء وعدم الأمر بها، لإبقاء الأمر مع عدم اتيانها، وسقوطه مع اتيانها، فانهما أيضاً عقليان لا شرعيان، فان متعلق الأمر المقوم له، والمطلوب به، والمترتب عليه الحكم شرعاً بعين تعلقه به، ليس عدم اتيانه خارجاً، كما أنه ليس متعلق عدمه بعين اتيانه الخارجي، فليس الترتب شرعاً إلا بالإضافة إلى نفس متعلقه المطلوب تحصيله أو متعلقه الذي لا يطلب تحصيله.

وعليه فمقتضى الأصل في نفس الحكم هنا هو بقاء الأمر باقتضاءاته. إذ ليس عدم المانع جزء في عرض سائر الأجزاء، حتى يقال: إن الأمر الغيري متعلق بذات الجزء، وحينئذ يسقط قهراً ببيان ذات الجزء بناء على عدم القول بالمقدمة الموصلة.

أو إن اقتضاء الأمر النفسي يسقط شيئاً فشيئاً ببيان ذات الأجزاء، فيرجع الشك إلى عود الأمر المقدمي، أو عدم اقتضاء الأمر النفسي، بعد بطلان المقدمة بسبب وجودعارض المشكوك.

بل لو كان عدم العارض مأخوذاً في المركب لكان مأخوذاً بنحو الشرطية، فيكون سقوط الأمر الغيري أو اقتضاءات الأمر النفسي منوطاً واقعاً بحصول

الشرط ليقع الجزء على ما ينبغي وقوعه عليه من التأثير بسبب وجود ما له دخل في فعلية تأثيره، وحينئذ يشك في أن الاقتضاء سقط لعدم دخل لعدم العارض فيه، أو باق على حاله لدخله في سقوطه.

ومنه تعرف ما فيها أفاده بعض الأجلة (قدس سره)^(١) من أن الأمر الغيري بالجزء اللاحق تعليقي قبل اتيان الجزء السابق، وتجيزي بعد إتيانه، فيشك بعد عروض العارض في سقوط الوجوب التجيزي. وذلك لأن وصول النوبة إلى فعلية الأمر باللاحق، أو فعلية اقتضائه مشكوك، فلا معنى لاستصحابه.

وأما الثاني، فلأن حصول المركب - بانضمام سائر الأجزاء إلى الأجزاء السابقة - لازم عقلي لبقاء الأجزاء السابقة على ما كان عليه من الاستعداد والأثر الناقص، فلا يترب على التبعيد ببقائها.

وأما دعوى^(٢) استلزم التبعيد ببقاء الأجزاء السابقة على ما هي عليه، للتبعيد بحصول المركب من انضمام الأجزاء اللاحقة عرفاً، كما في نظر المقام عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه).

فمدفوعة بأن ما استثناه شيخنا^(٣) (قدس سره) في البحث عن الأصل المثبت صورتان لا ينطبق شيء منها على ما نحن فيه. إحداهما: التبعيد بأحد المتضادين، فإنه تبعيد بالآخر، نظراً إلى أنه كواحد ذي وجهين.

ثانيةهما: التبعيد بالعلة التامة أو الجزء الأخير منها، فإنه يستلزم التبعيد

(١) وهو المحقق المهداني قد़ه. الفوائد الرضوية على الفراند المرتضوية/١١٣.

(٢) تعليقة المصنف قدَّه على فراند الأصول/٢٢٥.

(٣) تعليقته على الفراند/٢١٧ و٢٢٠.

بالمعلوم عرفاً وإن كانا اثنين.

ومن الواضح أنه لا تضاد بين القابلية والفعالية على تقدير الانضمام،
كيف والمتضادان متكافئان في القوة والفعالية، فلا يعقل فعالية القابلية وتقديرية
مضادتها؟

وأما القابل والمقبول، فهما متضادان، إلا أن مضاد القابل هو المقبول
في مرتبة ذات القابل، لا في مرتبة وجوده الخاص به في نظام الوجود.

ومن بين أن وجوده في مرتبة ذات القابل لا يجدي شيئاً، كما هو واضح.
ومن البديهي أيضاً أن الأجزاء السابقة وان كانت من علل قوام المركب،
لكتها ليست علة تامة له ولا جزؤها الأخير.

ودعوى الاستلزم بوجه آخر غير الوجهين المتقدمين بلا وجه.
نعم استصحاب حصول المركب على تقدير انضمام ذات الأجزاء
اللاحقة إلى السابقة قبل عروض العارض، لا مانع منه في نفسه.

إلا أنه لا يترب عليه أثر إلا سقوط الأمر بالمركب وقد مرَّ أنه عقلي لا
جعلي، فتثير جيداً. هذا كله في استصحاب الصحة بلحاظ المانع.

وأما بلحاظ القاطع، فربما يستصحب بقاء الهيئة الاتصالية بعد عروض
العارض، فإن بقاء تلك الهيئة الواحدة بوحدة اتصالية مشكوك، فيستصحب إما
بالمساحة في موضوعها، أو بالمساحة في نفس المستصحب.
إلا أن اعتبار القاطع بهذا المعنى في قبال المانع، بلا موجب إلا مجرد
التعير بالقطاطع.

والتحقيق: أن الهيئة الاتصالية والجزء الصوري للمركب غير معقوله،
سواء أريد بها الجزء الصوري حقيقة أو اعتباراً وعنواناً:
أما حقيقة، فلأن الصلاة مركبة من مقولات عرضية متباعدة، وليس
للأعراض مادة وصورة خارجية، لأنها بسانط وجنسها وفصليها عقليان، فلا يعقل

أن يكون لواحد منها جزء صوري حقيقي، فضلاً من أن يكون لمجموعها جزء صوري حقيقي.

وأما عنواناً واعتباراً، فلأن الحركة والاشتداد والوحدة الاتصالية لا تكون إلا في بعض المقولات فضلاً عن الاعتبارات، ولا يوصف العنوانين الاعتبارية بالاشتداد والاتصال إلا بتبع معناهما، وهي مقولات متباعدة، بل لو كانت أفراد مقولة واحدة لم يعقل جريان الاشتداد فيها، فان شرطه الوحدة، وليس هنا وجود واحد من مقوله حتى يتحرك من حد إلى حد، فلا يعقل هيئة اتصالية حقيقة ولا اعتبارية لأجزاء الصلة.

فإن قلت: ما ذكرت من التبعية إنما هو في الأمور الانتزاعية التابعة لعناوين انترزاوها في الوحدة والتعدد، فلم لا يكون من الاعتبارات المحسنة، فكما أن الصلاة واحدة بالاعتبار، إما لوحدة الغرض وإما لوحدة الطلب، فلتكن واحدة باعتبار آخر، وهو وحدة العنوان الاعتباري المنطبق على المجموع، لا على كل جزء حتى لا يلزم الخلف من فرض وحدة العنوان.

قلت: فمع تخلل هذا المسمى بالقاطع لا يتحقق العنوان من رأس، فإنه فرض انطباقه على المجموع، فلا واحد حتى يقطعه ويزيل الاتصال الحقيقي أو الاعتباري.

إلا أن يقتصر على هذا المقدار من الفرق بين المانع والقاطع، وهو إن الشيء المتخلل إذا كان مقتضاياً لما ينافي أثر الجزء فهو مانع، وإذا كان ضدأ بنفسه للأمر الاعتباري فيمنع عن تتحققه لا عن تأثيره، فهو قاطع.

ومع هذا كله فالالتزام بالقاطع المقابل للمانع ولو بهذا المعنى بلا ملزم، بل القاطع سنسخ من المانع. فان المانع: إذا كان مقارناً للشيء أو لأول العمل كان دافعاً محسناً.

وإذا كان بعده كان رافعاً محسناً.

وإذا كان في أنسانه كان رافعاً لما سبقه، ودافعاً لما لحقه، وبهذا اعتبار أخص المانع الواقع في أثناء العمل بالقاطع، والحدث المقارن لأول الصلة مانع دافع، والواقع في اثنائها قاطع، والواقع بعد الوضوء ناقض له ورافق لأنثره.

ثم إن هذا كله في استصحاب الصحة من حيث المانع أو القاطع.

وأما جريان الأصل في المانع، سواء كان الشك في مانعية أمر موجود أو وجود المانع فتحقيق القول فيه:

أما إذا كان الشك في المانعية فلا أصل فيها.

بيانه: أن المعروف أن المانعية مستفادة من النهي الغيري، ومن بين أن النهي الغيري: تارة يكون ذاتياً، وهو فيما إذا كان حمراً نفسي يتوقف على مقدمة، فمقدمته الأخيرة أو مطلق المقدمة حرام غيري.

مع أنه ليس هناك نهي عن شيء ينبع منه نهي عن الصلة المقتربة بوجود المسمى بالمانع.

وآخر: يكون عرضياً، وهو ما إذا أمر بمركب مقرون بعدم شيء، فيكون ذلك العدم واجباً غيرياً بالذات، ونقبيضاً - وهو وجود المانع - حرام غيري بالعرض.

وإلا فمن الواضح: أن كل حكم لا ينحل إلى حكمين نفياً وإثباتاً.

ومنه يتضح للتأمل أن المجعل بالجعل التشععي التبعي شرطية عدم المانع الواقعي، لا مانعية وجوده، لعدم تعلق النهي الغيري الذاتي، وعدم الجدوى في النهي الغيري العرضي، حيث إنه ليس من حقيقة الحكم المجعل، بل يناسب إليه بالعرض والمجاز.

بل هذا النهي الغيري العرضي أيضاً لا يصح انتزاع المانعية، فإن المصحح لانتزاع الجزئية أو الشرطية هو الأمر النفسي بالمركب والمقييد بما هو، دون الوجوب الغيري، بل الوجوب الغيري متفرع على جزئيته وشرطيته،

فإذا كان الوجوب الغيري المتعلق بعدم شيء كذلك، فالنهي الغيري العرضي عن وجوده أولى بذلك.

ومنه يتضح: أن التعبير بالنهي الضمني - الذي هو مرجعه إلى طلب العدم، الذي هو مدلول منطوقى للأمر بالمركب والمقييد بعدم شيء - لا يجدى شيئاً لأن الطلب الضمني التحليلي - سواء تعلق بالوجود أو العدم - لا يصحح الجزئية ولا الشرطية، فضلاً عن المانعية.

مع أن النهي الضمني إنما يتصور إذا أخذ العدم بنحو الجزئية لا بنحو الشرطية، كما مرّ مراراً^(١).

كما أن الارشاد إلى المانعية ليس من حقيقة الحكم الذي يكون المانعية بمحولة يجعله.

بل إرشاد إلى المانعية الواقعية بلحاظ التأثير والتأثير، لا بلحاظ مقام المجعل، فالارشاد إلى المانعية المعملية غير معقول، حيث لا مورد لجعلها، فليس المجعل إلا شرطية العدم، بجعل الأمر بالمركب المقرن بعدم الشيء.

وعليه فنقول: أما بالإضافة إلى المجعل بالاصالة، وهو الأمر بالصلة، فمن باب تعين الحادث بالأصل، لانقلاب العدم الأزلي إلى الوجود، ودوران الموجود بين أن يكون الأمر بالمركب المقرن بعدم ذلك الشيء، أو الغير المقرن به، ولا -الة سابقة له.

(١) منها في التعليقة ١٠٧. ومنها في التعليقة ١٠٨. وأنها في هذه التعليقة والمراد من العبارة هو عدم إمكان النهي الضمني لأنه منوط بأخذ العدم جزءاً في المكلف به والنهي عنه وهو باطل كما عرفت في التعليقات المتقدمة وأنه مأخوذ شرطاً في جميع الموارد كما هو صريح كلامه هنا أيضاً حيث قال فليس المجعل إلا شرطية العدم فالمراد هو أنه مراراً أن العدم يؤخذ في موضوع الحكم بنحو الشرطية لا الجزئية فليس المراد أنه مراراً أن النهي الضمني إنما يتصور فيما إذا أخذ العدم بنحو الجزئية فإنه لم يتقدم منه حتى مرّة واحدة فضلاً عما إذا كان مراراً.

وأما بالإضافة إلى المجعل بالتابع أعني شرطية العدم للصلة؛ فان أريد العدم الرابط، فليس له حالة سابقة؛ اذ متى كانت الصلة واجبة ولم يكن العدم شرطاً لها؟

وإن أريد العدم المحومي، فله حالة سابقة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، إلا أنه لا يجدي، لأن بقاء العدم المحومي غير مشكوك لأنه في زمان المجعل؛ إما قد انقلب إلى الوجود، أو إلى العدم النعي نظراً إلى أن العدم حال وجود الموضوع نعي مع أن جر العدم المحومي لاثبات العدم النعي مثبت، وذلك لما مرّ مراراً من^(١) أن العدم المحومي كالوجود المحومي قابل للفرض سواء كان الموضوع موجوداً أو لا إذ لا مقابلة بين المحومي والناعقى، بل المقابلة بين المحومي والرابط، وبين الناعقى والنفسي.

بل لأن استصحاب العدم المحومي، بنحو السالبة بانتفاء الموضوع إلى حال جعل الأمر بالصلة، لا يثبت أن الصلة المأمور بها ليست مقيدة بكلدا، بنحو العدم الابطى.

إلا أنها قد بينا في^(٢) المباحث السابقة وفي غيرها أصولاً^(٣) وفقها^(٤) أنا لاحتاج إلى استصحاب العدم المحومي.

بل تحتاج إلى تشكيل قضية سالبة تعبدية، وهي: أن الصلة ليست

(١) منها ما ذكره في مبحث العام والخاص وقد عبر عنه بعنوان نفي الكون المحومي. نهاية الدراسة .١٩٠ التعليقة .٢.

ومنها ما مرّ منه قوله في مبحث البراءة، التعليقة ٤٢ و٤٣ و٤٦ .٤٢ في التعليقة .٢.

(٢) الذي ذكره فيها يأتي من مبحث الاستصحاب هو جريان الاستصحاب في العدم المحومي والعدم الابطى وليس فيه أن الاستصحاب في العدم المحومي غير محتاج إليه. نهاية الدراسة :٥ .٩٨ التعليقة .٩.

(٤) في تعليقته على المكاسب في اعتبار عدم مخالفة الشرط للكتاب .١٤٤/٢

مقيدة بكذا. والسلالية كما تصح مع وجود الموضوع كذلك مع عدمه إذ لا شأن للسلالية دائمًا إلا نفي النسبة، لا أنها نسبة عدمية، ولا معنى للعدم الراهن على حد الوجود الراهن، بل العدم النقيض للوجود الراهن رفعه، وهو عدم الربط، فيصبح أن الصلاة مطلوبة، وأنها من أزل الأزال إلى الآن لم تتقدّم بكذا، غاية الأمر أنها كذلك تارة في ظرف عدم الموضوع واقعًا، وأخرى في ظرف وجوده تعبدًا.

ومن الواضح: أن عدم كون الصلاة مقيدة بشيء، ليس مضمون قضية لفظية ليست ظاهرة منها السلالية بانتفاء المحمول في ظرف وجود الموضوع، كما يدعى في عدم القرشية، أو عدم المخالفة للكتاب وأشباهها^(١)، فافهم جيدًا.

نعم أصلية عدم اقتران الصلاة المأني بها بعدم ما يعتبره^(٢) الشارع مانعاً - إذا كان عروض مشكوك المانعية في الأثناء - جارية، وهي مجدهية أيضاً وإن لم يعلم حال العارض من حيث إنه مانع شرعاً لا. إذ الغرض يحصل بمجرد التبعد وعدم اقتران الصلاة بكل ما يكون مانعاً شرعاً، وهو أصل نافع في الشبهة الحكمية والموضوعية إذا كان العروض في أثناء العمل.

إلا أن يكون العارض بحيث يتحمل رافعيته ودافعيته معاً، فإنه لا حالة سابقة بالإضافة إلى الأجزاء اللاحقة، وكذلك لو كان العارض أمراً مستمراً مع الأجزاء اللاحقة.

نعم إذا كان العدم من أجزاء المركب في عرض سائر الأجزاء، لا من اعتباراتها، فأصلية العدم مستمرة إلى آخر العمل، ولو لم يحرز صدور الأجزاء مقتربة به. هذا في الشك في المانعية.

وأما إذا شك في وجود المانع: فإن عدمه من أجزاء الصلاة، فهو

(١) هكذا في الأصل، لكن الصحيح: وأشباهها.

(٢) كذلك في الأصل، لكن الصحيح: بما يعتبره.

مبوق بالعدم لا محالة، فيحرز بالأصل إلى آخر العمل.

وإن كان من اعتبارات الصلاة - كما هو معنى عدم المانع المجعل شرطاً في الصلاة - فجريان الأصل موقوف على كونه في ابتداء العمل خالياً عن المانع قطعاً، فيستصحب اقتران العمل بعدم المانع، أو كان^(١) وجوده مشكوكاً من أول الأمر، فلا حالة سابقة له.

وأما العدم الأزلي أو العدم قبل الصلاة، فلا يثبت به اقتران الصلاة به.

نعم في استصحاب وجود الشرط، وعدم المانع كلية إشكال:

وهو: أن الغرض منه سقوط الأمر بالمركب بالبعد بوجود شرطه أو عدم مانعه، وهو ترتيب عقلي لاشرعي؛ إذ الترتيب الشرعي للحكم بالإضافة إلى متعلقه بتحصيل ذاته وشرطه وعدم مانعه، لا ترتيب بقائه على عدم متعلقه ذاتاً أو شرطاً، وجوداً أو عدماً، ولا ترتيب سقوطه على إتيان متعلقه ذاته أو بشرطه الوجودي أو العدمي.

وأما قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ، فهما ابتداء تبعد بعد عدم وجوب ايجاد المشكوك وجوده، وبعد ايجاد المشكوك صحته، لا بلسان التعبد الاستصحابي باتيان المشكوك وجوده أو صحته، كما فيها نحن فيه.

قاعدة الشك بعد الوقت، فإنه تبعد بعد عدم وجوب الفعل لا بلسان التعبد باتيانه في وقته، مع أنه لو كان لسان بعضها البناء على الوجود لزم صرفه إلى التعبد بعد الأمر، لثلا يلزم اللغوية.

وليس كالاستصحاب الغير المختص بهذا المورد، ليلزم صرفه إلى ما ذكرنا.

إلا أن يقال: - بمحاجة ورود بعض أدلة الاستصحاب في مورد استصحاب وجود الشرط - إن التعبد بتحقق الشرط - وجودياً كان أو عدمياً -

(١) كذا في الأصل، لكن الصحيح: وإذا كان.

تعبد بشرطية مثله تطبيقاً، فمرجعه إلى أن الوجود الاستصحابي أو العدم الاستصحابي شرط، بلسان البناء على أنه الشرط الواقعي، فيفيد تعلق الأمر بالتقيد بمثله أيضاً، فتدبر جيداً.

ثم إنه لا باس بالتعرض لحكم الزيادة من حيث الأخبار.

فنقول: أخبار الباب على أقسام:

فمنها: ما يستفاد منه عدم مبطلة الزيادة في غير الأركان، كقوله عليه السلام: (لاتعد الصلاة إلا من خمسة)^(١).

ومنها: ما يدل بظاهره أن مطلق الزيادة مبطل، كقوله عليه السلام: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)^(٢).

وك قوله عليه السلام فيمن أتم في السفر إنه يعيده قال عليه السلام: (لأنه زاد في فرض الله)^(٣).

ومنها: ما يدل على أن الزيادة السهوية مبطلة مطلقاً كقوله عليه السلام: (إذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته)^(٤).

ومنها: ما يدل بظاهره أن الزيادة مطلقاً غير مبطلة، كقوله عليه السلام: (لكل زيادة ونقضة تدخل عليك تسجد سجدي السهو)^(٥).

والملهم بيان ما يستفاد من قوله عليه السلام (لا تعاد) من حيث شموله

(١) تهذيب الأحكام ١٥٢/٢: الحصال / ٢٨٥.

(٢) الكافي ٣٥٥/٣: تهذيب الأحكام ١٩٤/٢.

(٣) الحصال / ٦٠٤: متن الحديث ومن لم يقر في السفر لم تجزي صلاته لأنه قد زاد في فرض الله عز وجل.

(٤) الكافي ٥/٣ - ٣٥٤: تهذيب الأحكام ١٩٤/٢ لعله قد أراد نقل الحديث بالمعنى لأنه مغایر لما في المصادرين.

(٥) تهذيب الأحكام ١٥٥/٢ متن الحديث: تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان.

للعمد والسهو، ومن حيث شموله للزيادة والنقص:

أما شموله للعمد والسهو، فربما يتخيل أن شموله للنقص عن عمد وعلم ينافي الجزئية والشرطية حتى بلحاظ مرتبة الفعلية، فلا معنى لصحة الصلاة مع ترك الجزء الثابت الجزئية.

وفيه: أن الصحة بمعنى موافقة المأمور به للمأمور به الفعلى كذلك، إلا أن الصحة بمعنى التامة من حيث الأثر وقيام الغرض الملزم بالمأمور به بمرتبة -بحيث لا يبقى مجال لاستيفاء ما بقي - معقولة، كما في القصر والاتمام والجهر والاختفات، فحيث إن المأمور به واف بمرتبة من الغرض صحت صلاته.

وحيث إن الباقي لا يمكن استيفاؤه لا تجب الاعادة.

وحيث إن الفائت مرتبة ملزمة من الغرض يستحق العقاب على تركه.
بل ربما يقال^(١): بصحبة الأمر بالناقص مع الأمر بال تمام. وسيجيء - إن شاء الله تعالى - في آخر^(٢) البراءة البحث عن معقوليتها.

إلا أن الظاهر من قوله (لا تعاد) أنه في مقام عدم لزوم الاعادة لما تركه من عذر، لا عدم لزوم إعادة ما يجب فعله ويحرم تركه فعلاً، بح حيث يعاقب عليه. نعم تخصيصه بخصوص السهو والنسيان بلا موجب، فلا مانع من تعميمه لكل ما ترك عن عذر، كالجهل عن قصور لا عن تقدير.

وأما من حيث شموله للزيادة والنقص، فنقول محتملاته أربعة:
أحدها: أنه لا تعاد الصلاة من قبل نقص كل جزء وجودي من أجزائها إلا الخامسة.

ثانيتها: أنه لا تعاد الصلاة من قبل نقص كل جزء من أجزائها الأعم

(١) القائل هو المحقق العراقي قده. نهاية الافكار القسم الثاني من الجزء الثالث / ٤٨٤.

(٢) في التعليمة ١٣٣.

من الوجودي والعدمي، كعدم الزيادة المأمور شرطاً في الصلاة بدلله.

ثالثها: أنه لا تعاد الصلاة بسبب الخلل من ناحية أجزانها إلا بالخلل من قبل الخمسة.

رابعها: أنه لا تعاد الصلاة بسبب نقص جزء أو زيادة جزء إلا الخمسة.

والأول: لعدلة حكم الزيادة بوجه، فلا يعارض أخبار الزيادة

أصلاً.

والثاني: يدل على أن نقص الجزء^(١) العدمي مطلقاً سواء كان عدم زيادة السركن أو غيره لا يوجب الاعادة، لأن المستثنى نقص الخمسة وعدم الزيادة^(٢) حينئذ نقص في الصلاة، لمكان اعتبار عدمها لا أنه نقص في الركوع^(٣).

والثالث: يدل على أن كل خلل من ناحية الخمسة يوجب الاعادة دون

غيرها.

ومع اعتبار عدم زيادة الركوع والسجود تكون الزيادة خللاً في الصلاة من ناحية زيادة الركوع أو السجود، فزيادة الركوع خلل من ناحية الركوع، وليست نقصاً من ناحية الركوع.

ومفاد الاحتمال الرابع واضح، إلا أن الفرق بينه وبين الاحتمال الثاني

والثالث، أن لسانه على هذين الاحتمالين لسان الحكومة، وعلى الرابع لسان

(١) هكذا في الأصل، لكن الصحيح: الجزء الوجودي والعدمي.

(٢) الظاهر وقوع التصحيف في العبارة، فإن عدم الزيادة ليس نقصاً في الصلاة بل الزيادة نقص فيها لفرض كون العدم جزء للصلاة، لا الزيادة حتى يكون عدمها نقصاً في الصلاة فالصحيح أن تكون العبارة هكذا أو الزيادة حينئذ نقص في الصلاة لمكان اعتبار عدمها لا أنه نقص في الركع.

(٣) هكذا في الأصل، لكن الصحيح: في الركع، وأنظر المامش السابق.

التعارض، لأن كون الزيادة نقصاً في الصلاة من حيث الجزء العدمي أو كونها خللاً فيها من ناحية الركوع مثلًا يتوقف على ثبوت اعتبار عدمها بمثل قوله عليه السلام: (من زاد في صلاته) فيكون ناظراً إليه وشارحاً له، ومبيناً لمقدار مدلوله من حيث عدم شموله للنقص والخلل عن سهو، أو في غير الأركان. بخلاف من زاد، فإنه حكم الزيادة بعنوانها، وبيان اعتبار عدمها في الصلاة كسائر أدلة الأجزاء والشرائط.

ولا تعاد على الاحتياط الرابع موضوعه عين موضوع من زاد، لأن مفاده عدم وجوب الاعادة بسبب الزيادة بعنوانها، ونفس موضوع الزيادة لا يتوقف على اعتبار عدمها في الصلاة، حتى يكون (لاتعاد) مبنياً على اعتبار عدمها بدلليله، حتى يكون مبنياً لمقدار مدلوله.

بل هما حكماً وموضوعاً على نهج واحد، وإن كان بينهما عموم من وجه، لكنه سيجيء - إن شاء الله تعالى - تقريب الحكومة على هذا الوجه أيضاً. إذا عرفت ما ذكرنا: من عدم المعارضة أصلاً على احتياط، ومن الحكومة على احتياطين، ومن التعارض المحض على احتياط آخر، فلا بد من ترجيح أحد الاحتياطات حتى يلاحظ نسبة مع أخبار الزيادة.

فتقول: الأرجح من الاحتياطات هو الاحتياط الثاني:

أما كونه أرجح من الأول، إذ لا موجب للاقتصار على خصوص الأجزاء الوجودية وإن كان المستثنى من الوجوديات، بل الظاهر أن الصلاة المركبة من الأمور الوجودية والعدمية لاتعاد بنقص شيء منها إلا بنقص هذه الخمسة. لا أن الصلاة لا تعاد بنقص بعض أجزائها إلا بنقص بعض بعضها. وحذف المتعلق في طرف المستثنى منه دليل العموم، واستثناء خصوص بعض الوجوديات ليس دليلاً على أن المستثنى منه أيضاً خصوص الوجوديات. وأما كونه أرجح من الثالث، فلزيادة عناية في الثالث باعتبار عنوان

الخلل الصادق على النقص والزيادة بخلاف اعتبار النقص، فان المركب المطلوب تحصيله لا تعاد من قبل تحصيله، بل من قبل تركه، فتعاد من قبل ترك الخمسة، لا من قبل وجودها، وكذا (لا تعاد) من قبل ترك ما عدا الخمسة، فانه لا يحتاج إلى عناية زائدة على ترك ما يطلب تحصيله.

واما كونه ارجح من الرابع، فلأنه لا دليل أولاً على تقدير الزيادة والنقص بعنوانهما.

ولا يصح ثانياً تعلقهما بالخمسة، إذ لا تعقل الزيادة فيما عدا الركوع والسجود، من الوقت والقبلة والظهور.

وجعل الزيادة باعتبار المجموع، مع أن كل واحد من الخمسة مستثنى لمجموعها، بلا وجه.

نعم بناء على صحة هذا الوجه في نفسه، يصح تقريب حكومة (لا تعاد) على قوله عليه السلام (من زاد)، فان دليل (لا تعاد) ليس على حد قوله عليه السلام: (من زاد) بصدق نفي جزئية عدم الزيادة، حتى يكون معارضًا له، بل بصدق نفي وجوب الاعادة عن الزيادة المفروغ عن جزئية عدمها واقعًا إذا صدرت عن عذر. فتدبر.

وعليه فمفad (لا تعاد) أن نقص كل جزء وجودي أو عدمي يعتبر في الصلاة لا تعاد الصلاة منه إذا كان عن عذر، إلا نقص الخمسة.

فزيادة الركن، وإن كان من حيث عدمها المعتبر في الصلاة راجعة إلى النقص، إلا أنه داخل في نقص جزء من الصلاة لا نقص الركن، فيدل على عدم مبطالية مطلق الزيادة العذرية ركبة كانت أو غير ركبة.

وحيثند: فان لوحظ (لا تعاد) بالإضافة إلى قوله عليه السلام (من زاد) فيكون حاكماً عليه، ويوجب قصر مدلوله على الزيادة العمدية.

وعلى فرض المعارضة، فقوله عليه السلام: (لا تعاد) في شموله للمستثنى

منه بعد اخراج الخمسة من حيث تأكيد ظهوره بالاستثناء أظهر من شمول من زاد للزيادة السهوية.

وإن لوحظ لا تعاد بالإضافة إلى قوله عليه السلام: (أنه زاد في فرض الله) الدال على أن كل زيادة في فرض الله توجب الاعادة، فله الحكومة عليه أيضاً - سواء أريد الزيادة في الصلاة التي هي فريضة الله تعالى أو أريد الزيادة في الجزء المقصود حقيقة كالركن -، فإنه فريضة وغيره سنة كما في بعض الروايات^(١) من جعل بعض الأجزاء الواجبة فريضة وبعضها الآخر سنة، فإن عموم العلة على الثاني، وإن كان أحص من حيث اختصاصه بالزيادة الركنية دون لا تعاد، إلا أنه أعم من حيث شموله للعمد والسهوا دون لاتعاد. مع أنه إذا كان اللسان من باب الحكومة لا يلاحظ العموم والخصوص بين الحاكم والمحكوم.

نعم: إذا أريد الجزء الركني من فرض الله كان دليلاً بنفسه على عدم مبطلة زيادة غير الركن، لأن من زاد في صلاته ركتين أو ركعتين مثلًا كانت زيادة الركوع والسجود مسبوقة بزيادات أخرى.

فلو كانت الزيادة مبطلة مطلقاً كان البطلان مستنداً إلى الجزء السابق، فإنه أسبق العلل، ولا يصح استناد البطلان إلى العلة اللاحقة، وهي زيادة الركوع.

إلا أن الظاهر من هذه الرواية الزيادة في الصلاة، لا في الفريضة بمعنى الركن أو ما فرضه الله في قبال ما فرضه النبي صلى الله عليه وآله.

وإن لوحظ لا تعاد بالإضافة إلى قوله عليه السلام (إذا استيقن... إلى آخره) فلا حكمة حينئذ، لأن قوله عليه السلام (إذا استيقن) متکفل لحكم العمل بعنوان السهو، إلا أن الترجيح لقوله عليه السلام لا تعاد، لوجوه من

الخلل في خبر (إذا استيقن):
أحدها: ضعف السند.

ثانيها: أنه في نسخة الكافي (إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة ركعة) وصاحب الكافي (قدس سره) أضبط في الروايات من صاحب التهذيب (رحمه الله) ولا أقل من الاجمال، والمتيقن منه زيادة الركعة، لا الركن ولا مطلق الزيادة، ولعل لزيادة الركعة التامة خصوصية.

بل يمكن أن يقال: إن قوله (لا تعاد) لا يعم زيادة الركعة، بل ظاهره زيادة كل جزء اعتبر عدمها في الصلاة، لا زيادة مجموع الأجزاء.

ثالثها: أنه لا محظوظ في تحصيص (إذا استيقن) بزيادة الركن، بخلاف ما إذا خصينا (لا تعاد) بقتصره على النقص المحسوب، لما ادعى من الاجماع على الملزمة بين مبطلية الزيادة السهوية وبطلية النقص السهوبي، فبملاحظة هذه الملزمة لابد: إما من تحصيص (إذا استيقن) بقتصره على زيادة الركن، لانحفاظ الملزمة حينئذ، أو تحصيص (لا تعاد) وبقاوته بلا مورد، للزوم إلحاق النقص السهوبي في غير الركن إلى الزيادة السهوية فيه.

نعم: يندفع الوجه الأول الذي أجاب به من حيث ضعف السند بعض السادة الاعلام (قدس سره)^(١)، ومن حيث اضطراب المتن واختلاف الكافي والتهذيب بعض الأجلة (قدس سره)^(٢) في مصباح الفقيه، وذلك لأن السند حسن كالصحيح بابراهيم بن هاشم، ولا اختلاف بين التهذيب والكافى، بل في الكافى روایتان:

إحداهما: في باب السهو في الرکوع عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن

(١) لم نعرفه.

(٢) هو المحقق الهمداني قدہ. کتاب الصلاۃ من مصباح الفقیہ / ۵۳۸.

ابن أبي عمر عن عمر بن أبي ذئبة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إذا استيقن أنه قد زاد في الصلاة المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل الصلاة استقبالاً) الخبر^(١).

ثانيهما: في باب من سهى في الأربع والخمس عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن عمر بن أبي ذئبة عن زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إذا استيقن أنه قد زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً) الخبر^(٢).

والذى حكاہ في التهذيب كما شاهدته هي الرواية الثانية بسندھا الممتاز عن الأولى بضميمة بكير بن أعين إلى زرارة في الثانية بعباراتها المختلفة مع الأولى في الجملة^(٣).

والعجب من صاحب الوسائل حيث روی^(٤) عن صاحب الكافي ما هو بحسب السند عین الثانية، ومع ذلك هو متضمن لزيادة الركعة. واعجب منه أنه ذكر بعد ذلك، وروي محمد بن الحسن بالاسناد مثله، مع أن الشيخ روی الثانية الخالية عن اضافة الركعة. وبالجملة إذا كانت هناك روايتان فلا تنافي بينها، لأنهما مثبتان، وإن كانت رواية واحدة فهي بجملة، ولا مانع من كونهما روايتين إلا مجرد الاستبعاد والله العالم.

وأما ملاحظة النسبة بين سائر الأخبار، ف يجعلها أن قوله عليه السلام: (من زاد) مع قوله عليه السلام: (إذا استيقن) مثبتان لا معارضة بينها، بل

(١) الكافي ٣٤٨/٣.

(٢) الكافي ٣٥٤/٣.

(٣) تهذيب الأحكام ١٩٤/٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٣١/٨.

المعارضة بين كل من قوله عليه السلام: (من زاد) وقوله عليه السلام: (إذا استيقن) مع قوله عليه السلام: (لكل زيادة ونقيصة).

فنتقول: حيث إن قوله عليه السلام: (لكل زيادة ونقيصة) بمنزلة عامين لا عام واحد، كما هو ظاهر، فهو مع أنه حكم بعنوان السهو فله الحكومة، لكنه مع ذلك أخص من قوله عليه السلام: (من زاد) الشامل للعمد أيضاً، إلا أن قوله عليه السلام: (لكل زيادة... إلى آخره) مسوق لبيان حكم آخر، وهو وجوب سجني السهو، وإن كان يظهر منه أن الزيادة والنقيصة ليست بمبطلة على الاطلاق، فهو متکفل لحكم الزيادة الغير المبطلة وحكم النقيصة كذلك.

ومنه يظهر حاله بالنسبة إلى المستثنى في قوله عليه السلام (لا تعاد)، مع أنه أخص من حيث اختصاصه ببنقض الخمسة، دون قوله عليه السلام (لكل نقيصة).

وأما قوله عليه السلام: (إذا استيقن) مع قوله عليه السلام (لكل زيادة...) إلى آخره.

فنسبتها التباین، ولكن قوله عليه السلام: (إذا استيقن) مع سلامة سنده ودلالته أظهر من قوله عليه السلام: (لكل زيادة) إلى آخره، حيث إن الثاني مسوق لبيان حكم آخر.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أنه لا دليل على مبطالية الزيادة السهوية، حتى في الأركان فتأمل.

[التنبيه الرابع]

١١١ - قوله (قدس سرّه): من^(١) إطلاق دليل اعتباره جزءٌ... الخ.
 لا يخفى عليك أن الجزنية، تارة بلحاظ الوفاء بالفرض، وأخرى بلحاظ المطلوبية شرعاً، والجزئية المجعلة هي الجزنية باللحاظ الثاني.
 ومن الواضح: أن دليل الاعتبار - سواء كان متكفلاً للتوكيل أو للوضع - لا يكاد يجدي إلا بعد المعقولة في مقام الثبوت، والجزئية المجعلة لا يعقل^(٢)، لعدم إمكان تعلق الطلب لا بطلب المركب ولا بطلب غيري مولوي، ولا بطلب نفسي تحليلي؛ لأنّاطة الكل بالقدرة.

والجزئية الواقعية بلحاظ مقام التأثير غير مجعلة، فلا بد من جعل الأمر بالجزء إرشاداً إلى جزئيته بلحاظ الفرض، وهو بعيد، إذ الظاهر هو الارشاد إلى كونه جزء شرعاً.

ومنه ظهر عدم الفرق بين كون الأمر به نفسياً تحليلياً أو غيرياً مولوياً أو إرشادياً.

نعم، إطلاق المادة في طرف الأمر بالجزء يقتضي عدم دخل القدرة شرعاً في وفائه بالفرض، والقدرة المعتبرة عقلاً في مقام فعلية التوكيل أجنبية عن هذه المرحلة.

وبعد تقيد إطلاق الأمر بالمركب باطلاق المادة في الأمر بالجزء، فلا محالة يكون حجة على تقيد المركب به مطلقاً، فلا أمر بغير المتذر.

(١) في الأصل: مع، لكن الصحيح: من، كما في الكفاية.

(٢) كفاية الأصول / ٣٦٩.

(٣) كذلك في الأصل، لكن الصحيح: لا يعقل.

وأما تصور إطلاق دليل الواجب، فمبني على الوضع للأعم وكون الجامع مطلوباً، أو على الوضع للجامع بين مراتب الصحىحة المختلفة كـأ و كـفـا، وإلا فمع الوضع للجامع بين أفراد المرتبة العليا، كما هو المنسب إلى الصحيحي، فلا معنى للاطلاق، لاجمال المرتبة العليا، فتدبر.

١١٢ - قوله (قدس سرّه): لاستقل العقل بالبراءة^(١) ... الخ.
 هذا في صورة العجز الابتدائي من حين توجه التكليف بما لا شبهة فيه.
 وأما في صورة العجز الطارئ بعد فعلية التكليف بالمركب، فربما يتخيل أن مقتضي قاعدة الاستغفال لزوم الخروج عن عهده المركب الذي يتمكن منه، للشك في سقوط الامتثال.

ويمكن أن يقال: إن الخروج عن عهدة المركب بها هو غير لازم قطعاً، والخروج عن عهدة الميسور منه حيث إن عهده تبعية، أيضاً غير لازم، للقطع بأن تلك العهدة تابعة لعهدة المركب، وكونه بنفسه في العهدة مشكوك من أول الأمر.

ومنه تعرف حال استصحاب الاستغفال، ولو بتقرير أن الاستغفال أمر مجعل تبعي منزع من تعلق التكليف بشيء، فإن عهدة الميسور عهدة تبعية لا شك في زواها، إلا بالوجوه الآتية في استصحاب وجوب الميسور من الأجزاء.
 ومنه تعرف أيضاً أنه لا مجال لدعوى لزوم المخالفة القطعية من عدم اتيان الميسور، إذ لا علم ولو إجمالاً بتعلق التكليف النفسي من أول الأمر بالميسور، فلا يقاس بباب الأقل والأكثر.

١١٣ - قوله (قدس سرّه): إنه لا مجال هاهنا لمثله بداهة^(٢) ... الخ.
بل لا مجال له أصلاً، إذ الجزئية والشرطية المجعلتان بالأمر بالمركب

(١) كفاية الأصول / ٣٦٩.

(٢) كفاية الأصول / ٣٦٩.

والشرط مقطوع الانتقاء، لفرض التعذر.

والجزئية والشرطية بلحاظ مقام الغرض مشكوك التivot، إلا أنها واقعيتان لا مجعلتان حتى يعقل رفعهما بحديث الرفع.

مضافاً إلى أن دليل الواجب إن كان له إطلاق لكتفى في نفي الجزئية والشرطية عند التعذر، وإن لم يكن له إطلاق، كما هو مفروض الكلام، فلا يفيد نفي الجزئية والشرطية بحديث الرفع للتبعيد بالباقي، إذ ليس شأنه إلا الرفع دون الإثبات، فلا تصل التوبة إلى منافاته للامتنان، فإنه إنما تصل التوبة [إليها]^(١) إذا كان مقتضى الحديث في نفسه التبعيد بالباقي بالتبعيد برفع الجزئية والشرطية.

١١٤ - قوله (قدس سره): نعم ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب^(٢)... الخ.

يقرر الاستصحاب بوجوه أربعة:

أحدها: ما في المتن، وفي كلام^(٣) الشيخ الأعظم (قدس سره)، وهو استصحاب الجامع بين الوجوب الغيري الثابت للباقي من الأول والوجوب النفسي المحتمل ثبوته بعد زوال الوجوب الغيري، حيث إن الأول بحده وإن كان مقطوع الارتفاع، والثاني بحده وإن كان مشكوك الحدوث، إلا أنه بما هو واجب كان متيناً، ويشك في بقائه بما هو واجب في ضمن الوجوب النفسي المحتمل، فإن زواله بحده لا ينافي بقائه بجامعته ولو في ضمن فرد آخر.

والجواب أولاً: أنه لا وجوب غيري للجزاء، حتى يتعقل الجامع بين الوجوب الغيري النفسي.

(١) أثبتناها لضرورة السياق.

(٢) كفاية الأصول / ٣٧٠.

(٣) فرائد الأصول المحسنى ١٤٢/٢.

وثانياً: بأن الجامع موجود بوجودات متعددة، وليس وجوده في ضمن فرد بقائه لوجوده في ضمن فرد آخر، إلا إذا كان بينهما وحدة اتصالية كالبياض الشديد الذي يزول شدته ويبقى أصله، فإن القطع بزواله بها هو شديد لا ينافي السك في بقائه بها هو بياض.

ومن الواضح: أنه ليس بين الوجوب والاستحباب، ولا بين الوجوبين وحدة اتصالية، فانهما من الاعتباريات التي لا يجري فيها الحركة والاشتداد، بل يجري في بعض المقولات.

مع أنه يستحيل أن يكون الوجوب النفسي من مراتب الوجوب الغيري المعلوي المنبعث عن وجوب المركب نفسياً.

وثالثاً: بأن المستصحب وإن كان حكماً، فلا يحتاج التعبد به إلى أثر شرعي آخر، إلا أنه بالإضافة إلى ما هو المهم في المقام، من لزوم امتناله واستحقاق العقوبة على مخالفته: إما مثبت أو غير مفيد فيلغوا، فإنه لو قلنا: بأن التعبد بالجامع يستلزم التعبد بوجوب الباقى نفسياً، فيترتب عليه الآثار المهم، فهو أصل مثبت، لأن لازم بقاء الوجوب الجامع عقلأً كونه في ضمن الوجوب النفسي للباقي، ولو قلنا: بمجرد التعبد بالجامع، فالجامع بين ما يترتب عليه العقاب وما لا يترتب عليه، لا يعقل أن يكون لازمه العقلي استحقاق العقاب.

ثانيها: استصحاب الوجوب النفسي الشخصي ، بدعوى المساحة العرفية في موضوعه ، نظراً إلى أن الباقى في نظر العرف متعدد مع المركب، فيكون وجوبه وجوبه.

والجواب: أنه إنما يصح إذا كان المتعذر بحيث لا يمنع عن دعوى الاتحاد بين المركب والباقي، فلا مجال للاستصحاب على الاطلاق بل في مثله، كما أن استصحاب كرية الماء كذلك، فإنه إنما يصح إذا كان الموجود من الماء متهدداً مع الماء السابق عرفاً، بل لحظات كون المأخذ منه قليلاً يتسامح فيه عرفاً.

وربما يتخيل^(١) بقاء الموضوع هنا وفي مسألة الكريبة بالدقة العقلية: أما فيها نحن فيه، فالنظر إلى أن مثل الصلاة التي لها جامع ينطبق على المراتب المختلفة كماً وكيفاً، لا تفسد بزوال جزءه ولا تختل بفقدده، فال موضوع وهي حقيقة الصلاة محفوظ بالدقة.

وأما في الكريبة، فبدعوى أن الكريبة كمية الماء، والكم عرض لا يزول بزواله موضوعه، وأخذ مقدار من الماء لا يوجب زوال الجسم الطبيعي، لأن الاتصال عرض لا يزول الجسم بزواله وإن بقي منه شيء يسير.

وهو تخيل عجيب وتوهم غريب:

أما في الصلاة فإنها وإن كانت ذات مراتب، إلا أن كل مرتبة مطلوبة من طائفه لا من كل أحد.

والكلام في المرتبة المطلوبة من هذا المكلف، والمفروض اختلال موضوع تكليفه الشخصي، فلا مجال إلا بالمساحة في بقاء موضوع تكليفه، والا فبقاءه بالمراتب الأخرى المطلوبة من أشخاص آخرين ليس بالحقيقة بقاء للموجود سابقاً في حقه.

وأما في الكريبة، فإنها كم خاص لم تكتمّل مخصوص، فلا ينفك هذا الكم الخاص عن هذا التكتيم المخصوص، وعرضيته غير منافية للازمته لتكتيم بالخصوص بحيث يزول بزواله، وإن بقي بها هو جسم، فان موضوع الكم هو الجسم التعليمي الذي نسبته إلى الجسم الطبيعي نسبة المتعين إلى الالاتمعين، فلا حالة يكون زوال الكمية الخاصة مساوياً لانتفاء تلك المرتبة من الجسم التعليمي، وتعين الجسم الطبيعي بمرتبة أخرى منه، فإسقاط الجسم التعليمي من بين أو توهم أنه عين العرض أوجب هذا الاشكال.

ومنه يعلم حال عرضية الاتصال، فان معنى عرضية الاتصال أنه لا يزول الجسم بعرض الانفصال، لا أنه يبقى بعد ينتزع منه ذلك الكم المخاص، وهو من الوضوح بمكان.

ثالثها: استصحاب الوجوب للباقي، مع قطع النظر عن نفسيته وغيريته، لعدم التمايز بينهما في نظر العرف، بل العرف يرى الباقي واجباً سابقاً ويشك في بقائه على الوجوب، حيث إنهم يرونها متحدين. وهذا راجع إلى المساحة في المستصحب، لا إلىأخذ الجامع بين الوجوب من الغيري والنفسى.

والجواب: أن عدم التمايز من حيث النفسية والغيرية، غير عدم التمايز من حيث الوجود، فالوجوب السابق واللاحق، وإن لم يكن بينهما تمايز من حيث النفسية والغيرية، لكنها متبايان من حيث الوجود، بداعه أن وجوب الباقي لاحقاً غير وجوبه سابقاً غيرية وجودية، لا غيرية صنفية بحيث يكون الأول من صنف الغيري والثاني من صنف النفسي، وملك البقاء عدم التمايز من حيث الوجود، وإلا فلو كان الوجود واحداً، وكان حدوثاً معنوأً بعنوان وبقاء معنوأً بعنوان آخر، لما كان ضائراً بالوحدة التي هي ملاك البقاء.

رابعها: استصحاب الوجوب النفسي الشخصي، مع قطع النظر عن متعلقه، نظير استصحاب وجود الكر.

لا يقال: بقاء الكرّ بعده محتمل، بخلاف الوجوب النفسي المتيقن، فإنه بعده مقطوع الارتفاع، ولو كان هناك وجوب نفسي لكان وجوداً آخر من طبيعي الوجوب النفسي، فلا مجال إلا لاستصحاب طبيعي الوجوب النفسي، فيدخل في القسم الثالث من استصحاب الكل.

لأنّ نقول: تعدد الملائكة لا يوجب تعدد الوجوب النفسي، فيكون حدوثاً بملك وبقاء بملاء آخر.

بل يمكن أن يكون عين ذلك المالك باقياً، لدخل الجزء المتعذر في الغرض عند التمكّن منه لا مطلقاً.

والجواب: أن مجرد التعبّد ببقاء الوجوب النفسي لا يجدي ما لم يكن الباقى واجباً نفسياً، والتعبّد بوجوبه النفسي بعد التعبّد ببقائه الملازم عقلاً لتعلقه بالباقي من الأصول المثبتة.

هذا ما قيل في تقرير الاستصحاب.

ويمكن أن يقال: إن الأجزاء الباقية، وإن لم يكن لها رجوب غيري ولا وجوب نفسي، لكن الوجوب النفسي المتعلّق بالمركب له حقيقة ودقة تعلق بالباقي، لأنّساط الوجوب النفسي على الأجزاء بالأسر، فيشك بعد زوال انساطه وتعلقه عن الجزء المتعذر في ارتفاع تعلقانه وانساطه على سائر الأجزاء، فيستصحب بلا مسامحة في الموضوع ولا في المستصحاب، ومن دونأخذ الجامع. هذا في صورة تقدّر الجزء.

وأما في صورة تقدّر الشرط:

فإن أريد به الخاصّة المقومة للجزء، فلا استصحاب، لما مرّ من عدم انساط الأمر على الجزء بذاته، بل بما هو جزء وهو الخاص. وإن أريد به الخاصّة الدخيلة في تأثير الأجزاء بالأسر، فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب؛ لما مرّ من أن الشرائط غير مراده في عرض إرادة المشرط، بل ينبع عن إرادته إرادة الشرط.

والقطع بزوال الإرادة المتعلقة بالشرط لا يقتضي القطع بزوال الإرادة النفسيّة المتعلقة بذات المشرط.

فاستصحاب شخص وجوب المشرط بلا مسامحة أصلًاً بما لا ينبغي الارتياب فيه.

نعم يمكن الاشكال في استصحاب وجوب الأجزاء الباقية؛ بتقرير أن

الحكم يتضمن بموضوعه، فذلك الوجوب النفسي المنبسط على الأجزاء بالأسر لتشخيصه بها زال قطعاً، والتشخيص بالاجزاء الباقية لو كان لكان وجوباً آخر، فلا بد من المساحة حينئذ.

ومنه يتضح ما في الوجه الرابع، مع وحدة الملاك أو تعدده، فإن الارادة أيضاً تتضمن بموضوعها، فلا حالات هي إرادة أخرى.

نعم بقاوها لموضوعها بملك آخر لا ينافي الوحدة الاتصالية، لا بقائها لغير موضوعها سواء كان بعين ذلك الملاك أو بغيره، فتدبر جيداً.

١١٥ - قوله (قدس سره): دلالة الأول مبنية على كون

كلمة^(١) ... الخ.

لا يخفى عليك أن الكلمة (من) إما تبعيضة أو بيانية أو بمعنى الباء.

ولفظ (بشيء) إما أن يراد منه المركب أو العام، أو الكل.

وكلمة (ما) في قوله عليه السلام: (ما استطعتم) إما ان يراد منها الموصولة أو المصدرية الزمانية.

ولا ريب أنه لا معنى لكون الكلمة (من) بيانية، لأن مدخوها الضمير، ولا يمكن أن يكون بياناً لشيء، كيف وهو مبهم، وكونها بمعنى الباء غير معين، لأن الآتيان يتعدى بنفسه تارة وبالباء أخرى.

فمن الأول قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَ بِالْبَأْسِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٣) ومن الثاني قوله تعالى: ﴿يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَ﴾^(٤).

ولفظ الشيء لا يكتفى به عن المتعدد بل عن الواحد، وإنما يكتفى عن

(١) كفاية الاصول / ٣٧٠ .

(٢) النساء . ١٥ .

(٣) الأحزاب . ١٨ .

(٤) النساء . ١٩ .

المتعدد بأشياء، فيدور الأمر بين الكلي الذي له وحدة جنسية أو نوعية أو صنفية، أو المركب الذي له وحدة اعتبارية، وحيث إن التبعيض لا يلائم الكلي. إذ الفرد ليس بعض الكلي بل مصداقه، فلا محالة يراد منه المركب الذي له أجزاء. كما أن كلمة (ما) ظاهرة في الموصول، دون المصدرية الزمانية، فيكون مفعولاً لقوله عليه السلام (فأتوا)، فالمراد إذا أمرتكم بمركب ذي أجزاء فأتوا ما تستطيعونه منه، لا فأتوا به مدة استطاعتكم. إلا أن مورد الرواية - كما في المتن - لا يلائم المركب من أجزاء، كما أنه أجنبي عن الأمر بالعام الذي له أفراد. بل يلائم الكلي الذي يصدق على الأفراد، وقد عرفت عدم ملائمة التبعيض له.

فالتحقيق: أن كلمة (من) ليست للتبعيض بعنوانه حتى لا يلائم الكلي، بل لمجرد انتطاع مدخولها عن متعلقه، وإن كان يوافق التبعيض أحياناً. ومن الواضح أن الفرد متشعب من الكلي، وأن الكلي الذي ينطبق على ما يستطاع وما لا يستطاع، فما يستطاع منه مقتطع من مثله - وحيثند - لا يتعين إرادة المركب، والمتيقن بحسب مورد الرواية هو الكلي الذي يلائم لفظ (الشيء) وكلمة (من) وكون (ما) بمعنى الموصول، لا بمعنى المصدرية الزمانية، فتدبر جيداً.

١١٦ - قوله (قدس سره): حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء^(١) ... الخ.

حيث إن السقوط لا يكون إلا متفرعاً على الثبوت بوجه من الوجه، فلو كان المراد الميسور من الأفراد، لم يكن موهم لسقوط الحكم عن فرد بسبب

سقوطه عن فرد آخر، ليحكم عليه بعدم سقوطه، فإن مجرد الجمع في العبارة لا يوجب توهّم السقوط إلا من الغافل، فلا يناسب توهّم السقوط إلا في الميسور من الأجزاء، فيصح ضرب القاعدة والحكم بعدم سقوطه هذا.

ثم إن الجملة إما خبرية محضة عن ثبوت الحكم بثبوت ملاكه، أو بمرتبة منه، وإما خبرية بداعي البعث نحو الميسور، بعنوان عدم سقوط حكمه الثابت أولاً.

وأما جعله إنشاءً ابتدائياً غير معقول لأن السقوط وعدمه ليسا من أفعال المكلف حتى يؤمر به، ولا فرق في عدم المعقولة بين إضافة السقوط وعدمه إلى نفس الميسور أو إلى حكمه، بل الحكم بعدم سقوط الحكم أولاً بعد المعقولة.

ولا يقاس بحرمة نقض الحكم المتيقن، فإن النقض العملي عنوان لترك العمل بالواجب المتيقن وجويه مثلاً، فالنبي عنه نهي عن ترك العمل، والأمر بالبقاء العملي أمر بالعمل، بخلاف السقوط وعدمه، فإنه ليس عنواناً لفعل المكلف وتركه.

نعم إن كان لا يسقط - بالبناء للمجهول - من الاسقاط كان نهياً عن الاسقاط، وهو عنوان لترك العمل بالحكم الثابت أولاً، فيكون كالنبي عن النقض العملي.

وهذا بخلاف ما إذا كان بعنوان الحكاية عن عدم السقوط، فإنه يناسب التعبد بثبوت الحكم كناتية، لأن لازم جعل الحكم للميسور كونه ثابتاً غير ساقط، فتدبر جيداً.

١١٧ - قوله (قدس سره): لا أنها عبارة عن عدم سقوطه

بنفسه^(١) ... الخ.

ليس المراد من عدم سقوطه بنفسه بقاءه في عهدة المكلف، وهو الذي نسب إلى نفس الميسور، لا إلى حكمه حتى لا يعم المستحبات، إذ لا عهدة لها، وليس المراد من عدم سقوطه كونه مطلوبًا بالمطلوبية المطلقة حتى لا يجدي في الواجبات، بل تبوت الموضوعات وسقوطها التشعّي المناسب لإخبار الشارع بنيتها على وجه الموضوعية لحكمها أو سقوطها عن الموضوعية، فالميسور من الواجب باق على موضوعيته للوجوب، والميسور من المستحب باق على موضوعيته للاستحباب.

وحيث إن الظاهر تعلق عدم السقوط بنفس الميسور الذي له معنى

معقول، فلا داعي إلى صرفه عن ظاهره بارادة عدم سقوط حكمه، بل المساحة فيه أهون من المساحة في عدم سقوط حكمه، لأن وجوبه الغيري ساقط قطعاً، ولا يعقل التبعّد بعدمه ووجوده النفسي غير ثابت من رأس، فلا سقوط له، ولا عدم السقوط، فلا بد من المساحة بأحد^(٢) الوجه المتقدمة في الاستصحاب.

بحلّاف عدم سقوطه عن الموضوعية للحكم، فإن الفرض أن موضوعيته للحكم مستمرة غير ساقطة، وإن كان حكمه فعلًا غير حكمه قبلًا، فإن سقوط حكمه الأول مع قيام حكم آخر مقامه لا يوجب بقاء الحكم، لكن كونه على أي تقدير موضوعاً للحكم يوجب بقاءه على صفة الموضوعية.

وهذا أيضًا وإن كان بنحو من المساحة، لأن تشخيص الحكم بتشخيص

(١) كفاية الأصول / ٣٧١

(٢) في التعليقة ١١٤

موضوعه، وحيثية موضوعيته لحكم غير حياثة موضوعيته لحكم آخر، لكن هذا بالدقة العقلية لا بالنظر العرفي، فتأمل.

ولا يخفى عليك أن المساحة هنا ليس كالمساحة في الاستصحاب موضوعاً أو من حيث المستصحب، لإمكان عدم الالتزام بالمساحة هناك، وللحظة المستصحب أو الموضوع على وجه الدقة، إلا أنه هنا مما لا بد منه لفرض الميسور والمفسور في المركب من الأجزاء، فالتبعد بعدم السقوط مبني على مقدار من المساحة والا كانت القاعدة بلا مورد، إلا أن يحمل على الأفعال المتعددة، فإن ثبوتها وسقوطها تتحقق على مبني على المساحة.

لذلك قد عرفت أنه لا موجب لتوهם السقوط، حتى يقوم الشارع بصدق التبعد بالبيوت وعدم السقوط.

١١٨ - قوله (قده): واما الثالث، وبعد تسليم ظهور كون الكل في

المجموعي^(١) ... الخ.

قد عرفت سابقاً^(٢): أن الموصول لا يمكنه إلا عن الواحد لا عن المتعدد وإن كان عاماً، فإن معنى عمومه كل فعل لا يدرك، لا كل أفعال لا تدرك.

ومن الواضح: أن الفعل الواحد لا كل له إلا إذا كان له بعض، فلا حالات يراد منه المركب من الأجزاء، فإنه القابل لأن يكون له كل وبعض.

نعم لا مانع من إرادة الكلي الذي يندرج تحته أفراد، بأن يراد: أن الكلي الذي لا يدرك بكليته لا يترك بكليته، فهو من حيث وحدته يمكنه عنه بالموصول، ومن حيث سعته لأفراده له الكلية، فالموصول يعم المركب والكللي.

(١) كفاية الأصول / ٣٧٢.

(٢) لم يتقدم منه قوله ما يدل على أن الموصول لا يمكنه إلا عن المتعدد وإنما الذي تقدم منه أن لفظ الشيء لا يمكنه إلا عن الواحد. التعليقة ١١٥.

وعن الشيخ الأعظم (قدس سرّه)^(١): انه لو أريد من الموصول الأفعال المتعددة كأن الكل بمجموعياً أيضاً، إذ لو كان أفرادياً لكان معناه أن ما لا يدرك شيء منه لا يترك شيء منه، ولا معنى له، إذ المفروض عدم إدراك هذا الفرد، وذلك الفرد إلى آخر الأفراد، فكيف يعقل أن يقال: لا يترك شيء منه؟

وأورد عليه بأن كون الكل بمجموعياً أو أفرادياً لا مدخل له في ذلك، بل المنطاط كون العموم مسلوباً أو السلب عاماً، مستشهاداً بأن الحكم في المحصورة على الأفراد ولا يكون مفاد ليس كل حيوان إنساناً بنحو الكل المجموعي، بل بنحو الكل الأفرادي، وإنما السلب فيه من باب سلب العموم لامن بباب عموم السلب.

وعليه، فإذا كان ما لا يدرك كله بنحو سلب العموم، يجدي فيها نحن فيه وإن كان الكل أفرادياً.

ويندفع: بأن ما ذكره أهل الميزان من أن الحكم في المحصورة على الأفراد في قبال القضية الطبيعية التي يكون الحكم فيها على الطبيعة - بما هي طبيعة كلية - .

فلا منافاة بين أن يكون الحكم على الأفراد، وأن يكون المراد تارة كل واحد من الأفراد وأخرى بمجموع الأفراد.

وأما أن سلب العموم يجامع الكل الأفرادي، ففيه: أن السلب في سلب العموم واحد، وفي عموم السلب متعدد، ومقتضى التضاد بين السلب والمسلوب والمسلوب عنه. أن وحدة السلب يقتضي^(٢) وحدة المسلوب والمسلوب عنه، ويستحيل وحدة السلب وتعدد المسلوب، ويستحيل وحدة المسلوب وتعدد المسلوب عنه.

(١) فراند الأصول المحسنة ١٤٤/٢

(٢) كذا في الأصل، لكن الصحيح: يقتضي.

كما أن تعدد السلب يقتضي تعدد المسلوب والمسلوب عنه بعين هذا البرهان، فمع لحاظ الكل أفرادياً بمحالحة الكثارات - بما هي كثارات - يستحيل وحدة الإيجاب ووحدة السلب.

غاية الأمر أن سلب العموم، تارة لسلب مجموع الأجزاء، وأخرى لسلب مجموع الأفراد، فالمقى حينئذ مع الشيخ (قدس سره) حيث أفاد: أن مفاد القضية هو الكل المجموعي وإن أريد من الموصول الأفعال المتعددة.

ثم إن فعل المجموع مساوٍ لفعل الجميع، فتركه البديل له أيضاً مساوٍ لترك الجميع. فصح أن يقال: ما لا يدرك مجموعه لا يترك مجموعه، ولا زمه فعل البعض حتى لا يكون المجموع المساوٍ للجميع متروكاً.

١١٩ - قوله (قدس سره): ثم إنه حيث كان الملاك في

قاعدة^(١) ... الخ.

لا يخفى عليك أن الخاص بما هو خاص مباین لذات الخاص عقلاً، وإن كان غير مباین له عرفاً أحياناً، وكذا المركب بما هو مباین عقلاً لما هو فاقد لجزء منه ولو بسيراً، وإن كان غير مباین عرفاً لفاقد البسيـر.

إلا أن موضوع القاعدة هو الميسور في قبال المعاور، وليس هو إلا المقدور عقلاً وشرعأً وعرفاً.

ومن بين: أن الجزء الواحد مقدر من العشرة، وذات الخاص مقدر من الخاص بما هو خاص عقلاً وشرعأً وعرفاً.

ولا فرق بين مطلق الميسور والميسور من الشيء، إلا بعدم لزوم الارتباط في الأول ولزوم الارتباط في الثاني. إما بأن يكون جزء من مركب أو فرداً من عام، نعم كونه ميسوراً بلحظة مقام تعلق الحكم، أو بلحظة مقام الوفاء

بالفرض - الراجح في الحقيقة إلى ثبوته بلحاظ تعلق الحكم به، أو ثبوته بلحاظ وفائه بالفرض اللازم في صدق عدم سقوطه -. ربما يختلف العقل والشرع والعرف فيه، مثلاً الجزء وإن كان يسيراً مما تعلق به الحكم فله ثبوت عقلاً، فيصح أن يتقيّد^(١) بعدم سقوطه.

وأما ذات الخاص، فلا تعلق للحكم به^(٢) عقلاً وإن كان يختلف بنظر العرف: فربما يرى تعلق الحكم به لوحدة الواجد والفاقد عرفاً. وربما لا يرى تعلق الحكم به لتبان الواجد والفاقد عرفاً. وكذا في مقام الوفاء بالفرض: فإن كان الميسور واقعاً وافياً بالفرض فله ثبوت موجب للتبعد بعدم سقوطه.

وان لم يكن وافياً به فلا ثبوت له حتى يتبعد بعدم سقوطه. لكن هذا المعنى لا يوجب أن يكون الالخاراج عن الحكم أو الادراج في الحكم من باب التخطئة:

أما من حيث الوفاء بالفرض فهو، وإن كان له واقع محفوظ، لكنه لا طريق للعرف إليه حتى يعقل تصويب نظرهم وتحطّنة نظرهم. وأما من حيث تعلق الطلب به: فإن كان الموضوع ما يراه العرف مما له حكم ثابت سابقاً بما هو كذلك، بحيث كان نظرهم مقوم الموضوع، فلا محالة يكون الالخاراج تقبيداً في الحكم: لأن الموضوع بعده محفوظ.

إن كان الموضوع ما له ثبوت واقعاً وكان نظر العرف طريقاً إلى الموضوع، فالجزء وإن كان يسيراً له الحكم واقعاً بحكم العقل دائماً، ذات الخاص لا حكم له^(٣) واقعاً دائماً، فكيف يعقل التصويب تارة والتخطئة أخرى؟

(١) كذا في الأصل، وال الصحيح: يتبعـ.

(٢) كذا في الأصل، لكن الصحيح: بها، وكذا الأمر في باقي الصياغـ. فإن المرجع: ذات الخاص.

(٣) هكذا في نسخة المصنـف قـدهـ، لكن الصحيح: لهاـ.

فلا معنى لجعل نظره حجة بالاطلاق، وتحطته في الارخاج والادراج.

بل الواقع معلوم دائماً؛ إذ لا مقام للثبوت من حيث الحكم إلا مرحلة تعلق الحكم، بل تقييد في مرحلة الارخاج وتشرييك في مرحلة الادراج.

فعلم: أن التخطئة والتوصيّب مما لا مجال له، لا من حيث صدق الميسور بذاته، ولا من حيث ثبوت الحكم، ولا من حيث الوفاء بالغرض . وأن الجزء الميسور مما تعممه القاعدة مطلقاً، وأن ذات المشروط مما لا تعممه القاعدة.

نعم المشروط بالشرط الحقيقى الذى له دخل في التأثير، لا بمعنى المقوم للجزء، له الحكم دائماً وان سقط الحكم عن شرطه، كما بيناه سابقاً^(١).

١٢٠ - قوله (قدس سره): كان المرجع هو الاطلاق^(٢)... الخ.
أى إطلاق المقام لا اطلاق الكلام، لأن الموضوع هو الميسور واقعاً، ولا يختلف عنه حكمه ولا يتضيق بالارخاج ولا يتسع بالادراج. بل حيث رتب الشارع الحكم بعدم السقوط على الميسور الواقعي، ولم يعين طریقاً إليه كان نظر العرف طریقاً إليه، وإلا لزم نقض الغرض، فنظر العرف حجة باطلاق المقام وعدم نصب الطريق، فيكون الارخاج تخطئة للنظر العرف، والادراج كذلك.

وأما حديث استكشاف الوفاء بالغرض بتمامه أو بمعظمه، ففيه:
إن كانت القضية خبرية محضة، كانبقاء الحكم حقيقة وعدم سقوطه كاشفاً عن بقاء ملاكه، من باب كشف المعلول عن علته.

وإن كانت القضية تعبدية لجعل الحكم الماثل، كحرمة النقض في الاستصحاب، فهو حيث إنه حكم فعلٍ مماثل، يكشف عن انبعاثه عن مصلحة داعية.

أما أنها عين مصلحة الحكم الثابت سابقاً أو مصلحة أخرى. فلا دليل

(١) في التعليقة ١١٤

(٢) كفاية الأصول / ٣٧٢

عليه، كما هو كذلك في التعبد الاستصحابي.

١٢١ - قوله (قدس سرّه): فيخرج أو يدرج تخطئة^(١) ... الخ.

أي على مسلكه (قدس سرّه) مطلقاً، وأما على مسلك غيره فمن باب

التخصيص في الأول، ومن باب التشريك المحسض في الثاني.

وقوله (قدس سرّه) فأفهم: إما إشارة إلى أن الالخراج تخطئة، حيث إن

الحكم مرتب على الميسور الواقعي بطريقية الميسور العرف إلى، فنفي الحكم لا

بدَّ من أن يكون من باب تخطئة نظر العرف، بخلاف الادراج، فإنه حيث لا يراه

العرف ميسوراً لا يحكم بعدم سقوطه، فلا طريق حتى يكون الادراج تخطئة، لا

انه هناك طريق إلى عدمه حتى يتصور التخطئة.

ويندفع: بأن مقتضي ترتيب الحكم على الميسور الواقعي، وعدم نصب

الطريق أن يكون ما يراه العرف ميسوراً طريقاً إلى موضوع الحكم، وأن ما لا

يراه ميسوراً طريقاً إلى عدمه.

فكما أن القاعدة متکفلة للحكم على الميسور الواقعي بالتطابقة، ولعدم

الحكم بالالتزام، كذلك في جعل نظرهم طريقاً إلى الموضوع، ف مجرد عدم كونه

ميسوراً بنظرهم كاف في عدم الحكم، ولا حاجة إلى حكم العرف بأنه ليس

بميسور واقعاً.

وإما إشارة إلى أن الادراج: إن كان بعنوان أنه ميسور واقعاً كان تخطئة

لنظر العرف، والا لكان تشريكاً محضاً في الحكم.

ومن بين أنه ليس في الدليل المتكفل المخالف لظاهر قاعدة الميسور

الحكم على شيء بعنوان أنه ميسور حتى يكون تخطئة لنظر العرف الحاكم بأنه

ليس بميسور.

تم إنه ربما يورد على هذه القاعدة بعض القواعد الآخر بلزوم التخصيص الكثير أو الأكثر، بل عن شيخنا^(١) الاستاذ (قدس سره) أنباقي تحت هذه القاعدة بالنسبة إلى الخارج عنها كالقطرة من البحر.

وأجاب (قدس سره) على مسلكه بأن الخارج عنها بنحو التخصص لا التخصيص، فإن الحكم مرتب على الميسور الواقعي، ولعل الخارج ليس ميسوراً واقعياً بتخطئة نظر العرف.

إلا أنه صحيح بالإضافة إلى نفس موضوع الحكم، حيث إنه لم يعلم تخلف الحكم عن موضوعه الواقعي ولو في مورد.

وأما بالإضافة إلى الاطلاق المقتضي لحجية نظر العرف، وأن كل ما هو ميسور عرفاً فهو ميسور واقعاً، فالاشكال باقٍ؛ إذ لا فرق في الاستهجان بين أن يكون أكثر أفراد الميسور الواقعي خارجاً عن حكمه، وأن يكون أكثر أفراد الميسور العرفي خارجاً عن كونه طريقاً إلى الميسور الواقعي هذا.

وأما على مسلك من يرى الاتraction تخصيصاً والإدراج تسييكأً، فقد أجب عن لزوم الاستهجان بوجهين:

أحدهما: أن يكون موضوع العام معنواناً بعنوان واقعي، لا يكون الخارج عن تحته إلا بنحو الخروج عن موضوعه تخصصاً، ولو بأن يكون الموضوع محفوفاً بقرينة مختفية علينا.

ولذا يقتصر في العمل بمثل هذه القواعد على صورة عمل الأصحاب بها: لأنه يكشف عن تحقق الموضوع بعنوانه، وأنهم اطلعوا على تلك القرينة المختفية. لكن هذا الوجه إنما يصح إذا كان عملهم كاشفاً قطعياً عن تتحقق العنوان وجود القرينة الحافة باللفظ، والا فالظن بالمراد إذا لم يكن ناشناً عن ظهور

(١) التعليقة على فراند الاصول / ١٦٢.

اللفظ لا دليل على حجيته، وليس كعملهم بالخبر الضعيف، حتى يكون الخبر بسببه موثقاً به، ليتم به موضوع دليل حجيحة الخبر؛ إذ الحجة في باب الدلالة هو الظهور، والعمل لا يوجب ظهور اللفظ، بل يظن به ما يوجب الظهور، وهي تلك الفريضة المختفية عنا.

ثانيهما: أن يكون الخارج عن تحت العام خارجاً عنه بعنوان واحد فليس هناك إلا إخراج واحد، وإن كان المدرج تحت ذلك العنوان أكثر مما بقي تحت العام.

وفيه: أن ذلك إنما يجدي إذا كان مصاديق العام هي العناوين المعتبر عنها بعبارة جامعة، فإن خروج عنوان لا يضر.

وأما إذا كان مصاديقه ذوات الأفراد، فكثرتها موجبة للاستهجان وإن اندرجت تحت عنوان واحد، حيث إن وحدة العنوان أجنبية عما هو مناط الفردية للعام.

نعم: في أصل استهجان التخصيص الأكثر كلام تعرضنا له في بعض المقامات، وعلى فرضه، فال المسلم منه ما إذا كان التخصيص في حد ذاته أكثر من الباقى، لا ما إذا كان أكثر بالإضافة إلى الباقى، بحيث يكون الباقى في حد ذاته كثيراً أيضاً، مع أنه سيأتي^(١) في قاعدة الضرر - إن شاء الله تعالى - أن الخارج ليس بأكثر.

١٢٢ - قوله (قدس سره): لامكانت الاحتياط باتيان العمل^(٢)... الخ.

والوجه فيه: أن مورد دوران الأمر بين المحذورين، يكون المطلوب في

(١) التعليقة ١٤٤.

(٢) كفاية الأصول / ٣٧٣.

كل واقعة أحد الأمراء اللذين لا يتمكن من موافقة التكليف فيه، والفعل في واقعة والترك في أخرى ليس موافقة قطعية للتوكيل، لأن هناك بعد الواقع تكاليف متعددة، فالفعل موافقة احتمالية للتوكيل، والترك موافقة احتمالية للتوكيل آخر، لا للتوكيل في الواقعة الأولى.

بخلاف ما نحن فيه، فإنه ليس المطلوب إلا صلاة واحدة متخصصة، إما بجزء وجودي أو بجزء عدمي، ويتمكن من موافقة التوكيل بذلك الخاص قطعياً ببيانه مرتين، فتدبر.



[شرط إجراء أصلية الاحتياط]

١٤٣ - قوله (قدس سرّه): وتوهم كون التكرار عبنا أو لعبا بأمر المولى^(١) ... الخ.

قد مر^(٢) في مباحث القطع أنه لا لعب ولا عبّت في الاطاعة والامتثال: لامن حيث انبعاث العمل عن داع شيطاني، لفرض دعوة الأمر المحتمل في كل عمل.

ولا من حيث انبعاث العمل عن داعي الأمر وداعٍ نفسي، لفرض استقلال الأمر المحتمل في الدعوة، وإلا لكان العمل باطلًا من حيث التشريك في الداعي، ولو كان الشريك داعيًّا عقليًّا.

ولا من حيث انتظام عنوان اللعب على العمل بنفسه، لأن العمل بنفسه وبذاته عبادة ذاتية، وانتظام عنوان آخر عليه من قبل الداعي، بعد فرض دعوة الأمر المحتمل واستقلاله في الدعوة، غير معقول.

ولا من حيث انتظام عنوان اللعب على العمل المأني به بداعي الأمر؛ إذ مثله لا يعقل، إلا إذا كان الداعي إلى جعل الأمر داعيًّا، أمراً شيطانياً نفسيًّا، مع أن المفروض أن داعي الداعي هنا كما في غيره وهو إسقاط العقاب أو تحصيل مرضاته تعالى أو غيرها.

فعلم مما ذكرنا أن الامتثال بجميع ما يتقوم به ليس مصداقاً للعب، فكم لا يكون لاغياً لاعباً في أصل امتثاله، كذلك في كيفية امتثاله.

وأما اللعب في تحصيل اليقين بامتثال أمر المولى الخارج عن مرحلة امتثال

(١) كفاية الأصول / ٣٧٤.

(٢) نهاية الدراسة ٣: التعليقة ٤٩.

الأمر واقعاً، فنقول: لا لعب في أصل تحصيل اليقين أيضاً، لأن الداعي إلى أصله هو الداعي إليه في غير المورد، وهو الخروج عن تبعة التكليف في ظرف وجдан العقل، فلو كان هناك لعب فهو في كيفية تحصيل اليقين.

بتقرير: أن تحصيل اليقين تارة بتعيين الواجب وإتيانه مرة واحدة، وأخرى بترك تعينه تفصيلاً والجمع بين محتملاته.

والداعي إلى اختيار هذا الطريق المحصل لليقين أحد أمور:

منها: اشتغاله في مدة من الزمان بالانقياد للمولى، وهو داعٌ محبوب.

ومنها: كون الجمع بين المحتملات عنده من باب الاتفاق أخف مؤنة

وأسهل تناولاً من تعين الواجب بتحصيل طريقه، وهو داعٌ عقلاني.

ومنها: ما لا يكون هذا ولا ذاك، فلا حالة يكون لاغياً عابتاً، فالداعي

إلى تحصيل اليقين بهذه الكيفية داعٌ شيطاني، لا الداعي إلى نفس فعل المحتملات المتولد منه تحصيل اليقين، ولا اتحاد بين الفعل التوليدي والمتولد منه كما مر مراراً.

وأما دعوى^(١) أن العقل لا يستقل بحسن الامتثال الاجمالي مع التمكن

من الامتثال التفصيلي:

إما لحكمه جزماً بدخل دعوة شخص الأمر دون احتماله في العبادة

المفروض عدم حصول العرض إلا مع وقوع الفعل على وجه التعبد به.

واما لاحتماله ذلك.

فيكون الفعل المأني به بداعي احتمال الأمر:

إما مشكوك المحصلية للعبادة، ومع الشك في المحصل والقطع بلزوم أصل التعبد

به يجب تحصيل ما يقطع بكونه محصلاً.

(١) المدعى هو الحق الثاني قده، فوائد الأصول ٣/٢ - ٧٢. أجود التغيرات ٤٤/٢.

واما لدوران الأمر بين التخيير والتعيين، وهو مورد الاستغال.
فهي مدفوعة: بأن الانقياد للأمر المحتمل - كالانقياد للأمر المعلوم -
حسن بذاته بحكم العقل: إذ لا يعني بذلك إلا ما ينطبق عليه عنوان مدحه عليه
عند العقول.

وعدم التمكّن إما دخيل في تحقّق أصل الانقياد المحكوم بالحسن ذاتاً، وإما دخيل في حسنه الفعلي، فهو على الأول مقوم الحسن الذاتي، وعلى الثاني مقوم الحسن الفعلي.

ولا ريب أن عدم التمكّن من الامتثال ليس دخيلاً في تحقّق الانقياد، فلا يكون مقوماً لحسنه الذاتي.

كما لا ريب في أن ما كان حسناً بذاته - أي لو خلي نفسه - يصدر في الخارج حسناً بالفعل، إلا إذا انتطبق عليه عنوان قبيح، كالصدق المعنون بعنوان المهلك للمؤمن.

ومن الواضح: أن التمكّن من الامتثال، لا هو عنوان قبيح ولا موجب لعنوان قبيح، حتى يمنع من صيغة الحسن الذاتي فعلياً.

وبعد كون الانقياد المنطبق على الاتيان بداعي الأمر المحتمل حسناً ذاتاً وفعلاً نقول: إن العبادة وغيرها تمتاز بمساواة الغرض اللازم لوقوع الشيء، حسناً مضافاً إلى المولى، وبعد كونه مساوياً له، فلا مجال للشك في حصول الغرض، ولا في حصول القرب، ولا في حصول الفعل معنواناً بعنوان يزور فيها، فضلاً عن الحكم جزماً بعدم الحسن، أو بعدم التعبدية^(١)، أو بعدم حصول الغرض، فتذهب جيداً.

(١١) كذا في الأصل، والصحيح: بعدم التَّعْبُدِ به

نهاية الدراسة/ج٤ ١٢٤ - قوله (قدس سرّه): بل يحسن أيضًا فيما قامت الحجة على البراءة^(١) ... الخ.

توضيح المقام: أن رجحان الاحتياط إما عقلي أو شرعي، والحجّة تارة على البراءة عن التكليف كأدلة البراءة الشرعية، وأخرى على نفي الوجوب أو الحرمة واقعًا كالدليل الاجتهادي مثل الخبر الصحيح.

فإن كان الاحتياط راجحًا شرعاً وقامت الحجة على البراءة، سواء كان مفاد أدلة البراءة المعدّرة عن مخالفة الواقع أو رفع الوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية، فلا ينافي احتيال التكليف الموضوع لرجحان الاحتياط، ضرورة اجتماع المعدّرة مع التكليف الواقعي، كاجتماع عدم الفعلية ظاهراً مع ثبوت التكليف الواقعي.

وإن كان الاحتياط راجحًا شرعاً وقام الخبر الصحيح على عدم التكليف واقعًا، فلا ريب في رفع موضوع الاحتياط بنحو الحكومة. أو الورود التنزيلي، لأنّ معنى الأمر بتصديق العادل الحاكي عن عدم الوجوب واقعًا إلغاء احتيال خلافه، وخلاف عدم الوجوب هو الوجوب، ومنع إلغاء احتيال الخلاف إلغاء حكمه، وهو وجوب الاحتياط أو استحبابه، هذا على الحكومة كما يراها^(٢) شيخنا العلامة الانصاري (قدس سرّه).

وأما الورود التنزيلي فتقريبه: أن مفاد أدلة حجّية الخبر جعل الوصول الظني بالخبر منزلًا منزلة الوصول الحقيقي، الذي أثّره التنجيز تارة والإعذار أخرى، أو جعل الحكم المأثّل بلسان وصول الواقع عنوانًا كما سيجيء^(٣) - إن شاء

(١) كفاية الأصول / ٣٧٤.

(٢) فرائد الأصول المحشى ٢/٢ - ٣٣٢.

(٣) محل التفصيل هو مبحث التعادل والترجيح ولم يذكر فيه هذا العنوان مشرّحًا وإنما أشار إلى ←

الله تعالى - تفصيله في محله، فمع الوصول التنزيلي لاشك ولا احتمال تنزيلاً كي يترتب عليه حكمه، براءة كان أو احتياطاً، أو لا واقع عنواناً حتى يحتمل، فيرتَب عليه حكمه.

وأما إن كان الاحتياط حسناً وراجحاً عقلاً فقط، فلا حكمة ولا ورود تنزيلي لدليل الحجية؛ إذ لا حكم للاحتمال شرعاً حتى يعقل التبعيد بعدمه بأحد الوجوه المتقدمة.

لكن قد عرفت سابقاً: أن رجحان الاحتياط شرعاً يعني تعلق الطلب الوجوبي أو الاستحبابي من الشارع بما هو شارع بملك مولوي لا يعقل إلا مع رجحان الاحتياط نفسياً.

وهو خلاف ظاهر عنوان الاحتياط الذي ليس له شأن إلا التحفظ على الواقع، فلا غرض منه إلا الواقع، فلا معنى لرجحانه الشرعي. بل الأوامر الاحتياطية إما إرشادية أو طريقية لا مصلحة فيها إلا الواقع. فعلى الارشادية لا حكم من الشارع حتى يتوجه التعارض أو الورود والحكومة.

وعلى الطريقة فمعناها جعل الاحتمال مبلغاً للمحتمل إلى مرتبة الفعلية، وجوباً كان أو استحباباً، فإذا كان الخبر الماكى عن عدم الحكم طرقياً أيضاً كان معناه جعل عدمه فعلياً، فلا محالة يتعارض دليل الاحتياط الشرعي ودليل حجية الخبر على وجه الطريقة بالمعنى المذكور.

ثم إن رجحان الاحتياط عقلاً ليس بملك إحراز المصلحة والتحرز عن

الورود التنزيلي يعني جعل الحكم المائل بقوله وأما الحكومة بالمعنى الآخر في آخر التعليقة الرابعة وبمعنى جعل الوصول الظني بالخبر منزلة الوصول الحقيقي في آخر التعليقة السادسة.
نهاية الدراسة ٦: التعليقة ٤ و ٦.

المفسدة، كما هو ظاهر المتن، بل لأن الانقياد للأمر المحتمل من حيث إنه انقياد للمولى حسن بل الانقياد فيه أعظم من الانقياد للأمر المعلوم.

والسر في عدم رجحانه بعنوان إحرار المصلحة والتحرز عن المفسدة. أن الفعل ما لم يرتبط بالمولى بنحو من الارتباط لا يتعون بعنوان حسن، بخلاف التحسين والتقبیح العقلین الراجعين إلى كونه بحيث يمدح عليه فاعله، أو يذم عليه فاعله، لما فيه من مصلحة عامة ينحفظ بها النظام، أو مفسدة عامة يختل بها النظام، فاحرار المصلحة بما هي هنا كجلب المنفعة في غيره ليس داخلاً في مورد التحسين والتقبیح العقلین، فتدبر.



[شرط اجراء البراءة العقلية]

١٢٥ - قوله (قدس سره): وأما البراءة العقلية فلا يجوز اجراؤها^(١) ... الخ.
بأخذ تقريبين:

الأول: أن المراد بالبيان ما يصلح لقطع عذر العبد في مخالفة التكليف، والدليل على التكليف إذا كان بحيث لو تفحص عنه لظفر به كان صالحًا لقطع عذر العبد، فاحتاله قبل الفحص احتمال البيان المصحح للعقوبة، فموضوع القاعدة وهو عدم البيان غير محرز حتى يقع العقاب.

والوجه في صلوحه لقطع العذر أن ملاك الوصول الذي تكون المخالفة معه ظلماً على المولى هو وصوله العادي، وهو قهراً متقدماً بمقدار من الفحص، إذ ما كان عليه طريق منصوب من قبل المولى لا يصل عادة إلا بالفحص عنه.

الثاني: أن الاقتحام في المشتبه - مع أن أمر المولى ونبهه لا يعلم عادة إلا بالفحص عنه - خروج عن زي الرقية ورسم العبودية، فالاقتحام بلا فحص ظلم.

والفرق بين الوجهين: أن العقوبة في الأول على مخالفة التكليف الذي عليه حجة واقعية، وفي الثاني على الاقدام بلا فحص، فإنه بنفسه ظلم. وملاك استحقاق العقاب تتحقق عنوان الظلم، سواء كان مخالفة للتكميل حقيقة أولاً، كما في التجري. وب مجرد كون المتجري بمحاجة علمه لا عذر له لا يكون فارقاً؛ إذ عدم

الحججة للعبد على مولاه لا يسُوّغ العقوبة.

بل لابد للمولى من حجة على عبده في مؤاخذته، وليس الحجة له عليه إلا كونه ظالماً على مولاه، فلا فرق بين ما نحن فيه وبين التجربة.

وعليه فموضع قاعدة قبح العقاب بلا بيان وإن كان محرباً إلا أنها تنفي العقاب على مخالفة التكليف، لا العقاب. ولو من أجل انتبطاق عنوان آخر، فمعاقبة المولى عبده على مخالفة التكليف ظلم من المولى على عبده، كما أن إقدام العبد بنفسه بلا فحص ظلم منه على مولاه، ولكل واحد منها حكمه.

نعم التحقيق: أن الظلم غير منطبق على الاقدام والاقتحام؛ فان ترك الفحص ليس عنواناً لها، بل مقارن لها وإنما ينطبق الظلم على نفس ترك الفحص عن التكليف الذي لا يعلم عادة إلا بالفحص، وهذا أيضاً فرق آخر بين الوجهين.

وفي كلا الوجهين نظر:

أما في الأول ، فلما تقدم^(١) في البحث عن الشبهة الموضوعية، من أن الحكم ما لم يصل حقيقة بوجوده العلمي في افق النفس غير قابل للباعثية أو الزاجرية بنفسه على أي تقدير.

بداهة أن وجوده الواقعي لا يعقل أن يكون موجياً لانقداح الداعي في النفس، بل بوجوده الحاضر في افق النفس، لعدم السنخية والمناسبة إلا بين وجوده النفسي وانقداح الداعي في النفس.

ومن الواضح أن الأمر بدعوته بوجوده العنافي - لفناه في معونته، وهو الأمر بوجوده الخارجي - يوجب انتصار الأمر الخارجي بالدعوة بالعرض، كما في المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، والمراد بالذات والمراد بالعرض.

ومن بين أيضاً أن الأمر بوجوده الحاضر في النفس إنما يكون داعياً على أي تقدير إذا كان داعياً بوجوده العلمي التصديقى .

وأما الأمر المحتمل، فانها يوجب انتصاف الامر الخارجي بالدعوة بالعرض على تقدير مطابقة الاحتلال للواقع .

ففرض جعل الأمر الخارجي داعياً بدعة الأمر بوجوده النفسي - بنفسه، لاعلى تقدير - هو فرض جعل وجوده العلمي التصديقى داعياً لا الأعم منه ومن وجوده الاحتياطي، فكون وجوده الاحتياطي داعياً على أي تقدير، يستدعي جعل الاحتلال منجزاً .

والمفروض أنه ليس في بين إلا التكليف الواقعي الذي قام عليه طريق واقعي .

وعليه: فلا يغفل فعلية الأمر الواقعي الذي عليه طريق واقعي بنحو الباعثية والمحركية إلا بعد وصوله حقيقة، وإذا لم يكن فعلياً وباعثاً حقيقياً فكيف يعقل أن يكون منجزاً، حتى يكون الاحتلال الاحتلال المنجز ليمنع من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

كما أن الأمر الطريقي الموجب لحجية الخبر مثلاً حيث إنه بداعى اتصال الواقع بعنوان آخر، أو إنه يوجب اعتبار الخبر وصولاً، فلا حالة ليس وجوده الواقعي كوجود التكليف الواقعي فعلياً يترتب عليه الآخر، إذ ما لا وصول له فعلاً كيف يكون وصولاً للواقع عنواناً أو اعتباراً؟

فاحتلاله الاحتلال حكم طريقي غير فعلى، وب مجرد الاحتلال لادليل عقلاً على كونه مبلغاً للحكم الطرقي إلى مرتبة الفعلية .

كما لا يشك أحد في أنه لا يكون مبلغاً للواقع إلى مرتبة فعلية الباعثية والزاجرية، فتدبره فإنه حقيق به .

وأما في الثاني، فيبيانه: أن مورد الاحتياط تارة: يكون فيما إذا كان علم

إجمالي بعناوين خاصة، كوجوب الظهر أو الجمعة ونحوهما .

وأخرى: فيما إذا كان علم إجمالي بواجبات ومحرمات لا بعنوانين خاصة، كما للمكلف في بدء أمره قبل الاطلاع على التكاليف الشرعية نوعاً فانه لا علم إجمالي له بالواجبات بعناؤينها الخاصة أو المحرمات كذلك، بل يعلم إجمالاً بتعلق التكاليف نحو أفعال وتروك لا يعرفها بعناؤينها الخاصة ولو إجمالاً .

وثالثة: ما إذا لم يكن له علم إجمالي بأحد الوجهين، كما إذا ظفر بمقدار معلومه الإجمالي، وإنما يحتمل بدؤاً تعلق التكليف بشيء بعنوانه الخاص . ولا ريب في وجوب الاحتياط عليه في الأول من دون لزوم فحص عليه في تعين معلومه بالإجمال .

كما أنه لاريب أيضاً في لزوم الفحص عليه في تعين الواجبات والمحرمات، ولو بنحو الإجمال في الثاني مقدمة للامتثال . والكلام في الثالث، ولا نسلم أن ترك الفحص عن مثله خروج عن زyi الرقية ورسم العبودية، إذ ليس قبل وصول التكليف إليه بنحو من الأنحاء ما يكون ترك الفحص عنه خروجاً عن زyi الرقية .

فلا يقاس ترك الفحص في الشبهة البدوية المحضة بترك الفحص عما لا يعرفه بعنوانه الخاص ولو إجمالاً .

كما لا يقاس بوجوب النظر في معجزة من يدعي النبوة، فانه تارة يكون قبل ثبوت نبوةنبيّ رأساً، فان الوجه فيه علمه بأنه لابد مننبي مبلغ عن الله تعالى، فتوجب معرفته، ويتوقف على الفحص بالنظر إلى معجزة من يدعىها فيجيب .

وآخرى - يكون بعد ثبوت نبوةنبي فأنه لا علم له بنبوة غيره لأمكانيـ بقاء شريعته بعده، وعدم لزوم معرفة غيره . لكنه حيث يحتمل بعثةنبي آخر، كما هو سنة الله تعالى في عباده، فيحتمل

صدق مدعى النبوة، ولمكان أهمية أمر النبوة، وأنه لو كان نبياً كان إنكاره موجباً للخلود في النار يحكم العقل بمنجزية احتيال نبوته، ل مكان الأهمية على تقدير واقعيتها.

ومثله أيضاً لو فرض في التكاليف، كما في الشبهات الموضوعية، يستكشف منه جعل احتياله منجزاً شرعاً أيضاً، بخلاف مطلق التكاليف بعد إحراز مقدار المعلوم بالاجمال وتحصُّن الشك في التكليف، فليس سد باب وصول مطلق التكاليف كسد باب الوصول في النبوات.

* * *

[شرط اجراء البراءة العقلية]

١٢٦ - قوله (قدس سره): وأما البراءة النقلية فقضية إطلاق أدتها^(١) ... الخ.

بيانه: أن المراد من عدم العلم المأمور في موضوع أدلة البراءة الشرعية، إن كان عدم الحجة القاطعة للعذر فحال البراءة العقلية، من حيث إن وجود الحجة الواقعية إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظرف بها كاف في تنفيذ الواقع، فمع احتمالها قبل الفحص يشك في تتحقق موضوع البراءة، وحينئذ لا مجال لطلاقها.

وإن كان نفس عدم العلم الوجдاني، فهو قابل للطلاق من حيث التمكّن من الاستعلام إلا مثل قوله (ما حجب الله علمه عن العباد): لا من حيث إن المراد به ما حجب الله علمه بعدم الوحي أو الإلهام إلى النبي أو الوصي. ولا من حيث إن المراد به ما لم يأمر تعالى نبيه أو وليه بتبليغها، فانهيا أجنبيان عما نحن فيه، اذ الكلام في الطلق وعدمه، لا في الدلالة على البراءة وعدمها.

بل من حيث إن الحجب، وإن شمل الحجب بالواسطة، ولو بأسباب طارئة نظير قوله عليه السلام: (ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر)^(٢) إلا أن الحجب هنا ليس بواسطة أسباب طارئة، بل بترك الفحص من المكلف، فهو الحاجب للتوكيل عن نفسه، لا هو تعالى شأنه بواسطة الأسباب الطارئة.

(١) كفاية الأصول: ٣٧٤.

(٢) الكافي ٤/١٣٣ لكن فيه: فاته أولى بالعذر.

فتذهب.

وعليه، فمقتضى الاطلاقات جريان البراءة شرعاً - قبل الفحص وبعده - في الشبهة الحكيمية والموضوعية، فلا بد من إلتماس مقيده لها بالإضافة إلى ما قبل الفحص في الشبهة الحكيمية.

فإن قلت : المقيده لها عقلي؛ لأن الغرض من التكليف صيرورته باعثاً وداعياً أو زاجراً وناهياً بوصوله العادي، فسد باب وصوله العادي بالترخيص في ترك الفحص نقض للغرض.

وأما بعد الفحص، فعدم وصول التكليف بعدم الطريق العادي المؤدي إليه، لا بترخيص الشارع في الاقدام والاقتحام.

بخلاف الشبهة الموضوعية؛ فإن المفروض فيها وصول التكليف الكلي، فليس ترخيصه في ترك الفحص عن الموضوع الجزئي سداً لباب الوصول، المضاف إلى التكليف المجعل، حتى يكون نقضاً للغرض من الانشاء بداعي جعل الداعي بوصوله العادي.

قلت: أولاً: إن الغرض من التكليف إذا كان صيرورته داعياً بوصوله العادي، فلا يعقل دعوته كذلك إلا بوصول نفس التكليف، وموضعه الكلي وموضعه الجزئي، وإلا لا يعقل باعثيته وانقادح الداعي المحرك للعطلات نحو فعل شيء خارجاً مثلاً، كما مر^(١) بيانه في البحث عن الشبهة الموضوعية، فلا فرق في هذه الجهة بين وصول التكليف الكلي، وتطبيقه على الموضوع الجزئي.

وثانياً: إن الغرض من التكليف دائماً هو صيرورته داعياً بوصوله ، إلا أن الغرض من التكليف: تارة: يكون من الأهمية، بحيث يوجب قيام المولى مقام إيصاله بنصب طريق موافق أو يجعل الاحتياط الراجع إلى جعل احتماله منجزاً.

لثلا يفوت الغرض الواقعي بسبب عدم وصوله حقيقة .
وحيثند، فعدم جعل الاحتياط خلف، وجعل الترخيص مضاد لما فرضناه .
من الأهمية.

وآخرى يكون الغرض لا بتلك الاهمية ، بل بحيث يوجب ايصال المولى
للعبد إلى طرقه العادية ، فسد باب وصوله العادي حينئذ نقض للغرض .
وثالثة: يكون الغرض بحدّ لو وصل التكليف من باب الاتفاق لكان لازم
التحصيل ، وبحيثند فسد باب وصوله العادي لا ينافي كون الغرض غرضاً لو
وصل من باب الاتفاق^(١) .

والاطلاق كاشف عن أن سنخ الغرض من قبيل الثالث .
كما أن جعل الاحتياط في بعض الشبهات كاشف عن أن سنخ الغرض
من قبيل الأول، كما أنه إذا ثبت التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية ،
كان كاشفاً عن أن سنخ الغرض ، بحيث لو كان الموضوع معلوماً يمنع من سدّ
باب وصوله العادي لا مطلقاً.

وبالجملة فأصل الغرض تام الاقتضاء من حيث السبيبة للانشاء بداعي
جعل الداعي الى الموضوع الواقعي كما هو ظاهر الادلة .

الا أن إقتضائه بجعل احتفال التكليف المنبعث عنه منجزاً على أي حال
أو منجزاً قبل الفحص أو عدم منجزيته رأساً مختلفاً بأختلاف الاغراض من
حيث الاهمية مطلقاً أو بمرتبة من الاهمية أو عدمها مطلقاً فتدبر جيداً .

وحيث عرفت عدم المقيد العقلي للاطلاقات بما بنياه ، وعدم صلوح
الاجاع للتقييد بما في المتن ، وعدم العلم الاجمالي كما هو المفروض فاعلم أنه
ينحصر المقيد في الاخبار الدالة على وجوب التفقه والتعلم ونحوهما المختصة

(١) جواب (لو) غير مذكور، فكانه اكتفى بالذكر قبله لكونه قرينة عليه.

بمعرفة الاحكام الكلية بالفحص عن طرقها وسيجيء^(١) إن شاء الله تعالى بيان مفاد هذه الاخبار .

١٢٧ - قوله (قدس سره): فلا مجال للتوفيق بحمل هذه^(٢) ... الخ .

قد مرَ أن العلم بوجود الواجبات والمحرمات لا ينافي عدم العلم ولو إجمالاً بعنوانها الخاصة، فمع العلم الاجمالي بأصل الواجبات والمحرمات يبقى مجال لتحصيل العلم ولو إجمالاً بعنوانها الخاصة مقدمة للعمل، فيكون التوجيه على ترك التعلم مع العلم الاجمالي بهذا الاعتبار، ولعله أشار (قدس سره) إليه بقوله: فافهم .

١٢٨ - قوله (قدس سره): أما التبعه فلا شبهه في استحقاق العقوبة^(٣) ... الخ .

ينبغي التكلُّم في مقامات ثلاثة:

الأول: أن العقاب هل هو على ترك الفحص ، أو على مخالفة التكليف قبل الفحص .

الثاني: أن الحكم المزبور يختص بصورة الالتفات إلى التكليف المحتمل أم يعم صورة الففلة عنه .

الثالث: هل الحكم يختص بالتكاليف المطلقة الغير الموقته ، أم يعم الشروط والموقته ؟

فنقول: أما الأول، فلزم الفحص : إن كان لأجل أن ترك الفحص عن تكليف المولى ، الذي لا يعلم عادة إلا بالفحص والبحث عنه - ، ظلم بنفسه

(١) في التعليقة: ١٢٨.

(٢) كفاية الأصول: ٣٧٥.

(٣) كفاية الأصول: ٣٧٦.

فالعقاب على نفس ترك الفحص ، دون مخالفة التكليف المحتمل مع ثبوته واقعاً . وإن كان لأجل أن الحجة الواقعية إذا كانت بحيث إذا تفحص عنها المكلف ظفر بها، تكون منجزة للتكليف ، فمع احتتها لا يجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لاحتمال البيان المصحح للعقوبة ، فلا حالة يكون العقاب على مخالفة التكليف إذا كان ثابتاً .

إلا أن الأمر فيه دائرة بين أمور:

منها: كون احتمال التكليف قبل الفحص منجزاً للواقع ، فعلى تقدير ثبوته واقعاً يعاقب على مخالفته ، لفرض تنجزه باحتتها .

ومنها: كون احتمال التكليف الذي قام عليه طريق واقعي ، يصل بالفحص إذا كان ، فحينئذ يكون من باب احتمال التكليف المنجز بوجود الحجة . فمع عدم الطريق الخاص واقعاً لا عقاب على مخالفة التكليف ، وإن كان ثابتاً بنفسه واقعاً أو بطريقه الذي لا يصل عادة بالفحص عنه .

ومنها: كون احتمال التكليف الذي عليه طريق منجزاً للطريق من قبيل منجز المنجز لا من باب احتمال التكليف المنجز بالطريق الواقعي ، فالعقاب على مخالفة التكليف الذي قام عليه طريق منجز باحتتها .

والصحيح: هو الوجه الأخير دون الأولين: أما منجزية الاحتمال، فهي لا توجب الفحص؛ إذ المفروض استحقاق العقاب على تقدير ثبوته واقعاً، قام عليه طريق ألم لا ، والفحص لا يوجب زوال احتمال التكليف، ولا جزاف في حكم العقل، بحيث يحكم بمنجزية احتمال التكليف قبل الفحص، لا بعده، مع كون الفحص وعدمه لا يوجب زوال الاحتمال، ولا زوال خصوصية فيه مقتضية للتنزيه، بخلاف احتمال الحجة، فإنه يزول بالفحص، فإنه لو كان بحيث يصل لوصل بالفحص .

وأما منجزية الحجة الواقعية، ليكون احتيالاً احتيال المنجز، فقد عرفت^(١) سابقاً برهاناً أن الحكم مطلقاً - طرقياً كان أو حقيقةً - لا يصير فعلياً إلا بوصوله حقيقة، لا بحيث إذا تفحص عنه لوصل، خصوصاً في الأول، بخلاف منجزية احتيال الحجة للحجارة، فإنه معقول، لكنه يحتاج إلى دليل، ولا دليل عليه عقلاً.

وأما الدليل النقلاني، فيكفي فيه الأدلة الدالة على التفهّم وتحصيل العلم بالأحكام، إذ بعد ما عرفت أن العلم بالتكليف العملي ليس مطلوباً نفسياً، لا منشأ للإلزام به إلا من حيث الواقع في عقاب مخالفة الواقع، لم يتفحص عنه ولم يتفقه فيه.

ومن الواضح أن العقاب على مخالفة الواقع بما هي غير معقول، فلا بد من فرض المنجز، ووجود الطرق الواقعية بما هي غير منجزة، لأنها كالواقعيات، فلو أمكن تنجز الواقع بما هو، لما كانت حاجة إلى تنجزها بمثلها، فلا حالات يكون المنجز هو الاحتيال، وحيث إن احتيال التكليف لا يتفاوت تنجزه بالفحص وعدمه، فالمنجذ هو احتيال الطريق من قبيل منجز المنجز، بأن جعل احتياله للاهتمام به في تنجز الواقعيات بمنزلة وصوله وقد عرفت أن مثله يتفاوت حالة قبل الفحص وعدمه.

وي يمكن أن يقال: بأن الفحص والسؤال بعد ما لم يكن ذا مصلحة نفسية ليكون واجباً نفسياً، ولا ذا مصلحة مقدمية ليكون واجباً مقدمية، لأن العلم المحصل بالفحص ليس مقدمة وجودية للعمل، ولا معنى للإيجاب للغير في قبال الوجوب النفسي والغيري، فإن الإيجاب بداعي جعل الداعي لا يعقل إلا مع المصلحة المرتبطة على فعل المكلف بأحد التحديين.

فلا محالة يكون الأمر بالفحص والتفقه بداعي إيصال الواقع بطريقه، فان الفحص مقدمة لحصول العلم الشرعي، وهو الخبر المزلي منزليه، وهذا المعنى من الوصول مترب على الفحص خارجاً، لا على الأمر به، فلا منجز لا للواقع ولا للطريق، فالقابل لأن يكون غرضاً، مترباً على الأمر بالفحص كون هذا الواسط إصلاحاً للطريق، تشعياً لا تكونيناً وتنزيلاً لا حقيقة.

ومنه تعرف أن المنجز للطريق نفس هذا الأمر، لا احتمال الواقع أو احتمال الطريق، كما أنه تعرف أنه يستحيل ترتيب العقاب على ترك الفحص، ولو من حيث استلزمته لمخالفة الواقع، فإن هذا المعنى شأن نفس الطريق، حيث يكون العمل به نفس اتيان ما تكفل لوجوبه، فان التصديق العملي للخبر ليس إلا بفعل صلة الجمعة مثلاً، ففي مثله يصح أن يقال: إنه لا فرق بين القول باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع، والقول باستحقاقه على مخالفة الطريق، بخلاف الأمر بالتفقه بالفحص الذي لا شأن له إلا إيصال الطريق تشعياً وتنزيلاً، فتدبره فإنه حقيق به.

والتحقيق: أن ما ذكرنا وإن كان كافياً في تنحيز الواقع الذي عليه طريق واقعاً، ويستحق على مخالفته العقاب، لا على ترك الفحص وترك التتفقه من دون محدود.

إلا أن ظاهر الأخبار الآمرة بالتفقه والتعلم، أن المطلوب بها هو التتفقه والتعلم، وأن الإيجاب حقيقي لا بداعي إيصال الواقع أو الطريق.

وتصحيمه بحيث يكون الأمر متكتلاً لتکلیف عملی، بلا لزوم محدود، يتوقف على تمهيد مقدمة:

هي أن الغرض من الواجب غير الغرض من الإيجاب، فان أغراض الواجبات - وهي مصالحها - مختلفة، والغرض من الإيجاب دائمًا هو جعل الداعي، سواء كان الواجب تعبدياً أو توصلاً، سواء كان نفسياً أو غيرياً

مقدماً .

وأيضاً ليس تفاوت الواجب النفسي مع الغيري أن الغرض من الأول مطلوب ومحبوب بذاته، وأن الغرض من الثاني التوصل إلى ذلك المحبوب الذاتي، فانا قد بينا في^(١) مباحث الألفاظ أن النفسي بهذا المعنى منحصر في معرفة الله تعالى، وإلا فما عدنا من الواجبات يكون أغراضها مقدمة لغرض أقصى إلى أن ينتهي إلى الغاية الحقيقة وهي المعرفة .

وكذا ليس ملاك النفسيه كون الواجب حسناً بنفسه، فان الحسن بذاته لا لغاية مرتبة على ذاته أيضاً منحصر في المعرفة، ولا لذاته يوجب انتفاء الفارق بين النفسي والغيري، لأنها جيئاً حسنة بالتبع .

بل الحق في الفرق أن ما وجب على المكلف لا لواجب آخر عليه فهو واجب نفسي، وما وجب لواجب آخر عليه فهو واجب غيري، فالصلة وإن كانت لغرض، إلا أنها واجبة لا لواجب آخر، حيث لا يجيئ الغرض، وشرانط الصلة واجبة لوجوب الصلة .

ولذا قلنا: إنه لو أمر زيداً بشراء اللحم، فهو واجب نفسي، وإن كان الغرض من شرائه طبخه ثم أكله، بل ربما يكون الطبخ واجباً على عمرو .
وعليه، فلا مانع من أن يكون الفحص واجباً نفسياً أي واجباً لا لواجب آخر عليه، فان الغرض من الفحص هو وصول التكليف المصحح لباعثيته .
فالغرض منه مرتبط بالغرض من الایجاب، لا بالغرض من الواجب، حتى يكون الفحص مقدمة وجودية لترتيب الغرض من الواجب الواقعي .
 فهو من حيث إنه واجب لا لواجب آخر عليه، لعدم ترشح وجوبه من وجوبه واجب نفسي .

وحيث إن الغرض منه جعل التكليف قابلاً للباعثة، فهو واجب طريفي، فالواجب النفسي في قبال الواجب الغيري، والواجب الحقيقى في قبال الواجب الطريفي، فالواجب النفسي على قسمين، لا أن الواجب الغيري على قسمين، إيجاب مقدمي غيري، وإيجاب لغير، كما قيل^(١)، فإنه كما مر^(٢) بلا وجه، لأنحصر جعل الداعي في الواجب النفسي والواجب المقدمي الغيري، للبرهان المتقدم.

فإن قلت: إذا كان الغرض من أوامر التفقه إيصال الواقع الذي عليه طريق تنزيلاً واعتباراً، فهو منجز للواقع المزبور، وإذا كان بداعي جعل الداعي، ليحصل العلم حتى يتحقق الواقع بوصوله، فنتيجة ترك تحصيله عدم وصول المولى إلى غرضه من الإيجاب الواقعي، فيكون تفويتاً للتوكيل وللفرض منه، فما المنجز للواقع؟ حتى يستحق على مخالفته العقوبة.

قلت: الغرض من الأمر بالتفقه، وإن كان بدأ مرتبطاً بالإيجاب لا بالواجب ولذا جعلناه أمراً طريفياً، إلا أن تفويت هذا الغرض مستلزم لتفويت الغرض من الواجب.

فإن قلت: سلمنا الاستلزم المزبور، إلا أن تفويت الغرض الغير الواثق لا عقاب عليه، والمفروض أن الغرض من الواجب الواقعي غير واثق، لعدم العلم لا حقيقة ولا تنزيلاً.

قلت: الأمر بالتفقه حجة بالطابقة على الغرض من التفقه، وهو صيغة الإيجاب الواقعي باعثاً، وحجة بالالتزام على الغرض من الواجب الواقعي؛ لأن الإيجاب الواقعي مقدمة لحصول الغرض من الواجب الواقعي بتحصيله، والمحجة على العلة حجة على معلوها، فتفويت الغرض من التوكيل تفويت

(١) القائل هو قوله في المتن.

(٢) في أواخر هذه التعليقة.

للغرض من المكلف به الوा�صل بوصوله .

فالفرق بين هذا المسلك والمسلك المتقدم، أنه لا تكليف عمل على المسلح المتقدم، فلا موافقة ولا مخالفة، فعدم العقاب على الأمر بالتفقه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، بخلاف هذا المسلح، فإن الأمر بالتفقه تكليف عمل له موافقة ومخالفة، إلا أن مخالفة مثله لا يوجب العقاب على نفسها، بل العقاب على ما يستلزمها من مخالفة الواجب الواقعي المنجز بالالتزام، فتدبر جيداً .

وأما المقام الثاني، فظاهر شيخنا (قدس سره) في المتن صحة العقاب على التكليف المغفول عنه، لانتهاء مخالفته إلى أمر اختياري، وهو ترك الفحص والتعلم. لكنه غير خال عن المحذور؛ لأن عدم التمكن من الانبعاث بالبعث الواقعي مستند إلى الغفلة عن التكليف، لكن الغفلة مستندة إلى ترك التحفظ لا إلى ترك الفحص، والتحفظ غير لازم في صورة العلم بالتكليف فضلاً عن احتياله .

مع أن الغفلة مانعة عن توجيه التكليف، لا عن الفعل والترك، وإلا فالقدرة على الفعل والترك بذاتها على حالها ، والمفقود هي القدرة على الانبعاث بالبعث المغفول عنه، ومتصل التكليف ذات الفعل والترك، لا الانبعاث بالبعث . ومنه تعرف: أن معرفة الحكم ليست مقدمة وجودية لتعلق التكليف، حتى يستند تركه إلى تركها، بل مقدمة للانبعاث به على أي تقدير، وهو غير متصل التكليف .

نعم: التعلم لموضوع التكليف، كتعلم القراءة مثلاً مقدمة وجودية لتعلق التكليف، وهي القراءة، لكنه أجنبى عن مسألة الفحص عن التكليف، مقدمة لجزاء البراءة .

مضافاً إلى أن الزمان: إن كان بحيث لا يفي بالتعلم والعمل بل بالعمل فقط، فالتكليف ساقط، لعدم التمكن من المكلف به، بحسب ترك التعلم، لا

بسبب الغفلة، ففرض الغفلة لغو حينئذ.

وإن كان يفي بها معاً، فالتكليف ساقط للغفلة، لا لعدم التمكن بسبب ترك التعلم، فالجمع بينهما غير وجيه.

ولا يخفى عليك أنه يمكن حل كلامه (زيد في علو مقامه) على صورة استناد الغفلة - المسقطة للتوكيل المنجز باحتفائه - إلى ترك الفحص أحياناً.

بتقرير: أنه حيث لم يقم بصدق الفحص عن التوكيل المحتمل زالت عن ذهنه صورة التوكيل المحتمل، فالغفلة مستندة إلى عدم قيامه مقام الفحص.

إلا أنه لا يجدي في الموسوع إذا عرضه الغفلة المستندة إلى ترك الفحص، فإنه لا تجب المبادرة إلى الفحص، فهو معذور في ترك الفحص في أول زمان الالتفات إلى التوكيل الذي يحتمله، فالمخالفة المنتهية بالآخرة إلى ترك الفحص المعذور فيه لا تكون موجبة للعقوبة.

نعم يتم في الواجب المضيق الذي لا يتمكن من الفحص عنه إلا في أول زمان الالتفات إليه، ولو تركه لم يكن معذوراً في تركه عقلأً، فالمخالفة للتوكيل المغول عنه منتهية إلى ترك الفحص الذي لا يعذر فيه، فتدبر جيداً.

وأما المقام الثالث، فالاشكال في موردين:

أحدهما: ما إذا لم يمكن فعل الواجب في ظرفه إلا بالتعلم قبل وقته، لعدم قابلية الوقت لها معاً، ونظيره الغسل قبل الفجر للامساك النهاري، فامتناع ذي المقدمة حينئذ مستند إلى ترك المقدمة قبل الوقت.

وثانيهما: ما إذا لم يتمكن من فعل الواجب في ظرفه، للغفلة المانعة عن التوكيل الفعلي في وقته، ولو مع قابلية الوقت له وللتعلم أو سائر مقدماته معاً. والأجوبة المذكورة متناً وهاماً من الالتزام بالواجب المعلق، أو المشروط

بالشرط المتأخر، كما أفاده (قدس سره) في مبحث^(١) مقدمة الواجب، أو بحکم^(٢) العقل بلزوم المقدمة ولو قبل الوقت، أو بحکم^(٣) الشرع بلزوم التعلم نفسياً، إنها تجدي في دفع الاشكال في المورد الأول، لا في الثاني: أما الوجوب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر، فهو إنما يعقل إذا أمكن الابتعاث في ظرف العمل، ومع الففلة المانعة عن الابتعاث، فلا يعقل البعث نحو العمل في الزمان المتأخر لفرض الففلة المانعة.

وأما حكم العقل بلزوم المقدمة، فهو إنما يعقل إذا أمكن امتثال ذي المقدمة، وكان المانع عدم وجوب الاتيان بمقدمته، فمع فرض لزومها عقلالاً مانع من ايجاب ذي المقدمة، وأما إذا لم يعقل ايجابه لفرض الففلة عنه، فلا معنى لالزام العقل بمقدمة ما لا تكليف به، لا فعللاً ولا في ظرفه.

وأما وجوب التعلم نفسياً، فان كان التعلم واجباً بذاته - كما في أصول العقائد - فلا حاللة لا ربط له بالعمل في الوقت.

واما إذا كان وجوبه نفسياً، للتهيؤ للعمل الواجب في ظرفه، فمع عدم وجوبه في ظرفه للففلة عنه، لا معنى لايجب التعلم من باب التهيؤ، مع عدم وجوب ما يتهدى له.

إلا أن يدعى أن تفويت التكليف النام الاقتضاء في ظرفه بترك الفحص الموجب للففلة المسقطة للتوكيل، أو تفويت المكلف به بسبب ترك التعلم، مصحح للمؤاخذة على تفويت الغرض، فإنه سد باب وصول المولى إلى غرضه اللزومي.

(١) كفاية الأصول: ١٠٣.

(٢) كفاية الأصول: ٣٧٦.

(٣) كفاية الأصول: ٣٧٧.

لكنه مختص بها إذا علم أن الغرض هكذا، لا ما إذا كان بحيث لو تتجز التكليف من باب الاتفاق بعدم عروض الغفلة، ولو بسبب ترك الفحص يكون الغرض لزومياً للمولى، وما لابد له منه لا مطلقاً.

فإن قلت: إذا فرض أن الغفلة المانعة عن توجيه التكليف في الوقت مستندة إلى ترك الفحص وترك التعلم، فالوجوه المزبورة كلها جارية في المورد الثاني أيضاً؛ لأن عدم تمكن المكلف من الانبعاث في ظرف العمل مستند إلى الغفلة، المستندة إلى ترك تحصيل المعرفة والتعلم.

والمفروض وجوب تحصيلها لوجوب الفعل قبل الوقت، فيستند عدم التمكن من الانبعاث إلى ترك المقدمة الواجبة، ومثله لا يمنع من استحقاق العقاب على ترك الواجب في ظرفه، ولو انقطع خطابه فيه للغفلة.

وكذا ايجاب التعلم والمعرفة من باب التهيؤ ليتمكن من امتثال الواجب في ظرفه، والمفروض أنه لو حصل المعرفة، لما عرضه الغفلة عن التكليف، فعدم ما يتهدأ له مستند إلى ترك الواجب من باب التهيؤ لا إلى غيره، لثلا يعقل الايجاب من باب التهيؤ.

وكذا إلزام العقل بالمعرفة والتعلم من باب المقدمة ولو قبل الوقت، لثلا يعرضه الغفلة الموجبة لفوائد الواجب في ظرفه.

قلت: إذا فرض قبول الوقت للفحص والتعلم مع العمل، فالفحص والتعلم قبل الوقت على جميع الوجوه ليس بأدون من الواجب الموسع.

فترك الواجب بترك مقدمته الواجبة التي لا تجحب المبادرة إليها، بل يعذر في تركها، لفرض قابلية الوقت في حد ذاته لها لا يوجب المواجهة على ترك الواجب، ولا على ترك المقدمة الواجبة نفسها من باب التهيؤ، كما عرفت وجهه.

فلا محيس في مثله إلا عن الدعوى التي قررناها.

كما أنه إذا لم نقل بالواجب المعلق، وبالواجب المشروط بالشرط المتأخر،

وبالواجب النفسي ينحصر دفع الاشكال في المورد الأول، بدعوى قبح تفويت الغرض اللازم من التكليف أو المكلف به، إذا كان الفعل تام الاقضاء، ولم يكن الوقت أو الشرط دخيلاً في كونه ذا مصلحة . بخلاف ما إذا كان كذلك، فإن تفويته غير قبيح، لأنه ليس من المنع عن وصول المولى إلى غرضه، بل إلى المنع^(١) من صيرورته غرضاً للمولى، فتدبر.

١٢٩ - قوله (قدس سره): لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف^(٢)... الخ .

بأن يحكم بوجوب الصلاة المتمكن من جميع مقدماتها في وقتها الا المعرفة فلا محالة لا تجب المبادرة إلى ما عدا المعرفة من المقدمات، إذ مع عدم القدرة في وقت الصلاة ينكشف عدم وجوبها، بخلاف المعرفة، فإبناها تجب بوجوب الصلاة فعلاً ولو لم يقدر على تحصيلها في وقت الصلاة، وبمثله يندفع الاشكال عن وجوب الفصل قبل الفجر للصوم .

لكنه ينتقض بوجوب الوضوء قبل الوقت إذا علم بالقدرة عليه في الوقت، مع أنه لا يجوز إتيانه بقصد الوجوب قبل الوقت .

ولا يمكن جعل القدرة في الوقت شرطاً لوجوبه، بنحو الشرط المقارن؛ إذ المفروض الالتزام بالوجوب المطلق للصلاحة فكيف يكون وجوب مقدماتها مشرطًا؟

وأما تقييد الوضوء بالوقت كالصلاحة حتى لا يكون مقدوراً قبل الوقت، فهو يدفع جواز إتيانه بقصد الوجوب، لكنه لا يدفع تحصيل مقدماته قبل الوقت، نفس الصلاة .

ولا يندفع بجعل القدرة عليه قدرة حاصلة من باب الاتفاق، فتحصيلها

(١) هكذا في الأصل، وال الصحيح: بل المنع.

(٢) كفاية الأصول: ٣٧٦.

غير لازم، لأنه مناف لفرض قيدية حصولها بطبعها .
فإن لازمه عدم صحة الوضوء بتحصيل القدرة عليه في الوقت أو قبله،
مع أنه صحيح قطعاً .

١٣٠ - قوله (قدس سره): فلا محicus عن الالتزام بكون وجوب
التعلم نفسياً^(١)... الخ .

لكنه لا يجدي إلا في وجوب هذه المقدمة، دون بعض المقدمات التي لابد
من إتيانها قبل ذيها، كالغسل قبل الفجر للصوم مع عدم وجوبه قبل الفجر .
ووجه الاشكال هو التسالم من الكل على انبعاث الوجوب المقدمي،
والارادة الفيرية من الوجوب النفسي، والارادة النفسية، والمعلول يستحيل
تقدمه على علته .

والتحقيق: عدم الانبعاث والمعلولة بوجه لا بنحو الاقتضاء، ولا بنحو
الشرطية، ولا بنحو الاعداد .

والكلام: تارة: في الوجوب والارادة، وأخرى في مبادئها من الملائمة
والميل والحب .

أما الكلام في الوجوب والارادة، فمجمله أن المقدمة كما تكون مقدمة هنا
على ذيها في الوجود، كذلك الارادة المتعلقة بها، المحركة للعضلات نحوها؛ فإنها
الجزء الأخير من العلة التامة، فلو كانت منبعثة عن إرادة ذيها التي هي الجزء
الأخير من علته، لزم إما انفكاك المعلول عن علته التامة، أو تقدم المعلول على
علته، هذا في الارادة التكوينية .

وأما الارادة التشريعية، فهي الجزء الأخير من العلة التامة للبعث
والتشريع .

(١) كفاية الأصول: ٣٧٧

ومن الواضح: أن الإيجاب بإيجاد تسببي من المولى لفعل عبده، فكما أن وجود المقدمة وإرادتها مقدم على وجود ذيها وإرادته، فكذا بإيجادها التسببي بایجابها متقدم على ایجاده التسببي بایجابه : إذ ليس الإيجاب إلا جعل الداعي المحقق لارادة المكلف عند انقياده لولاه، فلا بد أن يكون محقق إرادة المقدمة متقدماً على محقق إرادة ذيها، فارادة المقدمة تشير يعاً أيضاً متقدمة على إرادة ذيها تشير يعاً .

نعم: حيث إن الغاية المتأصلة في ذي المقدمة، فهي بمحضاتها، ومنها إيجادها التسببي، بمنزلة العلة الفانية لارادة المقدمة وإيجادها التسببي .

فكما أن المكلف يوجد المقدمة مباشرة ليتمكن من إيجاد ذيها مباشرة .
ذلك المولى يوجدها تسببياً، ليتمكن من إيجاد ذيها تسببياً .

وأما حديث انبعاث الارادة والوجوب - في المقدمة عن إرادة ذيها وإيجابها - سواء كان بنحو انبعاث المقتضى عن مقتضيه، أو المشروط عن شرطه، أو المدعى له عن مدعاه .

فغير معقول إذ لا يتأخر المقتضي ولا الشرط ولا المدعى عن مقتضاه
ومشروطه والمدعى له .

مضافاً إلى أن ترشح ذات الإرادة عن مقام ذات إرادة أخرى - فضلاً عن انبعاث الوجوب الاعتباري عن مقام ذات وجوب اعتباري آخر بنفسه - غير معقول .

وأما الكلام في مبادي الارادة، فمختصره أن انبعاث الحب التبعي، عن الحب الذاتي أو الميل التبعي عن الميل الذاتي، بنحو انبعاث المقتضى عن المقتضى قد عرفت أخيراً أنه غير معقول .

إذ لا يتصور اشتغال ذات صفة الحب المتعلق بشيء على ما وراء ذاتها وذاتيتها، كي يترشح من مقام ذاتها صفة مثلها إلى مقدماته .

فلو أمكن دخل الحب الأصلي في الحب التبعي، لكن إما بنحو الشرطية أو بنحو الاعداد، والشرط ليس إلا ما يصح فاعلية الفاعل، أو ما يتم قابلية القابا، والمعد ليس إلا ما يقرب الأثر إلى مؤثره والمعلم إلى علته.

وكلاهما في مورد يكون له سبب، ومقتضى يتزاح الميل والحب منه حتى يتوقف على ماله دخل في تأثيره أو على ما يقرب الاثر من مؤثره.

ومن الواضح: أن أصل حب الذات لذاته ولما يلامن ذاته، أمر فطري طبعي جبلي، لا لاقتضاء أمر خارج عن ذاته، حتى وجود ما فيه فائدة عائدية إلى جوهر ذات الفاعل، أو إلى قوة من قواه، لا بوجوده الخارجي ولا بوجوده العلمي:

أما وجوده الخارجي، فهو منبعث عن حبه له، فكيف ينبع حبه عنه؟
وإلتذاذ النفس بتأثيرها - أو تأثر قوة من قواها بنيل المحبوب - لا دخل
له بالحب، بل هو أمر متأخر عن وجود ما يوجب الإلتذاذ.

وأما وجوده العلمي، فلأنه تصديق بكون الشيء محبوأً بالجبلة والفطرة، لا موجب لحبه بالفطرة، فلو لم يكن ما فيه الفاندة محبوأً بالجبلة والفطرة لم يوجب تصوّره والتصديق به حبه له، بل الحب الكلّي الجبلي يتخصّص بهذا الجزئي، بعد تصوّره وتصديقه، لا أنه مقتض لتحقّقه وما يترشح منه.

فإذا عرفت منشأ الحب في نفسه، فنقول:

الأشياء تتفاوت في محبويتها بالفطرة، فبعضها محبوب بذاته لما فيه من
الفائدة العائدة إلى الشخص، وبعضها محبوب لكونه مما يتوصل به إلى المحبوب
الذاتي، فتصور المقدمة تصوّر ما هو محبوب توصل إلى، لا موجب له.

فمنشأ الحب واحد، لكنه تارة بالذات، وأخرى بالعرض، لا أن هناك
مقتضى لوجود الحب التبعي، ويتوقف تأثيره أو قربه إليه على وجود الحب
الذاتي، فمقدمة المحبوب محبوبة بالفطرة، والحب الذاتي بمنزلة علل القوام

للمحبوب التبعي فيكون الحب الذاتي الجزئي بالإضافة إلى أمر خاص متقدماً طبعاً على الحب التبعي .

كما في كل شيء متقوم بجزئين، فإن الجزئين في مقام الذات لها التقدم بالماهية والتتجه على الذات، ولها التقدم الطبيعي عليها في الوجود، لا العلية بنحو الاقتضاء، أو بنحو الشرط، أو بنحو الاعداد. فتدبره فإنه حقيق به.

١٣١ - قوله (قدس سره): بل للتهيؤ لايحابه، فافهم^(١)...الخ .

إن كان ملاك الوجوب النفسي عدم انباته عن وجوب غيره، كان الإيجاب للتهيؤ داخلـاً في الإيجاب النفسي، كما أفاده (قدس سره) .

وإن كان ملاك الوجوب النفسي كون متعلقه حسناً بنفسه - وإن كان الغرض منه التوصل إلى غرض مطلوب بذاته، كما هو مبنـاه (قدس سره) وبـه دفع الاشكال عن الواجبات النفسية - ، فايـجاب التعلم والمعرفة لا يدخل في الوجوب النفسي : لأن عنوان التهيؤ ليس حسناً بنفسه، بل حسنه مقدمـي لـتمكنـ المولـى من تحصـيل غـرضـه الأصـيلـ بالـبعثـ إـلـيـهـ، ولـعلـهـ لـذـاـ قالـ (قدس سـرـهـ) فـأـفـهـمـ .

١٣٢ - قوله (قدس سره): إن قلت: كيف يحكم بصحتها، مع عدم الأمر بها^(٢)...الخ .

توضـيـعـ المـقـامـ: أنـ الاـشـكـالـ هـنـاـ مـنـ وـجـوهـ:

أـحدـهـاـ: فـيـ استـحقـاقـ العـقـابـ بـمـجـرـدـ تـرـكـ القـصـرـ فـيـ زـمـانـ، فـانـ ظـاهـرـ المشـهـورـ عـدـمـ لـزـومـ الـاعـادـةـ، مـعـ بـقـاءـ الـوقـتـ وـارـتفـاعـ الـجـهـلـ، مـعـ أـنـهـ لـاـ عـقـابـ إـلـاـ عـلـىـ تـرـكـ الـواـجـبـ فـيـ ثـمـانـ الـوقـتـ .

(١) كفاية الأصول: ٣٧٧.

(٢) كفاية الأصول: ٣٧٧.

ثانيها: في اتصف الاتمام بالصحة والتهامية، مع أنه ان لم يكن بها أمر، فما معنى الصحة، وهي موافقة الأمر.

وإن كان بها أمر لزم أن يكون على المكلف صلاتان في وقت واحد، مع أن فريضة الوقت واحدة .

ثالثها: من حيث عدم اجتماع استحقاق العقاب على ترك القصر، ولو مع استمرار الجهل إلى آخر الوقت، مع صحة الاتمام : لأن الاتمام إن كانت واجدة لصلاحة القصر، فهي مجرية عنها، فما معنى استحقاق العقاب على تركها؟ وإن لم تكن واجدة لمصلحتها، فما معنى عدم وجوب إعادة القصر؟ وما معنى توصيفها بالتهامية بقوله عليه السلام (تمت صلاته) فان ظاهر السؤال والجواب اداء فريضة الوقت، والفراغ عنها بفعل الاتمام جهلاً .

وأعلم أن ما أفاده (قدس سره) في مقام الجواب باشتغال الاتمام على مصلحة القصر، بمقدار لا يبقى معه مجال لاستيفاء بقية المصلحة اللزومية واف بدفع الاشكال من جميع الوجوه، فان الصحة والتهامية من حيث قيامها بملاك الأمر بالقصر ، لا من حيث الأمر بها بالخصوص .

ولذا صح توصيفها بالتهامية من حيث إسقاط فريضة الوقت، وعدم وجوب إعادةتها .

وحيث إن المقدار الباقى غير قابل للاستيفاء، صح عدم ايجاب الاعادة، واستحقاق العقاب على تركه .

١٣٣ - قوله (قدس سره): وإنما لم يؤمر بها لأجل أنه أمر بها كانت^(١)... الخ .

ظاهره (قدس سره) أن الأمر بالقصر مانع عن الأمر بالاتمام .

بيانه: أن الأمر بالإنعام، مع فرض الأمر بالقصر بأحد وجوه: إما ب نحو الأمر التعبيني أو ب نحو الأمر التخييري أو ب نحو تعدد المطلوب أو ب نحو الترتيب أو ب نحو الأمر بالطريق، بعد الأمر بالواقع، والكل لا يخلو عن محدود.

أما الأمر التعبيني بها، فهو خلاف الاجماع والضرورة، لوضوح أنه لو أتى بالقصر لما كان عليه شيء أصلاً، لا تكليفًا ولا وضعاً.

وأما الأمر التخييري، فلأن الإنعام: إن كان وافياً بتهم مصلحة القصر صحيح التخيير إلا أن لازمه عدم العقاب على ترك القصر مع فعل الإنعام، كما في كل واجبين ب نحو التخيير، والمفروض العقاب على ترك القصر.

وإن لم يكن وافياً بتهم مصلحتها لم يصح التخيير؛ إذ التخيير بين التام والناقص غير معقول، لعدم البدل للمقدار الزائد.

وأما الأمر بها ب نحو تعدد المطلوب، فغاية تقريره: أن طبيعى الصلة مشتمل على مصلحة لزومية، والطبيعى المتخصص بخصوصية القصر مشتمل على مصلحة لزومية أخرى.

ولا يلزم منه اجتياح أمرين في القصر، بل ينبعث من المصلحتين فيها إرادة أكيدة، وينبعث منها ايجاب أكيد، فالإنعام من حيث كونها فرد طبيعى الصلة المطلوبة مطلوبة.

والجواب أن الإرادة المنبعثة عن المصلحتين في القصر، وإن كانت واحدة والإيجاب المنبعث عنها كذلك، إلا أن الطبيعي المنطبق على الإنعام لابد من أن يكون مأموراً به بأمر آخر.

بداهة أن وجوب الحصة المتخصصة بالقصر غير الحصة المتخصصة بالإنعام، فلا تسري المطلوبية والبعث منها إليها.

ومن الواضح أيضاً: أن الأمر بالإنعام ليس أمراً بها هي إنعام؛ إذ لا خصوصية لحدها، كحد القصر، بل الأمر بها من حيث الأمر بطبعى الصلة،

المنطبقة على الاتمام وعلى القصر، فيلزم سريان الأمر إلى القصر أيضاً كالاتمام. فيلزم توجيه بعثين نحو القصر، أحدهما بجماعتها، والآخر بما هي خاص . ولا يعقل مع تعدد البعث حقيقة تأكده : إذ لا استداد في الاعتباريات، بل فرض إرادة أخرى - مغایرة لارادة المخصصة المترافق مع الجامع - توجب عدم تأكيد الارادة؛ إذ الارادة بعد الارادة لا توجب التأكيد، بل توجب اجتماع المثنين كما لا يخفى .

هذا إذا كان الأمر بالجامع والأمر بالقصر بنحو التعيين.

وأما بنحو التخيير، فغير معقول في نفسه، لأن التخيير بين الكلي وفرده غير معقول، لأول الأمر إلى التخيير بين الشيء ونفسه .

وأما الأمر بالاتمام - بنحو الترتيب على معصية الأمر بالقصر- بناء على معقولية الترتيب في نفسه، كما اخترناه في محله، فهو غير صحيح أيضاً؛ إذ العصيان المنوط به الأمر بالاتمام، إما بترك القصر في تمام الوقت أو بامتناع تحصيل الغرض منه، والمفروض عدم امتناع الملك إلا بوجود الاتمام بالتهمام، حتى يتربّط عليه المصلحة التي لا يبقى معها مجال لاستيفاء بقية المصلحة المترتبة على فعل القصر، فلا أمر بالاتمام مقارناً لفعله المقارن لعصيان الأمر بالقصر بأحد الوجهين .

وأما الأمر بالاتمام على حد الأمر بالطريق، فتارة يكون الأمر بالاتمام مرتبًا على الجهل بالتكليف الواقعي، على حد سائر الأحكام الظاهرة، وأخرى يكون مرتبًا على اعتقاد المكلف للأمر بالاتمام:

فإن كان الأول، فمع كونه خلاف المتفق عليه؛ إذ لا يقول أحد بأن المتردد في تكليفه من حيث القصر والاتمام يجب عليه الاتمام .

يرد عليه: أن هذا التكليف الظاهري، إن كان مطلقاً من حيث الفحص عن التكليف الواقعي، فما وجه العقاب على ترك القصر؟ وإن كان مقيداً بالفحص، فلا تكليف بالاتمام قبل الفحص، فإما لا

تكليف بالاتمام أو لا عقاب على ترك القصر .

وإن كان الثاني، ففيه: أن الأمر - في فرض اعتقاد الأمر - غير معقول، لأن الانشاء بداعي جعل الداعي لا يتربى منه إلا الدعوة، فمع فرض الأمر في اعتقاد المكلف، لا يعقل ترتب هذا الغرض، فيلغوا البعث في نظره، بل لا يتمكن من تصديقه .

مضافاً إلى أن الاتمام، لو كان ذا مصلحة بدالية عن مصلحة القصر بحدها، فلامعنى لاستحقاق العقاب على ترك القصر .

وإن لم يكن ذا مصلحة تامة، بل بحيث يمكن استيفاء الباقي بالقصر، فلا موجب لعدم الاعادة مع بقاء الوقت .

وإن لم يمكن استيفاء الباقي بسبب فعل الاتمام، فتركه مقدمة لفعل القصر على وجه يؤثر في المصلحة التامة، فتركه واجب .

وما وجب تركه يستحيل وجوب فعله وإن لم يحرم فعله فوجوب الاتمام - بنحو يجتمع مع عقاب تارك القصر - غير معقول .

وسيجيء^(١) - إن شاء الله تعالى - وجه مقدمية ترك الاتمام لفعل القصر المحصل للغرض .

ويمكن تقريب المنع عن الأمر بالاتمام بوجه آخر، بل لاحظ المصلحة المقتضية لوجوبه، فنقول:

مصلحة القصر والاتمام، إما متضادتان، وأما متماثلتان، وعلى فرض التماثل، إما بنحو يمنع المحل عن قبولها معاً، أو بنحو يقبلها لقبول التأكيد، وعلى كلا التقديرتين، إما متساويتان، أو متفاوتتان من حيث التاميمية والنقصان: فان كانتا متضادتين، فلا يعقل الأمر بهما تعيناً لاستحالة اجتماع

الضدين، فلابد من الأمر بها تخيراً، فيصح كل منها، ولا معنى للعقاب على ترك القصر مع فعل الاقام.

وإن كانت متماثلين، مع عدم قبول المحل لها، فلا يعقل الأمر بها تعيناً أيضاً : لاستحالة اجتماعها على الفرض، وحينئذ: إن كانتا متساوين وجوب الأمر بها تخيراً، ويسقط عقاب ترك القصر بفعل الاقام. وإن كانتا متفاوتتين استحال التخيير بينها، لاستحالة التخيير بين النام والنافق .

وإن كانتا متماثلين مع قبول المحل لها بالتأكد، وكانتا تامتين أو متفاوتتين وجوب الأمر بها تعيناً، فلا معنى لعدم وجوب إعادة القصر، بعد فعل الاقام وبقاء الوقت .

١٣٤ - قوله (قدس سره): لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت^(١)...الخ .

يمكن أن يقال: إن امتناع استيفاء بقية المصلحة، إنما هو بسبب حصول المصلحة القائمة بالاقام بمجرد فعله .

مع أن مقتضى ما سلكه^(٢) (قدس سره) في محله - من إمكان تبديل الامتثال بالامتثال لعدم كون الفعل علة تامة لحصول الغرض، فله تبديل الامتثال بامتثال أوف بالغرض - وجوب التبديل تحصيلاً للغرض اللازم المراعي على الفرض، فكيف يجتمع مع هذا المسلك مع^(٣) امتناع الاستيفاء بمجرد وجود الفعل المتنافي لحصول الغرض ؟

وما سلكه (قدس سره) وإن كان لا ينافي ورود الدليل على كون الفعل

(١) كفاية الأصول: ٣٧٨.

(٢) كفاية الأصول: ٨٣.

(٣) كذا في الأصل، والظاهر زيادتها.

علة تامة لحصول الغرض، فلا يستحبب الاعادة، إلا أن الفرق بين الاتمام في مورد وجوبه في نفسه، والاتمام في موضع القصر بذلك مستبعد جداً.

بل لا أظن أن يقول أحد بعدم استحباب إعادة الاتمام حتى في هذا المورد جماعة.

فيعلم منه بناء على هذا المسلك أن الاتمام المأني به أولاً لم يكن علة تامة للغرض.

وكونه علة تامة له إذا تعقبه القصر، وعدم كونه علة تامة إذا تعقبه الاتمام، لا معنى محصل له.

إلا أن يقال: إن في القصر مصلحتين:

احداها قائمة بذات الصلة، وأخرى بأول وجود منها، يؤتى به في مقام أداء فريضة الوقت، فالاتمام المأني به أولاً مفوت ل محل تلك المصلحة.

فالاتمام وإن أمكن إعادة، لتحقيل الغرض من طبيعي الصلة بوجه أوفق، إلا أن محل تلك المصلحة الأخرى، حيث إنه أول ما يؤتى به بعنوان أداء فريضة الوقت، فلا يمكن استيفاء تلك المصلحة القائمة بالقصر.

ويشكل بأن لازمه عدم اشتغال القصر المأني به ثانياً بعد إتيانه بنفسه أولاً على تلك المصلحة، بل على مصلحة طبيعة الصلة فقط، مع أن استحباب الاعادة أو المعادة، لا يختص بخصوص تلك المصلحة . والله العالم .

١٣٥ - قوله (قدس سره): غايتها أن يكون مضاداً له، وقد حققنا في محله^(١)... الخ .

لا يخفى عليك أن المحقق في محله عدم مقدمية الضد، لعدم ضده، وعدم الضد لوجود ضده، لا عدم المقدمية بين سببي الضدين. فإن سبب أحد الضدين

في مقام تأثيره منوط بعدم سبب ضده، لتزاحمتها في التأثير؛ إذ لو كان السبب وحده لأثر في مسببه، فلا يكون عدم تأثيره مع وجوده، كما لو كان وحده إلا خلل في علته التامة، وإلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامة، ولا خلل إلا لفقد المقضي أو المدع، والمفروض وجودها، فالخلل في شرط تأثيره، وهو عدم المانع المزاحم له في تأثيره.

ومن الواضح: أن المتضادين بالذات هنا هما المصلحة القائمة بالاقام، والمصلحة القائمة بالقصر، بمعنى تعاندتها في الوجود، لعدم قبول المحل لها، والاقام والقصر سببان للضدين، وليس حالهما حال الصلاة والإزاللة، فأنهما متضادان من حيث ذاتهما، لعدم قابلية الزمان لها معاً، فإذا فرض سببية الاقام والقصر، فعدم كل منها شرط لوجود الآخر على صفة التأثير في المصلحة.

وحيث إن القصر أهم، فوجوده منوط بعدم سبق الآخر في الوجود، فعدم الاقام بعد ما كان شرطاً، فهو واجب، فلا يعقل أن يكون تركه أيضاً واجباً.

وعليه فيبقى الكلام في حرمته وبمغوضيته المولوية حقيقة.

ومن البين أن ترك الواجب ليس بحرام، حيث لا ينحل كل حكم تكليفي إلى حكمين فعلًا وتركاً، بل ترك الواجب، حيث إنه ترك ما يجب فعله يستحق عليه العقاب، فلا يمكن التقرب من هذه الجهة، إذ المبعد لا يكون مقرباً.

لا يقال: يكفي في مقامنا هذا المقدار، وإن لم يكن فعل الاقام بحرام.

لأننا نقول: نارة يلاحظ مقدمية فعل الاقام لترك القصر، وأخرى يلاحظ

مقدمية ترك الاقام لفعل القصر:

فإن لوحظت الأولى فالجواب منع المقدمية، لأن ترك القصر وإن كان مبعداً، لكن الترك لا يحتاج إلى فاعل وقابل، حتى يتوقف على الشرط المصحح لفاعلية الفاعل أو المتمم لقابلية القابل.

فلا يعقل أن يكون فعل الاقام شرطاً لترك القصر، وعدم كونه سبباً

ومقتضياً أوضح، لأن العدم لا يترشح من الوجود . وإن لوحظت الثانية فالجواب أن ترك الاتمام شرط حيث إن القصر، لا يعقل تأثيره إلا مقترناً بعدم الاتمام المزاحم له في تأثيره، إلا أن ترك هذا الشرط ترك الواجب المقدمي وهو مبعد تبعي.

فترك ترك الاتمام هو ترك الشرط الواجب، لا فعل الاتمام، وفعل الاتمام ملازم لترك الواجب، فهو ملازم للمبعد، ولازم المبعد لا يسري إلى المبعدية، كما لا تسري الحرمة إلى لازم الحرام، بل لا بد من المقدمية في السراية . وقد عرفت عدم مقدمية فعل الاتمام لترك القصر الذي يكون مبعداً، وانتساب البعد إليه بالعرض لا أثر له، وإلا لم تكن حاجة في مسألة الضد إلى تكليف مؤنة إثبات المقدمية. فتدبره جيداً فإنه حقيق به.

* * *

قاعدة نفي الضرر

١٣٦ - قوله (قدّس سره): واما دلالتها فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع^(١)...الخ .

ظاهر أهل اللغة أن تقابل الضرر والنفع تقابل التضاد، وظاهر شيخنا الاستاذ (قدس سره) أن تقابلها تقابل العدم والملكة، ولا يخلو كلامها عن محدود:

أما الأول، فواضح: إذ ليس الضرر المفسر بالنقض في النفس أو المال أو العرض أمراً وجودياً، ليكون مع النفع الذي هو أمر وجودي، متقابلين بمقابل التضاد .

وأما الثاني، فلأن النفع هي الزيادة، العائدة إلى من له علاقة بما فيه الفائدة ، العائدة إليه، وعدهما عدم ما من شأنه أن يكون له فائدة عائدة .

إلا أن عدم النفع ليس بضرر، والضرر هو النقض في الشيء، وهو عدم ما من شأنه التامّة، فهو عدم التامّة، لا عدم الزيادة، ليكون مقابلأ لها، بمقابل العدم والملكة، وعدم الزيادة ليس بنقص حتى يرجع إلى الضرر .

نعم، النقص والزيادة متقابلان، بمقابل العدم والملكة بالعرض، لأن الزيادة تستدعي بقاء المزيد عليه على حده الوجودي، فالنقص بمعنى عدم بقائه على صفة التامّة يستلزم عدم الزيادة، فيقابل الزيادة بالعرض .

١٣٧ - قوله (قدس سره): كما أن الأظهر أن يكون الضرار بمعنى الضرر^(١)...الخ .

لا يخفى عليك أن الضرار، وإن كان مصدراً لباب المفاعة، وهو - كما في المتن - الأصل فيه أن يكون فعل الاثنين، كما هو المشهور .

إلا أنه لا أصل له، كما تشهد له الاستعمالات الصحيحة الفصيحة القرآنية وغيرها، فان فيها ما لا يصح ذلك، وفيها ما لا يراد منه ذلك كقوله تعالى ﴿يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٢) فان الغرض نسبة الخديعة منهم إلى الله، والى المؤمنين، لا منها إليهم أيضاً وقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٣) و﴿يَرَاوِن﴾^(٤) ﴿وَنَادِيْنَاه﴾^(٥) و﴿نَافِقُوا﴾^(٦) و﴿شَاقُوا﴾^(٧) و﴿مَسْجِدًا ضَرَارًا﴾^(٨) ﴿وَلَا تَسْكُوْنْ ضَرَارًا﴾^(٩) و﴿لَا تَوَاهْنِ﴾^(١٠) إلى غير ذلك .

ومن الاستعمالات عاجله بالعقوبة، وبارزه بالحرب، وبasher الحرب، وساعدته التوفيق ، وخالع المرأة، وواراه في الأرض، فان جميع ذلك بين ما لا يصح

(١) كفاية الأصول: ٣٨١.

(٢) البقرة: ٩.

(٣) النساء: ١٠٠.

(٤) النساء: ١٤٢.

(٥) مریم: ٥٢.

(٦) آل عمران: ١٦٧.

(٧) الانفال: ١٣.

(٨) التوبية: ١٠٧.

(٩) البقرة: ٢٣١.

(١٠) الكهف: ٧٣.

فيه إرادة الانتساب إلى الاثنين، وما لا يراد منه ذلك .

مع أنهم فرقوا بين المفاعةلة والتفاعل بعد الاشتراك في التقويم بفعل الاثنين، بالانتساب إليها بالأصالة والصراحة في الثاني، وبالأصالة إلى أحدهما والتبعة إلى الآخر في الأول .

مع أنه غير معقول، والوجه فيه: أن كل هيئة لا تكون موضوعة إلا بازاء نسبة خاصة من النسب، فليس مفاد هئية (تضارب زيد وعمرو) نسبة ضرب زيد عمراً ونسبة ضرب عمرو زيداً، بل ضرب كل منها للآخر لوحظ نسبة واحدة بينهما، وعلى نهج إضافة مادة واحدة إلى طرفين يعبر عنها - في الفارسية - بقولهم: (بهم زدن) فزيد وعمرو طرفا هذه النسبة الوحدانية .
وعليه، فمفاد ضارب زيد عمراً إن كان هذه النسبة الخاصة، فلا فرق بينها وبين تضارب زيد وعمرو، فما وجه انتساب المادة إلى طرفيها، كما في تضارب زيد وعمرو .

وأما الأصالة والتبعة: فإن أريد الأصالة والتبعة ثبوتاً، فلا بد من تعدد النسبة، حتى تكون إحداهما أصلية، والأخرى تابعة، لا النسبة الواحدة متقومة باثنين، حيث لا يعقل الأصالة والتبعة ثبوتاً مع وحدة النسبة.
وإن أريد الأصالة والتبعة إثباتاً، بأن تكون هناك دلالتان، إحداهما بالأصالة، والأخرى بالتبع، ففيه أن التبعة في الدلالة فرع التبعة في المدلول، كالمدلول الالتزامي للمدلول المطابقي، والدلالة المفهومية للدلالة المنطقية، وليس ضرب عمرو زيداً تابعاً لضرب زيد عمراً ثبوتاً، حتى تنحل النسبة الخاصة إلى نسبتين إحداهما لازمة للأخرى .

فالحق: أن مفاد هيئة المفاعةلة غير مفاد هيئة التفاعل، وأنه لا يتقوم بطرفين كما في التفاعل .
والتحقيق في الفرق بين مفاد هيئة المجرد ومفاد هيئة المزيد فيه من باب

المفاعةلة: أن مفاد الهيئة في الأول سواء كان بنفسه لازماً كجلس، أو متعدياً لكنه لا ينبع إلى شخص آخر ككتب الحديث إلا بتوسط إلى، فيقال: كتب الحديث إليه، أو كان متعدياً إلى الآخر كخدعه، لا يكون في الكل إلا متكفلاً نسبة لازمة، أو متعدية باداة إلى الآخر أو بلا أدلة للتعدية.

بخلاف هيئة المفاعةلة، فان قولنا:جالسه يتضمن التعدي إلى الآخر بنفسه، فيكون مفاده بنفسه مفاد (جلس اليه) ومفاد (كاتبه) مفاد (كتب اليه) ومفاد (خادعه) هو التصدي، لإنتهاء الخديعة إليه، فحيثية التعدي بالأداة أو بنفسه ملحوظة في هيئة المفاعةلة بنفسها، فقولنا: ضرب زيد عمروأ، أو خدع زيد عمروأ، وإن كان متعدياً إلى غيره إلا أن هذه التعدي ذاتي مفادهما، بخلاف خادع وضارب، فان هذه الحقيقة ملحوظة في مقام إفادة النسبة، فإذا فعل فعلأ كان أثراً خداع الغير، صدق عليه أنه خدعه، لا أنه خادعه، الا اذا تصدى لخدعيته .

وكذلك إذا صدر منه ضرب واقع على عمرو، صدق عليه أنه ضربه، ولا يصدق أنه ضاربه إلا إذا تصدى لضربه .

ولذا لما أبى سمرة عن الاستئذان، قال صلي الله عليه واله وسلم: (إنك رجل مضار، أي متصد للإضرار الأننصاري، لا مجرد كون دخولك ضرراً عليه، فيكون حاصل قوله صلي الله عليه وأله: (لا ضرر ولا ضرار)^(١) نفي أصل الضرر، ولو بدون التصدي له، ونفي التصدي للأضرار، لا لمجرد التاكيد - كما أفيد - ولا لغيره ، من دون لزوم الالتزام بكونه على خلاف أصله .

(١) الكافي ٢٩٣/٥ لكن متن الحديث فاته لا ضرر ولا ضرار.

١٣٨ - قوله (قدس سره): كما أن الظاهر أن يكون لا لنفي الحقيقة^(١) ... الخ.

توضيح المقام: أن القضية إن كانت خبرية محضة وكان المنفي هو الحكم، صح نفيه حقيقة، لأن تشرعه وجعله عين تكوينه حقيقة . وإن كان المنفي هو الموضوع الخارجي، فنفيه حقيقة خلاف الواقع. فلا حالة يجب حله على نفيه إدعاءً .

إلا ان النفي إدعاءً كالا ثباتات إدعاءً، لا يصح إلا بلحاظ عدم ترتب الأثر المترقب من الشيء، فيصبح نفيه إدعاءً، لكونه بمنزلة العدم، لعدم ترتب الأثر عليه، كما أنه لا يصح الالتباثات إدعاءً إلا بلحاظ ترتب أثر الحقيقة على شيء آخر.

ومن الواضح: أن المصالح والمفاسد هي الآثار المترقبة من حقائق الواجبات والمحرمات، فالصلة التي لا ترتب عليها المصلحة المترقبة منها ليست بصلة إدعاء وهكذا .

وأما الحكم التكليفي، فليس من آثار حقيقة الفعل في الخارج حتى يصح نفي الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحكم عليه، إلا مثل اللزوم والصحة من الأحكام الوضعية، فإنها تعد أثراً للمعاملة، فيصبح نفيها بنفيها .

فمع عدم ترتب الملكية على المعاطاة شرعاً يصح نفي البيع حقيقة ؛ إذ ليس حقيقة البيع إلا التمليل المتعدد مع الملكية ذاتاً، واحتلafها اعتباراً .

مضافاً إلى أن الفعل الخارجي ليس موضوعاً للحكم التكليفي حتى يصح نفيه ادعاء، بعنوان نفي الحكم بنفي موضوعه، وبلحاظ وجوده العنافي يصح

نفيه حقيقة لا ادعاء، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وإن كانت القضية إنسانية، إما بمعنى نفي الحكم تشرعًا، حيث إن جعله وسلبه بيد الشارع، أو بمعنى نفي الموضوع تشرعًا، فالنفي حقيقي لا ادعاني .

أما نفي الحكم فواضح وأما نفي الموضوع، فأن الموضوع في مرتبة موضوعيته للحكم مجعل بجعل الحكم بالعرض - لما مرّ منا غير مرّة - أن حقيقة الحكم بالإضافة إلى موضوعه المتقوم به في مرحلة تتحقق بحقيقة الحكمية من قبيل عوارض الماهية، ومثل هذا العارض يكون ثبوت معروضه بشوته، فالحكم مجعل بالذات، ومعروضه تقوم له مجعل بالعرض، وجعله كجعل الحكم جعل بسيط، وسلبه التشعيري كسلب الحكم سلب بسيط .

فإن قلت: حيث إن جعل الموضوع تشرعًا يعني جعل حكمه، فكذا سلبه يعني سلب حكمه، فإذا كانت القضية خبرية صح الاخبار عن سلب الموضوع بالعرض بنحو المطابقة، وعن سلب حكمه بالذات بنحو الالتزام .

وأما إذا كانت القضية إنسانية، فسلب الموضوع بالعرض لا يستقل بالوجود، بل يعني سلب الحكم، فمرجع القضية إلى إنشاء سلب الحكم بالطابقة، فيستتبع سلب موضوعه بالعرض بالالتزام، وإلا فإن إنشاء سلب الموضوع مستقلًا وبالذات فهو غير معقول .

قلت: نعم سلبه حقيقة بالاستقلال غير معقول، إلا أن إنشاء سلبه عنواناً وإنشاء سلب حكمه حقيقة ولبًّاً أمر معقول، فسلبه الحقيقي سلب بالعرض، لا سلبه الإنساني، كإنشاء الترخيص في التصرف قاصداً به التمليل؛ فان الترخيص المترفع على الملك حقيقة متأخر عن حقيقة الملك، فلا يعقل تقدمه عليه .

إلا أن جعله إنشاء قاصداً به جعل الملكية حقيقة أمر معقول .

وحيث عرفت معنى نفي الموضوع تشعرياً، تعرف أنه لا حاجة إلى تخصيصه بما إذا كان الحكم سبباً لوجود موضوعه في الخارج، نظراً إلى استتباع نفيه التشعري لنفيه تكوينناً، كاستتباع إثباته التشعري لثبوته التكويني، ولا محالة لا مجال له في مثل (الاشك لكثير الشك)، فإن نفيه التشعري غير مستتبع لنفيه التكويني، بل يتفرع على ثبوته.

ووجه عدم الحاجة: أن السلب إن كان متعلقاً بالموضوع الخارجي أمكن إعمال نكتة نفي السبب بتنفي مسببه، وإن كان متعلقاً بالموضوع في مقام موضوعيته فلا فرق بين موضوع وموضوع، وإن لم يكن حكمه مستتبعاً لوجوده في الخارج.

بل نكتة نفي الحكم بتنفي موضوعه في مقام موضوعيته تشعرياً أنساب من نكتة نفي السبب بتنفي مسببه، ضرورة أن الموضوع في مقام موضوعيته مجعل بنفس جعل حكمه، وهو متعددان في الوجود، فتنفي الموضوع حقيقة عين نفي الحكم، بخلاف السبب والمسبب، فانهما متعددان في الوجود، فبني احدهما يستلزم نفي الآخر، لا أن نفيه نفيه، والمناسب للشارع - بما هو شارع أيضاً - أن يكون جعله اثباتاً ونفيها راجعاً إلى حيبية شارعيته بالحقيقة.

وما ذكرنا تبين أنه لا اختصاص لنفي الموضوع تشعرياً بما إذا كان الموضوع من الماهيات المخترعة ابتداءً أو امضاءً، فانها وغيرها في حيبة المعمولية يجعل الحكم عرضياً على حد سواء.

مع أنه لا معنى لجعل الماهية من الشارع، إلا جعلها في حيز التكليف، ولخاطب مجموع أمور وافية بغرض واحد لا يزيد على لخاطب موضوع الحكم، لا أنه جعل للمركب.

نعم: كلّ لخاطب جعل الملحظ تكويناً بالكون الذهني .
كما أن وجوده خارجاً جعل تكويني من المكلف بالتكوين الخارجي .

كما أن نفي الحكم بنفي موضوعه لا ينافي حكمة القاعدة على أدلة الأحكام، بدعوى أن الدليل المحاكم إذا كان ناظراً إلى الموضوع الضري، المسؤول للعمومات والاطلاقات المتکفلة للأحكام، فمقاده تحديد موضوعاتها وتقييدها، وسلب الحكم عن الموضوع الضري منها، فالسلب سلب تركيبى حينئذ.

مع أن ظاهر قوله عليه السلام (لا ضرر) هو السلب البسيط، فلا بد في فرض الحكومة من نفي الحكم الضري، وسلب الحكم يجعله سلب بسيط، فدليل اللزوم باطلاقه يعم ما إذا كان اللزوم ضررياً، وقوله عليه السلام (لا ضرر) يقيده بغير صورة الضرر، بنفي اللزوم الضري.

ووجه عدم المنافاة أن جعل الموضوع في مقام موضوعيته ومقام مقوميته للحكم، كنفس جعل الحكم بسيط، وكذا سلبه، غاية الأمر أنه بالعرض، فإذا كان سلب الوجوب الضري بضررية موضوعه سلباً بسيطاً، فكذا سلب موضوعه المقوم له أيضاً سلب بسيط بالعرض.

وكما أن نتيجة سلب الوجوب الضري بسيطاً، تقييد الوجوب بما إذا لم يكن ضررياً بنفسه، أو من قبل موضوعه، فكذا نتيجة سلب الموضوع الضري بسيطاً تقييد المقوم للحكم بغير صورة الضرر.

وبالجملة تحديد الشابت بالعموم أو الاطلاق موضوعاً أو حكماً يجتمع بساطة السلب، غاية الأمر أنه في الحكم بالذات، وفي الموضوع بالعرض، ولا يعقل أن يكون السلب الواحد بسيطاً بالإضافة إلى الحكم، ومركتباً بالنسبة إلى الموضوع، فإن ما هو بالعرض نفس ما هو بالذات، وإلا كان بالذات أيضاً فتدبر جيداً.

١٣٩ - قوله (قدس سره): ضرورة بشاعة إستعمال الضرر وإرادة

خصوص سبب^(١)... الخ .

وهو الحكم الناشئ منه الضرر إلا أنَّ الضرر دائماً ناشيء إما من الحكم أو من الموضوع، فنسبة كلِّيهَا إلىه نسبة السبب إلى مسببه، فارادة خصوص الحكم كارادة خصوص الموضوع .

نعم عنوان الضرر، وإن كان قابلاً لأن يراد منه الحكم الضرري أو الموضوع الضرري، إلا أن سنخ هذا التركيب دائماً متعلق بالموضوع دون الحكم، كقولهم عليهم السلام: لا صلاة^(٢) ولا صيام^(٣)، ولا بيع^(٤)، ولا عتق^(٥)، ولا طلاق^(٦)، ولا وطء^(٧) وفي الكتاب العزيز ﴿فَلَا رُثْنَادُ لَا فَسْوَقُ لَا جَدَالٌ﴾^(٨) وهكذا، ولم نظفر بعورد واحد تعلق النفي صريحاً بالحكم تكليفاً أو وضعاً، فيقرب إرادة نفي الموضوع الضرري .

وللشله أيضاً يبعد القول بارادة مطلق الأمر الضرري موضوعاً كان أو حكماً، فإن ملاحظة نظائره تقوى إرادة الموضوع الضرري، لا خصوص الحكم، ولا الأعم منه ومن غيره، وإن كان إرادة الجامع بمكان من الأماكن، أما على ما سلكناه فواضح: لأن النفي على أي حال حقيقي .

(١) كفاية الأصول: ٣٨١.

(٢) عوالى اللآلى: ٣١٠/٤.

(٣) المصدر السابق: ٣١١.

(٤) المصدر السابق: ٣٠٣.

(٥) المصدر السابق: ٣١١.

(٦) المصدر السابق: ٣١١.

(٧) المصدر السابق: ٣١١.

(٨) البقرة: ١٩٧.

وأما بناء على أن نفي الموضوع إدعائي، فلا مانع من كون النفي بالإضافة إلى بعض أفراد الجامع حقيقياً، وبالإضافة إلى بعضها الآخر إدعانياً، حيث لا تجوز بعد الادعاء لا في الكلمة ولا في الأسناد.

بل الأمر كذلك إن كان نفي الموضوع باعتبار الآخر، فان الأسناد إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، وإلى الموضوع إلى غير ما هو له، فربما يقال: بأن الجمع بينهما في أسناد واحد محال، إلا أنها بينما^(١) وجه التفصي عنه في حديث الرفع بناء على شموله للحكم والموضوع معاً فتدبر .

١٤٠ - قوله(قدس سره): اوخصوص الغير متدارك منه^(٢)... الخ .

سواء كان بنحو الاستعمال في الخاص بجازأ، أو إرادة الخاص ببدالين : فانه مع عدم القرينة ومع عدم الدال على المخصوصية، لا موجب لرفع اليد عن اصالة الحقيقة، وعن اصالة الاطلاق .

مضافاً إلى أنه إنما يصح إذا كان مطلقه متداركاً، والا فتدارك البعض لا يصح نفيه مطلقاً .

مع أنه يختص بموارد التضمينات والتغيريات، وأشباهها المتضمنة لتدارك المضار .

وأما ما عن شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره)^(٣) من أن الضرر الخارجي إنما يصح تنزيله منزلة العدم، بفعلية تداركه، لا بالحكم بتداركه، والمناسب لنفي الحقيقة هو الأول، دون الثاني .

فمندفع بأن الضرر الناشئ من تلف العين، إذا صح تنزيله منزلة العدم

(١) في التعليقة: ٦٢.

(٢) كفاية الأصول: ٣٨٢.

(٣) قاعدة نفي الضرر، ضمن كتاب الطهارة: ٤١٨.

بالالية أخرى مماثلة لمالية التالف، بأداء المال خارجاً، كذلك باشتغال ذمة المتلف بالالية مماثلة لما يتبناها، فان المالية - على أي حال - محفوظة غير تالفة .

نعم، مجرد التكليف بأداء المال لا يوجب إنحفاظ المالية، فالضرر على الأول متدارك باعتبار وجود مالية التالف في الذمة، وعلى الثاني محظوظ بالتدارك وأما التضرر الناشيء من عدم وصول المال بعينه أو بدلـه، فلا دخل له بالضرر الناشيء من تلف المال فان تداركه بوصوله إليه أو ببدلـ الحيلولة له .

وحيث عرفت أن الضرر الناشيء من التلف متدارك بمجرد التضمين المنحفظ به المالية، تعرف أنه لا فرق بين أن يكون الضرر المنفي هو الضرر في عالم التكوين أو في عالم التشريع، فان تكوين تداركه وتشريعـه واحد باعتبار المالية في ذمة الضار .

غاية الأمر إنه لا ضرر غير مضمون في عالم التشريع حقيقة، ولا ضرر في عالم التكوين تنزيلاً، فتدبره جيداً .

وأما ما يقال^(١) - في دفع هذا الاحتمال - بأن الظاهر من موضوعات الأحكام ومتعلقاتها هي الهويات المعرفة عن الوجود والعدم، ومبني هذا الاحتمال على فرض وجود الضرر، لاقتضاء تنزيله منزلة العدم لفرض وجودـه، وكفى به مخالفة للظاهر .

فمدفعـ: بأنـ التدارك، وإنـ كانـ يقتضي تنزيلـ الموجـودـ منزلـةـ المـعدـومـ، إلاـ أنـ طبـيعـيـ الـضرـرـ المـفـروـضـ وجـودـهـ،ـ كـسـائـرـ الطـبـاعـ،ـ أـخـذـ بـنـحوـ المـوضـوعـ فـيـ القـضـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ،ـ فـالـمـوضـوعـ هـوـ الـضرـرـ المـفـروـضـ الـمـوجـودـ،ـ الغـيرـ المـنـزـلـ مـنـزلـةـ عـدـمـهـ،ـ وـهـوـ أـمـرـ عـنـواـيـ،ـ رـبـهاـ يـكـونـ مـحـقاـ فـيـ الـخـارـجـ،ـ وـرـبـهاـ لـاـ يـكـونـ وـهـوـ الـذـيـ وـرـدـ عـلـيـهـ السـلـبـ .

(١) لم نعرف هذا القائل فيما يحضرنا من الكتب.

مع أنه يمكن أن يقال: إن المنفي هو طبيعي الضرر، لكان تداركه بالتضمين، لا أن المنفي هو الضرر الغير المتدارك، ليتوقف على فرض الوجود . وبين الجوابين فرق ظاهر، فتدبره جيداً .

١٤١ - قوله (قدس سره): وارادة النهي من النفي وان كان ليس بعزيز^(١)...الخ .

إرادة النهي من النفي، كإرادة البعث من الجملة الخبرية، فكما أن الإخبار بالواقع كنایة عن إرادة الواقع، بحيث جعل الواقع مفروغاً عنه، كذلك الإخبار بعدمه كنایة عن كراهة وقوعه، وإرادة لا وقوعه، حتى جعل عدمه مفروغاً عنه، فان الإخبار بالواقع أو اللاواقع يناسب البعث والزجر، دون سائر الدواعي التي لا مساس لها بالواقع وعدمه، كداعي التهديد والتعجيز والتسخير وأشباهها .

وبتقريب آخر: حيث ان البعث مقتض لايجاد الفعل في الخارج، فإن حقيقته جعل الداعي، فهو ايجاد تسببي من المولى، والزجر مقتض لعدمه، وإعدام تسببي من المولى، فيصبح إظهار المقتضي بالإخبار عن مقتضاه، إلى غير ذلك من البيانات التي قدمناها^(٢) في الجزء الأول من التعليقة، لا أن مفاد صيغة الماضي والمضارع مع الأمر والنهي مندرجة في جامع واحد، وهو ايقاع التلبس بالبدأ في عالم التشريع كما^(٣) قيل، لأن مفاد الأمر والنهي، وإن كان

(١) كفاية الأصول: ٣٨٢ .

(٢) الذي ذكره قده في الجزء الأول في مبحث العمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب في التعليقة ١٦١ و ١٦٣ هو التقريب الأول وأما التقريب الثاني وغيره من البيانات الآخر فلم يتعرض لها فيه فلعله قد ذكرها في غيره فهو بصدق أن البيانات تقدمت في الجزء الأول لا أنها مذكورة في مبحث واحد.

(٣) القائل هو المحقق الثاني قده. منية الطالب ٢: ٥ - ٢٠٤ .

إيجاداً أو إعداماً تسيبياً تشرعياً، إلا أن مفad صيغة الماضي والمضارع وقوع التلبيس بالمبأ في المضي أو في غيره، لا الإيقاع، حتى يكون التفاوت بمجرد التشريع والتكونين فتدبر .

١٤٢ - قوله (قدس سره): إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب^(١)...الخ .

بل ربما لا يمكن إرادة النهي منه، كقوله عليه السلام: (لا ربأ بين الوالد والولد)^(٢) وقوله عليه السلام: (لا شك لكثير الشك)^(٣) وقوله عليه السلام: (لا سهو في سهو)^(٤) وأما عدم معهوديته من مثل هذا التركيب، فغير مسلمة .
نعم، لا موجب لرفع اليد عن ظهوره في نفي الحقيقة، ولا تصل النوبة إلى إرادة النهي إلا مع عدم إمكان إرادة النفي، كما قد يتفق أحيانا .

ولكن هنا شبهة ربما تقوّي إرادة النهي، وهي أن الضرر عبارة عن النقص في النفس أو العرض أو المال، فان النقص بأحد الوجوه المزبورة ضرر بالإضافة إلى من يضاف إليه الناقص، ولعنوان الضرر قيام بنفس النقص قيام العنوان بالمعنى .

وأما بالنسبة إلى سبب النقص - موضوعاً كان أو حكماً - فلا قيام له به : فان الصدق بالقيام بما يصدق عليه لا بالقيام عنه .
ولذا لا يوصف العلة بمعلوها، بل بالوصف المنتزع عنه باعتبار ترتيبه

(١) كفاية الأصول: ٣٨٢.

(٢) لم نجد الرواية بهذه العبارة في المصادر، وإنما الموجود فيها: ليس بين الرجل ولده ربأ، وسائل الشيعة: ١٨: ١/١٣٥ و٢.

(٣) لم نجد الرواية بهذه العبارة في الوسائل ولا في جامع الأحاديث.

(٤) وسائل الشيعة: ٨: ٨/٢٤١.

عليها، فالسبب للضرر يوصف بعنوان المضر، والضار والضائر، لا بعنوان الضرر والضرار، وظاهر الخبر نفي الضرر والضرار.

فاللوكسوه المضر واللزوم الضائر، غير منفي بالخبر، حتى يكون الثاني منفياً بنفسه تشيرياً، والأول منفياً إما بنفسه تشيرياً، أو يكون حكمه منفياً بنفي موضوعه مبالغة وادعاءً.

وليس للضرر بعنوانه المنطبق على نفس النقص المسبب عن الوضوء أو عن اللزوم هذه الأحكام التكليفية أو الوضعية المتداول نفيها بالقاعدة، بل ليس لايجاد الضرر بأسبابه المتولد عنها إلا الجواز المتروهم، لولا القاعدة، ونفيه أو النهي عنه على حد واحد.

نعم، ربما يستفاد من وقوعه في ذيل قضاة رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعية، وإثبات استحقاق تملك حصة الشريك بعد بيعها، عدم تحضنه في النهي، أو ما هو كالنهي، لعدم مساس لهذا الذيل بالنهي، حيث لا ريب في جواز البيع . كما أنه ربما يستفاد النهي من وقوعه في ذيل قضاة رسول الله صلى الله عليه وآله بأنه لا يمنع فضل الماء ليمتنع فضل الكلاء حيث لا ريب في عدم ثبوت حكم وضعى، ولا نفي حكم وضعى، بل غایته كراهة منع ما يفضل من الماء . إلا أن المظنون عدم وقوع هذه القضية منه - صلى الله عليه وآله - في ذيل القضيتين، كما هو ظاهر خبر عقبة بن خالد، إذ القضايا النبوية المحكمة في مسند أحمد بن حنبل كما شاهدناها غير مذيلة بهذا الذيل، بل قوله:(قضى أن لا ضرر ولا ضرار) قضية برأسها، وبينها وبين القضيتين المزبورتين من الفصل ما لا يخفى على المراجع إليها .

وقد استظهر بعض الأجلة (قدس سرهm)^(١) أن ما ورد في خبر عقبة بن

(١) هو المحقق الأجل شيخ الشريعة الاصفهاني قد - راجع رسالته في قاعدة لا ضرر ولا ضرار الفصل السابع: ٢٨

خالد عن الصادق عليه السلام في حكاية القضايا النبوية هو يعنيه ما ورد في خبر عبادة بن الصامت الأنباري، المحكى في مسند أحمد بن حنبل، وإن تفريق روایة عقبة بن خالد - على الأبواب المناسبة للقضايا - أوجب هذا التذليل من الأصحاب، والله أعلم بالصواب .

**١٤٣ - قوله (قدس سره) : ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي
الضرر^(١) ... الخ .**

حيث إن الظاهر من كل محمل مرتب على عنوان كون العنوان بما هو موضوعاً لذلك المحمول، فمفاد (لا ضرر) حينئذ نفي الحكم المرتب على الضرر بعنوانه، أو نفي الحكم الضريبي بذاته، فيعارض ما دل على ثبوت الحكم لعنوان الضرر في الموضوعات الضرورية بنفسها كما مر نظيره في رفع أثر الخطأ والنسيان بما هما خطأ ونسيان .

وقد قدمنا^(٢) الكلام فيه في حديث الرفع .

وملخص ما ينبغي أن يقال في هذا المجال: إن مفاد (لا ضرر) إما نفي الحكم عن الضرر أو نفي الحكم بنفي موضوعه، وهو الضرر، كما استظهرناه من الخبر .

فإن كان الأول، فالضرر بعنوانه موضوع لنفي الحكم، لا للحكم المبني، والموضوع بعنوانه له نحو من الاقتضاء لمحموله وإذا كان الضرر بعنوانه مقتضياً لنفي الحكم، فمقتضى الثبوت غيره برهاناً؛ لأن الشيء لا يكون مقتضاً لطريق النقيض .

فحينئذ لا يعارض ما دل على الحكم المرتب على الموضوع الضريبي

(١) كفاية الأصول: ٣٨٢.

(٢) في التعليقة: ١٥.

بعنوانه .

وإن كان الثاني ، فموضع الحكم المنفي بحسب الفرض هو الضرر، كما هو ظاهر الخبر، ولا يعقل أن يكون موضع الحكم المنفي موضوعاً للنفي، وإلا لأفاد ضد المقصود لرجوعه إلى نفي النفي .

وحيثئذ، فيعارض ما دل على ثبوت الحكم للموضع الضري بما هو ضري. ومنه يعلم أن ما ذكره شيخنا (قدس سره) من البرهان، وفرع عليه الجمع، يناسب الأول، مع أن مبني الكلام على الثاني، وقد عرفت الكلام فيها أصلاً وفرعاً.

والتحقيق: أن الظاهر من قاعدة الضرر والخرج وأشباهها ان المقتضي لنفي الحكم هو الضرر والخرج والخطأ وأشباهها، فموضع الحكم المنفي نفس ما يعرضه الضرر والخرج ونحوهما، فنفي الحكم بنفي ذات ما يعرضه الضرر، لا بنفي الضرر بما هو ضرر، فلا فرق بين نفي الحكم عن الضرر، ونفي الحكم بنفي موضوع يعرضه الضرر.

لا يقال: إذا كانت القضية خبرية صح نفي الحكم بنفي موضوعه، فإن معناه عدم جعل الحكم بعدم موضوعه المقوم له في مقام التشريع، بخلاف ما إذا كانت القضية جعلية إنسانية، فإن عدم الحكم يجعل كثبوت الحكم، فيحتاج إلى موضوع، فكيف يعقل جعل عدم الحكم يجعل عدم الموضوع؟
لأننا نقول: نفس عدم الحكم حيث إنه جعل، فيحتاج إلى موضوع لنفس العدم المجعل.

وأما الحكم المنفي، فليس له جعل حتى يحتاج إلى فرض موضوع مجعل، لينافي بنفي موضوعه، والمفروض أن الموضوع للحكم المنفي ذات ما يعرضه الضرر، فلا منافاة بين فرض عدمه، وفرض ثبوت الضرر المجعل موضوعاً لجعل عدم الحكم .

١٤٤ - قوله (قدس سره): حيث إنه يوفق بينها عرفاً بـان الثابت للعناوين^(١)... الخ.

توضيحيه: أن قاعدة نفي الضرر، تارة - تلاحظ بالإضافة إلى الأدلة المتكفلة لـاحكام مترتبة على موضوعات ضرورية بـذاتها، كالجهاد والزكاة وأشباهها.

وأخرى تلاحظ بالإضافة إلى الأدلة المتكفلة، لما يترتب على الموضوعات التي ليست بـذاتها ضرورية، لكنها باطلاقها تعم ما إذا عرضها الضرر.

وثالثة - بالإضافة إلى الأدلة الدالة على ثبوت الحكم للموضوع، الذي يعرضه الضرر بالخصوص، مع عدم كونه في حد ذاته ضررياً.

فنقول: أما بالنسبة إلى الطائفة الأولى:

فإن كان المنفي هو الحكم الضرري، فلا محيس عن التخصيص، لأن اتصف الحكم بالضررية من قبل ضرورية موضوعه لا يختلف باختلاف ذاتية الضرر لموضوعه وعرضيته له؛ فإن اتصفـه بها بـلحاظ اقتضائه، لا بـجادـ موضوع ضرري بـذاته أو بـالعرض.

وإن كان المنفي هو الموضوع الضرري بأحد الوجهين المتقدمين، فحيث استظهرنا رافعـةـ الضـرـرـ، واقتـضـاءـ لـنـفـيـ الحـكـمـ المـقـتضـيـ لـكونـ مـقـتضـيـ ثـبـوـتـهـ لهـ غيرـهـ، فلاـ محـالـةـ لـ يـعـارـضـ ماـ دـلـ عـلـىـ حـكـمـ ثـابـتـ لـمـوـضـعـ ضـرـرـيـ بـذـاتـهـ.

لا يقال: إذا كان الضـرـرـ عـرـضـيـاـ، وـكـانـ مـقـتضـيـاـ لـنـفـيـ، فـإـذـاـ كـانـ ذـاتـيـاـ كـانـ أولـيـ بـالـرـافـعـةـ وـاقـتـضـاءـ النـفـيـ.

لـأـنـاـ نـقـولـ: إـذـاـ كـانـ الضـرـرـ عـرـضـيـاـ صـحـ رـفـعـ الحـكـمـ لأـجلـهـ أـحـيـاـنـاـ اـمـتـنـاـ.

بخلاف ما إذا كان ذاتياً ولازماً لذات الموضوع، فإن رفع الحكم لأجله يوجب إبطاله والقائه بالكلية، ولا منة في تقويت المصلحة من رأسها، فلا أولوية بل لا مساواة .

ومنه يعلم أن مقتضي النفي، وإن كان في الضرر الذاتي والعرضي على حد واحد قوة وضعفاً، إلا أن الامتنان يقتضي رعاية المقتضي العرضي، دون الذاتي لما ذكرنا.

ولا يخفى عليك أن ما ذكرناه في وجه التخصص^(١) وعدم المعارضة أولى مما قيل^(٢)، بأن المراد نفي الضرر الزائد على طبيعة التكليف، فإنه قليل الفائدة؛ إذ الموضوع، وإن كان في غاية القوة من الضرر، لم يكن زائداً على ما يقتضيه طبع التكليف به .

كما أن ما قيل^(٣)؛ من أن تداركه بالمصالح الدينوية أو الأجرور الأخروية يخرجه عن الضرورة .

مدفوع بأن مقتضاه لغوية نفي الضرر؛ إذ ما من تكليف ضرري إلا وله مصلحة وامتثاله يترب عليه المثوبة .

وكذا ما قيل^(٤)؛ بأن إعطاء الحق لمستحقه لا يعد ضرراً، وبعد اعتبار الاستحقاق لرباب الحقوق المالية - إنما عرفاً أو شرعاً - لا يكون الحكم بأدانتها إلى أربابها ضررياً، وأن دفع القذارات العرفية ببذل مال في تحصيله مما يتعارف

(١) كذلك في الأصل، وال الصحيح: التخصيص.

(٢) القائل هو المحقق الثاني قده. منية الطالب: ٢١١/٢، والمتحقق التراقي قده. عواند الأيام:

.٢٣

(٣) القائل هو المحقق صاحب العناوين. في عناوين الاصول: ١ - ١٠٠.

(٤) القائل هو المحقق الهمданى قده. الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية/١٣١.

عرفاً، ولا يعد ذلك ضرراً وبعد كشف الشارع عن قذارة واقعية لا يعد الحكم بازالتها ولو ببذل المال ضررياً.

مدفوع بأن نفس اعتبار الاستحقاق والحكم باشتغال ذمة المكلف به حكم ضرري، وإن كان ذا مصلحة عظيمة، كما أن الضرر المالي ليس إلا الخسارة المالية، وإن كان حسناً عرفاً وشرعأً لتحصيل غاية مطلوبة، فترتباً الفائدة لا يخرج الخسارة المالية عن كونها نقصاً مالياً وضرراً.

وكذا ما قيل: من ترتباً للضرر الأعظم على ترك امتثال التكاليف الضررية، وما يجيء من قبل أعمال قاعدة الضرر، لا يعقل أن ينفي بقاعدة الضرر.

مدفوع بأن ذلك من باب ترجيح ارتكاب أقل الضررين لدفع أكثرهما، فيكون حسناً عقلاً، لا أنه ليس ذلك تكليفاً ضررياً، وليس ايجاب الجهاد والزكاة إلا بدليلهما، لا بدليل نفي الضرر، حتى لا يعقل شمول (لا ضرر) لمثل هذه التكاليف الضررية.

هذا قام الكلام في الطائفة الأولى.

وأما بالنسبة إلى الطائفة الثانية، فعن^(١) شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) حكومة القاعدة على العمومات والاطلاقات الشاملة لصورة عروض الضرر، إلا أن حكومتها على مسلكه (قدس سره) تابعة لنظرها بمدلولها اللفظي إلى التكاليف المجموعلة، حتى يكون مفادها: أن الأحكام المجموعلة مقصورة على غير صورة الضرر، لا مجرد عدم تشريع حكم ضرري في الإسلام، فإنه معارض محض للدليل الشامل لصورة عروض الضرر.

وعن شيخنا العلامة الاستاذ (قدس سره) كما في المتن حمل الأحكام

المترتبة على الأفعال بعنوانها الأولية على كونها اقتضائية، وحمل القاعدة كغيرها من الأدلة المتکفلة لأحكام العناوين الثانية على كونها فعلية، مدعياً أنه مقتضى التوفيق العرفي بين أدتها .

وتوضيحة: أن المراد من الحكم الاقتضائي، تارة هو الاقتضائي الشبوي - وأعني به ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه - ويقابله ثبوته بالفعل بثبوت مختص به في نظام الوجود . وأخرى هو الاقتضائي الإثباتي، وأعني به الحكم المرتب على الموضوع بطبيعة، من دون نظر إلى عوارضه، من كونه ضررياً أو حرجياً أو غير ذلك . فمع عدم ذلك العارض يكون فعلياً، ومع وجوده يكون اقتضائياً، لقيام الدليل على ثبوته لنفس ذات الموضوع، فله اقتضاء ثبوته، ومع عدم المانع يكون فعلياً .

وقد بينما في غير مقام^(١): أن الاقتضائي - بالمعنى الأول بالدقّة - لا معنى له ؛ اذ ليس المقتضي بمعنى السبب الفاعلي للحكم إلا الحاكم، والمصلحة علة غانية، وليس ذو الغاية، وما ينبع عنها في مرتبة ذات الغاية ومتروشحاً عنها، ليكون ثبوته بثبوتها .

كما أن المصلحة ليست كالمادة القابلة للحكم حتى يكون الحكم ثابتاً بثبوتها، بنحو ثبوت المقبول بثبوت القابل .

نعم، المصلحة - مكان ترتيبها على الفعل - إذا وجد في الخارج لها في مرتبة تقررها الماهوي استعداد ماهوي للدعوة إلى الحكم، بحيث لو لم يكن هناك مانع لأنّ وجودها العلمي في إيجاد الحكم، فالإيجاب مثلاً له شأنية الوجود، والفعل واجب شأنٍ، لكنه ليس هناك ثبوت لشيء بالذات حتى يكون ثبوتاً بالعرض

(١) منها في مبحث حجية الظن نهاية الدراسة: ٣: التعليقة: ١٤٥ . ومنها في مبحث البراءة التعليقة:

للحكم، فلا ثبوت للحكم بأي معنى كان .

مضافاً إلى أن الكلام في الانشاء الموجود الذي يتکفله الدليل، فلا ربط له بالثبوت العرضي . والانشاء المزبور لا محالة منبعث عن داع من الدواعي، فانه بدونه غير معقول، فيدور الأمر بين أحد امور:

إما الانبعاث عن داع الارشاد إلى بيان الملاك والمقتضى .

إما الانبعاث عن داعي جعل الداعي بالإضافة إلى ذات الموضوع، مع قطع النظر عن العوارض .

وإما الانبعاث عن داعي جعل الداعي اقتضاء، بمعنى أن الحكم إذا كان له ملاك في جميع موارد ثبوت الموضوع، فللبعد مقتضي الثبوت، بمعنى الغاية الداعية، فالانشاء لبيان هذا البعث الحقيقي سخ وجوده نظير وجود المقتضى بوجود المقتضى، فكما يمكن الانشاء بداعي جعل الداعي فعلاً حيث لا مانع منه كذلك يمكن الانشاء بداعي جعل الداعي اقتضاء، بحيث لو لم يكن هناك مانع لكان هذا الانشاء بنفسه مصداقاً لجعل الداعي بالفعل، ومع وجوده اقتضائي .

وهذه غاية ما يمكن أن يوجه به الحكم المنشأ بحمله على الاقتضائي .

والا فالانشاء بداعي بيان الملاك إرشاد، لا دخل له بحقيقة الحكم، ولا يمكن حل التكاليف الشاملة لصورة الضرر على الارشاد، إذ لا يختلف مفادها بالإضافة إلى مورد الضرر وغيره .

كما أن الانشاء بداعي البعث بالإضافة إلى الموضوع بذاته ويطبعه معناه الالتزام بعدم الاطلاق ولا كاشف - حينئذ - عن ثبوت الملاك حتى في مورد الضرر، سواء قلنا بأن أدلة الأحكام بنفسها ظاهرة في الاقتضائية بهذا المعنى، أو كان ذلك مقتضى الجمع بينها، وبين القاعدة وأشباهها، بخلاف ما ذكرناه أخيراً فانه حيث إنه إنشاء بداعي جعل الداعي فالملولوية محفوظة، وحيث إنه جعل

الداعي اقتضاءً فلا ينافي الإطلاق لصورة الضرر .

نعم: الانشاء بهذا الداعي دقيق، لامعنى بجعله مقتضى الجمع والتوفيق عرفاً .

ويمكن أن يقال في وجه الجمع بين أدلة الأحكام ودليل نفي الضرر، مع كون النسبة بينها بالعموم من وجہ: إن إطلاق دليل كل حكم بالإضافة إلى عروض الضرر وعدمه، وإطلاق دليل نفي الضرر بالإضافة إلى موارده من الوضوء وغيره، والثاني قابل لأن يكون مقيداً للأول دون العكس، لأن غير مورد الضرر هو المتيقن من دليل كل حكم، فيمكن أن يكون له إطلاق بالنسبة إلى عروض الضرر، ويمكن أن لا يكون له إطلاق، بل كان مقصوراً على غير مورد الضرر، بخلاف دليل نفي الضرر، فإنه متساوي النسبة إلى موارد أدلة الأحكام، وليس بعضها متيناً بالإضافة إلى بعضها الآخر .

فدليل نفي الضرر يصلح لأن يكون مقيداً لإطلاق كل واحد من أدلة الأحكام بقصره على غير مورد الضرر، ولا يصلح دليل كل حكم لأن يكون مقيداً له بقصره على غير مورد ذلك الحكم، لأنه تخصيص بلا مخصوص، وتقييده بالجميع إلغاء له بالكلية .

وبالجملة: فدليل نفي الضرر صالح للتصرف به في أدلة الأحكام، ولا تصلح هي للتصرف بها فيه، فتدبر جيداً .

ويمكن أن يقال: أيضاً في وجه التقديم: أن الحكم إذا لم يكن له مقتضي الثبوت حتى في مورد الضرر، فهو منفي بعدم المقتضي، فلا معنى لنفيه امتناناً، وإنما المناسب للنفي امتناناً ما إذا كان له مقتضي الثبوت ومقتضي النفي، فيترجح مقتضي النفي في نظر المnan على عباده، كما أنه لو لم يكن للحكم مقتضي الإثبات من إطلاق أو عموم كان الحكم منفيأً فعلاً بعدم قيام الحجة عليه، من دون حاجة إلى نفيه تشرعاً امتناناً، فيعلم من قيام المولى مقام المنة على

عبداد بنفيه أنه في مقام تحديد مقتضي الاتبات بقصره على غير مورد الضرر والخرج ونحوهما.

وبهذا المقدار يمكن دعوى التعرض لحال أدلة الأحكام، حتى يصح دعوى الحكومة، لا النظر إليها بمدلوله اللغظي.

وأما الكلام بالنسبة إلى الطائفة الثالثة، فلا محبس عن التخصيص لقوة مقتضي ثبوت الحكم، ومقتضي إثباته.

إلا أن الكلام في ما ادعى من كثرة التخصيص، الموجبة لohen ظهور عموم القاعدة المحتاجة إلى جبر وهذه بعمل الأصحاب، كما عن الشيخ المحقق الانصاري^(١) (قدس سره) أو دعوى خروج الخارج بعنوان واحد ، لنلا يكون التخصيص كثيراً، فضلاً من أن يكون أكثر.

وقد بينا^(٢) ما فيها عند التكلم في قاعدة الميسور، فراجع .

نعم دعوى كثرة التخصيص في نفسها غير مسموعة .

توضيحه: أنا قد قدمنا^(٣) أن الضرر عنوان لنفس النقص في المال أو العرض أو النفس، ولا يكون عنواناً لسببه : إذ المعلول لا يعقل أن يكون عنواناً لعلته - سبباً كانت أو شرطاً أو معداً - بل العنوان المنتزع بلحظة كعنوان الضائز أو المضر وصف للعلة .

وبعد تعليمي الضرر لما يكون عنواناً لعلته نقول: إن العلة، تارة تكون مقتضياً، وأخرى شرطاً، وثالثة معداً، فإذا ترتب الضرر من دون وساطة شيء على علته بأحد الوجوه المذبورة كان مشمولاً لقاعدة الضرر قطعاً .

(١) فرائد الأصول المعنى: ١٧٢/٢.

(٢) التعلقة: ٨٢١.

(٣) التعلقة: ١٣٦.

وأما إذا توسط بين السبب المقدور، أو الشرط كذلك، أو المعد كذلك واسطة إلى أن انتهى الأمر إلى الضرر، فشأن الواسطة المترتبة قهراً على العلة المقدورة شأن نفس الضرر المترتب عليها، فحينئذ توصف بالاختيارية وتكون مشمولة للقاعدة .

وإن لم يكن للواسطة ترتيب على العلة المقدورة، فهي على قسمين: أحدهما: ما إذا كان شرطاً، فإن الشرط لا ترتيب له على مشرطه، ولا على معده، وإن توقف تأثيرها عليه، ففي الحقيقة الترتيب الطبيعي لها عليه، دون عكسه.

ثانيهما: ما إذا كان معداً آخر في عرض المعد المقدور، فإنه أيضاً على الفرض لا ترتيب له على المعد المقدور، وبلحاظه يقال: بعدم استناد الضرر إلى موجد المقتضي، أو موجد المعد المقدور .

أما الأول، فال فعل الاختياري الذي يترتب عليه الضرر بواسطة بشرط غير اختياري، لا يخرج المترتب عليه عن كونه مقدوراً بالواسطة، بسبب عدم اختيارية شرطه، كما في إلقاء النار بالاختيار، فإن بيوسة المحل شرط، فإذا حصل البيوسة لا بالاختيار، ولو بسبب النار لم يكن الاحتراق المترتب على الإلقاء خارجاً عن الاختيار .

ومن الواضح أن المقتضي الاختياري يكون مقتضاه اختيارياً، ولو كانت شرائط تأثيره غير اختيارية .

وأما الثاني: فان كان عدم مقدورية الضرر لعدم كون معاداته جميعاً اختيارية، فقد عرفت: أنه لا يجب أن يكون شرط تأثيره اختيارياً فضلاً عن معده .

ولذا لا شبهة في أنه إذا تقدم المعد الغير اختياري ثم وجد المعد الاختياري، كان المعلول المترتب عليهما اختيارياً .

وإن كان عدم المقدورية لمكان تأخر المعد، الغير اختياري الذي يترتب عليه الضرر .

ففيه: أن المناط تحقق التسبب سواء تقدم المعد الغير اختياري أو تأخر فتاجيج النار فيها إذا كان علوًّا الهواء متربقاً يوجب الاستناد، كما في التاجيج في صورة علوًّا الهواء الموجب لالقاء النار على الحطب مثلاً .

وإن لم يكن الهواء عالياً ولا في معرض العلو، فلا تسبب إلى الاحتراق وإن اتفق علوًّا الهواء، فلا يدور التسبب مدار اختيارية المعدات العرضية جميـعاً، ولا مدار تأخر المعد الاختياري الذي يترتب عليه العلول .

إذا عرفت ذلك، فاعلم إذا تحقق التسبب إلى الضـرر - سواء كان بايجاد مقتضيه أو بايجاد شرطـه أو بايجاد مـعده - كان مستـتبعـاً لما يناسبـه من الحكم تـكـلـيفـاً أو وـضـعاً، دون ما إذا لم يتحقق التـسـبـبـ، وإن أـوـجـدـ المـقـتـضـيـ أوـ الشـرـطـ أوـ المـعـدـ، وليـسـ العـلـةـ التـولـيدـيـةـ قـسـماًـ آخـرـ منـ العـلـةـ، فيـ قـبـالـ المـقـتـضـيـ وـالـشـرـطـ وـالـمـعـدـ . ومنـهـ يتـضـحـ أنـ الـمـوـارـدـ الـتـيـ يـتـوـهـمـ فـيـهاـ اـسـتـنـادـ الـضـرـرـ، وـمـعـ ذـلـكـ لاـ يـقـولـونـ فـيـ الـضـيـانـ مـثـلـاًـ خـارـجـةـ عنـ الضـابـطـ الـذـكـورـ .

ومنـهـ: ما إذا وـعـدـ بـشـيءـ عـلـىـ أـنـ يـهـبـ مـالـهـ لـرـحـمـهـ، فـوـهـبـ، وـرـجـعـ الـوـاعـدـ عنـ وـعـدـهـ، فـانـهـ أـضـرـهـ بـاـذـهـابـ مـالـهـ مـنـ يـدـهـ بـوـعـدـهـ .

ومنـهـ: ما إذا تـمـتـ اـمـرـأـ، فـحـبـسـ حـابـسـ إـلـىـ أـنـ ذـهـبـتـ مـدـةـ التـمـتـ، فـانـهـ إـضـرـارـ مـنـ الـحـابـسـ عـلـىـ الـمـحـبـوسـ بـذـهـابـ مـاـ بـذـلـهـ لـلـتـمـتـ .

ومنـهـ: ما إذا تـزـوـجـ بـاـمـرـأـ جـبـيلـةـ أـعـطـيـ عـلـيـهـ مـهـراًـ كـثـيرـاًـ، فـقـتـلـهـ رـجـلـ، فـانـهـ أـضـرـهـ بـاـذـهـابـ الـمـهـرـ الـكـثـيرـ هـدـراًـ .

ومنـهـ: ما إذا اـشـتـرـىـ دـارـاًـ مـثـلـاًـ وـأـخـذـ عـلـيـهـ كـتـابـاًـ بـشـهـادـةـ الشـهـودـ، فـقـتـلـ الشـهـودـ رـجـلـ، فـانـهـ أـضـرـهـ بـاسـقـاطـ كـتـابـهـ عـنـ الـاعـتـبارـ، الـمـوجـبـ مـنـ ذـهـابـ مـالـهـ

من يده إلى غير ذلك من الموارد الضررية، التي لا يقولون فيها بالضمان .

ويندفع الأول: بأن الوعد والتوعيد، وإن اشتراكا في جعل الداعي إلى فعل الغير بارادته و اختياره، إلا أن الثاني يتحقق التسبيب، حيث إنه ليس له بد من فعله، فكان ترتيب الفعل على توقيعه الذي هو بمنزلة المعد لفعله قهري بخلاف الأول، حيث إن الوعد لا يوجب الالبادية المحققة لترتيب الفعل قهراً ولا يتقضى بموارد التغريير، حيث يقولون بالضمان، مع أنه كالوعد في عدم اقتضاء الالبادية.

وذلك لأن استقرار الضمان على الغار لقاعدة الغرور، لا لقاعدة الضرر.

ويندفع الثاني، بأن الحبس لا يوجب إلا عدم انتفاعه بها، وهو ليس بهال، وأما ما بذله للتعمتع، فقد بذله بنفسه بداعي التعمتع بازائه، فلا يستند ذهاب المبذول إلا إلى البازل، والمستند إلى الحابس ذهاب ما ليس بهال.

ولذا لو حبسه عن سكني الدار كان تفويتاً للمنفعة، وهي مال فيضمنه إذا منه بكل وجه .

ويندفع الثالث بما عرفت، فإن بذل المهر مستند إلى الزوج، لا إلى القاتل، والمستند إليه ليس بهال .

ويندفع الرابع، بأن سقوط كتابه عن الاعتبار بقتل الشهود، الذي يمتنع عليهم أداء الشهادة، ليس في نفسه إضراراً مالياً .

وأما بذل الثمن بأجزاء ما اشتراه، فمستند إلى المشتري، وأما عدم تسليم الثمن، فمستند إلى البائع، وأما عدم تمكن المشتري بواسطة عدم الشاهد، فليس بنفسه ضرراً مالياً، فلا يضر إستناده بالواسطة إلى القاتل .

وما ذكرنا يتبيّن حال نظائره.

فالتحقيق: إن هذا العام، كسائر العمومات في ورود التخصيص عليها، وليس فيه تخصيص كثير، حتى يحتاج إلى الاجوبة الغير الصحيحة.



فهرس المطالب

- ٩ تعریف الأصول العلمية وانها داخلة في علم الأصول
- ١٠ وجه خروج القواعد الفقهية عن علم الأصول
- ١١ تحقيق معنى الحجية
- ١٢ - ١١ اختصاص مفad الأصول العلمية بالمجتهد وعدمه
- ١٤ عدم لزوم جریان المسألة الأصولية في جميع ابواب الفقه
- ١٩ - ١٤ البحث عن حقيقة بعض الاحکام السوچية كالطهارة والنجاسة
- ٢٢ - ٢٠ أصلـة البراءـة في الشـبهـاتـ الحـكمـيـةـ التـحـريـعـيـةـ وـالـوجـوبـيـةـ
- ٢٩ - ٢٣ الاستدلال على البراءة في الشـبهـاتـ الحـكمـيـةـ بالـكتـابـ
- ٥٨ - ٣٠ الاستدلال بحدث الرفع على البراءة في الشـبهـاتـ الحـكمـيـةـ
- ٦٣ - ٥٩ الاستدلال بحدث الحجب على البراءة في الشـبهـاتـ الحـكمـيـةـ
- ٦٧ - ٦٤ الاستدلال بقوله عليه السلام كل شيء لك حلال على البراءة في الشـبهـاتـ الحـكمـيـةـ التـحـريـعـيـةـ
- ٧١ - ٦٨ الاستدلال بحدث السعة على البراءة في الشـبهـاتـ الحـكمـيـةـ
- ٨٢ - ٧٢ الاستدلال بقوله عليه السلام كل شيء مطلق على البراءة في الشـبهـاتـ الحـكمـيـةـ التـحـريـعـيـةـ أوـ فيـ الـاعـمـ منـهـ وـمـنـ الـوجـوبـيـةـ
- ٩٨ - ٨٣ الاستدلال بحكم العقل على البراءة في الشـبهـاتـ الحـكمـيـةـ
- ١٠٠ - ٩٩ الاستدلال بالكتاب على وجوب الاحتياط في الشـبهـاتـ الحـكمـيـةـ وـالـجـوابـ عـنـهـ
- ١٠٥ - ١٠١ الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط في الشـبهـاتـ الحـكمـيـةـ التـحـريـعـيـةـ
- في امسكان الاستدلال على وجوب الاحتياط في الشـبهـاتـ

١١٣ - ١٠٦	الحكمة بالأخبار الظاهرة فيه وعدم في انحلال العلم الإجمالي بالاحكام بالأمسارات والأصول المثبتة قبل
١٢٧ - ١١٤	المراجعة اليها وعدمه في اختلاف مسألة المطر والاباحة ومسألة البراءة والاحتياط
١٣٢ - ١٢٧	موضوعاً وملاماً وائزراً لا محظياً
١٥٧ - ١٣٥	التبني الأول من تبيهات البراءة
١٧٢ - ١٥٨	التبني الثاني
١٩٥ - ١٧٢	قاعدة التسامح في أدلة السنن
٢٠٦ - ١٩٦	التبني الثالث
٢٢٦ - ٢٠٧	التبني الرابع
٢٥٤ - ٢٢٩	العلم الإجمالي بالتكليف المردود بين المتباهين
٢٦١ - ٢٥٥	التبني الأول من تبيهات العلم الإجمالي
٢٧٣ - ٢٦٢	التبني الثاني
٢٧٨ - ٢٧٤	التبني الثالث
٢٨٩ - ٢٧٩	التبني الرابع
٣٢٦ - ٢٩٠	العلم الإجمالي بالتكليف المردود بين الأقل والأكثر
٣٣٣ - ٣٢٧	التبني الأول
٣٤٤ - ٣٣٤	التبني الثاني
٣٧٠ - ٣٤٥	التبني الثالث
٣٧٨ - ٣٧٠	قاعدة لاتعاد
٣٨٦ - ٣٧٩	التب را
٣٩٨ - ٣٨٦	قاعدة الميسور
٤٠٤ - ٣٩٩	شرط إجراء اصالة الاحتياط
٤٠٩ - ٤٠٥	شرط إجراء البراءة العقلية
٤١٠	شرط إجراء البراءة النقلية
٤٦٢ - ٤٣٦	قاعدة نفي الضرر