عنایة الأصول

في

شرح كفاية الأصول

الناشر
دار الكتب الإسلامية
طهران - بازار سلطاني

غنية الأصول

في

شرح كفاية الأصول

الجزء الاول

من موضوع العلم الى آخر الأوامر

بقلم سماحة حجة الاسلام والمسلمين

السيد مرتضى الحسيني الفيروزابادي

النجفي مولداً ومسكناً

الناشر

دار الكتب الاسلامية

تهران - بازار سلطاني

الطبعة الثانية

١٣٩٢ هـ ق

حقوق الطبع والتقليد محفوظة للناشر

هذه التعليقة هي ستة أجزاء جزءان في مباحث الألفاظ وأربعة أجزاء في الأدلة العقلية وهي لا تدع في الكفاية مشكلة الا وقد حلتها ولا معضلة الا وأوضحتها بل وتتكفل هي حل مطالب شيخنا الأنصاري أيضاً اعلى الله مقامه وقد أخذت أرائه الشريفة في مباحث الألفاظ من التقريرات المعروفة لبعض اجلاء تلامذته وفي الادلة العقلية من كتاب الرسائل وهو بقلمه الشريف (هذا) مضافا الى تكفل هذه التعليقة لحل جملة من مطالب الفصول وغيره أيضاً حيثما يشير اليه المصنف قدس سره والله ولي التوفيق .

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأولين والآخرين محمد وعترته المعصومين النجباء الطاهرين واللعنة على أعدائهم ومعادى اوليائهم وموالى أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين .

أما بعد فيقول العبد المتفضل عليه ربه بالاحسان مرتضى بن محمد الحسينى اليزدى الفيروز آبادى إن هذه تعليقة علقتها على كفاية الاصول وهى فى ستة اجزاء الأول من موضوع العلم إلى آخر الأوامر والثانى من أول النواهى الى آخر المجمل والمبين والثالث يشتمل على مباحث القطع والظن والرابع على مباحث البرائة والتخيير والاشتغال والخامس على مباحث الاستصحاب فقط والسادس على مباحث التعادل والتراجيح والاجتهاد والتقليد وليعلم انه لا تدع هذه التعليقة مشكلة فى الكفاية الا وقد حلتها ولا معضلة الا وأوضحتها بل وتتكفل هى حل مطالب شيخنا الأنصارى أيضاً أعلى الله مقامه وقد أخذت أرائه الشريفة فى مباحث الألفاظ من التقريرات المعروفة لبعض أجلاء تلامذته وفى الادلة العقلية من كتاب الرسائل وهو بقلمه الشريف هذا مضافا الى تكفل هذه التعليقة لحل جملة من مطالب الفصول وغيره حيثما يشير اليه المصنف قدس سره كل ذلك بعبارات واضحة جليلة

خالية عن الأطناب الممل والايجاز المخل رجاء ان ينتفع بها عموم الطلاب والمشتغلين وان يذكرونى بالخير عندما حلت لهم مشكلة واتضحت لهم معضلة وان يستغفروا لى ربهم حياً كنت أو ميتاً فيقولوا غفرالله له ، غفرالله لكم ايها الاخوان جميعاً .

فى موضوع العلم

﴿ قوله أما المقدمة ففى بيان أمور الأول إن موضوع كل علم الخ ﴾ إن موضوع كل علم وهوالذى من العلم كالقطب من الرحى نحول فيه حوله ونبحث فيه عن عوارضه الذاتية كما سياتى شرحها هو عين موضوعات مسائله أو الكلى المتحد مع موضوعاتها خارجا وانكان يغايرها مفهوما تغاير الكلى وأفراده وهكذا محمول العلم فهوعين محمولات مسائله او الكلى المتحد مع محمولاتها خارجا وإنكان يغايرها أيضاً مفهوما تغاير الطبيعى ومصاديقه .

﴿ قوله عوارضه الذاتية اى بلا واسطة فى العروض الخ ﴾ المقصود من تفسير العوارض الذاتية بقوله أى بلا واسطة فى العروض هو التنبيه على المسامحة الواقعة فى تفسير العرض الذاتى (وتفصيله) إن العرض وإن كان له تقسيمات كتقسيمه إلى العرض الخاص والعام وإلى اللازم والمفارق واللازم تارة إلى لازم الماهية كالزوجية للاربعة أو لازم الوجود الخارجى كالاحراق للنار أو لازم الوجود الذهنى كالكلية للانسان وأخرى إلى اللازم البين أو الغير البين والمفارق إلى ما يدوم كحركة الفلك أو ما يزول أما بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل أو ببطوء كالشباب ولكن المقصود منه فى المقام

تقسيمه بنحو آخر فيقال إن العرض (تارة) يكون عارضاً للشىء بلا واسطة أصلا لا فى الثبوت ولا فى العروض بل بمجرد إقتضاء الذات كالزوجية للاربعة (وأخرى) يكون مع الواسطة فى الثبوت وهى أما أمر داخلى مساوى للمعروض كالتكلم العارض للانسان بواسطة كونه ناطقاً أو أعم منه كالمشى العارض للانسان بواسطة كونه حيواناً ولا ثالث للامر الداخلى بان يكون أخص إذ الداخلى لا يخلو من كونه فصلا يساوى الشىء أو جنسا أعم منه وأما أمر خارجى مساوى للمعروض أى فى الإجتماع كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب فان التعجب مما لا يجتمع مع غير الإنسان أصلا أو أعم منه كالتعب العارض للانسان بواسطة المشى فان المشى مما يجتمع مع الإنسان وغيره أو أخص منه كالضحك العارض للحيوان بواسطة كونه ناطقاً فان النطق مما يجتمع مع بعض أفراد الحيوان لا جميعها فضلا عن غيرها أو مبائن معه كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار التى يستحيل اجتماعها مع الماء أبداً (وثالثة) يكون مع الواسطة فى العروض بان لا يكون العارض عارضا للشىء حقيقة بل لغيره وإنما ينسب اليه تجوزاً لعلاقة بينه وبين ذلك الغير الذى هو المعروض الحقيقى كالجرى العارض للميزاب فانه ينسب اليه بالعرض والمجاز لعلاقة بينه وبين الماء الذى هو المعروض الحقيقى للجرى فهذه ثمانية أقسام للعرض فى هذا التقسيم والظاهر أنه لا كلام عندهم فى كون العارض بلا واسطة والعارض بواسطة أمر داخلى أو خارجى مساوى هو من الأعراض الذاتية وأن العارض بواسطة أمر خارجى أعم أو أخص أو مبائن والعارض مع الواسطة فى العروض هو من الأعراض الغريبة وأما العارض بواسطة أمر داخلى أعم فقد اختلفوا فيه فالقدماء منهم على ما نسب اليهم عدوه من الأعراض الغريبة والمتأخرين منهم عدوه من الأعراض الذاتية وأما المصنف فجميع هذه

الأعراض كلها عنده ذاتية سوى العارض مع الواسطة فى العروض وذلك لما فسر العرض الذاتى بقوله اى بلا واسطة فى العروض وهو جيد متين لا نتعدى عنه وإن العرض الغريب منحصر بما كان عروضه مع الواسطة فى العروض ومن الغريب عد ما سوى ذلك من الأعراض الغريبة فتأمل جيداً .

﴿ قوله وما يتحد معها خارجا الخ ﴾ ولو قال أو ما يتحد معها خارجا لكان أولى بل كان هو الصحيح فان موضوع العلم بناء على كونه نفس موضوعات مسائله متعدد بتعدد موضوعات مسائله وبناءاً على كونه هو الكلى المتحد مع موضوعات مسائله أمر وحدانى صادق على الجميع وبينهما فرق عظيم فلا وجه لجعل الثانى عبارة أخرى عن الأول وهذا واضح .

فى مسائل العلم ومباديه

﴿ قوله والمسائل عبارة عن جملة من قضايا الخ ﴾ إن مسائل كل علم ومنه علم الأصول عبارة عن جملة من قضايا متفرقة مندرجة تحت غرض واحد الذى لأجله دون ذلك العلم فمسائل النحو مثلا هى المسائل التى يجمعها صون اللسان عن الخطاء فى المقال ومسائل المنطق هى المسائل التى يجمعها صون الإنسان عن الخطاء فى الفكر وهكذا إلى غيرهما (ثم) إن ما يذكر فى العلم قسمان مسائل ومبادى (أما المسائل) فقد عرفت شرحها (وأما المبادى) فهى على قسمين فما يوجب معرفة الموضوع والمحمول فهو من المبادى التصورية ، وما يوجب التصديق بثبوت المحمول للموضوع فهو من المبادى التصديقية وقد ذكر لعلم الأصول مبادى أخر . (منها) المبادى الأحكامية وهى المسائل

الباحثه عن حقيقة الحكم وماهيته كما يظهر من البهائى رحمه الله فى الزبدة أو عن حالاته وعوارضه مثل أن وجوب الشيء هل يستلزم عقلا وجوب مقدمته أم لا أو الوجوب هل يجوز اجتماعه مع الحرمة أم لا كما يظهر ذلك من صاحب التقريرات رحمه الله (قال) فى مقدمة الواجب إن الترتيب الطبيعى يقضى بان تكون اى مقدمة الواجب ملحقة بالمسائل المذكورة فى المبادى الأحكامية كما صنعه العضدى تبعاً للحاجبى فان من المناسب عند تحقيق الحكم الشرعى وتقسيمه الى الوضعى والتكليفى وتنويعه إلى الأنواع الخمسة المعروفة تحقيق لوازم تلك الأحكام من حيث أن الوجوب المتعلق بشيء يستلزم وجوب مقدماته أولا (وقال) فى مسئلة الإجتماع والأولى أن يقال بان البحث فيها انما هو بحث عن المبادى الأحكامية حيث يناسب عند ذكرها وتحقيقها ذكر بعض أحكامها وأوصافها من ملازمة وجوب شيء لوجوب مقدمته ومن جواز اجتماع الحكمين مع تضادهما كما تقدم شطر من الكلام فى ذلك فى بحث المقدمة وذلك هو الوجه فى ذكر العضدى له فى المبادى الأحكامية كشيخنا البهائى قدس سره انتهى .

(أقول) والحق أن المسئلتين هما من المسائل الاصولية كما سياتى فى محلهما ومجرد اشتمالها على جهة المبادى الأحكامية لا يوجب خروجهما عن المسائل الأصولية كما لايخفى (ومنها) المبادى اللغوية وهى كما يظهر من الفصول عبارة عن مباحث الحقيقة والمجاز والمشترك والمنقول والمترادف ومباحث الوضع وعلائم الحقيقة والمجاز وما أشبه ذلك الى آخر المشتق (قال) فى الفصول ورتبته على مقدمة ومقالات وخاتمة (الى أن قال) أما المقدمة ففى تعريف العلم وبيان موضوعه وذكر نبذ من مباديه اللغوية ثم لما فرغ من تعريف العلم وبيان موضوعه قال القول فى المبادى اللغوية وشرع فى المباحث

المذكورة الى آخرها (ومنها) المبادى المنطقية وهى كما يظهر من البهائى أيضاً هى المسائل الباحثة عن تعريف الدليل والعلم تصديقه وتصوره ومباحث الجزئى والكلى والجنس والفصل والعرض ومباحث القضايا من الحملية والشرطية والشخصية والطبيعية إلى غير ذلك (قال) فى الزبدة المطلب الأول فى نبذ من أحواله ومباديه المنطقية ثم لما فرغ من ذكر حد الأصول وموضوعه وثمرته شرع فى المباحث المذكورة فلاحظ وتدبر .

﴿ قوله فلذا قد يتداخل بعض العلوم الخ ﴾ أى فلاجل أن القضايا جمعها اشتراكها فى الدخل فى الغرض قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل .

﴿ قوله لا يقال على هذا يمكن تداخل علمين الخ ﴾ أى لا يقال اذا جاز تداخل بعض العلوم فى بعض المسائل مما كان له دخل فى مهمين جاز تداخل علمين فى تمام مسائلهما فيما كان مهمان متلازمان فى الترتب على جملة من القضايا وهو مما لامحصل له (لأنه يقال) أولا أن ذلك بعيد جداً بل يمتنع عادة وثانياً لو فرض اتفاقه فلا يصح حينئذ تدوين علمين وتسميتهما باسمين كى يلزم تداخل علمين فى تمام مسائلهما بل يدون علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين وأخرى لأحدهما وهذا بخلاف ما اذا تداخلا فى بعض المسائل أو أزيد فان حسن تدوين علمين حينئذ وتسميتهما باسمين مما لا يخفى .

فى تمايز العلوم وتمايز مسائلها

﴿ قوله وقد انقدح بما ذكرنا أن تمايز العلوم الخ ﴾ أى وقد انقدح بما ذكرنا من أن القضايا جمعها اشتراكها فى الدخل فى الغرض الذى لأجله دون

هذا العلم أن تمايز العلوم بعضها عن بعض هو بتمايز الأغراض الداعية الى التدوين لا بتمايز موضوعات العلم ولا بتمايز محمولاته والا لزم أن يكون كل باب بل كل مسئلة من كل علم علماً على حده (وفيه) أن ذلك إنما يلزم اذا كان موضوع العلم هو عين موضوعات مسائله وهكذا محموله وأما إذا قلنا أن موضوع العلم هو أمر وحداني وهو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتحد معها اتحاد الكلى ومصاديقه كما اشار بذلك قبلا بقوله ومايتحد معها خارجا وسياتى التصريح به أيضاً بقوله وهو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل الخ وهكذا لو قلنا بمثله فى محموله فلا يكاد يلزم ذلك وأما معرفة موضوع العلم أى الكلى المنطبق على موضوعات مسائله وهكذا معرفة محموله فهى وان كانت تتوقف على معرفة المسائل وتحديدها سعة وضيقاً كما أن معرفتها وتحديدها كذلك لا يكاد يمكن الا بالغرض فاذاً لامميز الا الغرض ولكن بعد ماميزنا وحددنا المسائل سعة وضيقاً بوسيلة الغرض وأخذنا الجامع بين موضوعاتها وكان هو موضوع العلم وأخذنا الجامع بين محمولاتها وكان هو محمول العلم كان المميز حينئذ للعلم أمور ثلثة الغرض والموضوع والمحمول (ثم) إن مما ذكرنا يظهر أن تمايز مسائل كل علم عن مسائل ساير العلوم أيضاً يكون بتمايز الاغراض والموضوعات والمحمولات فان العلم ليس الا عبارة عن جملة من المسائل فاذا كان تمايز العلم بتمايز هذه الأمور الثلثه كان تمايز مسائله أيضاً عن مسائل ساير العلوم بتمايز هذه الأمور الثلثه فكل مسئلة من مسائل هذا العلم يمتاز عن مسائل ساير العلوم بترتب غرض هذا العلم عليه وبانطباق موضوع هذا العلم على موضوعه ومحموله على محموله (نعم) تمايز مسائل علم واحد بعضها عن بعض لا يكون بتمايز الاغراض اذ المفروض هو ترتب غرض واحد على جميع مسائله المختلفة فكيف يكون تمايز بعضها عن بعض بتمايز الغرض بل يكون

تمايزه بتمايز موضوعه أو محموله أو بتمايز كليهما فكل مسئلة من مسائل هذا العلم يمتاز عن مسئلة أخرى لهذا العلم بامتياز موضوعها أو محمولها أو كليهما .

﴿ قوله فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول الخ ﴾ تفريع على قوله لا الموضوعات ولا المحمولات أى فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً لتعدد العلم كما لا تكون وحدتهما فى مسئلة موجبة لأن تكون المسئلة من علم واحد لامكان دخلها فى مهمين فتكون من علمين مستقلين

﴿ قوله بكل مادل عليه الخ ﴾ أى من العناوين المشيرة اليه مثل أن يقال أن موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله المتحد معها خارجا اتحاد الكلى ومصاديقه والطبيعى وأفراده .

فى موضوع علم الاصول

﴿ قوله وقد انقدح بذلك أن موضوع علم الأصول الخ ﴾ أى وقد انقدح بما تقدم آنفاً من أنه ربما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص أن موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتته وإن لم يكن له عنوان خاص واسم مخصوص .

﴿ قوله لا خصوص الأدلة الأربعة الخ ﴾ أى الكتاب والسنة والاجماع والعقل كما نسب ذلك الى المشهور من حصر موضوع علم الاصول بها

﴿ قوله ولا بما هى هى الخ ﴾ كما يظهر من الفصول فانه صرح أن المراد من الادلة الأربعة التى هى موضوع علم الاصول ذات الادلة لا هى مع وصف كونها أدلة ولعل الثمرة تظهر فى مثل البحث عن حجية الاجماع أو نحوه فانه

إن كان بما هو دليل موضوعا للاصول فالبحث عن حجيته يكون خارجاً عنها ضرورة أن البحث عن دليلية الدليل ليس بحثاً عن عوارض الدليل وأما إذا كان بما هو هو موضوعا للاصول فالبحث عن حجيته بحث عن عوارض الموضوع

﴿ قوله كعمدة مباحث التعادل والتراجيح الخ ﴾ ولعل وجه التعبير بعمدة مباحث التعادل والتراجيح أن عمدة مسائلها باحثة هى عن تعارض الخبرين وهما ليسا من السنة وقلما يتفق أن يبحث فيها عن تعارض الآيتين أو السنتين بما لهما من الظهور كى يكون بحثاً فى الحقيقة عن عوارض الكتاب والسنة .

﴿ قوله ورجوع البحث فيهما الخ ﴾ إشارة إلى ماصنعه الشيخ اعلى الله مقامه فى الرسائل فانه أرجع البحث عن حجية خبر الواحد الى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد وعدمه ليكون بحثاً عن عوارض السنة وحيث أنه اذا جاز هذا الارجاع فى خبر الواحد جاز فى التعادل والتراجيح أيضاً قال المصنف ورجوع البحث فيهما الى أن قال غير مفيد (ووجه) عدم الفائدة أن المراد من ثبوت السنة بخبر الواحد أو باى الخبرين فى باب التعارض إن كان هو الثبوت الواقعى فهو مفاد كان التامة وليس من العوارض وإن كان هو الثبوت التعبدى فمرجعه الى وجوب العمل بخبر الواحد وحجيته وهو من عوارض الخبر لا من عوارض السنة .

(أقول) إن الثبوت الواقعى ليس الا بمعنى انكشاف الشىء حقيقة بنحو العلم واليقين فى قبال الثبوت التعبدى الشرعى الذى هو بمنزلة الإنكشاف العلمى اليقينى ومن المعلوم ان إنكشاف الشىء حقيقة هو من عوارض الشىء فان الشىء قد يكون مكشوفا محرزاً وقد يكون مستوراً مخفياً وعليه فاذا كان البحث فى خبر الواحد وفى باب التعارض هو عن ثبوت السنة بخبر الواحد أو باى الخبرين ثبوتها الواقعى كان ذلك بحثاً عن عوارض السنة ولكن الشان فى اثبات

ذلك وان البحث فيهما بحث عن ثبوت السنة واقعاً وعدمه بل بحث عن الثبوت التعبدى وهو من عوارض الخبر .

﴿ قوله وأما اذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها الخ ﴾ هذا فى قبال قوله المتقدم لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم الخ .

﴿ قوله وجملة من غيرها الخ ﴾ أى من غير مباحث الالفاظ كبحث الإجزاء وبحث مقدمة الواجب وبحث الضد فان هذه الابحاث كما ستعرف هى مباحث عقلية وان كانت مذكورة فى مباحث الألفاظ وهكذا يلزم خروج بحث حجية القطع ومباحث الاصول العملية وغيرها عن علم الأصول اذ ليست هى باحثة عن أحوال خصوص الأدلة الأربعة .

فى تعريف علم الاصول

﴿ قوله ويؤيد ذلك تعريف الأصول الخ ﴾ أى ويؤيد ما تقدم آنفاً من أن البحث فى غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ وجملة من غيرها لا يخص الادلة بل يعم غيرها تعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية ووجه التأييد أن مقتضى هذا التعريف أن كل قاعدة مهدت لاستنباط الحكم الشرعى فهو من علم الاصول سواء كانت باحثة عن عوارض الادلة الأربعة أم لا فلو كان موضوع الأصول هى الأدلة الأربعة لكان الانسب فى تعريفه أن يقال هو العلم بالمسائل الباحثة عن احوال الكتاب والسنة والعقل والإجماع ولعل وجه عدم جعل المصنف ذلك دليلا برأسه أن هذا التعريف من نفس المشهور القائلين بكون موضوع الأصول هى الادلة الأربعة فكيف يمكن الاستشهاد بتعريفهم لكون الموضوع هو الاعم

﴿ قوله وان كان الاولى تعريفه الخ ﴾ ولعل وجه التعبير بالاولوية أن أمثال هذه التعاريف كما سياتى من المصنف مكرراً تعاريف لفظية لمجرد حصول الميز فى الجملة من قبيل تعريف السعدانة بانها نبت فلا تجب أن تكون جامعة مانعة لها العكس والطرد فلا ينبغى اطالة الكلام فيهـــا بالنقض والابرام بل التعاريف الحقيقية لا يعرفها الا الله العالم بكنه الاشياء وحقائقها كما ستاتى منه الاشارة الى ذلك فى صدر الإجتهاد والتقليد نعم حيث أنه مع ذلك يحسن التعريف بالاقرب فالاقرب فعدل المصنف عن تعريف المشهور إلى تعريف آخر وقال وان كـان الاولى تعريفه الخ .

﴿ قوله بانه صناعة الخ ﴾ وكأن وجه العدول عن التعبير بالعلم الى الصناعة هو التنبيه على أن علم الاصول ليس مجرد الادراك بل هو فن فوق العلم كـالصياغة والنجارة والبناء ونحو ذلك فكما أن الصياغة مثلا صناعة يتمكن بها من صنع المصوغات فكـذلك الاصول صناعة يتمكن بهـا من استنباط الاحكام الشرعية .

﴿ قوله التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الاحكام الخ ﴾ ولعل وجه العدول عن التعبير بالممهدة الى التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الاحكام هو التنبيه على أن الاصول لا تنحصر بالمسائل التى مهدها السابقون لاستنباط الاحكام الشرعية بل تشمل كل مسئلة يمكن أن يستنبط بها الحـكم الشرعى ولو لم تمهد بعد بل يمهدها المتأخرون اللاحقون .

(ثم) لا فرق فى استنباط الحـكم الشرعى بالمسئلة الاصوليـة بين أن يكون بلاواسطة كما فى قولك شرب التتن مشكوك الحرمة وكل مشكوك الحرمة حلال ظاهراً فشرب التتن حلال ظاهراً أو مع الواسطـــة كما فى قولك أقم الصلاة أمر وكل أمر للوجوب فاقم الصلاة للوجوب فتجب الصلاة نعم يجب

أن لا تكون الوسائط كثيرة بحيث تخرج المسئلة عن كونها مسئلة اصولية كما فى المسائل النحوية والصرفية واللغوية وغيرها مما يستنبط به الحكم الشرعى لكن بوسائط عديدة .

﴿ قوله أو التى ينتهى اليها فى مقام العمل الخ ﴾ الغرض من زيادة هذه العبارة هو ادراج مسئلة حجية الظن على الانسداد والحكومة ومسائل الاصول العملية العقلية الجارية فى الشبهات الحكمية فى تعريف علم الاصول (وتوضيحه) أنه اذا قلنا بحجية مطلق الظن بوسيلة مقدمات الإنسداد فتارة نقول بالكشف أى أن المقدمات مما توجب الكشف عن كون الظن طريقاً منصوبا من قبل الشارع فى ظرف الإنسداد كخبر الواحد أو سايرالامارات المعتبرة بالخصوص عند الإنفتاحى وأخرى نقول بالحكومة أى أن العقل يستقل حينئذ فى الحكم بحجية الظن فى هذا الحال كحجية العلم فى حال الإنفتاح فان قلنا بالاول فالمسئلة مما يستنبط به الحكم الشرعى كمسئلة حجية خبر الواحد ونحوها ولا كلام لنا فيها وإن قلنا بالثانى فهى قاعدة ينتهى اليها فى مقام العمل وليست هى مما يستنبط به الحكم الشرعى فتكون خارجة عن تعريف علم الأصول وهكذا الكلام فى الاصول العملية العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة التخيير فى دوران الامر بين المحذورين وقاعدة الاحتياط عند العلم الاجمالى بالتكليف فان جميع هذا كله قواعد ينتهى اليها فى مقام العمل وليست هى مما يستنبط به الحكم الشرعى فتكون خارجة أيضاً عن تعريف علم الاصول فالمصنف انما زاد فى التعريف كلمة أو التى ينتهى اليها فى مقام العمل كى يشمل هذه المباحث المهمة الجليلة .

﴿ قوله الاصول العملية الخ ﴾ مقصوده من الاصول العملية هى العقلية منها والا فالاصول العملية الشرعية داخلة بنفسها فى تعريف علم الاصول

لكونها مما يستنبط به الحكم الشرعى فلا يحتاج الى ما يدخله فى التعريف .

﴿ قوله فى الشبهات الحكمية الخ ﴾ وجه التقييد بالحكمية أن الاصول العملية الجارية فى الشبهات الموضوعية ليست هى مما يستنبط به الحكم الشرعى الكلى بل الجزئى كطهارة هذا وطهارة ذاك أو حلية هذا وحلية ذاك فتكون من القواعد الفقهية لا الاصولية فان القاعدة الاصولية هى التى يستنبط بها الاحكام الشرعية الكلية كوجوب صلاة الجمعة أو حرمة العصير الزبيبى ونحوهما لا الجزئية ومن هنا يعرف أن مقصود المشهور من الحكم الشرعى فى تعريفهم هو الحكم الشرعى الكلى لا الجزئى ثم أن للقاعدة الفقهية ضابطة أخرى غير ما يستنبط به الحكم الشرعى الجزئى وهى ما صح أعطائه بيد العامى المقلد ولا ينحصر إعماله بالمجتهد المفتى وذلك كقاعدة الطهارة وقاعدة الحل وقاعدة الاستصحاب الجارية كلها فى الشبهات الموضوعية فيقول العامى هذا الشيء الخارجى مشكوك الطهارة والنجاسة وكل مشكوك الطهارة والنجاسة طاهر شرعا ولو لما افتى به المفتى فهذا طاهر شرعا وهكذا الامر فى مشكوك الحلية والحرمة أو يقول إن وضوئى مشكوك البقاء وكل مشكوك البقاء باق شرعا ولو لما افتى به المفتى فوضوئى باق شرعا فيجوز الصلاة معه وهكذا .

في الوضع

﴿ قوله الأمر الثانى الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما الخ ﴾ قد يخطر بالبال أن يكون الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى فيكون معنى مصدريا وفعلا من أفعال الواضع لا نتيجة الفعل والأثر

الحاصل منه وهو الاختصاص والارتباط الخاص الحاصل من التخصيص ولكن التحقيق فى لفظ الوضع وفى سائر الفاظ المعاملات كالنكاح والطلاق والبيع والعتاق ونحو ذلك من المفاهيم القابلة للانشاء باقوال خاصة أو بافعال مخصوصة مما يقضى بكون تلك الالفاظ هى أسامى للمسببات والآثار الحاصلة من تلك الاسباب أى من تلك الاقوال أو الافعال لا لنفس الاسباب بعينها فان تلك الاسباب هى مما ينشأ به تلك المفاهيم لاستحالة فلو كانت الفاظ تلك المفاهيم هى للاسباب لكان المنشأ بالفتح وما ينشأ به أمراً واحداً وهو غير معقول (وعليه) فالنكاح هى العلاقة الخاصة الحاصلة بين الزوج والزوجة بقولك زوجت فلاناً من فلان والطلاق هى البينونة الحاصلة بين الزوجين بقولك زوجة موكلى طالق والبيع هى الملكية الحاصلة للمالك بقولك ملكتك كذا وكذا وهكذا الوضع فيكون هو الاختصاص والربط الخاص الحاصل بين اللفظ والمعنى بقولك وضعت اللفظ الفلانى لكذا وكذا .

(أللهم) الا أن يقال أن لفظ الوضع وسائر الفاظ المعاملات وإن لم تكن هى موضوعة للاسباب والا لزم اتحاد المنشأ بالفتح وما ينشأ به بالتقريب المتقدم ولكنها ليست هى موضوعة للمسببات أيضاً فان لنا أسباب تصدر من الإنسان مباشرة ولنا أفعال توليدية تصدر من الإنسان بوسيلة تلك الاسباب ويتولد من تلك الاسباب ولنا مسببات أى آثار خاصة مترتبة على تلك الاسباب فتلك الالفاظ هى موضوعة لتلك الافعال لا للاسباب ولا للمسببات فقولك مثلا ملكتك كذا وكذا سبب والتمليك الحاصل بسببه وهو ادخالك المبيع فى ملكه بهذه الوسيلة بيع وهو فعلك التوليدى فى قبال السبب وهو فعلك المباشرى وأما الملكية الحاصلة للمشترى وهى الاضافة المخصوصة والعلاقة الخاصة الحاصلة بين المملوك والمالك بهذا السبب فهو المسبب والاثر

الوضعى وهكذا الأمر فى النكاح والطلاق والعتاق ونحو ذلك (وان شئت) التوضيح اكثر من ذلك فقس المقام بمثل الاحراق فلنا القاء فى النار وهو السبب والفعل المباشرى ولنا فعل توليدى يحصل بواسطة هذا السبب وهو الاحراق فانه ليس أمراً مقدوراً للانسان بالمباشرة الا بالتسبيب ولنا أثر خاص يترتب على هذا السبب وهو الموت وازهـــاق الروح وهو المسبب (ففى المقام) قولك وضعت اللفظ الفلانى للمعنى الفلانى سبب وتخصيصك اللفظ بالمعنى بهذه الوسيلة وبهذا السبب فعل توليدى منك وهو المسمى بالوضع وأما الاختصاص والربط الخاص الحاصل بهذا القول فهو أثر ومسبب (وعلى هذا كله) فالوضع ليس هو نحو إختصاص اللفظ بالمعنى وإرتباط خاص بينهما كما أفاد المصنف بل هو تخصيص اللفظ بالمعنى بوسيلة قولك المذكور وبانشائك المخصوص فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله ناش من تخصيصه به تارة ومن كثرة إستعماله فيه أخرى الخ ﴾ هذا تقسيم للوضع بلحاظ كيفيته فقد يوضع اللفظ بازاء المعنى بالتصريح بانشائه فيقول الواضع قد وضعت اللفظ الفلانى للمعنى الفلانى ويحصل به الإختصاص والإرتباط الخاص ويسمى بالوضع التعيينى وقد يكثر إستعمال اللفظ فى المعنى من شخص واحد أو من أشخاص متعددة إلى أن يحصل به الإختصاص والارتباط الخاص ويسمى بالوضع التعينى .

(أقول) وسياتى فى الحقيقة الشرعية من المصنف أن الوضع التعيينى أيضاً على قسمين فقد يحصل بالتصريح بانشائه وقد يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما اذا وضع له بان يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة وسياتى له مزيد توضيح انشا الله تعالى فى محله فانتظر .

﴿ قوله وبهذا المعنى صح تقسيمه الى التعيينى والتعينى الخ ﴾ أى وبمعنى

الاختصاص والارتباط الخـــاص صح تقسيم الوضع الى التعيينى والتعينى فالارتباط الخاص قد يحصل من التخصيص دفعة واحدة بفعل واحد وقد يحصل من الإستعمال الكثير تدريجاً شيئاً فشيئاً . (وفيه) أن الوضع بمعنى التخصيص أيضاً مما صح تقسيمه إلى التعيينى والتعينى فالتخصيص قد يكون بفعل شخص واحد دفعة واحدة وقد يكون بافعال كثيرة وإستعمالات عديدة تدريجاً شيئاً فشيئاً من شخص واحد ومن أشخاص عديدة فالوضع سواء كان بمعنى الإختصاص والإرتباط الخاص أو كان بمعنى التخصيص هو مما صح تقسيمه إلى كل من التعيينى والتعينى والتخصيصى والتخصصى وهذا واضح .

﴿ قوله ثم أن الملحوظ حال الوضع أما يكون معنى عاما الخ ﴾ هذا تقسيم لمجموع الوضع والموضوع له من حيث العموم والخصوص وحاصل تحقيق المصنف أن الواضع (قد يلحظ) معنى عاما فيوضع اللفظ له كما فى أسامى الأجناس كالرجل والمرأة والأنسان والحيوان ونحو ذلك فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما (وقـــد يلحظ) معنى عاما ويوضع اللفظ بازاء أفراده ومصاديقه كما أدعى ذلك فى الحروف وما الحق بها من أسماء الاشارة والضمائر والموصولات والهيئات كما سياتى فيكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً (وقد يلحظ) معنى خاصاً فيوضع اللفظ له خاصة كما فى وضع الأعلام فتكون الأقسام ثلاثة ولا يعقل أن يلحظ المعنى الخاص ويوضع اللفظ بازاء العام كى تكون الأقسام أربعة والسر فيه أن المعنى العام آلة للحاظ أفراده ووجه من وجوه مصاديقه فاذا لوحظ المعنى العام فقد لوحظت الأفراد والمصاديق ولو أجمالا وصح وضع اللفظ لها بخلاف الخاص فانه ليس آلة للحاظ العام ولا وجهاً ولا مرآتا له فلا يصح وضع اللفظ للعام الا بعد لحـــاظه بنفسه واذا لوحظ بنفسه فيكون من القسم الأول أى من الوضع العام والموضوع له العام

غايته أنه قد أوجب لحاظ الخاص لحاظ العام فوضع اللفظ له .

(أقول) أولا لا معنى للتفكيك بين الوضع والموضوع له من حيث العموم والخصوص أصلا فان الوضع ليس مجرد لحاظ المعنى كى اذا لوحظ المعنى العام كان الوضع عاماً سواء كان الموضوع له عاماً أيضاً أم لا واذا لوحظ المعنى الخاص كان الوضع خاصاً سواء كان الموضوع له خاصاً أيضاً أم لا بناء على جواز القسم الرابع كما ستاتى الاشارة اليه .

(وثانياً) أن لحاظ الموضوع له على الدقة والتفصيل عند الوضع لازم عقلا ولا يكفى اللحاظ الاجمالى المرآتى وإلا فكما أنه يصح القسم الثانى أى الوضع العام والموضوع له الخاص فكذلك يصح القسم الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام إذ لم يعلم أن مرآتية الفرد للطبيعى هى أقل من مرآتية الطبيعى للافراد فكما أنه إذا لاحظ الطبيعى جاز وضع اللفظ لأفراده نظراً إلى كونه وجهاً من وجوهها فكذلك إذا لاحظ الفرد الخاص جاز وضع اللفظ لكليه المنطبق عليه وعلى أقرانه لكونه وجهاً من وجوهه .

(ثم) أن الظاهر أن تجويز القسم الثانى بدعوى كون العام وجهاً من وجوه أفراده ومصاديقه قد أخذه المصنف من صاحب المعالم رحمه الله فانه ذكر فى بحث تعقب المخصص متعدداً كلاماً طويلا فى أقسام الوضع لا بأس بذكر جملة منه مما يناسب المقام .

(قال) فى ما أفاده فى العام والخاص ما لفظه أصل إذا تعقب المخصص متعدداً سواء كان جملا أو غيرها وصح عوده إلى كل واحد كان الأخير مخصوصاً قطعاً وهل يختص معه الباقى أو يختص هو به أقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج فى تعقب الاستثناء ثم يشيرون فى باقى أنواع المخصصات (الى أن قال) والذى يقوى فى نفسى أن اللفظ محتمل لكل من

الأمرين لا يتعين أحدهما الا بالقرينة (الى أن قال) ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة فى تحقيق المقام وهى أن الواضع لا بد له من تصور المعنى فى الوضع فان تصور معنى جزئياً وعين بازائه لفظا مخصوصاً أو الفاظاً مخصوصة متصورة تفصيلا أو اجمالا كان الوضع خاصاً لخصوص التصور المعتبر فيه أعنى تصور المعنى والموضوع له خاصاً أيضاً وهو ظاهر لا لبس فيه وأن تصور معنى عاما تندرج تحته جزئيات أضافية أو حقيقية فله أن يعين لفظاً معلوماً أو الفاظاً معلومة بالتفصيل أو الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له أيضاً عاما وله أن يعين اللفظ أو الألفـــاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لأنها معلومة أجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الإجمالى كاف فى الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصاً فمن القسم الأول من هذين يعنى الأخيرين المشتقات (إلى أن قال) ومن القسم الثانى المبهمات كاسماء الاشارة (إلى أن قال) ومن هذا القبيل أيضاً وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته (إلى أن قال) وفى معناها الأفعال (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه ومقصوده من الأفعال هيئاتها كما يظهر بمراجعه باقى كلامه .

﴿ قوله وهذا بخلاف ما فى الوضع العام والموضوع له الخاص الخ ﴾ فلا يوجب تصور العام تصور الخاص بنفسه وهذا فى الحقيقة دفع لما قد يقال من أنه لو سلم أنه ربما يوجب تصور الخاص تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاما كما كان الموضوع له عاما كما اعترف به المصنف وصرح به فليكن الوضع العام والموضوع له الخاص أيضاً من هذا القبيل

فتصور العام قد أوجب تصور الخاص بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع خاصا كما كان الموضوع له خاصا فيكون الوضع على هذا على قسمين لا على أقسام ثلاثة .

(فيقول) فى الدفع ما حاصله أنه فرق بين المقامين فان تصور الخاص قد يوجب تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاما كما كان الموضوع له عاما وهذا بخلاف ما فى الوضع العام والموضوع له الخاص فان تصور العام مما لا يوجب تصور الخاص بنفسه كى يوضع له اللفظ ويكون الوضع خاصا كما كان الموضوع له خاصا بل تصوره بوجهه وفرق واضح بين تصور الشيء بنفسه وبين تصوره بوجهه .

﴿ قوله ولعل خفاء ذلك على بعض الأعلام الخ ﴾ الظاهر أن المراد من بعض الأعلام هو صاحب البدايع رحمه الله فانه الذى اصر فى البدايع على ثبوت القسم الرابع وان كان يظهر من الفصول وجود القائل به من قبل بان يشاهد الواضع حيوانا خاصا فيوضع اللفظ بازاء نوعه .

﴿ قوله ثم أنه لاريب فى ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص الخ ﴾ لا يخفى أن المصنف من أول قوله ثم أن الملحوظ حال الوضع إلى هيهنا كان بصدد بيان إمكان الأقسام الثلاثة من الوضع العام والموضوع له العام والوضع العام والموضوع له الخاص والوضع الخاص والموضوع له الخاص وهيهنا صار بصدد بيان ما وقع فى الخارج من تلك الأقسام الثلاثة فيقول ما محصله أن الواقع فى الخارج قسمان الوضع الخاص والموضوع له الخاص كما فى وضع الأعلام والوضع العام والموضوع له العام كما فى وضع أسامى الأجناس واما الوضع العام والموضوع له الخاص فلم يقع فى الخارج وإن أدعى وقوعه وانه وضع الحروف وما الحق بها من أسماء الإشارة والضمائر والموصولات والهيئات كما أشرنا ولكنه خلاف التحقيق كما ستعرف .

في وضع الحروف ومعانيها

﴿ قوله وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد توهم أنه وضع الحروف وما الحق بها من الأسماء كما توهم أيضا أن المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاما... الخ ﴾ فيكون الاقوال فى وضع الحروف وما الحق بها من المبهمات كاسماء الاشارة والضمائر والموصولات ومن الهيئات ثلثه (الوضع العام والموضوع له الخاص) كما هو المشهور بين المتأخرين ومنهم صاحب الفصول وصاحب المعالم وقد تقدم تصريح الاخير به (والوضع العام والموضوع له العام والمستعمل فيه الخاص) وهذا القول لم نعرف له قائلا غير أنه يظهر من الفصول وجود القائل به .

(قال) ما هذا لفظه وما يقال من إنها وضعت للمفاهيم الكليه ثم استعملت فى الجزئيات بقرائن مقامية أو مقالية فكل من الوضع والموضوع له فيها عام والمستعمل فيه خاص فمدفوع إنتهى (والوضع العام والموضوع له العام والمستعمل فيه العام) كما هو مختار المصنف على ماستعرفه بل والقدماء أيضا كما ستاتى الاشارة اليه من المصنف وفى الفصول أنه إشتهرت حكاية هذا القول عن المتقدمين .

﴿ قوله والتحقيق حسبما يؤدى اليه النظر الدقيق إن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما فى الاسماء . . . الخ ﴾ وحاصل تحقيق المصنف فى وضع الحروف أن كلا من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها عام كما فى أسامى الاجناس وذلك لان الخصوصية المتوهمة فى الحروف (إن كانت خصوصية خارجية) بان يكون معنى الحروف او المستعمل فيه فيها جزئيا

خارجياً فكثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك كما إذا وقعت الحروف فى تلو الأمر فقال مثلا سر من البصرة الى الكوفة فان الامتثال يحصل باى فرد من إبتداء البصرة .

(أقول) بل مطلقاً لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك حتى فيما إذا وقع فى تلو الخبر لا فى تلو الأمر كما فى قولك سرت من البصرة إلى الكوفة فان كلمة (من) فيه وان استعملت فى النقطة الخارجية التى وقع السير منها فى الخارج ولكنها من قبيل استعمال لفظة رجل فى الفرد الخارجى فى مثل قولك جاءنى رجل فكما يقال فيه أن لفظة رجل لم تستعمل فيه بما هو هو بل بما هو تلك الطبيعة ولذا لم يدع أحد أن الموضوع له أو المستعمل فيه فى أسماء الأجناس خاص بل عام فكذلك يقال فى المقام عيناً (وإن كانت خصوصية ذهنية) بان يكون لفظة (على) مثلا موضوعة للفوقية الملحوظة حالة للغير ومن خصوصياته القائمة به وهو المستعلى والمستعلى عليه فان الفوقية اذا لوحظت بما هى هى فهى معنى اسمى قد وضع له لفظة (فوق) واذا لوحظت بما هى من حالات زيد والسطح مثلا كما فى مثل زيد على السطح فهى مفاد لفظة (على) قد وضع لها هذه اللفظة فالمعنى حينئذ وان كان لا محالة يصير جزئيا ذهنيا لتقيده باللحاظ فما لم يلحظ كونه حالة للغير لم يكن المعنى حرفيا ولكن يرد عليه

(أولاً) أن هذا اللحاظ خارج عن الموضوع له والمستعمل فيه جداً والالزم أن يكون فى مقام استعمال الحروف لحاظان (أحدهما) يتعلق بالفوقية وهو لحاظ كونها من حالات الغير كى يصير المعنى بذلك حرفيا لا اسميا (ثانيهما) لحاظ آخر يتعلق بالمجموع فان لحاظ الموضوع له والمستعمل فيه حين الإستعمال لازم قطعا والمفروض أن الموضوع له أو المستعمل فيه فيها مركب من امرين أحدهما الفوقية والآخر لحاظ كونها من حالات الغير ومن الواضح أنه ليس

لنا فى مقام الاستعمال لحاظان يتعلق أحدهما بالمعنى والآخر بالمجموع وبعبارة أخرى كما يقال فى أسماء الأجناس كلفظ رجل الذى هو مسلم عند الكل أنه موضوع لمعنى عام ومستعمل فى المعنى العام ان لحاظ المعنى حين الاستعمال خارج عن الموضوع له وعن المستعمل فيه جميعا فان اللحاظ فى مثل قولك الرجل خير من المرأة يتعلق بالطبيعة المبهمة المهملة ثم بعد اللحاظ يقع الاستعمال فى عين تلك الطبيعة المبهمة المهملة لا فى الطبيعة الملحوظة التى صارت بسبب اللحاظ جزئيا ذهنيا كى يلزم الاستعمال فى الجزئى الذهنى فكذلك يقال فى الحروف حرفا بحرف (وبالجملة) المعنى الذى قد وضع له اسم الجنس أو الحروف وان كان بعد لحاظه عند الاستعمال يصير جزئيا ذهنيا ولكن لا يستعمل الاسم ولا الحرف فى المجموع أى فى المعنى الملحوظ الذى صار جزئيا بسبب اللحاظ بل فى نفس المعنى الذى قد تعلق به اللحاظ أولا فتعلق اللحاظ والاستعمال شىء واحد وهو مجرد المعنى بلا ضم اللحاظ اليه .

(وثانيا) لوكان لحاظ المعنى حالة للغير جزءاً للموضوع له أو المستعمل فيه فى الحروف لزم أن لا يصدق الحرف على الخارجيات ويمتنع الامتثال اذا وقع تحت الأمر كما فى مثل سر من البصرة الى الكوفة وذلك لتقيد المعنى المامور به باللحاظ والمقيد باللحاظ لا موطن له الا فى الذهن لا فى الخارج وهذا واضح .

(وثالثا) ان لحاظ المعنى حالة للغير فى الحروف ليس الا كلحاظ المعنى بما هو هو فى نفسه فى الأسماء فكما أنه فى الأسماء لا يكون اللحاظ داخلا فى الموضوع له ولا فى المستعمل فيه وانما هو من مسوغات الاستعمال وشرائطه فكذلك فى الحروف حرفا بحرف (فتلخص) ان الاسم والحرف ككلمة (فوق) وكلمة (على) أو كلمة (الابتداء) وكلمة (من) أو كلمة (الانتهاء)

وكلمة (الى) الى غير ذلك من الأسماء مع ما يقابلها من الحروف الموضوعة لمعانيها قد وضعا لمفهوم واحد غير أن الاسم قد وضع ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه والحرف بما هو حالة للغير ومن خصوصياته القائمة به بمعنى أن الواضع وضعهما لمعنى واحد ولكن المعنى مما لا بد من لحاظه عند الاستعمال باحد اللحاظين فهو إما أن يلحظ بما هوهو استقلالا وإما أن يلحظ حالة للغير وآلة له فان لوحظ بما هو هو استقلالا فقد وضع الإسم ليستعمل فيه وإن لوحظ حالة للغير وآلة له فقد وضع الحرف ليستعمل فيه ومن هنا يندفع ما قد يقال أن الإسم والحرف إن كانا موضوعين لمعنى واحد لزم جواز إستعمال كل منهما مكان الآخر مع أنه لا يصح قطعاً ووجه الإندفاع أن الإسم والحرف وأن اتفقا فيما وضعا له ولكنهما قد اختلفا فى شرط الإستعمال ومسوغه وهو اللحاظ ومن المعلوم ان التعدى عن حدود الوضع مما يوجب الإختلال فى الافادة والاستفادة هذا غاية تحقيق المصنف فى المقام باحسن بيان .

(أقول) إن المصنف وإن أحسن وأجاد فى أبطال الخصوصية المتوهمة فى الحروف سواء كانت خارجية أو ذهنيـــة وسواء كانت للموضوع له أو المستعمل فيه ولكنه قد سامح فيما ادعاه أخيراً من عدم الفرق بين الإسم والحرف بحسب المعنى الا فى مسوغ الاستعمال ومجوزه وهو اللحاظ وذلك لأن المنسبق الى الذهن من الاسم غير المنسبق اليه من الحرف فان المتبادر من كلمة (فوق) غير المتبادر من كلمة (على) والمتبادر من كلمة (الابتداء) غير المتبادر من كلمة (من) والمتبادر من كلمة (الانتهاء) غير المتبادر من كلمة (الى) وهكذا الى غير ذلك من الأسماء وما يقابلها من الحروف وعليه فنفس المعنى فى حد ذاته مختلف فيهما يتفاوت أحدهما عن الآخر لا انهما متحدان بحسب المعنى لا فرق بينهما الا فى مسوغ الاستعمال ومجوزه فلو كان المعنى فيهما شيئاً

واحداً لكان المتبادر منهما شيئاً واحداً وهو خلاف الوجدان فالحق ان الحرف موضوع للربط والنسبة بين المنتسبين فكما أن كلمة (زيد) و (السطح) فى زيد على السطح تحكيان عن الجسمين الخارجيين فكذلك كلمة (على) فى المثال تحكى عن الربط والنسبة بينهما وهى النسبة بين المستعلى والمستعلى عليه وكما أن كلمة (السير) و (البصرة) و (الكوفة) فى سرت من البصرة الى الكوفة تحكى عن تلك المفاهيم المستقلة فى حد ذاتها فكذلك كلمة (من) وكلمة (الى) فى المثال تحكيان عن الربط والنسبة بين تلك المفاهيم وهى النسبة بين المبتداء والمبتداء منه والمنتهى والمنتهى اليه (وبالجملة) الأسماء تتكفل أداء تلك المعانى المستقلة الغير المرتبطة بعضها ببعض والحروف تتكفل أداء ذلك الربط الخاص والنسب الكائنة بينها (ودعوى) أن الحروف معانيها ايجادية والا لكانت إخطارية فتكون هناك معانى متعددة أخطارية فما الرابط بينها (ضعيفة) جداً فان الإخطارية مما لا تنافى الرابطية فنى مثل زيد على السطح كل من لفظة (زيد) و (السطح) و (على) معناه إخطارى حاك عن شىء مخصوص لاموجد لشىء خاص غير أن الأولين يحكيان عن الجسمين المخصوصين والأخير يحكى عن ذلك الربط الخاص الحاصل بينهما وهو كون أحدهما فوق والآخر تحته (ومثلها) فى الضعف دعوى أن الحروف موجدة للربط الكلامى بين المعانى فانها لو كانت موجدة لذلك فما الحاكى عن ذلك الربط الخارجى الواقع بين تلك المعانى وهذا بخلاف ما اذا قلنا أن الحروف حاكية عن ذلك الربط الخارجى فبحكايتها عنه يحصل الربط الكلامى أيضاً فان الكلام المربوط بعضها ببعض ليس الا ما كان حاكيا عن المعانى المرتبطة فى الخارج بعضها ببعض وهذا واضح .

﴿ قوله كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك . . . الخ ﴾ وجه

تعرضه لخصوص المستعمل فيه أنه اذا ثبت عموم المستعمل فيه ثبت عموم الموضوع له أيضا اذ لا قائل بكون المستعمل فيه عاما والموضوع له خاصا وإن قيل بالعكس أى بكون الموضوع له عاما والمستعمل فيه خاصا كما تقدم.

﴿ قوله ولذا التجأ بعض الفحول الى جعله جزئيا اضافيا . . . الخ ﴾ الظاهر ان المراد من بعض الفحول هو صاحب الفصول فانه الذى التزم بالجزئى الاضافى فى الموضوع له (قال) ما هذا لفظه وان لاحظ أمراً كليا فالوضع عام وحينئذ فان وضع اللفظ بازائه من غير اعتبار خصوصية غير معينة نوعية أو شخصية معه شطراً أو شرطا فالموضوع له عام كما فى أسماء الأجناس وان وضعه بإزائه مع اعتبارها فالموضوع له خاص لكونه جزئياته الحقيقية أو الاضافية (انتهى) ويحتمل أن يكون المراد منه صاحب المعالم حيث قال فى عبارته المتقدمة وإن تصور معنى عاما تندرج تحته جزئيات اضافية أو حقيقية فله أن يعين لفظا معلوما أو الفاظا معلومة بالتفصيل أو الاجمال بازاء ذلك المعنى العام الى آخر ما أفاد فراجع.

﴿ قوله مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات ... الخ ﴾ اشارة الى الجواب الثانى على تقدير كون الخصوصية المتوهمة فى الحروف خصوصية ذهنية فتفطن.

﴿ قوله لامتناع صدق الكلى العقلى عليها . . . الخ ﴾ هذا التعبير مما لا يخلو عن مسامحة فان تقيد المعنى باللحاظ وان كان مما يوجب امتناع صدقه على الخارجيات اذ المقيد باللحاظ لا موطن له الا فى الذهن ولكن لا يصيره كليا عقليا فان الكلى العقلى هو الكلى الطبيعى المقيد بالكلى المنطقى أى بنفس الكلية لا باللحاظ فان الكلية أى الصدق على كثيرين كلى منطقى ومعروضها كالانسان كلى طبيعى والمركب منهما كالانسان المقيد بالكلية كلى عقلى لا

موطن له إلا فى الذهن ضرورة أن الموجود فى الخارج هو الإنسان لا الإنسان الصادق على كثيرين .

﴿ قوله هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره فى الحروف إلا كلحاظه فى نفسه فى الأسماء . . . الخ ﴾ إشارة الى الجواب الثالث على تقدير كون الخصوصية المتوهمة فى الحروف خصوصية ذهنية ونحن قد أوضحنا الجميع بحمد الله فاضبطه .

فى الفرق بين الخبر والانشاء

وفى بيان معانى الهيئات

﴿ قوله ثم لا يبعد أن يكون الإختلاف فى الخبر والانشاء أيضاً كذلك . . . الخ ﴾ بان يكون مثل قولك انكحت أخباراً وقولك انكحت إنشاء أقد وضعا لمعنى واحد غايته أن الأول وضع ليراد منه حكاية المعنى والثانى وضع ليراد منه ايجاد المعنى فكما أن الاسم والحرف قد وضعا لمعنى واحد وكل من لحاظ الاستقلالية ولحاظ الآلية خارج عن جرم المعنى فكذلك الخبر والإنشاء قد وضعا لمعنى واحد وكل من الحكاية والايجاد خارج عن جرم المعنى (وفيه ما لا يخفى) ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فتأمل بل ضعفه أظهر من أن يحتاج إلى التأمل فان الذى للاخبار أو الانشاء فى المثال ليس الا هيئة انكحت ومفاد الهيئة فى الاخبار ليس الا نفس الحكاية ومفاد الهيئة فى الانشاء ليس الا نفس الايجاد فليس للهيئة معنى آخر سوى الحكاية والايجاد كى يقال أن الحكاية والايجاد خارجان عن جرم المعنى واصل المعنى مما يشترك فيه

الخبر والانشاء (وبالجملة) أن الهيئات على قسمين (فمنها) للحكاية عن الربط والنسبة كهيئة ضرب وضربا وضربوا ويضرب ويضربان ويضربون إلى آخر صيغ الماضى والمضارع وغيرهما فالمادة تحكى عن المبدأ والهيئة تحكى عن قيام المبدأ بمفرد مذكر أو مؤنث أو باثنين أو بجماعة (ومنها) لإنشاء المعانى الاعتبارية وايجاد المفاهيم القابلة للجعل كهيئة بعت أو زوجت أو هى طالق لانشاء البيع أو الزوجية أو الطلاق ونحو ذلك أو هيئة إفعل أو لا تفعل للإنشاء طلب الفعل أو الترك والظاهر أن هيئة بعت وأخواته موضوعة لغة للحكاية ولكنها قد تستعمل فى الأنشاء مجازاً ويحتمل الاشتراك فيها وضعاً وعلى كل حال لا ريب فى أنها إذا استعملت فى مقام الانشاء سواء كان على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز ليس مفادها الا الانشاء المحض ومتعلق الانشاء من البيع أو الزوجية أو الطلاق هو خارج عن مدلول الهيئة ويستفاد من نفس المادة كما لا يخفى نعم ربما يقع الكلام فى هيئة إفعل أو لا تفعل التى هى لانشاء طلب الفعل أو الترك من حيث أن الطلب الذى هو متعلق الانشاء هل هو داخل فى مدلول الهيئة بحيث كان لمدلولها جزءآن أحدهما الانشاء والآخر الطلب فهى تدل على الطلب بالتضمن أو هو خارج عن مدلول الهيئة وإنما هى تدل عليه بالالتزام وأما مدلولها المطابقى فهو مجرد الانشاء المضاف إلى الطلب من قبيل دلالة العمى على البصر بالالتزام وأن مدلوله المطابقى هو مجرد العدم المضاف إلى البصر والظاهر أن الثانى أقرب .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ قد أشرنا إلى وجه قوله فتأمل فلا تغفل .

فى أسماء الاشارة والضمائر

﴿ قوله ثم أنه قد انقدح مما حققناه أنه يمكن أن يقال أن المستعمل فيه فى مثل أسماء الاشارة والضمائر أيضا عام . . . الخ ﴾ وحاصل الكلام أنه كما قلنا فى الحروف أن الحرف والإسم قد وضعا لمعنى واحد غايته أنه وضع الحرف ليراد منه معناه بما هو حالة لغيره ووضع الإسم ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه فكذلك نقول فى أسماء الاشارة والضمائر أن كلا من لفظة (هذا) و (هو) و (اياك) موضوع للمفرد المذكر غايته أن اسم الإشارة وضمير الغائب وضعا ليراد منهما الاشارة اليه وضمير المخاطب وضع ليراد منه التخاطب معه فكما أن كلا من لحاظ الآلية والاستقلالية خارج عن متن المعنى فى الحرف والاسم فكذلك الاشارة والتخاطب خارجان عن أصل المعنى فى أسماء الاشارة والضمائر وكما قلنا فى الاسم والحرف أن المستعمل فيه فيهما عام وأن تشخصه الذهنية قد نشأ من جهة اللحاظ الآلى أو الاستقلالى الخارج عن أصل المعنى والمستعمل فيه فكذلك نقول فى المقام أن المستعمل فيه فى أسماء الاشارة والضمائر أيضا عام وهو المفرد المذكر وأن تشخصه الخارجية قد نشأ من قبل الاشارة والتخاطب الخارجين عن جرم المعنى .

(أقول) لو سلم صحة ما أدعاه المصنف فى الحرف من أنه مع الاسم موضوعان لمعنى واحد غايته أن الحرف ليلحظ حالة لغيره والاسم ليلحظ بما هو هو وفى نفسه وإن كلا من اللحاظين خارج عن جرم المعنى فلا يقاس عليهما أسماء الاشارة والضمائر قطعا إذ ليسا موضوعين لمعنى واحد وهو المفرد المذكر ونحوه ويكون الاشارة والتخاطب خارجين عن جرم المعنى بل الأمر

بالعكس فلفظ (هذا) أو لفظ (هو) موضوع لنفس الاشارة إلى المفرد المذكر الحاضر أو الغائب ولفظ (اياك) موضوع لنفس التخاطب مع المفرد المذكر وأما المفرد المذكر فهو بنفسه خارج عن متن المعنى ومن المعلوم أن كلا من الاشارة والتخاطب معنى كلى عام لا جزئى خاص فيكون حال أسماء الاشارة والضمائر حال أسامى الأجناس فكل من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها عام (نعم) قد يقال أن لفظة (هذا) فى هذا زيد أو لفظة (هو) فى هو عمرو أو لفظة (إياك) فى إياك أعنى قد استعملت فى الاشارة والتخاطب الخارجيين فالمستعمل فيه فيها خاص (ولكن) يجاب عنه بان حال الألفاظ المذكورة كحال لفظة (رجل) فى مثل جاءنى رجل فكما يقال فيه أن لفظة رجل قد استعملت فى الجائى الخارجى لكن لا بما هو هو كى يلزم التجوز بل بما هو طبيعة الرجل كما تقدم قبلا فكذلك يقال فيها أن لفظة (هذا) أو (هو) أو (اياك) قد استعملت فى الاشارة أو التخاطب الخارجية لكن لا بما هى هى بل بما هى طبيعة الاشارة أو التخاطب (وبالجملة) أن أسماء الاشارة موضوعة للاشارة الى الحاضر وضمائر الغائب موضوعة للاشارة الى الغائب وضمائر الخطاب موضوعة للتخاطب مع الحاضر وكل من الاشارة والتخاطب معنى كلى عام كمعانى اسامى الأجناس عيناً غير ان اسامى الأجناس معانيها اخطارية واسماء الاشارة والضمائر كحروف النداء والتمنى والترجى والاستفهام معانيها ايجادية فكما ان النداء والتمنى والترجى وطلب الفهم هى معانى مخصوصة تنشأ بتلك الحروف الخاصة فكذلك الاشارة والتخاطب معنيان مخصوصان تنشآن بتلك الاسماء الخاصة (نعم) لا يبعد ان يقال ان اسماء الاشارة والضمائر كما ان لها معنيين ايجاديين وهما الاشارة والتخاطب يدلان عليهما بالمطابقة فكذلك لها معنيان اخطاريان يدلان عليهما بالالتزام وهما المشار اليه والمخاطب

نظير دلالة العمى على البصر بالالتزام فكما ان العمى هو نفس العدم المضاف الى البصر والبصر خارج عن متن المعنى مدلول له التزاما فكذلك اسماء الاشارة والضمائر مدلولها نفس الاشارة الى المفرد المذكر ونحوه او التخاطب معه والمفرد المذكر خارج عن متن المعنى يدلان عليه بالالتزام (ولعل) بلحاظ هذا المدلول الالتزامى صح حملهما على الغير وصح حمل الغير عليهما فتقول هذا زيد وزيد هذا اوهو عمرو وعمرو هواوانت بكر وبكر انت وهكذا.

فى استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له

﴿ قوله الثالث صحة إستعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو بالطبع . . . الخ ﴾ بمعنى أن صحة إستعمال اللفظ فى غير ما وضع له مما يناسبه هل هى تحتاج إلى الوضع النوعى كما أدعى فى المجازات أم لا تحتاج إلى ذلك بل يكفيها مجرد استحسان الطبع له (وجهان) أظهرهما الثانى وذلك بشهادة الوجدان بحسن الإستعمال فيما يناسب ما وضع له مما استحسنه الطبع وإن منع عنه الواضع وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسب ما وضع له مما لا يستحسنه الطبع وإن رخص فيه الواضع وعليه فالمعيار فى صحة إستعمال اللفظ فى غير ماوضع له وعدمها هو إستحسان الطبع له وعدمه لاترخيص الواضع فيه وعدمه .

(أقول) نعم ولكن الظاهر أن المجاز مع ذلك مما يحتاج إلى الوضع النوعى كما صرح به المحقق القمى فى ذيل الإطراد وعدم الإطراد بمعنى أن اللفظ اذا استعمل فى غير ما وضع له باحدى العلائق المعهودة فهو مجاز قطعاً واذا استعمل فيه بمجرد المناسبة مع الموضوع له وباستحسان الطبع له بلا

رعاية أحدى العلائق المعهودة فهو ليس بحقيقة ولا مجـــاز وسياتى تصريح المصنف فى الحقيقة الشرعية بان استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر فى المجاز لا يكون بحقيقة ولا مجاز (وعليه) فالمعيار فى صحة استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وان كان هو استحسان الطبع له ولـكن المعيار فى الاستعمال المجازى هو الوضع النوعى ورعاية أحدى العلائق المعهودة .

﴿ قوله والظاهر أن صحة استعمال اللفظ فى نوعه أو مثله من قبيله... الخ ﴾ أقول بل وفى صنفه كما ستاتى الاشارة الى تفصيله .

في اطلاق اللفظ وارادة نوعه

﴿ قوله الرابع لاشبهة فى صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه به كما اذا قيل ضرب مثلا فعل ماض . . . الخ ﴾ فان ضرب فى المثال ليس فعلا قد استعمل فى معناه الحدثى بل اسم لـكونه مبتدأ فى الـكلام قد استعمل فى النوع اى نوع ضرب فعل ماض من غير اختصاص بصنف دون صنف نعم لا يعم الحكم شخص ضرب المذكور فى القضية بعد عدم كونه فعلا كما سياتى الاشارة اليه من المصنف فى آخر هذا الأمر الرابع ولو قال مثلا ضرب كلمة لعم الحكم حتى شخص ضرب المذكور فى القضية .

﴿ قوله أو صنفه كما اذا قيل زيد فى ضرب زيد فاعل . . . الخ ﴾ فان زيداً فى المثال قد أريد منه الصنف دون النوع لأن زيداً فى ضرب زيد المتصف بالفاعلية هو قسم خاص من زيد وهو الواقع عقيب الفعل وليس كل زيد بفاعل بل قد يقع مفعولا كما فى قولك ضرب عمرو زيداً وهذا واضح .

﴿ قوله اذا لم يقصد به شخص القول . . . الخ ﴾ أى اذا لم يقصد بقوله

زيد فى ضرب زيد فاعل شخص القول والظاهر أن المراد من شخص القول شخص قول متكلم آخر ليكون من استعمال اللفظ وأرادة مثله كما اذا قال متكلم ضرب زيد فقلت زيد فى ضرب زيد فاعل وقد عنيت بزيد شخص القول الذى تكلم به آخر وليس المراد منه شخص قول اللافظ فان شخص قول اللافظ ليس بفاعل بل مبتدأ فى الكلام والمثال الصحيح لشخص قول اللافظ هو ماسياتى من المصنف من قضية زيد لفظ فان شخص قول اللافظ لفظ قطعاً

﴿ قوله أو مثله . . . الخ ﴾ عطف على قوله نوعه أى لا شبهة فى صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه به أو صنفه أو مثله .

﴿ قوله كضرب فى المثال فيما إذا قصد . . . الخ ﴾ الظاهر أنه سهو من المصنف ويحتمل كونه من الناسخ والمناسب بحسب سياق العبارة هو أن يقال كزيد فى المثال فيما إذا قصد . . . الخ فيكون محصل الكلام هكذا لا شبهة فى صحة اطلاق اللفظ وإرادة نوعه به أو صنفه كما اذا قيل زيد فى ضرب زيد فاعل إذا لم يقصد بزيد شخص قول متكلم آخر أومثله كزيد فى المثال فيما إذا قصد به شخص قول متكلم آخر .

﴿ قوله وقد أشرنا . . . الخ ﴾ قد أشار بذلك فى آخر الأمر الثالث حيث قال والظاهر أن صحة إستعمال اللفظ وأرادة نوعه أو مثله من قبيله كما تاتى الإشارة إلى تفصيله .

﴿ قوله والا كانت المهملات موضوعة لذلك . . . الخ ﴾ أى ولو كانت صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه أوصنفه أومثله بالوضع لا بالطبع لكان مثل لفظ (ديز) أو (بيز) أو نحوهما من الألفاظ المهملة موضوعة للنوع أو الصنف أو المثل فيما اذا استعمل وأريد منه أحد هذه الأمور وهو كما ترى فان المهمل مما لم يمسه الوضع أصلا لا شخصاً ولا نوعا فكيف يكون موضوعا

للنوع أو الصنف أو المثل .

﴿ قوله وأما إطلاقه وإرادة شخصه كما إذا قيل زيد لفظ وأريد منه شخص نفسه ففى صحته بدون تأويل نظر لاستلزامه إتحاد الدال والمدلول أو تركب القضية من جزئين كما فى الفصول . . . الخ ﴾ لا يخفى إنه من أول الأمر الرابع إلى هنا كان الكلام فى إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله ومن هنا إلى الآخر يقع الكلام حول اطلاق اللفظ وارادة شخصه فان فى صحته بدون تأويل على ما ادعاه الفصول نظر (قال) ما لفظه وأما لو أطلق وأريد به شخص نفسه كقولك زيد لفظ إذا أردت به شخصه ففى صحته بدون تأويل نظر لاستلزامه إتحاد الدال والمدلول أو تركب القضية من جزئين مع عدم مساعدة الإستعمال عليه (إنتهى) وحاصل وجه التنظر كما بينه المصنف أن لفظ زيد فى قولك زيد لفظ إن جعل حاكياً عن نفسه لزم إتحاد الدال والمدلول وإن لم يجعل حاكياً عن شىء بل جعل نفس لفظ زيد بدون كونه حاكياً عن شىء موضوعا والمحمول كلمة لفظ فتكون القضية المحكية بالقضية اللفظية مركبة من جزئين أى المحمول والنسبة وهو غير معقول لامتناع ثبوت النسبة بين المنتسبين إلا بثلاثة أجزاء (وقد أجاب) عنه المصنف بجوابين (أحدهما) ما أشار اليه بقوله قلت يمكن أن يقال . . . الخ وحاصله كفاية تعدد الدال والمدلول اعتباراً وان اتحدا ذاتاً فمن حيث أنه لفظ صدر عن لافظه دال ومن حيث أن نفسه وشخصه قد أريد به مدلول (وفيه ما لايخفى) فان الدال لابد وأن يكون متقدما على المدلول ولو رتبة فاذا كان الدال والمدلول شيئاً واحداً لزم تقدم الشىء على نفسه ولو رتبة وهو محال .

(ثانيهما) ما أشار اليه بقوله مع ان حديث تركب القضية من جزئين... ألخ وحاصله أنه اذا جعلنا نفس اللفظ أى لفظ زيد من دون كونه حاكياً عن

شيء موضوعا قد حمل عليه كلمة لفظ بما لها من المعنى لم يلزم تركب القضية من جزئين بل كانت الأجزاء الثلاثة تامة فى كل من القضية اللفظية والمحكية بمعنى أن المحمول فى القضية المحكية يكون منتسباً الى نفس اللفظ الذى هو موضوع القضية اللفظية فيكون شيء واحد موضوعا لكلتا القضيتين وهذا غير كون القضية المحكية بلا موضوع أصلا فتأمل جيداً .

﴿ قوله غاية الأمر أنه نفس الموضوع لا الحاكى عنه . . . الخ ﴾ أى غاية الأمر أن شخص اللفظ نفس الموضوع لا اللفظ الحاكى عنه كما هو الحال فى القضايا المتعارفة مثل قولك زيد قائم او بكر قاعد ونحو ذلك فان الموضوع فيه ليس شخص اللفظ ضرورة أن شخص اللفظ ليس بقائم أو قاعـــد بل الموضوع فيه هو اللفظ الحاكى عن ذلك الجسد الخاص والجسم المخصوص فهو المحمول عليه كلمة قائم أو قاعد والمتصف بالقيام أو القعود والمتلبس به ومن هنا يظهر الفرق بين المقامين فاطلاق زيد فى زيد لفظ ليس من استعمال اللفظ فى المعنى بخلاف اطلاق زيد فى زيد قائم ونحوه فيكون من استعمال اللفظ فى المعنى .

﴿ قوله بل يمكن أن يقال أنه ليس أيضاً من هـذا الباب ما اذا أطلق اللفظ واريد به نوعه أو صنفه . . . الخ ﴾ المصنف بعد ما صحح إطلاق اللفظ وإرادة شخص نفسه فى جوابه الثانى عن الفصول بنحو لا يكون من باب استعمال اللفظ فى المعنى بدئ له أن يدعى ذلك حتى فى إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه بان لا يكون أيضاً من باب استعمال اللفظ فى المعنى فنى مثل ضرب كلمة يكون الموضوع نفس لفظ ضرب غايته أنه لا بما هو هو كى يختص الحكم بشخص لفظه المذكور فى القضية بل بما هو مصداق لكلى لفظ ضرب كى يشمل الحكم لنوع لفظ ضرب أو لصنفه جميعاً وقد استدل لذلك بان لفظ

ضرب فرد من أفراد نوع ضرب أو صنف ضرب ومصداق له حقيقة لا لفظه وذاك معناه كى يكون من باب إستعمال اللفظ فى المعنى نعم فى إطلاق اللفظ وإرادة مثله لابد وأن يكون من باب استعمال اللفظ فى المعنى كما سياتى اعتراف المصنف به ضرورة أن اللفظ لا يكون فرداً لمثله ولا مصـــداقا له حقيقة (هذا) ولكن سياتى تنزل المصنف عن هذا الدليل قريباً بقوله أللهم الا أن يقال . . . الخ .

﴿ قوله لا لفظه . . . الخ ﴾ أى لا لفظ النوع أو الصنف بمعنى أن فى مثل ضرب فعل ماض الذى أدعى المشهور أن لفظ ضرب قد استعمل فى النوع يكون اللفظ نفس الموضوع من دون كونه حاكياً عن شىء لا لفظ النوع بما هو حاك عنه كى يكون من باب إستعمال اللفظ فى المعنى .

﴿ قوله أللهم الا أن يقال . . . الخ ﴾ هذا تنزل من المصنف عما استدل به آنفاً لما ادعاه من أن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه ليس أيضاً من باب إستعمال اللفظ فى المعنى وحاصله أن لفظ ضرب مثلا وان كان فرداً من أفراد نوع ضرب أو صنفه ولكن لا ينافى ذلك كونه لفظه وذاك معناه المستعمل فيه إذا قصد به الحكاية عنه وجعل ذاك مرآة له كما لا يخفى فيكون نتيجة هذا التنزل هو جريان كلا الوجهين فى اطلاق اللفظ وارادة نوعه أو صنفه فيجوز أن يكون من باب إستعمال اللفظ فى المعنى ويجوز أن لا يكون من هذا الباب وقد أشار المصنف الى نتيجة هذا التنزل بقوله فى المتن وبالجملة فاذا أطلق . . . الخ .

﴿ قوله لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك كما لا يخفى ... الخ ﴾ استدراك عن قوله وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليه ومصداقه لا بما هو لفظه وبه حكايته فليس من هذا الباب . . . الخ ومحصله أن فى إطلاق

اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه وإن جاز الوجهان جميعاً من كون لفظ ضرب مثلا لفظاً قد أطلق وأريد منه النوع أو الصنف فيكون من باب استعمال اللفظ فى المعنى أو كونه فرداً قد حكم عليه فى القضية بما هو فرد كليه ومصداقه لا بما هو لفظه وبه حكايته فلا يكون من هذا الباب ولكن الإطلاقات المتعارفة ليست ظاهراً من الثانى فيكون نتيجة هذا الإستدراك هى التنزل درجة أخرى غير ما تقدم بل ويتنزل عن ذلك درجة ثالثة أيضاً قد أشار اليه بقوله وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك . . . الخ أى وفى الإطلاقات المتعارفة ما لا يكاد يصح ما ادعيناه من كون الموضوع هو نفس اللفظ غايته أنه لا بما هو هو بل بما هو فرد كليه ومصداقه وذلك كما فى مثل ضرب فعل ماض فان المحمول فيه مما لا يمكن حمله على شخص اللفظ فانه ليس فعل ماض قطعاً بعد وقوعه مبتدءاً فى الكلام كما أشرنا قبلا بل لابد وأن يكون لفظاً قد أريد منه النوع نعم يصح ما ادعاه المصنف فى مثل ضرب كلمة فان المحمول فيه مما صح حمله حتى على شخص اللفظ كما لا يخفى .

فى وضع الالفاظ لمعانيها بما هى لا بما هى مرادة

﴿ قوله الخامس لا ريب فى كون الألفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هى لا من حيث هى مرادة للافظها . . . الخ ﴾ قد عقد لهذا النزاع فى الفصول فصلا على حده .

(فقال) فصل هل الألفاظ موضوعة بازآء معانيها من حيث هى أو من حيث كونها مرادة للافظها وجهان (انتهى) ومحصله أن الألفاظ هل هى موضوعة بازاء معانيها بما هى هى أم موضوعة بازاء المعانى المرادة للافظها

بحيث ما لم يكن المعنى مراداً له ولم يتعلق به إرادته خارجا لم يكن المعنى معنى حقيقياً للفظ ولا اللفظ موضوعا له أصلا .

(قال) فى الفصول بعد عبارته المتقدمة باسطر ما لفظه ثم إن قلنا بانها موضوعة للمعانى من حيث كونها مرادة سواء اعتبرناها شرطا أو شطراً إتجه أن لا يكون للالفاظ معان حقيقية عند عدم إرادتها ضرورة أن الكل عدم عند عدم جزئه والمقيد من حيث كونه مقيداً عدم عند عدم قيده (انتهى) .

﴿ قوله لما عرفت بما لا مزيد عليه . . . الخ ﴾ هذا أول دليل أقامه المصنف لعدم كون الألفاظ موضوعة بإزآء معانيها من حيث هى مرادة للافظها وحاصله أنه كما عرفت فى الحرف والاسم أن لحاظ المعنى حالة لغيره أو بما هو هو وفى نفسه خارج عن الموضوع له والمستعمل فيه بل هو من مقومات الإستعمال ومسوغاته فكذلك إرادة اللافظ فى المقام خارج عن الموضوع له والمستعمل فيه ويكون من مقومات الإستعمال ومسوغاته فان إرادة اللافظ ليست شيئاً آخر ما وراء اللحاظ الذى قد عرفت خروجه عن الموضوع له والمستعمل فيه .

﴿ قوله هذا مضافا إلى ضرورة صحة الحمل والإسناد فى الجمل بلا تصرف فى الفاظ الأطراف مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هى مرادة لما صح بدونه . . . الخ ﴾ هذا دليل ثان قد أقامه المصنف لعدم كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هى مرادة للافظها وهو جيد متين .

﴿ قوله والمسند اليه فى ضرب زيد . . . الخ ﴾ أى والمسند الى زيد فى ضرب زيد وهو كلمة ضرب فلا تغفل .

﴿ قوله مع أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً لمكان إعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ . . . الخ ﴾ هذا

دليل ثالث قد أقامه المصنف لعدم كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هى مرادة للافظها وهو أيضاً متين فان إرادة اللافظ لو كانت جزء الموضوع له أو المستعمل فيه أو كان قيده كما أشار الى هذا الترديد صاحب الفصول فى كلامه المتقدم بقوله سواء اعتبرناها شرطاً أو شطراً . . . الخ كان الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً أى جزئياً ذهنياً بخلاف ما اذا كانت إرادة اللافظ من مسوغات الإستعمال ومجوزاته .

﴿ قوله فانه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الارادة فيه . . . الخ ﴾ أى فيما وضع له اللفظ كى لا يوجب أخذه فيه كون وضع عامة الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً بل الماخوذ فيه على القول بالأخذ هو مصداق الارادة ومن المعلوم أنه مما يوجب كون الموضوع له لعامة الألفاظ خاصاً أى جزئياً ذهنياً كما أدعى فى الحروف .

﴿ قوله وهكذا الحال فى طرف الموضوع . . الخ ﴾ هذا مربوط بقوله السابق بداهة أن المحمول على زيد فى زيد قائم والمسند اليه فى ضرب زيد مثلا هو نفس القيام والضرب لا بما هما مراد ان فيقول وهكذا الحال فى طرف الموضوع أى فيكون الموضوع هو نفس زيد بما هو هو لا بما هو مراد للافظ والأولى كان ذكر ذلك ذيل الدليل الثانى قبل ذكر الدليل الثالث .

﴿ قوله وأما ما حكى عن العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسى من مصيرهما الى أن الدلالة تتبع الإرادة فليس ناظراً الى كون الألفاظ موضوعة للمعانى بما هى مرادة كما توهمه بعض الأفاضل . . . الخ ﴾ المتوهم هو صاحب الفصول .

(قال) بعد عبارته المتقدمة ثم إن قلنا بانها موضوعة للمعانى من حيث كونها مرادة . . . الخ ما هذا لفظه والظاهر أن ما حكى عن الشيخ الرئيس

والمحقق الطوسى من مصيرهما الى أن الدلالة تتبع الارادة ناظر الى هذا (انتهى)

﴿ قوله بل ناظر الى أن دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية أى دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع أرادتها منها . . . الخ ﴾ .

(أقول) والحق أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصورية وهى كما سياتى التصريح به من المصنف كون سماعها موجباً لإخطار معانيها الموضوعة لها ولو كانت من وراء جدار أو من لافظ بلا شعور ولا إختيار كما انها لا تتبع الارادة من اللافظ فكذلك دلالتها على معانيها بالدلالة التصديقية وهى دلالتها على كون المعانى مرادة للافظها لا تتبع الارادة بمعنى أنه يجوز دلالتها على كون المعانى مرادة للافظها أثباتاً مع عدم كونها مرادة للافظها ثبوتاً من دون ملازمة بين مقامى الاثبات والثبوت عقلا وذلك لأن الدلالة التصديقية على قسمين (فتارة) تكون ظنية كما إذا كان الكلام من جهة ظهوره فى المعنى بسبب الوضع أو بسبب القرائن الحالية أو المقالية موجباً للظن بكون المعنى مراداً للمتكلم (وأخرى) تكون قطعية كما إذا كان الكلام من جهة صراحته فى المعنى أو بسبب القرائن والشواهد الداخلية أو الخارجية موجباً للقطع بكون المعنى مراداً للمتكلم وشىء من الدلالتين مما لا تتبع الارادة ثبوتاً أما الدلالة التصديقية الظنية فواضح واما الدلالة التصديقية القطعية فكذلك لامكان خطأ القطع وعدم أصابته الواقع (ودعوى) المصنف فيما سياتى من أنه فى صورة الخطأ لا يكون دلالة بل تكون هناك جهالة وضلالة (مما لا وجه له) فان الكلام قد دل حقيقة ظناً أو قطعاً على كون المعنى مراداً للمتكلم غير أن دلالته لم تصب الواقع بل دلالته موجودة حتى الآن أى بعد كشف الخلاف بمعنى أن الكلام فعلا هو على نحو لو القى الى المخاطب قد عرف منه ظناً أو قطعاً أن المعنى مراد للمتكلم وهذا هو معنى الدلالة التصديقية للكلام ومن

هنا يظهر ما فى دعواه الأخرى من تبعية مقام الإثبات للثبوت وتفرع الكشف على الواقع المكشوف فانه وإن كان حقاً لكنه بنظر القاطع ومن حصل له الكشف ما لم ينكشف له الخلاف والخطأ لا ثبوتاً وواقعاً (وبالجملة) كل من الدلالة التصديقية الظنية والقطعية وإن كانت حجة يعمل بها ويعتمد عليها ما لم ينكشف الخلاف بحيث يظهر عدم اصابتها للواقع ولكن شيئاً منهما مما لا يستلزم الارادة ثبوتاً وواقعاً بل جاز الانفكاك بينهما عقلا .

﴿ قوله ولذا لابد من احراز كون المتكلم بصدد الإفادة فى إثبات ارادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الارادة والا لما كانت لكلامه هذه الدلالة . . . الخ ﴾ هذا شاهد لقوله فانه لولا الثبوت فى الواقع لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال وبعبارة أخرى شاهد لتبعية الدلالة التصديقية للارادة وهو كما ترى ضعيف فان وجوب احراز كون المتكلم بصدد الافادة ولو باصل عقلائى فى انعقاد الدلالة التصديقية لكلامه مما لا يشهد لتبعية الدلالة التصديقية للارادة وأنه لو لا الارادة ثبوتاً لما كان للدلالة مجال اثباتا إذ من الجائز احراز كون المتكلم بصدد الإفادة وانعقاد الدلالة التصديقية لكلامه على نحو لو القى الى المخاطب قد حصل له الظن أو القطع بارادة ما هو ظاهر كلامه ومع ذلك لم يكن المتكلم مريداً له ثبوتاً بل أراد غيره واقعاً .

فى وضع المركبات

﴿ قوله السادس لاوجه لتوهم وضع المركبات غير وضع المفردات . . . الخ ﴾ لاشكال فى وضع المفردات بموادها شخصيا كوضع الزاء واليآء والدال فى لفظ زيد لشخص خاص، ووضع الزآء والجيم واللام فى لفظ رجل لطبيعة

مخصوصة وهذا القسم من الوضع يسمى بوضع المادة وهو لا يخلو عن مسامحة فانه لدى الحقيقة وضع لمجموع المادة والهيئة (كما لا اشكال) فى وضع المفردات بهيئاتها نوعيا كهيئات الأفعال وهيئات الأسامى المشتقة فان الأفعال والأسامى المشتقة كما أن لمادتها وضع شخصى وهو وضع مصادرها السيالة فى جميع ما يشتق منه فكذلك لهيئاتها وضع نوعى أى فى ضمن أى مادة كانت فهيئة فعل بالتحريك وضعت لقيام المبدء بفاعل مذكر فى ضمن أى مادة كانت من فعل أو ضرب أو قتل ونحو ذلك من المصادر وهكذا هيئة فاعل ومفعول بل وهكذا الأمر فى هيئة بعض الاسامى الجامدة كهيئة رجيل فانها موضوعة نوعيا للتصغير أو التعظيم بل وهيئات تمام الاسامى الجامدة هيئاتها الإعرابية كهيئة زيد للفاعل وزيداً للمفعول وزيد المضاف اليه بناء على أن للهيئات الإعرابية وضع خاص كما يظهر من المصنف (وهكذا لا اشكال) فى وضع هيئات المركبات أى الجمل التركيبية نوعيا لخصوصيات النسب والإضافات كالتاكيد فى الجملة الإسمية مطلقا وكالحصر فى مثل اياك نعبد واياك نستعين وكالدوام والثبوت ونحو ذلك (وأما وضع) المركبات بجملتها أى بموادها وهى مفرداتها وبهيئاتها من حيث المجموع فقد وقع فيه الخلاف وبنوا عليه أمر المجاز المركب على ما فى الفصول نظراً الى أن مثل جملة أريك تقدم رجلا وتؤخر أخرى ان كان مجازاً فى المتردد المتحير فهو فرع وضعه لمن يقدم رجلا ويؤخر أخرى حقيقة فان المجاز فرع الوضع للمعنى الحقيقى وقد أنكر المصنف ذلك أى وضع المركبات بجملتها وهى بمجموع المادة والهيئة نظراً الى عدم الحاجة اليه لاستلزامه دلالتها على المعنى مرتين مرة بملاحظة وضع مفرداتها ومرة بملاحظة وضع نفسها.

(أقول) بل ولاستلزامه الوضع فى المركبات فوق الاحصاء بل فوق ما يتناهى فان وضع المفردات وان كان مما يتناهى ولكن المركب منها مما لا

يتناهى وأما استعمال الجملة المذكورة فى المتردد الذى أدعى أنه فرع وضعها لمعنى حقيقى آخر وهو من يقدم رجلا ويؤخر أخرى حقيقة فنجيب عنه بان الجملة لم تستعمل فى المتردد كى يستلزم وضعها لمعنى حقيقى آخر بل قد اسند التقدم والتأخر فيها الى المتردد مجازاً فالتجوز فى الإسناد لا فى الكلمة كى يستكشف منه وضع الجملة لمعنى حقيقى آخر .

﴿ قوله بعد وضعها بموادها . . . الخ ﴾ أى بعد وضع المفردات بموادها شخصيا وبهيئاتها نوعيا .

﴿ قوله ومنها خصوص الهيئات المركبات . . . الخ ﴾ أى ومن الهيئات المخصوصة خصوص الهيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والاضافات

﴿ قوله ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك . . . الخ ﴾ أى ولعل المراد من العبارات الموهمة لوضع المركبات بجملتها من موادها وهيئاتها هو وضع الهيئات أى هيئات المركبات الذى أعترفنا به لخصوصيات النسب والاضافات لا وضع المركبات بجملتها علاوة على وضع كل من مفرداتها وهيئاتها

فى علائم الحقيقة والمجاز

﴿ قوله السابع لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن من نفسه وبلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه . . . الخ ﴾ وقد ذكر المحقق القمى أول العلائم تنصيص أهل اللغة بان اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى ولكنه مبنى على حجية قول اللغوى وهى كما سياتى فى بحث الظنون الخاصة محل كلام بل منع ما لم يفد الوثوق والإطمينان وعلى كل حال أول علائم الحقيقة حسب ذكر المصنف لها هو التبادر وهو أقويها وأشهرها والمراد من التبادر

تبادر المعنى وانسباقه الى الذهن من حاق اللفظ لا بمعونة القرينة ولو كانت هى كثرة الاطلاق والاستعمال أو غلبة الوجود أو الاكملية كما فى الانصرافات المستندة اليها فالمعيار هو التبادر الحاق لا الاطلاقى وقد اشار المصنف إلى ذلك بقوله من نفسه و بلا قرينة .

﴿ قوله لا يقال كيف يكون علامة مع توقفه على العلم بانه موضوع له . . . الخ ﴾ وقد أورد على التبادر من وجوه عديدة كما فى الفصول أوجهها ما أشار اليه المصنف وهو الدور وتقريبه أن تبادر المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالمعنى الموضوع له والا فكيف يتبادر وأى شىء يتبادر فلو توقف العلم بالمعنى الموضوع له على التبادر بمقتضى كونه علامة للوضع لزم الدور .

﴿ قوله فانه يقال الموقوف عليه غير الموقوف عليه . . . الخ ﴾ هـذا جواب عن الدور أى فانه يقال إن الموقوف على التبادر غير الموقوف عليه التبادر فالموقوف على التبادر هو العلم التفصيلى بالموضوع له والموقوف عليه التبادر هو العلم الاجمالى الارتكازى بالمعنى فلا دور والظاهر أن المراد من العلم الاجمالى الارتكازى فى المقام هو العلم بالمعنى اجمالا من غير معرفة بانه معنى حقيقى موضوع له أو معنى مجازى قد استعمل فيه اللفظ بالعناية فالتفصيل يعرف بالتبادر والتبادر يتوقف على العلم الاجمالى فتأمل جيداً .

﴿ قوله هذا اذا كان المراد به التبادر عند المستعلم وأما اذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح . . . الخ ﴾ بمعنى أن تبادر المعنى من اللفظ عند أهل المحاورة يكون علامة للحقيقة للجاهل المستعلم وعليه فالموقوف على التبادر هو علم المستعلم والموقوف عليه التبادر هو علم أهل المحاورة فلادور

﴿ قوله ثم أن هذا فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ وأما فيما أحتمل استناده الى قرينة . . . الخ ﴾ وحاصله أنه اذا علم أن تبادر المعنى مستند

الى حاق اللفظ أو الى القرينة فلا كلام وأما اذا شك ولم يعلم أن تبادر المعنى هل هو مستند الى حاق اللفظ كى يكون اللفظ حقيقة فيه أو الى القرينة كى لا يكون حقيقة فيه فلا يجدى إصالة عدم القرينة فى إحراز كون الاستناد الى حاق اللفظ لا الى القرينة كما يظهر ذلك من المحقق القمى بل ومن الفصول أيضا (نعم) اذا عرف المعنى الحقيقى واستعمل اللفظ وشك فى ارادته منه لاحتمال وجود القرينة الصارفة عنه فحينئذ تجرى اصالة عدم القرينة ويحرز بها ارادة المعنى الحقيقى وهذا معنى قول المصنف فى المتن لعدم الدليل عليها الا فى احراز المراد لا الاستناد.

﴿قوله ثم ان عدم صحة سلب اللفظ . . . الخ﴾ هذه هى العلامة الثانية للحقيقة وسنذكر تفصيلها كما ينبغى.

﴿قوله كذلك عن معنى . . . الخ﴾ كان الأولى تأخير كلمة كذلك من كلمة عن معنى أى ثم ان عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز فى الذهن اجمالا عن معنى كذلك تكون علامة كونه حقيقة فيه كالتبادر بعينه.

﴿قوله كما أن صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً فى الجملة والتفصيل...الخ﴾ قوله فى الجملة راجع الى كل من عدم صحة سلب اللفظ وصحة سلب اللفظ وذلك بقرينة ما سياتى من التفصيل (وحاصل) تفصيله أن عدم صحة سلب اللفظ عن معنى وصحة حمله عليه بالحمل الأوّلى الذاتى الذى ملاكه الاتحاد المفهومى كما فى قولك الانسان بشر علامة كون الموضوع هو معنى المحمول وعدم صحة سلبه عنه وصحة حمله عليه بالحمل الشايع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد الوجودى كما فى قولك زيد ضاحك علامة كون الموضوع من مصاديق المحمول ومن أفراده الحقيقية هذا فى عدم صحة السلب (وأما) صحة السلب كصحة سلب الاسد عن الرجل الشجاع فهو علامة عدم كون المسلوب عنه من مصاديق المسلوب ومن

أفراده الحقيقية غايته أنه ان قلنا بمقالة السكاكى فى الاستعارات فاستعمال المسلوب فى المسلوب عنه يكون من باب الحقيقة الادعائية والا فهو من باب المجاز فى الكلمة والظاهر أن حاصل كلام السكاكى فى مثل قولك رأيت أسداً يرمى معكون الرامى رجلا شجاعا لا حيوانا مفترساً أن لفظ الاسد لم يستعمل فى الرجل الشجاع كى يكون ذلك تصرفا فى اللغة بلحاظ كونه استعمالا له فى غير الموضوع له بل نزل الرجل الشجاع أولا منزلة الأسد بدعوى أنه هو بعينه ثم استعمل اللفظ فيه فيكون ذلك تصرفا فى أمر عقلى واستعمالا للفظ فى المعنى الحقيقى الأدعائى لا فى المعنى المجازى كما هو المشهور .

(أقول) الحمل الأولى الذاتى على قسمين فتارة يكون الموضوع والمحمول فيه متحدين مفهوماً وماهية كما فى الانسان بشر وأخرى يكون الموضوع والمحمول فيه متحدين ماهية لا مفهوما كما فى الانسان حيوان ناطق فانهما متحدان بحسب الماهية دون المفهوم كيف ومفهوم الانسان بسيط ومفهوم الحيوان الناطق مركب وعليه فملاك الحمل الأولى الذاتى هو الاتحاد الماهوى لا المفهومى وحينئذ فالحمل الأولى الذاتى مطلقا يكون علامة لاتحاد الموضوع والمحمول ماهية لا لكون المحمول حقيقة فى الموضوع بحيث كان هذا لفظا وذاك معناه فان هذا لا يكون الا فى القسم الأول من الحمل الأولى الذاتى وهو حمل أحد المترادفين على الآخر كما فى الانسان بشر بل صح أن يقال أن الحمل الاولى الذاتى مطلقا سواء كان من القسم الأول أو الثانى مما لا يصلح لأن يكون علامة لشىء أصلا حتى لاتحاد الماهوى فضلا عن الاتحاد المفهومى وذلك لأن العلم بكون الحمل أوليا ذاتيا مما يتوقف على العلم بكون الموضوع والمحمول متحدين بحسب الماهية أو بحسب المفهوم والماهية فلو كان العلم باتحادهما ماهية أو مفهوما وماهية مما يتوقف على العلم بالحمل الأولى الذاتى

لدار (ودعوى) التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل مما لا تنفع المقام فان العلم بكون الحمل أوليا ذاتيا مما يتوقف على العلم التفصيلى باتحاد الموضوع والمحمول بحسب الماهية أو بحسب المفهوم والماهية لا على العلم الإجمالى الارتكازى هذا كله فى الحمل الأولى الذاتى (وأما الحمل) الشايع الصناعى فتارة يكون الموضوع فرداً والمحمول كلياً كما فى زيد ضاحك وأخرى يكون الموضوع كلياً أخص من المحمول كما فى الزنجى ضاحك وثالثة يكون كلياً مساويا مع المحمول كما فى الإنسان ضاحك ولا رابع للاقسام فضلا عن الخامس لعدم جواز حمل الأخص على الاعم وعليه فخصوص القسم الأول من الحمل الشايع يكون علامة لكون الموضوع من مصاديق المحمول ومن أفراده الحقيقية كما ذكر المصنف بخلاف القسم الثانى والثالث ومن هنا تفطن فى تطبيقه على الكتاب (فقال) معلقاً على قوله وأفراده الحقيقية ما هذا لفظه فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً لا فيما إذا كانا كليين متساويين أو غيرهما كما لا يخفى (إنتهى) نعم فى القسم الثانى يكون الحمل علامة لكون الموضوع من أصناف المحمول ومن أقسامه الحقيقية كما أنه فى القسم الثالث يكون الحمل علامة لاتحاد الموضوع مع المحمول وجوداً وخارجا (وبالجملة) ان الجاهل المستعلم مهما رأى أنه صح حمل شىء على شىء بلا عناية ولا رعاية علاقة فيمكنه أن يعرف بذلك أحد أمور ثلاثة فان كان الموضوع فرداً فيعرف منه أنه من مصاديق المحمول ومن أفراده الحقيقية وإن كان كلياً أخص فيعرف منه أنه من أصنافه ومن أقسامه الحقيقية وإن كان كلياً مساويا مع المحمول فيعرف منه أن الموضوع متحد مع المحمول وجوداً وخارجا .

﴿ قوله بنحو من انحاء الاتحاد . . . الخ ﴾ كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور أو الايجاد على ما سياتى تفصيله فى المشتق ففى مثل العالم يكون

الاتحاد بين الذات والمبدء حلولياً وفى مثل الحادث والسابق واللاحق يكون إنتزاعياً بمعنى كون المبدء منتزعا عن الذات ومتحداً معها نحو إتحاد وفى مثل الضارب والقاتل ونحوهما يكون صدوريا وفى مثل المتكلم يكون ايجاديا (هذا) ولكن الظاهر أن انحاء الاتحاد فى باب المشتق إنما يكون بين المبدء والذات لا بين المحمول والموضوع كما فى المقام فان الاتحاد بينهما ليس الاعلى نحو واحد دائماً وهو الاتحاد الوجودى الخارجى ففى كل من زيد عالم أوحادث أوضارب أو متكلم يكون المحمول متحداً مع الموضوع وجوداً وخارجا لا حلولا أو انتزاعا أو صدوراً أو إيجاداً وعليه فكان الأولى ترك قوله بنحو من انحاء الاتحاد وأن يقتصر على ذكره فى باب المشتق فقط .

﴿ قوله ثم إنه قد ذكر الإطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضا ... الخ ﴾ هذه هى العلامة الثالثة للحقيقة والمجاز وحاصل كلام المصنف فيها أن ما ذكروه من كون الإطراد علامة للحقيقة وعدم الاطراد علامة للمجاز لعله يكون بملاحظة نوع العلائق فمثلا إستعمال لفظ الأسد فى الحيوان المفترس مطرد وفى نوع المشابه له غير مطرد بمعنى أنه قد يستعمل كما فى الرجل الشجاع وقد لا يستعمل كما فى الرجل الأبخر مع كون كل منهما مشابها له وهكذا اسناد السؤال إلى ذوى العقول فهو مطرد وإلى نوع المحل والمقر لهم غير مطرد فقد يسند اليه كما فى واسئل القرية وقد لا يسند اليه كما فى واسئل البساط مع كون كل من القرية والبساط محلا لذوى العقول ومقراً لهم وأما إذا كان بملاحظة الصنف الخاص من العلاقة الذى صح معه الإستعمال كالشجاعة من بين أصناف الشباهة أو المسكن من بين أصناف المحل والمقر فاستعمال اللفظ فى المعنى المجازى مطرد كالحقيقة فكما أن إستعمال لفظ الأسد فى الحيوان المفترس مطرد فكذلك إستعماله فى الرجل الشجاع بل فى كل شجاع مطرد وهكذا الأمر فى

اسناد السؤال فكما أن إسناده إلى ذوى العقول مطرد فكذلك إسناده إلى كل مسكن لهم مطرد فيقال واسئل القرية واسئل المحلة واسئل الدار وهكذا فاذا لم يكن الإطراد من خصائص الحقيقة بل كان مشتركا بين الحقيقة والمجاز بان كان موجوداً فى كل منهما فلا يكون الإطراد علامة للحقيقة ولا عدم الإطراد علامة للمجاز بل يكون عدم الإطراد علامة لعدم جواز الاستعمال رأسا لا حقيقة ولا مجازاً فيكون غلطا مستهجنا كما فى قولك واسئل البساط أو هذا أسد مشيراً إلى الرجل الأبخر .

﴿ قوله وزيادة قيد من غير تأويل أوعلى وجه الحقيقة . . . الخ ﴾ هذه الزيادة من صاحب الفصول فيقول المصنف واعترف به صاحب الفصول أيضا أخيراً أن زيادة هذا القيد مما لا يجدى فانها وإن كانت توجب إختصاص الإطراد مع القيد المذكور بالحقيقة إلا أنه حينئذ لا يكون علامة للحقيقة فان الاطراد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة مما يتوقف على العلم بالمعنى الحقيقى فلو توقف العلم بالمعنى الحقيقى على الاطراد كذلك بمقتضى كونه علامة للوضع لدار ولا يمكن التفصى عن الدور فى المقام بما تقدم من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل إذ من المعلوم أن الاطراد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة مما يتوقف على العلم التفصيلى بانه معنى حقيقى موضوع له وأن الإستعمال فيه يكون بلا تأويل وعلى وجه الحقيقة لا على العلم الاجمالى الارتكازى .

فى تعارض الاحوال

﴿ قوله الثامن ﴾ أنه للفظ أحوال خمسة وهى التجوز والاشتراك

والتخصيص والنقل والاضمار . . . الخ ﴾ هيهنا مقامات ثلاثة من الكلام ينبغى الإشارة إلى كل منها مختصراً فنقول :

﴿ المقام الأول ﴾ إذا استعمل اللفظ فى معنى ولم يعلم وضعه له (فهل يحكم) بمجرد إستعماله فيه كونه حقيقة فيه كما نسب ذلك إلى السيد نظراً إلى ظهور الإستعمال فيه (أو يحكم) بكونه مجازاً فيـــه كما نسب ذلك إلى بعض المتأخرين نظراً الى أن أغلب لغة العرب مجازاة والظن يلحق الشيء بالاعم الأغلب (أو يفصل) بين ما إذا كان المعنى المستعمل فيه واحداً فيحكم بكونه حقيقة فيه نظراً إلى أن المجاز مستلزم للحقيقة فلا يمكن القول بمجازيته وبين ما كان متعدداً فيحكم بكونه حقيقة فى أحد المعانى ومجازاً فى البقية نظراً إلى كون المجاز خيراً من الاشتراك والتمييز بين المعنى الحقيقى وما عداه بامارات الحقيقة والمجاز (أو يتوقف) مطلقاً نظراً إلى كون الإستعمال أعماً من الحقيقة وجوه أظهرها وأشهرها الأخير .

﴿ المقام الثانى ﴾ إذا علم المعنى الحقيقى وهكذا المعنى المجازى على التفصيل والدقة واستعمل اللفظ ودار الأمر بين إرادة المعنى الحقيقى وبين إرادة المعنى المجازى فلا يصار إلى المعنى المجازى الا بدليل خاص أى بقرينة صارفة عن المعنى الحقيقى وذلك لا صالة الحقيقة المعمولة بها عند الشك والتردد بين إرادة المعنى الحقيقى والمجـــازى (وهكذا) إذا دار الأمر بين إرادة المعنى الحقيقى المعلوم وبين الاشتراك اللفظى بان احتمل وضع اللفظ لمعنى آخر قد أريد منه هنا فلا يعتنى بهذا الاحتمال وذلك لا صالة عدم الاشتراك (وهكذا) إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقى وبين التخصيص أو التقييد فيؤخذ بالمعنى الحقيقى ولا يعتنى باحتمال التخصيص أو التقييد وذلك لا صالة العموم أو الاطلاق وان لم يكن التخصيص أو التقييد مجازاً كما سيأتى فى محله (وهكذا) إذا دار الأمر

بين المعنى الحقيقى و بين النقل بان احتمل نقل اللفظ عن المعنى الحقيقى الذى نعلمه بالتفصيل الى معنى آخر لا نعلمه و أنه قد أريد منه هنا فلا يعتنى باحتمال النقل ويؤخذ بالمعنى الحقيقى المعلوم بالتفصيل وذلك لاصالة عـــدم النقل (وهكذا) اذا دار الأمر بين المعنى الحقيقى و بين الاضمار كما فى قوله طاب زيد فيحتمل أن يكون المراد هو نفس زيد ويحتمل الاضمار وأن يكون المراد طاب أخلاق زيد فيؤخذ بالأول دون الثانى لاصالة عدم الاضمار (ثم أن) مرجع تمام هذه الاصول اللفظية من إصالة الحقيقة وإصالة عدم الاشتراك وإصالة العموم أو الاطلاق وإصالة عدم النقل وإصالة عدم الاضمار الى أصل واحد وهو إصالة الظهور فيكون هو الاصل الاصيل المعتبر عنـــد العرف والعقلاء فيعتمدون عليه من باب العمل بظاهر الكلام الذى سياتى حجيته فى الظنون الخاصة ان شاء الله تعالى .

﴿ المقام الثالث ﴾ اذا دار الامر بين أحد الأحوال الخمسة للفظ المخالفة كلها للاصل و بين بعضها الآخر كما اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك أو بين الاشتراك والنقل أو بين التخصيص والإضمار الى غير ذلك من الصور فالاصوليون قد ذكروا لترجيح بعض الاحوال على الآخر أموراً (مثل) كون المجاز خيراً من الاشتراك لكثرته وأوسعيته فى العبارة وكونه أفيد لانه لا توقف فيه أبداً أو كون الاشتراك خيراً من المجاز حيث أنه أبعد من الخطأ اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة ولعلها غير مرادة فى نفس الامر (ومثل) كون الاشتراك خيراً من النقل لان النقل يقتضى الوضع فى المعنيين مع نسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك أو كون النقل خيراً من الاشتراك لان مفاسد النقل أقل من مفاسد الاشتراك لان المنقول محمول على المعنى الثانى اذا كان مجرداً عن القرينة بخلاف المشترك فانه اذا تجرد

عنها كان مجملا فيكون فائدة النقل اكثر (ومثل) كون التخصيص خيراً من الاضمار لكونه خيراً من المجاز المساوى للاضمار أو لكونه أغلب فيقدم على الاضمار الى غير ذلك من الوجوه المذكورة فى سائر الصور الا أن الكل كما يقول المصنف أمور استحسانية لا اعتبار بها فلا يمكن التعويل عليها فى تشخيص المراد من اللفظ أللهم الا اذا صارت موجبة لظهور اللفظ فى أحد طرفى الاحتمال فعند ذلك يؤخذ بالطرف الراجح لاجل ظهور اللفظ فيه ولحجية الظهور عند العرف والعقلاء والشارع قد أمضاه كما سياتى فى الظنون الخاصة لا لتلك المزايا والوجوه الاستحسانية (ثم أن المصنف) لم يؤشر فى هذا الامر الثانى الى المقام الاول من الكلام غير أنه فى طى جملة من المباحث الآتية يؤشر اليه ويقول إن الاستعمال أعم من الحقيقة يعنى به هذا المقام الاول من الكلام الذى فيه نزاع معروف بين السيد والمشهور وقد أشار الى المقام الثانى بقوله لا يكاد يصار الى أحدها فيما اذا دار الامر بينه وبين المعنى الحقيقى . . . الخ كما أنه قد أشار الى المقام الثالث بقوله وأما اذا دار الامر بينها . . . الخ .

في الحقيقة الشرعية

﴿ قوله التاسع انه اختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه . . . الخ ﴾ بمعنى أن الفاظ العبادات كالصلاة والزكاة والحج ونحوها وهكذا بعض الفاظ المعاملات كالطهارة والنجاسة والفسق والعدالة والخلع والمباراة ونحو ذلك هل هى صارت حقائق فى المعانى المذكورة فى لسان الشارع اى النبى صلى الله عليه وآله وسلم كى تحمل عليها إذا وقعت فى كلامه مجرداً عن كل قرينة أم لا فلا

يحمل عليها الا بالقرينة .

﴿ قوله على أقوال . . . الخ ﴾ فاثبتها قوم ونفاها آخرون وفصل ثالث بين الألفاظ المتداولة وغيرها فقال بها فى الأول دون الثانى ورابع بين العبادات والمعاملات فنفاها فى الثانى وأثبتها فى الأول بعد تسالم النافين ظاهراً على ثبوت الحقيقة المتشرعة أى فى لسان المتشرعين فى الجملة وان اختلفوا فى زمان تحققها من زمان الشارع إلى زمان الصادقين عليهما السلام نعم نسب إلى الباقلانى كما سيأتى فى الصحيح والاعم أن تلك المعانى أمور لغوية قديمة قد أضاف اليها الشارع أجزاء وشرائط وعليه فتلك الألفاظ فى تلك المعانى حقائق لغوية لا شرعية ولا متشرعة .

﴿ قوله لا بأس بتمهيد مقال وهو أن الوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح بانشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما إذا وضع له . . . الخ ﴾ وحاصله ان الوضع كما يحصل بتصريح الواضع بانشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما إذا وضع له بان يجعل الحاكى عن المعنى والدال عليه نفس اللفظ لا القرينة وإن كان لابد فى المقام من نصب قرينة لكن للدلالة على الإستعمال فى غير ما وضع له كما إذا وضع له لا على ارادة المعنى كما فى المجاز هذا حاصل ما أفاده المصنف (وفيه) أن القرينة فى المجاز أيضاً لا تكون حاكية عن المعنى ولا دالة عليه بل الحاكى عنه والدال عليه هو نفس اللفظ غايته أن القرينة تدل على أن اللفظ قد أريد منه ذاك المعنى المجازى لا الآخر الحقيقى وليست هى بنفسها مما تدل على المعنى وتحكى عنه ولعله لذلك قال قدس سره كما سيأتى (فافهم) فالأولى فى مقام الفرق بين القرينتين أن يقال إن القرينة فى سائر المقامات تدل على أن اللفظ قد استعمل فى غير ما وضع له تجوزاً وفى المقام تدل على استعماله فيه بقصد حصول الوضع به لا تجوزاً

(ودعوى) أن الاستعمال حينئذ لا يكون بحقيقة ولا مجاز لعدم كون المعنى موضوعا له فى السابق كى يكون حقيقة ولا المستعمل قدراعى العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقى الأول كى يكون مجازاً اذ المفروض أنه استعمله فيه قاصداً به الوضع لا على نحو التجوز (غير ضائرة) بعد ما عرفت فى الأمر الثالث من أن صحة استعمال اللفظ فى غير ما وضع له هو بالطبع لا بالوضع النوعى كما فى المجازاة طراً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل.

﴿ قوله وقد عرفت سابقاً . . . الخ ﴾ أى قد عرفت فى الأمر الرابع بل وأشير فى آخر الأمر الثالث أيضاً أن استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو المثل ليس بحقيقة ولا مجاز اذ لم يوضع له اللفظ لاشخصاً كى يكون حقيقة فيه ولا نوعاً كى يكون مجازاً فيه والا لزم كون المهملات موضوعة لذلك وهو باطل جداً نعم لم يسبق التصريح بذلك هناك وانما هو أمر يعرف مما حققناه هناك فتفطن .

﴿ قوله اذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعيينى فى الألفاظ المتداولة فى لسان الشارع هكذا قريبة جداً . . الخ ﴾ بل بعيد جداً وانما القريب هو دعوى الوضع التعينى الناشىء من استعمال الشارع تلك الألفاظ فى تلك المعانى مراراً عديدة الى أن حصل الوضع فان الوضع التعيينى التصريحى كما أنه بعيد من الشارع فكذلك الوضع التعيينى الاستعمالى أى الحاصل باستعمال اللفظ قاصداً به حصول الوضع والحقيقة .

﴿ قوله ويدل عليه تبادر المعانى الشرعية منها فى محاوراته . . . الخ ﴾ نعم يدل عليه التبادر لكن يدل على حصول الوضع فى لسان الشارع لا على حصوله بالكيفية الخاصة التى ادعاها المصنف من الوضع التعيينى النـــاشى

بالاستعمال فى غير ما وضع له كما اذا وضع له بان يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة .

﴿ قوله ويؤيد ذلك أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعانى الشرعية واللغوية . . . الخ ﴾ ولعل وجه عدم الإستدلال به أن مجرد فقد العلائق المعتبرة فى المجاز بين المعانى الشرعية واللغوية لا يكون دليلا على أن إستعمال تلك الألفاظ فى تلك المعانى كان بقصد الوضع وذلك لجواز كونه لا بقصد الوضع ولا بنحو التجوز بل من قبيل إستعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو المثل بعد ما عرفت أن صحة إستعماله فيه انما هو بالطبع لا بالوضع الشخصى ولا بالوضع النوعى المعتبر فى المجازاة .

﴿ قوله ما يعتبر من علاقة الجزء والكل . . . الخ ﴾ فان علاقة الجزء والكل انما هى فيما كان الجزء مما ينتفى بانتفائه الكل فاذا كان الجزء بهذه الخصوصية فيصح استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل كالرقبة فى الإنسان ومن المعلوم أن الدعاء ليس بهذه الخصوصية أى على نحو اذا انتفى الدعاء انتفت الصلاة كى يدعى أن استعمال لفظ الصلاة الموضوع للدعاء فى الصلاة المشتملة عليه يكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل مجازاً .

﴿ قوله هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة فى شرعنا . . . الخ ﴾ بمعنى أن النزاع فى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه وأن الشارع هل هو قد وضع تلك الألفاظ بازاء تلك المعانى أو استعملها فيها مجازاً انما يجرى بناء على كون تلك المعانى مستحدثة فى شرعنا وأما اذا قلنا بثبوتها فى الشرائع السابقة كما دلت عليه آيات من الكتاب فتلك الألفاظ حقائق لغوية فى معانيها لا شرعية (وفيه ما لا يخفى) فان النزاع فى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه مما لا يبتنى على ذلك فان تلك المعانى هب أنها كانت ثابتة فى الشرائع السابقة

بمقتضى الآيات الشريفة ولكن لم تكن بهذه الألفاظ قطعاً فالصلاة والزكاة والحج مثلا وإن فرض كونها ثابته فى الشرائع السابقة بمقتضى (قوله تعالى) وأوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حياً (وقوله تعالى) واذن فى الناس بالحج ولكنها لم تكن بهذه الألفاظ جداً بل بالفاظ أخر سريانية أو عبرانية ولفظ الصلاة والزكاة والحج فى اللغة العربية كانت موضوعة لمعانى أخر وهى الدعاء والنمو والقصد فحينئذ من الممكن أن صاحب شرعنا صلى الله عليه وآله وسلم هو الذى نقل لفظ الصلاة والزكاة والحج من الدعاء والنمو والقصد الى المعانى الثابتة فى الشرائع السابقة فتكون الألفاظ حقائق شرعية لا لغوية وهكذا الامر فى سائر الالفاظ من الصوم وغيره (وبالجملة) دعوى ابتناء النزاع فى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على القول بكون تلك المعانى مستحدثة فى شرعنا لا فى الشرائع السابقة مما لا وجه له بل النزاع يجرى حتى على القول بثبوتها فى الشرائع السابقة فتفطن .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال . . . الخ ﴾ أى مع احتمال كون المعانى ثابتة فى الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الآيات لا مجال لدعوى الوثوق فضلا عن القطع بكونها حقائق شرعية لكن قد عرفت منا ضعف ذلك آنفاً فلا تغفل .

﴿ قوله ومنه انقدح حال دعوى الوضع التعيّنى معه . . . الخ ﴾ أى ومما ذكر انقدح حال دعوى الوضع التعينى الحاصل من كثرة استعمال الشارع الى أن يحصل الوضع مع هذا الاحتمال المتقدم .

﴿ قوله ومع الغض عنه فالانصاف أن منع حصوله فى زمان الشارع فى لسانه ولسان تابعيه مكابرة نعم حصوله فى خصوص لسانه ممنوع فتأمل . . . الخ ﴾ هذا فى قبال قوله المتقدم ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال . . .

الخ فيكون المعنى هكذا ان مع احتمال كون المعانى ثابتة فى الشرائع السابقة لا مجال لدعوى الوثوق فضلا عن القطع بكونها حقائق شرعية ومع الغض عن هذا الاحتمال فالانصاف أن منع حصول الوضع فى زمان الشارع فى لسانه ولسان تابعيه مكابرة نعم حصوله فى خصوص لسانه ممنوع .

(أقول) ويرد عليه حينئذ من وجوه :

(الأول) ان المصنف قد ادعى فى صدر البحث الوضع التعيينى فى خصوص لسان الشارع فقال فدعوى الوضع التعيينى فى الألفاظ المتداولة فى لسان الشارع هكذا قريبة جداً فقوله فى المقام نعم حصوله فى خصوص لسانه ممنوع يكون منافياً لما أفاده هناك .

(الثانى) ان المصنف قد ادعى الوضع التعيينى الحاصل من الاستعمال فى غير ما وضع له كما اذا وضع له ومن المعلوم أن هذا النحو من الوضع التعيينى لا يكاد يحصل الا فى لسان شخص واحد اما الشارع أو أحد تابعيه ولا معنى لدعوى حصوله فى لسان الشارع ولسان تابعيه جميعاً كما يظهر من قوله فالانصاف أن منع حصوله فى زمان الشارع فى لسانه ولسان تابعيه مكابرة نعم لو قلنا بالوضع التعينى الحاصل من كثرة الاستعمال فهذا مما يمكن دعوى حصوله فى لسان الشارع ولسان تابعيه جميعاً ولكن المصنف لم يقل به فى المقام .

(الثالث) ان الوضع اذا حصل فى لسان الشارع ولسان تابعيه جميعاً فالحقيقة حينئذ ليست شرعية بل متشرعة ونحن كلامنا فى الحقيقة الشرعية ولعله الى هذه الوجوه كلا أو بعضاً قد أشار أخيراً بقوله فتأمل .

﴿ قوله وأما الثمرة . . . الخ ﴾ قد أشرنا اليها فى صدر البحث بقدر الحاجة فلا نعيد الكلام فيها ثانياً .

﴿ قوله واصالة تأخر الاستعمال . . . الخ ﴾ وحصل كلام المصنف أن فى اصالة تأخر الاستعمال عن الوضع فيما اذا جهل تاريخهما اشكالان .

(أحدهما) معارضتها باصالة تأخر الوضع عن الاستعمال .

(ثانيهما) ان اصالة تأخر الاستعمال عن الوضع ان قيل باعتبارها من باب التعبد بان كانت عبارة عن استصحاب عدم الاستعمال الى بعد الوضع فهى مما تحتاج الى القول بالاصل المثبت كى يكون استصحاب عدم الاستعمال الى بعد الوضع مثبتاً لارادة المعنى الشرعى الجديد لا اللغوى القديم وسياتى فى محله أن حجية الأصل المثبت محل خلاف بل منع وأن الاستصحاب مما لا يثبت به الا الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب بلا واسطة لا اللازم أو الملازم أو الملزوم العقلى أو العادى وان قيل ان اصالة تأخر الاستعمال بنفسها اصل عقلائى مستقل غير مربوط بالاستصحاب ليبتنى على القول بالاصل المثبت فلنا لم يثبت بناء من العقلاء على تأخر الاستعمال عند الشك فى تقدمه وتأخره نعم اصالة عدم النقل أصل عقلائى مستقل ولكنها مما تجرى عند الشك فى أصل النقل كما تقدم فى الأمر الثانى لا عند العلم الإجمالى باصل النقل والشك فى تقدمه وتأخره .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى أنه إذا سلم استقرار بناء العقلاء على عدم النقل عند الشك فى أصله فلا يبعد إستقرار بنائهم على تأخر النقل أيضاً عند العلم الإجمالى باصله والشك فى تقدمه وتأخره وعليه فينحصر الإيراد حينئذ بالاشكال الأول وهو معارضة اصالة تأخر الاستعمال باصالة تأخر الوضع والإشكال الثانى على تقدير القول باعتبار اصالة تأخر الاستعمال من باب التعبد وأما على التقدير الآخر فيقال ان الاصل العقلائى بالعكس وهو تأخر الوضع عن الإستعمال .

فى الصحيح والاعم

﴿ قوله العاشر أنه وقع الخلاف فى أن الفاظ العبادات أسامى لخصوص الصحيحة أو الاعم منها . . . الخ ﴾ بل يظهر من التقريرات أن الخلاف مما يعم الفاظ المعاملات أيضاً (قال) ما لفظه وهل النزاع مخصوص بالفاظ العبادات كما هو المأخوذ فى العنوان أو يعم الفاظ المعاملات ظاهر جماعة منهم الشهيدان هو الثانى وارتضاه بعض الأجلة (إنتهى) والظاهر أنه يعنى ببعض الأجلة صاحب الفصول وعلى كل حال قد ذكر صاحب التقريرات فى المسئلة أقوالا ثلاثة (قولا) بالصحيح (وقولا) بالأعم (وقولا) بالتفصيل بين الأجزاء والشرائط فيلتزم بالصحيح فى الأول وبالأعم فى الثانى (قال) فى صدر المسئلة ما لفظه قد إختلفت انظار أهل النظر فى ان الفاظ العبادات هل هى أسامى للصحيح أو الأعم منه ومن الفاسد على أقوال ثالثها التفصيل بين الأجزاء والشرائط بالمصير إلى الأول فى الأول وإلى الثانى فى الثانى (إنتهى) أقول وسياتى من المصنف فى آخر المسئلة فى الأمر الثالث الاشارة إلى هذا التفصيل فانتظر .

﴿ قوله منها أنه لا شبهة فى تاتى الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وفى جريانه على القول بالعدم اشكال . . . الخ ﴾ بل حكى المنع الصريح عن غير واحد وما قيل فى وجه المنع أو صح أن يقال وجوه ثلاثة . (قال) فى التقريرات لا اشكال فى جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وهل جريانه موقوف عليه فلا يجرى على تقدير عدمه أولا قولان ظاهر بعض الأفاضل هو الأول وهو المحكى عن بعض الأجلة تبعاً

لبعض أفاضل سادات المتأخرين والحق وفاقا لصريح جماعة من المحققين هو الثانى (قال) واستظهر الأول من ملاحظة العناوين فان فى التعبير بالاسامى تلويحاً بل تصريحاً بالوضع ويؤيده أدلة الطرفين من دعوى التبادر وغيره من خواص الحقيقة والمجاز . (ثم قال) مضافا الى عدم تعقل النزاع على تقدير عدم الوضع لأن القائل بالأعم حينئذ ان اراد صحة استعمال اللفظ فى الأعم أو وقوعه مجازاً فهو مما لا سبيل لانكاره فان القائل بالصحيح يعترف فى الجواب عن أدلة الأعمى بوقوعه وصحته كما أنه لا سبيل لانكار استعمال اللفظ فى الصحيح إذ لم يدع القائل به أنه على وجه الحقيقة (انتهى) أقول ومرجع هذا كله إلى وجوه ثلاثة كما أشرنا وهى التعبير فى عنوان البحث بالاسامى واستدلال الطرفين بالتبادر ونحوه من علائم الوضع وعدم تعقل النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية وسياتى الجواب من نفس التقريرات عن كل من هذه الوجوه جميعاً فانتظر .

﴿ قوله وغاية ما يمكن أن يقال فى تصويره . . . الخ ﴾ قد عرفت آنفاً ان ما قيل أو يمكن أن يقال فى وجه عدم جريان النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية وجوه ثلاثة (أما الأول والثانى) فقد أجاب عنهما فى التقريرات (بما هذا لفظه) أقول الوجه فى اختصاص العنوان بعد تسليم دلالة الإسم على الوضع أن عنوان النزاع انما هو من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية وانما تبعهم فى العنوان من لا يقول بها جريا على ما هو المعنون فى كلامهم (الى أن قال) ومنه يظهر الوجه فى اختصاص الأدلة يعنى بها أدلة الطرفين من التبادر ونحوه (قال) فانها تابعة لما هو الواقع فى العنوان ولم يظهر من النافى للحقيقة الشرعية مع ذهابه فى المقام الى أحد الوجهين التمسك بما ينافى ما اختاره من العدم (انتهى) (وأما الوجه الثالث) وهو عدم تعقل النزاع على القول

بعدم الحقيقة الشرعية فيظهر من مجموع كلمات التقريرات فى دفعه وجوها ثلاثة

(الأول) أن يقع النزاع فى أن المجاز الغالب فى لسان الشارع هل هو الصحيح على وجه يحمل عليه اللفظ عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقى أو الأعم .

(الثانى) ان يقع النزاع فى ان الذى استعمل الشارع فيه اللفظ لعلاقة بينه وبين المعنى اللغوى كعلاقة الإطلاق والتقييد ونحوها ثم استعمل فى الآخر لعلاقة أخرى بينه وبين المجازى الأول من مشابهة ومشاكلة هل هو الصحيح أو الأعم وعلى هذا الوجه يلزم سبك المجاز عن المجاز كما لا يخفى .

(الثالث) عين الصورة لكن اذا استعمل اللفظ فى الآخر لا يكون لعلاقة أخرى بينه وبين المجازى الأول كى يلزم سبك المجاز عن المجاز بل لعين العلاقة المرعية بين المجازى الأول والمعنى اللغوى بتنزيل الآخر منزلة الأول بان يدعى الصحيحى مثلا ان الذى استعمل الشارع فيه اللفظ مجازاً لعلاقة بينه وبين المعنى اللغوى هو الصحيح ثم استعمل اللفظ فى الاعم لا لعلاقة أخرى بل لعين هذه العلاقه بتنزيل الاعم منزلة الصحيح بوجه من وجوه التنزيل كتنزيل ما هو المعدوم من الاجزاء والشرائط منزلة الموجود وهذا هو مختار صاحب التقريرات ولكن الظاهر من قول المصنف فى المتن بمعنى أن أيهما قد أعتبرت العلاقة بينه وبين المعانى اللغوية ابتداء وقد استعمل فى الآخر بتبعه ومناسبته . . . الخ هو الوجه الثانى المستلزم لسبك المجاز عن المجاز .

﴿ قوله وأنت خبير بانه لا يكاد يصح هذا الا اذا علم أن العلاقة انما أعتبرت كذلك . . . الخ ﴾ وحاصل اشكاله أن ذلك يبتنى على أمرين .

(أحدهما) أن الشارع انما اعتبر العلاقة بين الصحيح مثلا وبين المعانى اللغوية دون الآخر .

(ثانيهما) أن بناء الشارع قد استقر عند وجود القرينة الصارفة عن المعانى اللغوية وعدم قرينة أخرى معينة لاحد المعينين من الصحيح أو الاعم على ارادة الصحيح مثلا دون الآخر بحيث كان ذلك قرينة عامة على ارادته من غير حاجة الى قرينة أخرى معينة وانى لهم باثبات هذين الامرين .

(أقول) والظاهر أن الصحيحى أو الاعمى اذا أثبت أن الشارع قد اعتبر العلاقة بين الصحيح مثلا وبين المعانى اللغوية دون الآخر فهو مما يكفيه عند وجود القرينة الصارفة عن المعانى اللغوية لظهور اللفظ حينئذ فى المعنى الذى اعتبر العلاقة بينه وبين المعنى اللغوى ابتداء اذ المفروض ان استعماله فى المعنى الآخر انما كان بتبع الاول وبمناسبته فلا يعقل أن يكون اللفظ ظاهراً فيه دون الاول أو كان ظهوره فيه فى عرض ظهور اللفظ فى الاول كى يجمل الكلام ويحتاج الى قرينة معينة .

﴿ قوله على ارادته . . . الخ ﴾ متعلق بقوله استقر لا بقوله قرينة أخرى فلا تغفل .

﴿ قوله وقد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب الى الباقلانى . . . الخ ﴾ والظاهر أن حاصل ما نسب الى الباقلانى أن الصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك من العبادات ليست هى أموراً مخترعة مستحدثة لا فى شرعنا ولا فى الشرايع السابقة وانما هى معانى لغوية قديمة وهى الدعاء والنمو والقصد ونحو ذلك غايته أن الشارع قد أضاف اليها اجزاء وشرائط فتلك الالفاظ فى لسان الشارع مستعملة دائماً فى معانيها اللغوية والاجزاء والشرائط الزائدة انما هى تستفاد من قرينة مضبوطة فى كلامه صلى الله عليه وآله وسلم هذا محصل ما نسب الى الباقلانى (وأما) المصنف فحاصل كلامه أنه قد انقدح بما ذكرنا فى تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية تصويره على القول الباقلانى

أيضاً فيقع النزاع فى أن مقتضى القرينة المضبوطة الواقعة فى كلام الشارع الدالة على الاجزاء والشرائط التى أضافها على المعانى اللغوية هل هو تمام الاجزاء والشرائط أو الاعم من التمام والناقص فى الجملة (هذا) وقد أنكر التقريرات جريان النزاع على مذهب الباقلانى فيكون كلام المصنف هذا تعريضاً لما اختاره التقريرات (قال) ما لفظه وهل هو يعنى النزاع فى الصحيح والاعم موقوف على ثبوت تصرف من الشارع فى المعنى فلا وجه للنزاع بناء على ما نسب الى الباقلانى أولا فيجرى على مقالته أيضاً الظاهر هو الاول ثم أطال الكلام فى توضيح ذلك مما لا يسع المقام ذكره فراجع.

﴿قوله ومنها أن الظاهر أن الصحة . . . الخ﴾ وحاصل كلام المصنف أن الصحيح عند الكل بمعنى واحد وهو التمام أى الجامع لجميع الاجزاء والشرائط الفاقد لتمام الموانع والقواطع فاختلاف الفقهاء والمتكلمين فى تفسير الصحيح حيث ينسب إلى الأول أن الصحيح ما أسقط القضاء وإلى الثانى ان الصحيح ما وافق الشريعة مما لا يكشف عن تعدد المعنى وإنما هو تفسير بالاثر المهم فى نظر المفسر وقد أخذ المصنف هذا المعنى من صاحب التقريرات(قال) فى المقام ما هذا لفظه ليس المراد به يعنى الصحيح ما هو المنسوب إلى الفقهاء من أن الصحيح ما هو أسقط القضاء أو إلى المتكلمين من أنه ما وافق الشريعة (إلى أن قال) بل المراد به المهية الجعلية الجامعة للاجزاء والشرائط التى لها مدخل فى ترتب ماهو الباعث على الأمر بها عليها ويعبر عنه بالفارسية(بدرست) وهو معناه لغة وقد ذكرنا فى محله ان الفقهاء والمتكلمين أيضاً لم يصطلحوا على ابداع معنى جديد غير ما هو المعهود منه فى اللغة (إنتهى).

﴿قوله كما لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والإختيار والاضطرار إلى غير ذلك . . . الخ﴾ أى كما لا يوجب تعدد المعنى

اختلاف الصحة بحسب الحالات فى السفر تكون الصلاة ركعتان وفى الحضر أربع وفى حال الإختيار تكون الصلاة عن وضوء أو عن قيام وفى حال الإضطرار عن تيمم أو عن جلوس أوعن اضطجاع الى غير ذلك من الحالات كالذكر والنسيان والعلم والجهل فالصحيح فى الكل بمعنى واحد وهو التمام غايته ان التمام يختلف باختلاف الحالات ومن هنا (قال) المصنف بعد هذا ومنه ينقدح أن الصحة والفساد أمر ان اضافيان فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات فيكون تاماً بحسب حالة وفاسداً بحسب أخرى (انتهى) وسيأتى الكلام حول الصحة والفساد فى بحث النهى عن العبادات والمعاملات بنحو أبسط فانتظر .

﴿ قوله ومنها أنه لابد على كلا القولين من قدر جامع فى البين كان هو المسمى بلفظ كذا . . . الخ ﴾ وجه اللابدية انه لا اشكال فى اختلاف أقسام الصلاة كما وكيفاً اختلافا فاحشا بحسب اختلاف الحالات والاوقات (فان قلنا) ان اللفظ مشترك موضوع بإزاء كل قسم منها على حده على أن يكون كل منها معنى خاصاً غير الآخر نظير وضع لفظ العين بإزاء معانى متعددة من الذهب والميزان والركبة ونحو ذلك فهذا باطل جداً ضرورة صحة حمل لفظ الصلاة على كل من تلك الاقسام بمعنى واحد نظير صحة حمل لفظ الانسان على كل من الزنجى والرومى والقصير والطويل بمعنى واحد لا بمعانى متعددة (وان قلنا) بالاشتراك المعنوى فان التزمنا بان الوضع فيها عام والموضوع له خاص فهذا مضافا الى احتياجه الى قدر جامع فى البين يكون هو الملحوظ أولا وان لم يوضع له اللفظ بل وضع بازاء أفراده المختلفة ومصاديقه المتشتة هو بعيد جداً كما سيأتى فى الامر اللاحق وان التزمنا بان كلا من الوضع والموضوع له فيها عام فعلى هذا القول لابد من قدر جامع فى البين كان هو المسمى بلفظ كذا وكان هو

الموضوع له للاسامى والالفاظ فان قلنا بالصحيح فلابد أن يكون جامعاً لتمام الافراد الصحيحة وان قلنا بالاعم فلابد أن يكون شاملا لتمام الافراد الصحيحة والفاسدة .

في الجامع الصحيحى

﴿ قوله ولا اشكال فى وجوده بين الافراد الصحيحـــة . . . الخ ﴾ وتوضيح ذلك أنه لا اشكال فى ترتب أثر واحد كالنهى عن الفحشاء على تمام الافراد الصحيحة على اختلافها كما وكيفاً بحسب الحالات والاوقات كما لا اشكال فى أن ترتب أثر واحد على أمور متعددة مختلفة كاشف عن وجود قدر جامع بين تلك الامور كان كل منها مؤثراً فى ذلك الاثر الوحدانى بذلك الجامع وذلك لقاعدة الواحد لا يصدر الا من الواحد ومدرك هذه القاعدة مقدمتان عقليتان .

(إحديهما) أنه لا شك فى أنه لابد من وجود ربط وسنخية بين العلة والمعلول أى بين المؤثر والاثر والا لصدر كل شىء من كل شىء وهو باطل .

(ثانيتهما) أنه من المستحيل عقلا أن يكون شىء واحد بما هو واحد مرتبطاً ومتسنخاً مع أمور مختلفة متباينة بما هى مختلفة متباينة وعليه فيجب أن يكون بين تلك الامور المختلفة قدر جامع كان هو المؤثر فى ذلك الاثر الوحدانى فاذا شاهدنا مثلا ان الاحراق يترتب على كل من الشمس والنـــار والاحتكاك فنقول لابد من ربط وسنخيّة بين الاحراق وبين كل من الشمس والنار والاحتكاك والا لصدر الاحراق من كل شىء ولم يختص صدوره من الامور المذكورة فقط ومن المعلوم ان الاحراق بما هو شىء واحد لا يمكن ان

يكون مرتبطاً ومتسنخاً مع أمور مختلفة متباينة فلا بد من أن يكون بين الشمس والنار والاحتكاك قدر جامع كان كل منها مؤثراً فى الاحراق بذاك الجامع فاذا تقرر هذه القاعدة المشتهرة بقاعدة الواحد (فنقول) ان النهى عن الفحشاء مثلا اذا ترتب على كل من صلاة الوتر والصبح والظهرين والعشائين أو على صلاة المسافر والحاضر والمختار والمضطر إلى غير ذلك من الأقسام المختلفة بحسب الحالات والأوقات فنستكشف أن بين تلك الصلوات المختلفة قدر جامع كان هو المؤثر فى النهى عن الفحشاء فاذا كان بينها ذاك الجامع كان قهراً هو الموضوع له للفظ الصلاة والمسمى بلفظها عند الصحيحى .

(أقول) هذا ولنا طريقة أخرى لاستكشاف القدر الجامع بين الأفراد الصحيحة ولعلها أسهل وتقريبها أنه لا إشكال فى صحة حمل لفظ الصلاة بمفهوم واحد على أمور متعددة مختلفة بحسب الكم والكيف والحالات والأوقات كما لا إشكال فى عدم صحة حمل اللفظ بمفهوم واحد على أمور متعددة مختلفة ما لم يكن بينها قدر جامع كان حمل اللفظ عليها واتحاده معها وجوداً وخارجا بذاك الجامع وعليه فمن صحة حمل لفظ الصلاة بمفهوم واحد على الأقسام المختلفة والاصناف المتشتة نستكشف أن بينها قدر جامع كان حمل لفظ الصلاة على كل منها بذاك الجامع ونظير ذلك ما إذا صح حمل لفظ الإنسان بماله من المفهوم الوحدانى على كل من الزنجى والرومى والطويل والقصير والصغير والكبير واتحد مع كل من هذه الأقسام وجوداً وخارجا فانا نستكشف من ذلك أن بين تلك الأقسام المختلفة قدر جامع كان حمل لفظ الإنسان بمفهومه الوحدانى على كل منها واتحاده معه وجوداً وخارجا بذاك الجامع اذ لا يعقل أن يكون الإنسان بمعنى واحد متحداً وجوداً وخارجا مع أمور متعددة متباينة (نعم) يصح حمل المشترك كالعين على أمور متعددة متباينة ويتحد مع كل منها وجوداً

وخارجا مع عدم وجود الجامع بين تلك الأمور المتباينة لكن ليس حمله على الأمور المتعددة بمفهوم واحد بل يحمل على كل منها بمفهوم خاص غير المفهوم الذى به يحمل على الآخر وهذا واضح .

﴿ قوله والاشكال فيه بان الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً ... الخ ﴾ هذا الاشكال من صاحب التقريرات وهو اشكال طويل لخصه المصنف وحاصله أن الجامع بين الأفراد الصحيحة الذى قد وضع له لفظ الصلاة (ان كان مركباً) من أجزاء خاصة فهذا باطل جداً إذ ليس لنا اجزاء مخصوصة معينة تكون ملاكا للصحة بحيث كلما وجدت هى صحت الصلاة وكلما انتفت هى بطلت الصلاة اذ كلما فرض جامعاً من الاجزاء كان صحيحاً فى حال وفاسداً فى آخر هذا إذا كان الجامع مركباً من أجزاء (وأما إذا كان) بسيطاً فهو لا يخلو أما أن يكون هو عنوان المطلوب أو أمراً آخر يلزمه ذلك ويساويه فى الصدق كعنوان الصحيح أو التام ونحو ذلك (فان كان الجامع) هو المطلوب فيرد عليه حينئذ أمور (منها) استحالة أخذه فى متعلق الطلب فان عنوان المطلوب مما لا يتأتى الا من قبل الطلب فاذا أخذ فى متعلق الطلب الذى هو سابق على الطلب رتبة لزم تقدم الشىء على نفسه برتبتين وهو غير معقول (ومنها) أن تكون لفظة الصلاة ولفظة المطلوب مترادفتين وهو باطل قطعاً لوضوح عدم الترادف بينهما (ومنها) أن لا تجرى البرائة عند الشك فى الأجزاء والشرائط لأن الشك حينئذ يكون فى المحصل أى فيما يتحقق به المأمور به لا فى ذات المأمور به فان الأمر على هذا تعلق بامر بسيط وهو مما لا اجمال فيه وانما الاجمال فيما يحققه ويحصله وفى مثله لابد من الاشتغال كما سيأتى فى محله مع أن القائلين بالصحيح هم قائلون بالبرائة عند الشك فى الاجزاء والشرائط هذا كله ان كان الجامع البسيط هو عنوان المطلوب (وأما إذا كان) ملزوما مساويا معه فى الصدق

كعنوان الصحيح والتام فيرد عليه حينئذ خصوص الاشكال الأخير أى عدم جريان البرائة عندالشك فى الأجزاء والشرائط أقول بل والاشكال الثانى أيضاً وهو الترادف .

﴿ قوله مدفوع . . . الخ ﴾ وحاصل الدفع بتوضيح منا أنا نلتزم بان الجامع هو أمر بسيط وهو مفهوم الصلاة أى ما يدركه الانسان من لفظة الصلاة عند اطلاقها منتزع عن الأجزاء والشرائط المختلفة كما وكيفاً بحسب الحالات والأوقات ولكنه متحد مع الأجزاء والشرائط نحو اتحاد أى خارجا ومصداقا فان الصلاة فى الخارج هى عين تلك الاجزاء والشرائط بشهادة صحة الحمل عليها وفى مثله تجرى البرائة بلا مانع عنها لان المفهوم البسيط إن كان متحـــداً مع الاجزاء والشرائط فالامر المتعلق بالبسيط متعلق بالاجزاء والشرائط وإذا تعلق الامر بالاجزاء والشرائط كان الامر المتعلق بهما منحلا لا محالة إلى أوامر متعددة بتعدد الاجزاء والشرائط فاذا شك فى وجوب بعضها جرت البرائة عنه شرعا وعقلا لكونه شكا فى أصل التكليف نعم لو كان البسيط الذى تعلق به الطلب أمراً مبائناً مع الاجزاء والشرائط كالطهارة المسببة عن الغسل أو الوضوء لان الطهارة أمر بسيط تحصل بافعال مخصوصة وأمور خاصة وليست هى عين تلك الافعال المخصوصة والامور الخاصة فعند ذلك اذا شك فى وجوب بعض الاجزاء والشرائط فلا محيص عن الاشتغال عقلا لكون الشك حينئذ فى المحصل لا فى أصل التكليف .

(أقول) بل الحق كما سيأتى منا فى الاقل والاكثر الارتباطيين ان شاء الله تعالى أنه عند الشك فى المحصل أيضاً تجرى البرائة شرعا وعقلا فانتظر .

في الجامع الأعمّي

﴿ قوله وأما على الاعم فتصوير الجامع فى غاية الاشكال فما قيل فى تصويره أو يقال وجوه . . . الخ ﴾ هذه الوجوه سوى الخامس منها قد ذكرها صاحب التقريرات لتصوير القول بالاعم لا لتصوير الجامع الاعمى ومن هنا ترى ان ما سوى الوجه الاول والثاني أجنبي عن تصوير الجامع الاعمى وانما هو تصوير لمذهب الاعم كما لا يخفى .

﴿ قوله أحدها أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالاركان فى الصلاة . . . الخ ﴾ (قال) فى التقريرات أحدها ما يظهر من المحقق القمى وهو كون الفاظ العبادات أسماء للقدر المشترك بين أجزاء معلومة كالاركان الاربعة فى الصلاة وبين ماهو أزيد من ذلك وان لم يقع شيء من تلك الاركان أو ما هو زايد عليها صحيحة فى الخارج لجميع هـــذه الافراد أعنى الصحيحة المشتملة على الاركان وتمام الزائدة عليها والفاسدة المقتصرة عليها فقط أو عليها وبعض الزائدة عليها من حقيقة الصلاة ويطلق على جميعها لفظ الصلاة على وجه الاشتراك المعنوى (انتهى) .

﴿ قوله وفيه ما لايخفى فان التسمية بها حقيقة لاتدور مدارها ... الخ ﴾ وحاصل جوابه عن الوجه الأول ان التسمية بالصلاة لا تدور مدار الاركان ضرورة صدق الصلاة عند الاعمى مع الاخلال ببعض الاركـان كما اذا اتى بصلاة جامعة لجميع الاجزاء والشرائط سوى تكبيرة الاحرام مثلا فانه حينئذ يصدق عليها الصلاة مع عدم تحقق الاركـان بتمامها بل وعدم صدق الصلاة على الاركـان حتى عند الاعمى مع الاخلال بساير الاجزاء والشرائط كما اذا

نوى وكبر وركع وسجد ثم انصرف من غير أن يأتى بشىء من ساير الاجزاء والشرائط فانه حينئذ لا يصدق عليها الصلاة وإن كانت الاركان متحققة بتمامها هذا محصل الجواب وقد أخذه المصنف من صاحب التقريرات (قال) اعلى الله مقامه ما لفظه فجعل يعنى المحقق القمى الأركان مدار صدق التسمية ولازمه انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان وان اشتملت على بقية الأجزاء والصدق مع وجودها وان لم يشتمل على شىء من الأجزاء والشرائط وهو مما ينبغى القطع بفساده لأنه منقوض طرداً وعكساً كما لا يخفى (إنتهى) .

﴿ قوله مع أنه يلزم أن يكون الإستعمال فيما هو المأمور به باجزائه وشرائطه مجازاً عنده . . . الخ ﴾ هذا جواب ثانى عن الوجه الأول ومحصله أنه لو كانت لفظة الصلاة مثلا موضوعة للاركان لكان استعمالها فى الصلاة الصحيحة الجامعة لتمام الاجزاء والشرائط مجازاً لكونه استعمالا لها فى غير ما وضع له وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل لا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكلى فى الفرد كى لا يكون مجازاً كاستعمال لفظ إنسان فى زيد فى مثل قولك هذا إنسان مشيراً اليه أو جائنى إنسان وكان الجائى زيداً وقد أخذ المصنف هذا الجواب من التقريرات أيضاً (قال) أعلى الله مقامه فى ذيل الرد على الوجه الأول ما لفظه فان قلت نحن لا نقول بان تلك الاركان المخصوصة قدر مشترك بين الزائد والناقص ليلزم ما ذكر من المحذور بل نقول ان لفظة الصلاة مثلا موضوعة للاركان المخصوصة وباقى الأجزاء خارجة عنها وعن المسمى لكن مقارنتها لغيرها لا يمنع من صدق اللفظ على مسماه قلت ذلك أيضاً مما لا يلتزم به القائل المذكور اذ بناء على ذلك يصير استعمال اللفظ فى الصحيحة المستجمعة للشرائط والأجزاء من قبيل إستعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل وهو مجاز قطعاً والظاهر من كلامه كونه حقيقة

(إنتهى) موضع الحاجة من كلامه .

﴿ قوله ولا يلتزم به القائل بالأعم فافهم . . . الخ ﴾ ولعل قوله فافهم اشارة إلى إحتمال التزام القائل بالأعم بالتجوز فيما إذا استعمل اللفظ فى الواجد لتمام الاجزاء والشرائط بنحو كان ساير الاجزاء والشرائط جزء المستعمل فيه أو إشارة إلى مايرد من النقض على القائل بالصحيح أيضاً فيما إذا استعملت لفظة الصلاة فى الواجد لتمام المستحبات الدخيلة فى تشخيص المأمور به الخارجة عن ماهية الصلاة كما سيأتى تحقيقه فى آخر الصحيح والاعم فكما أن فى مثله لا يلتزم الصحيحى بالتجوز نظراً إلى أن اللفظ قد وضع لمعناه الخاص لا بشرط عن الاجتماع مع الاجزاء الخارجة عن الماهية فكذلك الاعمى يدعى أن لفظة الصلاة مثلا موضوعة للاركان لا بشرط عن الاجتماع مع ساير الاجزاء الدخيلة فى صحة المأمور به الخارجة عن ماهيتها وعليه فاذا استعملت فى الواجد لها فلا يكون مجازاً .

﴿ قوله ثانيها ان تكون موضوعة لمعظم الاجزاء التى تدور مدارها التسمية عرفا . . . الخ ﴾ وهو المنسوب إلى جماعة من الاعميين (قال) فى التقريرات الثانى ما نسبه البعض إلى جماعة من القائلين بالاعم بل قيل وهو المعروف بينهم أن لفظة الصلاة موضوعة لمعظم الاجزاء وهو ما يقوم به الهيئة العرفية ومعها لا يصح سلب الإسم عنها فكلما حصل صدق الإسم عرفا يستكشف به عن وجود المسمى فيه فعلى هذا عكسه وطرده سليمان عن الانتقاض (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه .

﴿ قوله وفيه مضافا إلى ما أورد أخيراً أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر فى المسمى . . . الخ ﴾ هذان جوابان عن الوجه الثانى .

(أحدهما) عبارة عما أورد على الوجه الاول أخيراً من لزوم كون

إستعمال اللفظ فى المستجمع لتمام الاجزاء والشرائط مجازاً لكونه إستعمالا له فى غير ما وضع له وكان من قبيل إستعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل.

(ثانيهما) ما حاصله أن معظم الأجزاء ليس أمراً مضبوطاً له واقع معين فى الكل كى يمكن دعوى كون اللفظ موضوعا له حقيقة بل يتبادل باختلاف المصاديق فان معظم الأجزاء فى صلاة الوتر مثلا غير معظم الأجزاء فى صلاة الصبح ومعظم الأجزاء فى صلاة الصبح غير معظم الأجزاء فى الظهرين أو العشائين وهكذا فى صلاة المسافر والحاضر والمختار والمضطر والعالم والجاهل والذاكر والناسى وحينئذ قد يكون شىء واحد كالقيام مثلا داخلا فى معظم الأجزاء بالنسبة إلى صلاة تشتمل عليه كصلاة المختار وخارجا عن معظم الأجزاء بالنسبة إلى صلاة لا تشتمل عليه كصلاة المضطر العاجز عن القيام بل يلزم أن يكون شىء واحد فى صلاة واحدة مستجمعة لتمام الأجزاء والشرائط مردداً بين أن يكون هو الداخل فى معظم الأجزاء وكان الخارج منه غيره أو يكون بالعكس وهو كما ترى باطل هذا محصل الجوابين وقد أخذهما المصنف من صاحب التقريرات (قال) أعلى الله مقامه فى مقام الجواب عن الوجه الثانى ما لفظه لكن يرد عليه أنه ان أريد أن اللفظ موضوع لمفهوم معظم الأجزاء الذى لا يختلف ذلك المفهوم باختلاف مصاديقه ففساده غنى عن البيان بداهة أن لفظ الصلاة لا يرادف لفظ معظم الأجزاء وان أريد أنه موضوع لمصداقه فلا ريب فى اختلاف تلك المصاديق بواسطة تبادل الأجزاء وجوداً وعدماً (إلى أن قال) مضافا إلى استلزامه أن يكون إستعمال اللفظ فيما زاد عن معظم الاجزاء مجازاً صحيحة كانت أو فاسدة (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه.

(أقول) أما الجواب الأول من لزوم التجوز إذا استعمل اللفظ فى

المستجمع لتمام الأجزاء والشرائط بل مطلق ما زاد على معظم الأجزاء فقد عرفت أنه لم يتم لما يرد من النقض على الصحيحى أيضاً إذا استعمل اللفظ فى المستجمع لتمام المستحبات الخارجة عن ماهية الصلاة فما به الجواب على القول بالصحيح يكون هو الجواب على القول بالأعم وأما الجواب الثانى فهو فى مثل الصلاة التى لها الإختلاف الفاحش بحسب الحالات والأوقات وإن كان صحيحاً وارداً على الأعمى لعدم كون معظم الأجزاء فيها أمراً مضبوطاً معيناً كى يمكن دعوى وضع اللفظ له حقيقة ولكن فى غير الصلاة من سائر المركبات التى ليس لها هذا الإختلاف هو أمر مضبوط معين واقعاً يمكن دعوى وضع اللفظ له حقيقة (وبالجملة) ان لسائر المركبات أجزاء رئيسية معينة مضبوطة لا متبادلة ولا مرددة هى مدار التسمية والصدق العرفى وعليه فمذهب الأعمى فى غير مثل الصلاة مما ليس له هذا الإختلاف أمر معقول ثبوتاً بعد تصور القدر الجامع له ولكنه مع ذلك هو خلاف التحقيق لما سيأتى من قيام الدليل بل الادلة على القول بالصحيح فانتظر .

﴿ قوله ثالثها أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية كزيد فكما لايضر فى التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ونقص بعض الأجزاء وزيادته كذلك فيها . . . الخ ﴾ هذا الوجه الثالث لم يذكره المصنف كما هو حقه والصحيح ما ذكره صاحب التقريرات (قال) الثالث أن يكون اللفظ موضوعا للمركب من جميع الأجزاء لكن لامن حيث هو بل من حيث كونه جامعاً لجملة أجزاء هى ملاك التسمية ومناطها فاذا فقد بعض الأجزاء وصدق الإسم عرفا يعلم منه أن مناط التسمية باق نظير الأعلام الشخصية التى يوضع للاشخاص فان زيداً إذا سمى بهذا الإسم فى حال صغره كان الموضوع له هذه الهيئة الخاصة ولكن لا من حيث انها تلك الهيئة ولذا لا يفترق فى

التسمية مع طريان حالات عديدة وهيئات غير متناهية بين الرضاع والشيخوخة وليس ذلك باوضاع جديدة بل تلك الإستعمالات فى تلك المراتب من توابع الوضع الأول (إنتهى) وملخصه أن الفاظ العبادات موضوعة للمركب من جميع الأجزاء كما يقول الصحيحى لكن لا بما هى هى بل من حيث كونها واجدة لجملة أجزاء هى ملاك التسمية كما فى الأعلام الشخصية فانها موضوعة كذلك ولذا ترى أن مع تبادل الحالات بل ونقص بعض الأجزاء يصدق الإسم ما دام كون الأجزاء التى هى مناط التسمية باقية محفوظة .

﴿ قوله وفيه أن الأعلام إنما تكون موضوعة للاشخاص والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص ويكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده باقياً وأن تغيرت عوارضه . . . الخ ﴾ هذا الجواب الذى ذكره المصنف قد عبر عنه صاحب التقريرات بالتخيل ورد عليه حلا ونقضاً (قال) بعد ذكر الوجه الثالث بعبارته المتقدمة مالفظه ولا وجه لما قد يتخيل من أن الأعلام الشخصية ليست موضوعة للمركبات بل إنما هى موضوعة للنفوس الناطقة المتعلقة بالابدان فان من المعلوم كون زيد حيواناً ناطقاً ولازمه أن يكون جسما وليس زيداً من المجردات كما لا يخفى مضافا إلى أن الوضع فى جميع المركبات الكمية الخارجية كذلك كما فى لفظ السرير والبيت والمعاجين فالتزام ذلك فى الأعلام الشخصية مما لا يجدى فى دفع المحذور (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه (ومحصله) أن زيداً ونحوه من الأعلام الشخصية ليس هو من المجردات كى صح فيه دعوى الوضع للنفس الناطقة بل هو جسم خارجى له نفس ناطقة فالجسم جزء الموضوع له وهو مركب من أجزاء خارجية (مضافا) إلى أنه لو سلم ذلك فى الأعلام الشخصية وانها موضوعة للنفوس الناطقة وهى باقية محفوظة مع تبادل الحالات فما الحيلة فى سائر المركبات الخارجية فانها عبارة

عن جملة من أجزاء معينة كالسرير ونحوه ومقتضى الوضع لها انتفاء الإسم بانتفاء بعضها مع أنه لا ينتفى فيعرف من ذلك أن اللفظ موضوع للمركب من جميع الأجزاء لكن لا من حيث هو بل من حيث كونه جامعاً لجملة أجزاء هى ملاك التسمية كما ادعى صاحب الوجه الثالث .

(أقول) والصحيح فى الجواب عن هذا الوجه الثالث أن يقال انه لا يعقل أن يكون الاسم موضوعا المركب من جميع الأجزاء كما يدعى الصحيحى وكان مناط التسمية حقيقة جملة من الأجزاء نعم يعقل ذلك فى التسمية العرفية المسامحية فيكون الموضوع له جميع الأجزاء ومناط التسمية العرفية المبنية على التسامح والتجوز جملة من الأجزاء وأما الأعلام الشخصية فحالها كحال ساير المركبات الخارجية بعد وضع الألفاظ فيها لمجموع النفس والبدن وتركب البدن من أجزاء خارجية فصدق الاسم فيها مع نقص بعض الأجزاء من يد أو رجل ونحوهما ليس إلا كصدق الاسم فى ساير المركبات مع نقص بعض الأجزاء وهو على نحو المسامحة والعناية بحيث كلما زاد النقص ظهرت العناية وكلما قل النقص خفيت العناية حتى كاد ان لا يرى هناك عناية كما أن صدق الاسم فيها مع زيادة بعض الأجزاء من لحم أو شعر ونحوهما ليس إلا من جهة الوضع لتلك الأجزاء الخاصة لا بشرط عن الاجتماع مع الأجزاء الزائدة المتجددة بعد الوضع والتسمية كما لا يخفى .

﴿ قوله ولا يكاد يكون موضوعا له إلا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها كما عرفت فى الصحيح منها . . . الخ ﴾ أى ولا يكاد يكون شىء من العبادات موضوعا له إلا ما كان جامعاً لشتات العبادات وحاويا لمتفرقاتها كما عرفت فى الصحيح منها بعد تصوير القدر الجامع بينها وامكان الاشارة اليه بخواصه وآثاره كالناهية عن الفحشاء أو ما هو معراج المؤمن ونحو ذلك .

﴿ قوله رابعها أن ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط إلا أن العرف يتسامحون . . . الخ ﴾ ومحصل هذا الوجه بطوله أن اللفظ موضوع للصحيح التام كما يقول الصحيحى ولكن يستعمل اللفظ فى الفاقد الناقص أيضاً لا على سبيل المجاز بل على سبيل الحقيقة أما بتنزيل الفاقد منزلة الواجد فلا تجوز على ما تقدم من السكاكى أو لضرورة اللفظ حقيقة فيه تعييناً باستعماله فيه دفعة أو دفعات محدودة وهذا الوجه قد ذكره صاحب التقريرات وغيره المصنف فى اللفظ (قال) فى التقريرات بعد ما ذكر الوجوه الثلاثة المتقدمة ما لفظه وهناك وجه آخر فى تصوير مذهب القائل بالاعم وهو أن يكون الموضوع له هو المركب من جميع الاجزاء من حيث هو لكن العرف تسامحوا فى اطلاق اللفظ على فاقد بعض الاجزاء لما هو المودع فى سجاياهم والمركوز فى طبايعهم من عدم ملاحظتهم فى اطلاق الالفاظ الموضوعة للمركبات أن يكون المستعمل فيه جامعاً لجميع ما يعتبر فيه شطراً أو شرطاً بل يطلقون على الناقص إسم الكامل مسامحة لكن لا على سبيل المجاز بل على سبيل الحقيقة باحد من الوجهين أحدهما تنزيل ما هو المعدوم منزلة الموجود ثم اطلاق إسم الكامل على الناقص فان ذلك لا يستلزم مجازاً فى اللفظ كما فى الاستعارة على ما يراه السكاكى بل التصرف إنما هو فى أمر عقلى وثانيهما دعوى حصول الوضع للناقص على وجه التعين دون التعيين الا أنه ليس كساير الاوضاع التى يتوقف على كثرة الاستعمال وامتداد مدة طويلة بل يكفى فيه عدة استعمالات من حيث المشابهة الصورية والانس وذلك مما لا ينبغى أن يستبعد عند الملاحظ المتأمل فى طريقة المحاورات العرفية (انتهى) موضع الحاجة من كلامه .

﴿ قوله على ما ذهب اليه السكاكى فى الاستعارة . . . الخ ﴾ قد بينا ما

ذهب اليه السكاكى فى ذيل علائم الحقيقة والمجاز فلا نعيد .

﴿ قوله وفيه أنه إنما يتم فى مثل أسامى المعاجين وسائر المركبات الخارجية . . . الخ ﴾ وحاصل الجواب ان ما ذكر فى الوجه الرابع من كون اللفظ موضوعا فى بدو الأمر للصحيح التام ثم استعمل فى الناقص لا على سبيل المجاز أما بتنزيل الناقص منزلة التام أو لضرورة اللفظ حقيقة فيه تعيناً إنما يتم فى مثل المعاجين وساير المركبات الخارجية مما كان صحيحه فى بدو الأمر أمراً واحداً معيناً مضبوطاً لا فى مثل العبادات كالصلاة ونحوها مما كان صحيحه فى بدو الأمر مختلفاً باختلاف الحالات والأوقات .

(أقول) هذا مضافا إلى أن إستعمال اللفظ فى الناقص لا على سبيل المجاز بل على سبيل تنزيل الفاقد منزلة الواجد فلا يكون مجازاً على مذهب السكاكى مما لا يتحاشى عنه الصحيحى لأن دعواه هو مجرد الوضع للصحيح التام وان الإستعمال فيما سواه يكون بالعناية سواء كان ذلك بنحو المجاز فى الكلمة كما هو المشهور أو بنحو التنزيل والحقيقة الادعائية كما يقول به السكاكى فتأمل جيداً.

﴿ قوله خامسها أن يكون حالها حال أسامى المقادير والاوزان مثل المثقال والحقه والوزنة إلى غير ذلك . . . الخ ﴾ والفرق بين هـــذا الوجه وسابقه أن المدعى بالفتح فى الوجه السابق كان وضع اللفظ فى بدو الأمر للصحيح التام ثم إستعماله فى الناقص اما تنزيلا أو حقيقة تعيناً والمدعى فى هذا الوجه أن اللفظ من الاول موضوع للاعم من الزائد والناقص بمعنى أن الواضع فى أسامى المقادير والاوزان وان لاحظ أولا مقداراً خاصاً ولكن لم يضع اللفظ له بل للاعم منه ومن الزائد والناقص (نعم) ليس بين الشق الثانى من هذا الوجه الذى قد اشار اليه المصنف بقوله أو انه وان خص به أولا إلا أنه بالإستعمال كثيراً فيهما بعناية انهما منه قد صار حقيقة فى الاعم . . . الخ

و بين الشق الثانى من الوجه السابق فرق أصلا .

﴿ قوله وفيه ان الصحيح كما عرفت فى الوجه السابق يختلف زيادة ونقيصة . . . الخ ﴾ وحاصل الجواب عن الوجه الخامس انك قد عرفت فيما أجيب به عن الوجه السابق أن الصحيح فى العبادات كالصلاة ونحوها ليس أمراً واحداً معيناً مضبوطاً كى يتخذ مقياساً ويكون هو الملحوظ أولا عند الواضع ثم يوضع اللفظ بإزاء الاعم منه ومن الزائد والناقص بل هو مختلف بحسب إختلاف الحالات والاوقات .

(أقول) هذا مضافا إلى أن ملاحظة المقدار الخاص عند الوضع ووضع اللفظ بإزاء الاعم منه ومن الزائد والناقص مستلزم لثبوت القسم الرابع من الوضع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام وقد عرفت منا فى بحث الوضع بطلان الوضع العام والموضوع له الخاص فكيف بالوضع الخاص والموضوع له العام والعجب من المصنف أنه كيف غفل عن هذا الجواب الواضح ولم يتفطن أن دعوى ملاحظة المقدار الخاص ووضع اللفظ للاعم منه ومن الزائد والناقص مما يستلزم القسم الرابع من الوضع وقد انكره هناك أشد الإنكار فتذكر .

﴿ قوله ومنها أن الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له فى الفاظ العبادات عامين واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً . . . الخ ﴾ الظاهر أن المقصود من بيان هذا الامر هو دفع ما قد يتوهم من عدم وجوب تصوير قدر جامع بين الافراد بدعوى أن الموضوع له فى الفاظ العبادات خاص فالواضع وان لاحظ فى وضع لفظ الصلاة مثلا معنى عاماً ولكن لم يضع اللفظ له بل وضع بإزاء أفراده ومصاديقه من صلاة الصبح والظهرين والعشائين والآيات والعيدين إلى غير ذلك فلا نحتاج إذاً الى قدر جامع بين

الاقسام المختلفة بحسب الحالات والاوقات بعدما تعدد الموضوع له (وحاصل) الدفع أن الوضع العام والموضوع له الخاص فى الفاظ العبادات بعيد جداً نظراً الى أنه لو استعمل اللفظ حينئذ فى الجامع كما فى قوله الصلاة تنهى عن الفحشاء أو الصلاة معراج المؤمن أو قربان كل تقى ونحو ذلك مما ليس المراد فيه قسم خاص وصنف مخصوص لزم أن يكون مجازاً أو نمنع استعمالها فى الجامع فى الامثلة المذكورة وكل منهما بعيد الى الغاية .

(أقول) هذا مضافا الى أنه لو قلنا بالوضع العام والموضوع له الخاص فمع ذلك لا محيص عن تصوير القدر الجامع اذ الواضع لابد وأن يلحظ أولا معنى عاماً كلياً ثم يضع اللفظ بإزاء أفراده وأقسامه فيقع الكلام حينئذ فى أنه ما الجامع بين الأفراد المختلفة والأقسام المتشتتة الذى تصوره الواضع عند الوضع ووضع اللفظ بإزاء أفراده وأقسامه وقد أشرنا الى ذلك قبلا عند التعليق على قوله ومنها أنه لابد على كلا القولين من قدر جامع فى البين كان هو المسمى بلفظ كذا . . . الخ فلا تغفل .

فى ثمرة النزاع

﴿ قوله ومنها أن ثمرة النزاع اجمال الخطاب على القول الصحيحى وعدم جواز الرجوع الى اطلاقه . . . الخ ﴾ وتوضيحه أنه لا اشكال فى عدم جواز التمسك بالاطلاق فى الشبهات المفهومية ولا فى الشبهات المصداقية فاذا قال مثلا اكرم عالماً وشك فى اكرام زيد للشك فى أصل معنى العالم أو للشك فى انطباقه عليه فلا يمكن التمسك باطلاق القول المذكور لوجوب اكرامه وذلك لكون المسمى حينئذ مشكوكا فى كلتا الصورتين نعم اذا شك فى اعتبار أمر خارج

عن المسمى كاعتبار العدالة فى زيد فعند ذلك يمكن التمسك باطلاق القول المذكور لرفع اعتباره فيه اذا كان الخطاب وارداً مورد البيان على ما سيأتى لك شرحه فى محله (وعليه) فاذا قال فى المقام اقم الصلاة وشك فى اعتبار السورة فيها فان قلنا بالصحيح كان الخطاب مجملا مفهوما مردداً بين الاقل والاكثر ولم يجز التمسك باطلاقه لرفع اعتبارها فيها اذ صلاتية الصلاة حينئذ بدون السورة مشكوكة بخلاف ما اذا قلنا بالاعم فان الخطاب اذا فرض كونه وارداً مورد البيان فحينئذ يمكن التمسك باطلاقه لرفع اعتبارها فيها لان الشك على هذا القول واقع فى اعتبار أمر خارج عن المسمى فان المسمى عند الاعمى هو الاركان مثلا وليست السورة منها نعم اذا شك فى دخالة شىء فى نفس المسمى لم يجز للاعمى أيضا التمسك بالاطلاق (وان شئت) التوضيح اكثر من ذلك فنقول (تارة) يكون المولى فى مقام بيان ما يعتبر فى ماهية الشىء من الاجزاء والشرائط كما فى صحيحة حماد ونحوها بالنسبة الى الصلاة فاذا شك فى وجوب جزء أو شرط فيتمسك باطلاق كلامه لرفعه ويسمى ذلك بالاطلاق المقامى وهذا النحو من الاطلاق ليس محل الكلام قطعا فان كلا من الاعمى والصحيحى يتمسك به على حد سواء فان عدم البيان فى مقام البيان بيان على العدم (وأخرى) يكون المولى فى مقام بيان ما يعتبر فى الشىء مما هو خارج عن ماهيته وحقيقته من الخصوصيات والقيود اللازمة فى المأمور به كما اذا كان فى مقام بيان ما يعتبر فى العالم الواجب اكرامه أو الرقبة الواجبة عتقها وقال اكرم العالم أو قال اعتق رقبة ولم يذكر له قيد فى كلامه فاذا شك حينئذ فى اعتبار العدالة فى العالم أو الايمان فى الرقبة فيتمسك باطلاق لفظ العالم الشامل لكل من العالم العادل والعالم الغير العادل أو باطلاق لفظ الرقبة الشامل لكل من الرقبة المؤمنة والرقبة الغير المؤمنة على حد سواء وهذا النحو

من الاطلاق يسمى بالاطلاق اللفظى يتمسك به عند الشك فى أمر خارج عن حقيقة الشيء وماهيته من الخصوصيات والقيود (وحينئذ) اذا شك فى المقام فى وجوب مثل السورة فى الصلاة فان قلنا بالصحيح لم يجز التمسك باطلاق لفظ أقم الصلاة لرفع إعتبارها فيها إذ صلاتية الصلاة حينئذ بدونها مشكوكة فكيف يتمسك باطلاق لفظها ويدعى أن لفظ الصلاة يشمل كلا من الصلاة مع السورة وبلا سورة وان قلنا بالأعم فالشك حينئذ فى أمر خارج عن ماهية الصلاة بعد عدم كون السورة من الأركان المخصوصة أو من معظم الأجزاء فيتمسك باطلاق لفظ الصلاة الشامل لكل من الصلاة مع السورة وبلا سورة على حد سواء لكن بشرط كون المولى فى مقام البيان كما أشرنا (هذا) ملخص الثمرة الأولى وقد أشار الشيخ أعلى الله مقامه فى الرسائل إلى هذه الثمرة الجليلة فى الأقل والأكثر الإرتباطيين (قال) فى آخر المسئلة الأولى منها فالذى ينبغى أن يقال فى ثمرة الخلاف بين الصحيحى والأعمى هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح وحكم المجمل هو مبنى على الخلاف فى وجوب الإحتياط أو جريان إصالة البرائة وإمكان البيان والحكم بعدم الجزئية لإصالة عدم التقييد على القول بالأعم (إنتهى) .

﴿ قوله وبدونه لا مرجع أيضاً إلا البرائة أو الإشتغال . . . الخ ﴾ أى وبدون كون الخطاب وارداً مورد البيان لا مرجع للاعمى أيضاً إلا البرائة أو الإشتغال كما لم يكن للصحيحى مرجع إلا أحد الأمرين بعد أن لم يجز له التمسك بالإطلاق .

﴿ قوله وقد إنقدح بذلك أن الرجوع إلى البرائة أو الإشتغال . . . الخ ﴾ مقصود المصنف من ذلك ابطال الثمرة الثانية التى التزم بها المحقق القمى وهى أنه على الأعم يرجع إلى البرائة وعلى الصحيح يرجع إلى الإشتغال (قال)

أعلى الله مقامه بعد الفراغ عن التكلم فيما نسب إلى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القائل بان الشارع لم يستعمل تلك الألفاظ فى المعانى المخترعة بل استعملها فى المعانى اللغوية والزوائد شروط لصحة العبادة وهو الباقلانى على الظاهر وان لم يصرح باسمه (ما لفظه) ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافى والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء أصل العدم فيها بمعنى انا إذا شككنا فى كون شىء جزءاً لها أو شرطاً لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم أو لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية فى الخارج فيه خلاف ولا بد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهى أنهم إختلفوا فى كون العبادات أسامى للصحيحة أو للاعم منها (إلى أن قال) والثمرة فى هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها أو لا بد من العلم بالصحة فمع الشك فى مدخلية شىء فى تلك الماهية جزءاً كان أو شرطاً فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثانى بخلاف الأول للشك فى الصحة (إنتهى) ثم إنه رحمه الله بعد ما اختار كونها أسامى للاعم واستدل له بادلة ومؤيدات قد أطال الكلام فى تقريب اجراء أصل العدم يعنى به البرائة فى ماهية العبادات (وحاصل) ابطال المصنف لهذه الثمرة بتوضيح منا أن الرجوع إلى البرائة والإشتغال فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين هى مسئلة أخرى غير مربوطة بمسئلة الصحيح والأعم فمن الممكن أن يلتزم فى المقام بالصحيح ويلتزم هناك بالبرائة كما فعل المشهور لانحلال العلم الاجمالى على التقريب الآتى فى محله كما أنه من الممكن أن يلتزم فى المقام بالأعم ويلتزم هناك بالاشتغال اما لعدم إنحلال العلم الاجمالى أو لعدم العلم بحصول الغرض الداعى إلى الأمر أو لغير ذلك من الجهات التى سيأتى شرحها فى محالها إن شاء الله تعالى فانتظر .

﴿ قوله وربما قيل بظهور الثمرة فى النذر أيضاً . . . الخ ﴾ القائل هو المحقق القمى رحمه الله (قال) فيما أفاده فى المقام وتظهر الثمرة حينئذ فيما لو نذر أحد أن يعطى شيئاً لمن رآه يصلى فرأى من صلى ونقص طمأنينته فى احدى السجدتين مثلا أو لم يقرأ السورة فى احدى الركعتين فبره النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلاة مطلوبة للشارع ومأموراً بها (إنتهى) ويظهر من ذلك أنه على الأعم يحصل البره ولو مع العلم بفساد صلاته ولكن له عبارة أخرى يظهر منها أن الثمرة تظهر فى الصلاة التى لا يعلم فسادها لا فيما علم فساده وعلى كل حال حاصل كلام المصنف حول هذه الثمرة أنها وإن كانت صحيحة ولكنها ليست بثمرة للمسئلة الاصولية لما عرفت من أن المسئلة الاصولية هى التى تقع فى طريق استنباط حكم شرعى والبره وعدمه ليسا حكمين شرعيين .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى أن مرجع البره وعدم البره هو إلى الحكم الشرعى فمع البره لا أمر شرعا بالوفاء ومع عدمه يكون الأمر به باقياً على حاله الا أن الانصاف أنها مع ذلك ليست هى بثمرة مهمة على نحو يعقد لأجلها مثل هذه المسئلة الجليلة .

فى أدلة الصحيحى

﴿ قوله وكيف كان فقد استدل للصحيحى بوجوه . . الخ ﴾ وهى وجوه ثمانية قد ذكرها فى التقريرات واحداً بعد واحد غير أن المصنف قد انتخب من بينها وجوهاً أربعة فذكرها فى الكتاب واقتصر عليها وهى عمدتها وأصحها .

﴿ قوله أحدها التبادر . . . الخ ﴾ وهو الوجه الثانى من الوجوه الثمانية

(قال) فى التقريرات الثانى دعوى تبادر خصوص الصحيحة عند الاطلاق بلا قرينة (انتهى) .

﴿ قوله ولا منافات بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول بمجملات . الخ ﴾ هذا جواب عما قد يعترض على دعوى تبادر الصحيح من الفاظ العبادات من أن الألفاظ على هذا القول بمجملات اذ من الواضح وقوع الشك فى جملة من أجزاء الصلاة وشروطها فعلى القول بالوضع للصحيح التام يكون معناها مجملا مرددا بين الاقل والاكثر فكيف يدعى الصحيحى تبادر الصحيح التام من الفاظها وأيهما الصحيح التام أفهل هو الاقل أو الاكثر (وحاصل الجواب) أن معانى الالفاظ وان كانت على هذا القول بمجملات ولكنها مبينات فى الجملة من ناحية بعض الخواص والآثار فتكون الصلاة مثلا هى التى تنهى عن الفحشاء أو تكون معراجا للمؤمن أو عمودا للدين أو نحو ذلك وهذا المقدار من البيان الاجمالى يكفى فى صحة التبادر (وأصل هذا الاعتراض) مذكور فى التقريرات بل وذكر له جوابا عن بعضهم يقرب من جواب المصنف من حيث كفاية البيان الاجمالى ولكن صاحب التقريرات صار بصدد تأييد الاعتراض ودفع ما اجيب به عنه (فقال) فى جملة ما أفاده فى هذا المقام ما ملخصه أنه ان قيل إن المتبادر من الالفاظ هو مفهوم تمام الاجزاء والشرائط فهذا فاسد جدا لوضوح عدم ترادف مثل لفظ الصلاة مع لفظ تمام الاجزاء والشرائط وان قيل إن المتبادر منها مصداق تمام الاجزاء والشرائط فهذا فرع تعينهما على الضبط والدقة والمفروض اجمال الالفاظ وعدم تعينهما كذلك .

(أقول) والصحيح أن المتبادر ليس هو مفهوم تمام الاجزاء والشرائط لوضوح عدم الترادف كما أفاد ولا مصداق الاجزاء والشرائط لعدم تعينهما

على الضبط والدقة كما ذكر مضافا الى أن مصداق الاجزاء والشرائط أمر مركب والمتبادر من لفظة الصلاة ونحوها أمر بسيط فكيف يصح دعوى كون مصداق الاجزاء والشرائط هو المتبادر منها بل نقول ان المتبادر منها هو أمر يساوى تمام الاجزاء والشرائط ماهية وخارجا لا مفهوماً وأدراكا كما هو الشأن فى كل محدود وحد كالانسان والحيوان الناطق فيتبادر من المحدود أمر بسيط يساوى الحد ماهية وخارجا لا مفهوما وادراكا كيف ومفهوم الأول بسيط والثانى مركب ومن هنا يفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فالأول بجمل والثانى مفصل فتأمل جيداً .

﴿ قوله ثانيها صحة السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقة وان صح الإطلاق عليه بالعناية . . . الخ ﴾ وهذا الدليل للقول بالصحيح هو أقوى من سابقه بكثير نظراً إلى سلامته من الاعتراض المتقدم على التبادر من أن الفاظ العبادات على الصحيح بجملات فكيف يتبادر منها الصحيح فان الاعتراض المذكور وإن كان ضعيفاً كما عرفت ولكنه على كل حال مما لا يتوجه إلى صحة السلب أصلا لعدم المنافاه بين اجمال المعنى وبين صحة سلبه على اجماله عن مورد خاص وقد اعترف بذلك صاحب التقريرات الذى أيد الاعتراض المذكور (فقال فى ذيل) صحة السلب ما لفظه ولا يرد فيه ما أوردناه على التبادر فان الاجمال لا ينافى العلم بعدم صدقه على بعض المورد فيعلم بذلك أن المورد المسلوب عنه الإسم ليس من حقيقة ذلك المسمى وذلك لا يلازم تعيينه المنافى لاجماله المفروض عند القائل بالصحيح (انتهى) وبالجملة صحة السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط بالمداقة دليل قوى جداً على الصحيح فلو كان اللفظ للاعم لم يصح السلب عن الفاسد بالمداقة وان صح اطلاق الاسم عليه بالمسامحة والعناية لاعلى وجه الدقة

والحقيقة وآية ذلك أنه كلما زاد الاخلال بانت المسامحة وظهرت العناية وكلما نقص الاخلال خفيت المسامحة ولم تظهر العناية حتى كاد أن لا يرى هناك مسامحة وعناية .

﴿ قوله ثالثها الأخبار الظاهرة فى اثبـــات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل الصلاة عمود الدين أو معراج المؤمن والصوم جنة من النار إلى غير ذلك . . . الخ ﴾ ولو ضم إلى الأخبار بعض الآيات مثل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كان أولى وعلى كل حال تقريب الاستدلال بها أنه لا اشكال فى أن الأخبار المذكورة ظاهرة فى إثبات تلك الخواص والآثار للمسميات وحيث أنا نعلم من الخارج أن تلك الخواص والآثار لا تكون إلا للصحيح فيعرف منها أن المسمى والصحيح شىء واحد فلو كان المسمى أمراً آخر أوسع من الصحيح كما يدعيه الأعمى لم تثبت الأخبار تلك الخواص والآثار للمسمى بل أثبتتها للصحيح فقط فكانت تقول الصلاة الصحيحـــة عمود الدين أو معراج المؤمن وهكذا .

﴿ قوله أو نفى ماهيتها وطبايعها مثل لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب ونحوه مما كان ظاهراً فى نفى الحقيقة بمجرد فقد مايعتبر فى الصحة شطراً أو شرطاً .. الخ ﴾ ولو ذكر المصنف هذه الطائفة الثانية فى ذيل صحة السلب كما فعل التقريرات كان انسب (قال) الثالث صحة سلب الاسم عن الفاسدة كما يشهد به بعد مساعدة العرف والاعتبار طائفة من الأخبار كقوله ﷺ لا صلاة إلا بطهور ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وغير ذلك مما يقف عليه المتتبع لما تقرر فى محله من ظهور هذه التراكيب فى نفى الحقيقة والماهية فالخبر المحذوف هو الموجود بل ربما نسب إلى المحققين أن (لا) غير محتاجة إلى الخبر فيكون العدم المستفاد منه عدما محمولياً وهو أقرب لتسميته بنفى الجنس حيث أن المنفى هو نفس الجنس

لا وجوده وان صح الثانى أيضاً (إنتهى) وعلى كل حال هذه الطائفة الثانية التى تنفى الماهية بمجرد فقد جزء أو شرط هى دليل مستقل فى المسئلة للقول بالصحيح غير الطائفة الأولى المثبتة لبعض الخواص والآثار للمسميات ولكن المصنف كأنه قد أراد بذكر الطائفة الثانية فى ذيل الطائفة الأولى أن يجعل مجموع الأخبار من المثبت والنافى دليلا واحداً .

﴿ قوله وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى ونفى الصحة من الثانية لشيوع استعمال هذا التركيب فى نفى مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر . . الخ ﴾ أصل الاشكال كما فى التقريرات مختص بالطائفة الثانية النافية للماهية ولكن المصنف عمم الاشكال الى الطائفة الأولى أيضاً (وحاصله) أن من المحتمل أن يكون المراد من الصلاة مثلا فى الطائفة الأولى كقوله ﷺ الصلاة عمود الدين أو معراج المؤمن ونحوهما هو خصوص الصحيح لا المسميات كى يثبت به المطلوب وهكذا من المحتمل أن يكون المراد من النفى فى الطائفة الثانية مثل قوله ﷺ لا صلاة الا بطهور أو لا صلاة الا بفاتحة الكتاب هو نفى الصحة أى لا صلاة صحيحة الا بطهور أو بفاتحة الكتاب لا نفى الحقيقة والماهية كى يثبت به المطلوب وذلك لشيوع استعمال هذا التركيب فى نفى الصفة كما فى لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد (وقد أجاب) عنه المصنف بما حاصله أن ارادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى ونفى الصحة من الطائفة الثانية خلاف الظاهر لا يصار اليه مع عدم نصب قرينة عليه وقد أخذ هذا الجواب من التقريرات (قال) بعد ما ذكر الطائفة الثانية فى ذيل صحة السلب كما أشرنا ما لفظه وبما ذكرنا يظهر اندفاع ما أورد على الاحتجاج بان هذه التراكيب ظاهرة فى نفى الكمال والصفات اما بدعوى الوضع الثانوى وأما بملاحظة النظائر والاستقراء فى أخوات هذا التركيب (الى أن قال)

ووجه الاندفاع حكم العرف بظهور التركيب فى نفى الحقيقة فلا يصغى الى دعوى الوضع الثانوى ولا الى ملاحظة النظائر فان بعد تسليم أن الحكم فى النظائر كما زعمه لا وجه لتعديه الى ما ليس نظيراً له بحكم العرف فان المجاز مع القرينة لا يوجب رفع اليد عن اصالة الحقيقة عند عدمها وبعد ظهور التركيب فى نفى الذات عرفا يصير دليلا على الصحيح (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله واستعمال هذا التركيب فى نفى الصفة ممكن المنع حتى فى مثل لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد . . . الخ ﴾ هذا جواب ثانى عن خصوص الطائفة الثانية قد تفرد به المصنف ولم يذكره صاحب التقريرات (وحاصله) أنه يمكن منع استعمال هذا التركيب فى نفى الصفة رأساً حتى فى مثل لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد ووجه المنع دعوى استعماله فى نفى الحقيقة والماهية فى مثله أيضاً بنحو من الادعاء على التقريب المتقدم فى علائم الحقيقة والمجاز لكلام السكاكى من تنزيل المعنى المجازى منزلة المعنى الحقيقى أولا ثم يستعمل اللفظ فيه فلا يكون استعمالا للفظ فى غير ما وضع له كى يكون تجوزاً فى الكلمة كما زعم المشهور بل استعمالا له فى المعنى الحقيقى الموضوع له غايته أنه أدعاء فى المقام ينزل صلاة جار المسجد المأتية بها فى غير المسجد منزلة العدم الحقيقى أولا مبالغة فى نقصها ثم يستعمل كلمة (لا) فى نفى ماهيتها وحقيقتها فلا تجوز فى الكلمة أصلا .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ (قال) المصنف فى تعليقته على الكتاب لدى التعليق على قوله فافهم ما لفظه اشارة الى أن الأخبار المثبتة للاثار وان كانت ظاهرة فى ذلك لمكان اصالة الحقيقة ولازم ذلك كون الموضوع له للاسماء هو الصحيح ضرورة اختصاص تلك الآثار به الا أنه لا يثبت باصالتها كما

لا يخفى لاجرائها العقلاء فى اثبات المراد لا فى أنه على نحو الحقيقة أو المجاز فتأمل جيداً (إنتهى) ومحصله أن كلمة فافهم إشارة إلى ضعف الإستدلال بالطائفة الأولى وهى الأخبـــار الظاهرة فى اثبات بعض الخواص والآثار للمسميات نظراً إلى أن مرجع ذلك إلى الأخذ بلازم اصالة الظهور حيث يقال انها ظاهرة فى اثبات الخواص للمسميات ونحن نعلم من الخارج ان الخواص ليست هى الا للصحيح فلازم ذلك أن يكون المسمى والصحيح شيئاً واحداً وأن يكون اللفظ موضوعا للصحيح دون الأعم وهو لا يخلو عن مناقشة بل منع فان الثابت من العقلاء هو الأخذ بظاهر الكلام والعمل باصالة الحقيقة فى تشخيص المراد وفهم مقصود المتكلم لا الأخذ بما هو لازم الظهور من كون اللفظ موضوعا لكذا ومجازاً فى غيره .

﴿ قوله رابعها دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدنهم وضـــع الألفاظ للمركبات التامة كما هو قضية الحكمة الداعية اليه . . . الخ ﴾ وقد جعله فى التقريرات أول الوجوه الثمانية بل جعله المعتمد من بين ساير الوجوه (قال) ما لفظه هداية فى ذكر احتجاج القول بالصحيح وهو من وجوه أحدها وهو المعتمد قضاء الوجدان الخالى عن شوائب الريب بذلك فانا إذا راجعنا وجداننا بعد تتبع أوضاع المركبات العرفية والعادية واستقرائها وفرضنـــا أنفسنا واضعين اللفظ لمعنى مخترع مركب نجد من أنفسنا فى مقام الوضع عدم التخطى عن الوضع لما هو المركب التام فانه هو الذى يقتضيه حكمة الوضع وهى مساس الحاجة الى التعبير عنها كثيراً (إلى أن قال) وأما إستعماله فى الناقص فلا نجده الا مسامحة تنزيلا للمعدوم منزلة الموجود فان الحاجة ماسة إلى التعبير عن المراتب الناقصة أيضاً (إلى أن قال) فان قلت إن ما ذكر على تقدير التسليم لا يقضى بان يكون وضع الشارع لتلك الأسماء مطابقاً لما تجده

من نفسك فى أوضاعك قلت أما المنع المستفاد من أول الكلام يعنى به ما أشار به المستشكل بقوله على تقدير التسليم فدفعه موكول إلى الرجوع إلى الوجدان وأما ما ذكره أخيراً يعنى به قوله لا يقضى . . . الخ فهو مدفوع بانا نقطع بان الشارع لم يسلك فى أوضاعه على تقدير ثبوته مسلكا آخر غير ما هو المعهود من أنفسنا فى أوضاعنا (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه .

﴿ قوله ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة الا انها قابلة للمنع . . . الخ ﴾ ويعنى بهذه الدعوى دعوى القطع بان طريقة الواضعين وديدنهم وضع الألفاظ للمركبات التامة كما هو قضية الحكمة الداعية اليه . . الخ

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ضعف قوله الا انها قابلة للمنع فان المنصف اذا راجع وجدانه بعد ما تتبع أوضاع المركبات العرفية والمادية واستقرأها وفرض نفسه واضع اللفظ لمعنى مخترع مركب يجد من نفسه فى مقام الوضع عدم التخطى عن الوضع لما هو المركب التام كما ذكر صاحب التقريرات وعليه فلا يبقى وجه لقوله الا انها قابلة للمنع .

فى أدلة الأعمى

﴿ قوله وقد استدل للاعمى أيضاً بوجوه . . . الخ ﴾ قد ذكر فى التقريرات للاعميين وجوهاً عشرة بل ذكر اثنى عشر وجهاً فان الوجه الأول مركب من وجوه ثلاثة التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسدة وصحة التقسيم اليها والى الصحيحة (قال) هداية فى ذكر احتجاج القائلين بالأعم وهو وجوه أحدها دعوى وجود الأمارات الدالة على الوضع للاعم من التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسدة وصحة التقسيم اليها والى الصحيحة الظاهرة فى أن لفظ المقسم

حقيقة فيه (انتهى) وقد انتخب المصنف من بين تلك الوجوه وجوهاً خمسة وهى عمدتها واقواها .

﴿ قوله منها تبادر الأعم . . . الخ ﴾ وقد أورد عليه المصنف بما حاصله أن تبادر الأعم من الفاظ العبادات فرع تصوير القدر الجامع الموضوع له اللفظ المسمى بلفظ كذا وقد عرفت الاشكال فى تصويره فكيف يتبادر الأعم وأى شىء يتبادر منها .

(أقول) مضافا الى أنه لو سلم تصوير القدر الجامع له فقد عرفت أن المتبادر هو الصحيح التام لا الأعم من الصحيح والفاسد .

﴿ قوله ومنها عدم صحة السلب عن الفاسد . . . الخ ﴾ وقد أورد عليه المصنف بالمنع عنه نظراً الى ما عرفت فى أدلة الصحيحى من صحة السلب عن الفاسد بالمداقة وإن صح الإطلاق عليه بالعناية .

﴿ قوله ومنها صحة التقسيم الى الصحيح والسقيم . . . الخ ﴾ وقد أورد عليها المصنف بما حاصله أن صحة التقسيم الى الصحيح والسقيم فى مثل قولك الصلاة اما صحيحة واما فاسدة وان كانت تشهد على أن الصلاة للاعم والا لم يصح تقسيمها اليهما ولكن ذلك فيما اذا لم يكن هناك أدلة قاطعة على الصحيح وقد عرفت وجودها فمع تلك الأدلة لا سيما صحة السلب عن الفاسدة بالمداقة لابد وأن تكون لفظة الصلاة فى التقسيم مستعملة فى الأعم عناية لا حقيقة .

﴿ قوله ومنها استعمال الصلاة وغيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسدة كقوله عليه الصلاة والسلام بنى الإسلام على الخمس . . . الخ ﴾ (قال) فى التقريرات الثالث يعنى من الوجوه التى احتج بها الأعميون اطلاق لفظ الصلاة وغيرها من العبادات فى جملة من الأخبار على الأعم كقوله ﷺ بنى الاسلام على الخمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشىء كما

نودى بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة فان قوله ﷺ فاخذ الناس باربع ظاهر فى الأربعة المتقدمة ولا شك أن عبادة هؤلاء فاسدة فلابد أن يراد منها الأعم من الصحيحة والفاسدة اذ لو كان المراد هو الصحيحة لم يكن التارك للولاية آخذاً بالأربع (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه.

﴿ قوله وقوله ﷺ دعى الصلاة أيام أقرائك ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهى عنها لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها . . . الخ ﴾ وقد ذكر فى التقريرات هذا الحديث الثانى مع تقريب الاستدلال به بعد الجواب عن الحديث الاول (قال) ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بقوله ﷺ دعى الصلاة أيام أقرائك فانه لابد وأن يكون المراد بها الفاسدة اذ لو كان المراد بها الصحيحة لزم الامر بترك ما لا يقدر عليه المكلف لعدم تمكنه من الصلاة المشروطة بالطهارة التى يمتنع حصولها باقسامها فى زمان حصول نقيضها وهو الحيض (انتهى) موضع الحاجة من كلامه.

﴿ قوله وفيه ان الاستعمال أعم من الحقيقة . . . الخ ﴾ هذا جواب عن كلا الحديثين أى الاول والثانى جميعاً (وحاصله) ان غاية مافى الباب هو استعمال اللفظ فى الحديثين الشريفين فى الفاسدة والاستعمال أعم من الحقيقة ولايكون علامة لها على ماتقدم منا فى تعارض الاحوال خلافا لما نسب الى السيد رحمه الله من كون الاستعمال علامة للحقيقة وقد أخذ المصنف هذا الجواب من التقريرات (قال) بعد ما ذكر الحديث الاول ما لفظه والجواب ان هذا مجرد استعمال ولا دليل فيه على المطلوب اذ لا وجه لانكار الاستعمال فى الاعم كما أنه لا نفع لاثباته (ثم ساق) الكلام الى أن ذكر الحديث الثانى وصار بصدد الجواب

عنه فقال وتوضيح الجواب ان الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز (انتهى).

﴿ قوله مع أن المراد فى الرواية الاولى هو خصوص الصحيح بقرينة انها مما بنى عليها الاسلام . . . الخ ﴾ هذا جواب ثانى عن الحديث الاول (وحاصله) ان المراد فى قوله ﷺ فى صدر الحديث بنى الاسلام على الخمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ... الخ هو خصوص الصحيح بقرينة انها مما بنى عليها الاسلام ولا ينافى ذلك قوله ﷺ فاخذ الناس باربع من جهة بطلان عبادات منكرى الولاية (ووجه) عدم المنافات أن من المحتمل أن يكون المراد من المأخوذ هى العبادات الصحيحة ولكن الاخذ بها زعمى تخيلى فانهم زعموا انهم قد أخذوا بها ولم يأخذوا بها ما لم يعترفوا بالولاية فالمأخوذ لم يستعمل فى الفاسد بل الأخذ قد استعمل فى الأخذ الزعمى التخيلى .

(أقول) بل ويمكن أن يقال أن الأخذ أيضاً قد إستعمل فى معنـــاه الحقيقى لا فى الأخذالزعمى التخيلى غير أنه اسند الأخذ بما له من المعنى الحقيقى إلى هؤلاء المخالفين عناية فالتجوز يكون فى الاسناد لا فى الكلمة (وهكـذا) الأمر فى قوله ﷺ فلو أن أحداً صام نهاره . . . الخ فيكون المراد من الصوم هو الصحيح ولكن التلبس به زعمى تخيلى فهو زعم أنه صام ولم يصم والتجوز هيهنا ليس الا فى الاسناد (ثم) ان صاحب التقريرات قد أجاب عن الحديث الشريف بعد ما ذكر الجواب الأول من كون الاستعمال أعما من الحقيقة بماهذا لفظه قال مع أن المستعمل فيه فى الفقرة الأولى يعنى بها قوله ﷺ بنى الاسلام على الخمس . . . الخ لابد وان يكون هو الصحيح اذ الإسلام غير مبنى على الفاسد قطعاً واما الفقرة الثانية يعنى بها قوله ﷺ فاخذ الناس باربع . . . الخ فالمراد من الأخذ بالاربع إن كان هو الإعتقاد بقرينة الولاية فلا دلالة فيها على مطلب الخصم فان اطلاق الأربع على ما اعتقدوه صلاة وزكاة وصوما

وحجاً اطلاق على ما هو الصحيح منها باعتقادهم وإن كان غير مطابق للواقع (إنتهى) ومحصله أن المراد من قوله ﷺ فاخذ الناس باربع أى فاخذ الناس بما اعتقـــدوه صلاة وزكاة وصوما وحجاً فالامام ﷺ قد اطلق اللفظ على الصحيح الإعتقادى (والفرق) بين هذا وجواب المصنف ان الإعتقاد والتخيل على جواب المصنف كان فى الأخذ وعلى جواب التقريرات يكون فى المأخوذ (وعلى كل حال) يرد على جواب التقريرات ان اطلاق اللفظ على الصحيح الإعتقادى مما لا يوجب أن يكون اطلاقا حقيقياً اذ لم يستعمل اللفظ فى الصحيح الواقعى وانما استعمل فى الصحيح الإعتقادى وهو فاسد واقعاً ومدعى الخصم هو عين ذلك أى الاستعمال فى الفاسد فالجواب هو ما أجاب به المصنف من كون التجوز فى الأخذ اما فى الكلمة كما هو ظاهر المصنف واما فى الاسناد كما احتملناه نحن وليس المراد من المأخوذ الا الصحيح فقط دون الفاسد.

﴿قوله أو المشابهة والمشاكلة ... الخ﴾ الظاهر أنه راجع الى خصوص قوله ﷺ فلو ان أحداً صام نهاره ... الخ فيكون فيه احتمالان:

(الأول) أن يكون الإستعمال فيه بحسب اعتقادهم أى زعم أنه صام ولم يصم.

(الثانى) أن يكون الاستعمال فيه فى الفاسد للمشابهة والمشاكلة ويحتمل أن يكون راجعاً الى كل من قوله ﷺ فاخذ الناس باربع وقوله ﷺ فلو ان أحداً صام نهاره ... الخ ففى كلا الموضعين يكون الاحتمالان جاريين (وعلى كل حال) مرجع ذلك الى جواب ثالث عن الحديث الاول.

(فالجواب الأول) ان الاستعمال أعم من الحقيقة.

(والجواب الثانى) ان اللفظ قد استعمل فى الصحيح ولكن الأخذ أو

التلبس اعتقادى زعمى .

(والجواب الثالث) ان اللفظ قد استعمل فى الفاسد عناية للمشابهة والمشاكلة .

﴿ قوله وفى الرواية الثانية النهى للارشاد الى عدم القدرة على الصلاة . . . الخ ﴾ هذا جواب ثانى عن الحديث الثانى وحاصله ان النهى فى قوله ﷺ دعى الصلاة أيام اقرائك ارشاد الى عدم القدرة على الصلاة فى تلك الأيام ولا يعتبر فى النهى الارشادى القدرة على المتعلق وليس نهياً مولوياً كما زعم المستدل قد تعلق بالفاسد منها لاجل عدم القدرة على الصحيح منها والا لزم أن يكون مطلق ما سمى فى العرف بالصلاة ولو مع الاخلال بما لا يضر بالتسمية محرماً شرعا على الحائض وهو مما لا يظن أن يلتزم به المستدل فان المحرم على الحائض على القول بالحرمة الذاتية كما يظهر من بعض الروايات مثل قوله ﷺ اذا كانت المرأة طامثاً فلاتحل لها الصلاة هى الصلاة التى لو لم يكن الحيض لكانت صحيحة تامة لا مطلق ماسمى فى العرف بالصلاة ولو كانت فاسدة مع قطع النظر عن الحيض (ثم) ان المصنف قد أخذ هذا الجواب من التقريرات (قال) اعلى الله مقامه بعد ما ذكر الحديث الثانى وذكر الجواب الاول عنه من كون الاستعمال اعما من الحقيقة ما لفظه مع احتمال ان يقال ان المستعمل فيه فى الرواية هو خصوص الصحيحة ويكون النهى ارشاداً الى عدم وقوع العبادة المعهودة فى أيام الحيض (انتهى) .

(أقول) ويمكن أن يكون النهى مولوياً قد تعلق بالصحيح منها دون الفاسد كما زعم المستدل ولكن تعلق بالصحيح لو لا النهى بمعنى أن الصلاة التى كانت صحيحة مع قطع النظر عن النهى وقبل تعلقه بها هى التى تعلق بها النهى وحرمت على الحائض ذاتاً ومن المعلوم ان الصحيح كذلك أمر مقدور

لها حتى بعد النهى فيحرم عليها ذلك شرعا وعليه فلم يستعمل اللفظ فى الفاسد أصلا بل قد استعمل فى الصحيح التام كما لا يخفى .

﴿ قوله ومنها أنه لا شبهة فى صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة فى مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها . . . الخ ﴾ هذا الدليل مركب من مقدمتين .

(احديهما) أنه لا ريب فى صحة تعلق النذر أو الحلف بترك الصلاة فى مكان تكره فيه كالحمام ونحوه .

(ثانيتهما) أنه لا ريب فى حصول الحنث بفعلها فى ذلك المكان بعد النذر أو الحلف وبهاتين المقدمتين يستنتج الخصم مطلوبه ومدعاه فيقول ان الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيح وكان النذر أو الحلف قد تعلق بترك الصحيح لم يحصل الحنث بفعل الصلاة فى ذلك المكان المكروه لانها بعد تعلق النذر أو الحلف بتركها فيه تحرم فتفسد وبالصلاة الفاسدة لا يكاد يحصل الحنث لأنه خلاف ما تعلق النذر بتركه مع أن حصول الحنث به أمر مسلم قطعى لا ريب فيه .

﴿ قوله بل يلزم المحال فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ولا تكاد تكون معه صحيحة وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال . . . الخ ﴾ وتوضيح اللزوم أنه بناء على تعلق النذر بترك الصحيح يلزم من فرض الصحيح تحقق النذر ومن تحقق النذر عدم الصحة فيلزم من فرض الصحة عدم الصحة وهو محال (هذا) ويظهر من التقريرات تقريب لزوم المحال بنحو آخر بل يظهر منه أن هذا هو أصل الدليل الذى استدل به الأعمى وان ما ذكره المصنف من لزوم عدم الحنث على الصحيح شىء قد اقترحه من قبل نفسه (وحاصل) التقريب أن من تعلق النذر بالصحيح يلزم الحرمة ومن الحرمة الفساد ومن

الفساد عدم تعلق النذر به وهو محال .

﴿ قوله قلت لا يخفى أنه لو صح ذلك لا يقتضى الا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا . . . الخ ﴾ هذا جواب عن كل من لزوم عدم الحنث ولزوم المحال جميعاً أى لو صح ما تقدم فى وجه لزوم عدم الحنث ولزوم المحال لاقتضى ذلك أن لايصح تعلق النذر أو الحلف بالصحيح لا عدم كون الألفاظ موضوعة للصحيح وهذا واضح .

﴿ قوله مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافى صحة متعلقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها . . . الخ ﴾ هذا جواب عن خصوص لزوم المحال وهو جواب متين (ومحصله) أن النذر قد تعلق بالصحيح لو لا النذر ومن المعلوم أن الفساد الناشى من قبل النذر لا ينافى الصحيح لو لا النذر بل يجتمعان فى شىء واحد وفى حال واحد فلا يلزم من فرض وجود الصحيح عدم الصحيح فان الصحيح الذى تعلق به النذر باق حتى بعد النذر (ومنه) يظهر الجواب على تقريب التقريرات أيضاً فان من تعلق النذر بالصحيح يلزم الحرمة ومن الحرمة الفساد ومن الفساد لا يلزم عدم تعلق النذر به فان الفساد الناشى من قبل النذر لا ينافى الصحيح الذى تعلق به النذر فتأمل جيداً .

﴿ قوله ومن هنا انقدح ان حصول الحنث انما يكون لاجل الصحة لو لا تعلقه ... الخ ﴾ هذا جواب عن خصوص عدم الحنث على الصحيح أى ومما ذكرنا فى جواب لزوم المحال ينقدح الجواب عن ذلك أيضاً فان النذر قد تعلق بالصحيح لو لا النذر أى بصلاة لو لا تعلق النذر بتركها فى ذلك المكان المكروه لكانت صحيحة والصحيح الكذائى أمر ميسور حتى بعد النذر لما عرفت من اجتماعه مع الفساد الناشى من قبل النذر فى شىء واحد وفى حال واحد فيحصل به الحنث .

﴿ قوله نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الامكان . . . الخ ﴾ أى نعم لو فرض تعلق النذر بترك الصلاة المطلوبة بعد النذر حين الاتيان بها لم يمكن الحنث حينئذ اذ كلما اتى به بعد النذر فهو فاسد من جهة النذر الا أن صحة مثل هذا النذر لا تخلو عن اشكال بل منع اذ لا صلاة مطلوبة بعد النذر حين الاتيان بها كى ينعقد أصل النذر فان تحقق النذر بترك شىء هو فرع امكان ذلك الشىء وقد اشار المصنف الى ذلك فى تعليقته على الكتاب (فقال) قدس سره لدى التعليق على قوله المطلوبة بالفعل ما لفظه أى ولو مع النذر ولكن صحته كذلك مشكل لعدم كون الصلاة معه صحيحة مطلوبة فتأمل جيداً (إنتهى) .

فى أمور متعلّقة بالصّحيح والأعمّ

﴿ قوله بقى أمور الأول أن اسامى المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع فى كونها موضوعة للصحيحة أو للاعم . . الخ ﴾ قد عرفت منافى أول الوضع أن اسامى المعاملات ليست هى موضوعة للاسباب فان الاسباب كالعقد أو الايقاع أو الفعل الخارجى فى المعاطاة هى مما ينشأ به مفاهيم المعاملات كالبيع والصلح والهبة والوقف والنكاح والطلاق ونحو ذلك فلو كانت الفاظ هذه المفاهيم اسامى للاسباب لزم اتحاد المنشأ بالفتح وما ينشأ به وهو غير معقول بل عرفت منا هناك انها ليست اسامى المسببات أيضاً بل هى اسامى للافعال التوليدية التى تتولد من الأسباب الخاصة فالبيع مثلا ليس اسماً للعقد المخصوص فانه مما ينشأ به البيع ولا اسماً للملكية أى الاضافة الخاصة الحاصلة بين المشترى والبايع فانه اثر للبيع بل هو اسم للتمليك أى أدخال المبيع فى

ملك المشترى بوسيلة العقد المخصوص وهو الايجاب والقبول وهكذا سائر اسامى المعاملات (نعم) لا فرق فى المقام بين أن تكون المعاملات هى اسامى للمسببات أو للافعال التوليدية من حيث عدم جريان نزاع الصحيحى والأعمى فيها فان كلا منهما أمر بسيط يتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى وليس أمراً مركباً من اجزاء وشرائط كالاسباب قابلة للاتصاف بالصحة والتماميـــة تارة وبالفساد والنقصان أخرى كى يجرى فيه النزاع (وعليه) فجريان نزاع الصحيحى والأعمى فى الفاظ المعاملات مطراً متوقف على كونها موضوعة للاسباب لا للمسببات ولا للافعال التوليدية فتأمل جيداً .

﴿ قوله واما إن كانت موضوعة للاسباب فللنزاع فيه مجال لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً . . . الخ ﴾ وحاصل دعوى المصنف فى الفاظ المعاملات بناء على كونها للاسباب انها موضوعة للصحيح التام أى للعقد المؤثر لأثره الخاص واختلاف الشرع والعرف فى مثل عقد الصبى أو الربوى أو نحوهما يكون إختلافا فى المصاديق فالشرع لا يراه عقـــداً مؤثراً لاثره الخاص والعرف يراه عقداً مؤثراً له (وبعبارة أخرى) ان الشرع والعرف متفقان فى الكبرى وان الموضوع له للفظ البيع مثلا هو العقد المؤثر لاثر كذا ولكنهما يختلفان فى الصغرى فبعض المصاديق لا يراه الشرع عقـــداً مؤثراً فلا يراه بيعاً والعرف يراه عقداً مؤثراً فيراه بيعاً (وفيه) أن مرجع اختلاف الشرع والعرف ليس الى الاختلاف فى الصغرى أيضاً فان الشرع لا ينكر كون مثل عقد الصبى أو الربوى ونحوهما بيعاً وانما ينكر صحته وتأثيره فى اثره الخاص (ولعله) اليه اشار أخيراً بقوله فافهم (والصحيح) أن يقال ان الفاظ المعاملات بناء على كونها للاسباب حيث أن معانيها أمور عرفية فهى موضوعة للصحيح التام عند العرف أى للعقد المؤثر لاثره الخاص فى نظرهم

كالعقد المركب من الايجاب والقبول والموالاة مثلا لا للصحيح التام الواقعى والعقد المؤثر فى نفس الأمر فالشرع لا يخطأ العرف لا فى الكبرى ولا فى الصغرى أى لا ينكر كون البيع موضوعا لتلك الأمور الثلاثة ولا فى كون مثل عقد الصبى أو الربوى ونحوهما بيعاً عرفا بمقتضى وضعه لتلك الأمور الثلاثة وانما يخطأ هم فى زعمهم أن مثل عقد الصبى أو الربوى المركب من تلك الأمور الثلاثة صحيحاً تاماً مؤثراً فى النقل والإنتقال وهذا واضح .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا آنفاً إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل.

﴿ قوله الثانى ان كون الفاظ المعاملات اسامى للصحيحة لا يوجب اجمالها كالفاظ العبادات كى لا يصح التمسك باطلاقها . . . الخ ﴾ وفيه مسامحة واضحة فان الفاظ المعاملات بناء على كونها للاسباب وكونها موضوعة للصحيح التام أى العقد المؤثر لاثره الخاص كما زعم المصنف لا للصحيح التام عند العرف أى العقد المؤثر لاثره الخاص فى نظر هم إذا شك فى إعتبار شىء فى الأسباب بنحو الشبهة الحكمية كان الشك قهراً فى مؤثرية العقد بدونه فتكون الشبهة مفهومية والخطاب مجملا قطعاً نظير ما تقدم فى الفاظ العبادات عيناً فلا يصح التمسك بالاطلاق (ودعوى) أن اطلاق كلام الشارع لو كان مسوقا فى مقام البيان ينزل على ان المؤثر عنده هو المؤثر عند أهل العرف انما تجدى اذا قلنا بوضع اللفظ المؤثر عند العرف فاذا كان المؤثر عند العرف أمراً محرزاً وشك فى إعتبار شىء فى تأثيره شرعا كان الشك فى أمر خارج عن المسمى فيجوز التمسك حينئذ بالإطلاق واما اذا قلنا بوضع اللفظ للصحيح التام الواقعى أى العقد المؤثر لاثره الخاص فى نفس الأمر كما زعم المصنف وشك فى اعتبار شىء فى السبب كان الشك قهراً فى أصل المسمى فلا يمكن التمسك حينئذ بالإطلاق فتدبر جيداً .

(بقى شىء) وهو أنه اذا قلنا بكون الفاظ المعاملات للمسببات لا للاسباب ولكن للمسببات العرفية أى مايراه العرف متحققاً باسباب مخصوصة كما هو الحق والصواب على هذا القول لا ما يراه الشرع متحققاً بها ثم شك فى اعتبار شىء فى تأثير السبب شرعا كالعربية ونحوها فيمكن التمسك حينئذ باطلاق مثل احل الله البيع لرفع إعتباره فان المسمى حينئذ محرز محقق والشك واقع فى أمر خارج عن المسمى والبيع مطلق يشمل كلا من البيع الحاصل بالعقد العربى والبيع الحاصل بالعقد الفارسى فيرتفع إذاً بالاطلاق تعين خصوص البيع الحاصل من العقد العربى ولكن الشأن فى اثبات كون مثل احل الله البيع فى مقام البيان كى يصح التمسك باطلاقه (ثم) ان مثل ذلك كله يجرى فيما اذا قلنا بكون الفاظ المعاملات للافعال المتولدة فى نظر العرف من الأسباب الخاصة لا لنفس الأسباب ولا للمسببات فتأمل جيداً فان المقام لايخلو عن دقة

﴿ قوله لاصالة عدم الأثر بدونه . . . الخ ﴾ أى لاستصحاب عدم حصول الأثر بدون ما شك فى اعتباره فى السبب وهذا هو معنى اصالة الفساد فى المعاملات بعد اليأس عن الاطلاق ولكن سيأتى منافى بحث دلالة النهى على الفساد فى الأمر السابع ما يضعف هذا الأصل نظراً الى وجود أصل سببى مقدم عليه وهو أصل البراءة الجارية عما شك فى اعتباره فى السبب شرعا .

﴿ قوله الثالث إن دخل شىء وجودى أوعدمى فى المأمور به ... الخ ﴾ وحاصله أن دخل شىء فى المأمور به يكون على انحاء (فتارة) يكون الشىء مما يتركب منه ومن غيره المأمور به وهذا هو المسمى بالجزء سواء كان وجودياً كالقرائة والركوع والسجود وغيرذلك فى الصلاة أوعدمياً كالتروك المخصوصة فى الصوم (وأخرى) يكون الشىء مما لايحصل الخصوصية الماخوذة فى المأمور به الا به كالطهارة والستر والقبلة وغير ذلك فى الصلاة بحيث كان نفس القيد

خارجا عن المأمور به والتقيد أى الخصوصية الحاصلة من القيد داخلا فى المأمور به وهذا هو المسمى بالشرط ويقال له المقدمة أيضاً سواء كان مقارناً مع المأمور به كالأمور المذكورة أو سابقاً عليه اولا حقاً به كالاغسال الليلية للمستحاضة لصومها الآتى أو الماضى على الخلاف بين القائلين باشتراطها فيه (وثالثة) يكون الشيء دخيلا فى تشخص المأمور به وامتيازه عما عداه من دون أن يكون دخيلا فى حقيقة المأمور به وماهيته وهذا كمستحبات الصلاة فيما كان ذلك الشيء سبباً لحصول مزية فى المأمور به كالاستعاذة قبل البسملة أو كمكروهاتها فيما كان ذلك الشيء سبباً لمنقصة فيه كقرائة القرآن فى الركوع سواء كان دخل كل منهما بنحو الجزئية كما فى المثالين أو بنحو الشرطية كالصلاة فى المسجد أو فى الحمام.

﴿قوله بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه . . . الخ﴾ ولا يخفى أن ذلك لايكون الا فيما كان دخله فى تشخص المأمور به بنحو الجزئية كالاستعاذة قبل البسملة وقرائة القرآن فى الركوع فانهما مع كونهما مما له دخل فى التشخص لا فى أصل الماهية مما يصدق عليهما عنوان الصلاة ولو فى ضمن صدقه على المجموع ولا يكون ذلك فى مطلق ما كان له دخل فى تشخص المأمور به ولو بنحو الشرطية كالمكان الخاص الموجب لمزية المأمور به كالمسجد أو لانحطاطه كالحمام.

﴿قوله فيكون الاخلال بما له دخل باحد النحوين . . . الخ﴾ يعنى الأولين وهما دخل الجزء ودخل الشرط.

﴿قوله ثم أنه ربما يكون الشيء مما يندب اليه فيه . . . الخ﴾ وحاصله أنه قد يكون الشيء مطلوبا فى اثناء المأمور به من دون أن يكون دخيلا فى المأمور به لا فى أصل ماهيته بنحو الجزئية أو الشرطية ولا فى تشخصه

وامتيازه بل المأمور به بما له دخل فى مطلوبيته بحيث لا يكون ذلك الشيء مطلوبا الا فيه ويحتمل أن يكون ذلك كالقنوت فى الصلاة أو المضمضة فى الوضوء والفرق بينه وبين الأمور المستحبة فى الصلاة ان الأمور المستحبة فيها مطلوبة غيريا لاجل الصلاة وهذا مطلوب نفسى فى حد ذاته ولو فى خصوص ما اذا وقع فى اثناء الصلاة .

﴿ قوله إذا عرفت هذا كله فلا شبهة . . . الخ ﴾ المقصود من قوله هذا بل من هذا الأمر الثالث بطوله هو إبطال القول الثالث فى المسئلة الذى قد أشرنا اليه فى صدر البحث وهو التفصيل بين الأجزاء والشرائط بان يلتزم بالصحيح فى الأجزاء ويلتزم بالأعم فى الشرائط بمعنى ان الأجزاء دخيلة فى التسمية فمهما اختل بعضها اختل المسمى وان الشرائط غير دخيلة فيها فاذا اختل بعضها أو كلها لم يخل ذلك بالتسمية (وحاصل) ابطال المصنف له انك قد عرفت فيما تقدم ان الصحيح هو اعتبار كل من الجزء والشرط فى التسمية والظاهر ان غرضه من ذلك هو الاشارة الى أمرين مما تقدم .

(الأول) ان الجامع الذى لابد من تصويره قد استكشفناه من ناحية الآثار كالنهى عن الفحشاء وغيره ومن المعلوم انها مترتبة على الصحيح التام جزءاً وشرطاً لاعلى الصحيح فى الجملة أى من حيث الجزء فقط دون الشرط .

(الثانى) أن الأدلة التى اقاموها على الصحيح من التبادر وصحة السلب عن الفاسد والأخبار المثبتة لبعض الآثار للمسميات والنافية للطبيعة بفقد جزء أو شرط وهكذا دعوى استقرار طريقة الواضعين على الوضع للمركبات التامة كلها مما تساعد الوضع للصحيح التام جزءاً وشرطاً لا للصحيح فى الجملة .

فى الاشتراك اللفظى

﴿ قوله الحادى عشر الحق وقوع الإشتراك للنقل . . . الخ ﴾ ويعنى بالاشتراك الإشتراك اللفظى ويعنى بالنقل تنصيص أهل اللغة وقد أخذ هذا الاستدلال من صاحب الفصول (قال) رحمه الله ما لفظه فصل الحق كما عليه المحققون امكان الإشتراك ووقوعه فى اللغة (إلى أن قال) لنا على إمكانه عدم ما يقتضى وجوبه وامتناعه وعلى وقوعه فى اللغة نص اللغويين عليه فى الفاظ كثيرة كالقرء فى الطهر والحيض والعين فى الجارية والجارحة وعسعس فى أقبل وأدبر والظاهر ان نقلهم إذا سلم عن المعارض كان حجة اتفاقا (انتهى)

(أقول) والمصنف لم يذكر فى علائم الحقيقة والمجاز تنصيص أهل اللغة كما ذكر التبادر وعدم صحة السلب وغيرهما وعليه فتشبثه بالنقل فى المقام مع عدم ذكره له هناك فى العلائم مما لا يخلو عن مسامحة وعلى كل حال قد أشرنا هناك وسيأتى مفصلا ان قول اللغوى بخصوصه مما لا دليل على اعتباره الا اذا أوجب الوثوق والاطمينان فتشمله أدلة اعتبارهما والظاهر ان قول اللغوى فى المقام مفيد للوثوق والاطمينان بل للعلم فضلا عن الوثوق والاطمينان فان وقوع الإشتراك فى اللغة سيما لغة العرب من الواضحات التى لا ينبغى النزاع فيها ولكن مع ذلك قد احاله بعضهم كما أوجبه آخر على ما ستأتى الاشارة اليهما على طرفى الافراط والتفريط .

﴿ قوله والتبادر . . . الخ ﴾ فيتبادر من لفظ القرء مثلا كل من الطهر والحيض وان علم اجمالا ان المراد منه أحدهما لا كليهما بناء على عدم جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى كما سيأتى ذلك فى البحث الآتى .

﴿ قوله وعدم صحة السلب بالنسبة الى معنيين أو اكثر . . . الخ ﴾ فمن عدم صحة سلب لفظ القرء مثلا عن كل من الطهر والحيض يعرف أنه حقيقة فى كل منهما والا لصح سلبه عنهما .

﴿ قوله وان احاله بعض لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن . . . الخ ﴾ (قال) فى الفصول فى صدر البحث ما لفظه ومنهم من احاله يعنى الاشتراك (ثم ساق) الكلام الى أن قال احتج من احال الاشتراك بانه يخل بالتفهيم المقصود من الوضع لخفاء القرائن (انتهى) .

﴿ قوله لمنع الاخلال أولا لامكان الاتكال على القرائن الواضحة ومنع كونه مخلا بالحكمة ثانياً لتعلق الغرض بالاجمال احيانا . . الخ ﴾ الظاهر ان العبارة ناقصة والصحيح هكذا ولكنه فاسد لمنع الاخلال أولا الى آخره (وعلى كل حال) قد اجاب المصنف عن دليل احالة الاشتراك بامرين منع الاخلال بالتفهم ومنع كون الاخلال مخلا بالحكمة وقد أخذ الجوابين من صاحب الفصول (قال) رحمه الله بعد نقل حجة من احاله بعبارته المتقدمة ما لفظه وجوابه أن البيان ممكن بمعونة القرائن الواضحة مع أن القصد قد يتعلق بالبيان الإجمالى لحكمة داعية اليه (إنتهى) .

﴿ قوله كما أن إستعمال المشترك فى القرآن ليس بمحال كما توهم ... الخ ﴾ المتوهم هو بعض من اعترف بوقوع الإشتراك فى اللغة (قال) فى الفصول ثم من القائلين بوقوعه فى اللغة من منع وقوعه فى القرآن .

﴿ قوله لاجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن والإجمال فى المقال لو لا الاتكال عليها وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه . . . الخ ﴾ هذا دليل من احال وقوع الإشتراك فى خصوص القرآن المجيد (قال) فى الفصول حجة من منع وقوعه فى القرآن أنه لو كان مبيناً لزم

التطويل بلا فائدة لا مكان الاداء بغيره بدونه والا لزم عدم الافادة وشىء منهما لا يليق بكلامه تعالى (إنتهى) ومحصله أنه إذا وقع اللفظ المشترك فى القرآن المجيد فان بينه سبحانه وتعالى بقرينة معينة لزم التطويل بلا طائل لامكان اداء المعنى بغير اللفظ المشترك من دون حاجة إلى البيان والتعيين وأن لم يبينه بل ترك اللفظ المشترك على حاله لزم الإجمال وكلاهما مما لا يليق به جل وعلا

﴿ قوله وذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال اتى به لغرض آخر ... الخ ﴾ هذا جواب عن دليل من احال وقوع الإشتراك فى القرآن المجيد (وحاصله) أن تعين المعنى المقصود من اللفظ المشترك قد يكون بقرينة حالية فلا تطويل أو بقرينة لفظية لم تكن متمحضة لمجرد بيان المعنى المقصود كى يلزم التطويل بلا طائل بل اتى بها لتفهيم معنى خاص ويعرف بها ضمناً المعنى المقصود من اللفظ المشترك وقد أخذ المصنف هذا الجواب من صاحب الفصول (قال) رحمه الله والجواب أن المقام ربما يعين المعنى المقصود من غير حاجة إلى قرينة لفظية فلا يلزم التطويل مع أن القرينة اللفظية ربما تكون مقصودة فى الخطاب لنفسها كما فى قوله تعالى وفجرنا الأرض عيوناً فلا يلزم التطويل بلا فائدة .

﴿ قوله ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض . . الخ ﴾ هذا جواب ثانى عن دليل من أحال وقوع الإشتراك فى القرآن المجيد وقد أخذه من صاحب الفصول أيضاً (قال) رحمه الله ما لفظه مضافا إلى أن المشترك لا يخلو من دلالة اجمالية والغرض قد يتعلق بها (هذا) وقد اضاف الفصول إلى الجوابين المذكورين جوابا ثالثاً لم يؤشر اليه المصنف (قال) بعد الجواب الأول ما لفظه على أن اللفظ المشترك قد يكون افصح من غيره واوفق بالقافية ونحو ذلك فيترجح من جهته (بل) وأضاف إلى

الاجوبة المذكورة جوابا رابعاً أيضاً محصله أن ثبوت الإشتراك فى لفظ القرء أو العين أو عسعس الذى نص اللغويون على اشتراكه كما تقدم فى صدر البحث مما يقضى بوقوع الإشتراك فى القرآن المجيد بعد وضوح كون هذه الألفاظ فيه

﴿ قوله وربما توهم وجوب وقوع الإشتراك فى اللغات لأجل عدم تناهى المعانى وتناهى الألفاظ المركبات فلابد من الإشتراك فيها . . . الخ ﴾ هذا فى قبال من أحال الإشتراك فى اللغات كما تقدم (قال) فى الفصول فى صدر البحث ومنهم من أوجب وقوعه يعنى وقوع الاشتراك (إلى أن قال) حجة من أوجب وقوع الاشتراك أمران الأول أن المعانى غير متناهية والألفاظ متناهية لتركبها من حروف متناهية فاذا وزعت الألفاظ على المعانى بقى ما زاد على عدد الألفاظ مجرداً عن لفظ يكون بازائها وحينئذ فاما أن لا تكون تلك الألفاظ وضعت ثانياً بازائها فيلزم الاخلال بالمصلحة التى تضمنها الوضع أو وضعت فيلزم الاشتراك ثم ذكر الأمر الثانى وهو ضعيف جداً والظاهر ان لضعفه لم يؤشر اليه المصنف أصلا فلا نؤشر اليه .

﴿ قوله وهو فاسد . . . الخ ﴾ هذا رد على توهم وجوب الاشتراك فى اللغات بزعم عدم تناهى المعانى وتناهى الألفاظ وقد أفاد المصنف فى وجه الفساد وجوهاً أربعة .

(الأول) ما حاصله أن المعانى وإن كانت غير متناهية ولكن وضع الألفاظ بازاء كل فرد منها كما زعم المستدل مما يستدعى أوضاعا غير متناهية وهى ممتنعة عقلا لاستحالة صدور ما لا يتناهى من المتناهى وقد اشار المصنف إلى هذا الوجه بقوله لوضوح امتناع الاشتراك فى هذه المعانى لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية .

(الثانى) ما حاصله أنه لو سلم عدم امتناع الاوضاع الغير المتناهية بان

فرض الواضع واجب الوجود مثلا فلا فائدة فى الأوضاع الغير المتناهية الا فى مقدار متناه مما نحتاج اليه ولم يعلم أن القدر المتناهى من الأوضاع يلجأنا إلى الاشتراك فى اللفظ وقد اشار المصنف إلى هذا الوجه بقوله ولو سلم لم يكد يجدى الا فى مقدار متناه .

(الثالث) ما حاصله المنع عن كون المعانى غير متناهية فان المعانى الكلية متناهية وإن كانت جزئياتها غير متناهية والظاهر ان وضع الألفاظ بازاء المعانى الكلية مما يغنى عن الوضع بازاء جزئياتها وخصوصياتها وقداشار المصنف الى هذا الوجه بقوله مضافا الى تناهى المعانى الكلية وجزئياتها وإن كانت غير متناهية الا أن وضع الألفاظ بازاء كلياتها يغنى عن وضع لفظ بازائها كما لا يخفى .

(الرابع) أن المجاز باب واسع فلا حاجة إلى وضع الألفاظ بازاء تمام المعانى بل يوضع اللفظ بازاء جملة منها ويستعمل اللفظ فى البقية مجازاً فلا ملزم للوضع بازاء الجميع كى نضطر الى الاشتراك فى اللفظ لأجل تناهى الألفاظ وعدم تناهى المعانى وقد اشار المصنف إلى هذا الوجه بقوله مع أن المجاز باب واسع (ثم ان المصنف) قد أخذ هذه الوجوه الأربعة بتمامها من صاحب الفصول (قال) بعد ذكر حجة من أوجب الاشتراك ما لفظه والجواب اما عن الأول يعنى عدم تناهى المعانى وتناهى الألفاظ فبان المعانى وإن كانت غير متناهية لكن وضع الألفاظ بازاء آحادها يوجب أوضاعا غير متناهية وهى على تقدير صحة صدورها من الواضع لا فائدة الا فى مقدار متناه منها لامتناع تعقل أمور غير متناهية أو استعمال الألفاظ بحسب أوضاع غير متناهية فيلغو الوضع فيما زاد عليه سلمنا لكن المعانى انما لا تكون متناهية بجزئياتها واما بالنظر الى كلياتها العاليه أو ما قاربها فهى متناهية والظاهر ان الوضع بازائها

معن غالباً عن الوضع بازاء الخصوصيات والجزئيات لحصول المقصود بتركيب بعضها ببعض سيما مع انفتاح باب المجاز فلا يلزم تناول الوضع لجميع الألفاظ فضلا عن وقوع الاشتراك فيها (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله اشارة إلى ضعف الوجه الأخير من الوجوه الأربعة المتقدمة فان المجاز وان كان باباً واسعاً فيوضع اللفظ بازاء جملة من المعانى ويستعمل اللفظ فى البقية مجازاً ولكن المجاز أيضاً مما يحتاج إلى الوضع اللغوى كالحقيقة عينا ولو نوعيا لاشخصيا فان صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له وإن كان بالطبع كما تقدم فى الأمر الثالث لا بالوضع ولكن المجاز مما يحتاج جداً الى الوضع النوعى والى رعاية إحدى العلائق المعهودة كما تقدم غير مرة فتذكر

في استعمال اللفظ فى اكثر من معنى

﴿ قوله الثانى عشر انه قد اختلفوا فى جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال . . . الخ ﴾ المقصود من قوله على سبيل الانفراد والاستقلال هو الاشارة الى أن محل النزاع هو استعمال اللفظ فى معنيين أو اكثر على أن يكون كل منهما معنى مستقلا على حده كما اذا لم يستعمل الا فيه لا ما اذا استعمل فى معنيين أو اكثر على أن يكون كل منهما جزء المعنى كما فى الفاظ المركبات فان لفظ الانسان مثلا وان جاز استعماله فى مجموع الرأس واليدين والبطن والرجلين الى غير ذلك من الأجزاء ولكن كل منها يكون جزء المعنى الموضوع له وهو المجموع المركب منها ومن النفس الناطقة لا معنى مستقلا برأسه .

﴿ قوله على أقوال . . . الخ ﴾ عمدة الأقوال هى ثلاثة :

(الأول) ما اختاره المصنف وهو الامتناع العقلى وقداضطرب كلماته الشريفه فى إفادة ذلك وابتلى بالإطالة على خلاف ديدنه وعادته (فقال) ما ملخصه إن حقيقة الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ وجهاً للمعنى ولا يمكن جعل اللفظ وجهاً الا لمعنى واحد وذلك لأن لحاظ اللفظ وجهاً فى ارادة معنى ينافى لحاظه وجهاً فى ارادة معنى آخر ووجه المنافاة ان لحاظ اللفظ وجهاً لمعنى لا يكون الا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه اللفظ ومع لحاظ المعنى فانياً فيه اللفظ كيف يمكن ارادة معنى آخر فانيا فيه اللفظ فى إستعمال واحد مع استلزامه الجمع بين اللحاظين فى حال واحد .

(أقول) ومرجع هذا الاستدلال بطوله واضطرابه إلى استحالة الجمع بين اللحاظين فى حال واحد وهو كما ترى مما لا استحالة فيه اذ لا استحالة عقلا فى لحاظ معنيين متعددين فانياً فيهما اللفظ فى حال واحد ولا فى لحاظ اللفظ وجهاً لمعنيين وفانيا فى الاثنين فى حال واحد (ودعوى) أن ذلك لا يمكن الا اذا كان اللاحظ احول العينين كما فى المتن (ليست) الا من العجز عن اثبات المدعى (والأولى) فى مقام اثبات الامتناع العقلى أن يقال ان إستعمال اللفظ فى معنيين أو اكثر وجعله وجها لهما وفانيا فيهما يكون على قسمين (فتارة) يجعل اللفظ وجها لمجموع المعنيين أو اكثر نظير الفاظ المركبات التى هى وجه لمجموع المعانى المتعددة والأمور المختلفة المنضمة بعضها الى بعض المجتمعة بعضها مع بعض وهذا القسم من الاستعمال فى الأكثر جايز عقلا (وأخرى) يجعل اللفظ بتمامه وجها لتمام المعنى كما اذا لم يستعمل الا فيه وفى عين جعله كذلك يجعل أيضا وجها بتمامه لتمام المعنى الآخر فى استعمال واحد وهذا القسم من الاستعمال فى الأكثر ممتنع عقلا فان اللفظ بعد ما جعل بتمامه وجهاً لتمام

المعنى لا يبقى هناك شيء يجعل بتمامه وجها لتمام المعنى الآخر (وان شئت قلت) ان اللفظ بعد ما جعل بتمامه قالبا لتمام معنى كما اذا لم يستعمل الا فيه فلا يبقى اللفظ فارغا كى يجعل قالبا بتمامه لتمام معنى آخر وهذا واضح .

(وبالجملة) استعمال اللفظ فى معنيين أو اكثر على سبيل الانضمام والاجتماع أمر معقول وعلى سبيل الانفراد والاستقلال وهو القسم الثانى من الاستعمال فى الأكثر غير معقول ولعل مراد مدعى الجواز فى المسئلة بل مدعى الوقوع فى الخارج كثيراً والتمثيل له بابيات عربية كما يحكى ذلك عن بعض الادباء هو جواز الاستعمال بنحو القسم الأول المعقول لا بنحو القسم الثانى الغير المعقول فيرجع النزاع حينئذ لفظيا

(القول الثانى) ما اختاره المحقق القمى من عدم الجواز لا حقيقة ولا مجازاً اما عدم الجواز حقيقة فلكون الوضع فى حال وحدة المعنى فيجب مراعاة الوحدة واما عدم الجواز مجازاً فلان الاستعمال توقيفى ولم تثبت الرخصة فى الاستعمال كذلك ولو مجازاً والفرق بين هذا القول وقول المصنف ان المصنف قد انكر الجواز عقلا والمحقق القمى لا ينكر ذلك وانما انكر صحته لغة فقوله والاستعمال فى الأكثر لا يجوز أى لا يصح لا بنحو الحقيقة ولا بنحو المجاز

(القول الثالث) ما اختاره صاحب المعالم من التفصيل فيجوز فى التثنية والجمع حقيقة وفى المفرد مجازاً اما الجواز فى التثنية والجمع حقيقة فلانهما بمنزلة تكرير اللفظ فكما أنه إذا قال جئنى بعين وعين جاز له أن يريد من كل عين معنى غير ما اراده من الآخر فكذلك اذا قال جئنى بعينين الذى هو بمنزلة تكرير اللفظ ودعوى ان التثنية والجمع ظاهر ان فى الفردين أو الأفراد من معنى واحد لا فى المعنيين أو المعانى المستقلة مما لا وجه له لما يلزمها من التكلف الشديد فى تثنية الأعلام وجمعها إذ ليس فى الأعلام معنى كلى ذو أفراد كى يمكن

دعوى ظهور التثنية والجمع فيها فى الفردين أو الأفراد من ذلك المعنى الكلى بل لابد فيها من أن يقال إن مثل جائنى زيدان أو زيدون قد استعملت لفظة زيد فى المسمى بلفظة زيد والمسمى معنى كلى ذو أفراد فيكون التثنية ظاهرة فى الفردين منه والجمع فى الأفراد منه وهذا مع كونه تكلفا شديداً تأويل بعيد واما الجواز فى المفرد بنحو المجاز لا بنحو الحقيقة فلان اللفظ قد وضع للمعنى بقيد الوحدة فاذا استعمل فى الأكثر فقد الغيت الوحدة واستعمل فى جزء ما وضع له فيكون مجازاً بعلاقه الكل والجزء كما سياتى التصريح به فى المتن .

﴿ قوله ومعه كيف يمكن . . . الخ ﴾ أى ومع لحاظ المعنى فانيا فيه اللفظ فناء الوجه فى ذى الوجه والعنوان فى المعنون كيف يمكن لحاظ معنى آخر معه كذلك أى فانيا فيه اللفظ مع إستلزامه الجمع بين اللحاظين فى حال واحد.

﴿ قوله ولو لا إمتناعه فلا وجه لعدم جوازه . . . الخ ﴾ أى ولو لا إمتناع إستعمال اللفظ فى أكثر من معنى عقلا كما بينا فلا وجه لعدم الجواز كما ادعاه صاحب المعالم فى الجملة أى فى خصوص المفرد بنحو الحقيقة وان جوز فيه مجازاً وفى التثنية والجمع حقيقة وادعاه المحقق القمى مطلقا أى فى كل من المفرد والتثنية والجمع جميعا لا حقيقة ولا مجازاً وذلك لأن الوحدة ليست قيداً للموضوع له كما زعم صاحب المعالم كى يستلزم التجوز فى المفرد وكون الوضع فى حال وحدة المعنى مما لا يقتضى عدم الجواز بنحو الحقيقة كما زعم المحقق القمى بعد أن لم تكن الوحدة قيداً للوضع ولا للموضوع له بقى الجواب عما ادعاه المحقق القمى من عدم الجواز حتى مجازاً نظراً إلى توقيفية الاستعمال وجوابه هو المنع عن توقيفية الاستعمال بعد ما عرفت فى الأمر الثالث من ان المعيار فى صحة الاستعمال فى غير ما وضع له هو استحسان الطبع له فان استحسنه صح وان لم يرخص فيه الواضع نعم لا يكون الاستعمال حينئذ مجازاً

فان المجاز مما يحتاج إلى الوضع النوعى ورعاية إحدى العلائق المعهودة كما تقدم غير مرة .

﴿ قوله وكون الوضع فى حال وحدة المعنى وتوقيفيته لا يقتضى عدم الجواز . . . الخ ﴾ كان الا نسب بما تقدم من المحقق القمى أن يقول وكون الوضع فى حال وحدة المعنى والإستعمال توقيفياً لا يقتضى عدم الجواز ...الخ فان الذى استدل به المحقق المذكور لعدم الجواز مجازاً هو توقيفية الاستعمال لا توقيفية الوضع (وعلى كل حال) هذه العبارة رد على دليلى المحقق القمى جميعاً فلا كون الوضع فى حال وحدة المعنى يكون دليلا على عدم الجواز حقيقة ولا كون الاستعمال توقيفياً يكون دليلا على عدم صحة الاستعمال رأساً وإن كان ذلك دليلا على عدم الجواز مجازاً لما اشير من احتياج المجاز إلى الوضع النوعى ورعاية احدى العلائق المعهودة .

﴿ قوله ثم لو تنزلنا عن ذلك فلا وجه للتفصيل . . . الخ ﴾ أى ثم لو تنزلنا عما أجبنا به عن المحقق القمى بقولنا وكون الوضع فى حال وحدة المعنى.. الخ والتزمنا بمقالته من عدم الجواز مطلقاً لا فى التثنية والجمع ولا فى المفرد لا حقيقة ولا مجازاً فلا وجه لتفصيل صاحب المعالم بالجواز على نحو الحقيقة فى التثنية والجمع وعلى نحو المجاز فى المفرد مستدلاً بما تقدم منا شرحه من كون التثنية والجمع بمنزلة تكرير اللفظ فكما جاز عند تكريره أن يراد من كل لفظ معنى غير ما أريد من الآخر فكذلك عند ما هو بمنزلة تكرير اللفظ ومن كون المفرد موضوعا للمعنى بقيد الوحدة فاذا استعملت فى الأكثر فقد الغيت الوحدة واستعمل فى جزء ما وضع له فيكون مجازاً بعلاقة الكل والجزء (والسر) فى نفى التفصيل عدم كون الألفاظ موضوعة إلا بازاء معانيها بما هى هى لا مع قيد الوحدة وإلا لما جاز الاستعمال فى الأكثر فان الأكثر ليس

جزء الموضوع له بل هو أمر يبائنه مبائنة الشيء بشرط شيء وهو الأكثر والشيء بشرط لا وهو المعنى بقيد الوحدة وأما التثنية والجمع فهما وإن كانا بمنزلة تكرير اللفظ كما أفاد المعالم ولكن الظاهر أن المراد منهما فردان أو الأفراد من معنى واحد لا معنيان مختلفان أو معانى مختلفة وأما فى الأعلام كما فى جائنى زيدان أو زيدون فلتزم بالتأويل على النحو المتقدم شرحه فى صدر البحث بلا تكلف ومشقة (مضافا) إلى أنه لو قلنا بكفاية الاتحاد اللفظى فى استعمال التثنية والجمع فى معنيين مختلفين أو فى معانى مختلفة بنحو الحقيقة كما ادعى المعالم بان أريد من لفظة عينين مثلا عين جارية وعين باكية فليس هذا من إستعمال اللفظ فى اكثر من معنى بل هو إستعمال للفظ فى معنى واحد لأن التثنية قد وضعت هيئتها للاثنين نعم إذا استعملت فى إثنين إثنين كان ذلك إستعمالا لها فى الأكثر إلا أن ما استدل به المعالم من حديث التكرار مما لا يجدى لصيرورته حقيقة فان التكرار مجوز لارادة معنيين مختلفين فى قبال إرادة فردين من معنى واحد لا إرادة إثنين إثنين فان فيها الغاء للوحدة لأن التثنية عنده موضوعة للاثنين بقيد الوحدة كالمفرد بعينه غايته أن المفرد للطبيعة بقيد الوحدة والتثنيه للاثنين من الطبيعة بقيد الوحدة فاذا الغيت الوحدة واستعملت التثنية فى إثنين إثنين كان ذلك مجازاً قهراً وبالجملة إن ما ادعاه المعالم من جواز استعمال التثنية مثلا فى معنيين مختلفين بنحو الحقيقة ليس هو من استعمال اللفظ فى اكثر من معنى وما هو من استعمال اللفظ فى اكثر من معنى كاستعمال التثنية فى إثنين إثنين ليس دليل المعالم مجدياً لصيرورته حقيقة فتأمل جيداً .

﴿ قوله وهم ودفع لعلك تتوهم أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد... الخ ﴾

وحاصل التوهم أنه قد يتخيل أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة

أو سبعين مما تنافى ما تقدم منا من امتناع استعمال اللفظ فى اكثر من معنى عقلا لانها تدل على وقوعه فضلا عن جوازه وحاصل الدفع أن تلك الاخبار لا دلالة لها على ارادة البطون من نفس اللفظ كى تنافى ما تقدم منا بل لعل البطون قد أريدت فى أنفسها فى حال الاستعمال لا من اللفظ أو كان المراد من البطون لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ .

(أقول) لو كانت ارادة البطون فى أنفسها فى حال الاستعمال أمراً معقولا ممكناً فلم قد أريدت فى حال استعمال اللفظ بل كانت تراد فى حد ذاتها قبل استعمال اللفظ أو بعده مضافا الى أن البطون ما لم تكن مرادة من نفس اللفظ لم يصدق عليها انها بطونه وأما احتمال كون المراد من البطون لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ فهو خلاف الظاهر (وعليه) فالجواب الصحيح أن يقال أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين وان كانت هى ظاهرة فى استعمال اللفظ فى اكثر من معنى ولكنها لم تدل على استعماله فيه على سبيل الانفراد والاستقلال الذى هو محل البحث والنزاع ولعله قد استعمل فى المجموع على سبيل الانضمام والاجتماع نظير استعمال المركب فى المجموع الذى لا نزاع ولا بحث فى جوازه أو استعمل فى القدر الجامع بين المعانى العديدة ولا يعرف الجامع الا الله والراسخون فى العلم .

(وبالجملة) فى ارادة البطون من القرآن المجيد احتمالان أحدهما أن يكون من قبيل استعمال اللفظ فى المجموع نظير استعمال الفاظ المركبات فى مجموع الأجزاء فيكون كل بطن جزءاً للمعنى لا معنى مستقلا برأسه وثانيهما أن يكون من قبيل استعمال اللفظ فى القدر الجامع بين الجميع نظير استعمال المشتركات المعنوية فى الجوامع بين المعانى العديدة فيكون كل بطن فرداً للمعنى ومصداقا له لا معنى مستقلا برأسه فتأمل جيداً .

في المشتق

وبيان المراد منه

﴿ قوله الثالث عشر انه إختلفوا فى أن المشتق حقيقة فى خصوص ما تلبس بالمبدء فى الحال أو فيما يعمه وما انقضى عنـــه على أقوال . . . الخ ﴾ لا خلاف فى كون المشتق حقيقة فى المتلبس بالمبدء فى الحال كما لا خلاف فى كونه مجازاً فيما لم يتلبس به بعد وانما الخلاف فيما تلبس به وانقضى عنه المبدء فى الحال فان قلنا بوضع المشتق لخصوص المتلبس فى الحال فيكون مجازاً فيـه وان قلنا بوضعه للاعم من المتلبس فى الحال وما انقضى عنه المبدء أى لما تلبس مطلقاً سواء كان تلبسه باقياً أو زائلا فيكون حقيقة فيه وهذان القولان مشهوران فى المسئلة على ما صرح به المحقق القمى وفيها تفاصيل أخر عديدة ستاتى الاشارة إلى جملة منها إن شاء الله تعالى قبيل الشروع فى أدلة المختار وهو القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس فى الحال .

﴿ قوله أحدها أن المراد بالمشتق ها هنا ليس مطلق المشتقات ...الخ ﴾ وذلك لما سيأتى فى الأمر الثالث من خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع لكونها غير جارية على الذوات واما المصادر المجردة فهى خارجة بنفسها موضوعا اذ ليست هى مشتقة كى يحتاج اخراجها إلى تصريح وتنصيص وانما هى مبدء الاشتقاق كما لا يخفى .

﴿ قوله بل خصوص ما يجرى منها على الذوات مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدء واتحادها معه نحو اتحاد بنحو الحلول أو

الانتزاع أو الصدور أو الايجاد . . . الخ ﴾ فان المشتقات التى تجرى وتحمل على الذات يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدء بل بملاحظة اتحادها مع المبدء نحو اتحاد سواء كان بنحو الحلول كما فى العالم أو بنحو الانتزاع كما فى السابق أو بنحو الصدور كما فى الضارب أو بنحو الايجاد كما فى المتكلم هكذا مثلوا .

﴿ قوله مع عدم صلاحيـــة ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض الا التمثيل به وهو غير صالح كما هو واضح فلا وجه لما زعمه بعض الاجلة .. الخ ﴾ المراد من بعض الاجلة هو صاحب الفصول وقد زعم اختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة لتمثيلهم به (قال) فيما أفاده فى المقام لاخفاء فى أن المشتق المبحوث عنه هنا لا يعم الافعال والمصادر المزيدة فان عدم مساعدة النزاع المحرر على ذلك واضح جلى وحينئذ فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها وأسماء الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة كما يدل عليه اطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبى وغيره أو يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به (الى أن قال) وجهان أظهرهما الثانى (انتهى) .

﴿ قوله وما يلحق بها . . . الخ ﴾ أى وما يلحق بالصفـــات المشبهة كالمنسوبات نحو بغدادى أو كوفى وغيرهما .

﴿ قوله ولعل منشأه توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه الكل . . . الخ ﴾ هذا منشأ ثانى لتوهم الفصول اختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه غير ماذكره من تمثيلهم به وتوضيحه أنه (قال) فى الفصول فيما أفاده فى المقام ما هذا لفظه ثم أعلم أنهم أرادوا بالمشتق الذى تشاجروا على دلالته فى المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها

على ما سنحققه ولا بأس بالتنبيه على مدلول بواقى المشتقات فشرع فى بيان معنى فعل الماضى ثم فعل المستقبل ثم اسم المفعول (فقال) إنه حقيقة فى الذات التى وقع عليها المبدء فى الحال الى أن شرع فى بيان معنى اسم الزمان (فقال) أنه حقيقة فى الزمن الذى وجد فيه المبدء فى الحال والماضى ومجاز فى غيره (إلى أن قال) ان اسم المكان أيضاً كذلك كاسم الزمان (إلى أن قال) فى اسم الآلة إنه حقيقة فيما أعد للآلية أو اختص بها سواء حصل به المبدء أو لم يحصل (ثم قال) فى صيغ المبالغة انها حقيقة فى الذات التى كثر اتصافها بالمبدء (إلى أن قال) ولا يعتبر الاتصاف حال النطق (إنتهى). موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (فيقول) المصنف ولعل منشأ توهم الفصول إختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه أن ما ذكره من المعنى لبواقى المشتقات مثل كون اسم المفعول حقيقة فى الذات التى وقع عليها المبدء فى الحال أو كون اسم الزمان حقيقة فى الزمن الذى وجد فيه المبدء فى الحال والماضى إلى غير ذلك من المعانى هو مما اتفق عليه الكل فينحصر النزاع قهراً باسم الفاعل وما بمعناه ولم يتفطن أن ما ذكره من المعنى لبواقى المشتقات غير اسم الفاعل وما بمعناه ليس مما اتفق عليه الكل بل هو أيضاً محل الخلاف كاسم الفاعل وما بمعناه وعليه فلا يختص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذات دون بعض فتفطن.

﴿ قوله واختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادى المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة حسب ما يشير اليه لا يوجب تفاوتاً . . . الخ ﴾ اشارة الى ماصح أن يكون منشأ ثالثاً لتوهم اختصاص النزاع ببعض المشتقات دون بعض وان لم يتوهمه صاحب الفصول رحمه الله وتوضيحه أنه (قال) فى الفصول فى جملة ما أفاده فى المقام ما هذا لفظه وأعلم أنه قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشأنية المبدء وقوته كما يقال هذا الدواء

نافع أو مضر وشجرة كذا مثمرة والنار محرقة الى غير ذلك وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدء أو باتخاذه حرفة وصناعة كالكاتب والصائغ والتاجر والشاعر ونحو ذلك ويعتبر فى المقامين حصول الشأنية والملكة والاتخاذ حرفة فى الزمان الذى اطلق المشتق على الذات باعتباره انتهى (فيقول) المصنف ان اختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادى المشتقات بحسب الفعلية كما فى القائم والضارب ونحوهما أو الشأنية والصناعة والملكة حسب ما يشير اليه الفصول مما لا يوجب تفاوتاً فى المهم المبحوث عنه بحيث يتوهم عدم جريان النزاع فى مثل ما كان الاتصاف بالشأنية أو الصناعة أو الملكة بزعم صدق المشتق فيه بدون التلبس بالمبدء فى الحال غفلة عن أن التلبس فيه مما يعتبر بشأنية المبدء أو بصناعته أو بملكته لا بنفس المبدء بذاته.

﴿قوله ثم أنه لا يبعد أن يراد بالمشتق فى محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جاريا على الذات . . . الخ﴾ وحاصله أن المراد من المشتق فى محل النزاع هو مطلق ما كان مفهومه جاريا على الذات ومحمولا عليها بملاحظة اتصافها بعرض كالسواد والبياض ونحوهما من الاعراض المتاصلة التى لها حظ من الوجود ولو فى ضمن المعروض أو بعرضى كالفوقية والتحتية والزوجية ونحو ذلك من الأمور الانتزاعية المحضة التى لاحظ لها من الوجود الا لمنشأ انتزاعها من غير فرق فى هذا كله بين أن كان الجارى على الذات اسماً مشتقاً أو اسماً جامداً (وعليه) فالنسبة بين عنوان البحث وبين ما هو المهم المبحوث عنه عموم من وجه فقد يكون المشتق ولا يكون من المهم المبحوث عنه كالافعال والمصادر المزيدة فيها على ما اشير آنفاً وقد يكون المهم المبحوث عنه ولا يكون من المشتق كالاسامى الجامدة الجارية على الذات بملاحظة اتصافها بعرضى كالزوج والزوجة والرق والحر وقد يكون مشتقاً ومن المهم المبحوث عنه كاغلب المشتقات من اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحو ذلك

(ثم ان) ها هنا امران لا بأس بالتنبيه عليهما .

(أحدهما) أن المراد من العرض والعرضى باصطلاح أهل المعقول هو غير ما أراده المصنف فى المقام فان العرض باصطلاح أهل المعقول هو المبدء والعرضى هو المشتق والمصنف قد أراد من العرض الاعراض المتاصلة ومن العرضى الأمور الإنتزاعية الإعتبارية ولا مشاحة فى الاصطلاح .

(ثانيهما) ما ستأتى الإشارة اليه من المصنف من أن الاسامى الجامدة الجارية على الذات بملاحظة اتصافها بذاتى من ذاتياتها كالإنسان المنتزع عن الذات بملاحظة اتصافها بالإنسانية والحجر المنتزع عنها بملاحظة اتصافها بالحجرية ونحو ذلك ليست هى من محل النزاع قطعاً اذ لا نزاع فى أن الذات إذا لم تبق بذاتياتها لم تصدق عليها العنوان المنتزع عنها بملاحظة اتصافها بالذاتى فان الإنسان مما لا يصدق على الذات التى لم تبق إنسانيتها والحجر مما لا يصدق على الذات التى لم تبق حجريتها وهكذا .

﴿ قوله كما يشهد به ما عن الايضاح فى باب الرضاع فى مسئلة من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة . . . الخ ﴾ والشاهد هو ما ذكره فى المتن من قوله فى مقام تعليل تحريم المرضعة الآخرة لأن هذه يصدق عليها أم زوجته لأنه لا يشترط فى المشتق بقاء المشتق منه (إنتهى) فان اطلاق المشتق على مثل الزوج أو الزوجة مما يشهد بدخوله فى محل النزاع وإن كان إسماً جامداً .

﴿ قوله تحرم المرضعة الأولى والصغيرة ... الخ ﴾ أما المرضعة الأولى فلصيرورتها بالرضاع التام أم الزوجة وأما الصغيرة فلصيرورتها بذلك بنت الزوجة المدخولة بها لما سيأتى من فرض الدخول بها .

(أقول) ولكن فى النفس شىء من تحريمها أى تحريم المرضعة الأولى

والصغيرة نظراً إلى أن حدوث عنوان أم الزوجة للمرضعة الأولى مع زوال عنوان الزوجية عن الصغيرة وتبدله إلى عنوان بنت الزوجة يكون فى رتبة واحدة كما أن حدوث عنوان بنت الزوجة للصغيرة وزوال عنوان الزوجية عن المرضعة الأولى وتبدله إلى عنوان أم الزوجة يكون فى رتبة واحدة مع أنه من اللازم أن يكون عنوان السبب ثابتاً مستقراً عند حدوث عنوان المسبب وليس بثابت مستقر نعم لا اشكال فى حرمتها بناء على عدم اشتراط بقاء المبدء فى صدق المشتق فيبتنى الحكم بحرمتها على الخلاف فى مسئلة المشتق كما يبتنى عليه حرمة المرضعة الثانية على ما سيأتى التصريح به فى المتن .

﴿ قوله مع الدخول بالكبيرتين . . . الخ ﴾ الظاهر أن النسخة مغلوطة والصحيح كما فى المشتق المذكور فى فوائد المصنف هكذا مع الدخول باحدى الكبيرتين . . . الخ فان الدخول باحداهما مما يكفى فى حرمة الصغيرة وفى صيرورتها بنت الزوجة المدخولة بها كما لا يخفى (بل قد يقال) إن الدخول باحداهما أيضاً لا يعتبر إذا كان الرضاع بلبن الزوج كما إذا حملت الكبيرة وولدت من دون دخول بها بان حملت من مائه بالمساحقة فاذا ارتضعت الزوجة الصغيرة منها صارت بنتاً للزوج ولا يشترط فى حرمة البنت الدخول بالام لكن فى صيرورة اللبن لبن الزوج بمجرد نشوه من مائه بلا دخول بالزوجة تأمل ولتحقيق المسئلة محل آخر (هذا كله) فى حرمة الصغيرة حرمتها الأبدية وأما حرمتها فعلا بمعنى بطلان زوجيتها فهى تحصل بمجرد الرضاع الكامل من إحدى الكبيرتين ولو لم تكن الكبيرة مدخولة بها ولا اللبن لبن زوجها الفعلى نظراً إلى صيرورتها بنت الزوجة ولا يمكن الجمع بين الأم والبنت شرعا فتحرم الأم أى الكبيرة مؤبداً وتحرم البنت أى الصغيرة موقتاً بمعنى انفساخ عقدها فاذا وقع عليها عقد جديد حلت ثانياً والله العالم .

﴿ قوله وما عن المسالك في هذه المسئلة . . . الخ ﴾ عطف على ما عن الايضاح في باب الرضاع .

في اشكال عدم جريان النزاع

في اسم الزمان وجوابه

﴿ قوله ثانيها قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في إسم الزمان ... الخ ﴾ ووجه الاشكال أن في اسم الزمان ليس للذات المتلبس فردان فرد متلبس في الحال وفرد تلبس بها وانقضى عنه المبدء لأن الذات فيه وهي الزمان مما ينقضي بانقضاء نفس المبدء وعليه فكيف يجري النزاع في كون اسم الزمان حقيقة في خصوص المتلبس في الحال أو في الأعم منه وما انقضى عنه المبدء مع عدم وجود ما انقضى عنه في الخارج .

﴿ قوله ويمكن حل الاشكال . . الخ ﴾ وتوضيح الحل أن مرجع دعوى من يقول بوضع المشتق للاعم أن الواضع في وضع المشتقات لم يلحظ خصوص المتلبس في الحال بل لاحظ الذات التي قد تلبست بالمبدء وصدر عنها ذلك من غير لحاظ بقاء التلبس فيها وهي معنى كلي عام له فردان في ساير المشتقات وهما الذات المتلبس في الحال والذات التي تلبست وانقضى عنها المبدء وفي إسم الزمان له فرد واحد وهو الزمان الذي قد وقع فيه المبدء وليس فيه زمان وقع فيه المبدء وانقضى عنه ومن المعلوم أن الوضع لمعنى كلي عام مما لا ينافي انحصاره خارجا بفرد واحد كما في لفظ الجلالة على غير المشهور حيث

وضع كسايرِ اسامى الأجناس لمعنى كلى عام غايته أنه ينحصر فى الخارج بفرد واحد وهو (الله) جل وعلا فكما أن فى لفظ الجلالة يمكن دعوى الوضع لمعنى عام مع حصره فى الخارج بفرد واحد فكذلك فى المقام يمكن دعوى وضع اسم الزمان لمعنى كلى عام وهو الزمان الذى وقع فيه المبدء مع حصره فى الخارج بفرد واحد .

﴿ قوله مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى . . . الخ ﴾ هذا دليل آخر لإمكان الوضع لمعنى كلى عام مع انحصاره فى الخارج بفرد واحد (وحاصله) أن لفظ الواجب مما لا خلاف فى كونه موضوعا لمعنى كلى عام مع كونه منحصراً فيه تعالى فهو ليس كلفظ الجلالة محل خلاف بين الأعلام من حيث كونه علماً كما نسب الى المشهور أو موضوعا لمعنى كلى عام وانحصر فى الخارج بفرد واحد كما نسب الى غير المشهور (وفيه) أن المقصود من الواجب ان كان لفظ الواجب وحده فهذا مما لا ينحصر خارجا بوجوده تعالى بل يصدق على كل أمر واجب وان كان المقصود منه الواجب بانضمام لفظ الوجود اليه فهذا وان كان ينحصر خارجا بوجوده تعالى ولكن ليس مجموعه لفظاً واحداً قد وضع لمعنى كلى عام ينحصر فى الخارج بفرد واحد بل الانحصار قد نشأ من التقييد والتوصيف وضم لفظ الى لفظ كما لا يخفى .

فى خروج الافعال والمصادر

المزيدة فيها عن حريم النزاع

﴿ قوله ثالثها أنه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيدة فيها عن

حريم النزاع . . . الخ ﴾ قـــد سبق منا الإشارة فى صدر البحث الى خروج الأفعال والمصادر المزيدة فيها عن محل النزاع لعدم جريانهما على الذوات بل وسبق منا الإشارة إلى خروج المصادر المجردة أيضاً لعدم كونها من المشتقات وإنما هى مبدء الاشتقاق كما لا يخفى .

﴿ قوله وان الأفعال إنما تدل على قيام المبادى بها قيـــام صدور أو حلول . . . الخ ﴾ الظاهر ان ذكر هذين النحوين من القيام ليس إلا على وجه التمثيل وإلا فقيام المبدء بالذات مما لا ينحصر بالصدور أو الحلول كما فى ضرب أو علم بل قد يكون بنحو الإنتزاع او بنحو الإيجاد كما فى سبق أو تكلم على ما سبق الإشارة إلى انحاء الاتحاد بين الذات والمبدء فى صدر البحث فتذكر .

﴿ قوله أوطلب فعلها أو تركها . . . الخ ﴾ فالأول فى فعل الأمر والثانى فى فعل النهى .

﴿ قوله ازاحة شبهة . . . الخ ﴾ والشبهة هى ما زعمه النحاة من دلالة الفعل على الزمان حتى أخذ والاقتران به فى تعريفه وقالوا الفعل ما دل على معنى فى نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة (وقد افاد) المصنف فى وجـــه اشتباههم ما ملخصه أن من الواضح عدم دلالة فعل الأمر ولا النهى الا على انشاء طلب الفعل أو الترك بل يمكن منع دلالة غير الأمر والنهى أيضاً على الزمان من الماضى والمستقبل الا اذا اسند الى الزمانيات وهى ما وقع فى الزمان كما فى قولك جاءنى زيد أو يجيئنى عمرو فيدل عليه حينئذ التزاماً لا تضمنا بان كان الزمان جزء مدلول الفعل والا بان قلنا بمقالة النحويين لزم التجريد والتجوز فيما اذا اسند الفعل الى نفس الزمان أو الى المجردات كما فى مثل مضى الزمان أو علم الله اذ لا معنى لمضى الزمان فى الزمان الماضى ولا لإتصافه جل وعلا بالعلم فى الزمان الماضى فلا محالة يجب تجريد الفعل عن الزمان واستعماله

فيما سوى الزمان فيلزم التجوز وهذا بخلاف ما اذا قلنا بعدم دلالة الفعل على الزمان أصلا فلا تجريد ولا تجوز .

﴿ قوله كما هو الحال فى الاخبار بالماضى أو المستقبل أو بغيرهما ...الخ﴾ أى كما هو الحال فى الاخبار بفعل الماضى كما فى ضرب زيد أو بفعل المستقبل كما فى يضرب زيد أو بغيرهما من الجملة الإسمية كما فى زيد ضارب أو ضارب زيد فيكون الاخبار بجميع هذا كله فى الحال كما كان الإنشاء بفعل الأمر أو النهى فى الحال .

﴿ قوله الا بالاطلاق والاسناد الى الزمانيـــات . . . الخ ﴾ تعبيره بالاطلاق مما لا يخلو عن مسامحة فان الاطلاق لا يطلق الا على الحمل كما فى زيد ضارب فيقال لفظة ضارب قد اطلقت على زيد والحمل لا يكاد يكون فى الفعل فانه لا يحمل على شىء بل يسند اليه كما فى ضرب زيد أو زيد ضرب وعليه فالصحيح كان ان يقتصر على لفظة الاسناد فقط فيقول الا بالاسنـاد الى الزمانيات .

﴿ قوله نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضى والمضارع بحسب المعنى خصوصية أخرى . . . الخ ﴾ أى نعم لا يبعد أن يكون لكل من فعل الماضى والمضارع بحسب المعنى خصوصية غير ما للآخر تكون هى الموجبة للدلالة على وقوع النسبة فى الزمان الماضى أو فى الحال أو الاستقبال وهى التحقق فى فعل الماضى والترقب فى فعل المضارع (وعليه) فدعوى دلالة فعل الماضى أو المضارع بنفسهما على الزمان الماضى أو على الحال أو الاستقبال بالتضمن كما يستفاد ذلك من قول النحاة على نحو كان الزمان جزءاً للموضوع له (مما لا وجه له) وان كانا يدلان على الزمان الماضى أو الحال أو الاستقبال بالالتزام من حيث أن لمعناهما خصوصية ينطبق فى أحدهما على الزمان الماضى وفى الآخر

على الزمان الحال أو الاستقبال فيما اذا اسندا الى الزمانيات .

﴿ قوله ويؤيده أن المضارع يكون مشتركاً معنوياً . . . الخ ﴾ أى ويؤيد ما ذكرناه من أن لكل من الماضى والمضارع بحسب المعنى خصوصية . . الخ أن المضارع مشترك معنوى بين الحال والاستقبال (ووجه) التأييد أنه لا معنى لاشتراكه معنوياً بينهما الا أن يكون للمضارع معنى قد صح انطباقه على كل منهما لا أنه موضوع لزمان جامع بينهما اذ لا زمان يجمع بينهما (والظاهر) أن وجه عدم جعل ذلك دليلا برأسه أنه لم يعلم أن اشتراك المضارع معنوياً بين الحال والاستقبال أمر متسالم عليه بين النحاة كى يستدل به ولعل فى المسئلة من يدعى الاشتراك اللفظى كما حكى ذلك عن بعضهم بان وضع المضارع للحال تارة وللاستقبال أخرى ولكن مع ذلك كله حيث يكون الاشتراك المعنوى أمراً مشهوراً بين النحاة فهو مما لا يخلو عن تأييد .

﴿ قوله كما أن الجملة الإسمية كزيد ضارب يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الازمنة . . . الخ ﴾ ومن هنا صح أن يقال زيد ضارب أمس زيد ضارب الآن زيد ضارب غداً ولم يصح أن يقال ضرب زيد غداً أو يضرب زيد أمس وليس ذلك الا لأجل أن الجملة الإسمية لها معنى قد صح انطباقه على كل من الماضى والحال والإستقبال وهو تلبس الذات بالمبدء بخلاف الماضى والمضارع فالماضى لا ينطبق الا على الزمان الماضى والمضارع لا ينطبق الا على الزمان الحال أو الاستقبال .

﴿ قوله فكانت الجملة الفعلية مثلها . . . الخ ﴾ أى مثل الجملة الإسمية فى عدم دلالتها على شىء من الازمنة الثلاثة .

﴿ قوله وربما يؤيد ذلك . . . الخ ﴾ أى وربما يؤيد عدم دلالة الماضى على الزمان الماضى ولا المضارع على الزمان الحال أو الاستقبال ما يتفق فى

الاستعمالات من عدم كون الزمان فى فعل الماضى ماضياً حقيقة ولا فى فعل المضارع حالا أو مستقبلا كذلك بل يكون بالعكس كما فى قولك يجيئنى زيد بعد عام وقد ضرب قبله بايام أوجاء زيد فى شهر كذا وهو يضرب فى ذلك الوقت أو فيما بعده بايام فان الزمان فى قولك وقد ضرب قبله بايام لا يكاد يكون للماضى ولا فى قولك وهو يضرب فى ذلك الوقت أو فيما بعده بايام للحال أو الاستقبال بل بالعكس .

(أقول) ويرد عليه أن هذا الاشكال أمر مشترك الورود أى سواء قلنا بدلالة الماضى على الزمان الماضى والمضارع على الزمان الحال أوالاستقبال كما ادعاه النحاة أو قلنا بدلالتهما على معنى قد صح انطباقه فى الأول على الزمان الماضى وفى الثانى على الحال أو الاستقبال كما ادعاه المصنف فكما أنه على الثانى لابد وأن يقال إن المراد من التحقق والترقب فيهما اضافى فكذلك على الأول يقال هذا بعينه ولعل من هنا عبر عن ذلك بالمؤيد ولم يجعله دليلا برأسه الا أن الانصاف أن ذلك مما لا يصلح حتى للتأييد .

﴿ قوله ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه . . . الخ ﴾ بل فيه كمال البأس لما فيه من تضييع العمر واتلاف الوقت بعد ما تقدم الكلام فى الحروف فى ذيل بحث الوضع مفصلا .

﴿ قوله لأجل الإطراد فى الإستطراد . . . الخ ﴾ فذكر الأفعال وبيان عدم دلالتها على الزمان كان على نحو الإستطراد وذكر الحرف بعد الأفعال يكون على نحو الاطراد فى الاستطراد .

﴿ قوله ومقيداً باللحاظ الاستقلالى أو الآلى كلى عقلى . . . الخ ﴾ قد تقدم منا ان هذا التعبير مما لا يخلو عن مسامحة فان المعنى بمجرد تقيده باللحاظ سواء كان آلياً وهو لحاظ المعنى حالة للغير كما فى الحروف أو استقلالياً كما فى

الاسماء لا يصير كلياً عقلياً وان كان كالكلى العقلى فى امتنـــاع الصدق على الخارجيات نظراً إلى تقيده بالأمر الذهنى والمقيد بالذهنى لا موطن له الا فى الذهن .

﴿ قوله وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه فى الحروف خاصاً .. الخ ﴾ عطف على الخلط والاشتباه فلا تشتبه .

﴿ قوله كيف والا لزم . . . الخ ﴾ اشارة الى الجواب الثانى من الاجوبة المتقدمة عن توهم كون لحاظ المعنى حالة للغير داخلا فى الموضوع له أو المستعمل فيه فى الحروف وقد اشار اليه هناك بقوله مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات . . . الخ فراجع .

﴿ قوله معانى المتعلقات . . . الخ ﴾ أى متعلقات الحروف كالسير والبصرة والكوفة فى قولك سرت من البصرة إلى الكوفة .

﴿ قوله لتقيدها بما اعتبر فيه القصد ... الخ ﴾ أى لتقيد السير والبصرة والكوفة بالابتداء أو الانتهاء المعتبر فيه القصد أى اللحاظ فكما أن المقيد باللحاظ لا موطن له الا فى الذهن فكذلك المقيد بما قيد باللحاظ لا موطن له الا فى الذهن .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ضعف قوله والاعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة والافادة . . . الخ فان الاعادة وان كانت كذلك أى فيها الفائدة والافادة ولكن لو كانت مقرونة بشواهد ودلائل زائدة على ما تقدم وليست هى فى المقام كذلك بل هى لم تستوف جميع ما تقدم هناك فضلا عن اشتمالها على الأمر الزائد (وعليه) فلم تكن الاعادة هنا الا تضييع العمر كما أشرنا آنفاً .

في الرّد على التفصيل بين ما اذا كان الاتصاف اكثرياً وعدمه

﴿ قوله رابعها أن إختلاف المشتقات فى المبادى وكون المبدء فى بعضها حرفة وصناعة . . . الخ ﴾ وقد اشار إلى ما فى هذا الأمر الرابع بقوله المتقدم فى الأمر الأول واختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادى المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة حسبما يشير اليه لايوجب تفاوتاً فى المهم من محل النزاع ها هنا كما لا يخفى . . . الخ (وعلى كل حال) المقصود من عقد هذا الأمر هو الرد على تفصيل بعض الاصحاب بين ما اذا كان الاتصاف اكثرياً بحيث كان عدم التلبس مضمحلا فى جنب التلبس فلا يعتبر فيه التلبس فى الحال فى صدق المشتق حقيقة كما فى النجار والبناء والعالم وبين ما لم يكن الاتصاف اكثرياً فيشترط فيه التلبس فى الحال فى صدق المشتق حقيقة كما فى الضارب والقائم والقاعد الى غير ذلك وقد تعرض لهذا التفصيل المحقق القمى أعلى الله مقامه بل صرح فى البدايع أن هذا التفصيل هو للفاضل التونى رحمه الله (وكيف كان) حاصل الرد على التفصيل المذكور ان اختلاف المبادى فى المشتقات حيث يكون فى بعضها حرفة كما فى التاجر والخباز وفى بعضها صناعة كما فى الصائغ والبناء وفى بعضها قوة وملكة كما فى الكاتب والمجتهد وفى بعضها شأنية وقابلية كما فى السيف القاطع والسم القاتل وفى بعضها فعلياً كما فى القائم والقاعد لا يكاد يوجب اختلافا فى المهم المبحوث عنه وهو كون هيئة المشتقات موضوعة للمتلبس فى الحال أو للاعم منه وما انقضى عنه

المبدء بتخيل انها فيما سوى الأخير أى فى غير ما كان المبدء فيه فعلياً موضوعة للاعم وفى الأخير لخصوص المتلبس فى الحال والغفلة عن أن المشتقات فى الكل على نمط واحد فان قلنا باعتبار التلبس فى الحال ففى الكل نقول بذلك غايته أن التلبس يختلف فقد يكون بحرفة المبدء وقد يكون بصناعته وقد يكون بقوته وملكته وقد يكون بشأنيته وقابليته وقد يكون بفعليته وإن لم نقل باعتبار التلبس فى الحال بل قلنا بالأعم ففى الكل نقول بذلك فالتفصيل مما لا وجه له .

﴿ قوله ولا تفاوتاً فى الجهة المبحوث عنها . . . الخ ﴾ فان اختلاف المشتقات فى المبادى إذا لم يوجب اختلافا فى دلالتها بحسب الهيئة أصلا كما صرح فى المتن لم يوجب قهراً تفاوتاً فى الجهة المبحوثة عنها .

﴿ قوله فيكون التلبس به فعلا لو أخذ حرفة أو ملكة ولو لم يتلبس به إلى الحال أو انقضى عنه . . . الخ ﴾ وحاصله أن المبدء فى مثل التاجر أو المجتهد إن أخذ حرفة أو ملكة فيكون التلبس به فعلا ولو لم يتلبس بالتجارة أو الاجتهاد بعد إلى الحال أو تلبس به وانقضى عنه وإن أخذ المبدء فعلياً أى أخذ نفس التجارة أو الاجتهاد فيكون التلبس مما مضى أو يأتى .

في بيان المراد من الحال في عنوان المسئلة

﴿ قوله خامسها أن المراد بالحال فى عنوان المسئلة هو حال التلبس لا حال النطق . . . الخ ﴾ ويظهر من المحقق القمى وغيره بل ومن المصنف فى بعض النسخ أن المراد بالحال هو حال النسبة وعلى كل حال مقصود المصنف من عقد هذا الامر الخامس بيان أن المراد من الحال فى عنوان المسئلة أى فى قولهم هل

المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدء فى الحال أو فيما يعمه وما انقضى عنه ليس هو زمان النطق ضرورة أن مثل كان زيد ضارباً امس أو سيكون زيد ضارباً غداً حقيقة بلا كلام مع عدم كون زيد متلبساً فى حال النطق فلو كان المراد من الحال فى المسئلة هو حال النطق كان المثال الأول من محل الخلاف والمثال الثانى مجازاً قطعاً (بل المراد) من الحال فى عنوان المسئلة هو حال التلبس والاتصاف بالمبدء بمعنى أن للذات المتلبسة بالمبدء حالات متعددة حال تلبسها به وحال انقضاء المبدء عنها وحال عدم التلبس بها بعد لا اشكال فى كون المشتق حقيقة فى الذات المتلبسة بالمبدء حال تلبسها به كما لا اشكال فى كونه مجازاً فيها حال عدم تلبسها به بعد ويقع النزاع فى حال انقضاء المبدء عنها فان قلنا بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدء حال تلبسه به فهو مجاز فيها وإن قلنا بوضعه للاعم من حال تلبسه وحال انقضائه عنه فهو حقيقة فيها .

﴿ قوله ولا ينافيه الاتفاق على أن مثل زيد ضارب غداً مجاز ... الخ ﴾ أى ولا ينافى ما قلناه من أن جرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس وأن مضى زمانه فى أحدهما ولم يأت بعد فى آخر كان حقيقة بلا خلاف الاتفاق على أن مثل زيد ضارب غداً مجاز (ووجه) عدم التنافى أن الظاهر ان الجرى فيه ليس بلحاظ حال التلبس كى يكون حاله حال قوله سيكون زيد ضاربا غداً فيكون حقيقة بل الجرى فيه يكون فى الحال وكلمة الغد تكون لبيان زمان التلبس فيكون الجرى فعلياً والتلبس استقبالياً فيكون مجازاً اتفاقا (وفيه) أن الظاهر من قوله زيد ضارب غداً أن الجرى فيه هو بلحاظ حال التلبس فيكون حاله كحال قوله سيكون زيد ضاربا غداً لا أن الجرى فيه يكون فى الحال وكلمة غداً تكون لبيان زمان التلبس وعليه فاللازم فى مقام الجواب هو المنع عن الاتفاق على التجوز فى المثال المذكور وأنه مما لم يثبت ذلك ولم يحرز لا تسليمه

وتعليل التجوز فيه بكون الجرى فى الحال والتلبس فى الاستقبال .

﴿ قوله كما هو قضية الاطلاق . . الخ ﴾ الظاهر ان المراد من الاطلاق هو الحمل أى كما أن الجرى فى الحال هو مقتضى اطلاق الضارب على زيد وحمله عليه فان حمل الشىء على الشىء اطلاقه عليه وأما الغد فهو لبيان زمان التلبس فيكون الجرى فى الحال بمقتضى الاطلاق ويكون التلبس فى الاستقبال بمقتضى كلمة الغد .

﴿ قوله ومن هنا ظهر الحال فى مثل زيد ضارب أمس . . . الخ ﴾ أى ومما ذكرنا فى مثل زيد ضارب غداً من أن الجرى فيه يكون فى الحال وكلمة الغد تكون لبيان زمان التلبس يظهر الحال فى مثل زيد ضارب أمس فيكون الجرى فيه فى الحال والتلبس يكون فى الماضى فيدخل هو فى محل الخلاف من كون المشتق حقيقة فى المتلبس فى الحال أو فى الأعم منه وما انقضى عنه المبدء فعلى الأول مجاز وعلى الثانى حقيقة .

(أقول) ولكن قد عرفت منا فى زيد ضارب غداً أن الظاهر منه أن الجرى فيه هو بلحاظ حال التلبس وان حاله كحال قوله سيكون زيد ضاربا غداً فهكذا الأمر فى زيد ضارب أمس فان الظاهر منه أن الجرى فيه هو بلحاظ حال التلبس وان حاله كحال قوله كان زيد ضاربا أمس فلا تجوز فيه أبداً ولا هو داخل فى محل الخلاف أصلا .

﴿ قوله ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان . . . الخ ﴾ رجوع إلى أصل المطلب من دعوى ان المراد بالحال فى عنوان المسئلة هو حال التلبس لا حال النطق فاستدل لها أولا بقوله ضرورة أن مثل كان زيد ضاربا أمس أو سيكون غداً ضاربا حقيقة . . . الخ ثم ذكر لها هذا المؤيد وهو اتفاق أهل العربية . . . الخ (وحاصله) أن أهل العربية

قد اتفقوا على أن الاسم مما لا يدل على الزمان ومنه المشتقات الجارية على الذوات فلو كان المراد من الحال فى عنوان المسئلة هو حال النطق كان النزاع لا محالة فى دلالة المشتق على زمان النطق وعدمه ولعل وجه عدم جعل ذلك دليلا برأسه عدم حجية اتفاقهم على فرض ثبوته واحرازه بحيث امكن الاعتماد عليه والاستناد اليه ولكن مع ذلك مما لا يخلو عن تأييد .

﴿ قوله ولا ينافيه اشتراط العمل فى بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال . . . الخ ﴾ أى ولا ينافى اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان اشتراط العمل فى مثل اسم الفاعل بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال لان مرادهم من ذلك دلالته على الحال أو الاستقبال بمعونة القرينة مجازاً لا بنفسه وضعاً كيف وقد اتفقوا على كونه مجازاً فى الاستقبال فلو كان مرادهم من كونه بمعنى الحال أو الاستقبال دلالته على أحدهما بنفسه وضعاً لما اتفقوا على كونه مجازاً فى الاستقبال .

﴿ قوله لا يقال يمكن أن يكون المراد بالحال فى العنوان زمانه ...الخ ﴾ حاصل الاشكال أنه يمكن أن يكون المراد من الحال فى عنوان المسئلة هو حال النطق لا حال التلبس وذلك لأمرين :

(أحدهما) أن الظاهر من لفظ الحال هو زمان الحال لا حال التلبس .

(ثانيهما) وهو العمدة أنه أدعى أن الظاهر من المشتقات هو زمان الحال إما لدعوى الانسباق من الاطلاق أى للتبادر الاطلاقى المستند إلى كثرة الاستعمال فى قبال التبادر الحاقى المستند إلى الوضع وإما بمعونة قرينة الحكمة فان اللافظ لو أراد من المشتق غير زمان الحال لكان عليه البيان وحيث لم يبين فهو المراد (ثم ان) المصنف لم يجب عن الأمر الأول وكأنه غفل عنه فى مقام الجواب ووجه كلامه إلى الأمر الثانى فقط (فقال) ماحاصله

أنا لا ننكر انسباق زمان الحال من المشتقات إما للاطلاق أو بمعونة القرينة ولكن مقتضى دلالة ذلك على كون المراد من الحال فى العنوان هو زمان الحال أن نزاعهم فى المسئلة قد وقع فيما يراد من المشتق بالقرينة اذ المفروض أن دلالته على زمان الحال ليس بالوضع بل إما للانسباق من الإطلاق أو بمعونة قرينة الحكمة وهذا كما ترى ضعيف بعيد هذا حاصل جواب المصنف عن الأمر الثانى (وأما الجواب) عن الأمر الأول الذى قد غفل عنه فالحق فيه أن يقال إن الظاهر من لفظ الحال فى العنوان وان كان هو زمان الحال الا أن هذا الظهور مما لا يقاوم الدليل القطعى الذى أقمناه على كون المراد من الحال فى المسئلة هو حال التلبس لا حال النطق وهو ضرورة أن مثل كان زيد ضاربا أمس أو سيكون ضاربا غداً حقيقة بلا كلام فلو كان المراد من الحال فى العنوان هو حال النطق كان المثال الأول من محل الخلاف وكان الثانى مجازاً قطعاً .

لا أصل فى هذه المسئلة يعوّل عليه عند الشك

﴿ قوله سادسها لا أصل فى نفس هذه المسئلة يعول عليه عند الشك . . الخ ﴾ لم أر فيما راجعته من الكتب الأصولية من تعرض حال الأصل سوى صاحب البدايع رحمه الله فالمصنف قد اقتدى به وأخذه منه (والمقصود) من الأصل فى قوله هذا هو الأصل اللفظى بقرينة ما سيأتى من تعرضه للاصل العملى على حده وعلى كل حال حاصل الكلام أنه لا أصل فى نفس هذه المسئلة يعول عليه عند الشك والعجز عن اقامة الدليل على أحد طرفيها سوى اصالة عدم ملاحظة الخصوصية فى مقام الوضع بمعنى أن الواضع لم يلحظ خصوص المتلبس فى الحال بل لاحظ الأعم منه وما انقضى عنه المبدء وهى مع معارضتها

باصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على إعتبارها فى تعيين الموضوع له .

(أقول) بل لا دليل على إعتبارها من أصلها إذ لم يثبت بناء من العقلاء على عدم ملاحظة الخصوصية عند الشك فى ملاحظتها أو ملاحظة العموم .

﴿ قوله وأما ترجيح الإشتراك المعنوى على الحقيقة والمجاز . . . الخ ﴾ وهذا أيضاً مما تعرضه صاحب البدايع رحمه الله غير أنه قد ذكره بعد الفراغ عن الأصل اللفظى والعملى جميعاً (وحاصله) أنه لو أدعى تقديم القول بوضع المشتق للاعم المساوق لإشتراكه معنويا بين المتلبس فى الحال وما انقضى عنه المبدء على القول بوضع المشتق للمتلبس فى الحال المساوق لكونه مجازاً فيما انقضى عنه اعتماداً فى التقديم على ترجيح الإشتراك المعنوى على الحقيقة والمجاز لأجل الغلبة ففيه .

(أولا) أن الغلبة ممنوعة من أصلها .

(وثانياً) أن ترجيح الإشتراك المعنوى على الحقيقة والمجاز لأجل الغلبة مما لا حجة عليه .

﴿ قوله وأما الأصل العملى فيختلف فى الموارد . . . الخ ﴾ مراده من الأصل العملى فى المقام هو خصوص الحكمى كالبراءة عن وجوب اكرام من انقضى عنه المبدء إذا قال اكرم كل عالم وكان الإنقضاء قبل الإيجاب وكاستصحاب وجوب اكرام من انقضى عنه المبدء إذا كان الانقضاء بعد الايجاب (وأما الأصل) الموضوعى الذى يدرج المشكوك فى المتلبس فى الحال أو فيما انقضى عنه المبدء فلا اشكال فى تقدمه على الأصل الحكمى فاذا كان زيد عالماً وشك فى زوال تلبسه عنه فيستصحب التلبس ويجب اكرامه كما أنه إذا كان ممن انقضى عنه المبدء وشك فى تلبسه به ثانياً فيستصحب عدمه ولا يجب اكرامه على القول بكون المشتق للمتلبس فى الحال .

في الاشارة الى اقوال المسئلة

﴿ قوله فاعلم أن الأقوال فى المسئلة وإن كثرت . . . الخ ﴾ قد أشرنا فى صدر البحث أن فى المسئلة قولان مشهوران على ما صرح به المحقق القمى وهما (القول) بوضع المشتق لخصوص المتلبس فى الحال .

(والقول) بوضعه للاعم من المتلبس فى الحال وما انقضى عنه المبدء وهناك تفاصيل أخر (فمنها) ما تقدمت الاشارة اليه فى الأمر الرابع من التفصيل بين ما إذا كان الاتصاف اكثرياً فلا يعتبر بقاء المبدء فى صدق المشتق حقيقة و بين ما لم يكن كذلك فيشترط (ومنها) ما عن الفصول مما سيأتى شرحه قبيل الشروع فى أدلة القول بالأعم من التفصيل بين كون المشتق لازماً أى مأخوذاً من المبادى اللازمة كما فى الذاهب والماشى وغيرهما فيشترط بقاء المبدء فى صدق المشتق حقيقة و بين ما كان متعدياً كما فى الضارب والقاتل والعالم فلا يشترط وقد اشار المصنف إلى هذا التفصيل بل وإلى ما قبله ها هنا مختصراً بقوله لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه فى المعنى (ومنها) ماسيأتى أيضاً شرحه قبيل الشروع فى أدلة القول بالأعم من التفصيل بين ما تلبس الذات بضد المبدء فلا يصدق عليه المشتق كما فى القائم إذا قعد أو القاعد إذا قام وهكذا و بين ما لم يتلبس بضد المبدء فيصدق عليه المشتق كما فى الضارب والقاتل وان انقضى عنهما الضرب والقتل (ومنها) ما سيأتى شرحه بعد الفراغ عن أدلة القول بالأعم من التفصيل بين ما إذا كان المشتق محكوماً عليه كما فى قوله تعالى الزانية والزانى أو والسارق والسارقة فيكون حقيقة فى الأعم و بين ما إذا كان محكوماً به كما فى قولك زيد ضارب أو عمرو عالم ونحو ذلك فيكون

حقيقة فى المتلبس فى الحال وقداشار المصنف الى هذا التفصيل ها هنا مختصراً بقوله أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال (والظاهر) أن فى المسئلة تفاصيل أخر أيضاً لم يتعرض لها المصنف وان اشار اليها قبل الشروع فى أدلة القول بوضع المشتق للاعم بقوله ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل فلا نطيل بذكرها على التفصيل . . . الخ بل واشار اليها أيضاً قبل قوله بقى امور (فقال) ومن مطاوى ما ذكرنا ها هنا وفى المقدمات ظهر حال سائر الأقوال وما ذكر لها من الاستدلال ولا يسع المجال لتفصيلها ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات (انتهى) .

ادلة القول بوضع المشتق للمتلبس فى الحال

﴿ قوله ويدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدء فى الحال . . . الخ ﴾ هذا أول دليل اقامه المصنف على المختار (وحاصله) أن المتبادر من المشتقات هو خصوص المتلبس بالمبدء فى الحال وان شئت قلت ان المتبادر من مثل القائم والضارب ونحوهما هو الذات المتلبس بالمبدء حال تلبسها فقط لا الأعم منه وحال انقضاء المبدء عنها .

﴿ قوله وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه . . . الخ ﴾ هذا هو الدليل الثانى الذى أقامه المصنف على المختار وقد اشار بقوله مطلقاً إلى بطلان جميع التفاصيل التى اشير اليها آنفاً بمعنى أن ما انقضى عنه المبدء هو مما صح سلب المشتق عنه مطلقاً سواء كان الاتصاف اكثريا أم لا كان المشتق لازماً أو متعديا متلبساً بضد المبدء أم لا كان محكوماً عليه أو محكوماً به .

(أقول) ولا يخفى ان صحة السلب عما انقضى عنه المبدء هى دليل أقوى

من التبادر فان التبادر قد يناقش فيه الخصم بدعوى كونه اطلاقياً مستنداً إلى كثرة الإستعمال لا حاقيا مستنداً إلى الوضع أو يناقش فيه بالمنع عنه رأسا بدعوى تبادر الأعم ولكن صحة السلب عما انقضى عنه المبدء هي سالمة عن جميع هذا كله سيما إذا انضم اليها كلمة الآن فنقول بعد انقضاء الضرب مثلا عن زيد ان زيداً ليس بضارب الآن فلو كان المشتق موضوعا للاعم لم يصح ذلك قطعا بل صح أن يقال ان زيداً ضارب الآن .

﴿ قوله كيف وما يضادها . . . الخ ﴾ إشارة إلى وجه ثالث للمختار ستعرف شرحه وتفصيله .

﴿ قوله وقد يقرر هذا وجها على حده . . الخ ﴾ هـــذا هو الوجه الثالث الذى استدل به للمختار وأصله من العضدى كما ذكره البدايع (وحاصله) أنه لاريب فى مضادة الصفات المتقابلة كالعالم والجاهل والمسلم والكافر والقائم والقاعد إلى غير ذلك من الصفات المأخوذة من المبادى المتقابلة بعضها مع بعض فلو لم يكن المشتق موضوعا لخصوص المتلبس فى الحال لما كان بين مثل العالم والجاهل أو المسلم والكافر أو القائم والقاعد مضادة بل كانا صادقين فى حال واحد أحدهما بلحاظ التلبس الفعلى والآخر بلحاظ التلبس السابق نظير صدق العنوانين المتخالفين فى آن واحد كالشجاع الأسمر والجبان الأبيض ونحوهما .

﴿ قوله ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين . . . الخ ﴾ المراد من بعض الأجلة هو صاحب البدايع وقد أورد على ماذكره العضدى من الوجه الثالث للمختار بقوله وهذا الاستدلال فى غاية السقوط ونهاية الفساد (وحاصل ما أفاده) فى وجه ذلك أنه لا تضاد على القول بعدم الإشتراط أى عدم اشتراط بقاء المبدء فى صدق المشتق وإن شئت قلت ان التضاد مبنى على القول بالإشتراط فلو كان القول بالاشتراط مبنيا على التضاد

بمقتضى الاستدلال به لدار (وحاصل الجواب) عن الايراد أن التضاد بين الصفات المتقابلة ليس مبنيا على قول دون قول ومذهب دون مذهب بل هو أمر مركوز فى الاذهان محرز بالوجدان متسالم عليه عند الكل لا مجال لانكاره أصلا كالتضاد بين نفس المبادى المتقابلة عينا (وعليه) فمن ارتكاز التضاد يعرف الاشتراط (ومن هنا يظهر) الجواب عن الدور أيضا فان ارتكاز التضاد مستند إلى الاشتراط ثبوتا والاشتراط اثباتا يستند إلى ارتكاز التضاد فيختلف الموقوف عليه التضاد وهو الاشتراط ثبوتا مع الموقوف على التضاد وهو الاشتراط اثباتا فلا دور .

﴿ قوله ان قلت لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الاطلاق لا الاشتراط . . . الخ ﴾ (وحاصل الاشكال) انا لا ننكر ارتكاز المضادة بين الصفات المتقابلة ولكن لعل ارتكازها لأجل انسباق حال التلبس من الاطلاق لا من الحاق وان شئت قلت لأجل الانسباق الاطلاقى المستند إلى كثرة الاستعمال لا الحاقى المستند إلى الوضع وقد تقدم أن الانسباق الكاشف عن الوضع إنما هو الانسباق الحاقى لا الاطلاقى المستند إلى كثرة الاستعمال أو غلبة الوجود ونحو ذلك (وحاصل الجواب) أنه ليس ارتكاز المضادة بين الصفات المتقابلة لأجل الانسباق من الاطلاق وذلك لكثرة استعمال المشتق فى موارد الانقضاء أيضا لو لم يكن باكثر نعم لو لم يكن الاستعمال فى موارد الانقضاء كثيراً أو اكثر لكان احتمال استناد الانسباق إلى الاطلاق مما له وجه وجيه لكن مع كثرة الاستعمال فيها مما لا وجه له وعليه فيكون ارتكاز المضادة هو لأجل الانسباق من الحاق لا من الاطلاق .

(أقول) ما ادعاه المصنف من كون استعمال المشتق فى موارد الانقضاء كثيراً لو لم يكن باكثر مما لا يتم كما ستعرف تفصيله فى ان قلت الآتى وعليه

فيبقى الجواب ناقصاً لا ينفع (والصحيح) فى جواب ما احتمله الخصم من كون الإنسباق من الإطلاق لا من الحاق أن يقال ان هذا الاحتمال ساقط ملغى بمعنى أنه مهما تبادر معنى خاص من اللفظ ولم يكن هناك قرينة عليه من حال أو مقال سوى احتمال كون الانسباق من الاطلاق وكثرة الاستعمال لا من الوضع والحاق فهذا الاحتمال مما لا يعتنى به العقلاء بل يبنى على كون الانسباق من الحاق لا من الاطلاق والا لجرى هذا الاحتمال فى كل تبادر وفى كل مورد وبطل الاستدلال بالتبادر على الوضع رأساً وهو باطل جداً فتأمل جيداً .

﴿ قوله ان قلت على هذا يلزم أن يكون فى الغالب أو الأغلب مجازاً وهذا بعيد ربما لا يلائمه حكمة الوضع . . . الخ ﴾ وحاصل الاشكال أنه لو سلم كثرة استعمال المشتق فى موارد الانقضاء أو كونه اكثر يلزم أن يكون استعمال المشتق فى الغالب أو الأغلب مجازاً بعد فرض كونه موضوعا لخصوص المتلبس فى الحال وهذا بعيد جداً ربما لا يلائمه حكمة الوضع فان اللفظ إنما وضع ليستعمل فيما وضع له لا ليستعمل فى الغالب أو الأغلب فى غير ما وضع له (لا يقال) كيف وقد قيل اكثر المحاورات مجازات (فانه يقال) ان ذلك لو سلم ليس الا بمعنى تعدد المعانى المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقى الواحد لا بمعنى أن اللفظ يستعمل كثيراً أو فى الأكثر فى المعنى المجازى وان كان قد يتفق ذلك بالنسبة إلى مجاز خاص لكثرة الحاجة اليه لكن ليس ذلك دائماً بل أحياناً (هذا) حاصل كلام المستشكل وما أورده على نفسه بصورة لا يقال وجوابه عنه (وأما الجواب) عن أصل الاشكال وقد اشار اليه المصنف بقوله قلت . . . الخ فحاصله أنه يرد عليه .

(أولا) أن لزوم كون المشتق فى الغالب أو الأغلب مجازاً وهو بعيد . . . الخ استبعاد محض لا يقاوم الوجوه المتقدمة التى أقمناها على المختار

(وثانياً) ان استعمال المشتق فى موارد الانقضاء وان كثر أو كان اكثر لكن لا يكون الجرى فيه بلحاظ الحال كى يكون مجازاً بل بلحاظ حال التلبس فيكون حقيقة فاذا قيل مثلا جاء القاتل أو السارق وقد انقضى عنه المبدء أى جاء الذى كان قاتلا أو سارقا .

(أقول) لو كان استعمال المشتق فى موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس لم يكن استعمال المشتق فى حال الانقضاء كثيراً أو اكثر ليمنع عن احتمال كون الانسباق من الاطلاق لا من الحاق كما فعل المصنف فى جواب ان قلت الأول (ودعوى) أن مع عموم المعنى على القول بالأعم لا وجه لملاحظة حالة أخرى كما سياتى من المصنف بل يلحظ الحال الحـــاضر فيكثر الاستعمال فى حال الانقضاء (مما لا وجه له) فانّ مع عموم المعنى على القول بالأعم وان لم يكن وجه لملاحظة حالة أخرى أى حال التلبس ولكن على المختار وهو وضع المشتق لغة لخصوص المتلبس فى الحال تكون الاستعمالات الواقعة من أهل اللسان فى موارد الإنقضاء كلها محمولة عندنا على لحاظ حال التلبس فاذاً لا يكثر الإستعمال فى حال الإنقضاء ليمنع عن احتمال كون الإنسباق من الإطلاق لامن الحاق فيبقى ان قلت الأول بلا جواب ولكن قد عرفت الجواب الصحيح منا مفصلا فاغتنمه .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى أنه لو سلم أنه قد يتفق أن يكون إستعمال اللفظ فى معنى مجازى خاص اكثر من إستعماله فى معناه الحقيقى لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه فليكن المقام من هذا القبيل فيكون إستعمال المشتق فى موارد الانقضاء كثيراً أو اكثر لأجل ذلك فلا بعد ولا عدم الملائمة مع حكمة الوضع .

﴿ قوله ضرورة أنه لو كان للاعم لصح إستعماله بلحاظ كلا الحالين ...

الخ ﴾ علة لجواز كون الإستعمال على الأعم بلحاظ هذا الحال وجعله معنوناً بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه .

﴿ قوله إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة فى المورد ولو بالانطباق لا وجه لملاحظة حالة أخرى . . . الخ ﴾ علة لقوله وبالجملة كثرة الإستعمال فى حال الإنقضاء يمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق (وتوضيح) ذلك أن مع عموم معنى المشتق على القول بالأعم وقابلية كون المعنى حقيقة فى مورد الإنقضاء ولو بانطباق المعنى العام عليه لا وجه لملاحظة حال التلبس فى موارد إستعمال المشتق فيما انقضى عنه بل يلحظ الحال الحاضر وهو حال الإنقضاء ويكون حقيقة فيه فاذاً يكثر الاستعمال فى حال الانقضاء فيمنع عن احتمال كون انسباق حال التلبس من الاطلاق لا من الحاق (هذا) ولكنك قد عرفت منا آنفاً ما يضعف ذلك ويبطله فلا نعيد .

﴿ قوله وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة . . . الخ ﴾ أى واستعمال المشتق فى موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة كاستعمال لفظ الأسد فى الرجل الشجاع فان لفظ الأسد اذا استعمل فيه فلا محالة يكون مجازاً وهذا بخلاف استعمال المشتق فى موارد الانقضاء فانه إذا لوحظ فيها حال التلبس فلا يكون مجازاً .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ضعف قوله فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالعناية . . . الخ فان أمر الاستعمال بيد المستعمل فان شاء لاحظ حال التلبس فيكون الاستعمال حقيقياً وان شاء لاحظ هذا الحال الحاضر وهو حال الانقضاء فيكون مجازياً وليس الاستعمال المجازى مع التمكن من الحقيقى أمراً ممنوعا عنه كى يقال إنه لا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالعناية بل هو أمر مرخوص فيه شايع متعارف عند أهل

المحاورة حتى قيل باب المجاز واسع أو إن اكثر المحاورات مجازات كما تقدم .

﴿ قوله ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب . . . الخ ﴾ هذا الايراد قد ذكره فى البدايع (وحاصله) أنه إن أريد بصحة سلب الضارب مثلا عما انقضى عنه المبدء سلبه عنه مطلقاً أى فعلا وسابقاً فغير سديد لكونه كذباً محضاً بعد فرض كونه ضاربا سابقاً وإن أريد سلبه عنه مقيداً أى إنه ليس بضارب الآن فغير مفيد لأن علامة المجاز هو صحة سلب المطلق كصحة سلب الأسد عن الرجل الشجاع لا سلب المقيد كصحة سلب الانسان الأبيض عن الزنجى فانه ليس علامة لكون الانسان مجازاً فيه فان سلب المقيد اعم من سلب المطلق فقد يصح معه سلب المطلق وقد لا يصح هذا حاصل الاشكال (وأما ما أجاب) به المصنف فحاصله أنه إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب فسلبه وإن لم يكن علامة لكون المطلق مجازاً فيه ولكن تقييده ممنوع وإن أريد تقييد السلب أى زيد ليس الآن بضارب فغير ضائر بكون صحة السلب علامة للمجاز فان الضارب من غير تقييده بشىء إذا صح سلبه فى الحال الحاضر عن زيد كان لامحالة علامة لكونه مجازاً فيه فى الحال الحاضر إذ لو كان حقيقة فيه مطلقاً لصدق عليه فى كل حال ضرورة صدق المطلق على أفراده فى كل حال هذا مع امكان منع تقييد السلب أيضاً ودعوى تقييد المسلوب عنه أى زيد الآن ليس بضارب فيكون صحة سلب الضارب عن زيد الآن علامة لكونه مجازاً فى زيد الآن .

(أقول) والانصاف أن الجواب بما لا يحتاج إلى مثل هذه التكلفات بل نلتزم برجوع القيد إلى نفس المسلوب كما هو ظاهر قولك زيد ليس بضارب الآن ونقول فى مقام الجواب ان صحة سلب الضارب المقيد بالآن وان لم يكن علامة لكون الضارب مطلقاً مجازاً فيه ولكنه لامحالة علامة لكون الضارب

المقيد بالآن مجازاً فيه وهو يكفى اذ الذى نحن ندعيه فى المسئلة هو هذا المقدار فقط أى كون الضارب الآن مجازاً فيه وان لم يكن الضارب مطلقاً مجازاً فيه بل كان حقيقة فيه سابقاً فالذى نحن ندعيه يثبته صحة السلب المقيد وما لم يثبته هو نحن لا ندعيه ولا نقول به .

﴿ قوله فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال ... الخ ﴾ أى فيصح سلب الضارب مثلا مطلقاً من غير تقييد بشىء عن زيد المقيد بالحال الحاضر .

﴿ قوله ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت فى صحة السلب عما انقضى عنه المبدء بين كون المشتق لازما وكونه متعدياً ... الخ ﴾ قد مر منا الإشارة إلى هذا التفصيل والتفصيل الذى سيشير اليه آنفاً بقوله كما لا يتفاوت فى صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدء وعدم تلبسه ... الخ بل وإلى غيرهما من التفاصيل قبيل الشروع فى أدلة المختار عند التعليق على قول المصنف فاعلم أن الأقوال فى المسئلة وان كثرت ... الخ كما مر أن هذا التفصيل أى بين اللازم والمتعدى هو لصاحب الفصول رحمه الله فتذكر .

ادلة القول بوضع المشتق

للاعم من المتلبس وما انقضى عنه

﴿ قوله حجة القول بعدم الإشتراط وجوه الأول التبادر ... الخ ﴾ أى حجة القول بعدم اشتراط بقاء المبدء فى صدق المشتق حقيقة وجوه وان شئت قلت حجة القول بوضع المشتق للاعم من المتلبس فى الحال وما انقضى عنه وجوه الأول التبادر يعنى به تبادر الأعم (وقد أجاب) عنه المصنف بما

حاصله إنك قد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس بالمبدء من بين سائر أحوال الذات لا الأعم من حال التلبس وحال الإنقضاء .

(أقول) ويرده أيضاً صحة السلب عما انقضى عنه المبدء كما عرفت شرحه قبلا سيما إذا كان السلب بانضمام كلمة الآن فتقول لمن انقضى عنه الضرب مثلا أنه ليس بضارب الآن فلو كان المتبادر هو الأعم لم يصح السلب بلحاظ هذا الحال (بل) ويرده أيضاً ارتكاز التضاد بين الصفات المتقابلة وقد عرفت أيضاً شرحه كما فى العالم والجاهل والمسلم والكافر ونحوهما فان المتبادر لو كان هو الأعم من حال التلبس وحال الإنقضاء لم يكن بين تلك الصفات المتقابلة تضاد أصلا بل كان يصدق فى حال واحد أنه عالم وجاهل أو مسلم وكافر وهكذا أحدهما بلحاظ حال التلبس والآخر بلحاظ حال الإنقضاء مع أنه لا يكاد يصدق ذلك وليس هو إلا لأجل أن المتبادر من المشتقات ليس إلا خصوص حال التلبس فقط لا الأعم منه ومن حال الإنقضاء .

﴿ قوله الثانى عدم صحة السلب فى مضروب ومقتول عمن انقضى عنه المبدء . . . الخ ﴾ وقد أجاب عنه المصنف بما حاصله أن عدم صحة السلب فى مثلهما إنما هو لأجل أنه قد أريد من المبدء معنى يكون التلبس به باقياً فعلا وهو أثر الضرب أو القتل كالتألم وازهاق الروح ونحو ذلك فارادة هذا المعنى من المبدء وإن كان مجازاً قطعاً لأنه خلاف معناه الحقيقى وهو الضرب أو القتل ولكن بعد ما أريد منه ذلك يكون المشتق لا محالة مستعملا فى معناه الحقيقى وهو المتلبس بالمبدء فى الحال وقد عرفت فى الأمر الرابع أن اختلاف المشتقات فى المبادى مما لا يوجب اختلافا فى المهم المبحوث عنه أى فى كون المشتق حقيقة فى المتلبس فى الحال أو فى الأعم منه وما انقضى عنه وأنه فى الكل على نمط واحد .

(أقول) والظاهر أن الجواب مما لا يحتاج إلى مثل هـذا التكلف الشديد فلا حاجة إلى الالتزام بانه قد أريد من المبدء معنى آخر مجازى يكون التلبس به باقياً فعلا بل المبدء قد أريد منه معناه الحقيقى الأصلى وهو نفس الضرب أو القتل ويقال فى مقام الجواب إن عدم صحة سلب المضروب أو المقتول عما انقضى عنه المبدء بل صحة حمله عليه بالحمل الشايع يكون هو بلحاظ حال التلبس السابق فقولك هذا مضروب أو مقتول أى هذا الذى وقع عليه الضرب أو القتل سابقاً وأما بلحاظ الحال الفعلى فيصح السلب عنه بلا كلام فتقول هذا ليس بمضروب الآن أو ليس بمقتول الآن بل كان فى السابق فى اليوم الماضى ونحوه (وقد اشار) المصنف إلى هذا الجواب أخيراً بقوله وأما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل فانما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت لا بلحاظ الحال أيضاً لوضوح صحة أن يقال إنه ليس بمضروب الآن بل كان (انتهى) .

﴿ قوله الثالث استدلال الامام عليه السلام تأسياً بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم كما عن غير واحد من الأخبار بقوله لا ينال عهدى الظالمين . . . الخ ﴾ هـذا من أهم الوجوه التى تمسك بها القائلون بوضع المشتق للاعم وقد تعرضه من بين الأصوليين صاحب البدايع رحمه الله (وحاصله) أن الامام عليه السلام قد استدل بقوله تعالى لابراهيم عليه السلام فى سورة البقرة إنى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا للامامة تعريضا لمن تصدى لها وهو ممن عبد الصنم مدة مديدة كالأول والثانى والثالث ومن المعلوم أن استدلاله عليه السلام مما لا يتم الا على القول بكون الظالم حقيقة فى الأعم والا لم يصح التعريض لهم لزوال تلبسهم بالظلم حين التصدى ولو بحسب الظاهر وبمعتقد الخصم (وحاصل) ما أجاب به المصنف أن الوصف

العنوانى الذى يؤخذ موضوعا للحكم فى لسان الدليل على أقسام ثلاثة (فقد يكون) لمجرد الاشارة الى المعنون من دون دخل للعنوان فى الحكم أصلا كما فى قولك اكرم هذا الجالس مشيراً إلى الشخص الخارجى الذى يستحق الاكرام بمناط ثابت فيه لا لأجل كونه جالساً ومعنوناً بهذا العنوان (وقد يكون) لأجل الاشارة إلى علية العنوان للحكم لكن حدوثاً لا بقاء بحيث إذا صدق عليه العنوان ولو آناً ما ثبت الحكم إلى الآخر ولو بعد زوال العنوان كما فى قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة وقوله تعالى والسارقة والسارق فاقطعوا أيديهما (وقد يكون) لأجل الاشارة إلى علية العنوان للحكم حدوثاً وبقاء بحيث يدور الحكم مدار صدق العنوان فمهما صدق العنوان كان الحكم ثابتاً ومهما لم يصدق لم يثبت كما فى اكرم العالم أو قلد المجتهد ونحو ذلك من الأمثلة التى يدور الحكم فيها مدار العنوان حدوثاً وبقاء (فالمشتق) فى الآية الشريفة لو كان من القسم الثالث بحيث كان الحكم فيها يدور مدار صدق العنوان حدوثاً وبقاء فاستدلاله عليه السلام بالآية مما يبتنى على كون الظالم فيها حقيقة فى الأعم اذ لو لم يكن حقيقة فى الأعم لم يكن العنوان باقيا حين التصدى (وأما لو كان) من القسم الثانى بحيث كان يكفى فيه صدق العنوان ولو آنا ما لثبوت الحكم الى الآخر فاستدلاله عليه السلام بالآية مما لا يبتنى على كون الظالم حقيقة فى الأعم بل الاستدلال انما هو لأجل كفاية صدق عنوان الظالم ولو آنا ما فى عدم النيل الى الآخر ولو بعد انقضاء الظلم وزوال العنوان كما فى الزانى والسارق حيث يكفى فيهما صدق العنوان آنا ما لثبوت الجلد أو القطع ولو بعد زوال العنوان ولا دليل على كون الآية من قبيل القسم الثالث بل جلالة قدر الامامة قرينة جلية على كونها من قبيل القسم الثانى بمعنى ان صدق عنوان الظالم آنا ما مما يكفى لعدم نيل منصب الامامة الى الآخر .

. (أقول) ان الوصف العنوانى الذى يؤخـــذ موضوعا للحكم لا يكاد يعقل فيه كفاية صدق العنوان آنا مابحيث اذا زال العنوان كان الحكم فيه باقيا على حاله ثابتا الى الآخر وهل يعقل بقاء الحكم بعد زوال الموضوع كلا (بل لابد) وأن يقال فى مثل قوله تعالى الزانية والزانى أو السارق والسارقة أو لا ينال عهدى الظالمين وكل مشتق آخر قـد أخذ فى لسان الدليل موضوعا للحكم وكان مما يكفى فيه صدق العنوان ولو آنا ما ان الموضوع هو الأعم من المتلبس فى الحال وما انقضى عنه المبدء أى من زنى أو سرق أو ظلم ولو آنا ما فيجب جلده أو قطع يده أو لا يناله العهـــد سواء كان التلبس باقيا أو زائلا (وبعبارة أخرى) المراد من المشتق فى الآيات الثلاث وأمثالها (ان كان) هو الأعم أى من زنى أو سرق أو ظلم سواء كان التلبس باقيا أو زائلا فهذا هو الذى ندعيه نحن ونرومه (وان كان) خصوص المتلبس الفعلى فلا يكاد يعقل فيها بقاء الحكم بعد زوال العنوان وما أخذ موضوعا للحكم (وان كان) خصوص ما انقضى عنه المبدء أى من زنى أو سرق أو ظلم فى السابق لا فى الحال فيجب جلده أو قطع يده أو لا يناله العهد فهذا مما لا يشمل المتلبس الفعلى اذ المفروض ان الموضوع هو خصوص ما انقضى عنه وهو باطل جداً لأن المتلبس أولى بالحكم قطعا (وبالجملة) لا محيص فى المشتق المأخوذ موضوعا فى الآيات الثلاث وأمثالها عن الالتزام بكونه مستعملا فى الأعم وان الموضوع للحكم فيها هو عنوان من تلبس بالزنا أو السرقة أو الظلم سواء كـان المبدء باقيا أو زائلا ونجيب حينئذ عن المستدل باستدلال الامام عليه السلام ان استدلال الامام وان كـان مبنيا على استعمال المشتق فى الآية الشريفة فى الأعم أى فيمن تلبس بالظلم سواء كـان الظلم باقيا أو زائلا ولـكن الاستعمال فيه أعم من الحقيقة كما اشير قبلا فى تعارض الأحوال فتذكر .

(بقى شىء) وهو انه قد يتوهم ان المخالف الضال أن يعترض على الامام عليه السلام بان المشتق حقيقة فى المتلبس فى الحال فلا يتم الاستدلال بالآية على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا للامامة تعريضا لمن تصدى لها وهو ممن عبد الصنم مدة مديدة لأنهم حين التصدى قد زال عنهم العنوان (ولكنه توهم فاسد) فان المشتق وان كان حقيقة فى المتلبس فى الحال ولكنه استعمل فى الآية اعنى آية لا ينال فى الأعم كاستعماله فيه فى آيتى الزنا والسرقة قطعا فكما ان قصر زمان التلبس بالزنا أو السرقة وعدم وفائه بجريان الحد فيه من الجلد أو القطع بل وعدم الاطلاع على الزانى والسارق غالبا فى حال التلبس قرينة قطعية على ان الموضوع فيهما ليس هو الزانى أو السارق الفعلى بل مطلق من تلبس ولو قبلا وقد زال التلبس عنه فعلا فكذلك جلالة قدر الامامة ورفعة شأنها وعظمة مقامها قرينة جلية على ان الموضوع فى الآية لعدم النيل ليس خصوص المتلبس الفعلى بالظلم بل مطلق من تلبس بالظلم كعبادة الأوثان ونحوه ولو قبلا وقد زال التلبس عنه فعلا فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله ولا قرينة على أنه على النحو الأول . . . الخ ﴾ أى على النحو الأخير الثالث وإنما عبر عنه بالأول أى بالإضافة إلى قوله وأما إذا كان على النحو الثانى فانه قدم ذكر الأخير الثالث على النحو الثانى فعبر عنه بالأول .

﴿ قوله ان قلت نعم ولكن الظاهر ان الامام عليه السلام إنما استدل بما هو ظاهر العنوان وضعاً لا بقرينة المقام مجازاً . . . الخ ﴾ (وحاصل الاشكال) انا سلمنا ان الآية الشريفة هى فى مقام جلالة قدر الامامة وان المناسب لها ان تكون المشتق فيها من القسم الثانى فيكفى صدق عنوان الظالم آنا ما فى عدم نيل منصب الامامة إلى الآخر ولكن إذا كان المشتق فيها من القسم الثانى فلا محالة يكون مستعملا فيما انقضى عنه اذ الاستعمال فى المتلبس فى الحال مما لا يجتمع

مع بقاء الحكم بعد زوال العنوان كما هو واضح فاذا كان مستعملا فيما انقضى عنه كان مجازاً قهراً وكان استدلال الامام عليه السلام مبنياً على الاستعمال المجازى وهذا بخلاف ما إذا قلنا ان المشتق حقيقة فى الأعم فيكون مبنياً على الاستعمال الحقيقى (وحاصل الجواب) أنه لو سلم جميع ذلك كله فلا يستلزم الاستعمال فيما انقضى عنه أن يكون مجازيا لأن الجرى فى الآية يكون بلحاظ حال التلبس ويكون المعنى هكذا من كان ظالماً فى السابق فلا يناله عهدى أبداً فلا تجوز حينئذ كى يكون الاستدلال مبنياً عليه .

(أقول) ويرد عليه ما تقدم منا آنفاً من ان المشتق فى الآية لو كان مستعملا فى خصوص ما انقضى عنه فلا يكاد يشمل الحكم المتلبس الفعلى بالظلم مع كونه أولى بالحكم قطعا فالصحيح هو الاعتراف بان المشتق فى الآية وكل مشتق آخر قد أخذ موضوعا للحكم وكان مما يكفى فيه صدق العنوان ولو آنا ما قد استعمل فى الأعم من المتلبس فى الحال وما انقضى عنه ولو مجازاً بقرينة جلالة قدر الامامة ونحوها .

﴿ قوله ومنه قد انقدح ما فى الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به . . . الخ ﴾ قد أشرنا الى هذا التفصيل واخواته عند نقل أقوال المسئلة قبيل الشروع فى أدلة المختار مختصراً (وحاصل الاستدلال) أن من وجوب الجلد أو القطع ولو من بعد انقضاء المبدء وزوال التلبس يعرف ان كلا من الزانية والزانى والسارق والسارقة فى الآيتين الشريفتين حقيقة فى الأعم اذ لو كان حقيقة فى المتلبس فى الحال لم يجز الجلد أو القطع بعد انقضاء المبدء وزوال التلبس ولكن حيث أن ذلك لم يكن الا فى المشتق الواقع محكوما عليه لم يجز التعدى عنه الى المحكوم به (وحاصل جواب المصنف عنه) ان المشتق فى الآيتين الشريفتين مستعمل فيما انقضى عنه المبدء بلحاظ حال التلبس نظير

ما تقدم فى آية لا ينال أى من كان زانيا أو سارقا فيجب جلده أو قطع يده فلا ينافى ارادة حال التلبس مع ثبوت الجلد أو القطع بعد انقضاء المبـــدء (مضافا) الى أن الالتزام بتعدد الوضع للمشتق حسب وقوعه محكوما عليه أو محكوما به واضح البطلان .

(أقول) والحق كما عرفته منا ان المشتق فى الآيتين الشريفتين لم يستعمل فى خصوص ما انقضى عنه المبدء ولو بلحاظ حال التلبس والالزم أن لا يشمل الحكم المذكور فيهما من الجلد والقطع المتلبس الفعلى مع كونه أولى بالحكم قطعا بل المشتق فيهما كما أشرنا قبلا بقرينة قصر زمان التلبس بالزنا أو السرقة وعدم وفائه بجريان الحد فيه الى آخر ما ذكر هناك مستعمل لا محالة فى الأعم من المتلبس فى الحال وما انقضى عنه المبدء ولو مجازاً أى أن من زنى أو سرق سواء كان المبدء باقيا أو زائلا يجب جلده أو قطع يده (فالصحيح) فى جواب استدلال المفصل أن يقال أن المشتق بمقتضى الوجوه العديدة المتقدمة سيما صحة السلب عما انقضى عنه المبدء خصوصا إذا انضم اليها كلمة الآن فتقول مثلا أن زيداً ليس بضارب أو بزانى أو بسارق الآن بل كان هو حقيقة فى المتلبس فى الحال ولا ينافى ذلك استعماله أحيانا فى الأعم من المتلبس فى الحال وما انقضى عنه مجازاً وبالقرينة فتأمل جيداً :

فى بساطة مفهوم المشتق

﴿ قوله بقى أمور الأول أن مفهوم المشتق على ما حققه الشريف فى بعض حواشيه بسيط ... الخ ﴾ وحاصل ما حققه الشريف أن مفهوم المشتق بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدء واتصافها به (وملخص) ما أفاده

فى وجه ذلك أن المعتبر فى مفهوم المشتقات إن كان مفهوم الشىء فمن المشتقات الناطق فلو كان مفهوم الشىء معتبراً فى مفهومه لزم دخول العرض العام فى الفصل والمقصود من العرض ما يقابل الذاتى كالجنس والفصل كما أن المقصود من عموم العرض أو خصوصه هو إختصاصه بحقيقة واحدة وعدمه كالضاحك المختص بحقيقة الإنسان والماشى الغير المختص به أى لزم دخول غير الذاتى الغير المختص بحقيقة واحدة فى الذاتى المختص بحقيقة واحدة أى فى فصلها هذا إذا كان المعتبر فى مفهوم المشتق مفهوم الشىء (وأما إذا كان) المعتبر فيه مصداق الشىء فيلزم انقلاب مادة الامكان الخاص إلى الضرورة ففى مثل قولك الإنسان ضاحك بالامكان الخاص التى هى قضية ممكنة خاصة إذا قلنا ان المعتبر فى مفهوم المشتق مصداق الشىء بحيث كانت القضية هكذا أى الإنسان إنسان له الضحك فان مصداق الشىء الذى له الضحك هو الإنسان لامحالة فيلزم انقلابها إلى الضرورية فان حمل الشىء على نفسه ضرورى بالضرورة

﴿قوله انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة . . . الخ﴾ القضية الممكنة العامة هى القضية التى حكم فيها بلاضرورة الجانب المخالف فقط كما فى قولك كل إنسان كاتب بالامكان العام أى سلب الكتابة عنه ليس بضرورى فثبوتها له ممكن والقضية الممكنة الخاصة هى التى حكم فيها بلا ضرورة الجانب المخالف والموافق جميعاً كما فى قولك كل إنسان كاتب بالامكان الخاص فلا سلب الكتابة عنه ضرورى ولا ثبوتها له ضرورى فحيث ان سلبها عنه ليس ضرورياً فثبوتها له ممكن وحيث ان ثبوتها له ليس ضرورياً فسلبه عنه ممكن .

﴿قوله وقد أورد عليه فى الفصول بانه يمكن أن يختار الشق الأول . . . الخ﴾ (قال فى الفصول) ما لفظه ويمكن أن يختار الوجه الأول ويدفع الاشكال بان كون الناطق فصلا مبنى على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً

عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب أن يكون وضعه لغة كذلك (إنتهى) وحاصله انه يمكن ان نختار الوجه الأول وهو اعتبار مفهوم الشيء فى مفهوم الناطق و نقول إن المنطقيين انما اعتبروا الناطق فصلا للانسان مجرداً عن الذات وذلك لا يوجب أن يكون لغة أيضاً كذلك (وعليه) فاذا اخترنا إعتبار مفهوم الشيء فى مفهوم الناطق لم يلزم دخول العرض العام فى الفصل المنطقى بل فى معنى الناطق لغة وهو مما لا محذور فيه عقلا (وقد أجاب عنه المصنف) بان من المقطوع ان المنطقيين قد اعتبروا مثل الناطق فصلا بلا تصرف فى معناه أصلا بل بما له من المعنى لغة وان التحقيق فى الرد على الشق الأول أن يقال إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقى كى لا يمكن دخول العرض العام فيه بل هو لازم ما هو الفصل الحقيقى وأظهر خواصه واقرب آثاره وأما الفصل الحقيقى فلا يعلمه الا علام الغيوب كما سيأتى الاشارة اليه فى أول الاجتهاد والتقليد أو من اطلعه الله على غيبه وهو غيرنا فاذاً لا محذور فى دخول العرض العام فى مثل الناطق بعد ما لم يكن فصلا حقيقياً اذ لا يلزم حينئذ دخول العرض العام فى الفصل الحقيقى الذى هو من الذاتى بل فى العرض الخاص الذى ليس هو من الذاتى .

﴿ قوله ولذا ربما يجعل لا زمان مكانه اذا كانا متساويا النسبه اليه كالحساس والمتحرك بالارادة فى الحيوان . . . الخ ﴾ أى ولأجل أن مثل الناطق ليس بفصل حقيقى بل لازم ما هو الفصل الحقيقى ربما يجعل لا زمان مكان الفصل الحقيقى اذا كان كل من اللازمين متساوى النسبة اليه كالحساس والمتحرك بالارادة فى تعريف الحيوان فيقال إنه نامى حساس متحرك بالارادة فالحساس والمتحرك بالارادة لا زمان قد وضعا مكان الفصل الحقيقى وليسا بفصلين حقيقيين للحيوان لوضوح امتناع أن يكون للشيء فصلان أوجنسان.

﴿ قوله التى هى من العرضى . . . الخ ﴾ مقصوده من العرضى فى المقام هو ما يقابل الذاتى كالجنس والفصل لا العرضى بالمعنى الذى اراده فى صدر بحث المشتق من الأمر الإعتبارى الانتزاعى ولعل التعبير بالعرضى فى المقام لتصحيح القافية فيكون على وزن قوله لا فى الفصل الحقيقى الذى هو من الذاتى

﴿ قوله ثم قال إنه يمكن أن يختار الوجه الثانى أيضاً . . . الخ ﴾ (قال فى الفصول) بعد عبارته المتقدمة فى الرد على الوجه الأول ما لفظه ويمكن أن يختار الوجه الثانى أيضاً ويجاب بان المحمول ليس مصداق الشىء والذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته حينئذ للموضوع بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا (إنتهى) وحاصله أنه من الممكن أن نختار الوجه الثانى وهو اعتبار مصداق الشىء فى المشتق ولا يلزم انقلاب مادة الامكان الخاص إلى الضرورة اذ ليس المحمول فى مثل قولك الإنسان إنسان له الضحك هو الإنسان المطلق بل الإنسان المقيد بوصف ممكن الثبوت ومن المعلوم أن ثبوت الإنسان المقيد بوصف ممكن الثبوت للانسان ليس ضروريا فان النتيجة تتبع أخس المقدمات فاذا كان القيد ممكن الثبوت كان ثبوت المقيد به أيضاً ممكن الثبوت .

(أقول) وهذا الجواب من الفصول متين جداً غير أنه رحمه الله قد تنظر فيه كما سيأتى وهو فى غير محله كما ستعرف .

﴿ قوله ويمكن أن يقال إن عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا يضر بدعوى الإنقلاب . . . الخ ﴾ (وحاصل ما أجاب به المصنف) عما أورده الفصول على الوجه الثانى أن كون القيد أمراً ممكنا فى حد ذاته مما لا يضر بدعوى الإنقلاب فان المحمول فى مثل الإنسان إنسان له الضحك (إن كان) هو الإنسان المقيد بالضحك على أن يكون القيد خارجا والتقيد أى الخصوصية

الحاصلة منه داخلا فالقضية ضرورية (وفيه ما لا يخفى) فان ثبوت الإنسان المقيد بالضحك للانسان ليس ضروريا بالضرورة فان القيد وان فرض كونه خارجا والتقيد داخلا ولكن مجرد دخول التقيد بعد كونه أمراً ممكنا فى حد ذاته مما يكفى فى صيرورة القضية ممكنة (وإن كان) المحمول هو الإنسان المقيد بالضحك على أن يكون القيد داخلا فقضية الانسان ضاحك تنحل فى الحقيقة إلى قضيتين احداهما قضية الانسان إنسان وهى ضرورية وثانيتهما قضية إنسان له الضحك وهى ممكنة وعليه فالانقلاب لازم على كل حال (وفيه ما لا يخفى) أيضاً فان المحمول اذا كان هو الانسان المقيد بالضحك على أن يكون القيد داخلا فلا تنحل القضية إلى قضيتين تامتين بل تنحل إلى قضيتين احداهما تامة وهى الانسان إنسان له الضحك واخراهما ناقصة وهى محمول القضية التامة أى إنسان له الضحك وشىء من القضيتين ليس ضروريا قطعاً أما الأولى فواضح لأن المحمول فيها ليس هو الانسان وحده بل الانسان المقيد بالوصف الممكن الثبوت وأما الثانية فاوضح لأن المحمول فيها عبارة عن نفس الوصف الممكن الثبوت وهو الضحك ولعله اليه إشار أخيراً بقوله فتأمل .

﴿ قوله وإن كان التقيد داخلا بما هو معنى حرفى . . . الخ ﴾ فان التقيد ليس الا كمعنى حرفى فكما أن المعنى الحرفى يكون من خصوصيات الغير القائمة به ولذا قيل ان الحرف ما دل على معنى فى غيره وقد تقدم منا أن الفوقية ونحوها اذا لوحظت بما هى هى فهى معنى اسمى وان لوحظت بما هى من خصوصيات الغير كزيد والسطح فى قولك زيد على السطح فيكون معنى حرفياً أى مفاداً لكلمة (على) فكذلك التقيد يكون من خصوصيات المقيد الحاصلة له من نفس القيد .

﴿ قوله الذى يكون مقيداً بالنطق . . . الخ ﴾ الظاهر أنه سهو من القلم

والصحيح أن يقال الذى يكون مقيداً بالضحك فان الكلام ها هنا ليس إلا فى الوجه الثانى الذى ادعى المحقق الشريف فيه لزوم الانقلاب من الامكان الخاص إلى الضرورة وقد عرفت ان المثال لذلك هو قضية الانسان ضاحك لا الانسان ناطق فانها ضرورية فى حد ذاتها من غير حاجة الى الانقلاب كما لا يخفى .

﴿ قوله وذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافا . . . الخ ﴾ علة لانحلال المحمول أى الناطق الى قضية أخرى وهى قضية إنسان له النطق أى لأن الأوصاف كالناطق قبل العلم بها أخبار اذ يعلم بها الذات والمبدء والنسبة بينهما كما أن الأخبار كزيد ضرب بعد العلم بها أوصاف أى ذات ثبت له الضرب مثلا وهى عبارة أخرى عن الضارب .

﴿ قوله فعقد الحمل ينحل إلى القضية كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ وقضية ممكنة عند الفارابى . . . الخ ﴾ ففى مثل قولك الانسان ضاحك ينحل عقد الحمل الى القضية أى إنسان له الضحك وهى قضية ممكنة كما تقدم وعقد الوضع وهو الانسان مع كونه لفظاً جامداً ينحل أيضاً إلى القضية أى شىء له الانسانية وهى قضية مطلقة عامة عند الشيخ وممكنة عند الفارابى والمطلقة العامة هى التى يحكم فيها بفعلية النسبة كما هى قضية اطلاق القضية والممكنة قد عرفت معناها من خاصها وعامها فيما تقدم فلا نعيد .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ قد أشير آنفاً إلى وجه قوله فتأمل فى ذيل التعليق على قوله ويمكن أن يقال . . . الخ .

﴿ قوله لكنه قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله وفيه نظر . . الخ ﴾ قد عرفت آنفاً أن صاحب الفصول قد أورد على الوجه الثانى من كلام المحقق الشريف (بما حاصله) أنه يمكن أن نختار الوجه الثانى وهو إعتبار مصداق الشىء فى مفهوم المشتق من دون أن يلزم انقلاب مادة الامكان الخاص إلى

الضرورة بالتقريب المتقدم شرحه وتفصيله فما هنا تنظر فيما أورده هناك (بما هذا لفظه) وفيه نظر لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا ان كانت مقيدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة مثلا لايصدق زيدكاتب بالضرورة لكن يصدق زيدالكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة (إنتهى) وحاصل وجه التنظر حسب ما استفاده المصنف من كلامه أن مثل قضية زيد كاتب إذا اخترنا اخذ مصداق الذات فى الكاتب وانحلت القضية إلى زيد زيد له الكتابة ان كان زيد المحمول موضوعا فى القضية مقيداً بالوصف واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة فان زيد المفروض كونه كاتباً فى الواقع زيد له الكتابة بالضرورة وان لم يكن مقيداً به واقعاً صدق السلب بالضرورة فان زيداً الذى ليس بكاتب واقعاً ليس بكاتب بالضرورة (ثم إن المصنف) قد أورد على هذا التنظر بما حاصله أن مرجع هـــذا الوجه إلى صيرورة القضية لأجل ملاحظة ثبوت النسبة فى الواقع وعدمه بشرط المحمول وهى ضرورية وهذا فاسد جداً فانه مما لا يصحح الإنقلاب إلى الضرورة فان الدعوى هو انقلاب مادة الامكان الخاص إلى الضرورة بلا شرط والا فكل قضية بشرط المحمول هى ضرورية ولو كانت ممكنة .

(أقول) إن تنظر الفصول رحمه الله وإن كان فى غير محله كما أشرنا قبلا ولكن ليس مراده مما افاده هنا فى وجه التنظر ان القضية لأجل ملاحظة ثبوت النسبة فى الواقع وعدم ثبوتها تصير بشرط المحمول فان القضية التى هى بشرط المحمول عبارة عما جعل المحمول فى القضية قيداً الموضوع ففى مثل زيد كاتب يجعل الكاتب قيداً لزيد ويقال زيد الكاتب كاتب وفى المقام لم يجعل المحمول كذلك كى يكون المراد كما زعمه المصنف بل مراد الفصول أن مصداق الذات المأخوذ فى مفهوم المشتق هو لا يخلو من أحد أمرين فاما أن يكون

مقيداً بالوصف واقعاً فالايجاب ضرورى والا فالسلب ضرورى فيجاب عنه حينئذ بان المناط فى كون القضايا ضرورية ليست ملاحظة ثبوت النسبة فى الواقع وعدم ثبوتها والا فينحصر جميع القضايا بالضرورية بل المناط فى كون القضية ضرورية أن تلحظ نسبة المحمول الى الموضوع فى حد ذاتها فان كان المحمول مما يستحيل ان فكاكه عنه فهى ضرورية والا فهى غير ضرورية (وكان) منشأ اشتباه المصنف هنا هو قول الفصول فى تنظره لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف . . . الخ فتخيل أن مراده من الذات . . . الخ هو زيد المجعول موضوعا فى القضية ولم يتفطن أن مراد الفصول منها بقرينة كلامه المتقدم الذى تنظر فيه هنا هو مصداق الذات المأخوذ فى مفهوم المشتق . لا زيد المجعول موضوعا فى القضية فتأمل جيداً .

﴿ قوله لكن يصدق زيد الكاتب . . . الخ ﴾ الظاهر ان فى العبارة نقص على كل حال أما على حسب ما استفاده المصنف من كلام الفصول من ان المراد من الذات المأخوذة مقيدة بالوصف هو زيد المجعول موضوعا فى القضية فالناقص كلمة كاتب أى لكن يصدق زيد الكاتب كاتب بالضرورة وأما على حسب ما استفدناه من كلام الفصول من أن المراد من الذات المأخوذة مقيدة بالوصف هو مصداق الذات المأخوذ فى مفهوم المشتق فالناقص كلمة زيد أى لكن يصدق زيد زيد الكاتب بالضرورة بل كان الصحيح أن يقول زيد زيد له الكتابة بالضرورة .

﴿ قوله كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً . . . الخ ﴾ كان الصحيح أن يقول بشرط كونه مقيداً بعدمه واقعاً وعلى كل حال المعنى هكذا أى كما لا يكاد يضر بكون القضية ممكنة صدق السلب بالضرورة بشرط كون الذات مقيداً بعدم الوصف كما فى زيد اللا كاتب

ليس بكاتب بالضرورة .

﴿ قوله وذلك اوضوح ان المناط فى الجهات ومواد القضايا ... الخ ﴾ علة لقوله لا يصحح دعوى الانقلاب ثم أن ما يبين به كيفية نسبة المحمول الى الموضوع من الضرورة أو الدوام أو الامكان أو الامتناع ونحو ذلك هى جهة القضية و نفس الكيفية الواقعة فى نفس الأمر هى مادة القضية .

﴿ قوله وقد انقدح بذلك عدم نهوض ما أفاده (ره) بابطال الوجه الأول كما زعمه قدس سره . . . الخ ﴾ الفصول بعد أن تنظر فيما أورده على الوجه الثانى واعترف بلزوم الانقلاب نظراً الى ان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا ان كانت مقيدة به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة . . . الخ (قال ما لفظه) ولا يذهب عليك أنه يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الأول أيضاً لأن لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقهما أيضاً ضرورى ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثانى (انتهى) وحاصله أن بهذا البيان يمكن التمسك لابطال الوجه الأول أيضاً من اعتبار مفهوم الذات أو الشيء فى مفهوم المشتق وان لم يلزم دخول العرض العام فى الفصل لما تقدم منه ولكن يلزم الانقلاب الى الضرورة لا محالة فان مفهوم الذات أو الشيء المقيد بالوصف ان كان مقيداً به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة (فيقول) المصنف فى تضعيفه أن لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما يعنى بها الموضوع وإن كان ضرورياً لكن بشرط أن يكون مطلقاً غير مقيد لا مطلقاً ولو مقيداً بوصف يمكن الثبوت فان حمله حينئذ لا يكون ضرورياً إلا بشرط تقيد الموضوع به فتكون القضية بشرط المحمول .

(أقول) قد أشرنا آنفاً أن المصنف قد استفاد من كلام الفصول فى

وجه التنظر أى من قوله (لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف . . . الخ) ان المراد هو الذات المجعول موضوعا فى القضية وذلك بقرينة ما أورده عليه من أن مرجع ذلك إلى صيرورة القضية بشرط المحمول . . . الخ وها هنـــا قد استفاد من كلام الفصول فى جواز التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الأول أن المراد هو الذات المأخوذة فى المشتق وذلك بقرينة ما أورده عليه من أن لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما . . . الخ مع أن كلامى الفصول فى المقامين على نمط واحد بل شيء واحد وهذا من المصنف عجيب جداً (مضافا) إلى أن هذا الإيراد هو عين ما أورده الفصول بنفسه على الوجه الثانى قبل أن يتنظر فيه وقد أنكره المصنف أشد إنكار وقال فى تضعيفه ما حاصله أن القيد المأخوذ فى القضية ان كان خارجا وكان المحمول ذات المقيد فالقضيـــة ضرورية وان كان القيد داخلا فالقضية تنحل إلى قضيتين إحداهما ضرورية وأخراهما ممكنة فكيف يورده المصنف ها هنا بعينه على نفس الفصول ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير الآن إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله ثم انه لو جعل التالى فى الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع فى الفصل . . . الخ ﴾ هذا رجوع إلى كلام المحقق الشريف (وتوضيحه) أن المصنف قد اعترف بلزوم الإنقلاب فى الوجه الثانى كما يظهر من جوابه عن إيراد الفصول على الوجه الثانى بما تقدم وعرفت غايته أنه قد أعترف بالانقلاب فى الجملة بمعنى أن القيد ان كان خارجا فالقضية ضرورية وان كان داخلا فتنحل القضية إلى قضيتين إحداهما ضرورية وأخراهما ممكنة ولكن يدعى فى المقام أنه لو جعل التالى فى الشرطية الثانية بدل إنقلاب مادة الإمكان الخاص إلى الضرورة دخول النوع فى الفصل كان اليق بالشرطية الأولى أى لزوم دخول

العرض العام فى الفصل بل كان أولى منه لفساده مطلقاً وإن لم يكن مثل الناطق فصلا حقيقياً بل كان لازم ما هو الفصل الحقيقى كما تقدم وذلك لبطلان أخذ الشىء فى لازمه وخاصته .

﴿ قوله ثم انه يمكن أن يستدل على البساطة بضرورة عـــدم تكرار الموصوف فى مثل زيد الكاتب . . . الخ ﴾ وحاصله أن ما يفهمه الإنسان من المشتق ويتبادر منه إلى ذهنه هو أمر بسيط وحدانى لا مركب من أمرين ولو كان كلمة الشىء مفهوما أو مصداقا مأخوذة فى المشتق لكان الموصوف فى مثل قولك زيد الكاتب مكرراً قهراً وكان المفهوم هكذا زيد شىء له الكتابة أو زيد زيد له الكتابة مع وضوح عدم تكرار الموصوف فيه بلا كلام وليس ذلك إلا لأجل بساطة مفهوم المشتق وعدم تركبه من شيئين أو اكثر .

﴿ قوله ارشاد . . . الخ ﴾ وحاصل الإرشاد أن المقصود من بساطة المشتق بساطته مفهوماً وادراكا كما اشير آنفاً لا حقيقة وماهية والا فهو مركب بحسب الحقيقة والماهية من أمرين أى ذات ثبت له المبدء كما هو الشأن فى ساير الأشياء ففاهيمها بسيطة وماهياتها مركبة أى من جنس وفصل فالإنسان مثلا بسيط مفهوما مركب ماهية من حيوان وناطق وهكذا الأمر فى كل محدود وحد

فى الفرق بين المشتق ومبدئه

﴿ قوله الثانى الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنه بمفهومه لايابى عن الحمل . . . الخ ﴾ فالفرق بين الضارب والضرب مفهوماً وهكذا بين كل مشتق ومبدئه أن الضارب بمفهومه لايابى عن الحمل فتقول زيد ضارب والضرب بمفهومه آب عن الحمل فلايصح قولك زيد ضرب الا بضرب من التأويل كما فى

زيد عدل (والسر) فى ذلك ما اشير اليه آنفاً من أن المشتق وان كان بسيطا مفهوماً ولكنه مركب حقيقة وماهية من ذات ثبت له المبدء فيتحد قهراً مع زيد ونحوه ممن تلبس بالضرب ويحمل عليه بالحمل الشايع الصناعى بخلاف المبدء فانه ليس الا مجرد المعنى الحدثى فلا يتحد مع زيد ونحوه خارجا ومصداقا ولا يحمل عليه الا عناية وتجوزاً (قال المصنف) فى الكتاب والى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول فى الفرق بينهما من ان المشتق يكون لا بشرط والمبدء يكون بشرط لا اى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل ومفهوم المبدء يكون آبيا عنه (انتهى) .

﴿ قوله وصاحب الفصول حيث توهم أن مرادهم انما هو بيان التفرقه بهذين الإعتبارين بلحاظ الطوارى والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعـــدم استقامة الفرق بذلك . . . الخ ﴾ (قال صاحب الفصول) فى التنبيه الثانى من تنبيهات المشتق ما هذا لفظه زعم جماعة من أهل المعقول ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء لا بشرط و بينه بشرط لا فحدث الضرب ان اعتبر بشرط لا كان مدلولا للفظ الضرب وامتنع حمله على الذات الموصوفة به وان اعتبر لا بشرط كان مدلولا للفظ الضارب وصح حمله عليها وعلى هذا القياس فجعلوا الفرق بين العرض والعرضى يعنى بهما المبدء والمشتق كالفرق بين الهيولى والجنس و بين الصورة والفصل وهذا عندى غير مستقيم (ثم أخذ رحمه الله) فى بيان وجه عدم الإستقامة وملخصه بعد التدبر التام فيه أن حمل الشيء على شيء يستدعى أن يكون بينهما مغايرة واتحاداً ثم التغاير قد يكون اعتباريا والاتحاد حقيقيا كما فى هذا زيد والناطق حساس وقد يكون التغاير حقيقيا والاتحاد اعتباريا وفى هذا يعتبر امران .

(احدهما) تنزيل الشيئين المتغايرين فى الوجود منزلة شيء واحـــد

وملاحظتهما من حيث المجموع والجملة فيلحقهما بذلك وحدة اعتبارية .

(ثانيهما) أخذ كل من الجزئين لا بشرط فعند ذلك صح حمل كل من الجزئين على الآخر كما صح حمل كل منهما على المجموع فالانسان مثلا مركب فى الخارج من جزئين متغايرين وهما البدن والنفس فاذا لوحظا شيئاً واحداً ولحقهما بذلك وحدة إعتبارية وأخذ كل من الجزئين لا بشرط كما هو مفاد الجسم والناطق فعند ذلك صح حمل كل منهما على الآخر فتقول الجسم ناطق والناطق جسم كما صح حمل كل منهما على المجموع الواحد الاعتبارى فتقول الانسان جسم أو ناطق (الى أن قال) ما هذا لفظه اذا تبين عندك هذا فنقول أخذ العرض لا بشرط لا يصحح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئاً واحداً ويعتبر الحمل بالقياس اليه ولاخفاء فى أنا إذا قلنا زيد عالم أو متحرك لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم أو الحركة وإنما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم والحركة عليه وان اعتبرا لا بشرط (إنتهى) ومحصل الجميع أن العرض والذات متغايران بالوجود ولا يكفى فى صحة حمل العرض على الذات مجرد اعتبار العرض لا بشرط ولذا امتنع حمل العلم والحركة على الذات وان اعتبرا لا بشرط بل يعتبر فى صحة الحمل علاوة على ذلك اعتبار المجموع المركب من الذات والعرض شيئاً واحداً فيلحقهما بذلك وحدة اعتبارية فاذا اعتبر المجموع كذلك واعتبر العرض لا بشرط فعندذلك صح حمل العرض على المجموع والالم يصح ولم يمكن هذا محصل كلامه بطوله (وفيه ما لا يخفى) فان العلم والحركة بمجرد أن اعتبرا لا بشرط كانا مفادين للفظى العالم والمتحرك وصح حينئذ حمل كل منهما على الذات من دون حاجة إلى ملاحظتهما من حيث المجموع شيئاً واحداً فيلحقهما بذلك وحدة اعتبارية إلى آخر ما أفاد وهكذا الأمر فى غير العلم والحركة من سائر المبادى فبمجرد ان

اعتبر المبدء لا بشرط كان مدلولا المشتق المأخوذ منه وصح حمله على الذات بلا حاجة الى شيء آخر والعجب أنه رحمه الله هو الذى نقل عن أهل المعقول فى صدر كلامه المتقدم أن حدث الضرب اذا اعتبر لابشرط كان مدلولا للفظ الضارب بل اعترف هو أيضاً فى اثناء كلامه أن البدن والنفس اذا اعتبرا لا بشرط كانا مدلولين للفظى الجسم والناطق ومع ذلك زعم أن مجرد ذلك لايكفى بل لابد من اعتبار المجموع المركب من الذات والعرض شيئاً واحداً ليلحقهما بذلك وحدة اعتبارية .

(وكيف كان) حاصل كلام المصنف ها هنا أن صاحب الفصول حيث توهم من كلام أهل المعقول أن مرادهم من اللابشرطية وبشرطية اللا انما هو بلحاظ الطوارى والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد من قبيل الرقبة التى قد تعتبر بالنسبة الى العوارض الخارجيـــة كالكفر والايمان والطول والقصر ونحو ذلك لا بشرط وقد تعتبر بالنسبة اليها بشرط لا مع وحدة المعنى فى الكل فاورد عليهم بعدم استقامة هذا الفرق لامتناع حمل العلم والحركة على الذات وان اعتبرا لا بشرط مع الغفلة من ان المراد من اللا بشرطيـــة وبشرطية اللا ليس بالنسبة الى العوارض الخارجية كى يكون اعتبارهما بيد المعتبر بالكسر بل هو بمعنى الاباء عن الحمل بمفهومه وعدم الاباء عنه كذلك كما فى الفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة فالأول غير آب عنه مفهوماً والثانى آب عنه مفهوماً (ولكن الانصاف) أن الفصول لم يتوهم من كلام أهل المعقول ما تخيله المصنف فى حقه كيف وقد نقل هو بنفسه من أهل المعقول أن الفرق بين العرض والعرضى يعنى المبدء والمشتق يكون كالفرق بين الهيولى والجنس وبين الصورة والفصل ومعه كيف يتوهم من كلامهم ان مرادهم من اللا بشرطية وبشرطية اللا انما هو بلحاظ الطوارى والعوارض

الخارجية مع حفظ مفهوم واحد لا بمعنى الاباء عن الحمل بمفهومه وعدم الاباء عنه كذلك بل التحقيق أنه رحمه الله لما زعم ان مجرد اعتبار العرض لا بشرط لا يكفى فى صحة حمله على الذات بل يحتاج الى أمر آخر ما وراء ذلك وهو اعتبار المجموع شيئاً واحداً فيلحقهما بذلك وحدة اعتبارية كما تقدم أورد عليهم بقوله وهذا عندى غير مستقيم . . . الخ .

﴿ قوله بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة . . . الخ ﴾ فكل من الجنس والفصل لا بشرط أى غير آب بمفهومه عن الحمل فيقال الانسان حيوان أو ناطق بخلاف المادة والصورة فكل منهما بشرط لا أى بمفهومه آب عن الحمل فلا يقال الانسان بدن أو نفس .

فى بيان ملاك الحمل

﴿ قوله الثالث ملاك الحمل كما أشرنا اليه هو الهوهوية والاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر . . . الخ ﴾ ملاك الحمل كما افاد المصنف هو الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه واقل مراتب الاتحاد المعتبر فى الحمل هو الاتحاد المصداقى الخارجى كما فى قولك الانسان ضاحك فانهما متغايران مفهوما وماهية ومتحدان مصداقا وخارجا وفوق الاتحاد المصداقى الاتحاد الماهوى كما فى قولك الانسان حيوان ناطق فانهما متغايران مفهوما لوضوح بساطة مفهوم الأول وتركب مفهوم الثانى ومتحدان ماهية وخارجا وفوق الاتحاد الماهوى الاتحاد المفهومى كما فى قولك الانسان انسان أو بشر فهما متحدان مفهوما وماهية وخارجا ولا بد من فرض التغاير بينهما اعتباراً ولو بالاجمال والتفصيل بان يكون الأول اشارة الى مجرد الذات والثانى الى الذات بذاتياتها التى بها تمتاز

عما عداها والا لم يصح حمل احدهما على الآخر لكونه لغواً عبثاً .

﴿ قوله ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين . . . الخ ﴾ اشارة الى ما نقلناه فى الأمر الثانى عن صاحب الفصول من ملاحظة التركيب بين المتغايرين وملاحظتهما من حيث المجموع شيئاً واحداً فيلحقهما بذلك وحدة اعتبارية الا أن الفصول كما تقدم شرح كلامه قد التزم به فى حمل أحد المتغايرين الحقيقيين كالبدن والنفس لا مطلقاً وعلى كل حال غرض المصنف ان ما التزم به الفصول لو لم يكن مخلا بالحمل نظراً الى انهما اذا لوحظا شيئاً واحداً واريد حمل أحد الجزئين على الآخر أو على المجموع لم يمكن المغايرة بينهما بالجزئية والكلية لم يكن ذلك معتبراً فى الحمل قطعا .

(أقول) تعليل الاخلال باستلزام المغايرة بالجزئية والكلية انما يناسب الرد على حمل أحد الجزئين على المجموع لا مطلقا ولو على الآخر .

﴿ قوله لحاظ بنحو الاتحاد . . . الخ ﴾ العبارة ركيكة جداً والظاهر ان الصحيح هكذا لحاظ نحو من الاتحاد .

﴿ قوله مع وضوح عدم لحاظ ذلك فى التحديدات وساير القضايا . . . الخ ﴾ أى مع وضوح عدم لحاظ التركيب فى التحديدات كما فى قولك الانسان حيوان ناطق ولا فى ساير القضايا كما فى قولك الانسان ضاحك لا فى طرف الموضوعات بان يقال مثلا ان الانسان مركب من جزئين وهما البدن والنفس فيلحظان شيئا واحداً ثم يعتبر ان لا بشرط الى آخر ما ذكره الفصول ولا فى طرف المحمولات بل الملحوظ فى الموضوعات والمحمولات مجـــرد معانيها فقط .

﴿ قوله وفى كلامه موارد للنظر . . . الخ ﴾ اهمها جواز حمل أحد المتغايرين الحقيقيين على الآخر فان الحمل لابد وان يكون فيه نحو من الاتحاد

والهوهوية الحقيقية اما مفهوما أو ماهية أو خارجا وهو اقل مراتب الاتحاد المعتبر فى الحمل وقد أشرنا الى تفصيل ذلك كله آنفا ولا يكاد يمكن حمل احد المتغايرين الحقيقيين على الآخر الا بضرب من التأويل والتنزيل تجوزاً وعناية كما فى قولك زيد حمار لا حقيقة .

في كفاية مغايرة المبدء

مع ما يجرى عليه المشتق ولو مفهوما

﴿ قوله الرابع لا ريب فى كفاية مغايرة المبدء مع ما يجرى المشتق عليه مفهوما . . . الخ ﴾ (قال صاحب الفصول) فى التنبيه الثالث من تنبيهات المشتق يشترط فى صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدء الإشتقاق به من دون واسطة فى العروض ان كان صفة كالضارب والقاتل (إلى أن قال) وأما اذا كان المبدء ذاتاً فلا يعتبر فيه القيام كما فى البقال والحداد (الى ان قال) وخالف فى ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدء فى صدق المشتق واستدلوا بصدق الضارب والمولم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمولم بالفتح (الى أن قال) وانتصر لهم بعض أفاضل المتأخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق أى ليست صفاته تعالى قائمة به بل هى عينه تعالى وبصدق الخالق عليه تعالى مع عدم قيام الخلق به وكلا الوجهين ضعيف أما الأول فلانه مشترك الورود اذ الظاهر اطباق الفريقين على ان المبدء لابد ان يكون مغايراً لذى المبدء وانما اختلفوا فى وجوب قيامه به وعدمه فالوجه التزام وقوع النقل فى تلك الألفاظ بالنسبة اليه تعالى ولهذا لا يصدق فى حق غيره (الى ان قال)

واما الثانى فلان الخلق ان اعتبر بمعنى الفاعل كان بمعنى الجعل والتأثير ولا نسلم عدم قيامه به تعالى بل هو قائم به تعالى (الى ان قال) وان اعتبر بمعنى المفعول فليس مبدئا لصيغة الخالق فليس فى عدم قيامه به تعالى مايخل بالمقصود (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(أقول) إن غرضه من الالتزام بوقوع النقل فى تلك الألفاظ أن هيئة العالم والقادر ونحوهما من المشتقات فى غير الله تعالى حقيقة فى الذات المغايرة مع المبدء وفى الله تعالى نقل منها الى الذات المتحدة مع المبدء ومن المعلوم ان العالم والقادر بهذا المعنى مما لا يصدق فى حق غيره فاذا يختلف معنى الهيئة فى المشتقات بالنسبة الى البارى جل وعلا وغيره (ثم أن المصنف) قد اختار من مجموع ما ذكره الفصول هنا مواضع ثلاثة .

(الأول) قوله الظاهر اطباق الفريقين على ان المبدء لابد ان يكون مغايراً لذى المبدء فعقد له هذا الأمر الرابع وقال الرابع لا ريب فى كفاية مغايرة المبدء . . . الخ .

(الموضع الثانى) قوله يشترط فى صدق المشتق على شىء حقيقة قيام مبدء الاشتقاق به فعقد له الأمر الخامس الآتى وقال الخامس أنه وقع الخلاف بعد الإتفاق . . . الخ .

(الموضع الثالث) قوله من دون واسطة فى العروض أى يشترط فى صدق المشتق على شىء حقيقة قيام مبدء الإشتقاق به من دون واسطة فى العروض فعقد له الأمر السادس الآتى وقال السادس الظاهر أنه لا يعتبر فى صدق المشتق . . . الخ (وعلى كل حال) حاصل ما أفاده المصنف هنا فى هذا الأمر الرابع أنه لا ريب فى كفاية مغايرة المبدء مع ما يجرى عليه المشتق ولو مفهوما وان اتحدا عينا وخارجا ولا إتفاق على إعتبار غيرها أن لم نقل بحصول

الاتفاق على عدم اعتباره وعليه فلا وجه لإلتزام صاحب الفصول بالنقل فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الله تبارك وتعالى بعد مغايرة المبدء معه جل وعلا مفهوما وان اتحدا عينا وخارجا .

﴿ قوله ومنه قد اتضح ما فى الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز . . الخ ﴾ ليس فى كلام الفصول من التجوز عين ولا اثر فاسناد التجوز اليه مما لا حقيقة له .

فى اعتبار قيام المبدء بما يجرى عليه المشتق

﴿ قوله الخامس أنه وقع الخلاف بعد الإتفاق على إعتبار المغايرة كما عرفت بين المبدء وما يجرى عليه المشتق فى اعتبار قيام المبدء به فى صدقه على نحو الحقيقة . . . الخ ﴾ وذلك لما تقدم وعرفت من كلام الفصول حيث (قال) يشترط فى صدق المشتق على شىء قيام مبدء الاشتقاق به (إلى أن قال) وخالف فى ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدء فى صدق المشتق . . . الخ وقد أشرنا الى أن المصنف قد عقد لقول الفصول هذا هذا الأمر الخامس فتذكر .

﴿ قوله وقد استدل من قال بعدم الإعتبار بصدق الضارب والمولم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمولم بالفتح . . . الخ ﴾ قد تقدم ذكر هذا الإستدلال لجماعة وهم الذين خالفوا فى المسئلة فلم يعتبروا قيام المبدء فى صدق المشتق فى كلام الفصول مع انتصار بعض أفاضل المتأخرين لهم بوجهين آخرين

﴿ قوله والتحقيق أنه لا ينبغى أن يرتاب من كان من أولى الالباب فى أنه يعتبر فى صدق المشتق على الذات وجريه عليها من التلبس بالمبدء . . . الخ ﴾ وحاصل التحقيق أنه يعتبر فى صدق المشتق على الذات حقيقة تلبسها بالمبدء

وقيام المبدء بها غايته أن التلبس يختلف (فقد يكون) بنحو الصدور كما فى الضارب (وقد يكون) بنحو الحلول كما فى العالم (وقد يكون) بنحو الوقوع عليه كما فى المقتول (وقد يكون) بنحو الوقوع فيه كما فى المقتل (وقد يكون) بنحو انتزاع المبدء عنه مفهوماً واتحاده معه خارجا كما فى العالم والقادر ونحوهما مما يجرى عليه تعالى وقد اشير الى ذلك فى الأمر الرابع (وقد يكون) بنحو انتزاع المبدء عنه مع عدم تحقق الا لمنشأ الإنتزاع كما فى الزوج والملك والرق والحر والسابق واللاحق ونحو ذلك من العناوين التى كانت مباديها من الإضافات والإعتبارات التى لا تحقق لها فى الخارج الا لمنشأ انتزاعها ويكون من الخارج المحمول فى قبال المحمول بالضميمة وهى المبادى المتاصلة التى لها وجود فى الخارج حقيقة ولو فى ضمن المعروض كالسواد والبياض والشجاعة والكرم ونحو ذلك (وعليه) ففى مثل العالم والقادر ونحوهما من الصفات الجارية عليه تعالى يكون المبدء قائماً بالذات غايته أنه بنحو العينية لا بنحو الإثنينية فلا وجه لما زعمه بعض أفاضل المتأخرين كما تقدم قبلا من عدم قيام المبدء فيهما بالذات حيث انتصر بسببه للجماعة الذين خالفوا فى المسئلة فلم يعتبروا قيام المبـــدء بالذات فتدبر جيداً .

﴿ قوله وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفية... الخ ﴾ دفع لما قد يتخيل من أن العرف لا يتفطنون لمثل هذه الدقائق من كونه تعالى أيضاً متلبساً بالعلم والقدرة غايته أنه بنحو العينية لا بنحو الاثنينية ليكون العالم والقادر ونحوهما صادقة عليه تعالى حقيقة بلا تجوز أصلا (وحاصل الدفع) ان عدم اطلاعهم على مثل هذا التلبس من الأمور الخفية مما لا يضر بصدق الصفات عليه تعالى حقيقة لأن العرف إنما يكون مرجعـــاً فى تعيين المفاهيم لا فى تطبيقها على صغرياتها بل التطبيق أمره بيدنا فنى تعيين أصل

مدلول المشتق نرجع إلى العرف ولكن بعد ما رجعنا اليهم وأخذنا منهم المعنى وهو الذات المتلبس فى الحال لا نحتاج فى تطبيق المعنى على مصاديقه اليهم فاذا رأينا ان العالم أو القادر بماله من المعنى العرفى اللغوى منطبق عليه تعالى لكونه متلبساً أيضاً بالعلم والقدرة ولو بنحو العينية لا بنحو الإثنينية فيكون صدقه عليه تعالى بنحو الحقيقة وان لم يطلع على صدقه أهل العرف .

﴿ قوله فلا وجه لما التزم به فى الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هى عليها من المعنى . . . الخ ﴾ غرض الفصول كما تقدم قبلا من الإلتزام بالنقل فى تلك الصفات الجارية عليه تعالى هو النقل فى هيئاتها فهيئة العالم مثلا فى غيره تعالى حقيقة فى الذات المغايرة مع المبدء وفيه تبارك وتعالى قد نقلت الى الذات المتحدة مع المبدء وليس مقصوده من النقل فيها نقل موادها كى يرد عليه ما أورده المصنف عليه مع الشدة والغلظة من قوله كيف ولو كانت يعنى الصفات بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة لسان والفاظ بلا معنى إلى آخر ما ذكره مما لا ينبغى احتماله فى حق فاضل فضلا عن مثل صاحب الفصول رحمه الله .

﴿ قوله والعجب أنه جعل ذلك علة لعدم صدقها فى حق غيره .. الخ ﴾ (قال فى الفصول) كما تقدم شرحه فى الأمر الرابع مالفظه فالوجه التزام وقوع النقل فى تلك الألفاظ بالنسبة اليه تعالى ولهذا لا يصدق فى حق غيره (انتهى) وقد أشرنا آنفاً ومن قبل أيضاً أن مقصوده من النقل هو النقل فى الهيئة دون المادة فاذاً ليس العجب من صاحب الفصول بل العجب من المصنف حيث خلط بين الهيئة والمادة ولم يعرف أن المقصود هو الأول دون الثانى .

﴿ قوله و بالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين ... الخ ﴾ ليس فى المسئلة الا الاستدلال من جانب واحد وهو جانب المخالفين الذين لم

يعتبروا قيام المبدء بالذات فاستدلوا كما تقدم فى الأمر الرابع وفى صدر هـذا الأمر أيضاً بصدق الضارب والمولم بالكسر مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمولم بالفتح (وقد اجاب) عنهم الفصول بما هذا لفظه ومنشأ هـذا الوهم عدم الفرق بين المصدر بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول فان الضرب والإيلام بمعنى الفاعل تأثير وقيامهما بالفاعل كما انهما بمعنى المفعول أثر وقيامهما بالمفعول (انتهى) هذا مضافا إلى ما انتصر المخالفين بعض أفاضل المتأخرين بوجهين آخرين وقد عرفت شرحهما مع جواب الفصول عنهما فى الأمر الرابع فلانعيد

﴿قوله فتأمل . . . الخ﴾ ولعله إشارة إلى ما أشرنا اليه من أنه ليس فى المسئلة الا استدلال وإنتصار من جانب واحد لا من جانبين (وعليـــه) فقوله وبالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين والمحاكمة بين الطرفين لا يخلو عن مسامحة بل عن خلل ويحتمل أن يكون إشارة إلى ماأشرنا قبلا من أن غرض الفصول من النقل هو النقل فى الهيئات لا النقل فى المواد كى يرد عليه ما أورده المصنف من اللقلقة فى اللسان إلى آخر ما ذكره فى الكتاب

فى عدم اعتبار قيام المبدء

بما يجرى عليه المشتق حقيقة

﴿قوله السادس الظاهر أنه لايعتبر فى صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدء حقيقة وبلا واسطة فى العروض . . . الخ﴾ كما فى الماء الجارى بل يكفى تلبس الذات بالمبدء ولو مجازاً ومع الواسطة فى العروض كما فى الميزاب الجارى فاسناد الجرى إلى الميزاب وحمل الجارى عليه وان كان مجازيا

ولكن التجوز يكون فى الإسناد لا فى الكلمة أى فى المشتق فانه قد استعمل فيما وضع له وهو الذات المتلبس فى الحال (ولكن) ظاهر الفصول بل صريحه أنه يعتبر فى صدق المشتق حقيقة التلبس بالمبدء حقيقة لماتقدم فى الأمر الرابع من قوله يشترط فى صدق المشتق على شىء حقيقة قيام مبدء الاشتقاق به من دون واسطة فى العروض . . . الخ وكأنه من باب الخلط بين المجاز فى الإسناد والمجاز فى الكلمة هذا محصل كلام المصنف .

(أقول) إن التلبس بالمبدء حقيقة وبلا واسطة فى العروض وان لم يعتبر فى إستعمال المشتق بنفسه كما أفاد المصنف ولكنه يعتبر قطعاً فى جرى المشتق على شىء وحمله عليه حقيقة ففى الميزاب الجارى وأن لم يكن تجوز فى كلمة الجارى نظراً إلى إستعمال المشتق فى معناها الحقيقى وهو الذات المتلبس فى الحال ولكن التجوز لا محالة يكون فى أسناده إلى الميزاب وحمله عليه وظاهر كلام الفصول بل صريحه حيث قال يعتبر فى صدق المشتق على شىء حقيقة قيام مبدء الإشتقاق به من دون واسطة فى العروض . . . الخ هو إعتبار التلبس الحقيقى فى صدق المشتق على شىء وحمله عليه وهو حق لا فى إستعمال المشتق بنفسه فاذاً لا خلط فى كلامه بين المجاز فى الإسناد والمجاز فى الكلمة بل الخلط فى كلام المصنف قدس سره (وبالجملة) الحق الذى ينبغى أن يصار اليه هو إعتبار التلبس الحقيقى أى بلا واسطة فى العروض فى صدق المشتق على شىء وجريه عليه حقيقة فان لم يكن متلبساً كذلك كما فى الميزاب الجارى فالجرى لا محالة مجازى وان لم يكن تجوز فى المشتق بنفسه لا فى مادته ولا فى هيئته أما عدم التجوز فى مادته فلانها قد استعملت فى معناها الحقيقى وهو السيلان ولم يرد منها معنى آخر غايته ان اسنادها إلى الميزاب مجازى لعدم قابليته للسيلان وأما عدم التجوز فى هيئته فلان الهيئة قد استعملت فى معناها

الحقيقي وهو الذات المتلبسة في الحال ولم تستعمل في غيرها غايتـــه ان حمل المشتق على الميزاب مجازي لعدم كونه حقيقة متلبساً بالجرى وان كان متلبساً به عناية فافهم جيداً .

في الاوامر وبيان معاني الامر

﴿ قوله المقصد الأول في الأوامر وفيه فصول الأول فيما يتعلق بمادة الأمر من الجهات وهي عديدة الأولى أنه قد ذكر للفظ الأمر معاني متعددة.. الخ ﴾ قد ذكر المصنف للفظ الأمر معاني عديدة (منها) الطلب كما يقال أمره بكذا ولعل المقصود منه إنشاء الطلب والا فليس الأمر هو نفس الطلب كيف والأمر فعل من افعال الآمر وهو إنشاء الطلب من الغير بصيغة إفعل ونحوها ولا يكون هو الا آناً ما والطلب هو الأمر الاعتباري المنشأ بالصيغة يبقى بعد الانشاء حيناً إلى أن يسقطه الامتثال أو العصيان أو انعدام الموضوع ونحو ذلك وللطلب معنى آخر بل معنيان آخران ستطلع عليهما في الجهة الرابعـــة انشاء الله تعالى (ومنها) الشأن كما يقال شغله امر كذا أي شأن كذا (ومنها) الفعل كما في قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد اى وما فعله برشيد (ومنها) الفعل العجيب وقد مثل له المصنف بقوله تعالى فلما جاء أمرنا جعلنا عاليهـــا سافلها . . . الخ (ومنها) الشيء كما تقول رأيت اليوم أمراً عجيباً أي شيئاً عجيباً (ومنها) الحادثة كما تقول وقع أمر كذا أي حادثة كذا (ومنها) الغرض كما تقول جاء زيد لأمر كذا أي لغرض كذا هذه جملة من المعاني التي ذكرهـــا المصنف وهي سبعة وقد ذكر للفظ الأمر معاني أخر (كالحال) كما في قولك زيد أمره مستقيم أي حاله مستقيم (والقدرة) وقد مثلوا لها بقوله تعـــالى

مسخرات بامره أى بقدرته (والصنع) وقد مثلوا له بقوله تعالى اتعجبين من أمر الله أى من صنعه تعالى إلى غير ذلك مما يظهر بمراجعة المطولات .

﴿ قوله ولا يخفى أن عد بعضها من معانيه من إشتباه المصداق بالمفهوم . الخ ﴾ مقصود المصنف على ما يظهر من كلماته الآتية ان ما سوى الطلب والشيء والفعل وهو الغرض والحادثة والفعل العجيب والشأن عده من معانى لفظ الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم فان الأمر فى قولك جاء زيد لأمر كذا لم يستعمل فى مفهوم الغرض بل استعمل فيما هو مصداق الغرض واللام قددلت على الغرض وفى قولك وقع أمر كذا لم يستعمل فى مفهوم الحادثة بل استعمل فيما هو مصداق الحادثة وهكذا الحال فى قوله تعالى فلما جاء أمرنا فلم يستعمل الأمر فى مفهوم الفعل العجيب بل فيما هو مصداق الفعل العجيب وهو الطلب الخاص الصادر منه تعالى فى هلاك القوم حيث جعل به عاليها سافلها وهكذا الأمر فى الشأن وغيره مما لم يذكره المصنف .

﴿ قوله فافهم . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ضعف قوله بل اللام قددلت على الغرض فان اللام لا تدل عليه ولذا تدخل اللام على نفس الغرض فتقول جاء زيد لغرض كذا فلو كانت اللام دالة على الغرض كان المعنى هكذا جاء زيد غرض غرض كذا وهو غير مستقيم (والصحيح) أن يقال إن الغرض والحادثة ونحوهما إنما يعرف من خصوصيات المقام فمن التعبير بقوله وقع أمر كذا يعرف أن الأمر الواقع حادثة من الحوادث ومن التعبير بقوله جاء زيد لأمر كذا يعرف ان الأمر الذى جاء زيد لأجله هو غرض من الاغراض وهكذا فى غيرهما .

﴿ قوله وبذلك ظهر ما فى دعوى الفصول من كون لفظ الأمر حقيقة فى المعنيين الأولين . . . الخ ﴾ أى فى الطلب والشأن حيث (قال) فى الفصول

ما هذا لفظه الحق ان لفظ الأمر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال أمره بكذا وبين الشأن كما يقال شغله أمر كذا لتبادر كل منهما من اللفظ عند الاطلاق مع مساعدة ظاهر كلام بعض اللغويين عليه (إنتهى) ووجه ظهور ما فى دعوى الفصول ما عرفته آنفاً من أن عد الشأن من معانى الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم .

﴿ قوله ولا يبعد دعوى كونه حقيقة فى الطلب فى الجملة . . . الخ ﴾ أى فى خصوص الطلب الوجوبى الصادر من العالى لا مطلقاً ولو كان ندبياً أو كان من السافل المستعلى كما سيأتى تحقيق ذلك فى الجهتين الآتيتين انشاء الله تعالى (ثم أن) فى بعض النسخ هكذا حقيقة فى الطلب فى الجملة والشىء ولكن الذى يبعده ما سيأتى من قوله كما لا يبعد أن يكون كذلك فى المعنى الأول أى ظاهراً فى المعنى الأول يعنى به الطلب من دون أن يذكر كلمة الشىء بل وهكذا قوله الآتى ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظى إذ لو كان حقيقة فى الطلب والشىء كان لامحالة مشتركا لفظياً بينهما (وعلى كل حال) الحق أن للفظ الأمر معنيين بحكم التبادر لا اكثر .

(أحدهما) الطلب بمعنى إنشاء الطلب من الغير طلباً حتمياً صادراً من العالى قدانشأ بداعى الطلب النفسانى الحقيقى لابد واعى أخر كالاختبار والترجى والتمنى والتهديد ونحو ذلك مما سيأتى تفصيله فى صيغة الأمر إنشاء الله تعالى فان الصيغة كما ستاتى وإن كانت موضوعة لإنشاء الطلب مطلقاً بأى داع كان ولكن مادة الأمر حقيقة فى خصوص ما اذا كان إنشاء الطلب بداعى الطلب الحقيقى النفسانى لا بداعى الاختبار ونحوه وإلا فليس بامر حقيقة وان اطلق عليه الأمر الصورى وسيأتى تصريح المصنف بذلك فى أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه فانتظر .

(ثانيهما) ما يقرب من مفهوم الشيء والفعل ولا يمكن التعبير عن مفهومه على الضبط والدقة إذ التعبير عن مفهوم اللفظ مما لا يمكن إلا بلفظ مرادف له كما فى قولك الإنسان بشر ولا مرادف للفظ الأمر واما التعاريف الجارية على الألسنة مثل قولهم الانسان حيوان ناطق أو الفرس حيوان صاهل ونحو ذلك فليست هى لمفاهيم الأشياء بل هى لحقائقها وماهياتها كيف ومفاهيم الأشياء بسيطة وتعاريفها مركبة .

﴿ قوله واما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة فى القول المخصوص ومجاز فى غيره . . . الخ ﴾ بل المنقول منهم انهم اتفقوا على كونه حقيقة فى القول المخصوص واختلفوا فى غيره لا أنه مجاز فى غيره بكلمة واحدة (قال فى الفصول) ما لفظه ثم ان كثيراً منهم نقلوا الاتفاق على كونه حقيقة فى هذا المعنى اعنى قول المخصوص وجعلوا النزاع فى بقية معانيه فذهب بعضهم الى أنه مجاز فيها لأنه أولى من الاشتراك ومنهم من جعله مشتركا معنويا بينه وبين الشأن حذراً من المجاز والاشتراك المخالفين للاصل ومنهم من جعله مشتركا لفظياً وعلى هذا جرت كلمة من وقفنا على كلامه (إنتهى) ثم ان المراد من القول المخصوص الذى ادعى الاتفاق على كون الأمر حقيقة فيه هو صيغة الأمر كما سيأتى التصريح بها من المصنف وهى هيئة افعل أو فليفعل .

﴿ قوله ولا يخفى أنه عليه لا يمكن الاشتقاق فان معناه حينئذ لايكون معنى حدثياً مع ان الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر فتدبر . . . الخ ﴾ شروع فى ابطال ما نقل الاتفاق عليه من كون الأمر حقيقة بحسب الاصطلاح فى القول المخصوص أى صيغة الأمر وذلك بوسيلة مقدمتين .

(احداهما) انه لا يمكن الإشتقاق من الأمر بالمعنى الاصطلاحى فان

المعنى الاصطلاحى معنى جامد لا معنى حدثى قابل للاشتقاق .

(ثانيتهما) ان الظاهر ان الاشتقاقات من الأمر يكون بذاك المعنى المصطلح عليه بينهم فيعرف من هاتين المقدمتين ان المصطلح عليه ليس هو القول المخصوص الغير القابل للاشتقاق بل معنى آخر قابل له (وفيه منع) المقدمة الثانية وهى كون الاشتقاقات بذاك المعنى المصطلح عليه بينهم فان المعنى المصطلح عليه أمر حادث جديد والاشتقاقات من الأمر كانت من قبل الاصطلاح (وعليه) فالوجه المذكور مما لا ينهض لابطال ما نقل الاتفاق عليه من ان الأمر حقيقة فى القول المخصوص وان لم يكن الاتفاق عليه ثابتاً فى حد ذاته ولعله لذلك قد أمر المصنف أخيراً بالتدبر وقال فتدبر وإن كان بعيداً .

﴿ قوله ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيراً عنه بما يدل عليه . . . الخ ﴾ لما ابطل المصنف دعوى الاتفاق على كون الأمر حقيقة بحسب الاصطلاح فى القول المخصوص بالمقدمتين المذكورتين اراد توجيه اتفاقهم بما صح تعقله ووقوعه فقال ماحاصله انه يمكن أن يكون مرادهم من كون الأمر حقيقة فى القول المخصوص اى فى الطلب بالقول المخصوص تعبيراً عن الطلب بما يدل عليه وبما ينشأه ويوجده وهو القول المخصوص أى الصيغة

(أقول) ويحتمل أن يكون مرادهم من كون الأمر حقيقة بحسب الاصطلاح فى القول المخصوص اى ان فعل الأمر حقيقة فيه أى فى القول المخصوص وهو صيغة افعل لا نفس الأمر كما ان مرادهم ان الماضى أو المضارع حقيقة بحسب الاصطلاح فى صيغة فعل أو يفعل أى فعل الماضى أو المضارع حقيقة فيها لا نفس الماضى أو المضارع (وعليه) فلا يثبت للفظ الأمر معنى اصطلاحى جديد غير ما ذكر له بحسب العرف واللغة .

﴿ قوله نعم القول المخصوص أى صيغة الأمر إذا أراد العالى بها الطلب

يكون من مصاديق الأمر لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص . . . الخ ﴾ لما ابطل المصنف دعوى الاتفاق على كون الأمر حقيقة بحسب الاصطلاح فى القول المخصوص بما تقدم وعرفت واثبت بينهما كمال المباينة أراد التقريب بينهما فى الجملة فقال ما حاصله نعم القول المخصوص أى صيغة الأمر إذا أراد العالى بها الطلب على ما ستعرف من إعتبار العلو فى معنى الأمر يكون من مصاديق الأمر لكنه من مصاديقه بما هو طلب مطلق أو مخصوص على الخلاف الآتى من كون الأمر لمطلق الطلب أى المشترك بين الوجوب والاستحباب أو لخصوص الطلب الوجوبى الحتمى لا من مصاديقه بما هو شأن أو فعل أوغير ذلك مما قيل فى معنى لفظ الأمر (هذا وفى التقريب) ما لا يخفى فان القول المخصوص أى صيغة الأمر إذا أراد العالى بها الطلب لا يكاد يكون من مصاديق الأمر ولو بما هو طلب فان الصيغة معنى جامد والأمر بما هو طلب معنى حدثى قابل للاشتقاق وهل يعقل أن يكون الجامد من مصاديق الحدث كلا (اللهم) إلا إذا كان مراده أن القول المخصوص أى صيغة الأمر إذا أراد العالى بها الطلب فالطلب المراد بها يكون من مصاديق الأمر بما هو طلب لا نفس الصيغة ولكنه خلاف الظاهر .

﴿ قوله لو ثبت النقل . . . الخ ﴾ يعنى نقل الاتفاق على أن الأمر بحسب الاصطلاح حقيقة فى القول المخصوص .

﴿ قوله وقد استعمل فى غير واحد من المعانى فى الكتاب والسنة ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقة والمجاز . . . الخ ﴾ وذلك لما عرفت فى المقام الأول من المقامات الثلاثة لتعارض الأحوال من أن اللفظ إذا استعمل فى معنى ولم يعلم وضعه له فالمشهور على التوقف لا البناء على كونه حقيقة فيه كما ادعاه السيد رحمه الله ولا على كونه مجازاً فيه كما نسب

إلى بعض المتأخرين ولا التفصيل بين ما إذا كان المستعمل فيه واحداً فيكون حقيقة فيه وبين ما كان متعدداً فيكون حقيقة فى أحدها مجازاً فى البقية والتميز بامارات الحقيقة والمجاز .

﴿ قوله وما ذكر فى الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلم ولم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به . . . الخ ﴾ قد تقدم فى الأمر الثامن جملة مما ذكروها فى الترجيح عند تعارض هذه الأحوال مثل كون المجاز خيراً من الاشتراك لكثرته وأوسعيته فى العبارة أو كون الاشتراك خيراً من المجاز حيث أنه ابعد من الخطأ إلى غير ذلك من الوجوه الاستحسانية (ثم حاصل) كلام المصنف أن ما ذكر فى ترجيح هذه الأحوال بعضها على بعض كترجيح المجاز مثلا على الاشتراك لو سلم فى حد ذاته ولم يعارض بمثله مما ذكر فى ترجيح الاشتراك مثلا على المجاز لا دليل على الترجيح به عند تعارض الأحوال فلا بد مع التعارض بعد عدم الدليل على ما ذكر من المرجحات من الرجوع إلى الأصل العملى .

﴿ قوله كما لا يبعد أن يكون كذلك فى المعنى الأول . . . الخ ﴾ أى كما لا يبعد أن يكون الأمر ظاهراً فى المعنى الأول وهو الطلب ولو احتمل أنه كان للانسباق من الاطلاق لا من الحاق فلا يعلم كونه حقيقة فيه .

(أقول) هذا مناف لما تقدم منه آنفاً من قوله ولا يبعد دعوى كونه حقيقة فى الطلب فى الجملة (وعلى كل حال) الحق ان الأمر حقيقة فى انشاء الطلب الحتمى للتبادر وعدم صحة السلب بل حقيقة فيه وفى معنى آخر أيضاً قد تقدم لك شرحه قبل ذلك فلا نعيد .

في اعتبار العلو في معنى الأمر

﴿ قوله الجهة الثانية الظاهر اعتبار العلو فى معنى الأمر . . . الخ ﴾ فى المسئلة وجوه بل أقوال خمسة :

(الأول) إعتبار العلو فلا يكون طلب السافل أو المساوى أمراً .

(الثانى) إعتبار الإستعلاء فلا يكون طلب المستخفض لجناحيه بل مطلق من لم يستعل وان لم يستخفض جناحيه أمراً وإن كان من العالى .

(الثالث) إعتبار أحدهما اما العلو واما الإستعلاء .

(الرابع) إعتبار العلو والإستعلاء جميعاً .

(الخامس) عدم إعتبار شيء منهما (قال فى البدايع) فى النسخة الثانية من نسختى الأوامر ما لفظه ان المعتبر فى حقيقة الأمر هل هو الإستعلاء أو العلو أو هما معاً أو أحدهما من غير تعيين أو لايعتبر شيء منهما أوجه واقوال (إلى أن قال) والأقوى عندى إعتبار العلو خاصة وعدم كفاية الإستعلاء (ثم قال) لنا على الأول يعنى إعتبار العلو خاصة ان المتبادر من قولك أمر فلان فلاناً كون الآمر عالياً بالنسبة إلى المأمور من غير انتقال إلى الاستعلاء واظهار العلو من الآمر ولعدم صحة سلب الأمر عن الطلب الصادر من العالى مع خلوه عن اظهار العلو وعلى الثانى يعنى عدم كفاية الاستعلاء صحة سلب الأمر عما يصدر من السافل نحو العالى ولو على سبيل الاستعلاء واظهار العلو (انتهى) كلامه .

(أقول) وقد اجاد اعلى الله مقامه فى ما اختاره وفى الاستدلال عليه حيث يعرف منه ضعف بقية الأقوال جميعاً كما يظهر ذلك بالتـــأمل واما

المصنف فهو وان اختار اعتبار العلو أيضاً ولكن لم يستدل عليه بشيء غير أنه قال الظاهر اعتبار العلو فى معنى الأمر . . . الخ .

﴿ قوله كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء . . . الخ ﴾ إشارة الى القول الثانى من أقوال المسئلة وسيأتى تضعيفه بصحة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً .

﴿ قوله وأما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف . . . الخ ﴾ اشارة الى القول الثالث من أقوال المسئلة ولم يتعرض للقول الرابع والخامس اصلا .

﴿ قوله وتقبيح الطالب السافل من العالى المستعلى عليه وتوبيخه بمثل انك لم تأمره انما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة . . . الخ ﴾ اشارة الى ما استدل به القائلون باعتبار الاستعلاء (قال فى البدايع) بعد عبارته المتقدمة ما لفظه واحتج القائلون باعتبار الاستعلاء انا نقطع بان العبد اذا قال لسيده على وجه الاستعلاء أنت مأمور بكذا أوامرتك بكذا ذمه العقلاء ويستقبحونه ولو لا صدق الامر على ما صدر منه لما توجه عليه الذم واللوم (انتهى) فيجيب عنه المصنف بما حاصله أن الذم واللوم انما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة وقد قرن ذلك بدليل (فقال) فنى صحة سلب الامر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً كفاية (انتهى) .

لفظ الامر حقيقة في الوجوب

﴿ قوله الجهة الثالثة لا يبعد كون لفظ الامر حقيقة فى الوجوب . . . الخ ﴾ والظاهر أن فى المسئلة قولان لا اكثر قول بكونه حقيقة فى الوجوب وقول بالاشتراك المعنوى بينه وبين الندب والجامع مطلق الطلب (قال فى

البدايع) فى النسخة الثانية من نسختى الاوامر ما لفظه ان الامر هل هو حقيقة فى الطلب الحتمى أو لمطلق الطلب فيعم الندب قولان جمهور المعتزلة واكثر أصحابنا على ما فى شرح الزبدة على الاول وخيرة جماعة من متأخرى المتأخرين هو الاخير (انتهى موضع الحاجة من كلامه) .

﴿ قوله لانسباقه عنه عند اطلاقه . . . الخ ﴾ بمعنى أن المتبادر من لفظ الامر عند استعماله هو الطلب الحتمى الالزامى المنشأ بداعى الطلب النفسانى الحقيقى لابد واعى أخر من الاختبار وغيره كما أشرنا قبلا وقد أضاف صاحب البدايع رحمه الله الى التبادر صحة سلب الامر عن الطلب الندبى وهى حق لا مجال لانكارها .

﴿ قوله ويؤيده قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لو لا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لبريره بعد قولها اتأمرنى يا رسول الله لا بل انما انا شافع . . . الخ ﴾ وقدجعل فى الفصول هذه الوجوه الثلاثة أى الآية الشريفة والحديثين الشريفين ادلة مستقلة فى المسئلة لا مؤيدات (قال) والذى يدل على ما اخترناه بعد مساعدة التبادر عليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم لو لا أن أشق على أمتى لامرتهم بالسواك حيث نفى الامر مع ثبوت الاستحباب وما نقل أن بريره لما أراد النبى صلى الله عليه وآله وسلم منها الرجوع الى زوجها قالت تأمرنى يا رسول الله فقال لا بل انما أنا شافع فنفى الامر واثبت الشفاعة وهى للندب (قال) ويساعد عليه ظاهر بعض الآيات الآتيه حيث اشتملت على تهديد مخالف الامر وذمه (انتهى) ولكن ناقش بعدذلك فى الجميع من وجهين

(الاول) ما محصله ان استعمال الامر فى الموارد المذكورة فى الايجاب مما لا يكشف عن وضعه له لغة بل عن ظهور الامر فى الوجوب عندالاطلاق

(الثانى) ما محصله أن مجرد الإستعمال لا يقتضى الحقيقة ولعل الأمر قد استعمل فى الوجوب مجازاً (قال) بعد عبارته المتقدمة بلا فصل ويمكن المناقشة فيها بان استعمال الأمر فى هذه الموارد فى الإيجاب لا يوجب أن يكون موضوعا له بخصوصه بل يكفى ظهوره فيه عند الإطلاق مع أن مجرد الإستعمال لا يقتضى الحقيقة (إنتهى) .

(أقول) ولعل المصنف لأجل المناقشتين قد عدل عن جعل الوجوه المذكورة ادلة مستقلة فى المسئلة وجعلها مؤيدات والله العالم .

﴿ قوله وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفـــة أمره وتوبيخه على مجرد مخالفته ... الخ ﴾ عطف على انسباقه عنه فصحة الاحتجاج دليل آخر فى المسئلة غير ما تقدم من التبادر والمؤيدات المذكورة .

﴿ قوله كما فى قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك . . . الخ ﴾ وقد جعلها المحقق القمى من الادلة الدالة على كون الأمر للوجوب فراجع .

﴿ قوله وتقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب .. الخ ﴾ إشارة إلى الدليل الأول لاشتراك الأمر معنويا بين الايجاب والاستحباب (قال) فى الفصول احتجوا بانهم قسموا الأمر إلى ايجاب وندب ولابد أن يكون المقسم اعم (إنتهى) واجاب عنه المصنف بان ذلك قرينة على أنه استعمل الأمر فى مقام التقسيم فى الأعم من الوجوب والندب والاستعمال أعم من الحقيقة كما مرت الاشارة اليه غير مرة (وقد أخذ) هذا الجواب من الفصول (قال) بعد ذكر الدليل المذكور وفيه أن التقسيم قرينة على أن الأمر هناك مستعمل فى المعنى الأعم والاستعمال لا يوجب الحقيقة (إنتهى موضع الحاجة من كلامه) .

﴿ قوله وأما ما افيد من أن الاستعمال فيهما ثابت فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز . . . الخ ﴾ إشارة إلى الدليل الثانى

لاشتراك الأمر معنويا بين الايجاب والاستحباب (قال فى الفصول) وبانه يستعمل تارة فى الايجاب وأخرى فى الندب فلو كان موضوعا للقدر المشترك لم يلزم المجاز ولا الاشتراك (انتهى) وأجاب عنه المصنف بان ذلك غير مفيد لما تقدم آنفاً فى الجهة الأولى بنحو الاختصار وتقدم قبلا فى تعارض الأحوال بنحو ابسط من أن الترجيح بهذه الأمور الاستحسانية مما لا إعتبار به ما لم توجب ظهور اللفظ فى معنى.

﴿ قوله والاستدلال بان فعل المندوب طاعة وكل طـــاعة فهو فعل المأمور به . . . الخ ﴾ إشارة إلى الدليل الثالث لاشتراك الأمر معنويا بين الايجاب والاستحباب (قال فى الفصول) وبان فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به (انتهى) واجاب عنه المصنف بما حاصله انما نمنع الكبرى أى ان كل طاعة فهو فعل المأمور به لو أريد من المأمور به معناه الحقيقى وهو ماتعلق به الطلب الوجوبى الحتمى والا بان أريد منه معناه المجازى وهو ما تعلق به مطلق الطلب ولو لم يكن حتمياً فالكبرى مما لاتنفع الخصم (وقد أخذ) هذا الجواب من الفصول (قال) بعد ذكر الدليل المذكور وفيه منع الكبرى ان أريد بالأمر معناه الحقيقى والا فلا يفيد المدعى (انتهى كلامه رفع مقامه).

فى اتحاد الطلب والارادة

﴿ قوله الجهة الرابعة الظاهر أن الطلب الذى يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقى . . . الخ ﴾ قد عرفت فى الجهة الأولى أن الطلب فى الجملة من معانى الأمر (فيقول المصنف) فى هذه الجهة الرابعة ان الطلب الذى هو من معانى الأمر ليس هو الطلب الحقيقى أى الصفة النفسانية القائمة بالنفس التى

يحمل عليهـــا الطلب بالحمل الشايع الصناعى بل هو الطلب الانشائى أى المنشأ بالصيغة الذى لا يحمل عليه الطلب بهذا الحمل مطلقاً بل يحمل عليه مقيداً بالانشائى فتقول هذا طلب انشائى ولو أبيت الا عن كون الأمر موضوعا للطلب مطلقاً سواء كان حقيقياً أو انشائياً فالأمر لا أقل منصرف الى خصوص الطلب الانشائى كما أن لفظ الطلب أيضاً منصرف الى الانشائى على عكس لفظ الارادة فانه منصرف الى الارادة الحقيقية أى الصفة النفسانية القائمة بالنفس دون الارادة الانشائية وهى المنشأة بصيغة الأمر ومن هنا يظهر الاتحاد بين الطلب والارادة غير أن الطلب منصرف الى الانشائى والارادة منصرفة الى الحقيقية .

(أقول) وفى كلام المصنف الى هنا مواقع للنظر (منها) ما يظهر منه من أن للطلب معنى واحد غير أن له وجودان وجود حقيقى ووجود انشائى (وفيه ما لا يخفى) اذ لا جامع بين الوجودين كى يمكن دعوى أنه لمعنى واحد غايته أنه على ضربين حقيقى وانشائى فان الانشائى أمر اعتبارى محض يحصل بالصيغة والطلب الحقيقى صفة من الصفات الحقيقية قائمة بالنفس وليس أمراً اعتباريا محضاً بل أمر تاصلى له حظ من الوجود ولو فى ضمن المعروض كالسواد والبياض ونحوهما فالاولى هو الاعتراف بان للطلب معنيين مستقلين الانشائى الحاصل بالصيغة والصفة النفسانية القائمة بالنفس بل معانى ثلاثة ثالثها الحركات الخارجية المتحققة فى تحصيل المراد ومنه قولك زيد طالب الضالة اذا تحرك ومشى اليها (ومنها) ما أفاده من ان الطلب يحمل على الحقيقى مطلقـــاً وعلى الانشائى مقيداً (وفيه أيضاً ما لا يخفى) اذ الانشائى أولى بالحمل عليه مطلقاً بعد كونه هو المنصرف من لفظ الطلب باعترافه قدس سره بل الطلب الحقيقى مما يحتاج الحمل عليه الى التقييد بعد عدم انصراف اللفظ اليه فتقول هذا طلب

حقيقى لا إنشائى (ومنها) ما يظهر من قوله ولو أبيت . . . الخ من تسليم كون الأمر بمعنى الطلب مطلقاً غايته أنه ينصرف إلى الإنشائى منه كما أن لفظ الطلب ينصرف إلى ذلك وهو كما ترى ضعيف إذ الأمر مما لا يطلق إلا على خصوص الإنشائى منه لا على الإنشائى والحقيقى جميعاً وهل يعقل اطلاق الأمر على مجرد الطلب الحقيقى القائم بالنفس بدون الانشاء كلا نعم لا يطلق الأمر على الطلب الانشائى إلا إذا كان الانشاء بداعى الطلب الحقيقى النفسانى كما أشرنا قبلا وهذا غير كونه حقيقة فى كليهما جميعاً (ومنها) ما يظهر منه من أن الارادة أيضاً لها قسمان أو وجودان حقيقية وإنشائية كالطلب وهذا غريب جداً فان الارادة ليست هى الا تلك الصفة النفسانية القائمة بالنفس التى يعبر عنهـــا بالطلب الحقيقى ولا يكاد تطلق هى على المنشأ بالصيغة ويقال له انها ارادة انشائية فليست هى كالطلب يطلق على الانشائى والحقيقى جميعاً ولعل ذلك اصطلاح خاص منه ولا مشاحة فى الاصطلاح .

﴿ قوله واختلافهما فى ذلك الجأ بعض أصحابنا الى الميل إلى ما ذهب اليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والارادة . . . الخ ﴾ أى واختلاف الطلب والارادة فى إنصراف الأول إلى الانشائى وإنصراف الثانى الى الحقيقى الجأ بعض أصحابنا . . . الخ (ثم) ان بعض أصحابنا المائل الى ما ذهب اليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والارادة هو المحقق صاحب الحاشية المعروفة على المعالم أخو الفصول (قال فيها) ما لفظه ثانيها انهم إختلفوا فى كون الطلب المدلول للامر نفس الارادة أو غيرها فالمحكى عن أصحابنا والمعتزلة هو الأول ومن الأشاعرة القول بالثـــانى (الى أن قال) واحتجت الأشاعرة بوجوه أحدها ان الله تعالى أمر الكافرين بالايمان اجماعا ولم يرد منهم ثانيها أنه يصح أن يقول القائل لغيره أريد منك الفعل ولا آمرك به من دون تناقض

بين القولين ثالثها أنه يصح صدور الأوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة الى رعيته ومن السيد الى عبده وليس هناك ارادة الفعل مع انها أمر على الحقيقة (ثم ذكر) الوجه الرابع واطال الكلام فيه بل فى الجميع نقضاً وابراماً (الى أن قال) هذا والذى يقتضيه التحقيق فى المقام أن يقال انهناك ارادة لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع واقتضاء بحسب الخارج لايقاعه الفعل بالزامه أو ندبه اليه ومن البين أن الثانى لايستلزم الأول وانكان الظاهر صدور الاقتضاء على طبق الارادة الواقعية (ثم ساق الكلام) فى تحقيق ذلك وقال ما ملخصه ان الارادة أمر قلبى نفسانى حاصل بتوسط الدواعى الباعثه عليه فلا يعقل ايقاعها بصيغة الأمر وأما الطلب فهو معنى انشائى حاصل بالصيغة.

(أقول) ولعمرى هذا هو التحقيق الدقيق فان الارادة مما لا تعقل انشائها بالصيغة كما زعم المصنف غير أنه قد حصر المحقق المذكور الطلب بخصوص الانشائى فقط وهو مما لا وجه له بل الطلب على قسمين بل على اقسام انشائى وحقيقى وحركات خارجية نحو المراد كما عرفت والارادة هى خصوص الطلب الحقيقى القائم بالنفس كما ان الأمر هو خصوص الطلب الانشائى الحاصل بالصيغة فتأمل جيداً.

﴿قوله ففى مراجعة الوجدان عند طلب شىء والأمر به حقيقة كفاية.. الخ﴾ شروع فى الرد على الكلام النفسى الذى التزم به الأشاعرة وبنوا عليه أمر المغايرة بين الطلب والارادة (قال فى البدايع) فى النسخة الثانية من نسختى الأوامر ما هذا لفظه رابعها فى بيان المراد من الطلب المدلول للامر هل هو عين الارادة كما ذهب اليه جمهور المعتزلة واكثر الامامية أو غيرها كما عليه الأشاعرة وبعض الامامية قولان وتحقيق الكلام وتوضيح الحال فى المقام يقتضى تمهيد مقدمات الأولى لا يخفى ان الخلاف فى المقام مبنى على

الخلاف المعروف فى الكلام النفسى وذلك شعبة من شعبه بمعنى ان كل من قال بثبوت الكلام النفسى قال ان الطلب غير الارادة وكل من انكره يلزمه القول بانه عين الارادة ولا يخفى ذلك على من له خبرة وبصيرة فى كلماتهم بل المتتبع فى عبائرهم يجد ذلك من كلماتهم تصريحاً تلويحاً (وقال فى النسخة الأولى) من نسختى الاوامر ما هذا لفظه ان هذه المسئلة من جزئيات البحث فى الكلام النفسى وتوضيح القول فيه هو ان الاشاعرة زعموا ان الكلام مشترك بين الالفاظ الخبرية والانشائية وبين ما يدل عليه تلك الالفاظ فقالوا ان الكلام لفظى ونفسى واللفظى هى الالفاظ الصادرة من المتكلم فى مقام الاخبار عن شىء أو انشاء شىء والنفسى هى النسب الخبرية والانشائية القائمة بالنفس التى يكشف عنها الالفاظ بحسب الاوضاع اللغوية وفسروا تلك النسبة فى الخبر بامر وراء علم المتكلم بمضمون القضية اللفظية (الى أن قال) وفى الانشاء بامر وراء الارادة وسموه بالطلب واقتضاء الفعل فالطلب عندهم مغـــاير للارادة المدلول عليها بلفظ الامر أو بصيغته (انتهى موضع الحاجة من كلامه) رفع مقامه.

(أقول) وملخص كلام الأشاعرة القائلين بالكلام النفسى أن فى الجمل الخبرية تكون صفة أخرى قائمة بالنفس ما وراء العلم هى كلام نفسى وفى الجمل الطلبية تكون صفة أخرى قائمة بالنفس غير الإرادة هى أيضـــاً كلام نفسى وتسمى بالطلب وفى ساير الجمل الإنشائية تكون صفة أخرى قائمة بالنفس غير التمنى والترجى والإستفهام هى أيضاً كلام نفسى (وقد أجاب عنهم المصنف) بما محصله أن الإنسان بعد مراجعة وجدانه لايجد فى الجمل الطلبية صفة أخرى فى النفس غير الإرادة تكون هى الطلب والكلام النفسى وهكذا لا يجد فى ساير الجمل الإنشائية والخبرية غير تلك الصفات المشهورة من التمنى والترجى

والإستفهام والعلم صفة أخرى قائمة بالنفس تكون هى الكلام النفسى والمدلول للكلام اللفظى وهو يكفى فى بطلان هذا المقال فلا يحتاج فساده إلى مزيد بيان واقامة برهان .

﴿ قوله سوى ما هو مقدمة تحققها . . . الخ ﴾ ان مقدمة تحقق الإرادة هى خطور الشىء فى النفس ثم الميل وهيجان الرغبة اليه ثم التصديق بفائدته وبدفع ما يوجب التوقف عنه وهو الجزم ثم العزم ويقال له القصد أيضاً أى الشوق الاكيد المسمى بالارادة المستتبـــع لحركة العضلات إذا أراد الفعل بالمباشرة ولأمر الغير به إذا أراد الفعل بالتسبيب .

﴿ قوله وقد انقدح مما حققناه ما فى إستدلال الأشاعرة على المغايرة بالامر مع عدم الارادة . . . الخ ﴾ إشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة التى اقامتها الاشاعرة على المغايرة بين الطلب والارادة وهو صحة صدور الاوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة إلى رعيته ومن السيد بالنسبة إلى عبده

﴿ قوله والاعتذار . . . الخ ﴾ ليس فى الدليل الثالث الذى نقله المحقق صاحب الحاشية عن الاشاعرة تعبير عن الاعتذار كما تقدم تفصيله نعم صاحب البدايع رحمه الله نقل عنهم الدليل المذكور وفيه هذا التعبير (قال فى النسخة الثانية) من نسختى الاوامر ما هذا لفظه ومن المصرحين بذلك شارح التجريد حيث قال فى جملة بياناته لكلام الاشاعرة ان المعنى النفسى الذى هو الأمر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده وكالمعتذر عن ضرب عبده بعصيانه .

(أقول) والظاهر أن المراد من قوله كالمعتذر . . . الخ ان المولى ربما يعلم أنه إذا أمر عبده بكذا فهو يعصيه ولا يطيعه وهو يريد تاديبه ومؤاخذته فيامره به كى يعصيه ويعاقبه ويعتذر عن عقابه بانه قد أمره وهو عصاه ففى مثل

هذا الامر الاعتذارى طلب ولا ارادة كما فى الاوامر الاختبارية عيناً .

﴿ قوله أو المادة . . . الخ ﴾ أى مادة الطلب أو الامر كما إذا قال اطلب منك أو أريد منك .

﴿ قوله ثم انه يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين . . . الخ ﴾ وليت شعرى كيف يقع الصلح بين الطرفين ويرتفع النزاع من البين مع التزام الخصم بالكلام النفسى وان هناك صفة أخرى فى النفس قائمة بها مما وراء الارادة تسمى بالطلب وتكون كلاماً نفسياً ومدلولا للكلام اللفظى (نعم) يمكن الصلح بين بعض الاصحاب القائل بالمغايرة وهو المحقق صاحب الحاشية وبين بقية الاصحاب والمعتزلة القائلين بالاتحاد فيكون مراد المحقق من المغايرة مغايرة الحقيقى من الارادة مع الانشائى من الطلب ويكون مرادهم من الاتحاد اتحاد الحقيقى من الطلب مع الحقيقى من الارادة وهكذا الانشائى من الطلب مع الانشائى من الارادة (بل الانصاف) أن هذا الصلح أيضاً مما لا يقع فان المحقق صاحب الحاشية لا يعترف أن للارادة وجودين أو قسمين انشائى وحقيقى كى يتحد كل منهما مع ما يقابله من الطلب بل لا يعترف أن للطلب أيضاً قسمين فضلا عن الارادة فقال ان الطلب هو المنشأ بالصيغة والارادة هى الامر القلبى النفسى والظاهر ان المصنف إلى هذا كله قد اشار أخيراً بقوله فافهم والله العالم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم وانه اشارة الى ضعف وقوع الصلح بين الطرفين فلا تغفل .

﴿ قوله دفع وهم . . . الخ ﴾ المتوهم هو القوشجى فى شرحه على التجريد على ما ذكره المصنف فى فوائده (قال) فيما أفاده هناك ما لفظه لكن لا أن المدلول باللفظ عند الإنشاء أو الاخبار احدى هذه الصفات المشهورة كما ربما

يتوهم من بعض الكلمات منها ما فى شرح التجريد للقوشجى فى بيان انحصار الكلام فى اللفظى حيث ساق الكلام (الى أن قال) والحاصل أن مدلول الكلام اللفظى الذى يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس أمراً وراء العلم فى الخبر والإرادة والكراهة فى النهى (قال انتهى كلامه) ثم ان حاصل مراد المصنف من الدفع أنه ليس غرض الإصحاب والمعتزلة من قولهم انه ليس فى النفس غير العلم فى الجمل الخبرية وغير الإرادة والتمنى والترجى والإستفهام فى الجمل الإنشائية صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً ومدلولا للكلام اللفظى أن تلك الصفات القائمة بالنفس هى المدلولات للكلام اللفظى كما توهمه القوشجى بل المدلول للكلام اللفظى هو غير تلك الصفات فمدلول الجمل الخبرية هى النسب الخبرية المتحققة فى الخارج ففى مثل قولك جاء زيد نفس ما تلفظت به عبارة عن الكلام اللفظى واتصاف زيد بالمجيء فى الخارج عبارة عن مدلوله ومعناه وأما مدلول الجمل الإنشائية فهو ما ينشأ بالصيغ المخصوصة ففى مثل قولك اكرم زيداً أو ياليت الشباب لنا يعود أو لعل زيداً يخرج أو هل جائك أحد نفس ما تكلمت به كلام لفظى والطلب المنشأ بصيغة اكرم والتمنى المنشأ بصيغة ليت والترجى المنشأ بصيغة لعل والاستفهام المنشأ بصيغة هل مدلول للكلام اللفظى .

(أقول) والاشاعرة وان عبروا عن مدلول الكلام اللفظى فى الجمل الخبرية بالنسب الخبرية أيضاً على ما سبق تفصيله عند ما نقل صاحب البدايع كلامهم المتقدم ولكن فرق بين النسب الخبرية التى قالوا بها والنسب الخبرية التى قال بها المصنف وساير الاصحاب فان الاشاعرة يرونها صفة قائمة بالنفس ما وراء العلم تسمى بالكلام النفسى وذلك لما صرحوا هناك بان النفسى هى النسب الخبرية والانشائية القائمة بالنفس والمصنف وساير الاصحاب يرونها

أمراً متحققاً فى الخارج يكون مدلولا للكلام اللفظى وهكذا الأمر فى النسب الإنشائية فهم يرونها صفات نفسانية قائمة بالنفس غير الإرادة والتمنى والترجى والإستفهام تكون هى كلاما نفسياً والمصنف والأصحاب يرونها أموراً اعتبارية تنشأ بالصيغة وتكون مدلولات للكلام اللفظى .

﴿ قوله من ذهن أو خارج كالإنسان نوع أو كاتب . . . الخ ﴾ إشارة إلى أن النسب الخبرية التى تحكى عنها الجمل الخبرية قد يكون موطنها الخارج كما فى الإنسان كاتب أو زيد ضاحك أو عمرو عالم إلى غير ذلك من القضايا التى كانت مباديها مما يتحقق فى الخارج وقد يكون موطنها الذهن كالإنسان نوع إذ الإنسان لا يعقل أن يكون فى الخارج نوعا أى كلياً مقولا على الأفراد المتفقة الحقيقة بل فى الخارج شخص غير قابل للصدق على كثيرين فالنوعية ثابتة للانسان فى الذهن لا فى الخارج .

﴿ قوله وربما يكون هذا منشأ لإنتزاع إعتبار مترتب عليه شرعا وعرفا آثار . . . الخ ﴾ كما فى قولك زوجت هنداً من فلان أو هى طالق حيث يكون منشأ لإنتزاع الزوجية أو البينونة المترتبة عليها شرعا وعرفا آثار .

﴿ قوله نعم لا مضايقة فى دلالة مثل صيغة الطلب والإستفهام والترجى والتمنى بالدلالة الإلتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة . . . الخ ﴾ إستدراك عما منعه أولا من كون تلك الصفات المشهورة مدلولات للكلام اللفظى كما توهمه القوشجى (وحاصله) أن تلك الصفات وان لم تكن مدلولات له بالمطابقة ولكن لا مضايقة عن كونها مدلولات له بالإلتزام فالجمل الإنشائية تدل بالمطابقة على إنشاء تلك المعانى وايجادها بالصيغة وتدل بالإلتزام على ثبوت تلك الصفات فى النفس اما لأجل وضع تلك الجمل الإنشائية فيما إذا كانت تلك الصفات ثابتة فى النفس أو لأجل انصراف اطلاقها الى ذلك (لا يقال) ان

تلك الجمل لو كانت موضوعة لإنشاء تلك المعانى فيما اذا كانت تلك الصفات ثابتة فى النفس فدلالتها حينئذ على تلك الصفات تكون بالتضمن لا بالإلتزام (لأنه يقال) ان ثبوت تلك الصفات فى النفس قد أخذ فى الموضوع له بنحو الشرطية فتكون خارجة عن متن الموضوع له لا بنحو الجزئية كى تكون جزئاً للموضوع له وكان دلالتها عليها بالتضمن .

(أقول) والظاهر أن دلالة تلك الجمل على ثبوت تلك الصفات فى النفس التزاما لا يكون بالوضع على نحو لو لم تكن الصفات ثابتة فيها كان ذلك تجوزاً فى الصيغة بل لأجل الإنصراف كما لا يخفى وسيأتى تحقيق ذلك بنحو ابسط فى بحث الصيغة انشاء الله تعالى نعم قد أشرنا فيما تقدم أن خصوص مادة الأمر حقيقة فى انشاء الطلب فيما اذا كان بداعى الإرادة النفسانية والطلب الحقيقى النفسانى على نحو لو لم تكن الإرادة ثابتة فيها كان اطلاق الأمر عليه صورياً لا حقيقياً فتذكر (ثم) لو قلنا بدلالة الجمل التزاما على ثبوت تلك الصفات فى النفس اما وضعاً أو انصرافا فلا وجه لتخصيص ذلك بالجمل الإنشائية فقط كما يظهر ذلك من المصنف حيث (قال نعم لا مضايقة فى دلالة مثل صيغة الطلب والإستفهام والترجى والتمنى . . . الخ) ولم يذكر الجمل الخبرية فى كلامه بل الجمل الخبرية أيضاً مما تدل بالإلتزام على ثبوت صفة العلم فى النفس اللهم الا اذا كان ذكر الطلب واخواته من باب التمثيل لا التخصيص .

﴿ قوله اشكال ودفع ... الخ ﴾ هذا الإشكال ماخوذ عن الوجه الأول من الوجوه المتقدمة التى اقامتها الأشاعرة على المغايرة بين الطلب والإرادة (وحاصله) أن فى تكليف الكفار بالإيمان بل مطلق أهل العصيان بالعمل بالاركان ان لم تكن ارادة كما زعم الأشاعرة وبه اثبتوا التفكيك بين الطلب والارادة يلزم على ما حققناه من اتحاد الطلب والارادة أن لا يكون هناك

طلب حقيقى فاذا لم يكن هناك طلب حقيقى فلا تكليف جدى فان اعتبار الطلب الحقيقى فى التكليف الجدى ربما يكون من البديهى وان كان فيه ارادة فيلزم تخلف ارادته تعالى عن مراده ولا يكاد تتخلف اذا أراد الله شيئاً قال له كن فيكون

(أقول) هذا الإشكال مما لا يبتنى على إتحاد الطلب والإرادة بل هو إشكال معروف متوجه إلى الكل ولو لم نقل باتحاد الطلب والإرادة بل ولو لم يكن هناك لفظ الطلب أصلا (وملخصه) أن فى أمر الكفار بالإيمان بل مطلق أهل العصيان بالعمل بالأركان إن كان إرادة فيلزم تخلف إرادته تعالى عن مراده وإن لم يكن إرادة فيلزم أن لا يكون تكليفهم بالإيمان جدياً بل صورياً (وملخص الدفع) أن الإرادة الحقيقية على قسمين تكوينية وهى التى تتعلق بتكوين الشىء وتحققه وايجاده بالمباشرة وإرادة تشريعية وهى التى تتعلق بفعل الغير وبصدور العمل عنه باختياره فالارادة التى لا محيص عنها فى التكليف حتى يكون جديا لا صوريا هى الارادة التشريعية والارادة التى لا تكاد تتخلف عن المراد هى الارادة التكوينية فاذاً لا إشكال فى المقام ولا إيراد .

﴿ قوله وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام . . . الخ ﴾ الظاهر أن إرادته تعالى مطلقاً تكوينية كانت أو تشريعية ليست هى أمراً قديماً كى نلتجأ إلى تفسيرها بالعلم ليتحد مع ذاته تعالى بناء على ما ذهب اليه أهل الحق من إتحاد الذات فيه مع الصفات لئلا يلزم تعدد القدماء بل هى أمر حادث كجميع إفعاله تعالى والأول وان كان أشهر ولكن الثانى أقرب وهو المنسوب الى الكلينى رحمه الله استناداً منه الى رواية أو روايات فى حدوث ارادته تعالى (وقد حكى) عن الصدوق أنه روى فى التوحيد مسنداً عن ابى عبدالله عليه السلام قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشية (وحكى) عن صفوان بن يحيى أنه روى فى الصحيح عن ابى الحسن عليه السلام قال قلت له أخبرنى عن الارادة

من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل وأما من الله فارادته أحداثه لا غير ذلك لأنه لا يروى ولا يهم ولا يتفكر فهذه الصفات منفية عنه وهى صفات الخلق . . . الخ .

فى شبهة الجبر وجوابها

﴿ قوله فاذا توافقتا فلا بد من الطاعة والايمان واذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان . . . الخ ﴾ أى فاذا توافقت الارادتان وهما التشريعية والتكوينية فلا بد من الطاعة والايمان واذا تخالفت الارادتان بان تحققت التشريعية دون التكوينية فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان (ثم ان هذا) أول دخول المصنف فى شبهة الجبر من غير ملزم له وليته لم يدخل فيها أو دخل وأدى حقها (وعلى كل حال) محصل كلامه أن الطاعة والايمان والكفر والعصيان بل عامة الأفعال الاختيارية بأسرها مستندة الى ارادة الله التكوينية فان تعلقت بها وجدت وتحققت والا فلا وحينئذ فيرد عليه فى المقام اشكالان قد ذكر كلا منهما بصورة ان قلت (وحاصل الأول) ان الأفعال الاختيارية من الكفر والعصيان والطاعة والايمان لو كانت مستندة الى ارادة الله التكوينية التى لا تتخلف فلا يصح أن يتعلق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فى التكليف عقلا (وحاصل جوابه) أن ارادة الله تعالى قد تعلقت بصدور الفعل عن العبد مسبوقا بمقدماته الاختيارية وعليه فلا بد من صدوره عنه بالاختيار والا لزم تخلف ارادته عن مراده تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (وحاصل الاشكال الثانى) أن صدور الفعل عن العبد وان كان مسبوقا بمقـــدماته الاختيارية ولكنه بالأخرة ينتهى الى ما لا

بالاختيار وهى الارادة الأزلية والمشية الآلهية ومعه كيف تصح المؤاخذة والعقاب على ما يكون بالأخرة بلا اختيار (وحاصل جوابه) أن العقاب انما هو بتبعة الكفر والعصيان وهما مستندان الى الاختيار والاختيار الى مقدماته ومقدماته الى الشقاوة والشقاوة ذاتية والذاتى لا يعلل نظراً الى كون الذاتيات ضرورية الثبوت للذات كما سيأتى التصريح به فى التجرى فينقطع السؤال عن أنه لم جعل السعيد سعيداً والشقى شقياً فان الله تعالى أو جدهما ومنّ عليهما بالايجاد والخلقة لا أنه جعل السعيد سعيداً والشقى شقياً .

(أقول) ويرد عليه :

(أولا) أنه فى الجواب عن الاشكال الأول قد اسند الكفر والعصيان والطاعة والايمان الى ارادة الله التكوينية غير أن ارادته تعالى قد تعلقت بهذه الأمور مسبوقة بمقدماتها الاختيارية وفى الجواب عن الاشكال الثانى اسندها بالأخرة الى الشقاوة والسعادة الذاتيتين من دون استناد الى ارادته تعالى وهو لا يخلو عن تناقض .

(وثانيا) ان اسناد الفعل فى الجواب عن الاشكال الأول الى ارادته تعالى المتعلقة بصدور الفعل مسبوقا بمقدماته الاختيارية مما لا يرتفع به الجبر كيف واذا تعلقت به الارادة الآلهية والمشية الربانية فلابد من صدوره منه وهو عين الاضطرار لا الاختيار كما أن اسناد الفعل فى الجواب عن الاشكال الثانى بالأخرة الى الشقاوة والسعادة الذاتيتين مما لا يرتفع به الجبر أيضا فان الشقاوة والسعادة وان كانتا ذاتيتين والذاتيات ضرورية الثبوت للذات وانما أوجدها الله تبارك وتعالى بالجعل البسيط ولكنها مجعولة له تعالى تبعا لجعل أصل الذات بسيطا فاذا استند الفعل بالأخرة الى جعله تعالى ولو تبعا لزم الجبر .

(وثالثا) لو كان مجرد ارادته تعالى بصدور الفعل من العبد مسبوقا

بمقدماته الإختيارية مما يرتفع به الجبر ويكون معه الإختيار المعتبر فى التكليف محفوظا باقياً موجوداً فلم يتشبث فى تصحيح العقوبة باسناد الفعل بالآخرة إلى الشقاوة والسعادة الذاتيتين فان الإختيار المحفوظ كما أنه يصحح التكليف فكذلك يصحح العقوبة وعلى كل حال الحق فى دفع شبهة الجبر من أصلها أن يقال ان الأفعال الإختيارية التى هى تحت التكليف ويترتب عليها الثواب والعقاب فى قبال ما يصدر عن العبد لا عن الإختيار كالأفعال الصادرة عنه فى حال النوم أو الجنون أو الاغماء ونحو ذلك ليست هى معلولة عن إرادة الله التكوينية كى يلزم الجبر بل انما هى معلولة عن نفس إرادة العبد فالكفر والعصيان والطاعة والإيمان إنما تصدر عنه بسوء إختياره أو بحسن إختياره لا بارادة الله التكوينية بحيث اراد الله تعالى فكفر العبد وعصى أو اراد الله جل وعلا فاطاع العبد وآمن (وأما قوله تعالى) وما تشاؤن إلا أن يشاء الله فالظاهر أنه من المتشابهات التى لا يعلم تاويلها إلا الله والراسخون فى العلم فلا يتبعها إلا الذين فى قلوبهم زيغ ابتغاء الفتنة كما فى الآية (بل لا يبعد) أن يكون المراد من مشيته تعالى فى المقام اذنه جل وعلا فقوله تعالى وما تشاؤن إلا أن يشاء الله أى وما تشاؤن إلا أن يأذن الله تبارك وتعالى بمعنى أنه لو شاء لمنع الكافر أو العاصى عن المشية ولم يشأ الكفر أو العصيان ولكنه يأذن ويمهل فيكفر الكافر ويعصى العاصى بسوء إختيارهما بعد اتمام الحجة عليهما والبيان ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار (ان قلت) نعم ولكن نفس ارادة العبد غير إختيارية له فانها لو كانت إختيارية لكانت بارادة أخرى فيتسلسل فاذا كانت غير إختيارية كان الفعل المستند اليها غير اختيارى (قلت) كلا فان إختيارية الأفعال تكون بالإرادة فكيف يعقل أن تكون نفس الارادة هى غير إختيارية وليست إختياريتها

بارادة أخرى كى يتسلسل بل إختياريتها باختيارية بعض مقدماتها (وتوضيح ذلك) أن مقدمات الارادة كما تقدمت قريباً فى الطلب والارادة هى أربعة .

(الأولى) خطور الشىء فى النفس .

(الثانية) الميل وهيجان الرغبة اليه .

(الثالثة) الجزم وهو التصديق بفائدته ويدفع ما يوجب التوقف عنه .

(الرابعة) العزم وهو القصد أى الشوق الأكيد المسمى بالارادة المستتبع لحركة العضلات فى التكوينيات ولانشاء الطلب من الغير فى التشريعيات ثم أن خطور الشىء وهكذا الميل وهيجان الرغبة وان كان أمراً قهرياً خارجا عن تحت القدرة والاختيار ولكن الجزم كما سيأتى فى التجرى ويعترف به المصنف هناك هو أمر إختيارى لجواز التأمل فيما يترتب على الفعل والتدبر فى عوافبه وتبعاته من العقوبات والمؤاخذات فيصرف النفس عنه ويمنع عن وصول الميل وهيجان الرغبة إلى مرتبة الجزم والتصديق بالفائدة ليحصل له الشوق الأكيد المستتبع لحركة العضلات ولاختيار الفعل خارجا أو لانشاء الطلب من الغير تشريعاً (وعليه) فاذا كان بعض مقدمات الارادة إختيارية كانت الارادة اختيارية قهراً فان النتيجة تتبع أخس المقدمات كما لا يخفى فاذاً تكون الأفعال أيضاً إختيارية صادرة عن الاختيار لا عن الكره والاضطرار فلا جبر .

﴿ قوله الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما .. الخ ﴾ الكفر والعصيان وهكذا الطاعة والايمان وان فرضا انهما يستندان بالأخرة الى الشقاوة والسعادة الذاتيتين ولكن تأثيرهما فى ارادة الكفر والعصيان والطاعة والايمان ليس الا بنحو الاقتضاء لا بنحو العلية التامة كى ينافى الاختيار فالشقى بلغ مابلغ شقاوته يمكنه ترك الكفر والعصيان وأن لا يريدهما ويريد

الطاعة والايمان وهكذا السعيد بلغ ما بلغ سعادته يمكنه الكفر والعصيان وان يريدهما ولا يريد الطاعة والايمان وان كان اختيار الكفر والعصيان للشقى اسهل كما أن اختيار الطاعة والايمان للسعيد أسهل .

﴿ قوله دفع وهم . . . الخ ﴾ وحاصل الوهم أنه قد سبق من المصنف ان الارادة التشريعية هى العلم بالمصلحة فى فعل المكلف فلو قلنا باتحـــاد الطلب والارادة لزم أن يكون الطلب المنشأ فى الخطابات الآلهية هو العلم وهذا باطل .

﴿ أقول ﴾ وهذا الوهم فاسد من أصله اذ الارادة التشريعية التى ادعى المصنف انها العلم بالمصلحة فى فعل المكلف هى ارادة حقيقية كالارادة التكوينية والطلب المنشأ فى الخطابات الآلهية هو الطلب الانشائى الاعتبارى فلا يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة أن يكون الطلب المنشأ فى الخطابات الآلهية هو العلم نعم لو ادعى المصنف أن الارادة الانشائية هى العلم بالمصلحة فى فعل المكلف كان يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة أن يكون الطلب المنشأ فى خطاباته تعالى هو العلم ولكن المصنف لم يدع ذلك (ومن هنا يظهر) أن الحق فى دفع الوهم المذكور هو ما ذكرناه لا ما ذكره المصنف فى دفعه من أن اتحاد الارادة التشريعية مع علمه تعالى بالصلاح انما يكون خارجا لا مفهوما والطلب المنشأ فى الخطابات الآلهية هو المفهوم لا المصداق الخارجى فاذا لا يلزم من اتحاد الطلب والارادة أن يكون المنشأ هو العلم اذ المتحد مع العلم هو خارجية الارادة والمتحد مع الارادة هو مفهوم الطلب فان هذا كله مستغنى عنه لا حاجة لنا اليه (هذا كله) مضافا الى ما فى دفع المصنف من سوء التعبير فان قوله وقد عرفت أن المنشأ ليس الا المفهوم لا يخلو عن خلل فان الانشاء وان كان لابد وان يرد على المفهوم أى على الطبيعة المبهمة المهملة المسماة باللا بشرط المقسمى اذ لا يعقل تعلق الانشاء بغيرها لا بالكلى ولا بالفرد اذ الكلى بما

هو كلى لا يوجد والفرد هو أمر موجود والموجود لا يعقل ايجاده ولكن المنشأ لا محالة يكون هو الفرد لا المفهوم فان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد .

﴿ قوله وقدعرفت أن المنشأ ليس إلا المفهوم . . . الخ ﴾ أى قدعرفت ذلك فى ضمن دفع الوهم المتقدم قبل وهم الأخير حيث قال وأما الصيغ الإنشائية فهى على ما حققناه فى بعض فوائدنا موجدة لمعانيها فتذكر .

﴿ قوله وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه . . . الخ ﴾ فان الصفات ملاك الإثنينية وهو تعالى واحد أحد فلا محيص عن إرجاع الصفات إلى نفس الذات .

فى معانى صيغة الامر

﴿ قوله الفصل الثانى فيما يتعلق بصيغة الأمر وفيه مباحث الأول انه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها . . . الخ ﴾ وبالى ان المحقق صاحب الحاشية قد ذكر لصيغة الأمر أربعة وعشرين معنى وذكر غيره دون ذلك وقد عدّ (منها) الترجى والتمنى وقد مثل بعضهم للاخير بقوله ألا يا ايهـــا الليل الطويل أن إنجلى ولم أرمن مثل للمعنى الأول وهو سهل (ومنها) التهديد وقد مثلوا له بقولك للعاصى المتمرد إفعل ما شئت تهديداً (ومنها) الإنذار وقد مثلوا له بقوله تعالى تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام ذلك وعدغير مكذوب (ومنها) الإهانة وقد مثلوا لها بقوله تعالى ذق إنك أنت العزيز الكريم بعد قوله تعالى ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم (ومنها) الإحتقار وقد مثلوا له بقوله تعالى القوا ما أنتم ملقون (ومنها) التعجيز وقدمثلوا له بقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله (ومنها) التسخير وقدمثلوا له بقوله تعالى كونوا قردة خاسئين إلى غير

ذلك من المعانى مع مالها من الأمثلة المذكورة فى المطولات (ثم ان حاصل كلام المصنف) هنا وهو كلام متين أن الصيغة لم تستعمل فى شيء من هذه المعانى وانما استعملت فى إنشاء الطلب فى الجميع غايته أن الدواعى لإنشاء الطلب تختلف فقد يكون الداعى هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعى وان شئت قلت هو ثبوت الطلب الحقيقى النفسانى وهذا هو الغالب وقد يكون الداعى هو الترجى أو التمنى أو التهديد أو الإنذار ونحو ذلك فعدّ هذه الأمور من المعانى مع كونها من الدواعى من اشتباه الدواعى بالمعانى (ثم ان) ظاهر القوم الذين قد ذكروا هذه المعانى انهم يعترفون أن الصيغة ليست موضوعة لها لغة وذلك بشهادة نزاعهم الآتى فى المبحث اللاحق من أن الصيغة هل هى حقيقة فى الوجوب أو فى الندب أو فى كليهما أو فى الجامع بينهما فان ظاهره المفروغية من عدم كونها حقيقة فى التمنى والترجى والتهديد واخواتها المتقدمة وانما هى مستعملة فيها مجازاً والمصنف كما تقدم قد أنكر استعمالها فيها ولو مجازاً .

﴿ قوله وقصارى ما يمكن أن يدعى . . . الخ ﴾ .

(أقول) بل يمكن دعوى عدم وضع الصيغة لإنشاء الطلب فى خصوص ما إذا كان بداعى البعث والتحريك بل وضعت لإنشاء الطلب مطلقاً سواء كان بداعى البعث والتحريك وثبوت الطلب الحقيقى النفسانى كما هو الغالب أو كان بساير الدواعى نعم لا يبعد دعوى ظهورها فى الأول لو خليت عن كل قرينة لأجل غلبة الاستعمال فيه كما لا يخفى (ويؤيده) بل يدل عليه أنا لا نجد فيما إذا استعملت الصيغة باحد الدواعى المذكورة تجوزاً فى استعمالها لأجل عناية أو رعاية علاقة بل استعمالها فى الكل على نمط واحد غير أن إستعمالها فى انشاء الطلب بداعى البعث والتحريك اكثروا غلب كما أشرنا (وعليه) فاستعمالها فى جميع تلك الأمثلة المذكورة يكون على نحو الحقيقة من دون عناية ولا

رعاية علاقة .

﴿ قوله إيقاظ . . . الخ ﴾ وحاصل ما فى هذا الايقاظ أن ما ادعيناه فى صيغة الأمر من كونها مستعملة دائماً فى إنشاء الطلب غايته أن الدواعى تختلف فكذلك ندعيه فى ساير الصيغ الانشائية من صيغة التمنى والترجى والاستفهام حرفا بحرف فصيغة الاستفهام مثلا مستعملة دائماً فى إنشاء طلب الفهم غايته أن الداعى الى الاستفهام (قد يكون) طلب الفهم حقيقة (وقد يكون) اظهار المحبة كما فى قوله تعالى وما تلك بيمينك ياموسى (وقد يكون) الانكار التوبيخى كما فى قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون أو الابطالى كما فى قوله تعالى أفاصفيكم ربكم بالبنين أو غير ذلك من الدواعى (وعليه) فما ذكروه لصيغة الاستفهام من المعانى الثمانية أو أقل أو أكثر مما لا وجه له فانها من الدواعى لا من المعانى وهكذا التزامهم بانسلاخ تلك الصيغ عما لها من المعانى الحقيقية فيما إذا وقعت فى كلامه تعالى وباستعمالها فى غير معانيها الحقيقية كالتعليل وما اشبه ذلك كما فى قوله تعالى لعله يتذكر أو يخشى نظراً الى استلزام معانيها الحقيقية العجز كما فى الترجى والتمنى أو الجهل كما فى الاستفهام وهما محالان على الله تعالى فهذا كله مما لا وجه له فان تلك الصيغ اذا وقعت فى كلامه تعالى هى مستعملة فى نفس انشاء الترجى أو التمنى أو الاستفهام غايته أنه لا بداعى الترجى أو التمنى أو طلب الفهم حقيقة كى يلزمه العجز أو الجهل بل بدواعى أخر من اظهار المحبة أو الانكار أو التقرير أو غير ذلك حسب ما يقتضيه الحال مما لا يلزمه العجز ولا الجهل .

صيغة الامر هل هى حقيقة فى الوجوب

﴿ قوله المبحث الثانى فى أن الصيغة حقيقة فى الوجوب أو فى الندب أو فيهما أو فى المشترك بينهما وجوه بل أقوال . . . الخ ﴾ (قول) بكونها حقيقة فى الوجوب وقد نسب ذلك إلى جمهور الأصوليين (وقول) بكونها حقيقة فى الندب وقد نسب ذلك إلى قوم منهم (وقول) بكونها مشتركة لفظاً بين الوجوب والندب وقد نسب ذلك إلى السيد رحمه الله ولكن فى خصوص اللغة وأما فى العرف الشرعى فقال بكونها حقيقة فى الوجوب (وقول) بكونها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الجامع بينهما أى الطلب وقد نسب ذلك إلى قوم آخرين هذه عمدة الأقوال فى المسئلة وإلا فقد ذكر صاحب المعالم رحمه الله أقوالا أخر فيها مثل كونها مشتركة لفظاً بين الوجوب والندب والاباحة أو مشتركة معنى بين هذه الثلاثة والجامع هو الإذن أو مشتركة لفظاً بين أربعة وهى الثلاثة السابقة والتهديد (قال فى المعالم) وقيل فيها أشياء أخر يعنى بها غير ما ذكر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها (إنتهى) .

﴿ قوله لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة . . . الخ ﴾ دعوى تبادر الوجوب من صيغة الأمر أى تبادر خصوص الطلب الحتمى الالزامى تبادراً حاقياً لا اطلاقياً بمعنى استناده الى حاق اللفظ الكاشف ذلك عن الوضع والحقيقة لا الى الإطلاق وكثرة الإستعمال هى فى غاية الإشكال وذلك لما يلزمه من التجوز عند استعمال الصيغة فى الندب مع أنا لا نرى فى استعمالها فى الندب عناية ولا رعاية علاقة بل استعمال الصيغة فى كل من انشاء

الطلب الحتمى وغير الحتمى على حد سواء فلا فرق بين قوله اذا زالت الشمس فصل وبين قوله اذا كان أول الشهر فصل أو بين قوله اذا أجنبت فاغتسل وبين قوله اذا كان يوم الجمعة فاغتسل (وعليـــه) فدعوى كون الصيغة موضوعة للوجوب مما لا تخلو عن ضعف (واضعف) منها دعوى اشتراك الصيغة لفظاً بين الوجوب والندب فان تعدد الوضع مما يحتاج الى دليل ولا دليل (وأضعف من الكل) دعوى كونها حقيقة فى خصوص الندب دون الوجوب فانها لو لم تكن موضوعة للوجوب فليست هى موضوعة للندب قطعاً (ومن هنـا) يتجه تعين القول الرابع وهو وضع الصيغة للقدر المشترك بين الوجوب والندب بمعنى وضعها لإنشاء مطلق الطلب سواء كان وجوبياً أو ندبياً نعم لا يبعد دعوى ظهور الصيغة فى الوجوب ظهوراً انصرافياً لا وضعياً كما سيأتى فى المبحث الرابع انشاء الله تعالى .

﴿ قوله ويؤيده عدم صحة الإعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب.. الخ ﴾ ولعل وجه التعبير بالمؤيد وعدم جعله دليلا برأسه أن عدم صحة الإعتذار عن المخالفة كما يلائم وضع الصيغة للوجوب فكذلك يلائم ظهورها فيه أيضاً وأن لم تكن موضوعة له لغة فالمدعى أخص والدليل أعم .

﴿ قوله وكثرة الاستعمال فيه فى الكتاب والسنة وغيرهما لا يوجب نقله اليه أو حمله عليه . . . الخ ﴾ الظاهر أنه رد على صاحب المعالم غير أنه لم يدع نقل الصيغة الى الندب أو حمله عليه بل أدعى التوقف عند ورود الأمر (قال رحمه الله) بعد الفراغ عن اثبات كون الصيغة حقيقة فى الوجوب بوجوه عديدة ما هذا لفظه فائدة يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الائمة عليهم الصلاة والسلام أن استعمال صيغة الأمر فى الندب كان شايعاً فى عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال

الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجى فيشكل التعلق فى اثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام (انتهى كلامه) فيقول المصنف ان كثرة الاستعمال فى الندب مما لا يوجب النقل اليه ولا الحمل عليه لكثرة الاستعمال فى الوجوب أيضاً (مضافا) الى أن الاستعمال فى الندب وان كثر ولكنه كان مع القرينة المصحوبة وكثرة الاستعمال كذلك فى المعنى المجازى مما لا يوجب صيرورته مشهوراً ليرجح على المعنى الحقيقى أو يتوقف على الخلاف فى المجاز المشهور بل المجاز انما يصير مشهوراً بكثرة الاستعمال فيه كما صرح به المحقق القمى اذا كان بلا قرينة عليه حالية أو لفظية بل علم من دليل آخر منفصل أنه استعمل فيه اللفظ مجازاً .

(أقول) والانصاف ان الاستعمال فى المعنى المجازى ولو كان مع القرينة المصحوبة اذا كثر وشاع حتى بلغ أضعاف الاستعمال فى المعنى الحقيقى فلا يبعد أن يحصل بسبب ذلك انس خاص وربط مخصوص بينه وبين اللفظ على نحو يوجب تقديمه على المعنى الحقيقى لدى الاطلاق ولو كان ذلك بقرينة الشهرة وكثرة الاستعمال فيه بل جاز أن يبلغ حداً لا يحتاج فى انفهام المعنى من اللفظ الى قرينة أصلا وهو حد النقل (وعليه) فالجواب عن صاحب المعالم رحمه الله مما ينحصر بالأول أى بالمنع عن بلوغ الاستعمال فى الندب حداً يوجب النقل اليه أو الحمل عليه أو التوقف عند اطلاقها واستعمالها وذلك لكثرة الاستعمال فى الوجوب أيضاً وان فرض كونه أقل من الاستعمال فى الندب بكثير .

﴿ قوله كيف وقد كثر استعمال العام فى الخاص حتى قيل ما من عام الا وقد خص ولم ينثلم به ظهوره فى العموم . . . الخ ﴾ دليل لما ادعاه آنفاً من ان كثرة الأستعمال مع القرينة المصحوبة فى المعنى المجازى مما لا يوجب صيرورته

مشهوراً (وتقريب الدلالة) أن استعمال العام فى الخاص كثير جداً حتى قيل ما من عام الا وقد خص ومع ذلك لم ينثلم به ظهور العام فى العموم بل بمجرد وروده بلا قرينة يحمل على العموم وليس ذلك الا لاستعمال العام فى الخاص مع القرينة المصحوبة .

(أقول) وفيه :

(أولاً) ان قياس المقام بالعام والخاص مما لا وجه له فان العام وان كثر استعماله فى الخاص لكن ليس فى خاص معين كى يصير ذلك مجازاً مشهوراً له بل فى خواص مختلفه فقد يخرج الفساق مثلا عن العلماء وقد يخرج الشعراء منهم وقد يخرج النحويون وهكذا .

(وثانياً) ان العام حسب ما ستعرفه ويعترف به المصنف من عدم كون التخصيص مجازاً لا يكاد يكون مستعملا فى الخاص بل مستعمل دائماً فى العموم على التقريب الآتى فى موضعه انشاء الله تعالى (وعليه) فلم يستعمل العام فى الخاص كى يصير الخاص بسبب ذلك مجازاً مشهوراً ينثلم به ظهور العام فى العموم .

فى الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب

﴿ قوله المبحث الثالث هل الجمل الخبرية التى تستعمل فى مقام الطلب والبعث مثل يغتسل ويتوضأ ويعيد ظاهرة فى الوجوب أولا . . . الخ ﴾ فى هذا المبحث مقامان من الكلام قد أخر المصنف أولهما عن الثانى على خلاف النظم .

(المقام الأول) ان الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الطلب والبعث مثل

يغتسل ويتوضأ ويعيد هل هى مستعملة فى معناها الحقيقى من قيام المبدء بفاعل مذكر أو مؤنث غايته أنه لا بداعى الإخبـــار والإعلام بل بداعى البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعى أو هى مستعملة فى إنشاء الطلب ولو مجازاً (فيه وجهان) بل قولان لا يبعد أن يكون الثانى هو المشهور ولكن مختار المصنف تبعاً لصاحب البدايع هو الأول وهو الأقرب إذ لا يفهم من قوله يغتسل فى مقام الإخبار والإعلام وقوله يغتسل فى مقام الطلب والبعث الا معنى واحداً غير أنه فى الأول يكون الداعى هو الإخبار والحكاية عن الواقع وفى الثانى هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعى .

(المقام الثانى) أن الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الطلب والبعث سواء قلنا باستعمالها فيما هو معناها الحقيقى أم فى انشاء الطلب ولو مجـــازاً هل هى ظاهرة فى الوجوب أم لا (أما القائلون) فى المقام الأول باستعمالها فى إنشاء الطلب ولو مجازاً فهم بين من يقول بظهورها فى الوجوب لوجوه أوجهها أن الوجوب أقرب المجازات فان كلا من الوجوب والندب والاباحة معنى مجازى لها والوجوب أقرب وبين من يقول بالتوقف نظراً إلى أن الأقربية إعتبارية غير موجبة لظهور اللفظ فيه (وأما القائلون) فى المقام الأول باستعمالها فيما هو معناها الحقيقى من قيام المبدء بفاعل مذكر أو مؤنث غايته أنه لا بداعى الإخبار والإعلام بل بداعى البعث والتحريك فهم أيضاً بين من يقول بالتوقف كصاحب البدايع وبين من يقول بظهورها فى الوجوب كالمصنف بل يقول انها اظهر فى الوجوب من الصيغة فانه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه اظهاراً بانه لا يرضى الا بوقوعه فتكون آكد فى البعث والتحريك من الصيغة .

(أقول) بعد ما قلنا بظهور صيغة الأمر فى الوجوب اما وضعاً للتبادر كما ادعى المصنف فى المبحث السابق أو انصرافا لأحد الوجوه الآتية فى المبحث

اللاحق فلا محيص عن كون الجملة الخبرية المستعملة فى مقام الطلب والبعث ظاهرة فى الوجوب لا محالة فانها قائمة مقام صيغة الأمر سواء قلنا باستعمالها فى إنشاء الطلب ولو مجازاً أو قلنا باستعمالها فيما هو معناها الحقيقى غايته أنه لا بداعى الاخبار والاعلام بل بداعى البعث والتحريك نعم يبقى الكلام فى انها هل هى اظهر من الصيغة فى الوجوب أم لا ولا يبعد أن تكون النكتة التى قد اشار اليها المصنف موجبة لأظهريتها من الصيغة فى الوجوب .

﴿ قوله ولكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعة فى ذلك المقام أى الطلب مستعملة فى غير معناها . . . الخ ﴾ شروع فى المقام الأول من البحث الذى قد أشرنا ان المصنف أخره عن المقام الثانى على خلاف النظم .

﴿ قوله كما هو الحال فى الصيغ الإنشائية على ما عرفت . . . الخ ﴾ راجع إلى قوله ليست الجمل الخبرية الواقعة فى ذلك المقام . . . الخ أى ليست الجمل الخبرية الواقعة فى مقام الطلب مستعملة فى غير معناها الحقيقى كما هو الحال فى الصيغ الإنشائية على ما تقدم وعرفت من أن صيغة الأمر والإستفهام والتمنى والترجى مستعملة دائماً فيما هو معناها الحقيقى غايته أنه بدواعى مختلفة فقد يكون الداعى فى صيغة الأمر مثلا هو البعث وقد يكون هو التهديد وقد يكون هو الإنذار وهكذا .

﴿ قوله هذا مع أنه إذا اتى بها فى مقام البيان . . . الخ ﴾ هذا وجه آخر ليكون الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الطلب والبعث ظاهرة فى الوجوب غير ما تقدم فكان حاصل الوجه الأول أن مجرد الإخبار بوقوع المطلوب فى مقام الطلب موجب لظهورها فى الوجوب بل لأظهريتها من صيغة الأمر وحاصل هذا الوجه أن مقدمات الحكمة وهى فى المقام كما صرح فى المتن عبارة عن كون المتكلم بصدد البيان مع عدم نصب قرينة على غير الوجوب مما

تقتضى حملها على الوجوب فان تلك النكتة المتقدمة وهى الاخبار بوقوع المطلوب فى مقام الطلب ان لم تكن موجبة لظهور الجملة الخبرية فى الوجوب فلا محالة توجب تعين الوجوب من بين ساير المحتملات من الندب وغيره وذلك لشدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب كما لا يخفى .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى أن مقدمات الحكمة من شأنها أن تقتضى الشيوع والسريان كما فى اعتق رقبة أو تقتضى العموم والشمول كما فى أحل الله البيع على ما سيأتى التصريح به فى آخر المطلق والمقيد ولا تكاد تقتضى تعين أحد المحتملات إلا إذا كان ساير المحتملات مما فيه تقييد وتضييق كما فى اقتضائها كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً لأجل كون كل واحد مما يقابله من الغيرى والتخييرى والكفائى مما فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته كما سيأتى تحقيقه فى المبحث السادس والمقام ليس من هذا القبيل فان الندب وان كان يصرح المصنف فى المبحث الآتى بانه طلب كأنه يحتاج الى مؤنة التقييد بعدم المنع من الترك ولكن الوجوب أيضاً طلب كأنه يحتاج الى مؤنة التقييد بالمنع من الترك واليه يشير فى آخر المبحث الآتى بقوله فافهم فانتظر .

صيغة الامر ظاهرة في الوجوب

﴿ قوله المبحث الرابع أنه اذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة فى الوجوب هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون . . . الخ ﴾ وحاصل ما فى هذا المبحث أنه لو سلم عدم كون الصيغة حقيقة فى الوجوب وضعاً فهل هى ظاهرة فى الوجوب انصرافا أم لا قد يقال بل قد قيل بظهورها فيه أما لغلبة

الإستعمال فيه أو لغلبة وجود الوجوب أو لاكليته والكل مورد المناقشة عند المصنف .

(أما الأول والثانى) فلعدم الصغرى فيهما نظراً الى أن الإستعمال فى الندب وكذا وجوده الخارجى لو لم يكن اكثر بكثير فليس باقل .

(وأما الثالث) فلعدم الكبرى فيه بمعنى أن اكلية الوجوب وان كانت مسلمة الا انها مما لا توجب ظهور اللفظ فيه لأن الظهور ناش عن انس اللفظ بالمعنى والاكلية مما لا توجب ذلك (ثم ان المصنف) قد اختار ظهور الصيغة فى الوجوب انصرافا لوجه آخر غير الوجوه المتقدمة كلها وهو أن مقدمات الحكمة التى قد أشير اليها فى المبحث السابق وسيأتى تفصيلها فى المطلق والمقيد مما تقتضى الحمل على الوجوب نظراً الى أن الندب مما يحتاج الى مؤنة التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فانه لا تحديد فيه ولا تقييد (وفيه) ان المدعى ليس أولى من العكس فنقول ان مقدمات الحكمة تقتضى الحمل على الندب نظراً الى أن الوجوب مما يحتاج الى مؤنة التحديد والتقييد بالمنع من الترك فحيث لا دليل على المنع من الترك مع كون المولى فى مقام البيان فيبنى على عدم كون الطلب للوجوب ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم.

(أقول) قد عرفت منا فى المبحث الثانى عدم كون الصيغة للوجوب وضعاً وذلك لما تقدم من المناقشة فى كون التبادر حاقياً لا اطلاقياً نظراً الى عدم وجدان العناية ولارعاية العلاقة فى استعمال الصيغة فى الندب وهوكاشف عن وضعها لإنشاء مطلق الطلب سواء كان وجوبياً أو ندبياً الا أن ظهورها فى الوجوب وانصرافها اليه عرفا مما لا ينبغى انكاره وحينئذ يقع الكلام فى وجه انصرافها اليه (والانصاف) أن غلبة الإستعمال وغلبة الوجود كما عرفت من المصنف هما ممنوعتان وأما مقدمات الحكمة فقد عرفت حالها فاذاً لا يبقى فى

البين سوى اكملية الوجوب واتميته من الندب فلا يبعد أن يكون هو الوجه لانصراف الصيغة اليه عرفا (وأما ما اشتهر على الالسن) من أن الاكملية لو كانت موجبة للانصراف لكان لفظ الإنسان منصرفا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو الى طبقة الأنبياء والأوصياء عموماً فانهم الاكملون الأتمون فهو مما لا وجه له فان المراد من الاكملية فى أفراد الإنسان هى الاكملية بحسب الجسم والخلقة لا الاكملية المعنوية الروحية ولذا ترى أن لفظ الإنسان ينصرف الى الفرد المتعارف الكامل جسما وخلقة دون الفرد الناقص بحسب الجسم والخلقة وان كان اكمل معنويا وروحياً وهذا واضح .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل

فى التعبّدى والتوصّلى

﴿ قوله المبحث الخامس اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب توصلياً . . . الخ ﴾ ان الواجبات فى شريعتنا بل فى كل شريعة حتى فى الشرائع السابقة بل وحتى فى الأديان الباطلة على قسمين (فمنها) ما سيق لأجل التقرب به الى المولى بمعنى ان الغرض من تأسيسه وتشريعه ليس الا أن يتقرب به العبد الى المولى كالصلاة والصيام والحج وغير ذلك من العبادات الشرعية الواردة فى شرعنا بل فى الشرائع السابقه أيضاً وهذا القسم من الواجب يسمى بالتعبدى أى ما لا يحصل الغرض منه ولا يسقط الأمر به الا أن يؤتى به على وجه التقرب به الى المولى (ومنها) ما أمر به لمجرد مصالح وحكم فيها ولم يكن أصل تشريعه لأن يتقرب به الناس الى المولى فان أتى به متقرباً به وامتثالا لأمره حصل به القرب والثواب قهراً وان لم يؤت به كذلك بل اتى به

بدواعى أخر لا بداعى التقرب به الى المولى حصل منه الغرض وسقط به الأمر وان لم يحصل به القرب والثواب أصلا وهذا كما فى دفن الميت وكفنه وتوجيهه الى القبلة والإنفاق على الزوجة وصلة الرحم وهكذا ويسمى هذا القسم من الواجب بالتوصلى أى ما لا يتوقف حصول الغرض منه وسقوط أمره على الاتيان به على وجه التقرب به الى المولى وان توقف الأجر والثواب على الاتيان به كذلك (ثم ان الميز) بين هذين القسمين واضح ظاهر غالباً يعرفه العرف نوعا بمجرد النظر الى الواجب والتأمل فى كيفيته وسياقه فمن كان اجنبياً عن ديننا اذا نظر الى صلاتنا وصيامنا وطوافنا حول البيت ونحو ذلك من العبادات عرف أن هذا كله عبادات الإسلام شرعت لأجل التقرب بها الى الله تعالى واذا نظر الى دفن الميت أو كفنه أو صلة الرحم ونحو ذلك من التوصليات عرف أن هذا كله واجبات لمصالح فيها بنظر شارعنا وليس الغرض من تأسيسها مجرد التقرب بها الى الله تعالى وهكذا الحال اذا نظرنا نحن الى أديان الأجانب فنعرف عباداتهم من غير عباداتهم وهذا ظاهر واضح كما اشرنا (نعم قد يشتبه) الأمر علينا ويردد الواجب كالعتق مثلا بين كونه تعبديا يعتبر فيه قصد القربة أو توصلياً لا يعتبر فيه ذلك فيقع الكلام حينئذ فى أن الأصل اللفظى هل هو يقتضى التوصلية كى يؤخذ به عند الشك أو التعبدية أو الأصل لا يقتضى شيئاً منهما فلابد من الرجوع الى الأصل العملى فيه خلاف بين الأعلام (ثم ان القائلين) باصالة التوصلية بين من يقول بها من جهة اطلاق الصيغة ولعله المشهور بينهم فكما أنه اذا شك فى اعتبار جزء أو شرط فى المأمور به صح التمسك باطلاقها لرفعه فكذلك اذا شك فى اعتبار قصد القربة فيه صح التمسك باطلاقها لدفعه وبين من يقول بها من جهة ظهور نفس الأمر فى التوصلية كما أختاره صاحب التقريرات نظراً الى أن مفاد الهيئة

هو الطلب ومفاد المادة هو الفعل الواقع عليه الطلب فاذا اتينا بالفعل فقد سقط الأمر عقلا والالزم طلب الحاصل (كما أن القائلين) باصالة التعبدية بين من يقول بها لأدلة خاصة (منها) ان الأمر ظاهر فى اتيان المأمور به بداعى الأمر كما أنه ظاهر فى اتيانه على وجه العمد والقصد (ومنها) أن العقلاء يذمون العبد إذا علموا أنه اتى بالفعل لا بداعى أمر المولى وقد ذكر هذين الوجهين فى البدايع (ومنها) أن العقل يحكم بوجوب الإمتثال ولا امتثال إلا بالاتيان بداعى الأمر وقد ذكر هذا الوجه فى التقريرات وبين من يقول بها لعمومات قد دلت على تعبدية الواجبات طراً خرج منها ما خرج وبقى الباقى (مثل) قوله تعالى فى سورة البينة وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين دلت الآية الشريفه على حصر المأمور به لأهل الكتاب بالعبادات فينسحب الحكم إلى شريعتنا اما بالاستصحاب أو بذيل الآية الشريفة وهو قوله تعالى وذلك دين القيمة أى المستقرة الثابتة التى لا تنسخ (ومثل قوله تعالى) اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم دلت الآية الشريفة على وجوب الاطاعة وهى لا تحصل إلا بقصد القربة (ومثل) قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا عمل إلا بالنية أو الأعمال بالنيات ونظائرهما (ثم ان القول) باصالة التعبدية حيث كان ضعيفاً جداً نظراً إلى ضعف ادلته حتى عموم قوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وذلك لوضوح عدم كون الحصر فيه حقيقياً كى يستدل بعمومه خرج ما خرج وبقى الباقى إذ من الضرورى عدم حصر الواجبات لأهل الكتاب بعبادة الله فقط بل الله سبحانه وتعالى حيث كان فى مقام بيان المهم مما أمروا به وهو لم يكن سوى عبادته جل وعلا فقال وما أمروا الا ليعبدوا الله . . . الخ (واضعف من ذلك) التمسك بمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا عمل إلا بالنية أو الأعمال بالنيات فانه اجنبى

عن المقام جداً وانما هو دليل على إعتبار قصد العنوان كما سيأتى شرحـــه لم يتعرض المصنف لهذا القول أى القول باصالة التعبدية أصلا (بل لم يتعرض) لدليل التقريرات أيضاً على اصالة التوصلية من دعوى ظهور نفس الأمر فيها بتقريب أن مفاد الهيئة هو الطلب ومفاد المادة هو الفعل الواقع عليه الطلب فاذا اتينا بالفعل فقد سقط الأمر عقلا والا لزم طلب الحاصل وذلك لضعف هذه الدعوى أيضاً فان مفاد الهيئة فى الواجب التعبدى أيضاً ليس الا الطلب ومفاد المادة فيه كما ستعرف ليس إلا الفعل الواقع عليه الطلب ومع ذلك إذا اتينا بالفعل بدون قصد القربة فلا يكاد يسقط الأمر عقلا لعدم حصول الغرض منه فاذا كان هذا حال التعبدى فكيف يمكن التمسك بهذا الوجه فى مورد الشك ونعتمد عليه فى إثبات كون المشكوك توصلياً يسقط أمره بمجرد الاتيان به بدون قصد القربة (نعم خص) المصنف بالذكر من بين تمام الوجوه المتقدمة كلها الوجه الأول لاصالة التوصلية فعقد له هذا البحث الطويل نظراً إلى اشتهاره بين الاصحاب كما أشرنا وهو التمسك باطلاق الصيغة لاثبات توصلية الواجب وعدم إعتبار قصد القربة فيه على حد التمسك به لرفع اعتبار ساير الأشياء مما شك فى إعتباره من جزء أو شرط فصار بصدد ابطال هذا الوجه المشهور وقد مهد له مقدمات ثلاث كما ستعرف شرحها (ثم ان التعبدية) والتوصلية يمكن جعلهما صفتين للوجوب فتقول الوجوب التعبدى والوجوب التوصلى ولعل بهذا اللحاظ قد ذكرهما المصنف فى ذيل مباحث صيغة الأمر بل ذكرهما بعد الفراغ عن ظهور الصيغة فى الوجوب وضعاً أو إنصرافا أى ان اطلاق الصيغة بمادتها بعد الفراغ عن ظهورها بهيئتها فى الوجوب هل هو يقتضى كون الوجوب المستفاد منها توصليا غير مشروط بقصد القربة أم لا ويمكن جعلهما صفتين للواجب فتقول الواجب التعبدى والواجب التوصلى ولعل بهذا اللحاظ

قد ذكرهما التقريرات فى بحث مقدمة الواجب فى ذيل تقسيمات الواجب وعلى كل حال الأمر فى ذلك سهل هين .

﴿ قوله احداها الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذه المقدمة الأولى هو تعريف كل من التعبدى والتوصلى وقد عرفت منا شرحهما آنفا فلا نعيد .

﴿ قوله ثانيها ان التقرب المعتبر فى التعبدى . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذه المقدمة بطولها هو إثبات أن قصد القربة هو مما يعتبر فى العبادات عقلا لا شرعا وشرحه بنحو الإجمال بتوضيح منا أن قصد القربة (إن كان بمعنى قصد الامتثال) والاتيان بالواجب بداعى أمره فلا يمكن أخذه فى العبادات شرعا لما ستعرفه من المصنف قريبا (وإن كان بمعنى الاتيان بالفعل) بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحة أوله تعالى فاخذه فى العبادات وان أمكن شرعا ولكنه غير معتبر فيها قطعا وذلك لجواز الاقتصار بلا كلام على قصد الامتثال الغير الممكن أخذه شرعا أى الاتيان بالواجب بداعى أمره (وعليه) فاذا دار أمر قصد القربة بين ما لا يمكن إعتباره فى العبادات شرعا وبين ما ليس بمعتبر فيها قطعا علم أن إعتباره فيها ليس إلا بحكم العقل لا بحكم الشرع بمعنى أن العقل هو الذى قد استقل باعتبار قصد القربة فى الواجبات التى سيقت لأجل التقرب بها إلى الله تعالى على نحو إذا لم يقصد بها القربة لم تكن عبادة وان الشرع قد اتكل فى إعتباره على حكم العقل وان أمكنه إعتباره فيها ولو بمعنى قصد الحسن أوالمصلحة أوله تعالى بل يمكنه إعتباره بوسيلة أمرين ولو كان بمعنى قصد الامتثال كما هو الحق عندنا تبعا للتقريرات وان لم يجوزه المصنف كما سيأتى بل الحق عندنا هو إمكان إعتباره حتى بامر واحد ولو كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعى أمره كما ستعرف ذلك غير أن

الشارع لم يعتبره بل اتكل فى إعتباره على حكم العقل (وأما ما تقدم) من قوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين أوقوله تعالى فى سورة الزمر قل انى أمرت أن اعبد الله مخلصا له الدين أو قول أمير المؤمنين عليه السلام وبالاخلاص يكون الخلاص أوما فى بعض الأخبار من أنه قال الله عزوجل أنا خير شريك من أشرك معى غيرى فى عمل لم اقبله الا ما كان لى خالصاً إلى غير ذلك مماذكر ناه فى الفقه فى نية الوضوء من كتابنا الموسوم بالفروع المهمة فى احكام الأمة فهو دليل على إعتبار الاخلاص فى العبادات وهو كما حققناه هناك غير قصد القربة بل هو أخص منه واضيق ونحن كلامنا هنا فى اعتبار قصد القربة بنفسها (ثم ان) من جميع ما ذكر الى هنا يظهر لك ما فى تعبير المصنف قدس سره اعنى قوله إن التقرب المعتبر فى التعبدى ان كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعى أمره كان مما يعتبر فى الطاعة عقلا . . .الخ فان ظاهره أن التقرب على خصوص هذا التقدير هو مما يعتبر فى الطاعة عقلا لا مطلقاً مع أن المقصود ليس كذلك بل المقصود أن قصد القربة مطلقاً سواء كان بمعنى قصد الإمتثال والاتيان بالواجب بداعى أمره أو كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعى حسنه ونحوه هو مما يعتبر فى الطاعة عقلا بالتقريب الذى ذكرناه وبيناه فتدبره جيداً .

﴿ قوله وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشىء فى متعلق ذاك الأمر مطلقاً شرطاً أو شطراً فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد إمتثال أمرها . . . الخ ﴾ هذا وجه لعدم إمكان إعتبار التقرب بمعنى قصد الإمتثال والأتيان بالواجب بداعى أمره فى العبادات شرطاً أو شطراً (وبعبارة أخرى) وجه لعدم إمكان الأمر باتيان العمل بداعى الأمر (وحاصل الوجه) أن اتيان العمل بداعى أمره غير مقدور

للمكلف قبل الأمر بالعمل إذ لا أمر به كى يقصد فكيف يامر باتيان العمل بداعى أمره (ثم ان الظاهر) من عبارة المصنف هذه فى بدو الأمر أن مرجعها إلى وجهين لعدم إمكان إعتبار قصد الأمر فى المتعلق قد أشار الى أحدهما بقوله لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى الا من قبل الأمر بشىء فى متعلق ذاك الأمر واشار الى الآخر بقوله فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال أمرها ولكن التدبر فيها كما هو حقه مما يقضى بكونهما وجهاً واحداً لا وجهين وأنه بصدد شىء واحد وهو عدم تمكن المكلف من اتيان العمل بداعى أمره قبل الأمر بالعمل أى لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى ويقدر عليه الا من بعد الأمر فى متعلق ذلك الأمر فانه من الأمر بغير المقدور فقوله فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر . . . الخ بيان لوجه الاستحالة وهو عدم القدرة على المكلف به لا وجه آخر (نعم يمكن أن يقال) ان المصنف وان كان بصدد شىء واحد وهو عدم تمكن المكلف من اتيان العمل بداعى أمره قبل الأمر بالعمل ولكن صح أن يذكر فى المقام وجه آخر لعدم امكان اعتبار قصد الامر فى متعلق الامر غير ما ذكره المصنف وهو لزوم تقدم الشىء على نفسه فى الرتبة نظراً الى أن قصد الامر متأخر عن الامر والامر متأخر عن المتعلق فلو اعتبر قصد الامر المتأخر عن الامر فى المتعلق السابق على الامر لزم تقدم الشىء على نفسه برتبتين وهو محال (ولكن قد يجاب) بان قصد الامر المعتبر فى المتعلق على القول باعتباره فيه هو قصد طبيعة الامر والمتأخر عن الامر هو قصد شخص الامر الصادر من المولى خارجا فيختلف قصد الامر المتأخر عن الامر مع قصد الامر المعتبر فى المتعلق السابق على الامر فلا تقدم للشىء على نفسه أصلا .

(أقول) ويمكن أن يقال فى مقام الجواب إن قصد الامر متأخر عن

الامر خارجا فما لم يتحقق الامر فى الخارج لم يمكن قصده والامر متأخر عن المتعلق ذهناً لاخارجا والا بان كان متأخراً عنه خارجا لزم طلب الحاصل وهو محال (وعليه) فاذا اعتبر قصد الامر فى المتعلق لم يلزم تقدم الشيء على نفسه فى الرتبة فان المتأخر عن الامر هو قصد الامر الخارجى والمعتبر فى المتعلق هو قصد الامر الذهنى فيختلف أيضاً قصد الامر المتأخر عن الامر مع قصد الامر المعتبر فى المتعلق السابق على الامر فلا تقدم للشيء على نفسه أبداً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وتوهم امكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعى الامر . . . الخ ﴾ وحاصل التوهم أنه من الممكن أن يتصور الشارع اتيان الصلاة بداعى الامر فيامر بها كذلك والصلاة بداعى الامر وان كانت قبل الامر بها غير مقدورة للمكلف ولكن بعد ما تعلق الامر بها مقدورة له والقدرة المعتبرة عقلا فى صحة الامر هى القدرة على العمل حين العمل لا حين الامر (وقد أجاب) عنه المصنف بكونه واضح الفساد ثم أفاد فى وجه الفساد ما حاصله أن الاتيان بالصلاة بداعى الامر غير مقدور للمكلف حتى بعد الامر اذ لا أمر للصلاة كى يأتى بها بداعيه فان الامر حسب الفرض قد تعلق بالمجموع أى بالصلاة المقيدة بداعى الامر لا بنفس الصلاة وحدها كى يمكن الاتيان بها بداعى أمرها والامر لا يدعو الا الى ما تعلق به لا الى غيره .

﴿ قوله إن قلت نعم ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأمورة بها بالامر بها مقيدة . . . الخ ﴾ (وحاصل الاشكال) أنه اذا أمر بالمجموع أى بالصلاة المقيدة بداعى الامر فنفس الصلاة أيضاً تصير مأمورة بها فى ضمن الامر بالمجموع فيؤتى بها بداعى أمرها بلا محذور فى ذلك عقلا (وحاصل جوابه عنه) أن الامر اذا تعلق بالمجموع أى بالصلاة المقيدة بداعى الامر

فلا اشكال حينئذ فى خروج القيد عن تحت الامر ويبقى تحته ذات المقيد والتقيدوهما جزئان تحليليان نظير الجنس والفصل والجزء التحليلى مما لايتصف بالوجوب أصلا اذ لاوجودله فى الخارج غيروجود الكل الواجب بالوجوب النفسى الإستقلالى كى يتصف بالوجوب ضمناً كما هو الشأن فى الجزء الخارجى (وفيه) ان الجزء التحليلى وان لم يكن كالجزء الخارجى بحيث كان له وجود مستقل على حده فان الأجزاء الخارجية تركبها انضمامى بمعنى أن لكل منهما وجود مستقل على الدقة منضم إلى الآخر وإن كان العرف لا يرى للمجموع إلا وجوداً واحداً والأجزاء التحليلية تركبها عقلى كالجنس والفصل فان العقل بالتعمل يحلل النوع إلى جنس وفصل كما تقدم فى المشتق وإلا فهما موجودان بوجود واحد حقيقة لا بوجودين ممتازين خارجا ولكن مجرد عدم استقلال الجزء التحليلى فى الوجود مما لا يمنع عقلا عن اتصافه بالوجوب بعد كونه أمراً ممكناً مقدوراً يتمكن المكلف من ايجاده فى الخارج ولو متحداً مع الجزء الآخر (وبالجملة) ان الجزء التحليلى هو كالجزء الخارجى فى صحة اتصافه بالوجوب الضمنى وإن لم يكن هوكالجزء الخارجى فى استقلاله بالوجودالخارجى (وعليه) فاذا أمر بالمجموع أى بالصلاة المقيدة بداعى الأمر فيمكن الاتيان بها بداعى أمرها لأنها فى ضمن الأمر بالمجموع تصير مأمورة بها قطعاً.

﴿قوله ان قلت نعم لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً وأما إذا أخذ شطراً . . . الخ﴾ (وحاصل الاشكال) انه سلمنا أنه إذا تعلق الأمر بالمجموع فالصلاة لا تصير مأمورة بها لأن ذات المقيد جزء تحليلى لا يتصف بالوجوب ولكن هذا إذا أخذ قصد الأمر بنحو الشرطية والقيدية وأما إذا أخذشطراً أى جزئاً فيتصف كل من الصلاة وقصد الأمر بالوجوب النفسى الضمنى فيمكن الاتيان بها بداعى وجوبها (وقد أجاب) عن هذا الاشكال من وجهين.

(أحدهما) إمتناع ذلك لاستلزامه تعلق الأمر بالقصد وهو أمر غير إختيارى فان إختيارية الأفعال تكون بالارادة وهى القصد فلو كانت إختيارية الارادة بارادة أخرى لتسلسلت (وفيه) ان الإرادة كما تقدم فى ذيل الطلب والإرادة إختيارية باختيارية بعض مقدماتها وليست إختياريتها بارادة أخرى كى يتسلسل وهل يعقل أن تكون اختيارية الأفعال بها وهى بنفسها لا تكون اختيارية .

(ثانيهما) انه اذا أمر بالمجموع أى بالصلاة بداعى أمرها فالاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه يعنى به الصلاة انما يمكن فى ضمن الاتيان بالمجموع بداعى أمره ولا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الأمر بقصد الأمر .

(أقول) الى هنا تم جواب المصنف ولم يبين وجه عدم امكان الاتيان بالمركب من قصد الأمر بقصد الأمر ولعل نظره فى عدم امكان ذلك الى أنه يلزم حينئذ أن يكون قصد الأمر الذى هو أحد جزئى المركب ماتياً به بقصد الأمر الا أنه كما ترى مما لا محذور فيه فانه .

(أولا) لا مانع من الاتيان بقصد الأمر بقصد أمره بعد فرض تعلق الأمر بالمجموع المركب الذى كان أحد جزئيه نفس قصد الأمر .

(وثانياً) ان أحد الجزئين وهى الصلاة وان كانت تعبدية لا يكاد يسقط أمرها الا بالاتيان بها بداعى أمرها ولكن الجزء الآخر وهو قصد الأمر توصلى قطعاً يحصل الغرض منه بمجرد اتيانه كيف ما اتفق فاذا قصد الأمر فى الاتيان بأجزاء الصلاة ولم يكن نفس الأتيان بقصد الأمر بداعى وجوبه فقد أجزء وكفى وعليه فلا مانع من أخذ قصد الأمر فى المتعلق شطراً كما عرفت أنه لا مانع من أخذه شرطاً فافهم جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

❊ قوله ان قلت نعم لكن هذا كله اذا كان اعتباره فى المأمور به

بامر واحد . . . الخ ﴾ اشارة الى ما أفاده صاحب التقريرات من تصحيح اعتبار قصد الأمر فى المأمور به بوسيلة أمرين أحدهما يتعلق بذات العمل والآخر باتيانه بداعى أمره (قال) فى التعبدى والتوصلى وقد عنونهما فى مقدمة الواجب كما أشرنا فى صدر البحث ما هذا لفظه إن الطالب لو حاول طلب شىء على وجه الامتثال لابد له من أن يحتال فى ذلك بان يأمر بالفعل المقصود اتيانه على وجه القربة أولا ثم ينبه على أن المقصود هو الامتثال بالامر (انتهى) وقد أجاب عنه المصنف .

(أوّلاً) بانا نقطع أنه ليس فى العبادات الا أمر واحدكسائر الواجبات التوصلية غاية الامر أنه يدور فى العبادات مدار الامتثال وجوداً وعدماً المثوبات والعقوبات فالثواب على الامتثال والعقاب على ترك الامتثال وفيما عدى العبادات أى الواجبات التوصلية يدور خصوص المثوبات مدار الامتثال وأما العقوبات فلا يدور مدار ترك الامتثال بل يدور مدار ترك الفعل من أصله

(وثانياً) ان الامر الاول المتعلق باصل الفعل ان كان توصلياً يسقط بمجرد الاتيان بالفعل ولو لا بداعى أمره فلا يكاد يبقى مجال لموافقة الامر الثانى لسقوط الامر الاول بمجرد الاتيان بالفعل لا بداعى أمره وان كان تعبدياً لا يسقط بمجرد الاتيان بالفعل ولو لا بداعى أمره فلا وجه لعدم سقوطه الا كون الواجب عباديا لايحصل الغرض منه الا مع الاتيان به بداعى أمره ومع كون الواجب كذلك يستقل العقل لا محالة بوجوب اتيانه على نحو يحصل به الغرض أى بداعى أمره وعلى وجه التقرب به من دون حاجة الى أمر الشارع باتيانه كذلك (وتوضيحه) انك قد عرفت فى صدر البحث ان تشخيص الصغرى وان الواجب هل هو تعبدى قد سيق لاجل التقرب به الى المولى أو توصلى قد أمر به لمصلحة فيه وحكمة هو أمر واضح غالبا يعرفه

العرف نوعا فاذا عرف أن الواجب تعبدى قد سيق لاجل التقرب به الى المولى استقل العقل بنفسه بوجوب الاتيان به متقربا به الى المولى وبداعى أمره الشرعى من دون حاجة الى أمر الشارع باتيان العمل بداعى أمره .

(أقول) إن تشخيص العبادات من التوصليات هب أنه واضح غالبا يعرفه العرف نوعا ومع تشخيص الصغرى ومعرفة كون الواجب تعبديا لا توصليا لا محالة يحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل متقربا به الى الله وبداعى أمره الشرعى من دون حاجة الى أمر الشارع ولكن ذلك مما لا يوجب امتناع أمر الشارع بلزوم الاتيان بالفعل متقربا به الى الله وبداعى أمره غايته ان امر الشارع حينئذ يكون مؤكداً لحكم العقل لا مؤسسا (مضافا) الى ان فى بعض الموارد ربما يكون عبادية الواجب خفية على العرف غير واضحة له كما فى الزكاة اوالعتق ونحوهما اذ ليست هى دائما كعبادية الصلاة والصيام ونحوهما مما يعرف بمجرد النظر اليه والتأمل فيه انه عبادى قد سيق لاجل التقرب به الى الله (وعليه) فلا ضير حينئذ فى تنبيه الشارع على العبادية ولو بوسيلة امرين (نعم يرد) على ما افاده التقريرات خصوص ما اورده المصنف اولا من القطع بانه ليس فى العبادات الا امر واحد وهو يكفى لمقصد المصنف من اثبات كون القربة مما يعتبر فى العبادات عقلا لا شرعا .

﴿ قوله بخلاف ما عداها . . . الخ ﴾ اى بخلاف ما عدى العبادات من التوصليات .

﴿ قوله كما هو قضية الامر الثانى . . . الخ ﴾ فان الامر الثانى توصلى قطعا فاذا اتى بالفعل بداعى امره فقد حصل الغرض من الامر الثانى وسقط هو قطعا ولا يجب ان يكون اتيانه بالفعل بداعى امره لاجل الامر الثانى .

﴿ قوله واما اذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعى حسنه او كونه

ذا مصلحة اوله تعالى . . . الخ ﴾ هذا عدل لقوله السابق من ان التقرب المعتبر فى التعبدى ان كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعى امره ... الخ وقد تقدم فى صدر البحث شرحه وما يرد عليه فلا نعيده ثانيا .

﴿ قوله ثالثها انه اذا عرفت بما لا مزيد عليه . . . الخ ﴾ هذه المقدمة الثالثة هى نفس النتيجة لا مما يتوقف عليه ابطال التمسك باطلاق الصيغة للتوصلية والاولى كان ان يقول فى صدر البحث لابد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمتين احداهما الوجوب التوصلى . . . الخ ثانيهما ان التقرب المعتبر فى التعبدى . . . الخ ثم يقول اذا عرفت بما لامزيد عليه . . . الخ (وعلى كل حال) حاصل ابطاله التمسك باطلاق الصيغة للتوصلية انك قد عرفت فى المقدمة الثانية ان قصد الامتثال مما لا يمكن اخذه فى المأمور به شرعا فاذا لم يمكن اعتباره لم يجز التمسك بالإطلاق لعدم اعتباره فان الإطلاق انما يكشف عن عدم اعتباره اذا كان مما جاز اعتباره وامكن فى الخارج اخذه دون ما لم يمكن (وفيه) ان الذى تقدم ومضى فى مجموع المقدمة الثانية كما اشرنا قبلا ان اعتبار قصد القربة فى الطاعات يكون بحكم العقل لا بحكم الشرع بالتقريب الذى قد عرفت منا شرحه وتوضيحه لا مجرد كون قصد الامتثال مما لا يمكن اخذه فى المأمور به فان مجرد ذلك مما لا يكفى فى ابطال التمسك بالإطلاق لوضوح عدم انحصار قصد القربة بقصد الامتثال فقط (والصحيح) فى تقريب ابطال التمسك بالإطلاق ان يقال انك قد عرفت فيما تقدم ان اعتبار قصد القربة فى العبادات باى معنى كان سواء كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعى أمره أو كان بمعنى الاتيان به بداعى حسنه ونحوه هو بحكم العقل لا بحكم الشرع وان الشرع قد اتكل فى اعتباره على حكم العقل على ما سبق منا تفصيله فى صدر المقدمة الثانية فاذا كان اعتباره بحكم العقل لا بحكم

الشرع لم يجز التمسك قهراً باطلاق الصيغة لرفع إعتباره شرعا (هذا مضافا) إلى ما تقدم فى الصحيح والأعم مشروحا من أنه على القول بالصحيح لا يكاد يمكن التمسك بالإطلاق لرفع ما شك فى إعتباره لكون الشك على هذا القول فى أصل المسمى ومع الشك فى المسمى لم يجز التمسك بالإطلاق (وبالجملة) ان قلنا ان قصد القربة هو مما يعتبر فى العبادات عقلا بحيث كان خارجا عن أصل المسمى والموضوع له لم يجز التمسك حينئذ بالإطلاق من جهة ان إعتباره فيها عقلى لا شرعى فاطلاق الصيغة مما لا يكشف عن عدم إعتباره شرعا فى مورد الشك وان قلنا إنه مما يعتبر فيها شرعا بحيث كان حاله كحال سائر الأجزاء والشرائط الشرعية المعتبرة فى المسمى لم يجز التمسك حينئذ بالإطلاق من جهة أخرى وهى أن الشك على الصحيح كما هو المختار يكون فى أصل المسمى لا فيما هو خارج عنه ليمكن التمسك بالإطلاق لرفعه ونفى إعتباره فتأمل جيداً .

﴿ قوله لا وجه لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغة بمادتها ... الخ ﴾ إذ لا معنى لاستظهار التوصلية وعدم إعتبار قصد القربة فى مورد الشك من اطلاق الصيغة بهيئتها فان مفاد الهيئة هو الطلب وقصد القربة على تقدير اعتباره فى العبادات شرعا هو من قيود المادة نظير الستر والطهور والقبلة ونحوها للصلاة لا من قيود الهيئة أى الوجوب والطلب نعم لو شك فى ثبوت قيد للطلب بان شك أن الطلب الوجوبى أو الندبى هل هو مطلق ثابت على كل حال أو مقيد ثابت على تقدير دون تقدير فعند ذلك يتمسك باطلاق الصيغة بهيئتها لا بمادتها .

﴿ قوله ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناش من قبل الأمر . . . الخ ﴾ مقصوده من مثل الوجه مما هو ناش من قبل الأمر هو التمييز (والمراد من الوجه) هو قصد الوجوب أو الإستحباب وبين قصد القربة

وقصد الوجه عموم مطلق اذ كلما تصد الوجه أى الوجوب أو الإستحباب فقد قصد القربة ولا عكس لمكان أن يقصد الأمر على اجماله ولا يقصد خصوص الوجوب أو الإستحباب كما اذا علم اجمالا أن العمل الفلانى مما أمر به قطعاً ولم يعلم تفصيلا أنه واجب أو مستحب وقد اتى به بداعى أمر المولى اجمالا فهو حينئذ قاصد للقربة وليس قاصداً للوجه (وأما التمييز) فهو معرفة المأمور به وتعيينه بشخصه فاذا علم اجمالا أنه يجب عليه أما الظهر أو الجمعة وقد اتى بهما احتياطاً فلا تمييز له ولا تعيين وكل من الوجه والتمييز وجوبه محل الكلام فى الفقه ولو فى خصوص ما اذا أمكن ازالة الجهل وتحصيل العلم بكون المأمور به واجباً أو مستحباً أو ظهراً مثلا أو جمعة لا مطلقاً ولو فيما لم يمكن ذلك (ثم ان حاصل كلام المصنف) أنه كما لا يمكن التمسك باطلاق الصيغة لرفع اعتبار قصد الامتثال من جهة عدم امكان أخذه فى المتعلق فكذلك لا يمكن التمسك باطلاق الصيغة لرفع اعتبار قصد الوجوب أو الإستحباب أو تعيين المأمور به وتشخيصه لأن كلا من الوجه والتمييز حاله كحال قصد الإمتثال حيث لا يتأتى الا من قبل الأمر وما لا يتأتى الا من قبل الأمر كيف يمكن اعتباره فى متعلق ذاك الأمر على التفصيل الذى قد مر توضيحه فى قصد الإمتثال.

(أقول) هذا مضافا الى ما اشير آنفاً وتقدم تفصيله فى الصحيح والأعم من أنه على الصحيح لا يكاد يمكن التمسك بالإطلاق لرفع اعتبار شىء فى المأمور به أصلا لأن الشك حينئذ فى أصل المسمى (ثم لا يخفى عليك) أنه فرق واضح بين التمسكين اذا قلنا بهما أى بين التمسك بالإطلاق لرفع اعتبار قصد القربة وبين التمسك به لرفع اعتبار الوجه والتمييز فانا فى قصد القربة نعلم أصل الكبرى وأنه مما يعتبر فى العبادات قطعاً غايته أنه يقع الشك فى واجب مخصوص من عتق أوصدقة ونحوهما أنه هل هو تعبدى يعتبر فيه قصد القربة

أو توصلى لا يعتبر فيه ذلك وفى المقام نشك فى أصل اعتبارهما فى العبادات لا فى خصوص واجب دون واجب وان شئت قلت إن الشك فى الأول هو بنحو الشبهة الموضوعية وفى الثانى بنحو الشبهة الحكمية .

﴿ قوله نعم اذا كان الآمر فى مقام بصدد بيان تمام ما له دخل فى حصول غرضه . . . الخ ﴾ استدراك عن المنع من التمسك بالإطلاق لرفع اعتبار قصد الإمتثال بل الوجه والتميز أيضاً (وحاصله) أنه نعم اذا كان الآمر فى مقام بصدد بيان ماله الدخل فى غرضه كقصد الإمتثال أو الوجه أو التميز وإن لم يكن له دخل فى المأمور به من جهة عدم امكان اعتباره فى المتعلق ومع ذلك سكت ولم يبين دخله فى الغرض جاز التمسك بهذا الإطلاق المقامى أى بعدم البيان فى مقام البيان لرفع اعتباره فى الغرض وهذا غير الإطلاق اللفظى الذى منعناه وقداشير قبلا فى الصحيح والأعم فى بيان ثمرة النزاع الى الفرق الواضح بين الإطلاق المقامى واللفظى بنحو أبسط من ذلك جداً فتذكر .

﴿ قوله فلابد عند الشك وعدم احراز هذا المقام من الرجوع الى ما يقتضيه الأصل . . . الخ ﴾ أى الأصل العملى من البرائة أو الاشتغال فانا اذا يإسنا من التمسك باطلاق الصيغة الذى هو أصل لفظى بل ويإسنا من الإطلاق المقامى أيضاً فلابد من الرجوع الى الأصل العملى فان الرجوع الى الأصل يكون بعد فقد الامارة من عموم أواطلاق ونحوهما وحينئذ فهل يرجع الى البرائة أو الإشتغال مختار المصنف هو الثانى اى الرجوع الى الإشتغال وعدم الرجوع الى البرائة مطلقاً عقليها ونقليها وان قلنا فى الاقل والاكثر الإرتباطيين بالبرائة (أما عدم جريان البرائة النقلية) فسيأتى الكلام فيه عند تعرض المصنف له (وأما عدم جريان البرائة العقلية) فحاصل ما أفاد المصنف فى وجهه أن الشك فى المقام واقع فى الخروج عن عهدة التكليف المعلوم

والعقل يستقل بلزوم الخروج عن عهدته فانا اذا علمنا أن شيئاً خاصاً كالعتق مثلا واجب قطعاً ولم نعلم أنه تعبدى يعتبر فيه قصد القربة أم توصلى لا يعتبر فيه ذلك فما لم يؤت به بقصد القربة لم يعلم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم تعلقه به فاذا لم يؤت به كذلك وقد صادف كونه تعبدياً يعتبر فيه قصد القربة فلا يكون العقاب حينئذ عقابا بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان .

(أقول) ويرد عليه :

(أولا) ان هذا هو عين التقريب الجارى للاحتياط فى الأقل والأكثر الإرتباطيين وليس هو شيئاً جديداً فى المقام قد أوجب المصير الى الإشتغال هنا وان قلنا هناك بالبرائة .

(وثانياً) ان حال المقام بعينه هو حال الأقل والأكثر الإرتباطيين فكما نقول فيهما بالبرائة العقلية خلافا للمصنف هناك بالبيان الذى سيأتى منا شرحه وتفصيله فى محله من ان العقاب بقدر البيان ولا بيان على الأمر المشكوك اعتباره فكذلك نقول بها فى المقام حرفا بحرف غير ان الأمر المشكوك دخله هناك كالسورة مثلا على تقدير دخله يكون اعتباره شرعيا وفى المقام يكون اعتباره عقليا وذلك مما لا يوجب تفاوتا فيما نحن بصدده (نعم قد يتوهم) ان اعتبار قصد القربة فى العبادات بعد ما كان عقليا ولم يكن بيانه بعهدة الشارع لم يصح التشبث بقبح العقاب بلا بيان فان الشارع لم يبينه فى معلوم التعبدية فكيف بمشكوك التعبدية (ولكنه توهم ضعيف) فان المقصود من البيان فى قبح العقاب بلا بيان ليس خصوص بيان الشارع والا لم يصح التشبث بالبرائة العقلية فى الشبهات الموضوعية نظراً الى عدم كون البيان فيها بعهدة الشارع بل المقصود منه مطلق الوضوح والإنكشاف كما سيأتى تحقيقه فى اصل البرائة انشاء الله تعالى ومن المعلوم أنه مفقود فى المقام وعليه فلا يبقى مانع

فيه عن البرائة العقلية .

﴿ قوله وهكذا الحال فى كلما شك فى دخله فى الطاعة . . . الخ ﴾ أى وهكذا الحال فى الوجه والتميز فكما أنه إذا شك فى واجب أنه تعبدى أو توصلى فلا مجال إلا لاصالة الإشتغال فكذلك إذا شك فى إعتبار الوجه والتميز فى العبادات فلا مجال إلا لاصالة الإشتغال .

(أقول) إذا عرفت منا جريان البرائة العقلية والتشبث بقاعدة قبح العقاب بلا بيان عند الشك فى التعبدية والتوصلية مع أن إعتبار قصد القربة فى العبادات مما يستقل به العقل فعند الشك فى إعتبار مثل الوجه والتميز مما لا يستقل به العقل أصلا بطريق أولى فان الشارع هب أنه لا يسعه إعتبارهما فى المأمور به بامر واحد وإن كان ذلك خلاف التحقيق عندنا ولكن يسعه إعتبارهما فيه بوسيلة أمرين كما تقدم من التقريرات وحيث لم يبين إعتبارهما فى العبادات كذلك أو بين ولم يصل النيا بيانه بعد الفحص عنه بحد اليأس لم يصح العقاب عليه عقلا .

﴿ قوله نعم يمكن أن يقال إن كلما يحتمل بدواً دخله فى الإمتثال . . . الخ ﴾ إستدراك عن حكمه بالإحتياط عند الشك فى إعتبار الوجه والتميز فى العبادات (وحاصله) أن مقتضى القاعدة وإن كان هو الإحتياط عند الشك فى إعتبارهما لكون الشك فى الخروج عن عهدة التكليف المعلوم لمكان دخلهما فى حصول الغرض ولكن مع ذلك يمكن التخلص عن الإحتياط بنحو صحيح بان يقال إن الوجه والتميز حيث انهما مما يغفل عنه عامة الناس ولا يلتفت اليهما إلا الاوحدى منهم فكان على الآمر بيان دخلهما فى غرضه فحيث لم يبين يقطع بعدم دخلهما فيه فلا يجب الإحتياط حينئذ .

﴿ قوله ثم انه لا اظنك أن تتوهم وتقول إن أدلة البرائة الشرعية

مقتضية لعدم الإعتبار . . . الخ ﴾ من ها هنا شرع المصنف فى بيان عدم جريان البرائة النقلية أيضاً عن إعتبار قصد القربة فى مشكوك التعبدية والتوصلية مثل ما لم تجر البرائة العقلية فى نظره (وحاصل ما أفاده) فى وجه ذلك أنه لابد فى جريان ادلة البرائة النقلية كحديث الرفع واخواته من شيء قابل للرفع والوضع ودخل قصد القربة فى العبادات ليس بشرعى كى يقبل الرفع بل واقعى فلا يقبل الرفع (ثم أورد على نفسه) بان دخل الجزء والشرط أيضاً واقعى فكيف يرفع بحديث الرفع ونحوه (فاجاب عنه) بان دخلهما وان كان واقعياً إلا انهما قابلان للرفع بمعنى أنه بدليل الرفع يكشف أنه لا أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك بخلاف المقام ففيه الأمر الفعلى .

(أقول) وفيه ان المقام وإن كان فيه أمر فعلى اجمالا ولكن لم يعلم تعلقه بما يعتبر فيه المشكوك بل يحتمل تعلقه بما لا يعتبر فيه المشكوك فاذا لا يبقى فرق بين قصد القربة وبين ساير الأجزاء والشرائط فتجرى البرائة الشرعية عنه مثل ما تجرى عنهما (ولعله اليه) أشار أخيراً بقوله فافهم ولو أنه قدس سره ابدل قوله بل واقعى بقوله بل عقلى كان أقرب لمطلوبه وابعد عن النقض بالجزء والشرط فان دخلهما ليس بعقلى قطعاً بخلاف قصد القربة فيكون دخله عقلياً ولكن مع ذلك لا ينهض دليلا للمنع عن البرائة الشرعية فان إعتبار قصد القربة وإن كان بحكم العقل كما عرفت ولكن لا منافاة بين كون وضعه من العقل ورفعه فى مورد الشك من الشرع بمعنى رفع المؤاخذة عليه بان يقول الشارع إن ما شك فى تعبديته وتوصليته لا يجب الإتيان به بقصد القربة فان كان توصلياً فهو وإن كان تعبديا فانا لا اعاقب عليه مع عدم حصول غرضى منه (هذا مضافا) إلى المنع عن كون قصد القربة مما لا يقبل الوضع شرعا فانه ان كان بمعنى قصد الحسن واخواته فقد اعترف المصنف

بامكان اعتباره فى متعلق الأمر وان كان بمعنى قصد الإمتثال والاتيان بالواجب بداعى أمره فقد عرفت من التقريرات امكان اعتباره بوسيلة أمرين بل عرفت منا امكانه ولو بامر واحد فضلا عن أمرين (هذا كله) حال البراءة الشرعية عن قصد القربة فاذا جرت عنه فى مشكوك التعبدية والتوصلية مع استقلال العقل باعتباره فى العبادات طراً فجريانها عن مثل الوجه والتميز مما لا يستقل العقل باعتباره فيها بطريق أولى هذا تمام الكلام فى التعبدى والتوصلى بقى فى المسئلة شيء آخر لم يذكره المصنف وهو أنه هل يعتبر فى العبادات قصد العنوان أم لا (والحق) أنه يعتبر فى عامة العبادات باسرها فما لم يؤت بالتكبير مثلا أو بساير اجزاء الصلاة بعنوان أنه تكبيرة الاحرام أو بعنوان أنه جزء للصلاة لم يقع ذلك جزءاً للصلاة وما لم يكن الإمساك عن المفطرات بعنوان الصوم لم يقع ذلك صوما شرعا وما لم يكن دفع المال الى الفقير بعنوان الزكاة لم يكن ذلك زكاة قطعاً وهكذا الأمر فى تمام العبادات بل ويعتبر ذلك فى كثير من التوصليات التى يتوقف ماهيتها عليه فما لم يكن ضرب الطفل بعنوان التأديب لم يكن ذلك تأديباً حسناً وما لم يكن القيام بعنوان التعظيم لم يكن ذلك تعظيما وتجليلا وما لم يكن دفع المال الى المستقرض أو الى الدائن بعنوان القرض أو بعنوان اداء الدين لم يكن ذلك اقراضاً أو اداء للدين وهكذا والحاكم باعتبار قصد العنوان فى عامة العبادات بل وكثير من التوصليات التى يتوقف ماهيتها عليه هو العقل اذ لو لم يقصد العنوان لم يقع الإمتثال ولم تتحقق الماهية أصلا (هذا) مع ما ورد من الدليل الشرعى عليه مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا عمل الا بالنية أو الاعمال بالنيات ونحوهما مما دل على انتفاء العمل بانتفاء النية غايته أن النفى بالنسبة الى العبادات وكثير من التوصليات التى يتوقف ماهيتها على النية حقيقى وبالنسبة الى ساير

التوصليات التى لا تتوقف ماهيتها على النية تنزيلى ولا ضير فى ذلك بعد انحلال النفى وتعدده بتعدد العمل المنفى (ثم ان) الفرق بين قصد العنوان وقصد القربة فى العبادات بعد اشتراكهما فى استقلال العقل باعتبارهما فيها ان قصد العنوان دخيل فى أصل ماهية الفعل كما اشير آنفاً فما لم يؤت بالفعل بقصد العنوان لا صلاة ولا صيام ولا زكاة وقصد القربة دخيل فى حصول الغرض منه ووقوعه عبادة ومقربا فاذا اتى بالعمل بعنوان الصلاة أو الزكاة أو الصيام لامتقربا به إلى الله تعالى تحقق ماهية الصلاة والزكاة والصيام ومسمياتها ولكن لم يحصل الغرض المقصود منه وهو حصول التقرب به إلى الله تعالى ولم يقع عبادة ومقربا اليه أصلا ومن هنا يظهر لك أن النسبة بين قصد العنوان وقصد القربة عموم مطلق فكلما قصد القربة كان قصد العنوان حاصلا قطعاً ولا عكس (ثم انه) إذا احرز كون الواجب عباديا أو من التوصليات التى يعتبر فيها قصد العنوان فهو وان شك فلابد من الإحتياط والاتيان به بقصد العنوان والا لم يحرز أنه قد اتى بشىء أصلا بعد ما عرفت دخالة قصد العنوان فى اصل الماهية وهذا واضح.

﴿قوله فافهم . . . الخ﴾ قد اشير قبل ذكر قصد العنوان إلى وجه قوله فافهم فتذكر.

فى الوجوب النفسى التعيينى العينى

﴿قوله المبحث السادس قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً . . . الخ﴾ بمعنى ان اطلاق الهيئة أى الطلب مما يقتضى ذلك لأن كلا مما يقابل النفسى والتعيينى والعينى من الغيرى والتخييرى والكفائى وجوب

مقيد فالوجوب الغيرى مقيد بوجوب ذى المقدمة والتخييرى مقيد بما إذا لم يأت بالبدل والكفائى مقيد بما إذا لم يأت به آخر فاذا كان المولى فى مقام البيان وتمت مقدمات الحكمة فاطلاق الصيغة يقتضى كون الطلب غير مقيد بوجوب شىء آخر ولا بما إذا لم يأت بشىء آخر ولا بما إذا لم يأت به شخص آخر فيكون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً .

(أقول) وكل هذا محل المناقشة بل المنع الصريح (والحق) ان اطلاق الصيغة مما لا يقتضى شيئاً مما ذكر أصلا (أما عدم إقتضائه) كون الوجوب نفسياً فلان الوجوب الغيرى ليس مقيداً دائماً بوجوب ذى المقدمة فى لسان الدليل كى نستكشف من إطلاقه أنه نفسى لا غيرى بل الغيرى على أقسام (فقد يكون) مشروطاً فى لسان الدليل كما فى قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم (وقد يكون) مطلقاً فى لسان الدليل مذكوراً مع ذيها بنحو الإطلاق كما فى قوله ادخل السوق واشتر اللحم (وقد يكون) مطلقاً غير مذكور مع ذيها أصلا كما اذا قال ادخل السوق وبعد ما دخل السوق قال له اشتر اللحم فاذا كان الواجب الغيرى على أقسام ولم يكن مشروطاً دائماً فى لسان الدليل فبمجرد اطلاق وجوبه فيه لا يكاد يعرف أنه نفسى لا غيرى بل لابد حينئذ عند الشك من الرجوع الى الأصل العملى وهو يختلف باختلاف المقامات (فان علم) اجمالا أنه واجب فعلا على كل حال أما نفسياً أو غيرياً لواجب آخر قد دخل وقته فلا مجال حينئذ للاصل العملى أصلا (وان علم) اجمالا أنه اما واجب نفسى أوغيرى لواجب آخر لم يدخل وقته بعد فالأصل حينئذ مما يقتضى الغيرية بمعنى عدم وجوب الاتيان به فعلا ما لم يدخل وقت ذلك الواجب الآخر ويحصل العلم الإجمالى بوجوبه (وأما عدم اقتضائه) كون الوجوب تعيينياً فلان الوجوب التخييرى كما سيأتى فى محله ليس مشروطاً

بعدم الاتيان بالبدل فانه أحد وجوه المسئلة بل أحد أقوالها والتحقيق غيره كما ستعرف (ولو سلم) فليس ذلك فى لسان الدليل كى يعرف من اطلاق الطلب فى لسانه أنه تعيينى لا تخييرى (نعم) الواجب التخييرى هو مما له عدل فى لسان الدليل كقوله اعتق رقبة أو صم ستين يوما فاذا أمر بشىء ولم يعلم أنه تعيينى لا عدل له أو تخييرى له عدل فمن اطلاق الصيغة بمادتها يعرف أن الواجب تعيينى لا تخييرى الا أنه غير التمسك باطلاق الصيغة بهيئتها كما يظهر من المصنف حيث قال لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته . . . الخ (وأما عدم اقتضائه) كون الوجوب عينيا فلان الوجوب الكفائى كما سيأتى أيضا فى محله ليس مشروطا بما اذا لم يأت به آخر بل وجوب مطلق متوجه الى الكل غير أنه يسقط بفعل أحدهم لحصول الغرض منه على ماستعرف تفصيله (ولو سلم) ذلك فاشتراطه به ليس فى لسان الدليل كى يستدل باطلاقه لكونه عينيا لا كفائيا بل هو فى عالم الثبوت والواقع (وعليه) فلا بد حينئذ عند الشك فى العينية والكفائية من الرجوع الى الاصل العملى وهو يقتضى بقاء التكليف وعدم سقوطه بفعل الغير أصلا (هذا كله) حال التمسك باطلاق الصيغة أى الهيئة لكون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا وقد عرفت أنه مما لا يصح التمسك به مطلقا الا باطلاق الصيغة بمادتها لكون الوجوب تعيينيا لا تخييريا (وأما اذا شك) فى واجب أنه مطلق أو مشروط فلا اشكال فى صحة التمسك باطلاق الصيغة أى الهيئة لكون الوجوب المنشأ بها مطلقا لا مشروطا وهذا مما لا كلام فيه غير ان المصنف لم يذكره فى المقام فما ذكره قدس سره لا يسلم عن المناقشه بل عن المنع الصريح كما عرفت وما يسلم عنها لم يذكره أصلا ولعله لوضوحه وعدم الريب فيه (ثم لا يخفى) ان التمسك باطلاق الصيغة بهيئتها لكون الوجوب مطلقا لا مشروطا ليس على

حد التمسك بساير الإطلاقات فان المطلق فى ساير المقامات كلى طبيعى له أفراد كثيرة كالرقبة فى قولك اعتق رقبة فاذا تمت مقدمات الحكمة فينعقد له اطلاق أفرادى يشمل جميع الأفراد باسرها من المؤمنة والكافرة والطويلة والقصيرة والشابة والمعمرة ونحو ذلك من الأقسام والمطلق فى المقام وهو الطلب المنشأ بالصيغة فرد خاص خارجى جزئى لا كلى فاذا تمت مقدمات الحكمة فينعقد له اطلاق أحوالى يشمل جميع الحالات والتقادير أى طلب ثابت على كل تقدير وفى كل حال لا على تقدير دون تقدير وفى حال دون حال فتأمل جيداً .

فى الامر الواقع عقيب الحظر

﴿ قوله المبحث السابع أنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر فى الوجوب وضعا أو اطلاقا فيما اذا وقع عقيب الحظر أو فى مقام توهمه على أقوال . . . الخ ﴾ قد ذكر صاحب البدايع رحمه الله فى النسخة الثانية من نسختى الأوامر أقوالا ثمانية فى المسئلة أهمها ما اشار اليه المصنف وهو أقوال ثلاثة :

(الأول) ظهور الصيغة الواقعة عقيب الحظر فى الإباحة (قال فى البدايع) وهو المحكى عن الشافعى ونسب الى الأكثر وقيل انه المشهور (انتهى)

(الثانى) ظهورها فى الوجوب على حد غيرها من الأوامر الإبتدائية (قال فى البدايع) كما صرح به فى محكى الذريعة والعدة والغنية والتهذيب والمنتهى وتمهيد القواعد والمفاتيح ونسب الى الرازى والبيضاوى وابى اسحق والى بعض المعتزلة (انتهى) .

(الثالث) التفصيل بين ما اذا كان الأمر معلقا على زوال علة النهى

فيكون ظاهراً فى الرجوع الى الحكم السابق قبل النهى وقد مثل له بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وبقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وبين ما اذا لم يكن معلقا عليه فيكون ظاهراً فى الوجوب (قال) فى البدايع نفى العضدى عنه البعد بعد أن نسبه الى القيل (انتهى) .

﴿ قوله والتحقيق انه لا مجال للتشبث بموارد الإستعمال . . . الخ ﴾ (وحاصل التحقيق) ان موارد الإستعمالات نوعا مقرونة بقرائن خاصة تدل على الوجوب أو الإباحة أو الرجوع الى الحكم السابق قبل النهى ولو خلى المورد عن كل قرينة فلم يعلم ان مجرد وقوع الأمر عقيب الحظر موجب لظهوره فى غير ما كان ظاهراً فيه بطبعه الأصلى وضعا أو انصرافا وان لم يعلم أيضا ظهوره فى نفس ما كان ظاهراً فيه قبل وقوعه عقيب الحظر فيكون مجملا قهراً لا يصار الى معنى خاص الا بقرينة .

(أقول) ولعل التحقيق ان الفعل الذى قد أمر به بعد الحظر ان كان محكوما بحكم سابقا قبل الحظر من وجوب أو ندب أو غيرهما فالأمر الواقع عقيب الحظر يكون ظاهراً فى عود الحكم السابق واما اذا لم يكن محكوما بشىء قبلا بل كان النهى أول حكم قد تعلق به فالأمر الواقع عقيب الحظر يكون ظاهراً فى الإباحة كما نسب الى المشهور فتكون نفس وقوع الأمر عقيب الحظر قرينة عامة على صرف الصيغة عما كانت ظاهرة فيه بطبعها الأصلى وضعا أو انصرافا وأما اذا لم يعلم حال الفعل وانه كان قبل النهى محكوما بحكم أم لا فيجمل الأمر ولابد حينئذ من الرجوع الى الأصل العملى فتدبر جيداً .

في المرّة والتكرار

﴿ قوله المبحث الثامن الحق ان صيغة الأمر مطلقاً لا دلالة لها على المرة ولا التكرار . . . الخ ﴾ قوله مطلقاً أى لا بهيئتها ولا بمادتها كما سيأتى التصريح به بعد سطر (ثم ان فى المسئلة) أقوالا كثيرة وما اختاره المصنف من عدم الدلالة على المرة ولا على التكرار هو مختار جماعة من المحققين (قال فى الفصول) فصل الحق أن هيئة الأمر يعنى بها هيئة افعل لا دلالة لها على مرة ولا تكرار وفاقا لجماعة من المحققين وقال قوم بانها تفيد التكرار ان امكن ونزلوها منزلة أن يقول افعل أبداً وقال آخرون بانها تفيد المرة وقيل باشتراكها بين المرة والتكرار وتوقف جماعة وهم بين متوقف فى الإشتراك وعدمه وبين متوقف فى تعيين المرة والتكرار (إنتهى) .

﴿ قوله فان المنصرف عنها ليس إلا طلب ايجاد الطبيعة . . . الخ ﴾ أى فان المتبادر من مجموع ما للصيغة من الهيئة والمادة ليس إلا طلب ايجاد الطبيعة فمفاد الهيئة هو طلب الايجاد ومفاد المادة هى الطبيعة (هذا) ولم يقتصر الفصول على الإستدلال بذلك بل أضاف إلى التبادر وجوها أخر أربعة فصار المجموع وجوها خمسة ولكن المصنف قد اقتصر على التبادر فقط ولعله اضعف بقية الوجوه كما لا يخفى على من راجعها .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك أن الإتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلا على الماهية . . . الخ ﴾ رد على الفصول كما سيأتى التصريح به فان الفصول قد جعل النزاع فى خصوص الهيئة (قال) كما تقدم آنفاً فصل الحق ان هيئة الأمر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار (إلى أن قال) وانما

حررنا النزاع فى الهيئة لص جماعة عليه ولأن الأكثر حرروا النزاع فى الصيغة وهى ظاهرة بل صريحة فيها ولأنه لا كلام فى ان المادة وهى المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا تدل الا على الماهية من حيث هى على ما حكى السكاكى وفاقهم عليه (إنتهى موضع الحاجة من كلامه) فيقول المصنف فى الرد عليه ما حاصله أن الإتفاق على ان المصدر المجرد عن اللام والتنوين مما لا يدل إلا على الماهية على ما حكاه السكاكى وفاقهم عليه مما لا يوجب حصر النزاع ها هنا فى خصوص الهيئة فقط وذلك لأن المصدر ليس مادة للمشتقات كى يوجب اتفاقهم على عدم دلالته إلا على الماهية إتفاقهم على عدم دلالة مادة صيغة الأمر أيضاً إلا على الماهية (وقد استدل المصنف) على عدم كون المصدر مادة لسائر المشتقات بمبائنته معها بحسب المعنى كما تقدم فى باب المشتق فكيف يكون المصدر بمعناه مادة لسائر المشتقات .

(أقول) ويرد عليه :

(أولا) إن الذى تقدم فى باب المشتق هو مبائنة المصدر مع الاسامى المشتقة الجارية على الذات فهو بمفهومه آب عن الحمل وهى بمفهومها غير آبية عن الحمل لا مبائنة المصدر مع مثل صيغة الأمر ونحوها مما لا يجرى على الذات وإن كان مبائناً معها أيضاً كالاسامى .

(وثانياً) ان مبائنة المصدر مع سائر المشتقات بحسب المعنى مما لا يدل على عدم كونه مادة لها فان اختلاف المعنى قد نشأ من تشكل المصدر فى سائر المشتقات بشكل آخر وبهيئة أخرى فان المصدر بهيئته ليس محفوظا فيها فيختلف المعنى قهراً بسبب اختلاف الهيئة الطارية عليه (ومن هنا يتضح) أنه كان الأولى للمصنف أن يستدل لعدم كون المصدر مادة لسائر المشتقات بعدم محفوظية المصدر بهيئته فى سائر المشتقات فلو كان مادة لها لكان محفوظا

فيها بهيئته ومادته جميعا (ولكن يرد على ذلك) أيضا أن المصدر وان لم يكن بهيئته محفوظا فيها ولكن مع ذلك لا ينافى كونه مادة لها فان للمصدر كضرب مثلا مادة وهى الضاد والراء والباء وهيئتين هيئة حروفية وهى تقديم الضاد على الراء والراء على الباء وهيئة اعرابية وهى فتح الضاد وسكون الراء والباء جميعا والذى به قوام المصدر أى باختلاله يختل المصدر هو مادته وهيئته الحروفية وهما محفوظان فى المشتقات وأما هيئته الأعرابية فهى وان لم تكن محفوظة فيها ولكنها ليست مما به قوام المصدر بحيث إذا اختل اختل المعنى (وعليه) فما به قوام المصدر محفوظ فى المشتقات وما ليس بمحفوظ فيها ليس به قوام المصدر ومن الواضح أن محفوظية ما به قوامه مما يكفى فى كونه مادة للمشتقات .

﴿ قوله ان قلت فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا فى الكلام .. الخ ﴾ هذا الإشكال متفرع على انكار كون المصدر مادة لساير المشتقات وهو إشكال واضح وقد اجاب عنه بامرين :

(الأول) ما حاصله ان كون المصدر أصلا فى الكلام هو محل الخلاف فان المنسوب الى الكوفيين كون الفعل أصلا فى الكلام لا المصدر .

(الثانى) ما حاصله ان كون المصدر أصلا فى الكلام ليس معناه أنه مادة للمشتقات بل معناه ان الذى وضع أولا بالوضع الشخصى ثم وضع بملاحظته ساير الصيغ نوعيا أو شخصيا هو المصدر .

(أقول) ويرد عليه :

(أولا) انه لو كان معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا فى الكلام هو ما ذكره المصنف لا كون المصدر مادة للمشتقات كما بينا فلا وجه حينئذ لوضع المصدر أولا ووضع ساير الصيغ بملاحظته اذ ليس ذلك أولى من

العكس كما لا يخفى .

(وثانيا) انه لا وجه للترديد فى وضع ساير الصيغ بين كونه نوعيا أو شخصيا اذ لا يخلو الحال من أحد وجهين فان اعترفنا ان المصدر مادة لساير المشتقات بحيث اذا وضعت المصادر فقد وضعت مادة المشتقات جميعا فلا نحتاج حينئذ فى وضع ساير الصيغ الا الى وضع خصوص الهيئات فقط نوعيا كما تقدم فى وضع المركبات بمعنى ان هيئة فاعل أو هيئة مفعول ونحوهما من الهيئات موضوعة للذات القائمة بها المبدء أو الواقعة عليها المبدء وهكذا فى ضمن أى مادة كانت وان انكرنا ذلك وقلنا ان المصدر صيغة فى قبال ساير الصيغ كما قال به المصنف فنحتاج حينئذ فى وضع ساير الصيغ الى وضع مجموع الهيئة والمادة من حيث المجموع فيكون شخصيا كوضع نفس المصدر فكما ان وضع ضرب بالسكون بمجموع هيئته ومادته يكون شخصيا فكذلك وضع ضرب بالتحريك ويضرب ونحوهما من المشتقات يكون شخصيا أيضا بعد ما انكرنا وضع موادها بوضع المصدر ولعله لأجل أحد الإيرادين قال أخيراً فافهم .

﴿ قوله ومعنى كذلك . . . الخ ﴾ الظاهر ان كلمة معنى معطوفة على كلمة لفظ أى مادة لفظ متصورة فى كل منها ومنه بصورة ومادة معنى كذلك أى متصورة فى كل منها ومنه بصورة ويحتمل ان تكون معطوفة على كلمة (بصورة) أى مادة لفظ متصورة فى كل منها ومنه بصورة ومعنى ولكن على هذا تكون كلمة (كذلك) زائدة لا معنى لها .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير آنفا الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله ثم المراد بالمرة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والافراد . . . الخ ﴾ وتظهر الثمرة بين الدفعات والافراد فيما لو قال مثلا اعتق

رقبة وقد اعتقنا رقابا متعددة دفعة واحدة فعلى الدفعات لا يجزى وعلى الأفراد يجزى بل تظهر الثمرة بين الدفعة والفرد أيضاً فى المثال المذكور فعلى القول بالدفعة يقع الجميع على صفة المطلوبية وعلى القول بالفرد لا يكون المطلوب إلا واحداً منها والباقى زائد على المطلوب (ثم ان) المراد هنا بالمرة والتكرار هل هو الفرد والأفراد أو الدفعة والدفعات (قال فى الفصول) والتحقيق عندى هو الثانى لمساعدة ظاهر اللفظين عليه (الى ان قال) مع انهم لو أرادوا بالمرة الفرد لكان الا نسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمه للمبحث الآتى (إنتهى) ويعنى بالمبحث الآتى بحث تعلق الأوامر بالطبايع أو بالأفراد فكان المبحوث عنه فيه هكذا هل الأمر متعلق بالطبيعة أو بالفرد وعلى القول بتعلقه بالفرد هل هو يقتضى الفرد الواحد أو الأفراد فيكون نزاعنا هذا جاريا على قول واحد من قولى تلك المسئلة لا على قوليها جميعاً أى حتى على القول بتعلقه بالطبيعه (فيقول المصنف) فى رده بل النزاع هنـــا فى المرة والتكرار ولو بمعنى الفرد أو الأفراد مما يجرى حتى على القول بتعلق الأوامر بالطبيعة هناك (والسر) فيه أن المراد من الفرد أو الأفراد هنا هو الوجود والوجودات والنزاع الجارى هناك كما سيأتى فى محله مرجعه إلى أن الطلب هل هو يتعلق بوجود الطبيعة أو بوجود الفرد إذ الطبيعة بما هى هى ليست إلاهى لا مطلوبة ولا لا مطلوبة وهكذا الفرد (وعليه) فالنزاع هنا مما يجرى على كل من القولين فى تلك المسئلة فانا سواء قلنا هناك بتعلق الطلب بوجود الطبيعة أو بوجود الفرد نقول هنا هل صيغة الأمر تقتضى وجود واحد أو وجودات وهذا واضح .

(أقول) نعم يمكن اجراء النزاع فى المرة والتكرار ولو بمعنى الفرد والأفراد على كل من قولى تلك المسئلة بحمل الفرد والأفراد هنا على الوجود والوجودات

ولكن الإنصاف أنه لا يخلو عن تكلف والظاهر أن مرادهم من المرة والتكرار فى المقام هو الدفعة والدفعات كما قال به الفصول بل اعترف المصنف أيضاً بظهور لفظهما فى هذا المعنى غير أن المصنف قد أحب المناقشة مع الفصول فناقش .

﴿ قوله غاية الأمر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلق الأمر بالطبايع يلازم المطلوب . . . الخ ﴾ أى غاية الأمر ان الخصوصيات والمشخصات التى بها يكون الفرد فرداً على القول بتعلق الأوامر بالطبايع خارجة عن المطلوب والداخل تحت الطلب هو مجرد وجود الطبيعة وأما الخصوصيات والمشخصات الفردية فهى مما يلازم المطلوب خارجا بحيث لو أمكن التفكيك فى مقام الإمتثال بين ايجاد الطبيعة وبين تلك الخصوصيات والمشخصات الفردية لأجزء وكفى وعلى القول بتعلقها بالأفراد تكون الخصوصيات والمشخصات الفردية جزءاً للمطلوب وقواما له بحيث لو أمكن التفكيك بين ايجاد الطبيعة وبين تلك الخصوصيات والمشخصات لم يجز ذلك ولم يكف وسيأتى توضيح ذلك بنحو ابسط فى محله إنشاء الله تعالى .

﴿ قوله تنبيه لا اشكال بناء على القول بالمرة . . . الخ ﴾ كما لا اشكال أيضاً بناء على القول بالتكرار فعلى الأول لا مجال للاتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكرن به الإمتثال أيضاً فانه من الإمتثال بعد الإمتثال كما صرح به المصنف فى المتن وعلى الثانى لامحيص عن الاتيان بالمأمور به ثانياً وثالثاً وهكذا ليكون به الإمتثال (ومن هنا يظهر) أنه ليس الكلام فى هذا التنبيه على القول بالمرة ولا على القول بالتكرار بل على خصوص المختار فقط وهو القول بدلالة الصيغة على طلب ايجاد الطبيعة من دون دلالة لها على المرة ولا على التكرار (ثم ان الكلام) على المختار يقع من جهتين .

(الأولى) فى جواز الاكتفاء بالمرة فى مقام الإمتثال .

(الثانية) فى جواز أن لا يكتفى بالمرة بل يأتى بالمأمور به ثانياً أو ثالثاً على أن يكون أيضاً به الإمتثال (أما بالنسبة إلى الجهة الأولى) فيقول المصنف ماحاصله إن الأمر إن كان وارداً فى مقام البيان فنتمسك لدفع احتمال وجوب ما زاد على المرة باطلاق الصيغة بمادتها فاذا قال مثلا اطعم زيداً واحتمل وجوب الاطعام اكثر من مرة فنتمسك لدفعه باطلاق الاطعام فلو وجب علينا اكثر من مرة لكان عليه تقييد الاطعام بمرتين أو اكثر وان لم يكن الأمر وارداً فى مقام البيان فنتمسك لدفع احتمال الزائد بالأصل العملى أى بالبرائة (وأما بالنسبة إلى الجهة الثانية) وهى جواز أن لا يكتفى بالمرة بل يأتى بالطبيعة ثانياً أو ثالثاً على أن يكون أيضاً بها الإمتثال (فيقول المصنف) ما حاصله انه قد يتوهم أن مقتضى اطلاق الطبيعة جواز الاتيان بها كذلك ولكن التحقيق أن مقتضى الإطلاق جواز الأتيان بالطبيعة مرة واحدة فى ضمن فرد أو أفراد ففى مثل قوله اعتق رقبة له أن يعتق رقبة واحدة وله ان يعتق رقبات متعددة دفعة واحدة فان كلا منهما عتق لا جواز الاتيان بالطبيعة مرة ثانية أو ثالثه على أن يكون ايضاً بها الإمتثال فان الأمر بمجرد الاتيان بالطبيعة مما يسقط لا محالة ومع سقوطه لا مجال للاتيان بها ثانيا أو ثالثا على أن يكون أيضا بها الإمتثال (نعم) إذا لم يكن الإمتثال علة تامة لحصول الغرض الاقصى كما إذا أمر بالماء ليشربه فاتى به ولم يشربه فعند ذلك له تبديل الإمتثال أى يأتى بفرد آخر أحسن من الأول على أن يكون به الإمتثال لا بالفرد الأول وهذا بخلاف ما إذا كان الإمتثال علة تامة لحصول الغرض الاقصى كما إذا أمر باهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فاهرقه على ما سيأتى التمثيل به من المصنف فى بحث الأجزاء فليس له حينئذ تبديل الإمتثال .

﴿ قوله فلا اشكال فى الاكتفاء بالمرة فى الإمتثال . . . الخ ﴾ أى بمقتضى اطلاق الصيغة بمادتها المفروض كونها فى مقام البيان

﴿ قوله وإنما الاشكال فى جواز أن لايقتصر عليها . . . الخ ﴾ شروع فى الجهة الثانية من جهتى الكلام فى هذا التنبيه فلا تشتبه .

﴿ قوله ويسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الاقصى . . . الخ ﴾ فى التقييد مسامحة فان الأمر مع الاتيان بالطبيعة مما يسقط لا محالة سواء كان الإمتثال علة تامة لحصول الغرض الاقصى أم لا نعم إذا لم يكن الإمتثال علة تامة لحصول الغرض الاقصى فالملاك باق على حاله كما سيأتى التصريح به من المصنف فى بحث الأجزاء لا ان الأمر بنفسه باق على حاله كما يفهم من كلام المصنف هنا .

﴿ قوله فرد آخر أحسن منه بل مطلقا . . . الخ ﴾ أى ولو لم يكن أحسن منه وهو أيضا لا يخلو عن مسامحة فان تبديل الإمتثال مع عدم حصول الغرض الاقصى بفرد آخر أحسن من الأول وإن كان مما لا يخفى حسنه ولكن تبديله بفرد آخر مساوى مما لا حسن له عند العقلاء (اللهم) إلا إذا كان للمكلف غرض خاص متعلق باتيان الفرد الثانى أو بابقاء الفرد الأول فبدل الماء الماتى به فى المثال المتقدم بماء آخر مساوى لأجل هذه الجهة والغاية وهذا واضح .

فى الفور والتراخى

﴿ قوله المبحث التاسع الحق أنه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخى . . . الخ ﴾ ظاهر المصنف وصريح الفصول ان النزاع فى هذا البحث

هوكالنزاع فى البحث السابق فعند المصنف يكون جاريا فى مجموع الهيئة والمادة وعند الفصول يكون جاريا فى خصوص الهيئة فقط ولكن قدعرفت أن الحق كان مع الفصول فكما أن مع الإتفاق على أن المصدر مما لا يدل إلا على الماهية لا يكاد يبقى مجال للنزاع فى دلالة الصيغة بمادتها على المرة أو التكرار فكذلك معه لا يكاد يبقى مجال للنزاع فى دلالتها بمادتها على الفور أو التراخى بل الدال على الفور أو التراخى على القول به هو الهيئة فقط دون غيرها (والحق) أن الهيئة أيضاً مما لا دلالة لها على أحدهما كما عرفت انها مما لا دلالة لها على شىء من المرة والتكرار أصلا وبالجملة أن مفاد الصيغة أى مجموع مالها من الهيئة والمادة بحكم التبادر ليس إلا طلب ايجاد الطبيعة ليس فيها مرة ولا تكرار ولا فور ولا تراخى أبداً .

﴿ قوله نعم قضية إطلاقها جواز التراخى . . . الخ ﴾ أى قضية اطلاق الصيغة بمادتها جواز التراخى .

(أقول) نعم لكن لا بمقدار يوجب الإستخفاف بامر المولى والتهاون به فان المقصود هنا من التراخى هو نفى الفورية على سبيل التضييق والتشديد لا التراخى إلى أى وقت شاء المكلف .

﴿ قوله كما ادعى دلالة غير واحد من الآيات على الفورية . . . الخ ﴾ قد استدل للقول بالفور بامور أوجهها (قوله تعالى) وسارعوا إلى مغفرة من ربكم (وقوله تعالى) واستبقوا الخيرات (وقدأورد المصنف) على الإستدلال بهما من وجوه .

(الأول) ان سياق الآيتين الشريفتين هو البعث والتحريك إلى المسارعة والإستباق بنحو الإستحباب من دون أن يستتبع تركهما الغضب والشر والا لكان البعث بالتحذير عن تركهما انسب وقد إشار إلى ذلك بقوله

وفيه منع ضرورة أن سياق آية وسارعوا إلى آخره .

(أقول) وفيه ما لا يخفى فان الواجبات كلها مما يستتبع تركها الغضب والشر والا لم تكن واجبات ومع ذلك ليس البعث بالتحذير عن تركها بل بالتحريك إلى فعلها غالباً ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

(الثانى) أن الأمر بالمسارعة والإستباق لو كان للوجوب لزم كثرة تخصيصه أى فى جميع المستحبات وكثير من الواجبات بل واكثرها مما لايجب فيه المسارعة والإستباق فلابد من حمل الأمر فى الآيتين الشريفتين على الندب أو على مطلق الطلب المشترك بين الوجوب والندب كى يلائم الواجبات والمستحبات جميعاً وقد أشار إلى ذلك بقوله مع لزوم كثرة تخصيصه إلى قوله أو مطلق الطلب .

(أقول) وفيه ما لا يخفى أيضاً فان حمل الأمر فيهما على الندب حذراً من لزوم تخصيص الأكثر وإن كان حقاً ولكن حمله على مطلق الطلب مما لا وجه له فان الطلب جنس والجنس مما لا يتحقق فى الخارج إلا مع أحد الفصول وفى ضمن أحد الأنواع فكما أن الحيوان لا يتحقق فى الخارج إلا مع الناطق مثلا أو مع الناهق وفى ضمن الإنسان مثلاً أو فى ضمن الحمار ونحوهما فكذلك الطلب مما لا يتحقق فى الخارج ولا ينشأ بالصيغة ونحوها إلا فى ضمن الوجوب أو الندب وعليه فالطلب المنشأ فى الآيتين إما وجوبى أو ندبى فلا معنى لحمل الأمر فيهما على مطلق الطلب كى يلائم الواجبات والمستحبات جميعاً.

(الثالث) أن العقل مستقل بحسن المسارعة والإستباق فيكون الأمر بهما ارشاداً الى حسنهما العقلى ولا يكون مولوياً يستفاد منه وجوب المسارعة والإستباق شرعا كساير الواجبات الشرعية وقد أشار الى ذلك بقوله ولايبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والإستباق الى قوله ارشاداً الى ذلك.. الخ

(ثم ان) ظاهر المصنف أن وجه صيرورة الأمر بها بمجرد استقلال العقل بحسنها ارشاديا لا مولويا أنه يندرج بذلك تحت ضابطة الأوامر الإرشادية وهي أن يكون لمحض التنبيه على ما يترتب على الفعل بنفسه من الخواص والآثار والمنافع والمضار ولو لم يكن أمر به أصلا من دون أن يترتب على موافقته قرب ولا ثواب ولا على مخالفته بعد ولا عقاب نظير أوامر الطبيب ونواهيه وقد اشار الى ذلك بقوله فيكون الأمر فيها أى فى الآيات والروايات لما يترتب على المادة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن فى الأوامر الإرشادية .

(أقول) أما استقلال العقل بحسن المسارعة والإستباق فلا يبعد أن يكون قرينة على عدم كون الأمر بهما فى الآيتين الشريفتين لأكثر مما استقل به العقل من الحسن والرجحان وأنه مؤكد لحكمه لا حكم جديد فيكون هذا شاهداً آخر على كون الأمر بهما للندب لا للوجوب غير ما تقدم فى الجواب الثانى ولكن كونه قرينة على أن الأمر بهما ارشادى لامولوى بحيث لا يترتب على امتثاله قرب ولا ثواب ولا على عصيانه بعد ولا عقاب غير ما يترتب على الفعل بنفسه من الخواص والآثار فلا .

فى بيان الضابط في إرشاديّة الأوامر والنواهى

وتوضيح ذلك أنه لا اشكال على الظاهر فى أن الضابط فى ارشادية الأوامر والنواهى كما اشير اليه هو أن يكون الأمر أو النهى لمحض التنبيه على ما فى الفعل من الخواص والآثار والمنافع والمضار من دون أن يترتب على موافقته قرب ولا ثواب ولا على مخالفته بعد ولا عقاب (وقد صرح بذلك

الشيخ اعلى الله مقامه) فى مواضع كثيرة من كلماته الشريفة (قال) فى البرائة فى التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة التحريمية الحكمية مالفظه الثالث لااشكال فى رجحان الإحتياط عقلا ونقلا كما يستفاد من الأخبار المذكورة وغيرها وهل الأوامر الشرعية للاستحباب فيثاب عليه وان لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعى أو غيرى بمعنى كونه مطلوبا لأجل التحرز عن الهلكة المحتملة والإطمينان بعدم وقوعه فيها فيكون الأمر به ارشاديا لا يترتب على موافقته ومخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل أو الترك نظير أو امر الطبيب ونظير الامر بالاشهاد عند المعاملة لئلا يقع التنازع وجهان (انتهى) (وقال فى الإنسداد) قبل البرائة فى اهمال النتيجة وكليتها ما لفظه ان التلازم بين الحكمين أى حكم العقل وحكم الشرع انما هو مع قابلية المورد لهما أما لو كان قابلا لحكم العقل دون الشرع فلا كما فى الاطاعة والمعصية فانهما لايقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيين بان يريد فعل الاولى وترك الثانية بارادة مستقلة غير ارادة فعل المأمور به وترك المنهى عنه الحاصلة بالامر والنهى حتى أنه لو صرح بوجوب الاطاعة وتحريم المعصية كان الامر والنهى للارشاد لا للتكليف اذ لا يترتب على مخالفة هذا الامر والنهى الا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهى عنه اعنى نفس الاطاعة والمعصية وهذا نفس دليل الإرشاد كما فى أوامر الطبيب ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهى عنه فعلا أو تركا من الثواب والعقاب (انتهى) الى غير ذلك من مواضع أخر (ولكن الاشكال) كل الإشكال فى أنه ما الحكمة فى عدم ترتب شىء من القرب والبعد والثواب والعقاب على موافقة الاوامر والنواهى الإرشادية سوى ما يترتب على الفعل بنفسه من الخواص والآثار والمنافع والمضار مع ان الاوامر

والنواهى باجمعها من مولويها وارشاديها تكون لما يترتب على الفعل بنفسه من الخواص والآثار والمنافع والمضار بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فى المتعلقات كما نسب ذلك إلى العدلية من غير إختصاص بالأوامر والنواهى الإرشادية (والظاهر) ان الحكمة فى ذلك هو عدم انقداح الإرادة والكراهة والحب والبغض فى نفس الآمر والناهى فى الأوامر والنواهى الإرشادية ففى الأوامر والنواهى المولوية يريد الآمر ويكره الناهى ويحب ويبغض ويتبعهما القرب والبعد والثواب والعقاب وفى الأوامر والنواهى الإرشادية كأمر الطبيب بشرب المسهل ونهيه عن إستعمال الحامض ليس فى نفس الآمر والناهى إرادة ولا كراهة ولا حب ولا بغض كى يتبعهما القرب والبعد والثواب والعقاب بل يأمر الطبيب وينهى بداعى الإرشاد إلى ما فى الفعل من المنافع والمضار فان شاء المريض وافقه واطاعه وان شاء خالفه وعصاه فلا موافقته يقربه اليه ولا مخالفته يبعده عنه وهذا بخلاف ما إذا انقدح فى نفس الآمر أو الناهى على طبق ما أمر به أو نهى عنه ارادة أو كراهة ملزمة أو غير ملزمة فيكون أمره أو نهيه مولويا يتبعهما القرب والثواب أو البعد والعقاب (ويظهر هذه الحكمة) من عبارة غير واحد من الأعلام (قال فى الفصول) فى مسئلة الإجتماع بعد ما نقل محصل كلام المحقق القمى فى رد المفسرين لكراهة العبادات باقلية الثواب ما لفظه والجواب عنه أما أولا فبانا نلتزم بما هو ظاهر كلام القوم من أن الكراهة فى العبادات بمعنى قلة الثواب وان تلك النواهى ارشادية مجردة عن معنى طلب الترك ولا يلزم عليه شىء من المفاسد المذكورة (انتهى) (وقال فى التقريرات) فى جملة ما افاده فى مسئلة الإجتماع فى بحث الخروج عن الغصب لمن توسط بسوء الإختيار بعد ما اختار كونه واجباً ونقل مختار الفصول فيه من كونه واجباً مع جريان حكم المعصية عليه ما هذا

لفظه والعجب من بعض المحققين كسلطان العلماء كيف اختفى ذلك على مثله مع طول باعه فى التحقيق واعجب من ذلك استناده فيه الى دعوى لا يساعدها العرف والعقل من ان هذه الأوامر أى الامر بالخروج وامثاله مرجعها الى الإرشاد عن وجود المصالح والمفاسد فى نفس الأشياء مثل أوامر الطبيب ونواهيه من دون أن يكون هناك طلب حقيقى مثل وجوده فى أوامر المولى بالنسبة الى عبيدهم (انتهى) وبالجملة ان الأوامر والنواهى المولوية هى تمتاز عن الإرشادية بكونها عن ارادة أو كراهة منقدحة فى نفس الآمر أو الناهى يوجب موافقتها القرب والثواب ومخالفتها البعد والعقاب والأوامر والنواهى الإرشادية ممحضة للتنبيه على الخواص المترتبة على الفعل بنفسه من دون أن يكون على طبقها ارادة أو كراهة منقدحة فى نفس الآمر أو الناهى كى يوجب موافقتها القرب والثواب ومخالفتها البعد والعقاب وهذا لدى التدبر واضح (ثم ان) هذا المعنى وان كان قد يتحقق فى الموالى العرفية لجواز أن يكون صلاح الفعل أو فساده عائداً الى نفس المكلف غير عائد الى المولى أو الى من يمس به فيامره حينئذ لمحض التنبيه والارشاد الى ما فى الفعل من الخواص والآثار والمنافع والمضار من دون أن يكون على طبقها ارادة أو كراهة فى نفس الآمر أو الناهى كى إذا امتثله قربه اليه وأثابه أو اذا خالفه بعده عنه وعاقبه نظير أوامر الطبيب ونواهيه للمرضى لكن فى الموالى الشرعية لايكاد يمكن ذلك بان يكون فى الفعل صلاح أوفساد ملزم أوغير ملزم ويامر الشارع به أو ينهى عنه من دون أن يكون على طبقه ارادة أو كراهة فى نفسه المقدسة فان المصالح والمفاسد هب انها عائدة إلى نفس المكلف لا الى المولى ولا الى من يمس به ولكن شدة لطفه بالعباد ومزيد عطفه عليهم مما توجب أن تكون المصالح والمفاسد العائدة اليهم كالمصالح والمفاسد العائدة الى نفسه أو الى من

يمس به فى سببيتها لانقداح الارادة والكراهة فى نفسه المقدسة (وعلى هذا) فاوامر الشارع ونواهيه كلها مولوية بهذا المعنى أى تكون عن ارادة وكراهة فى نفسه الشريفة ناشية عن الخواص والآثار والمنافع والمضار الموجودة فى الفعل فيترتب على موافقتها القرب والثواب وعلى مخالفتها البعد والعقاب (ومن جملتها) الأمر بالمسارعة والاستباق فان مجرد استقلال العقل بحسنهما لا يكاد يكفى فى صيرورة الأمر بهما ارشادياً كما تقدم من المصنف ما دامت الارادة منقدحة فى نفس المولى على طبق حكم العقل بحسنهما وان كان ذلك شاهداً على استحبابهما كما بينا (كما أن من جملتها) أيضاً الأمر بالاطاعة والنهى عن المعصية فان مجرد امتناع تعلق ارادة أخرى مستقلة بفعل الأولى وترك الثانية غير الارادة المتعلقة بفعل المأمور به وترك المنهى عنه نظراً الى عدم كون الاطاعة والمعصية أمراً آخر غير الاتيان بالمأمور به وترك المنهى عنه لا يكاد يكفى فى صيرورة الامر والنهى المتعلقين بهما ارشاديين كما تقدم من الشيخ اعلى الله مقامه فان ملاك الارشادية على ما عرفت هو خلو الأمر أو النهى عن الارادة أو الكراهة لا امتناع تعلق ارادة أخرى مستقلة غير ارادة فعل المأمور به وترك المنهى عنه ومن المعلوم أن الأمر والنهى المتعلقين بهما غير خاليين عن الارادة والكراهة غايته أن الارادة والكراهة فيهما هى عين الارادة والكراهة المتعلقتين بفعل الواجبات وترك المحرمات ومن هذا كله يظهر لك حال الأمر بالاشهاد فى المعاملة أو النهى عن الاقتحام فى الشبهات الى غير ذلك مما اشتهر كونها ارشادية لا مولوية فتأمل فى المقام جيداً فانه لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله كان البعث بالتحذير عنهما انسب . . . الخ ﴾ فى العبارة مسامحة واضحة والأولى كان ان يقول بالتحذير عنه اى عن تركهما انسب .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا إلى وجه قوله فافهم فى صدر التعليق على قوله كما ادعى دلالة غير واحد من الآيات على الفورية فراجع ولا نعيد.

﴿ قوله فى مقام البعث نحوه ارشاداً . . . الخ ﴾ ولو قال نحوهما أى نحو المسارعة والاستباق كان أصح بل كان هو الصحيح.

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ضعف ضابطة الإرشادية التى قد إشار اليها بقوله فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن فى الأوامر الإرشادية ولعل وجه الضعف فى نظره أن كون الأمر لما يترتب على المادة بنفسها من الخواص والآثار هو مما يشترك فيه تمام الأوامر المولوية والإرشادية جميعاً من غير إختصاص بالإرشادية فقط فكل منهما يكون لما يترتب على الفعل من المصالح والمفاسد فلماذا يترتب على الموافقة والمخالفة فى أحدهما الثواب والعقاب دون الآخر ولكن قد عرفت منا الفرق بينهما وأنه من ناحية الارادة والكراهة فانشاء كل منهما وإن كان لما يترتب على المادة بنفسها ولكن فى الأوامر والنواهى المولوية يكون انشائهما بداعى الارادة والكراهة المنقدحة فى نفس الآمر الموجبة للقرب والبعد والثواب والعقاب وفى الأوامر والنواهى الارشادية يكون انشائهما لمحض التنبيه على ما فى الفعل من الخواص والآثار من دون أن يكون على طبقها إرادة أو كراهة منقدحة فى نفس الآمر أو الناهى كى يوجب القرب والبعد والثواب والعقاب فتدبر جيداً.

﴿ قوله تتمه بناء على القول بالفور فهل قضية الأمر الاتيان فوراً فوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فوراً أيضاً فى الزمان الثانى أولا وجهان مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدده . . . الخ ﴾.

(أقول) إن تعدد المطلوب على نحوين (فتارة) يكون للمولى مطلوبان أحدهما أصل الفعل والآخر اتيانه فوراً فى أول أزمنة الامكان ومقتضى هذا النحو من تعدد المطلوب أنه إذا عصى ولم يأت بالفعل فوراً فى أول أزمنة الامكان فلا يكاد يبقى عليه شيء سوى أصل الفعل لا اتيانه فوراً ففوراً (وأخرى) يكون للمولى مطلوبات متعددة منها أصل الفعل ومنها اتيانه فوراً فى الزمان الأول ومنها اتيانه فوراً فى الزمان الثانى إذا عصى اتيانه فى الزمان الاول وهكذا فى الزمان الثالث والرابع إلى الآخر وهذا النحو من تعدد المطلوب يقتضى الاتيان بالفعل فوراً ففوراً وعليه فجعل الاتيان فوراً ففوراً مبنياً على مطلق تعدد المطلوب كما فعل المصنف مما لا يخلو عن مسامحة .

﴿ قوله لو قيل بدلالتها على الفورية لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده . . . الخ ﴾ .

(أقول) ان قلنا بالفور وقلنا باستفادته من نفس الصيغة فالامر كما ذكره المصنف فلا دلالة للصيغة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده وأما لو قلنا بالفور وانه استفيد من آيتى المسارعة والاستباق فلا يبعد دلالتهما على تعدد المطلوب بل على النحو الاخير منه الذى يقتضى الاتيان بالفعل فوراً ففوراً بحيث كان للمولى مطلوبات متعددة أصل الفعل والاتيان به فوراً فى الزمان الاول وان عصى فالاتيان به فوراً فى الزمان الثانى وهكذا .

فى بحث الإجزاء

﴿ قوله الفصل الثالث الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء فى الجملة بلا شبهة . . . الخ ﴾ الظاهر ان قوله فى الجملة اشارة الى أن الاتيان

بالمأمور به مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهرياً أو اضطارياً هو مما يجزى عن أمر نفسه بلا كلام يعتد به وانما البحث فى اجزاء كل من الاتيان بالمأمور به الاضطارى أو الظاهرى عن الواقعى وسيأتى تفصيل المقال فى الكل جميعاً فانتظر .

﴿ قوله أحدهما الظاهر ان المراد من وجهه فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذاك النهج شرعا وعقلا . . . الخ ﴾ وحاصل الكلام ان الظاهر ان المراد من كلمة وجهه فى عنوان البحث هو الاتيان بالمأمور به على النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذاك النهج شرعا وعقلا ليشمل الاتيان بالتعبديات مع قصد القربة المعتبرة فيها بحكم العقل دون الشرع على ما تقدم تفصيله فى التعبدى والتوصلى وليس المراد منها هو الاتيان بالمأمور به على النهج الشرعى فقط كى لا يشمل الاتيان بالتعبدى مع قصد القربة (وبعبارة أخرى) ليس المراد من كلمة على وجهه هو خصوص الكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعا وذلك لوجهين قد استند اليهما المصنف .

(أحدهما) انه لو كان المراد من كلمة على وجهه هو الثانى لكانت قيداً توضيحياً فان الاتيان بالكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعا مما يستفاد من نفس الاتيان بالمأمور به بلا حاجة الى ذكر كلمة على وجهه .

(وثانيهما) أنه لو كان المراد من كلمة على وجهه هو الثانى أى الكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعا لزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناء على ما اخترناه من كون اعتبار قصد القربة فى العبادات هو بحكم العقل لا بحكم الشرع وذلك لوضوح عدم كون الاتيان بها على الكيفية المعتبرة فيهـــا شرعا بلا مراعاة ما اعتبر فيها عقلا مجزياً قطعاً (وفيه ان) خروج التعبديات عن حريم النزاع بناء على ما اخترناه فى التعبدى والتوصلى مما لا يكاد يكشف عن

كون المراد من كلمة على وجهه عند القوم هو الكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعا وعقلا بعد عدم لزوم خروجها على مختارهم نعم لو كان مختار القوم أيضاً هو اعتبار قصد القربة فى التعبديات بحكم العقل دون الشرع كان ذلك دليلا قاطعاً على ان المراد من وجهه فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذاك النهج شرعا وعقلا لا شرعا فقط ولكن ليس مختارهم ذلك .

﴿ قوله ولا الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب . . . الخ ﴾ اشارة الى ما توهمه بعضهم على ما ذكره صاحب التقريرات (قال) واعلم ان المراد بالوجه فى العنوان هو الاتيان بالمأمور به مشتملا على جميع ما يعتبر فيه شطراً أو شرطاً وقد يتوهم ان المراد به هو وجه الامر الموجود فى السنة المتكلمين من نية الوجوب أو الندب (انتهى) .

(أقول) وهذا التوهم فى غاية الوهن والسقوط بل لا يستحق الذكر والتعرض له أصلا وعلى كل حال أورد عليه المصنف من وجوه ثلاثة :

(الاول) ان الوجه مما لا يعتبر عند المعظم كى صح دعوى ان المراد من وجهه فى العنوان هو قصد الوجه .

(الثانى) ان من قال باعتباره لم يقل به الا فى خصوص العبادات فقط دون التوصليات وهذا النزاع جار فى عموم الواجبات .

(الثالث) أنه لاوجه لاختصاص الوجه بالذكر من بين سايرما يعتبر فى المأمور به من الاجزاء والشرائط وعليه فلابد من كون المراد من وجهه معنى يندرج فيه الوجه وغيره من الاجزاء والشرائط وهو ما تقدم من المصنف من النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذاك النهج شرعا وعقلا (ثم ان المصنف) قد اخذ هذا الجواب الاخير من التقريرات بل ذكر التقريرات جواباً آخر لم يتعرضه المصنف (قال) ويزيفه دخول كلمة على عليه اذالمناسب

على ذلك التقدير دخول اللام عليه لا كلمة على (إنتهى) وهو جيد متين .

﴿ قوله ثانيها الظاهر ان المراد من الإقتضاء ها هنا الإقتضاء بنحو العلية والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة ولذا نسب إلى الاتيان لا إلى الصيغة . . . الخ ﴾ وحاصل الكلام أن المراد من الإقتضاء فى عنوان البحث هو العلية للاجزاء عقلا لا الدلالة عليه لفظاً ولذا قد نسب الإقتضاء إلى الاتيان فلوكان المراد من الإقتضاء هو الدلالة لكان الا نسب نسبته الى الصيغة بان يقال صيغة الأمر هل يقتضى الإجزاء أم لا (وفيه) ان المحقق القمى وصاحب الفصول بل ومن تقدمهما من الأصوليين قدنسبوه إلى الصيغة وإن كان صاحب التقريرات والمصنف ومن تأخر عنهما قد نسبوه إلى الاتيان وعليه فنسبة الإقتضاء إلى الاتيان ليس أمراً متفقاً عليه عند القوم كى يستكشف منه عدم كون الإقتضاء فى عنوان البحث بمعنى الدلالة لفظاً بل بمعنى العلية والتأثير عقلا

﴿ قوله ان قلت هذا إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره . . . الخ ﴾ وتوضيح الإشكال مما يبتنى على ذكر مقدمة قبلا وهى ان النزاع فى هذا البحث كما اشير اجمالا وستعرف تفصيله يقع فى موضعين .

(الأول) ان الاتيان بالمأمور به مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهريا أو اضطراريا هل يجزى عن أمر نفسه أم لا وهذا النزاع نزاع كبروى والظاهر أنه لا خلاف فيه من أحد سوى من أبى هاشم وعبد الجبار على ما فى الفصول .

(الثانى) ان الاتيان بالمأمور به الإضطرارى أو الظاهرى هل يجزى عن المأمور به الواقعى أم لا وهذا النزاع نزاع صغروى إذا الكلام فيه لدى الحقيقة ليس إلا فى دلالة دليلهما على نحو يفيد الأجزاء أم لا بمعنى انهما هل يدلان على اشتمالهما مثلا على تمام مصلحة الواقع كى يجزيان عنه عقلا أم لا

(هذا حاصل المقدمة) وإذا عرفتها فنقول حاصل الإشكال ان الإقتضاء هب أنه بمعنى العلية والتأثير فى الموضع الأول ولكنه فى الموضع الثانى ليس إلا بمعنى الكشف والدلالة إذ النزاع فيه كما قلنا ليس إلا فى دلالة الأمر الاضطرارى أو الظاهرى على نحو يفيد الأجزاء أم لا (وقد أجاب المصنف) عن الإشكال بما حاصله ان النزاع فى الموضع الثانى وإن كان فى الواقع فى دلالة دليل الإضطرارى والظاهرى ولكن مع ذلك لا ينافى كون النزاع فيه بحسب الظاهر فى الإقتضاء بنحو العلية والتأثير غايته أن العمدة فى سبب هذا النزاع هو النزاع فى دلالة الدليلين .

(أقول) لا اشكال فى ان العمدة فى بحث الأجزاء هو النزاع فى الموضع الثانى لما اشير من عدم النزاع فى الموضع الأول إلا من أبى هاشم وعبد الجبار وإذا اعترف المصنف بان العمدة فى سبب النزاع فى الموضع الثانى هو فى دلالة الدليلين فلا يكاد يبقى معه وجه لكون المراد من الإقتضاء فى العنوان هو الإقتضاء بمعنى العلية والتأثير دون الكشف والدلالة وهذا واضح (ولعله) اليه أشار أخيراً بقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله كان فى الإقتضاء . . . الخ ﴾ الظاهر ان كلمة كان زائدة ولعله سهو من القلم .

﴿ قوله ويكون النزاع فيه صغرويا أيضاً . . . الخ ﴾ كان اللازم تانيث الضمير بان يقول ويكون النزاع فيها صغرويا أيضاً . . . الخ أى فى دلالة دليلها والظاهر ان كلمة أيضاً إشارة إلى كون النزاع فى إجزاء الاتيان بالمأمور به الإضطرارى أو الظاهرى عن الواقعى نزاع صغروى فالنزاع فى دلالة دليلها الذى هو سبب لهذا النزاع صغروى أيضاً كالأول .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير آنفاً إلى وجه قوله فافهم فلا نعيد

﴿ قوله ثالثها الظاهر ان الإجزاء ها هنا بمعناه لغة وهو الكفاية . . . الخ ﴾ (قال فى التقريرات) الثانى الإجزاء لغة معناه الكفاية وفسروه فى المقام بوجهين أحدهما كون الفعل المأتى به مسقطاً للتعبد به (إلى ان قال) وثانيهما اسقاط القضاء (قال) والمراد من القضاء على ما قيل هومطلق التدارك أعم من الاعادة والقضاء إذ لو كان باقياً على ظاهره من فعل المأمور به خارج الوقت يكون عدم الاجزاء عبارة عما لا يسقط القضاء وان اسقط الاعادة وهو باطل لأن ما لا يسقط القضاء لا يسقط الاعادة بطريق أولى (انتهى موضع الحاجة من كلامه) (فيقول المصنف) ان الاجزاء فى المقام هو بمعناه اللغوى وهو الكفاية وليس للاصوليين فيه اصطلاح جديد بمعنى اسقاط التعبد أوالقضاء فان ذلك أمر بعيد جداً نعم يختلف ما يكفى عنه فان الاتيان بالمأمور به الواقعى يكفى فيسقط به التعبد به ثانياً والاتيان بالمأمور به الاضطرارى أو الظاهرى يكفى فيسقط به التدارك ثانياً اعادة أو قضاء .

(أقول) بل الاتيان بالمأمور به الاضطرارى أوالظاهرى أيضاً بالنسبة إلى أمر نفسه يكون كالاتيان بالمأمور به الواقعى فيسقط به التعبد به ثانياً كما سيأتى تصريح المصنف به فالأولى هو أن يقال ان الاتيان بالمأمور به مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهرياً أو اضطرارياً هو مما يكفى عن أمر نفسه فيسقط به التعبد به ثانياً والاتيان بالمأمور به الاضطرارى أو الظاهرى يكفى عن المأمور به الواقعى فيسقط به التدارك ثانيا اعادة وقضاء فتأمل جيداً .

﴿ قوله رابعها الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة المرة والتكرار لا يكاد يخفى . . . الخ ﴾ قد يتشكل على ما فى التقريرات فى الفرق بين هذا البحث وبحث المرة والتكرار بل وبحث تبعية القضاء للاداء أو بفرض جديد أيضا وكأنه بدعوى ان القول بعدم الاجزاء يساوى القول بالتكرار بل وبتبعية

القضاء للاداء أيضا (وقد أجاب المصنف) عن الاشكال الأول بما حاصله ان الفرق بين هذا البحث وبحث المرة والتكرار مما لا يكاد يخفى فان البحث هناك فى تعيين المأمور به وانه هل هو المرة أو التكرار أو مجرد الطبيعة وها هنا يقع الكلام بعد الفراغ عن تعيين المأمور به وتشخيصه على الضبط والدقة فى ان الاتيان به هل هو يجزى عن التعبد به ثانيا أم لا نعم القول بالتكرار يوافق عملا مع القول بعدم الاجزاء لكن كل منهما بملاك خاص فعلى الأول يكرر العمل لأجل أن يؤتى بالمأمور به وعلى الثانى يكرر العمل لأجل أنه قد أتى بالمأمور به ولم يجز (وأجاب عن الاشكال الثانى) بما حاصله أن الكلام فى بحث التبعية يكون فى دلالة الصيغة على التبعية وعدمها وها هنا يكون الكلام فى ان الاتيان بالمأمور به هل هو يجزى عقلا أم لا يجزى وبينهما فرق واضح .

(أقول) هذا مضافا الى أن الكلام ها هنا مفروض فيما إذا اتى المكلف بالمأمور به فهل هو يجزى أم لا يجزى والكلام هناك مفروض فيما اذا لم يأت بالمأمور به فى الوقت فهل الصيغة حينئذ تدل على الاتيان به فى خارج الوقت أم لا .

﴿ قوله بنفسها أو بدلالة أخرى . . . الخ ﴾ لم يكن الكلام فى بحث المرة والتكرار الا فى دلالة نفس الصيغة على المرة أو التكرار أما بهيئتها أو بمجموع هيئتها ومادتها على الخلاف المتقدم بين الفصول والمصنف لا فى دلالتها بمعونة دليل آخر نعم فى الفور والتراخى كانت الدلالة بمعونة دليل آخر عند من استدل على الفور بأتى المسارعة والاستباق دون بحث المرة والتكرار وكأن المصنف قد اشتبه البحثين أحدهما بالآخر والعهد بهما قريب .

فى إجزآء الاتيان بالمأمور به مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهرياً أو اضطرارياً عن أمر نفسه

﴿ قوله فتحقيق المقام يستدعى البحث والكلام فى موضعين الأول ان الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى بل بالأمر الإضطرارى والظاهرى أيضاً يجزى عن التعبد به ثانياً . . . الخ ﴾ الكلام فى هذا الموضع الأول وهو إجزاء الاتيان بالمأمور به مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهريا أو إضطراريا عن أمر نفسه على نحو لا يتعبد به ثانياً يظهر حاله على التفصيل مما تقدم فى الجهة الثانية من جهتى التكلم فى تنبيه بحث المرة والتكرار وكان ملخص الكلام فيها ان الأمر مع الاتيان بالطبيعة مما يسقط ومع سقوطه لا مجال للاتيان بها ثانياً أو ثالثاً على أن يكون أيضاً بها الامتثال نعم إذا لم يكن الإمتثال علة تامة لحصول الغرض الأقصى كما إذا أمر بالماء ليشر به فلم يشر به فللعبد تبديل الإمتثال والاتيان بفرد آخر أحسن من الأول لأن الأمر وإن كان قد سقط بنفسه ولكن لم يسقط بحقيقته وملاكه فبقاء الملاك مما يسوغ الاتيان بها ثانياً أو ثالثا اذا كان المأتى به فرداً أحسن أو مطلقا ولو كان مساويا فيما اذا كان للمكلف غرض عقلائى فى التبديل بالمساوى وهذا بخلاف ما اذا كان علة تامة لحصول الغرض الاقصى كما اذا أمر بالماء ليشربه فشربه أو أمر باهراقه فى فمه لرفع عطشه فاهرقه فيه وزال العطش فحينئذ لا مجال للاتيان بها ثانيا أو ثالثا على أن يكون أيضا بها الإمتثال وان كان المأتى به فرداً أحسن من الأول .

﴿ قوله فى المسئلة السابقة . . . الخ ﴾ بل فى المسئلة السابقه على السابقة وهى مسئلة المرة والتكرار المتقدمة على الفور والتراخى .

﴿ قوله ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه . . . الخ ﴾ علة لقوله وجب عليه اتيانه ثانيا أى ضرورة بقاء طلبه بحقيقته وملاكه ما لم يحصل غرضه الداعى اليه والا لما أوجب الغرض حدوث الطلب من أصله .

﴿ قوله فله اليه سبيل . . . الخ ﴾ تفريع على احتمال أن لا يكون علة .. الخ ومجموع قوله فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة فله اليه سبيل تفريع على قوله لو لم يعلم أنه من أى القبيل .

﴿ قوله ويؤيد ذلك . . . الخ ﴾ أى صحة تبديل الامتثال .

فى إجزآء الاتيان بالمأمور به الاضطرارى عن الواقعى

﴿ قوله الموضع الثانى وفيه مقامان الأول فى أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الإضطرارى هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى ثانيا . . الخ ﴾ المصنف تكلم فى هذا المقام الأول من ناحيتين (فتارة) فى بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الإضطرارى من الأنحاء وبيان ما هو مقتضية كل منها من حيث الإجزاء وعدمه بل ومن حيث جواز البدار الى الاضطرارى قبل ضيق الوقت وعدمه (وأخرى) فى تعيين ما وقع عليه الأمر الإضطرارى (وبعبارة أخرى) تكلم تارة فى بيان انحاء الأمر الإضطرارى ثبوتا وبيان مقتضى كل منها من حيث الإجزاء وجواز البدار قبل ضيق الوقت وأخرى فى بيان حال

الأمر الاضطرارى اثباتا وأنه من أى نحو هو فهل هو من النحو المقتضى للاجزاء أم لا .

﴿ قوله فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى . . . الخ ﴾ شروع فى التكلم من الناحية الأولى وحاصله ان الاضطرارى اما أن يكون فى حال الاضطرار كالاختيارى فى حال الاختيار مشتملا على تمام مصلحته واما أن لا يكون مشتملا على تمام مصلحته بل يبقى منه شىء وعلى الثانى اما أن يمكن تدارك الباقى واما لا يمكن وعلى الأول اما أن يكون الباقى بمقدار يجب أو بمقدار يستحب فهذه أربع صور (أما فى الصورة الأولى) فيجزى الاضطرارى عن الواقعى بلا كلام لاشتماله على تمام مصلحته وأما جواز البدار فيها وعدمه فيدور مدار كون الاضطرارى بمجرد الاضطرار مشتملا على تمام مصلحة الواقعى أو بشرط الانتظار الى آخر الوقت أو بشرط طرو اليأس من الاختيار (وأما فى الصورة الثانية) وهى أن لايكون الاضطرارى مشتملا على تمام مصلحة الواقعى وكان الباقى مما يمكن تداركه وكان بمقدار يجب فلا يجزى قطعا وأما البدار فيهـــا فيجوز غايته أنه يتخير بين البدار والاتيان بعملين العمل الاضطرارى قبل ضيق الوقت والعمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار وبين الانتظار والاقتصار باتيان ما هو تكليف المختار .

(أقول) وكأن المصنف قدس سره فرض رفع الاضطرار فى داخل الوقت فحينئذ يتخير المكلف بين البدار والاتيان بعملين الاضطرارى فى أول الوقت والاختيارى بعد رفع الاضطرار للتدارك وبين الانتظار والاقتصار باتيان الاختيارى فقط وأما اذا فرض رفع الاضطرار فى خارج الوقت فالمكلف لابد له من الاتيان بعملين على كل حال سواء بادر ام لا فيأتى بعملين لا محالة الاضطرارى فى داخل الوقت لدرك مصلحة الوقت والاختيارى فى

خارج الوقت للتدارك وهذا لدى التدبر واضح فتدبر (وأما فى الصورة الثالثة) وهى أن لا يكون الإضطرارى مشتملا على تمام مصلحة الواقعى وكان الباقى مما يمكن تداركه وكان دون حد الالزام فيجزى قطعاً غير أنه يستحب الإعادة أو القضاء لدرك الباقى وأما البدار فيها فيجوز أيضاً بل يستحب لدرك أول الوقت ثم الإعادة أو القضاء بعد رفع الإضطرار لدرك الباقى المفروض كونه دون حد الالزام (وأما فى الصورة الرابعة) وهى أن لا يكون الإضطرارى مشتملا على تمام مصلحة الواقعى ولا يمكن تدارك الباقى فيجزى أيضاً بعد فرض عدم إمكان التدارك أصلا (لا يقال) أنه لو كان الإضطرارى غير مشتمل على تمام مصلحة الواقعى وكان الباقى مما لا يمكن تداركه فلا مجال حينئذ لتشريع الإضطرارى بل اللازم عدم تشريعه واستيفاء الغرض من القضاء (لأنه يقال) نعم لكن فيما إذا كانت المصلحة مما يمكن استيفائه بتمامه من القضاء وأما إذا لم يمكن وكان ما يستوفى من الإضطرارى لأجل الوقت اكثر مما يستوفى من القضاء فلا محيص حينئذ عن تشريع الإضطرارى وأما البدار فيها فلا يجوز بعد فرض عدم إشتمال الاضطرارى على تمام مصلحة الواقعى وعدم إمكان تدارك الباقى (وفيه) أن ذلك انما يتم إذا كان الباقى الغير الممكن تداركه بمقدار يجب وإلا فلا مانع عنه غير أنه يكره حينئذ ولعله اليه أشار بقوله فافهم (ومن هنا يتضح) أن صور المسئلة خمس لا أربع فكما أن الباقى الذى يمكن تداركه تارة يكون بمقدار يجب وأخرى يكون بمقدار لا يجب فكذلك فيما لا يمكن تداركه فتارة يكون بحد الإلزام وأخرى لا يكون بحد الالزام فان كان بحد الالزام فلا يجوز البدار وان لم يكن بحد الالزام فلا مانع عنه وهذا واضح.

﴿قوله ولا يخفى أنه ان كان وافياً به فيجزى . . . الخ﴾ بيان لحكم

الصورة الأولى من الصور الأربع .

﴿ قوله وكذا لو لم يكن وافياً ولكن لا يمكن تداركه . . . الخ ﴾ بيان لحكم الصورة الرابعة وقدقدمها فى الذكر على الثانية والثالثة نظراً الى اشتراكها مع الأولى فى الحكم وهو الاجزاء وقد أشرنا آنفا ان للصورة الرابعة صورتين فقد يكون ما لا يمكن تداركه بحد الالزام وقد يكون دون ذلك وتظهر الثمرة بينهما فى جواز البدار وعدمه فيكون مجموع الصور على هذا خمسا لا أربعا .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا آنفا الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله لا يقال عليه فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار . . . الخ ﴾ لا يخفى ان هذا الاشكال متوجه كما تقدم آنفا على خصوص الصورة الرابعة وهى ما اذا كان الاضطرارى غير واف بتمام المصلحة ولم يمكن تدارك الباقى وقد عرفت تفصيله وتفصيل الجواب عنه فلا نعيد .

﴿ قوله وان لم يكن وافيا وقد امكن تدارك الباقى فى الوقت أو مطلقا ولو بالقضاء خارج الوقت فان كان الباقى مما يجب تداركه فلا يجزى . . . الخ ﴾ بيان لحكم الصورة الثانية من الصور الأربع المتقدمة فلا تغفل .

﴿ قوله والا فاستحبابه . . . الخ ﴾ بيان لحكم الصورة الثالثة وهى ما اذا كان الاضطرارى غير واف بتمام المصلحة وقد أمكن التدارك وكان الباقى دون حد الالزام وقد عرفت حكمها من الاجزاء واستحباب الاعادة أو القضاء لدرك الباقى المفروض كونه دون حد الالزام .

﴿ قوله يتخير فى الصورة الأولى . . الخ ﴾ يعنى فيما اذا كان الباقى مما يجب تداركه وهى الصورة الثانية من الصور الأربع .

﴿ قوله وفى الصورة الثانية . . . الخ ﴾ يعنى فيما اذا كان الباقى مما لا يجب تداركه وهى الصورة الثالثة من الصور الأربع فلا تشتبه .

﴿ قوله وأما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً . . . الخ ﴾ شروع فى التكلم من الناحية الثانية من الناحيتين المتقدمتين وهى تعيين ما وقع عليه الأمر الإضطرارى وبعبارة أخرى فى بيان حال الأمر الاضطرارى إثباتاً وأنه من أى نحو هو فهل هو من النحو المقتضى للاجزاء أم لا (ثم ان الآية الشريفة) ليست كما ذكرها المصنف بل هى كما فى سورة النساء وسورة المائدة هكذا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً (وعلى كل حال) حاصل ما أفاد المصنف ان المستفاد من إطلاق دليل الاضطرارى مثل قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ومثل قوله عليه السلام التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين هو الاجزاء والمراد من الاطلاق ها هنا هو الاطلاق المقامى لا اللفظى بمعنى أن المولى إذا كان فى مقام بيان وظيفة المضطر أعنى فاقد الماء وحكم بالتيمم بدل الوضوء ولم يحكم بالاعادة أو القضـــاء بعد رفع الاضطرار فى الوقت أو فى خارج الوقت فيعلم من ذلك جداً اجزاء الاضطرارى عن الواقعى وكفايته عنه وعدم وجوب الاعادة أو القضاء بعد رفع الاضطرار ولو كان واجباً على المكلف أحدهما لبين المولى وحكم به قطعاً بعد فرض كونه فى مقام البيان (هـذا) إذا كان هناك إطلاق مقامى لدليل الاضطرارى (وأما إذا كان المولى) فى مقام الاجمال والاهمال أى فى مقام تشريع أصل الاضطرارى فى الجملة لا فى مقام بيان تمام وظيفة المضطر فالمرجع حينئذ بالنسبة إلى وجوب الاعادة أو القضاء هو الأصل العملى فاذا ارتفع الاضطرار فى الوقت أو فى خارج الوقت وشك فى وجوب الاعادة أو القضاء فالبراءة مما تقتضى عدم وجوبهما لأنه شك فى أصل التكليف (هذا وقد يتوهم) أن المرجع بالنسبة إلى الاعادة بعد اليأس عن الاطلاق هو عموم دليل الواقعى دون البراءة (وقد أجاب عنـــه فى

التقريرات) بما حاصله أن دليل الواقعى لا عموم زمانى له أى لم يدل على أن الصلاة مع الوضوء مثلا يجب فى كل زمان خرج منه حال الاضطرار وبقى الباقى كى إذا ارتفع الاضطرار فلا يبقى محيص عن التمسك بالعام بل المقام من موارد استصحاب حكم المخصص يعنى به استصحاب عدم وجوب الواقعى .

(أقول) ان الاطلاق الزمانى هو كالعموم الزمانى فى وجوب الرجوع اليه وعليه فللخصم أن يدعى فى المقام أنه لا يضرنا فقد العموم الزمانى بل نكتفى بالاطلاق الزمانى (ولكن الصحيح) فى دفع توهمه أن يقال ان أصل دليل تشريع الطهارة المائية مما لا يشمل المضطر الذى قد اتى بالترابية فان المستفاد من قوله تعالى فى سورة المائدة يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة . . . الخ أنه إذا قمتم إلى الصلاة فقوضأ واو ان كنتم جنبا فاغتسلوا وان لم تجدوا ماء فتيمموا فاذاقام المكلف الى الصلاة وكان محدثا بالأصغر أو بالأكبر ولم يجد ماء وتيمم وصلى فقد أدى ما عليه ومن أين يشمله دليل الطهارة المائية اذا وجد الماء فى الوقت كى يتمسك بعمومه أو باطلاقه الأفرادى أو الازمانى وهذا واضح (وأضعف من التوهم المذكور) دعوى الاستصحاب التعليق بان يقال ان المكلف قبل الاتيان بالاضطرارى كان يجب عليه الصلاة مع الوضوء على تقدير وجدان الماء وبعد الاتيان به نشك فى زواله عنه فنستصحبه فاذا وجد الماء فيصير التقديرى منجزاً فعليا (ووجه الضعف) أن الاستصحاب مما لم يبق موضوعه فعلا فان الذى وجب عليه سابقا الصلاة مع الوضوء على تقدير وجدان الماء هو من لم يأت بالاضطرارى ومن نشك فعلا فى وجوب الصلاة عليه مع الوضوء على تقدير وجدان الماء هو من اتى بالاضطرارى فمن تيقنا بثبوت الحكم له فى السابق لم يبق ومن بقى لم نتيقن بثبوت الحكم له من الأول (ونظير هذه الدعوى) فى الضعف دعوى الرجوع الى الاشتغال

فمن أتى بالإضطرارى وارتفع فى الوقت اضطراره إذا لم يأت بالإختيارى لم يقطع بفراغ ذمته وبرائته (والسر فى ضعفها) أن ما نيتقن باشتغال الذمة به قد أتى به وهو وجوب الإضطرارى وما شك فى اشتغال الذمة به فعلا وهو وجوب الاتيان بالإختيارى بعد رفع الاضطرار لم نيتقن به من الأول وهذا أيضاً واضح (بقى شىء) وهو أن مقتضى القاعدة الأولية وهو الذى ينبغى تحقيقه فى الأصول هل هو جواز البدار أم لا مع قطع النظر عن كل دليل شرعى عليه جوازاً أو منعاً من آية أو رواية أو غيرهما مما يجب تحقيقه فى الفقه فى التيمم (فنقول) لااشكال فى أن الاضطرارى هو فى طول الاختيارى أى بعد العجز عنه كما لا اشكال فى أن الاختيارى كما أن له أفراد عرضية له أفراد طولية من أول الوقت إلى آخره فاذا علم أنه فى آخر الوقت يتمكن من الاختيـــارى فلا عجز عنه كى تصل النوبة إلى الاضطرارى كما أنه إذا شك واحتمل طرو الاختيار فى آخر الوقت فلا يكون العجز محرزاً كى يأتى بالاضطرارى فى أول الوقت إلا إذا أتى به رجاء باحتمال عدم طرو الاختيار إلى آخر الوقت نعم إذا يأس وأحرز أنه لا يطرأ الاختيار إلى آخر الوقت فعند ذلك يكون العجز محرزاً وله الاتيان بالاضطرارى فى أول الوقت هـذا مقتضى القاعدة الأولية وأما المستفاد من الأدلة الشرعية فتحقيقه فى الفقه كما أشرنا فانتظر .

﴿ قوله نعم لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة . . . الخ ﴾ اشارة إلى ما قد يتوهم من أن أصل البرائة هب أنه يقتضى عدم الاعادة فى الوقت إذا ارتفع الاضطرار فيه ولكن وجوب القضاء فى خارج الوقت مما لا محيص عنه لأن سببه فوت الواقع وقد فات (وحاصل الجواب) أن سبب وجوب القضاء على المكلف ليس مجرد فوت الواقع بل

فوته وهو فريضته ومن المعلوم عدم فوته كذلك بل فات وفريضته غيره وهو الاضطرارى .

(أقول) هذا مضافا إلى أن عدم وجوب الاعادة فى الوقت ووجوب القضاء فى خارج الوقت مما يقطع بفساده بالاجماع بل بضرورة الفقه وان جاز العكس أحياناً بان تجب الاعادة فى الوقت دون القضاء فى خارج الوقت .

فى إجزآء الاتيان بالمأمور به الظاهرى عن الواقعى

﴿ قوله المقام الثانى فى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى وعدمه . . . الخ ﴾ يقع الكلام فى هذا المقام الثانى أيضاً من ناحيتين .

(الأولى) أنه إذا قام الأمر الظاهرى من أصل أو امارة على تحقق شرط أو جزء فى الواجب ثم انكشف الخلاف وان الشرط أو الجزء لم يكن متحققاً واقعاً فهل يجزى العمل الفاقد للشرط أو الجزء عن المأمور به الواقعى اعادة أو قضاء أم لا .

(الثانية) أنه اذا قام الأمر الظاهرى من أصل أو امارة على اثبات واجب ثم انكشف الخلاف وان الواجب كان أمراً آخر غير ما قام عليه الأصل أو الامارة فهل يجزى المأتى به عن المأمور به الواقعى أم لا (وقد اشار المصنف) الى الناحية الثانيـــة بقوله الآتى وأما ما يجرى فى اثبات أصل التكليف . . . الخ وكيف كان حاصل ما للمصنف من التحقيق فى هذه الناحية الأولى ان ما كان من الأمر الظاهرى يجرى فى تنقيح ما هو موضوع التكليف

يعنى به الشرط وتحقيق متعلقه يعنى به الجزء وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو جزئه فهو يجزى (وبعبارة أخرى) ان ما كان من الأمر الظاهرى بلسان جعل الشرط أو الجزء فى وعاء الشك والجهل فهو مما يجزى لا محالة كقاعدة الطهارة أو الحليـــة واستصحابهما ونحوها فاذا أحرزنا مثلا طهارة الثوب بقاعدة الطهارة وصلينا فيه أو أحرزنا مثلا حلية اللحم بقاعدة الحل وصلينا فى جلده أو شعره أو وبره أو أحرزنا مثلا الطهارة أو الحلية باستصحابهما بناء على كون الاستصحاب من الأصول العملية كما هو القوى عنـد المصنف لا من الامارات كى يندرج فيما سيأتى تحقيقه ثم انكشف الخلاف وان الثوب لم يكن طاهراً واقعاً أو أن اللحم لم يكن حلالا كذلك ففى جميع هـذا كله يجزى المأتى به عن الواقعى ولا يكاد نحتاج الى الاعادة أو القضاء أصلا (والسر فى ذلك) ان ما ذكر من الأصول هو مما يتحقق ويجعل به الشرط أو الجزء فى ظرف الشك والجهل ولو ظاهراً فتكون حاكمة على ادلة الشرط أو الجزء وتتوسع بهـا دائرتهما فدليل الشرط يصرح بانه يشترط فى الصلاة طهارة الثوب أو حلية لحم ما أقمنا الصلاة فى جلده أو شعره أو وبره وقاعدة الطهارة أو الحل أو استصحابهما تؤدى ان الطهارة أو الحلية المعتبرة فى الصلاة هى أعم من الواقعية والظاهرية المجعولة بالأصل والقاعدة (ومن هنا يظهر) ان بانكشاف الخلاف لا ينكشف ان الصلاة كانت بلا طهارة بل كانت مع الطهارة الظاهرية غير انها من حين ارتفاع الجهل ترتفع الطهارة الظاهرية وهذا غير انكشاف فقد ان العمل لشرطه .

(أقول) ان هذه الأصول وان كانت هى حاكمة على ادلة الشرط أو الجزء كما افاد المصنف ولكنها حكومة ظاهرية لا حكومة واقعية والفرق بينهما ان الحاكم الواقعى مما يوسع دائرة المحكوم واقعاً أو يضيقها كذلك كما

اذا قال اكرم العالم ثم قال ولد العالم عالم أو قال ان النحوى ليس بعالم والحاكم الظاهرى كالأصل العملى مما لا يوسع دائرة الشرط واقعاً بل ظاهراً بمعنى أن قاعدة الطهارة مثلا لا تجعل شيئاً فى قبال الطهارة الواقعية تتوسع بها دائرتها حقيقة سوى الترخيص فى البناء على الطهارة الواقعية فى ظرف الشك والمعاملة مع المشكوك معاملة الطاهر الواقعى ما دام كون الشك موجوداً ومن المعلوم أن مجرد ذلك مما لا يقضى فيما اذا انكشف الخلاف وظهر فقد ان العمل للطهارة واقعاً ان العمل الفاقد لها يجزى عن العمل الواجد لها اعادة أو قضاء (ثم ان كلام المصنف) كله مفروض فى الأصول العمليـــة الموسعة لدائرة الشرط أو الجزء كقاعدتى الطهارة والحل واستصحابهما ويجرى الكلام بعينه فى الأصول العملية التى تضيق دائرة الشرط أو الجزء كحديث الرفع بالنسبة الى دليل الشرط أو الجزء فهو يضيق دائرته ويحصره بصورة العلم فقط دون الجهل ومقتضاه أنه اذا شك فى وجوب شرط أو جزء وجرت البراءة عنه بشرائطها ثم انكشف الخلاف وانه كان معتبراً واقعاً فيجزى العمل الماتى به بلا شرط أو جزء عن المأمور به الواقعى ولا يكاد نحتاج الى القضاء أو الاعادة أصلا وسيأتى التصريح منه بالبراءة النقلية وبحكومتها على دليل الواقع فى الاجتهاد والتقليد فى تبدل رأى المجتهد الا أن ذلك ضعيف أيضاً لعين ما مر فى الأصول الموسعة حرفا بحرف فان حكومة حديث الرفع على دليل الشرط أو الجزء هى حكومة ظاهرية ولا يكاد يرتفع به الشرط أو الجزء فى حال الجهل من أصله وانما يرتفع به التنجز والمؤاخذة عليه ومن المعلوم ان مجرد رفعه كذلك مما لا يقتضى الاجزاء وسقوط الاتيان بالعمل ثانيا بعد ما انكشف فقد انه للشرط أو الجزء واقعا (وبالجملة) ان الحكومة الظاهرية سواء كانت معممة أو مخصصة مما لا تكاد تقتضى الاجزاء عن الواقع اذا

انكشف خلافه واتضح غيره بخلاف الحكومة الواقعية التى توسع دائرة الشرط أو الجزء أو تضيقها حقيقة وواقعاً (هذا تمام الكلام) فى الأمر الظاهرى الذى كان بلسان جعل الشرط أو الجزء فى ظرف الشك والحيرة أو كان بلسان نفيهما عند الجهل وفقد العلم (وأما ماكان منه) بلسان أنه ما هو الشرط أو الجزء واقعاً أى بلسان الحكاية عن الواقع كما هو لسان الامارات لا بلسان الجعل فى ظرف الشك والجهل فلا يكاد يجزى قطعاً فان الامارة إذا أخبرت مثلا عن القبلة أو الطهارة أو الحلية أو عن تحقق السورة أو الركوع أو السجود أو غير ذلك من الإجزاء والشرائط وانكشف الخلاف فقد انكشف فقد ان العمل لشرطه أو لجزئه فلا محالة لا يجزى (إلا إذا قلنا) فى الامارات بالموضوعية والسببية كما سيأتى تفصيلها فى بحث إمكان التعبد بالامارات فى أول الظن بمعنى أنه قلنا ان قيام الامارة سبب لحدوث المصلحة أو المفسدة فى المتعلق فعند ذلك يجزى عقلا فان الامارة بمجرد أن قامت على القبلة أو الطهارة أو الحلية أو على الاتيان بالسورة أو بساير الإجزاء وحدثت بها مصلحة هذه الأمور حقيقة فى الصلاة الفاقدة لها فتجزى هى عن الواقع بلا شبهة .

﴿قوله بل واستصحابهما فى وجه قوى . . . الخ﴾ الظاهر أنه اشارة إلى الخلاف الآتى فى محله من كون الاستصحاب امارة أو أصلا كما أشرنا قبلا وان الأقوى بنظره كما فى نظر غيره هو كونه أصلا لا امارة على خلاف نظر القدماء ويحتمل أن يكون إشارة إلى الخلاف فيه من ناحية أخرى وهى كون المجعول فى مورده هل هو الحكم الظاهرى كما سيأتى أى الحكم المماثل للمستصحب فيما قام على الحكم أو المماثل لآثار المستصحب فيما قام على موضوع ذى حكم أو أن المجعول فى مورده هو مجرد تنجيز الواقع عند الاصابة وعذريته عند

الخطأ كما قيل فى الطرق والامارات أيضاً دون الحكم الظاهرى .

﴿ قوله ونحوها . . . الخ ﴾ أى نحو قاعدة الطهارة أو الحليـــة بل واستصحابهما ولعل مراده من نحوها هو مثل قاعدة التجاوز والفراغ واصالة الصحة وغيرها من الأصول العملية التى لها نظر إلى الواقع .

﴿ قوله فان دليل حجيته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرط الواقعى . . . الخ ﴾ فى التعبير مسامحة واضحة فان لسان دليل حجية الامارة ليس ذلك بل هو لسان نفس الامارة القائمة على تحقق الشرط أو الجزء .

﴿ قوله لو كان الفاقد له فى هذا الحال . . . الخ ﴾ إشارة إلى أن العمل الذى قدقامت الامارة السببية على تحقق شرطه أو جزئه مع انكشاف الخلاف فيه وكونه فاقداً للشرط أوالجزء هو على أقسام ثبوتاً .

(فتارة) يكون كالواجد وافياً بتمام غرضه ومصلحته .

(وأخرى) لا يكون كالواجد وافياً بتمام غرضه بل يبقى منه شىء والباقى مما يمكن تداركه وكان بمقدار يجب .

(وثالثة) بمقدار لا يجب .

(ورابعة) لا يمكن تداركه أصلا ففى الأول يجزى وفى الثانى لا يجزى فيجب التدارك بالإعادة أو القضاء وفى الثالث يجزى ويستحب التـــدارك بالإعادة أو القضاء وفى الرابع يجزى بعد فرض عدم إمكان التدارك بالإعادة أو القضاء .

(أقول) هذه عين الصور الأربع المتقدمة من المصنف فى المأمور به الإضطرارى وقد اشكلنا عليه هناك بان الصور خمس لا أربع بجعل ما لا يمكن تداركه على قسمين أيضاً كما فيما يمكن تداركه (فتارة) يكون بحد الالزام وأخرى لا يكون بحد الالزام غير أن الثمرة هناك بين القسمين كانت تظهر

فى عدم جواز البدار وجوازه وها هنا لا ثمرة بينهما أصلا ففى كليهما يجزى العمل لا محالة .

﴿ قوله ولا يخفى أن قضية اطلاق دليل الحجية على هذا هو الإجتزاء بموافقته أيضاً . . . الخ ﴾ إشارة إلى مقام الإثبات والإستظهار من ادلة اعتبار الامارات بناء على السببية وأنه هل المستفاد منها هو كونها من القسم المقتضى للاجزاء أم لا (فيقول) إن مقتضى اطلاق ادلة إعتبارها هو الإجزاء ولو لم يكن العمل الذى قامت الامارة السببية على تحقق شرطه أو جزئه مشتملا على تمام مصلحة الواقع ووجبت الإعادة أو القضاء عندكشف الخلاف لكان على المولى بيان ذلك واظهاره .

(أقول) إن ادلة إعتبار الامارات ليست هى إلا فى مقام بيان حجيتها وإعتبارها وليست هى فى مقام بيان وظيفة من قامت عنده الامارة السببية على تحقق شرط العمل أو جزئه ثم انكشف الخلاف كى يتمسك باطلاقها المقامى لعدم وجوب الإعادة أو القضاء (نعم يمكن أن يقال) ان القائل بالسببية يلتزم قهراً بسببية قيام الامارة لحدوث المصلحة فى المتعلق بمقدار المصلحة الواقعية لا بمقدار أقل كى يلزم من جعل الطرق والامارات تفويت مقدار من المصلحة على المكلف ومن المعلوم أن لازم ذلك هو الإجزاء عقلا من غير حاجة إلى التمسك باطلاق ادلة الامارات كى يشكل عليه بانها ليست هى فى مقام بيان هذه الجهة فتدبر جيداً .

﴿ قوله هذا فيما اذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف والطريقية أو بنحو الموضوعية والسببية وأما اذا شك ولم يحرز انها على أى الوجهين . . . الخ ﴾ وحاصله ان الامارة اذا قامت على اثبات شرط أو جزء ثم انكشف الخلاف (فان قلنا) فى الامارات بالكشف والطريقية وأنه لا مصلحة فى

جعلها سوى الوصول بها الى الواقع فان أصابت فهو منجز للواقع وإن اخطأت فهو عذر عند المولى فلا يكاد يجزى ما اتينا به من العمل الفاقد للشرط أو الجزء عن الواجد لهما أصلا (وان قلنا) فيها بالموضوعية والسببية وان قيامها سبب لحدوث المصلحة فى المتعلق بمقدار المصلحة الواقعية فيجزى العمل الفاقد لهما عن الواجد لهما لا محالة (وأما اذا شك) فى كيفية اعتبار الامارة وان حجيتها هل هى بنحو الطريقية كى لا يجزى أو بنحو السببية كى يجزى فمقتضى القاعدة هل هو الإجزاء أو عدم الإجزاء (فيقول المصنف) إن مقتضى القاعدة هو وجوب الإعادة فى الوقت وذلك لاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف (لا يقال) إنا نستصحب عدم فعلية التكليف الواقعى فى الوقت (لأنه يقال) إن ذلك مما لا يجدى فى اثبات كون ما أتى به مسقطاً الا على القول بالأصل المثبت ونحن لا نقول به كما سيأتى تحقيقه فى بعض تنبيهات الاستصحاب انشاء الله تعالى .

(أقول) بل الصحيح فى الجواب أن يقال إن استصحاب عدم فعلية التكليف فى الوقت مما لا يجرى من أصله لا أنه يجرى وهو أصل مثبت لا نقول به فان التكليف الواقعى قد صار فعلياً بمجرد دخول الوقت وانما الشك فى سقوطه بما أتينا به مما قامت الإمارة على واجديته للجزء أو الشرط فان كانت الإمارة سببية سقط والا فلا فيستصحب بقائه وهو الذى عبر عنه المصنف فى الأول باصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف وأشار اليه فى الآخر بقوله وقد علم اشتغال ذمته بما يشك فى فراغها عنه بذلك المآتى فكلام المصنف لدى الحقيقة وان كان مشتملا على ما هو الجواب الصحيح الا أنه مضطرب فى افادته وبيانه فلا تغفل أنت ولا تشتبه (هذا كله) تمام الكلام بالنسبة الى الاعادة فى الوقت (وأما بالنسبة الى القضاء) فى خارج

الوقت فيقول المصنف إنه مبتن على كون القضاء تابعاً للاداء أو أنه بفرض جديد (فان قلنا) إنه تابع للاداء بتقريب أن الأمر بصلاة الظهر مثلا عبارة عن الأمر بمطلوبين أحدهما نفس الصلاة ثانيهما ايقاعها فى الوقت فاذا سقط أحدهما لمضى الوقت لم يسقط الآخر فيجب القضاء على هذا القول كالاعادة فى الوقت عيناً وذلك لاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف (وان قلنا) أنه بفرض جديد فلا يجب القضاء على هذا القول لأن موضوعه وهو فوت الواقع كما فى الحديث الشريف ما فاتتك من فريضة فاقضها كما فاتتك غير محرز لنا وذلك لجواز كون الأمارة التى قامت على تحقق الجزء أو الشرط سببية لا طريقية ولا يكاد يحرز الفوت باصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف فى الوقت الا على القول بالأصل المثبت وقـــد اشير آنفاً أنا لا نقول به كما سيأتى تحقيقه فى محله وعليه فلا يثبت الفوت ولا يجب القضاء وهذا واضح .

﴿ قوله وهذا بخلاف ما اذا علم أنه مأمور به واقعاً وشك فى أنه يجزى عما هو المأمور به الواقعى الأولى كما فى الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناء على أن يكون الحجية على نحو السببية . . . الخ ﴾ اشارة الى ما قد يقال إنه ما الفرق بين المقام وبين المأمور به الاضطرارى أو الظاهرى السببى ففى المقام اذا قامت الامارة على تحقق جزء أو شرط ثم انكشف الخلاف فى الوقت وشك فى طريقيتها وسببيتها يجب الاعادة لاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف وفى الاضطرارى أو الظاهرى السببى بعد اليأس عن اطلاق الدليل لا يجب الاعادة لاصالة البرائة عن وجوبها (فيقول المصنف) ما حاصله إن فى المقام قد تعلق التكليف بالواقع ونشك فى سقوطه بما اتينا به والأصل بقائه وعدم سقوطه وفى الاضطرارى والظاهرى السببى قد تعلق التكليف بهما واقعاً وقد اتينا به وبعد رفع الاضطرار أو كشف الخلاف فى الوقت نشك

فى وجوب الاعادة ومقتضى أصل البرائة عدمها .

(أقول) هذا انما يتم فى المأموربه الإضطرارى فان التكليف من الأول لم يتعلق الا به وهو الواقعى الثانوى فاذا ارتفع الاضطرار فى الوقت وشك فى وجوب الاعادة فالأصل عدمها وأما فى الظاهرى السببى فالتكليف قد تعلق بالواقعى الأولى فاذا انكشف الخلاف فى الامارة السببية وشك فى انها ثبوتاً هل هى من الاقسام المجزية أم لا كما هو محل البحث فالأصل عدم سقوط الواقع بما اتينا به من الظاهرى السببى فتجب الاعادة وهذا واضح بعد التدبر فتدبر .

﴿ قوله فمقضية الأصل فيها كما أشرنا اليه . . . الخ ﴾ نعم قد أشار الى قضية الأصل وهو عدم وجوب الاعادة ولكن ذلك فى المأموربه الاضطرارى فقط فانه بعد اليأس عن الاطلاق قد صرح وقال فالأصل وهو يقتضى البرائة عن ايجاب الاعادة لكونه شكا فى أصل التكليف . . . الخ وأما فى الظاهرى السببى فلم يتعرض لمقتضى الأصل بعد اليأس عن الاطلاق أصلا فراجع المتن بدقة تعرف صدق ما ذكرناه .

﴿ قوله واصالة عدم فعلية التكليف الواقعى بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف . . . الخ ﴾ وفيـــه ما لا يخفى أما فى المأمور به الاضطرارى فلانا لا نحتاج فى عدم وجوب الاعادة بعد رفع الاضطرار فى الوقت الى هذا الأصل بل يكفينا كما أشار اليه المصنف آنفاً وصرح به قبلا أصل البرائة عن وجوب الاعادة لكونه شكا فى أصل التكليف وأما فى المأموربه الظاهرى السببى فلا يكاد يجرى هذا الأصل كما أشرنا آنفا لأن التكليف فيه متعلق بالواقعى الأولى وما اتينا به من الظاهرى السببى نحن نشك فى سقوط الواقع به اذ المفروض عدم احراز كونه من الأقسام المجزية كما أن المفروض عدم

إطلاق دليل يقضى بكونه من القسم المجزى (وبالجملة) ان كلا من الإضطرارى والظاهرى السببى ثبوتاً على أقسام كما عرفت فبعض أقسامه يجزى وبعضه لايجزى فاذا ارتفع الإضطرار فى الأول وانكشف الخلاف فى الثانى وكلاهما فى الوقت ولم يكن هناك إطلاق دليل يحرز به كونها من الأقسام المجزية فالأصل فى الأول البراءة عن وجوب الإعادة لعدم تعلق التكليف من الأول إلا بالإضطرارى وبعد رفع الإضطرار وإن نحتمل وجوب الإعادة لجواز كون المأتى به من القسم الغير المجزى ولكن الأصل عدم وجوبها وأما فى الثانى فالأصل الإعادة لأن التكليف قد تعلق بالواقعى الأولى وصار فعلياً بمجرد دخول الوقت بلا كلام غير أنا قد اتينا بالظاهرى السببى ولكن حيث أنانشك فى كونه من القسم المجزى فالشك فى سقوط الواقع بما اتينا به ومقتضى الأصل بقائه وعدم سقوطه به فتجب الإعادة فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله وأما القضاء فلا يجب بناء على أنه فرض جديد . . . الخ ﴾ رجوع إلى حكم الشك فى الطريقية والسببية الذى قد أفاده بقوله المتقدم وأما إذا شك ولم يحرز انها على أى الوجهين . . . الخ وقد بين حكم الإعادة فى الوقت وهذا بيان لحكم القضاء فى خارج الوقت وقد عرفت منا تفصيله فلانعيد

﴿ قوله وكان الفوت المعلق عليه وجوبه . . . الخ ﴾ أى وبناء على كون الفوت المعلق عليه وجوب القضاء مما لا يثبت باصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف الواقعى الا على القول بالأصل المثبت .

﴿ قوله وأما ما يجرى فى اثبات أصل التكليف . . . الخ ﴾ شروع فى التكلم من الناحية الثانية من الناحيتين اللتين أشرنا اليهما فى صدر المقام الثانى (وحاصله) أنه إذا قامت الإمارة الشرعية ولو كانت سببية أو قام الأصل

العملى الشرعى على أصل التكليف مثل وجوب صلاة الجمعة وقد اتى بها ثم انكشف الخلاف وأن الواجب كان صلاة الظهر مكانها فالمأتى به مما لا يجزى عن الواقع لا اعادة ولا قضاء فان صلاة الجمعة وان فرض انها قد صارت ذات مصلحة لأجل قيام الامارة السببية على وجوبها ولكن لا ينافى ذلك بقاء صلاة الظهر على ما هى عليه من المصلحة والوجوب فلا بد من الإعادة أو القضاء إلا إذا قام دليل خاص من اجماع ونحوه على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحد .

﴿ قوله تذنيبان الاول لاينبغى توهم الاجزاء فى القطع بالامر فى صورة الخطاء . . . الخ ﴾ (وحاصل) ما فى هذا التذنيب أنه إذا قطع بتحقق شرط أو جزء المأمور به أو بعدم وجوب شرط أوجزء للمأمور به أو قطع باصل التكليف كما لو قطع بوجوب صلاة الجمعة فى زمان الغيبة ثم انكشف الخلاف فى جميع هذا كله وان الشرط أو الجزء لم يكن موجوداً أو أن الشرط أو الجزء كان واجباً واقعاً أوأن الذى قطع بوجوبه لم يكن واجباً وكان الواجب أمراً آخر مكانه ففى جميع هذه الصور كلها لا إجزاء عن الواقع أصلا فان الامر الظاهرى المجعول شرعا فى موارد الاصل والامارة اذا لم يجز عن الواقع الا عند المصنف فى بعض الصور أو على القول بالسببية فى بعض أقسامها فكيف بهذا الامر التخيلى الذى لا أصل له أصلا .

﴿ قوله نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملا على المصلحة فى هذا الحال أو على مقدار منها ولو فى غير الحال . . . الخ ﴾ استدراك عن حكمه بعدم الاجزاء فى القطع بالامر (وحاصله) أنه نعم قد يكون ما قطع بكونه واجباً مشتملا على تمام مصلحة الواقع فى حال القطع بكونه مأموراً به أو على مقدار منها مطلقاً ولو فى حال عدم القطع بكونه مأموراً به لكن

لا يمكن مع استيفاء هذا المقدار استيفاء الباقي من المأمور به الواقعي ففي هاتين الصورتين لا يبقى مجال لامتثال الامر الواقعي بعد كشف الخلاف ووضوح ان الواجب غيره أصلا إلا أن ذلك ليس من جهة إقتضاء الأمر التخيلي للاجزاء بل لخصوصية إتفاقية فيما قطع بكونه واجباً كما في الإتمام مكان القصر أو في كل من الجهر والإخفات مكان الآخر فان الجاهل بالحكم الواقعي القاطع بالخلاف في هذه المواضع الثلاثة معذور يجزي عمله عن الواقع بلا كلام للنصوص المأثورة فيها الكاشفة عن كونها من إحدى الصورتين ثبوتاً.

(أقول) بل إذا لم يكن ما قطع بكونه واجباً مشتملا على شيء من المصلحة أصلا ولكن لم يمكن مع الاتيان به إستيفاء المصلحة من الواقع أصلا ففي هذه الصورة أيضاً لا مجال لامتثال الأمر الواقعي وعليه فالحكم المذكور مما لا يختص بالصورتين المذكورتين فقط بل ثابت في صور ثلاث كما لا يخفى.

﴿قوله وهكذا الحال في الطرق ... الخ﴾ أي من حيث أنه ربما يكون ما قام عليه الطريق مشتملا على المصلحة في هذا الحال أو على مقدار منها ولو في غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه.

﴿قوله كما في الإتمام والقصر والاخفاف والجهر ... الخ﴾ في العبارة مسامحة واضحة والصحيح هكذا كما في الإتمام مكان القصر وفي كل من الإخفاف والجهر مكان الآخر فان الإجزاء هو في صور ثلاث لا في أربع.

﴿قوله الثاني لا يذهب عليك أن الإجزاء في بعض موارد الأصول والطرق والامارات على ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب ... الخ﴾ (وحاصل) ما في هذا التذنيب الثاني أنه قد يتوهم أن الإجزاء في بعض موارد الأصول والامارات على التفصيل المتقدم شرحه هو مما يوجب التصويب الباطل وهو خلو الواقعة عن الحكم الواقعي غير ما ادته الامارات أو الأصول

(ولكنه فاسد جداً) فان الحكم الواقعى المشترك بين العالم والجاهل وهو الحكم الإنشائى بل الفعلى بالمعنى الذى ستعرفه فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى إنشاء الله تعالى محفوظ ثابت فى جميع تلك الموارد وإنما المنفى فيها ليس الا الحكم الفعلى بل المنجز كما سيأتى شرحه وهو منفى فى جميع موارد خطأ الامارات والأصول سواء قلنا فيها بالاجزاء أو لم نقل فاذاً لا فرق بين الاجزاء وعدمه الا فى سقوط ذلك الحكم الواقعى المشترك بوسيلة المأمور به الظاهرى وعدمه لا فى لزوم التصويب الباطل وعدمه .

﴿ قوله كيف وكان الجهل بها بخصوصيتها أو بحكمها . . . الخ ﴾ أى كيف يكون سقوط التكليف بحصول غرضه أو لعدم أمكان تحصيله الذى هو عبارة أخرى عن الاجزاء عين التصويب المجمع على بطلانه وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما ادته الامارة أو الأصل مع أن الجهل بالواقعة أما بخصوصيتها كما فى الشبهات الموضوعية مثل الجهل بكون هذا خمراً أو خلا أو بحكمها كما فى الشبهات الحكمية مثل الجهل بكون العصير حراماً أو حلالا مأخوذ فى موضوع الامارات والأصول غايته أنه قد أخذ الجهل فى موضوع الأصول شرعا أى فى لسان الدليل نظراً إلى كون ادلتها مغياة بالعلم وفى موضوع الامارات قد أخذ عقلا للقطع الحاصل لنا من الخارج بعدم إمكان التعبد بالامارة فى مورد العلم واليقين أصلا ومن الواضح المعلوم أن مع أخذ الجهل أى الشك فى موضوع الامارات والأصول جميعاً لابد وأن يكون الحكم الواقعى محفوظاً ثابتاً فى مواردهما لأن الشك فى الواقع هو فرع وجود الواقع وإلا ففى أى شىء يقع الشك وباى شىء يكون جاهلا شاكا متردداً وهذا واضح .

فى مقدمة الواجب وبيان كون المسئلة أصولية عقلية

﴿ قوله فصل فى مقدمة الواجب وقبل الخوض فى المقصود ينبغى رسم أمور الأول . . . الخ ﴾ المقصود من رسم هذا الأمر الأول بيان مطلبين :

(أحدهما) أن مسئلة مقدمة الواجب أصولية لا فقهية نظراً إلى أن المهم المبحوث عنه فى هذه المسئلة هى الملازمة بين وجوب الشيء شرعا ووجوب مقدمته كذلك فيترتب عليها وجوب المقدمة شرعا وهذا هو الشأن فى المسئلة الأصولية كما تقدم فى صدر الكتاب من كونها مما يستنبط به الحكم الشرعى الكلى وليس المهم المبحوث عنه نفس وجوب المقدمة كى تكون المسئلة فقهية نظراً إلى كون موضوعها فعل المكلف وهو المقدمة ومحمولها الحكم الشرعى أى الوجوب كما هو الشأن فى المسئلة الفقهية وذلك لأن المسئلة بعد ما أمكن عنوانها على وجه تكون من مسائل العلم لا وجه لعنوانها على وجه لا تكون منها .

(ثانيهما) أن مسئلة مقدمة الواجب عقلية لا لفظية فان الكلام ليس إلا فى إستقلال العقل فى الحكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته بحيث إذا وجب شيء شرعا إستقل العقل بوجوب مقدمته أيضاً شرعا لما يرى بين وجوبيهما من الملازمة وليس الكلام فى دلالة الأمر بالشيء على وجوب مقدمته كما يظهر من صاحب المعالم رحمه الله كى تكون المسئلة لفظية فانه استدل على نفى وجوبها بانتفاء الدلالات الثلاث وهو كما ترى ضعيف لأن الأمر بالشيء هب أنه لا يدل بشيء من الدلالات الثلاث على وجوب المقدمة اما

عدم المطابقه والتضمن فواضح واما عدم الإلتزام فلما يشترط فى دلالة اللفظ على الخارج التزاما اللزوم البين بالمعنى الأخص بحيث يستحيل تصور الملزوم بدون اللازم اما عقلا كما فى العمى والبصر واما عرفا كما فى الجود والحاتم ومن المعلوم انتفاء اللزوم كذلك فى المقام ولكن عدم دلالة اللفظ التزاما مما لا ينافى وجود الملازمة عقلا بين وجوب الشيء شرعا ووجوب مقدمته كذلك .

﴿ قوله مضافا إلى أنه ذكرها فى مباحث الألفاظ . . . الخ ﴾ هذا دليل ثانى على كون المسئلة لفظية عند صاحب المعالم رحمه الله فانا وان ذكرناها أيضاً فى مباحث الألفاظ لكنه تبعاً للسلف لا لكونها من مباحث الألفاظ وأنها من جملتها وهذا بخلاف المعالم فانه ذكرها فيها زعماً منه بانها منها ومن جملتها .

﴿ قوله ضرورة أنه اذا كان نفس الملازمة . . . الخ ﴾ اشارة الى ما أورده التقريرات على مختار المعالم من كون المسئلة لفظية (وحاصل) ما أورده عليه بطوله أن النزاع فى دلالة اللفظ على شيء وعدمها كما فى الابحاث اللغوية فرع تسليم المتخاصمين وجود المعنى المتنازع فيه ثبوتاً وفى المقام نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتاً محل الكلام فكيف يقع النزاع فى دلالة اللفظ عليها اثباتاً .

(أقول) وفيه منع واضح صغرى وكبرى .

(أما صغرى) فلان المقام ليس من هذا القبيل فان المعالم لم يدع ان النزاع فى دلالة اللفظ على الملازمة كى يقال ان الملازمة ثبوتاً محل الكلام فكيف يقع النزاع فى دلالة اللفظ عليها اثباتاً بل ادعى أن النزاع فى دلالة اللفظ على وجوب المقدمة وهو غير الملازمة قطعاً .

(وأما كبرى) فلانه لا منافاة عقلا بين دلالة اللفظ على شيء وبين كون وجود المعنى ثبوتاً محل الكلام بل قد وقع ذلك خارجا فى بعض الألفاظ

فان لفظ العنقاء مثلا موضوع لغة لحيوان خاص مع أن وجوده فى الخارج محل الكلام .

تقسيم المقدمة الى الداخلية والخارجية

﴿ قوله الأمر الثانى أنه ربما تقسم المقدمة الى تقسيمات منها تقسيمها الى داخلية وهى الأجزاء المأخوذة فى الماهية المأمور بها والخارجية . . . الخ ﴾ أما الخارجية فسيأتى الكلام فيها وأما الداخلية فهى كما ذكرها المصنف عبارة عن الأجزاء المأخوذة فى الماهية المأمور بها وان شئت قلت عبارة عن الأجزاء التى يتركب منها المأمور به دون الشرائط فانها كما سيأتى شرحها هى من المقدمات الخارجية .

﴿ قوله وربما يشكل فى كون الأجزاء مقدمة له وسابقة عليه ... الخ ﴾ بل يمكن الإشكال من ناحيتين :

(الأولى) أن المقدمة تجب أن تكون سابقة على ذى المقدمة كما هو مقتضى تسميتها بها والاجزاء ليست هى سابقة عليه فانها نفس ذى المقدمة .

(الثانية) أن المقدمة تجب أن تكون غير ذى المقدمة ليترشح الوجوب الغيرى منه اليها على القول بالملازمة والاجزاء ليست هى مباينة مع ذى المقدمة بل هى عين ذى المقدمة .

﴿ قوله والحل أن المقدمة .. الخ ﴾ وحاصل الحل أن المقدمة الداخلية هى الاجزاء بالتمام بما هى هى ولا بشرط والواجب هو الاجزاء بشرط الإجتماع والاتصال بعضها ببعض فتكون المقدمة سابقة على ذيها ولو رتبة ومغايرة معه ولو اعتباراً .

﴿ قوله وكون الأجزاء الخارجية كالهيولى والصورة . . . الخ ﴾ اشارة الى ما قد يقال من أن المقرر عند أهل المعقول ان الاجزاء الخارجية كالهيولى والصورة هى بشرط لا وهذا مما ينافى ما قررناه فى المقام من كون المقدمة هى الاجزاء بما هى هى ولا بشرط فيجيب عنه المصنف بما حاصله أن كلام أهل المعقول من أن الأجزاء الخارجية هى بشرط لا انما هو بالإضافة الى الأجزاء التحليلية كالجنس والفصل فالأجزاء الخارجية بشرط لا أى لا يقبل الحمل فلا يقال زيد بدن أو نفس كما تقدم فى الأمر الثانى مما ذكر فى خاتمة المشتق والاجزاء التحليلية لا بشرط أى يقبل الحمل فتقول زيد حيوان أو ناطق وليس كلامهم ذلك بالإضافة الى المركب كى ينافى ما قلناه من أن المقدمة هى الاجزاء بما هى هى ولا بشرط والمركب أى الواجب هى الاجزاء بشرط الاجتماع .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله اشارة الى أن كلام أهل المعقول أيضاً مما صح أن يكون بالإضافة الى المركب غير أن مقصودهم من كون الاجزاء الخارجية بالاضافة الى المركب بشرط لا أى غير قابلة للحمل عليه ومقصودنا من كونها بالاضافة الى المركب لا بشرط أى لا بشرط عن الاجتماع والاتصال فاذاً لا تنافى بين الكلامين .

﴿ قوله ثم لا يخفى أنه ينبغى خروج الاجزاء عن محل النزاع ... الخ ﴾ ومرجع ما أفاده فى وجه خروج الاجزاء عن محل النزاع هو الى عدم كفاية المغايرة الاعتبارية بين الاجزاء والكل فان الاجزاء هى عين الكل ذاتاً وان تغايرا اعتباراً لأجل كون أحدهما لا بشرط والآخر بشرط الاجتماع فاذا اتحدا ذاتاً فتجب الاجزاء بعين وجوب الكل غايته أنه يجب الكل بوجوب نفسى استقلالى ويجب كل واحد من الاجزاء بوجوب نفسى ضمنى أى فى ضمن

وجوب الكل ومن المعلوم أن بعد اتصاف كل واحد من الاجزاء بالوجوب النفسى الضمنى لا يمكن اتصافه بالوجوب الغيرى الترشحى وذلك لامتناع إجتماع المثلين وان قلنا بجواز إجتماع الأمر والنهى فى مسئلة الإجتماع فان الجهتين فى مسئلة الإجتماع متعددتان أحداهما تحت الأمر والآخرى تحت النهى كعنوانى الصلاة والغصب تنطبقان على شىء واحد وهذا بخلاف المقام فان الوجوب النفسى وان تعلق بعنوان الصلاة ولكن الوجوب الغيرى لم يتعلق بعنوان المقدمة كى تتعدد الجهتان وتنطبقان على الأجزاء فبعنوان انها صلاة تجب نفسياً وبعنوان انها مقدمة تجب غيرياً بل تعلق الوجوب الغيرى بنفس المعنون وهوذات الاجزاء لأنها المقدمة بالحمل الشايع لا بعنوان المقدمة وإن كان هو علة لتعلق الوجوب الغيرى بالأجزاء فليس فى البين إلا عنوان واحد ومعنون أحدهما متعلق للوجوب النفسى والآخر متعلق للوجوب الغيرى وفى مثله لم يجز الإجتماع أصلا (نعم) لو كان الوجوب الغيرى منشأ بخطاب مستقل قد تعلق فى لسان الدليل بعنوان المقدمة مثل أن يقول صل وأت بمقدماتها فعند ذلك صح دعوى جواز إجتماع الوجوبين فى الاجزاء أى النفسى والغيرى جميعاً بناء على القول بالجواز فى مسئلة الإجتماع وذلك لتعدد العنوانين حينئذ أحدهما تعلق به الوجوب النفسى وهو عنوان الصلاة والآخر تعلق به الوجوب الغيرى وهو عنوان المقدمة التى منها المقدمة الداخلية وهى الاجزاء فشىء واحد يكون معنوناً بعنوانين أحدهما متعلق لحكم والآخر لحكم آخر فيكون حاله كحال الصلاة فى الغصب عيناً .

(أقول) بل الحق أنه يجوز إجتماع الوجوبين أى النفسى والغيرى فى المقام وان قلنا بامتناع إجتماع الأمر والنهى فى مسئلة الإجتماع نظراً إلى عدم كفاية تعدد الجهتين فيها كما سيأتى شرحه وذلك لأن الإحكام الخمسة المنشأة

بالصيغة أمور إعتبارية تتحقق وتوجد بوسيلة الإنشاء فاذا كان هناك حكمان من سنخ واحد كما فى الوجوب النفسى والغيرى أو فى الوجوبين النفسيين أو الغيريين فيمكن إجتماعهما فى شيء واحد بعنوان واحد فضلا عن أن يكون بعنوانين أحدهما تحت حكم والآخر تحت حكم آخر أو بعنوان ومعنون كان أحدهما تحت وجوب والآخر تحت وجوب آخر كما فى المقام من دون أن يلزم منه إجتماع المثلين المحال وذلك لاندكاك أحدهما فى الآخر وتأكد بعضهما ببعض فبالنتيجة يكون هناك وجوب واحد اكيد نظير ما إذا أمر باتيان الماء مرتين أو مرات تأكيداً فكلما أنشأ الطلب ثانياً وثالثاً تحقق وجوب واندك فى الأول وتأكد الأول بالثانى والثالث وهكذا فيكون فى البين طلب واحد اكيد متعلق بشيء واحد ويجرى هذا الكلام بعينه فى اجتماع الوجوب مع الاستحباب أو فى إجتماع الحرمتين أو الحرمة مع الكراهة فتأمل جيداً .

﴿ قوله اللهم إلا أن يريد أن فيه ملاك الوجوبين وإن كان واجباً بوجوب واحد نفسى لسبقه فتأمل . . . الخ ﴾ (قال) فى تعليقته على الكتاب عند قوله فتأمل (ما لفظه) وجهه أنه لا يكون فيه أيضاً ملاك الوجوب الغيرى حيث لا وجود له غير وجوده فى ضمن الكل يتوقف على وجوده وبدونه لا وجه لكونه مقدمة كى يجب بوجوبه أصلا كما لايخفى وبالجملة لايكاد يجدى تعدد الاعتبار الموجب للمغايرة بين الاجزاء والكل فى هذا الباب وحصول ملاك وجوب الغيرى المترشح من وجوب ذى المقدمة عليها لو قيل بوجوبها فافهم (إنتهى) .

(أقول) ولعل قوله فافهم إشارة إلى كفاية المغايرة الاعتبارية بين الاجزاء والكل وسبق الأول على الثانى ولو رتبة فى تحقق ملاك الوجوب

الغيرى فى الاجزاء وان لم يكتف ذلك فى ترشح الوجوب الغيرى اليها للزوم إجتماع المثلين فى نظره (وبالجملة) تارة يمنع عن ترشح الوجوب الغيرى إلى الاجزاء بدعوى لزوم إجتماع المثلين منه (ويرده) ماعرفته منا من عدم المانع عن ذلك عقلا بعد اندكاك أحدهما فى الآخر وأخرى يمنع عن وجود الملاك الغيرى فى الاجزاء بدعوى عدم كفاية المغايرة الاعتبارية فى ذلك (ويرده) المنع عن ذلك فان مجرد المغايرة الاعتبارية وسبق الأجزاء على الواجب ولو رتبة كما تقدم مما يكفى فى حصول ملاك الوجوب الغيرى فى الأول وتوقف الثانى عليه وجوداً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وأما المقدمة الخارجية فهى ما كان خارجا عن المأمور به وكان له دخل فى تحققه لا يكاد يتحقق بدونه وقد ذكر لها أقسام . . . الخ ﴾ كان اللازم على المصنف ذكر أقسام المقدمة الخارجية ولو بنحو الاختصار فانه مما لا تخلو عن فائدة وعلى كل حال إنها على أقسام (منها) المقتضى ويقال له السبب وهو المؤثر فى المقتضى بالفتح كالنار فى الاحراق (ومنها) الشرط وهو الدخيل فى تأثير المقتضى فى المقتضى كالمحاذاة للاحراق فان النار ما لم تكن محاذية لشىء لم تحرقه (ومنها) عدم المانع أى عدم ما يمنع عن تأثير المقتضى فى المقتضى كعدم الرطوبة للاحراق فان الرطوبة مانعة عن تأثير النار فيه فعدمها يكون من مقدمات وجوده اعنى وجود الاحراق (ومنها) المعد وهو الذى يوجب الاعداد والتهيأ من دون أن يكون له تأثير فى المقتضى بالفتح ولا فى تأثير المقتضى فى المقتضى بالفتح وذلك كاحضار الحطب واحضار ما يقدح به النار وحفر الحفيرة واشباه ذلك للاحراق أو كالزاد والراحلة وتحصيل الرفقة والسير معهم فى الطريق واشباه ذلك للحج (وبالجملة) كل أمر توقف عليه وجود الشىء فى الخارج من دون أن يكون له تأثير فيه ولا فى

تأثير المقتضى فيه فهو المعد (ومنها) العلة التامة وهى مجموع المقتضى والشرط وعدم المانع والمعد فاذا اجتمع الجميع حصل المقتضى بالفتح قهراً بلا فصل زمانى وان كان يتأخر المعلول عن العلة رتبة هذه تمام أقسام المقدمة الخارجية فاضبطها واغتنم .

في تقسيم المقدمة الى العقلية والشرعية والعادية

﴿ قوله ومنها تقسيمها الى العقلية والشرعية والعادية فالعقلية هى ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدمة بدونه والشرعية على ما قيل ما استحيل وجوده بدونه شرعا . . . الخ ﴾ ولو قال فالعقلية هى ما استحيل وجود ذى المقدمة بدونه عقلا كان اليق بما قيل فى تعريف الشرعية من انها ما استحيل وجود ذى المقدمة بدونه شرعا (وعلى كل حال) المقدمة العقلية هى ما ادرك العقل بنفسه توقف ذى المقدمة عليه من دون حاجة إلى بيان الشارع له والشرعية هى ما حكم الشارع بتوقف ذى المقدمة عليه كحكمه بتوقف الصلاة على الطهارة الحدثية أو الخبثية ونحوهما .

﴿ قوله ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية إلى العقلية ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك شرعا الا اذا أخذ فيه شرطاً وقيداً واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً . . . الخ ﴾ لا يخفى أن ما أخذه الشارع شرطاً وقيداً لشىء وان كان يستحيل عقلا وجوده بدونه لاستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده كما ذكر المصنف ولكن مع ذلك لا يكون مرجع الشرعية الى العقلية وذلك لما اشير آنفاً من أن العقلية هى ما ادرك العقل بنفسه توقف ذى المقدمة عليه من دون حاجة الى بيان الشارع له

وهو مفقود فيما أخذه الشارع شرطاً وقيداً وان حكم العقل بعد ما أخذه الشارع شرطا وقيداً باستحالة وجود المشروط بدونه .

﴿ قوله وأما العادية فان كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذيها بدونها إلا أن العادة جرت على الاتيان به بواسطتها . . . الخ ﴾ وحاصل كلام المصنف فى المقدمة العادية انها (ان كانت) بمعنى ما جرت العادة على الاتيان به قبل ذى المقدمة من دون توقف عليه وجوداً بحيث يمكن تحقق ذى المقدمة بدونه مثل ما جرت العادة على لبس الرداء والحذاء ونحوهما قبل الخروج من الدار فهى مما لا ينبغى توهم دخولها فى محل النزاع لعدم التوقف الوجودى كى يترشح الوجوب اليها على القول بالملازمة (وإن كانت) بمعنى ما استحيل وجود ذى المقدمة بدونه عادة وإن لم يكن مستحيلا عقلا نظير نصب السلم للصعود على السطح فان الصعود عليه بلا نصب السلم وإن لم يكن مستحيلا عقلا لا مكان الطيران ذاتاً ولكنه مستحيل عادة فهى أيضاً راجعة إلى العقلية فان الصعود على السطح بلا نصب السلم لغير الطائر فعلا مستحيل عقلا وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً (وفيه) ان غير الطائر فعلا حيث يمكن طيرانه ذاتاً فلا يستحيل صعوده على السطح بلا نصب السلم عقلا وان استحيل عادة فلا ترجع العادية إلى العقلية والظاهر ان اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير آنفاً إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

في تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم

﴿ قوله ومنها تقسيمها إلى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم لا يخفى رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود . . . الخ ﴾ أما رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود على القول بوضع الأسامى للصحيح فواضح إذ بانتفاء مقدمة الصحة على هذا القول ينتفى الوجود من أصله وأما رجوعها على القول بوضعها للاعم فلان مقدمة الصحة على هذا القول وان لم يكن مقدمة لوجود الشيء لأن المسمى يتحقق بدونها ولكن الكلام فى هذا البحث إنما هو فى مقدمة الواجب والواجب هو الصحيح ومن المعلوم توقف وجوده على مقدمة الصحة وان لم يتوقف المسمى عليها فاذا كان مرجع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود فلا محالة تكون داخلة فى محل النزاع بعد وضوح كون النزاع هنا فى مقدمة الوجود أى فى كلما يتوقف عليه وجود الواجب خارجا .

﴿ قوله ولا اشكال فى خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع . . . الخ ﴾ إذ لا وجوب للواجب قبل تحقق مقدمة الوجوب كالحج قبل الإستطاعة كى يترشح الوجوب من الواجب اليها وبعد تحققها لا معنى لترشح الوجوب اليها إذ لا يعقل طلب الحاصل وهذا واضح .

﴿ قوله وكذلك المقدمة العلمية وان استقل العقل بوجوبها . . . الخ ﴾ المقدمة العلمية وهى التى يتوقف عليها العلم بتحقق الواجب على قسمين :

(فتارة) تكون خارجة عن حقيقة الواجب اجنبية عنه رأساً كغسل شيء يسير مما فوق المرفق ليحصل اليقين بتحقق الغسل بالمقدار الواجب فى الوضوء .

(وأخرى) تكون من احدى محتملات الواجب كالاتيان بطرفى العلم الإجمالى أو باطرافه مقدمة لحصول العلم بتحقق الواجب المعلوم بالإجمال سواء كان ذلك فى الشبهة الحكمية كما إذا علم إجمالا بوجوب صلاة عليه إما الظهر وإما الجمعة أو فى الشبهة الموضوعية كما إذا علم إجمالا بوجوب الصلاة إلى احدى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة (وفى كلا القسمين) يستقل العقل بوجوب المقدمة العلمية نظراً إلى ان الإشتغال اليقينى مما يقتضى البرائة اليقينية وهى مما لا تحصل الا بوسيلتها سواء كانت العلمية من قبيل غسل شيء يسير مما فوق المرفق أو من قبيل الاتيان بالاطراف فى مورد العلم الاجمالى (ومن هنا يظهر) أن وجوبها حينئذ ليس من باب الملازمة وترشح الوجوب الغيرى من ذى المقدمة الى المقدمة وذلك لعدم توقف وجود الواجب عليها كى يستقل العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مايتوقف عليه وجوده بل المتوقف عليها هو العلم بالواجب وذلك لإمكان حصول الواجب بدونها صدفة كما اذا غسل يده ولم يغسل شيئاً يسيراً مما فوق المرفق وقد صادف المقدار الواجب أو صلى الى احدى الجهات الأربع ولم يصل الى ساير الجهات وقد صادفت القبلة الواقعية (وعليه) فاذا ظهر ان وجوبها ليس من باب الملازمة بل كان من باب استقلال العقل بوجوبها تحصيلا للامن من العقوبة فقد ظهر خروجها عن محل النزاع قهراً كما صرح به المصنف بقوله ولا اشكال فى خروج مقدمة الوجوب (الى أن قال) وكذلك المقدمة العلميـــة وان استقل العقل بوجوبها . . . الخ .

تقسيم المقدمة الى المتقدم والمقارن والمتأخر

﴿ قوله ومنها تقسيمها الى المتقـــدم والمقارن والمتأخر . . . الخ ﴾ فالشرط مثلا الذى هو أحد المقدمات (قد يكون) مقارنا للمشروط كالطهارة والستر والقبلة وغيرها للصلاة (وقد يكون) سابقاً عليه متصرما حين المشروط كالاغسال الليلية المعتبرة فى صحة الصوم الآتى للمستحاضة عند بعض الاصحاب (وقد يكون) متأخراً عنه غير موجود عنده كالاغسال الليلية أيضاً المعتبرة فى صحة الصوم الماضى للمستحاضة عند بعض آخر (هذا فى شرط المكلف به) (وأما شرط التكليف) فهو أيضا على أقسام فقد يكون مقارنا له كالعقل والبلوغ والعلم والقدرة ونحو ذلك وقد يكون سابقا عليه كما لو قال ان جائك زيد فى يوم الخميس فنى يوم الجمعة يجب عليك اطعامه فالشرط حاصل فى يوم الخميس والمشروط وهو وجوب الاطعام حاصل فى يوم الجمعة وقد يكون متأخراً عنه كما لو قال ان سافرت يوم الاثنين فتصدق قبله بيوم فالشرط وهو السفر لاحق والمشروط وهو وجوب التصدق سابق هذا فى شرط التكليف والمكلف به (وأما شرط الوضع) فهو أيضا على أقسام (فقد يكون) مقارنا له كما فى الماضوية والعربية والتنجيز ونحو ذلك مما يعتبر فى العقود والايقاعات بنحو الشرطية والقيدية فانها مقارنة مع الأثر الحاصل منها كالملكية ونحوها زمانا وان فرض تقدمها عليه رتبة (وقد يكون) سابقا على الوضع كما فى شروط الوصية والصرف والسلم ونحو ذلك فالشرط سابق والملكية حاصلة عند الموت أو عند القبض (وقد يكون) لا حقا كالإجازة فى العقد الفضولى بناء على الكشف فالملكية حاصلة حين العقد والإجازة متأخرة عنها زمانا

(هذا كله) فى الشرط المقارن والمتقدم والمتأخر لكل من التكليف والمكلف به والوضع (وأما المقتضى) فالظاهر ان له قسمين لا اكثر مقارن ومتقدم فالمقارن كالعقد فى أغلب المعاملات المقارن لحصول الأثر من النقل والانتقال زمانا والمتقدم كالعقد فى الوصية وفى الصرف والسلم بل كل جزء من أجزاء العقد سوى الأخير منها أى المقارن لحصول الأثر زماناً وإن كان سابقاً عليه رتبة (ثم ان هذا كله) أقسام المقدمة من المقارن والمتقدم والمتأخر لكل من التكليف والمكلف به والوضع (واما الاشكال المعروف) على الألسنة بالشرط المتأخر فحاصله ان العلة التامة يجب عقلا أن تكون مقارنة زمانا مع المعلول وإن كانت مقدمة عليه رتبة إذ لا يعقل التفكيك بينهما فى الزمان بان كانت العلة التامة فى زمان ولم يكن المعلول فيه وعليه فالشرط حيث أنه من أحد أجزاء العلة التامة يجب أن يكون حاصلا عند المشروط مقارنا له زمانا وإن كان سابقاً عليه رتبة فكيف يجوز تأخره عنه فى الزمان كما فى بعض الامثلة المتقدمة بل وكيف يعقل تقدمه على المشروط فى الزمان كما فى بعضها الآخر (ومن هنا يظهر) أن الاشكال مما لا ينحصر بالشرط المتأخر بل يجرى حتى فى الشرط المتقدم بل وحتى فى المقتضى المتقدم كما لا يخفى.

﴿قوله والتحقيق فى رفع هذا الاشكال أن يقال إن الموارد التى توهم انخرام القاعدة فيها لا يخلو إما أن يكون المتقدم والمتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به أما الأول... الخ﴾ وحاصل تحقيقه فى الأول وهو الشرط المتقدم والمتأخر للتكليف بل التكليف والوضع جميعاً كما سيأتى التصريح به من المصنف أن الإيجاب هو فعل من الأفعال الإختيارية للمولى والشرط له ليس نفس المجيئ السابق أو نفس السفر اللاحق فى المثالين المتقدمين كى يلزم تقدم الشرط على المشروط أو تأخره عنه بل هو نفس لحاظه وتصوره وهو

مقارن مع الإيجاب وهكذا الأمر فى الوضع فحكم المولى بالملكية فعل من أفعال الحاكم وليس الشرط له نفس الإجازة المتأخرة أو نفس الأمور السابقه المعتبرة فى الوصية والصرف والسلم فى الامثلة المتقدمة كى يلزم تأخر الشرط عن المشروط أو تقدمه عليه بل الشرط هو نفس لحاظ تلك الأمور وتصورها وهو مقارن مع الحكم بالوضع .

(أقول) لنا ايجاب من المولى بنحو الإشتراط وهو فعل من الأفعال الإختيارية كما أفاد المصنف وهو قوله إن جائك زيد فى يوم الخميس فنى يوم الجمعة يجب عليك اطعامه أو قوله إن سافرت يوم الاثنين فتصدق قبله بيوم واحد (ولنا) وجوب مطلق يتحقق هو فى يوم الجمعة على تقدير مجيئ زيد قبلا فى يوم الخميس بلا حاجة إلى ايجاب جديد أو يتحقق فى يوم الأحد على تقدير وقوع السفر بعداً فى يوم الاثنين بلا حاجة إلى إنشاء آخر (وهكذا الحال) فى الوضع (فلنا) حكم بالوضع من المولى بنحو الإشتراط مثل قوله إذا باع الفضول شيئاً فهو للمشترى ان اجاز المالك بعـــداً أو مثل قوله إذا أوصى الرجل بشيء فهو للموصى له بعد موت الموصى (ولنا) وضع متحقق هو حين وقوع المعاملة الفضولية أو حين موت الموصى بلا حاجة إلى حكم جديد آخر غير ما تقدم من الحاكم بنحو الإشتراط (والاشكال المعروف) من جهة انخرام القاعدة العقلية ولزوم التفكيك بين العلة والمعلول إنما هو فى نفس وجوب الاطعام المتحقق فى يوم الجمعة مع مضى شرطه قبلا وهو مجيئ زيد فى يوم الخميس أو فى نفس وجوب التصدق المتحقق فى يوم الأحد مع عدم مجيئ السفر بعد فى يوم الاثنين أو فى نفس الملكية الحاصلة حين وقوع المعاملة الفضولية مع عدم تحقق الإجازة من المالك بعد أو فى نفس الملكية الحاصلة حين موت الموصى مع تصرم الشرط لها وهو الأمور المعتبرة فى عقد

الوصية من قبل ذلك بكثير (وليس الاشكال المعروف) فى نفس الايجاب أو الحكم بالوضع كى يقال ان الشرط له هو لحاظ الأمر السابق أو اللاحق وتصوره فى الذهن لا نفس الأمر السابق أو اللاحق كيف وقد لا يكون المولى الموجب أو الحاكم بالوضع موجوداً عند تحقق الوجوب أو الوضع كى يقال ان له ايجاب أو حكم بالوضع فعلا وشرطه هو لحاظ الأمر السابق أو اللاحق والعجب من المصنف قدس سره أنه كيف غفل عن محل الكلام ومحط النقض والإبرام فاجاب بما اجاب وهو مما لا يناسب المقام (وعلى كل حال) الحق فى جواب الاشكال ودفع شبهة انخرام القاعدة العقلية أن يقال بمثل ما سيأتى من المصنف فى خصوص شرط المكلف به (وتوضيحه) ان الشرط المتأخر أو المتقدم سواء كان للتكليف أو المكلف به أو الوضع ليس هو نفس الأمر المتأخر أو المتقدم بشخصه كى يلزم التفكيك لزمانى بين بعض اجزاء العلة وبين المعلول فينخرم القاعدة العقلية بل الشرط هى الإضافة الحاصلة بسببه والعنوان المتحقق لإجله كعنوان السابق أو اللاحق ومن المعلوم ان هذه الإضافة حاصلة فعلا من قبل حصول الطرف الثانى من طرفى الإضافة أو من بعد انقضاء أحد طرفى الإضافة فآدم عليه السلام من حينه كان سابقاً علينا مع عدم تحققنا فى ذلك الوقت كما أنه نحن فى حيننا هذا متأخرون عنه مع إنقضائه عليه السلام فى هذا الوقت (وعليه) ففى المقام شرط وجوب التصدق فعلا ليس هو نفس السفر الآتى بعداً بل هى الإضافة الحاصلة لوجوب التصدق فعلا بسببه وهكذا الشرط لوجوب الاطعام فى يوم الجمعة ليس هو نفس المجيئ الواقع فى يوم الخميس المنقضى فعلا بل هى الإضافة المتحققه لوجوب الاطعام فعلا بوسيلته (وهكذا الحال) فى المكلف به والوضع حرفا بحرف فشرط الصوم ليس هو الغسل الآتى أو الماضى بل هى الإضافة الحاصلة فعلا المأمور به المقارنة معه

وجوداً وهكذا شرط الملكية فى العقد الفضولى ليس هو نفس الإجازة المتأخرة بل هى الإضافة الحاصلة بوسيلتها للعقد فعلا وشرط الملكية الحاصلة عند موت الموصى أو عند القبض فى الصرف والسلم ليس هو نفس الأمور السابقة المعتبرة فى عقد الوصية أو الصرف أو السلم بل هى الإضافة الحاصلة بسببها الموجودة عند الموت أو عند القبض فعلا (هذا مع أنه يمكننا الجواب) فى خصوص الشرط المتقدم بل وفى المقتضى المتقدم أيضاً بنحو آخر غير الجواب المذكور (فنقول) ان الشرط أو المقتضى قد أثر أثره من حينه فلا تفكيك بين المؤثر والأثر أصلا فاذا تحققت الوصية مثلا المستجمعة لشرائطها وقال الموصى هذه الدار لزيد بعد وفاتى فقد حصل من الآن بهذا القول المخصوص بين زيد والدار علاقة خاصة لم تكن بينهما قبلا يعبر عنها بالملكية التقديرية فاذا حصل الموت وتحقق الشرط الأخير بلغت الملكية التقديرية إلى حد الكمال وصارت تنجيزية وهكذا الأمر فى الشرط المتقدم للمأمور به فالغسل فى الليل من حينه يحصل به قابلية واعداد لتحقق الصوم بعداً بحيث لولاها لما تحقق الصوم بعداً فى النهار الآتى بل وهكذا الأمر فى الشرط المتقدم للتكليف فاذا قال المولى ان جائك زيد فى يوم الخميس ففى يوم الجمعة يجب عليك اطعامه فقد حصل به وجوب مشروط تقديرى فاذا جاء زيد فى يوم الخميس صار الوجوب المشروط فعلياً من ناحية مجىء زيد فى يوم الخميس ويبقى مشروطاً بمجىء يوم الجمعة فقط فاذا جاء يوم الجمعة صار الوجوب فعلياً من جميع الجهات (وبالجملة) ان الشرط المتقدم وهكذا المقتضى المتقدم عند تحققه وحصوله فى الخارج يؤثر أثره ويبقى الأثر فى الخارج موجوداً محفوظاً لا ينقضى ولا ينصرم حتى ينضم اليه بقية أجزاء العلة التامة فيتحقق المعلول خارجا فكل جزء من اجزاء العلة مقارن لأثره فلا انخرام للقاعدة العقلية من لزوم التفكيك بين

المؤثر والأثر أبداً (ثم ان المصنف) قد تعرض هـــذا الاشكال المعروف بالشرط المتأخر مع دفعه فى بعض فوائده كما سيأتى التصريح به فى الكتاب غير أن جوابه ها هنا أحسن وأنظم حيث ذكر فى المقـــام لشرط التكليف والوضع جوابا ولشرط المأمور به جوابا آخر وهناك مزج الجوابين أحدهما بالآخر وقد ذكر هناك أجوبة أخرى أيضاً عن جمع من الأعاظم نسب بعضها إلى شيخه الاستاد يعنى به الانصارى أعلى الله مقامه ونسب بعضها إلى النراقى رحمه الله وبعضها إلى سيده الاستاد يعنى به الشيرازى قدس سره وبعضها إلى صاحب الفصول رحمه الله وقد ناقش فى الجميع واجاب عن أجوبتهم جميعاً .

(أقول) ان الأجوبة التى نسبها اليهم وإن كانت مما تليق بالمناقشة كما لايخفى على من راجعها ولكنه لم ينصف مع صاحب الفصول أصلا فان الجواب الذى قد أجاب به المصنف فى شرط المأمور به ونحن عممناه إلى كل من شرط التكليف والمكلف به والوضع مأخوذ أصله من كلام صاحب الفصول فكيف صح له أن يناقش فى كلامه زيد فى علو مقامه (قال فى الفصول) فى ذيل التكلم حول الواجب المعلق ما هذا لفظه ومن هذا القبيل كل شىء يكون وقوعه مراعى بحصول شىء آخر كالصحة المراعاة بالإجازة فى الفضولى فان شرط الصحة فيه كون العقد بحيث يتعقبه الإجازة وليست مشروطة بنفس الإجازة وإلا لامتنعت قبلها (إنتهى) ومرجعه إلى ماتقدم وعرفت من أن الشرط ليس هو نفس الإجازة المتأخرة بل هو الإضافة الحاصلة للعقد بسببه والعنوان المتحقق له من أجله وهو كونه بحيث يتعقبه الإجازة وهذه الاضافة مقارنة مع العقد ليست متأخرة عنه كما لا يخفى .

﴿ قوله وأما الثانى فكون شىء شرطاً للمأمور به ... الخ ﴾ كان الصحيح أن يقول وأما الثالث وذلك لماتقدم منه الجواب عن الثانى بقوله وكذا الحال

فى شرائط الوضع فهذه غفلة أخرى منه قدس سره غير ما تقدم منه فى الجواب عن شرط التكليف والوضع فلا تغفل أنت ولا تشتبه .

﴿ قوله به يكون حسنا أو متعلقاً للغرض . . . الخ ﴾ قد يقال ان قوله أو متعلقاً للغرض إشارة إلى ما ذهب اليه الاشاعرة من إنكارهم الحسن والقبيح ولكن يبعده ان الاشعرى المنكر للحسن والقبيح والمصلحة والمفسدة فى متعلقات الاحكام هو ينكر الغرض أيضاً كما سيأتى فى المطاق والمشروط لا أنه ينكر الأول ويعترف بالثانى (وعليه) فالصحيح فى عبارة المصنف هكذا به يكون حسناً ومتعلقاً للغرض فيكون الغرض معطوفا على الحسن بواولا (باو) ويؤيده قوله الآتى واختلاف الحسن والقبيح والغرض باختلاف الوجوه . . . الخ وهكذا قوله الآتى يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض . . . الخ .

﴿ قوله واختلاف الحسن والقبيح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات . . . الخ ﴾ فان الكذب مثلا بما هو كذب قبيح لما فيه من المفسدة والمنقصة وإذا طرء عليه عنوان المنجى من الهلكة يكون حسناً راجحاً فهذا شيء واحد قد اختلف حسنه وقبحه باختلاف بعض الوجوه والاعتبارات

﴿ قوله الناشئة من الاضافات . . . الخ ﴾ فان الوجوه والاعتبارات التى بها يكون الفعل حسناً أو قبيحاً قد تنشأ من الاضافات سواء كانت إلى أمر سابق أو لاحق أو مقارن فان الخروج مثلا إلى خارج البلد الذى يتعقبه قدوم الأمير من السفر أو سبقه حركة الأمير إلى السفر يكون ذا اضافة خاصة موجبة لحصول عنوان حسن راجح كعنوان الاستقبال أو المشايعة وهكذا القيام المقارن لدخول الأمير يكون ذا اضافة خاصة موجبة لحصول عنوان حسن راجح كعنوان التعظيم اذا كان القيام عن قصد والتفات وهكذا الأمر فى

طرف القبح بعينه .

﴿ قوله ولذلك اطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلا... الخ ﴾ أى ولذلك أطلق على المتأخر الشرط مثل المقـــارن بلا انخرام للقاعدة العقلية أصلا .

﴿ قوله وقد عرفت ان اطلاقه عليه فيه . . . الخ ﴾ أى وقد عرفت ان اطلاق الشرط على المتأخر فى المأمور به كاطلاقه على المقارن انما يكون لأجل كونه طرفا للاضافة كما كان فى التكليف أو الحكم بالوضع لأجل دخل تصوره فيه

﴿ قوله ولا يخفى إنها بجميع أقسامها داخلة فى محل النزاع . . . الخ ﴾ أى ولا يخفى إن المقدمة بجميع أقسامها من المتقدم والمقارن والمتأخر داخلة فى محل النزاع لكن اذا كان للمأمور به لا للتكليف أو الوضع وهذا واضح .

فى تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط

﴿ قوله الأمر الثالث فى تقسيمات الواجب منهـــا تقسيمه الى المطلق والمشروط وقد ذكر لكل منهما تعريفات وحدود . . . الخ ﴾ (من التعاريف) ما نسبه فى التقريرات الى التفتاز انى والمحقق الشريف وتبعهما المحقق القمى وهو أن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والمشروط كالحج بخلاف ذلك فيتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالاستطاعة (ويرد على الأول) بعدم العكس فان الصلاة مثلا هى من الواجبات المطلقة فى الاصطلاح وليست هى كالحج المشتهر بالواجب المشروط ومع ذلك يتوقف وجوبها على الوقت الذى يتوقف عليه وجودها فما لم يتحقق الزوال مثلا لم تتحقق صلاة الظهر أو العصر وما لم يتحقق المغرب لم يتحقق

العشائين وهكذا فاذا اختل تعريف المطلق بعدم العكس اختل تعريف المشروط قهراً بعدم الطرد فيدخل فى تعريفه ما لا ينبغى دخوله فيه (بل يمكن أن يقال) ما من واجب الا ويشترط وجوبه لامحالة بالقدرة وهى مما يتوقف عليه وجود الواجب كما يتوقف عليه وجوبه (ومنها) ما نسبه فى التقريرات والبدايع الى السيد عميد الدين وتبعه صاحب الفصول وهو أن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة الأربعة من البلوغ والعقل والعلم والقدرة على شيء والمشروط بخلافه فيتوقف وجوبه بعد تلك الشرائط الأربعة على أمر آخر ما ورائها (ويرد على الأول) بعدم العكس أيضاً لعـــدم شموله لمثل الصلاة لتوقف وجوبها بعد تلك الشرائط الأربعة على الوقت أيضاً ولو نوقش فى كونها من الواجبات المطلقه فليس لنا واجب مطلق ينطبق عليه التعريف المذكور واذا وجد فهو أقل قليل كالمعرفة فانها بعد تلك الشرائط الأربعة مما لا يتوقف وجوبها على شيء فاذا اختل تعريف المطلق عكساً اختل تعريف المشروط طرداً كما عرفت فى التعريف الأول (ومنها) ما عن جماعة على ما فى البدايع ومال اليه صاحب التقريرات بل قد اختاره صريحاً وهو ان كل مقدمة لا يتوقف عليها وجوب الواجب فالواجب مطلق بالنسبة اليها وكل مقدمة يتوقف عليها وجوب الواجب فالواجب مشروط بالنسبة اليها فالصلاة مثلا مشروطة بالنسبة الى الزوال مطلقة بالنسبة الى ملك النصاب والزكاة بالعكس مطلقة بالنسبة الى الزوال مشروطة بالنسبة الى ملك النصاب وهكذا وهذا هو مختار المصنف أيضاً (فقال) كما ان الظاهر أن وصفى الاطلاق والاشتراط وصفان اضافيان (الى أن قال) فالحرى أن يقال ان الواجب مع كل شيء يلاحظ معه ان كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالاضافة اليه والا فمشروط كذلك وان كان بالقياس الى شيء آخر بالعكس .

﴿ قوله مع انها كما لا يخفى تعريفات لفظية لشرح الإسم وليست بالحد ولا بالرسم . . . الخ ﴾ التعريف الحقيقى هو تعريف الشيء بحقيقته وكنهه فان كان بالجنس والفصل أو بالفصل وحده فهو بالحد وإن كان بالجنس والعرض الخاص أو بالعرض الخاص وحده فهو بالرسم فى قبال التعريف اللفظى الذى يسمى بشرح الإسم وهو تعريف الشيء لا بحقيقته وكنهه بل لحصول الميز فى الجملة كتعريف السعدانة بانه نبت أو الرمد بانه داء أو السناء بانه دواء وهكذا (ثم ان المصنف) قدس سره قد استدل لكون تعاريف القوم كلها لفظية لشرح الإسم لا حقيقية لبيان حقيقة الشيء بكنهه وخواصه بامرين :

(أحدهما) ما سيأتى منه فى صدر بحث العام والخاص .

(وثانيهما) ما سيأتى منه فى صدر بحث الإجتهاد والتقليد وسنتعرضهما إنشاء الله تعالى فى العام والخاص مع ما فيهما من النقض والإبرام فانتظر .

﴿ قوله وإن كان بالقياس إلى شيء آخر كانا بالعكس . . . الخ ﴾ الظاهر ان كلمة (كانا) زائدة لا محصل لها ولذا قد ضرب عليها فى بعض النسخ .

﴿ قوله ثم الظاهر ان الواجب المشروط كما أشرنا اليه أن نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط . . . الخ ﴾ الظاهر ان كلمة (أن) الثانية زائدة ككلمة (كانا) المتقدمة ولذا قد ضرب عليها أيضاً فى بعض النسخ ومقصوده من قوله (كما أشرنا اليه) هو ما تقدم من قوله فى المتن ضرورة اشتراط وجوب كل واجب . . . الخ بل وقوله إن كان وجوبه غير مشروط به . . . الخ (وعلى كل حال) ان الوجوب على قسمين :

(فتارة) مطلق ثابت فى كل حال وفى كل تقدير كما فى قوله اكرم زيداً .

(وأخرى) يكون مشروطاً ثابتاً فى حال دون حال وفى تقدير دون تقدير كما فى قوله ان جائك زيد فاكرمه فالإنشاء وان لم يعقل فيه التقدير فانه

اما أن يكون واما أن لا يكون ولكن المنشأ مما يعقل فيه التقدير .

(فتارة) ينشأ طلباً مطلقاً ثابتاً فى كل حال وفى كل تقدير كما فى المثال الأول

(وأخرى) ينشأ طلباً مشروطاً تقديريا ثابتاً فى حال دون حال وفى تقدير دون تقدير كما فى المثال الثانى وهو سنخ من الطلب ونحو من الحكم يسمى بالطلب المشروط وقد استند المصنف فى اشتراط نفس الوجوب فى الواجب المشروط دون الواجب بظهور خطاب ان جائك زيد فاكرمه فى كون الشرط من قيود الهيئة أى الطلب لا من قيود المادة أى الواجب نظير قوله يجب عليك الاكرام على تقدير المجيء بحيث كان الوجوب حالياً والواجب استقبالياً كالواجب المعلق الذى سيأتى تفصيله من صاحب الفصول .

﴿ قوله كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة . . . الخ ﴾ أى كما نسب كون الشرط من قيود المادة لا الهيئة إلى شيخنا العلامة يعنى به الأنصارى أعلى الله مقامه فان صاحب التقريرات قد تكلم حول ذلك فى مقامين :

(الأول) فى الهداية التى تبحث عن كون لفظ الواجب حقيقة فى الواجب المشروط أم لا وعن كون الهيئة حقيقة فى الطلب المشروط أم لا .

(الثانى) فى الهداية التى تبحث عن الموارد التى اتفق فيها الحكم بوجوب المقدمة من قبل وجوب ذى المقدمة ونحن نذكر كلامه فى الموضع الثانى فانه اجمع واتم (قال) بعد أن ذكر ما للفصول من التخلص عن هذه العويصة بالإلتزام بالواجب المعلق وان الوجوب فيه حالى والواجب استقبالى فلا ينافى وجوب المقدمة من قبل وجوب ذى المقدمة حيث فرق واضح بين قول القائل إذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله أفعل كذا فى وقت كذا (ما هذا لفظه) ان الموجود فى نفس الآمر والطالب شيء واحد لا اختلاف فيه على الوجهين وانما الإختلاف راجع فى الحقيقة إلى التعبير (ثم ساق الكلام

طويلا) إلى أن قال وكيف كان فلا فرق فيما ينقدح فى نفس الآمر بين أن يكون الزمان بحسب القواعد اللغوية قيداً للفعل كما إذا قيل افعل فى وقت كذا أو للحكم كما اذا قيل إذا جاء وقت كذا افعل كذا (إلى أن قال) ولعل اتحاد المعنى على الوجهين ظاهر بناء على ما ذهب اليه الامامية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد إذ الفعل يختلف مصالحه ومفاسده باعتبار قيوده الطارية عليه (إلى أن قال) ولا يعقل أن يكون القيد الزمانى راجعاً إلى نفس الطلب دون الفعل المطلوب فان تقييد الطلب حقيقة مما لا معنى له إذ لا اطلاق فى الفرد الموجود منه المتعلق بالفعل حتى يصح القول بتقييده بالزمان أو نحوه فكلما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذى يدل عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع الى نفس المادة (الى أن قال) بل التحقيق ان ذلك غير مبنى على مذهب العدلية اذ على القول بانتفاء المصلحة والمفسدة أيضاً يتم ما ذكرنا فان العاقل اذا توجه الى أمر والتفت اليه فاما ان يتعلق طلبه بذلك الشيء أو لا يتعلق طلبه به لا كلام على الثانى وعلى الأول فاما أن يكون ذلك الأمر مورداً لأمره وطلبه مطلقاً على جميع اختلاف طواريه أوعلى تقدير خاص وذلك التقدير الخاص قد يكون شيئاً من الأمور الإختيارية كما فى قولك ان دخلت الدار فافعل كذا (الى أن قال) ما حاصله وقد يكون من الأمور الغير الإختيارية كالزمان كما ان الإختيارى قد يكون مأخوذاً على نحو يكون مورداً للتكليف كما إذا قال مثلا ضل عن طهارة وأخرى يكون على نحو لا يكون مورداً للتكليف كما إذا قال حج عند الاستطاعة (إنتهى موضع الحاجة مما أفاده صاحب التقريرات)

(أقول) ومرجع جميع ما ذكره إلى هنا كما فهمه المصنف إلى دعويين:

(أحداهما) وهى التى أخرها التقريرات وقدمها المصنف فى الذكر ان مفاد الهيئة جزئى وهو فرد من الطلب والفرد مما لا يقبل التقييد ومراده من

الطلب الطلب الحقيقى المنقدح فى نفس الطالب كما يظهر ذلك من قوله المتقدم ان الموجود فى نفس الآمر والطالب شىء واحد لا اختلاف فيه . . . الخ بل وسيأتى منه التصريح بذلك عند الشك فى النفسية والغيرية فانتظر .

(وأخراهما) وهى التى قدمها التقريرات وأخرها المصنف فى الذكر أن الطلب المنقدح فى نفس الآمر والطالب شىء واحد لا اختلاف فيه وانما الاختلاف راجع إلى التعبير والقيد راجع إلى الفعل لباً إذ الفعل هو الذى يختلف مصالحه ومفاسده باعتبار قيوده الطارية عليه بناء على ما ذهب اليه الإمامية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد بل القيد راجع إلى الفعل لباً ولو لم نقل بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد فان العاقل إذا توجه إلى شىء فاما ان لا يريده أو يريده مطلقاً أو يريده مقيداً بشىء . . . الخ فالتقدير لا محالة راجع إلى الفعل دون الطلب (هذا ويمكن أن يقال) أن مرجع دعوى التقريرات إلى دعوى واحدة ففى بدو الأمر قد ادعى ان الطلب المنقدح فى نفس الآمر هو شىء واحد لا يرجع اليه القيد وفى ختام الأمر قد برهن على ذلك بجزئية الطلب الذى هو مفاد الهيئة وعدم قابليته لرجوع القيد اليه فليس فى المقام دعويان بل دعوى واحدة وبرهان واحد فتدبر جيداً .

﴿ قوله بان قضيته القواعد العربية أنه من قيود الهيئة . . . الخ ﴾ ولعل المراد من القواعد العربية المقتضية لذلك هى ظهور الجملة الشرطية بحسب متفاهم العرف وأهل اللسان فانها ظاهرة عندهم فى رجوع الشرط إلى الهيئة أى إلى الطلب المستفاد منها دون الفعل أى المادة .

﴿ قوله من غير فرق فى ذلك بين القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد والقول بعدم التبعية . . . الخ ﴾ قالت العدلية بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد فان الله تعالى لا يفعل ولا يأمر ولا ينهى الا لغرض وفائدة نظراً

الى أن الفعل بلا غرض ولا فائدة عبث والعبث قبيح والقبيح يستحيل عليه تعالى وقالت الاشاعرة بعدم تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد بل جوزوا عليه تعالى أن يفعل أو يأمر أو ينهى بغير غرض وفائدة فان الفعل لغرض وفائدة من شأن الناقص المستكمل بذلك الغرض والفائدة وهو تبارك وتعالى كامل لا نقص فيه (واجيب عنه) بان النقص إنما يلزم إذا كان النفع عائداً اليه تعالى وأما إذا كان عائداً إلى غيره فلا يوجب ذلك نقصاً فيه تعالى وهذا واضح .

﴿ قوله ولا يخفى ما فيه أما حديث عدم الاطلاق فى مفاد الهيئة ...الخ ﴾ هذا جواب عن إحدى الدعويين المتقدمتين للتقريرات من أن مفاد الهيئة جزئى أى فرد من الطلب والجزئى مما لا يقبل التقييد (وحاصل الجواب) بمزيد توضيح منا ان الهيئات بتمامها ومنها هيئة افعل ملحقة بالحروف وقد تقدم فى محله أن حال الحروف كحال الأسماء موضوعة لمعنى عام ومستعمل فى ذلك المعنى العام وليس الموضوع له ولا المستعمل فيه خاصاً لا خارجا ولا ذهناً وقد ابطل المصنف كلتا الخصوصيتين هناك سيما الأخيرة منهما أشد إبطال فكما تقدم هناك أن الإسم والحرف قد وضعا لمعنى واحد غايته أن الإسم وضع ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه والحرف ليراد منه معناه بما هو حالة لغيره وكل من اللحاظين خارج عن الموضوع له والمستعمل فيه فكذلك نقول إن الهيئة موضوعة للطلب لينشأ بها ذلك فالإنشاء خارج عن الموضوع له وعن المستعمل فيه والتشخص إنما نشأ من قبل الإنشاء لا أنه داخل فى الموضوع له أو المستعمل فيه (وقد أشار المصنف) هناك إلى وضع الهيئات عند الفرق بين الإخبار والإنشاء فتذكر (وعليه) فكل من الموضوع له والمستعمل فيه للهيئة وهو الطلب عام قابل للتقييد (ولو سلم) انها مستعملة فى الفرد من الطلب فالفرد إنما لا يقبل التقييد اذا انشأ أولا مطلقاً ثم أريد

تقييده فهذا هو الذى لا يمكن تقييده عقلا وأما اذا انشأ الفرد من الأول مقيداً أى على تقدير دون تقدير فهذا مما لا محذور فيه .

(أقول) ويرد على المصنف مضافا الى أن مراد التقريرات كما ذكرنا من الطلب هو الطلب الحقيقى النفسانى ومراد المصنف من الطلب فى الجواب هو الطلب المنشأ بالصيغة فلا يطابق الكلامان بعضهما مع بعض أن وضع الصيغة للطلب لينشأ بها ذلك هو خلاف التحقيق فان الإنشاء هو أصل المعنى للهيئة لا أن معناها الطلب والإنشاء خارج عنه (نعم) يمكن التكلم حول أن معنى الهيئة هل هو الإنشاء فقط ويكون الطلب خارجا عن أصل المعنى وان كان طرف اضافة له نظير خروج البصر عن معنى العمى وكونه طرف اضافة له فان معنى العمى هو العدم المضاف الى البصر فيكون معنى الهيئة أيضاً هو الإنشاء المضاف الى الطلب كما استظهرنا ذلك قبلا فى الفرق بين الإخبار والإنشاء أم لا بل معنى الهيئة هو مجموع انشاء الطلب لا الإنشاء وحده (وعلى كل حال) لا اشكال فى أن الإنشاء مما لا يعقل تعلقه بالفرد ولا بالكلى فان كلا من الفرد والكلى مما لا يقبل الإنشاء فى الخارج أما الأول فلان الفرد هو أمر خارجى والخارجى مما لا يعقل ايجاده ثانياً وأما الثانى فلان الكلى لا موطن له الا فى الذهن دون الخارج فان الشىء ما لم يتشخص لم يوجد ومع تشخصه لا يكاد يبقى كليته (وعليه) فالإنشاء يتعلق لا محالة بطبيعة الطلب المبهمة المهملة ومن المعلوم انها مما يقبل التقييد بقيد غير أنه يشكل الأمر فيما اذا وقع القيد بعد الطلب كما فى قوله اكرم زيداً إن جائك ولم يقل إن جائك زيد فاكرمه فان طبيعة الطلب بعدما انشأ بالصيغة وصار فرداً خارجياً لا يكاد يمكن تقييده بقيد (والذى يحسم الاشكال من أصله) ويحصل به الجواب عن صاحب التقريرات على كل حال بعد اثبات أن مفاد الصيغة ليس هو الطلب الحقيقى المنقدح فى

نفس الطالب كما سيأتى شرحه عند الشك فى النفسية والغيرية بل هو الطلب الإعتبارى القابل للانشاء أن مفاد الصيغة والمنشأ بها وان كان طلباً جزئياً والجزئى مما لا اطلاق له بحسب الأفراد ولكن له اطلاق بحسب الحالات فان وجوب الاكرام مثلا فى قوله اكرم زيداً له اطلاق ثابت على كل حال وعلى كل تقدير أى سواء جائك زيد أو لم يجئك سلم عليك أو لم يسلم جائك ليلا أو نهـــاراً الى غير ذلك من التقادير فاذا كان له اطلاق بحسب الأحوال والتقادير صح تقييده حينئذ من هذا الحيث فيقيد بحال دون حال وتقدير دون تقدير كما فى قوله ان جائك زيد فاكرمه فيكون المنشأ طلباً مشروطاً ثابتاً على تقدير المجىء لا طلبا مطلقا على كل تقدير فتأمل جيداً .

﴿ قوله غاية الأمر قد دل عليه بدالين . . . الخ ﴾ فالصيغة على الطلب والشرط على التقييد .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله اشارة الى أنه لو سلم أن الطلب اذا انشأ أولا مطلقا فلا يقبل التقييد بعداً فما الحيلة فى مثل قوله اكرم زيداً ان جائك بحيث أخر الشرط عن الطلب ولم يقل إن جائك زيد فاكرمه فان الطلب قد انشأ أولا مطلقا فكيف يقيد بالشرط بعداً .

﴿ قوله فان قلت على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ . . . الخ ﴾ الظاهر أن هذا راجع الى أصل المطلب وحاصله أنه لو سلم رجوع الشرط الى الهيئة دون المادة وتعقلنا الطلب التقديرى فيلزم تفكيك الانشاء عن المنشأ فالانشاء يكون فعليا والمنشأ وهو وجوب الاكرام يكون استقباليا حاصلا بعد المجىء وهذا غير معقول (وقد أجاب عنه المصنف) بما حاصله ان الانشاء حيث تعلق بالطلب التقديرى فلابد أن لا يكون الطلب حاصلا فعـــلا قبل حصول الشرط والا لزم تخلف الانشاء عن المنشأ .

(أقول) والحق فى الجواب أن يقال إن الطلب التقديرى موجود فعلا قبل حصول الشرط وهو سنخ من الطلب ونحو من الحكم كما أشرنا قبلا فى قبال العدم المحض وفى قبال الطلب المطلق الحالى وعليه فلا تفكيك بين الانشاء والمنشأ نعم بعد حصول الشرط وتحقق التقدير يبلغ الطلب التقديرى بحد الكمال وهى مرتبة الاطلاق والفعلية وهذا واضح .

﴿ قوله كالاخبار به بمكان من الامكان . . . الخ ﴾ أى كالاخبار بامر على تقدير نظير قولك إن اكرمتنى اكرمتك أو إن زرتنى زرتك وهكذا .

﴿ قوله وأما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لباً . . . الخ ﴾ هذا جواب عن الدعوى الثانية للتقريرات من أن الطلب النفسانى المنقدح فى نفس الآمر والطالب شىء واحد لا اختلاف فيه وان القيد راجع إلى الفعل لباً . . . الخ وظاهر المصنف فى مقام الجواب هو تسليم ذلك وان الطلب النفسانى المنقدح فى نفس الطالب مطلق دائماً لا إشتراط فيه ولا قيد له وأن القيد راجع إلى الفعل لباً غير أن الإنسان قد يتوجه إلى شىء فيتعلق به طلبه النفسانى لأجل ما فيه من المصلحة ولكن يمنعه مانع عن إنشاء الطلب المطلق الحالى ولو بنحو الواجب المعلق الإستقبالى فيضطر إلى إنشاء طلب مشروط بشرط مترقب الحصول المقارن لزوال المانع ثبوتاً (وهذا) بناء على تبعية الأحكام للمصالح فى نفس الأحكام واضح إذ كما قد تكون المصلحة فى الحكم المطلق فكذلك قد تكون المصلحة فى الحكم المشروط المقيد (وأما بناء) على تبعية الأحكام للمصالح فى المتعلقات وهى أفعال المكلفين فكذلك فان التبعية إنما تكون فى الاحكام الواقعية فان الشىء بعد ما كانت فيه مصلحة تامة فلا محالة يتبعها الحكم الواقعى ولكن الحكم الفعلى قد يتخلف عنها كما فى موارد قيام الامارات أو الأصول على خلاف الأحكام الواقعية الموجب لسقوطها عن

الفعلية أو فى بعض الأحكام فى أول البعثة فكم من واجب كانت فيه مصلحة تامة والحكم كان مجعولا على طبقها واقعاً ومع ذلك كان للنبى صلى الله عليه وآله وسلم مانع عن انفاذه واظهاره والمقام من هذا القبيل فقد يكون الشىء فيه صلاح كامل ويتبعه الحكم الواقعى ولكن يعوق الآمر وجود المانع عن إنشاء الطلب المطلق الفعلى فينشأ الطلب المشروط الثابت على تقدير شرط متوقع الحصول المقارن لزوال المانع خوفا من أن لا يتمكن من الجعل والايجاب المطلق عند زوال المانع فينشأ الطلب من الآن مشروطا بشرط كى يصير فعلياً عند حصول الشرط بنفسه بلا حاجة إلى خطاب آخر جديد .

(أقول) والحق فى مقام الجواب عدم تسليم كون الطلب النفسانى المنقدح فى نفس الآمر والطالب مطلقاً دائما وان القيد راجع إلى الفعل لما كى نحتاج إلى هذه التكلفات من فرض وجود المانع عن انشاء الطلب المطلق الحالى ولو بنحو الواجب المعلق والإلتزام بثبوت الحكم الواقعى تبعا للمصلحة بل نقول أن حال الطلب النفسانى كحال الطلب الإنشائى فان الإنسان اذا راجع وجدانه والتفت الى شىء فقد لا يريده أصلا وقد يريده على كل حال وقد يريده على تقدير دون تقدير وحال دون حال فالإرادة التقديرية أى الطلب النفسانى التقديرى سنخ من الإرادة ونحو من الطلب الحقيقى يجدها الإنسان عند مراجعة نفسه من غير تكلف ولا مؤنة .

﴿ قوله بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها . . . الخ ﴾ الظاهر ان مقصوده من غير المصلحة هو الغرض (وفيه ما لا يخفى) فان الغرض هو المصلحة والمصلحة هو الغرض والاشعرى المنكر للمصلحة منكر للغرض أيضا كما تقدم آنفا لا أنه ينكر المصلحة ويعترف بالغرض كما يوهمه عبارة المصنف بل قد توهمه بعض الأعلام .

﴿ قوله الا الطلب والبعث معلقا بحصوله ... الخ ﴾ أى مشروطا بحصوله وليس مقصوده من المعلق هنا هو المعلق المصطلح من كون الوجوب فيه حاليا والواجب استقباليا .

﴿ قوله لا مطلقا ولو متعلقا بذاك على التقدير . . . الخ ﴾ أى ولو بنحو الواجب المعلق بحيث كان الوجوب حاليا والواجب استقباليا من جهة تقيده بامر متأخر آتى من زمان ونحوه .

﴿ قوله ان قلت فمافائدة الإنشاء إذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا ...الخ ﴾ هذا الاشكال راجع الى أصل الجواب عن الدعوى الثانية (وحاصله) أنه سلمنا أن الإنسان قد يتوجه الى شيء فيتعلق به طلبه النفسانى لما فيه من المصلحة ويمنعه مانع عن انشاء الطلب المطلق الحالى ولو بنحو الواجب المعلق الاستقبالى ولكن لم ينشأ الطلب فعلا مشروطا بشرط متوقع الحصول وما فائدته وثمرته اذ من الممكن أن يؤجله الى زوال المانع فينشأ الحكم عند ذلك حكما مطلقا فعليا لا مشروطا تقديريا (فيجيب عنه) بما حاصله أن المولى انما ينشأ الحكم فعلا مشروطا بشرط ليصير فعليا بنفسه بعد حصول الشرط خارجا بلا حاجة الى خطاب آخر جديد ولعله لا يتمكن فى ذلك الوقت من الايجاب والانشاء المطلق كما أشرنا الى ذلك آنفا (هذا مضافا) الى ما فيه من فائدة أخرى وهى اشتمال الخطاب المشروط على الحكم الفعلى بالنسبة الى من كان الشرط حاصلا له الآن فيكون الخطاب الواحد بالنسبة الى بعض فعليا وبالنسبة الى آخر مشروطا تقديريا .

﴿ قوله ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط فى محل النزاع . . . الخ ﴾ اشارة الى ما قد يدعيه بعضهم على ما يظهر من التقريرات من خروج المقدمات الوجودية للواجب المشروط عن محل النزاع

نظراً الى أنه لا يعقل وجوبها مع عدم وجوب ذى المقدمة (فيجيب عنه المصنف) بما حاصله أنه لا وجه لتخصيص النزاع بمقدمات الواجب المطلق بل مقدمات المشروط أيضا داخلة تحت النزاع غايته انها يتبع ذيها فى الاطلاق والاشتراط فان كان مشروطا فمشروطا وان كان مطلقا فمطلقا كما يتبعه فى أصل الوجوب بناء على الملازمة وهذا واضح .

﴿ قوله وأما الشرط المعلق عليه الايجاب فى ظاهر الخطاب فخروجه مما لا شبهة فيه . . . الخ ﴾ اشارة الى ما قد يتخيل فى المقام من أن المقدمات الوجوبية أى التى علق عليها الوجوب فى ظاهر الخطاب يشكل خروجها عن محل النزاع بناء على ما تقدم من تقريرات الشيخ أعلى الله مقامه من انكار الواجب المشروط ورجوع الشروط كلها الى الفعل لبا دون الطلب بل يجب القول حينئذ بوجوبها بناء على الملازمة (فيجيب عنه المصنف) بما حاصله ان المقدمات الوجوبية المعلق عليها الوجوب فى ظاهر الخطاب خارجة عن محل النزاع على كل حال سواء قلنا بمقالة المشهور من تعقل الواجب المشروط أو قلنا بمقالة الشيخ من عدم تعقله ورجوع الشروط كلها الى المادة .

(أما على الأول) فواضح اذ لا وجوب لذى المقدمة قبل مقدمة الوجوب كى يترشح الوجوب اليها وبعد حصولها فى الخارج لا يعقل ترشح الوجوب اليها وهل يعقل طلب الحاصل كلا وقد تقدم منا هذا التقريب لخروجها عن محل النزاع فى تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم وسيأتى من المصنف أيضا بيانه فى التنبيه الذى عقده للواجب المعلق فانتظر .

(وأما على الثانى) فلان الشيخ أعلى الله مقامه وان كان أرجع القيود كلها الى الفعل ولكن القيود تختلف .

(فتارة) يكون غير إختيارى كالوقت كما فى مثل قوله حج فى الموسم أو صل عند الزوال فهذا مما لا يعقل وجوبه .

(وأخرى) يكون إختياريا ولكن قد أخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب كما لو قال حج عند الاستطاعة أو صل عند ما تطهرت فان القيد فى هذا القسم وإن كان راجعاً إلى الفعل وهو أمر إختيارى ولكنه قد أخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب فلا يجب تحصيله .

(وثالثة) يكون إختياريا وقد أخذ على نحو يترشح اليه الوجوب كما إذا قال حج عن استطاعة أو صل عن طهارة وفى هذا القسم يجب تحصيل القيد غيريا (وعليه) فليس القيد بمجرد رجوعه إلى المادة دون الهيئة مما يلزم القول بوجوب تحصيله وهذا واضح .

﴿ قوله فانه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذاك الشرط ... الخ ﴾ علة لقوله أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه . . . الخ أى فان الشيخ جعل مثل الحج واجباً على تقدير حصول الاستطاعة ومع حصولها كيف يترشح عليها الوجوب ويتعلق بها الطلب وهل هو إلا طلب الحاصل (وفيه ما لا يخفى) فان الشيخ وإن جعل مثل الحج واجباً على تقدير حصول الاستطاعة ولكن لقائل أن يقول أنه على تقدير حصولها يكون الوجوب مطلقاً حالياً فعلا من قبل حصول الشرط ومعه لا يكون ترشح الوجوب اليه من طلب الحاصل (والأولى) فى وجه عدم ترشح الوجوب إلى الشرط أن يقال ان ذلك مستند الى كيفية التعبير واختلاف لسان الدليل فان قال يجب عليك الحج عن استطاعة ترشح الوجوب اليها ووجب علينا تحصيلها مثل ما وجب تحصيل الطهارة للصلاة وان قال يجب عليك الحج عند الاستطاعة لم يجب علينا شرعا تحصيلها وفى كليهما تكون الاستطاعة من قيود المادة دون

الهيئة فتأمل جيداً .

﴿ قوله على تقدير اتفاق وجود الشرط فى الإستقبال . . . الخ ﴾ أى على تقدير حصول الشرط الذى قد أخذ قيداً للواجب على نحو لا يترشح اليه الوجوب فى الإستقبال .

﴿ قوله هذا فى غير المعرفة والتعلم من المقدمات ... الخ ﴾ هذا استثناء عما أفاده آنفاً من تبعية المقدمة لذى المقدمة فى الاطلاق والاشتراط (فيقول) هذا فى غير المعرفة والتعلم من المقدمات وأما فيهما فلا يبعد القول بوجوبهما حتى فى الواجب المشروط من قبل حصول شرطه (وتوضيح المقال فيهما) يكون بذكر صور فى المقام مع ما لكل منها من الأحكام فنقول وعليه الاتكال

(الأولى) أن يعلم المكلف اجمالا بتكاليف مطلقة فعلية متوجهة اليه لا يعلم تفاصيلها كما اذا علم اجمالا بوجوب الصلاة والصيام والزكاة والخمس وغير ذلك فعلا ولكن لا يعرف كيفياتها ففى هذه الصورة لا اشكال من ناحية وجوب المعرفة والتعلم ويكون وجوبهما على طبق القاعدة لأن المفروض أن التكاليف مطلقة فعلية فيترشح منها الوجوب الى مقدماتها الوجودية ومنها المعرفة والتعلم اذ من المعلوم توقف الصلاة والصيام وغيرهما على معرفتها ولو عادة لا عقلا .

(الثانية) ان يشك فى تكليف مطلق فعلى ولو بعد انحلال العلم الإجمالى كما اذا شك فى وجوب الدعاء عندرؤية الهلال أوشك فى حرمة شرب الدخان أو العصير أو غير ذلك من أمور أخر وفى هذه الصورة لا اشكال فى وجوب المعرفة والتعلم والبحث والفحص بحد اليأس فان كان عامياً وجب عليه الرجوع الى المجتهد وان كان مجتهداً وجب عليه الرجوع الى المدارك المعتبرة فان ظفر على دليل يدل على الوجوب أو الحرمة فهو والا فعند ذلك يجوز له ترك الأول

واتيان الثانى وحينئذ يقع الاشكال فى أن المكلف فى هذه الصورة لا علم له بالتكليف بل شاك فيه فكيف يقال فيهـــا بوجوب المعرفة والتعلم و بترشح الوجوب منه اليهما (فنقول) انه يجب المعرفة والتعلم فى هذه الصورة شرعا غيريا لحفظ الواقعيات بادلة خاصة من الاجماع القطعى والكتاب والسنة من الآيات والروايات التى سيأتى تفصيل الكل فى خاتمة الأصول انشاء الله تعالى المقيدة لإطلاقات ادلة البرائة الشرعية وان لم تجر البرائة العقلية بنفسها من غير حاجة الى مايقيدها فان موضوعها اللابيان وما لم يتفحص لم يحرز اللابيان (وبالجملة) ان البرائة العقلية فى هذه الصورة الثانية مما لا تجرى قبل البحث والفحص بحد اليأس فاذا لم تجر البرائة العقلية استقل العقل قهراً بتنجز الاحكام على الانام بمجرد احتمالها ولكن اطلاقات ادلة البرائة الشرعية واردة على حكم العقل رافعة لموضوعها كما أن الادلة الخاصة من الاجماع القطعى والكتاب والسنة من الآيات والروايات الدالة على وجوب المعرفة والتعلم مقيدة لاطلاقات ادلة البرائة الشرعية فيكون الدليل بالأخرة على وجوب المعرفة والتعلم هى الادلة الخاصة دون غيرها .

(الثالثة) أن يعلم المكلف اجمالا بتكاليف مشروطة بشرائط غير حاصلة فعلا لا يعلم كيفيات تلك التكاليف كما اذا علم اجمالا بوجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة الغير الحاصلة فعلا أو بوجوب صلاة الآيات مشروطاً بالخسوف أو الكسوف أو غيرهما الغير الحاصل فى هذا الحال من دون أن يعرف تفصيل الحج ولا تفصيل صلاة الآيات أصلا (فى هذه الصورة) لا اشكال أيضاً فى وجوب المعرفة والتعلم ولو من قبل حصول الشرط وآيته أنه لو ترك المعرفة والتعلم حتى حصل الشرط ولم يتمكن عنده من المعرفة والتعلم وفات منه الواجب استحق العقاب قطعاً فحينئذ (يقع الاشكال) فى أنه كيف وجبت

المعرفة والتعلم من قبل حصول الشرط وفعلية الواجب وترشح الوجوب اليهما (فيجاب عنه) بانه يجب المعرفة والتعلم فى هذه الصورة أيضاً شرعا غيريا لأجل حفظ الواقعيات لاطلاق الادلة المتقدمة اعنى الآيات والروايات التى سيأتى تفصيلها فى خاتمة الأصول انشاء الله تعالى والوجوب الغيرى انما يستحيل تقدمه على وجوب ذى المقدمة اذا كان ترشحياً وأما اذا كان منشأ بخطـــاب مستقل غيرى ففى كمال الامكان وسيأتى توضيح ذلك عند التخلص عن العويصة المشهورة اعنى وجوب المقدمة من قبل وجوب ذيها فى موارد عديدة فانتظر (نعم قد تجب المعرفة والتعلم) فى هذه الصورة عقلا غيريا من باب استقلال العقل بلزوم حفظ القدرة على الواجب وتفصيله كما سيأتى عند التخلص عن العويصة المذكورة ان المكلف اذا علم فى الواجب المشروط بحصول الشرط بعداً وعلم أيضاً بانتفاء القدرة على الواجب بعد حصول الشرط الا اذا حصل مقدماته من الآن فيستقل العقل حينئذ بوجوب تحصيل تلك المقدمات التى لا تتيسر بعد الشرط وذلك لئلا يفوت الواجب فى محله (فى المقام) اذا علم بواجب مشروط يقطع بحصول شرطه بعداً ويعلم بعدم تمكنه من المعرفة والتعلم بعد حصول شرطه فمن الآن يستقل العقل بوجوب المعرفة والتعلم لئلا يفوت الواجب فى موطنه من غير حاجة الى قيام دليل شرعى على وجوبها غيريا لأجل حفظ الواقعيات الا أن ذلك ليس دائما كما لا يخفى (وعليه) فالجواب الجارى فى جميع الواجبات المشروطة أو الموقته هو ما اشير اليه من أنه يجب المعرفة والتعلم فيها شرعا غيريا بادلة خاصة ما ثورة من الشرع وان كان قد يتفق فيها وجوبهما عقلا أيضا من جهة اندراجهما تحت كبرى حكم العقل بلزوم حفظ القدرة على الواجب (ثم ان) من تمام ما ذكر الى هنا ظهر لك ما وقـع من المصنف من الخلط والإشتباه فى مقام الجواب فانه قد ذكر ان وجوب المعرفة

والتعلم فى الصورة الثالثة يعنى فى الواجبات المشروطة من قبل حصول شرطها يكون من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها لعدم البراءة فيها كى يحصل بها الأمن من العقوبة إلا بعد التعلم والفحص بحد اليأس وهو كما ترى ضعيف إذ ليس فى الصورة الثالثة إحتمال التكليف المطلق كى يكون منجزاً عليه على تقدير وجوده بل إنما هو فى الصورة الثانية كما لا يخفى (كما أنه قد ظهر لك) أيضاً من جميع ما ذكر إلى هنا حكم الصورة.

(الرابعة) وهى ما إذا شك فى واجب مشروط فانه يجب فيها المعرفة والتعلم أيضاً شرعا غيريا لأجل حفظ الواقعيات لاطلاق الادلة المتقدمة وآيته أنه لو ترك الفحص والتعلم وكان المشكوك واجباً واقعاً ثم حصل شرطه بعداً وقد فات الواجب منه لترك تعلمه ومعرفته من الآن لاستحق العقاب قطعاً.

﴿قوله فافهم . . . الخ﴾ ولعله إشارة إلى ما أشرنا اليه آنفاً مما وقع من المصنف من الخلط والاشتباه فى مقام الجواب فلا تغفل.

﴿قوله تذنيب . . . الخ﴾ إشارة إلى النزاعين المعروفين من أن لفظ الواجب هل هو حقيقة فى الواجب المشروط أم لا ومن أن الصيغة هل هى حقيقة فى إنشاء الطلب المشروط أم لا وقـــد عقد لهما فى التقريرات هداية مستقلة واطال الكلام فيهما وبالغ (وعلى كل حال) حاصل ما أفاده المصنف ان اطلاق الواجب على المشروط إن كان بلحاظ حال حصول الشرط فهو حقيقة مطلقاً سواء قلنا بمقالة الشيخ من إنكار المشروط ورجوع الشرط لباً إلى المادة أم لا وإن كان بلحاظ حال قبل حصول الشرط فهو حقيقة على مختار الشيخ فقط لأن الوجوب فيه حالى وإن كان الواجب إستقبالياً كما فى معلق الفصول الآتى بخلافه على مختار المشهور لعدم كون الوجوب فيه فعليـــاً قبل حصول الشرط فيكون مجازاً قهراً بعلاقة الأول أو المشارفة كما صرح به

البهائى على ما ذكر فى التقريرات (بقى الكلام) فى إستعمال الصيغة فى إنشاء الطلب المشروط فيقول إنها حقيقة فيه مطلقاً أما على مختار الشيخ من كون الطلب مطلقاً حالياً وان الشرط راجع إلى المادة لباً فواضح وأما على مختار المشهور فلانها وان استعملت فى إنشاء الطلب المقيد ولكنها بتعدد الدال والمدلول فالصيغة قد إستعملت فى الطلب والشرط قد إستعمل فى التقييد فلا تجوز .

﴿ قوله كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد . . . الخ ﴾ أى كما هو الحال فيما إذا أريد من الصيغة الطلب المطلق المقابل للمقيد المنعقدله الاطلاق بمقدمات الحكمة لا الطلب المطلق المبهم المقسم فان إستعمال الصيغة فى الأول أيضاً يكون بنحو تعدد الدال والمدلول كاستعمالها فى الطلب المقيد فالصيغة قد استفيد منها الطلب ومقدمات الحكمة قد استفيد منها الاطلاق نعم ينحصر إستعمال الصيغة لا بنحو تعدد الدال والمدلول فى خصوص ما إذا إستعملت وأريد منها الطلب المطلق المبهم المقسم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى إحتمال أن لا تكون الصيغة مستعملة فى كل من الطلب المقيد والطلب المطلق المقابل للمقيد بنحو تعدد الدال والمدلول بل تكون الصيغة بنفسها مستعملة فى الطلب المقيد أو فى الطلب المطلق المقابل للمقيد غايته أن الشرط أو مقدمات الحكمة يكون قرينة عليه (وعلى هذا) فلا يكون إستعمالها على نحو الحقيقة بل يكون مجازاً لكونه فى غير ما وضع له أى فى غير المبهم المقسم وهى الطبيعة اللابشرط المقسمى .

في تقسيم الواجب الى المعلّق والمنجّز

﴿ قوله ومنها تقسيمه الى المعلق والمنجز قال فى الفصول . . . الخ ﴾
(قال صاحب الفصول) بعد تقسيمه الواجب الى المطلق والمشروط ما هذا لفظه كما ذكر المصنف وينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليسم منجزاً والى ما يتعلق وجوبه به فيتوقف حصوله على أمر غير مقدور له وليسم معلقاً كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الإستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل (انتهى كلامه رفع مقامه) .

(أقول) ويرد على تعريف الفصول المعلق أنه لا يجب أن يكون المعلق مما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور للمكلف كالوقت بل ينبغى تعميمه كما سيأتى من المصنف الى الأمر المقدور أيضاً فان المناط فى المعلق أن يكون الواجب مقيداً بامر متأخر استقبالى سواء كان غير مقدور للمكلف كالوقت أو مقدوراً له قد أخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب كالإستطاعة فى قوله حج عند ما استطعت أو على نحو يترشح اليه الوجوب كما اذا قال حج عن استطاعة (نعم يظهر من الفصول) أخيراً تعميم المعلق الى ما يتوقف على أمر مقدور أيضاً (قال) بعد فصل معتد به عن التعريف المذكور ما هذا لفظه وأعلم أنه كما يصح أن يكون الواجب على تقدير حصول أمر غير مقدور وقد عرفت بيانه كذلك يصح أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجباً

قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة (انتهى) بل ويظهر منه تعميم الأمر المقدور الى ما يجب تحصيله أيضاً (قال) قبل قوله ذلك ومن هذا النوع أى من المعلق كل واجب مطلق توقف وجوده على مقدمات غير حاصلة فانه يجب قبل وجود المقدمات ايجاد الفعل بعد زمن يمكن ايجادها فيه (انتهى).

(أقول) والظاهر أن وجه تمثيله بركوب الدابة المغصوبة أنه أمر مقدور متأخر لا يترشح اليه الوجوب لحرمته وليس الحج المنذور بأهم من ركوب الغصب كى يجب مقدمة نظير وجوب الدخول فى أرض الغصب مقدمة للانقاذ الأهم (كما أن الظاهر) أن وجه عدوله عن التمثيل بحجة الإسلام الى الحج المنذور أن حجة الإسلام اذا توقفت على ركوب الدابة المغصوبة لم تجب من أصلها بخلاف المنذور فيجب ولو معلقاً على العصيان بركوب الدابة المغصوبة (وفى كلا الوجهين) ما لا يخفى.

(أما الأول) فلانا لا نحتاج فى التمثيل لأمر مقدور لا يترشح اليه الوجوب بفرض أمر حرام بل الأمر المباح أيضا اذا أخذه المولى قيداً للواجب بنحو لا يجب تحصيله فهو مما لا يترشح اليه الوجوب كما اذا قال حج عند ما استطعت أو صل عند ما تطهرت فى قبال ما اذا قال حج عن استطاعة أو صل عن طهارة.

(وأما الثانى) فلان بقاء وجوب الحج المنذور على حاله مع فرض توقفه على ركوب الدابة المغصوبة مما لا يمكن الا على القول بالترتب ومع القول به لا فرق بين الحج المنذور أو حجة الإسلام كما لا يخفى.

(قوله لا يخفى أن شيخنا العلامة أعلى الله مقامه حيث اختار فى الواجب المشروط ذاك المعنى وجعل الشرط لزوما من قيود المادة ثبوتا

واثباتا . . . الخ ﴾ لا يخفى أن شيخنا العلامة أعلى الله مقامه لم يجعل الشرط لزوما من قيود المادة ثبوتا واثباتا بل اعترف أنه اثباتا يعنى بحسب القواعد العربية راجع الى الهيئة وادعى أنه ثبوتا أى لدى التحقيق راجع الى المادة نظراً الى أن مفاد الهيئة فرد من الطلب وهو مما لا يقبل التقييد فراجع التقريرات وتدبره بدقة .

﴿ قوله كما يشهد به ما تقدم آنفا عن البهائى . . . الخ ﴾ أى كما يشهد بما ذكرنا من كون دعوى الشيخ اعنى رجوع الشرط الى المادة لبا هى على خلاف ظاهر المشهور ما تقدم آنفا من تصريح البهائى بان لفظ الواجب مجاز فى المشروط بعلاقة الأول أو المشارفة فلو كان الشرط راجعا الى المادة لبا عند المشهور كما هو راجع اليها عند الشيخ وكان الطلب مطلقا غير مقيد لم يكن وجها لكون لفظ الواجب مجازاً فى المشروط كما لا يخفى .

﴿ قوله انكر على الفصول هذا التقسيم . . . الخ ﴾ أقول وشتان بين انكار الشيخ على الفصول فى هذا التقسيم وانكار بعض الاجلة عليه فالشيخ انما ينكر عليه لأن كل مشروط هو معلق فى نظره لاستحالة المشروط بحسب دعواه فليس هناك قسمان أحدهما مشروط والآخر معلق وبعض الاجلة انما ينكر عليه لأن كل معلق هو مشروط فى نظره لاستحالة المعلق بحسب دعواه بحيث كان الوجوب حاليا قبل مجىء وقت الواجب (والحق) تبعا للمصنف بل وجل من تأخر عن الفصول هو النمط الأوسط والإعتراف بصحة هذا التقسيم وان كلا من المشروط والمعلق أمر معقول بل أمر واقع فى الخارج بل يمكن أن يقال كما تقدم من الفصول أن كل واجب له مقدمات وجودية بحيث يحتاج امتثاله الى مضى زمان تقع فيه المقدمات فهو لدى التحقيق معلق لامنجز وذلك لأن الوجوب فى الفرض المذكور لا يكون الا من قبل تحقق المقدمة

ولأجله يترشح الوجوب من ذى المقدمة إلى المقدمة والواجب بنفسه لايكون إلا من بعد تحقق المقدمة لإستحالة ذى المقدمة قبل تحقق المقدمة وهذا هو الواجب المعلق بعينه فيكون الوجوب حالياً والواجب استقباليا (ومن هنا يظهر) أن اثبات الواجب المعلق مما لا يحتاج الى اطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام بعد وقوعه فى الخارج كثيراً فان الوقوع ادل دليل على الإمكان .

﴿ قوله على ذلك . . . الخ ﴾ هذه الكلمة مما لا محصل لها والظاهر أنه من طغيان القلم .

﴿ قوله نعم يمكن أن يقال انه لا وقع لهذا التقسيم . . . الخ ﴾ هذا الاشكال مما ينحل لدى الحقيقة إلى اشكالين أحدهما وارد غير مهم وثانيهما مهم غير وارد (أما الوارد) الغير المهم فحاصله أن هذا التقسيم ليس للواجب بل لشعبة من شعب الواجب فان الواجب المطلق هو الذى ينقسم إلى المعلق والمنجز لامطلق الواجب وإن كان مشروطاً (وأما المهم) الغير الوارد فحاصله أن مقصود الفصول من هذا التقسيم كما سيجىء هو التخلص عن العويصة الآتية وهى وجوب المقدمة من قبل وجوب ذى المقدمة كالغسل فى الليل لأجل الصوم فى نهار شهر رمضان أو لغيره من الصوم المعين فالتزم بالواجب المعلق ليكون الوجوب حالياً من قبل مجىء الغد ويعقل ترشح الوجوب إلى الغسل من قبل مجىء وقت الصوم وهذا التخلص كما ترى إنما هو من أثر حالية الوجوب وهى مشتركة بين المنجز والمعلق لا من أثر إستقبالية الواجب المختصه بالمعلق فما يترتب عليه الأثر لا يختص بالمعلق وما يختص بالمعلق لا يترتب عليه الأثر (وعليه) فلا وجه لهذا التقسيم من أصله والا لكثر التقسيمات التى لا تترتب عليه الثمرة (هذا) محصل الاشكال الثانى (وأما) بيان عدم وروده واقعاً فلان مقصود الفصول من هذا التقسيم ليس بيان الثمرة بين المعلق والمنجز كى يقال

انه لا ثمرة بينهما نظراً إلى أن الأثر مترتب على حالية الوجوب وهى مشتركة بينهما بل مقصوده هو بيان الثمرة بين المعلق والمشروط فعلى المشروط لايكون الوجوب حالياً فلا يمكن القول بوجوب الغسل غيريا من قبل مجىء الغد وعلى المعلق يكون حالياً فيمكن القول بوجوبه غيريا من قبل مجىء الغد ولعله اليه أشار المصنف بقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير الآن إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله ثم انه ربما حكى عن بعض أهل النظر من أهل العصر إشكال فى الواجب المعلق . . . الخ ﴾ قيل إن المراد من بعض أهل النظر هو المحقق الشهير السيد محمد الإصفهانى وهو من أعاظم تلامذة العلامة المجـــدد السيد الشيرازى رحمه الله وقيل هو المحقق النهاوندى صاحب تشريح الأصول (وعلى كل حال حاصل الاشكال) أن الطلب الإنشائى فى التشريعيات إنما هو بإزاء الإرادة المحركة للعضلات فى التكوينيات فكما أن الإرادة فى التكوينيات لا تنفك عن المراد وان كان المراد متأخراً رتبة فليكن الطلب الإنشائى فى التشريعيات أيضاً غير منفك عن المطلوب وإن كان المطلوب متأخراً رتبة (وعليه) فلا يمكن أن يكون الطلب فى الواجب المعلق حالياً والمطلوب إستقبالياً متأخراً عن الطلب زمانا هذا حاصل الاشكال (وأما جواب المصنف) بطوله فمرجعه إلى أمرين أحدهما المناقشة فى المقيس عليه وثانيهما المناقشة فى المقيس (أما المناقشة فى المقيس عليه) فحاصلها أن الإرادة فى التكوينيات كما انها مما تتعلق بامر حالى فلا تنفك عن المراد زمانا فكذلك قد تتعلق بامر متأخر إستقبالى فتنفك عنه زمانا كما اذا تعلقت ارادته بالمسافرة فى الصيف نحو بلاد الشام مثلا فيصير فعلا بصدد مقدمات المسافرة وتحصيل معداتها من الحال الحاضر فلو لا تعلق الإرادة من الآن بالمسافرة بعداً لما صار المريد فعلا

بصدد المقدمات وتحصيل معداتها (وأما المناقشة فى المقيس) فحاصله أن الطلب الإنشائى مما لا يكاد يتعلق الا بامر متأخر زمانا فان الطلب من الغير ليس الا لأن يتصوره الغير ويتصور متعلقه وما يترتب على امتثاله من المثوبة وعلى عصيانه من العقوبة فيصير داعياً لحركته نحو المطلوب فيأتى به فى الخارج وهذا مما يحتاج الى فصل زمانى ولو كان قصيراً (وعليـــه) فلا يمكن وقوع المطلوب خارجا الا بعد زمان الطلب فكيف يدعى عدم وقوعه الا فى زمان الطلب .

(أقول) هذا كله مع ما فى أصل القياس من المناقشة الواضحة علاوة على المناقشة فى كل من المقيس والمقيس عليه فان الطلب الإنشائى فى التشريعيات ليس بإزاء نفس الإرادة المحركة للعضلات فى التكوينيات بل الطلب الإنشائى بإزاء الحركة نحو المراد فى التكوينيات فالإرادة المتحققة فى النفس ان كانت تكوينية متعلقة بفعل نفس المريد فتستتبع الحركة نحو المراد وان كانت تشريعية متعلقة بفعل الغير فتستتبع انشاء الطلب من الغير فالإرادة التكوينية هى فى قبال الإرادة التشريعية والحركة نحو المراد هى فى قبال انشاء الطلب من الغير فتأمل جيداً .

﴿ قوله فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له . . . الخ ﴾ العبارة مما لا تخلو عن مسامحة والمقصود أن حركة العضلات أعم من أن تكون نحو المراد بنفسه كما اذا كان المراد مما لا مؤنة له أو تكون نحو مقدمات المراد كما اذا كان المراد مما له مؤنة ومقدمات والجامع بين الحركتين أن كلا منهما نحو المراد غايته أن الأولى نحوه بلا واسطة والثانية نحوه مع الواسطة .

﴿ قوله بل مرادهم من هذا الوصف فى تعريف الإرادة . . . الخ ﴾

أى مرادهم من حركة العضلات فى تعريف الارادة بانها الشوق الاكيد المحرك للعضلات ليس هى الحركة الفعلية لامكان تعلقها بامر متأخر لا مقدمات له أصلا فلا حركة فى البين فعلا لا نحو الفعل ولا نحو المقدمات بل هى الحركة الشأنية أى ان الارادة هى الشوق الاكيد البالغ بحد لو تعلق بامر حالى أو بامر متأخر استقبالى له مؤنة ومقدمات لأوجب ذلك حركة العضلات اما نحو المراد بنفسه كما فى الأول واما نحو المقدمات كما فى الثانى .

﴿ قوله هذا مع أنه لا يكاد يتعلق البعث الا بامر متأخر . . . الخ ﴾ هذه هى مناقشة المصنف فى المقيس وقد تقدم منه المناقشة فى المقيس عليه أيضاً بقوله قلت فيه ان الارادة . . . الخ كما تقدم منا المناقشة فى أصل القياس أيضاً علاوة على المناقشة فى كل من المقيس والمقيس عليه فلا تغفل .

﴿ قوله وربما اشكل على المعلق أيضاً بعدم القدرة على المكلف به فى حال البعث . . . الخ ﴾ هذا الاشكال بظاهره امتن من الاشكال الذى تقدم عن بعض أهل النظر ولكن مع ذلك كله مما رده المصنف بان القدرة المعتبرة فى التكليف عقلا هى القدرة على المكلف به فى زمان المكلف به لا القدرة عليه من قبل زمانه (وامتن من الكل) ما قد يقال فى مقام الاشكال ان فعلية الحكم بفعلية موضوعه فما لم يكن الموضوع فعليا كيف يعقل فعلية الحكم فعلا (وفيه) ان المراد من الموضوع (ان كان) هو الوصف المأخوذ عنوانا للمكلف كما فى قوله المسافر يقصر أو الحاضر يتم أو المستطيع يحج ونحو ذلك فهذا مما لا ننكره ولا يضرنا اذ نحن لم ندع فعلية الحكم قبل حصول مثل هذه العناوين (وهكذا الأمر ان كان) المراد من الموضوع ما يعم قيود الحكم أى المقدمات الوجوبية كما فى قوله اذا استطعت فحج أو اذا سافرت فقصر أواذا كنت حاضراً فأتمم ونحو ذلك فهذا أيضا مما لا ننكره ولا يضرنا اذ نحن

لم ندع فعلية الحكم قبل حصول مثل هذه المقدمات الوجوبية (وأما إذا كان) المراد من الموضوع ما يعم قيود الفعل (فان كان القيد مما يجب تحصيله) كما فى الطهارة والستر والقبلة ونحوها للصلاة فيما إذا قال صل عن طهارة أو عن ستر أو عن قبلة فها هنا لا معنى لفعلية الحكم بفعلية موضوعه فان فعلية وجوب الصلاة لا تدور مدار فعلية الطهارة والستر والقبلة بل الحكم فعلى من قبل تحققها فى الخارج ولذا يترشح الوجوب اليها فيجب تحصيلها غيريا (وإن كان القيد مما لايجب تحصيله) أما لكونه غير إختيارى كالوقت أو لكونه إختياريا قد أخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب كما إذا قال حج عند الموسم أو عندما استطعت (فها هنا ان كان المقصود) من فعلية الحكم بفعلية موضوعه أن تنجز الحكم يكون بتنجز موضوعه فهذا أيضاً مما لا ننكره ولا يضرنا إذ نحن لم ندع تنجز الحكم قبل حصول مثل هذه القيود (وإن كان المقصود منها) ان حالية الحكم فى الخارج لا يكاد يكون الا بحالية موضوعه فهذا مما لا نسلمه بل نجوز فى المقام حالية الحكم مع استقبالية مثل هذا الموضوع بان يجب من الآن الحج عند الموسم أو عند الإستطاعة ونحو ذلك بلا محذور عقلا .

﴿ قوله غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخر . . . الخ ﴾ أى غاية الأمر تكون القدرة على الواجب فى زمانه شرطاً لحالية التكليف باتيان الواجب فى محله فلو لم يكن الفعل مقدوراً فى محله لم يجز التكليف من الآن باتيانه فى موطنه .

﴿ قوله ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور . . . الخ ﴾ إشارة إلى ما أوردناه من قبل على تعريف الفصول للمعلق إلا أنه نحن قلنا هناك أن الفصول يعترف أخيراً بعدم إختصاص ما يتوقف عليه الواجب المعلق بالأمر الغير المقدور بل يعممه إلى الأمر المقدور أيضاً

وقد سبق منا نقل كلامه أعلى الله مقامه (وعليه) فلا يبقى مجال لتوجيه هذا الاشكال عليه أصلا .

﴿ قوله أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب أولا . . . الخ ﴾ هكذا فى نسختى وهى طبع بغداد (وفى بعض النسخ) هكذا أخذ على نحو لا يكون مورداً للتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب (إنتهى) والصحيح هو الأول وذلك لما عرفت فيما تقدم من تعميم المقدور إلى ما يترشح اليه الوجوب وما لا يترشح بل الفصول أيضاً قد اعترف بذلك فلا وجه لتخصيص التعميم فى كلام المصنف بالمقدور الذى لا يترشح اليه الوجوب .

﴿ قوله نعم لوكان الشرط على نحوالشرط المتأخر ... الخ ﴾ استدراك عن قوله دونه يعنى دون المشروط لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط . . . الخ (وحاصل الاستدراك) أنه كما يكون الوجوب فى الواجب المعلق حالياًفيترشح منه الوجوب إلى مقدماته الوجودية من قبل مجىء وقت الواجب فكذلك إذا كان الوجوب مشروطاً بشرط متأخر قد فرض وجوده فى موطنه فيكون الوجوب فعلياً أيضاً فيترشح منه الوجوب إلى المقدمات من قبل مجىء وقت الواجب فنستفيد أيضاً من هذا القسم من المشروط عين ما نستفيده من المعلق من حالية وجوب المقدمات من قبل زمان الواجب .

(وبالجملة تارة) يكون الوجوب مشروطاً بشرط مقارن كما فى قوله ان جائك زيد فاكرمه وهذا مما لا يترتب عليه فائدة المعلق إذ ليس الوجوب فيه حالياً قبل الشرط كى يترشح منه إلى المقدمات .

(وأخرى) يكون مشروطاً بشرط متأخر عن الوجوب مفروض الحصول فى موطنه ولكن الواجب يكون حالياً كالوجوب كما فى قوله

إن سافرت يوم الإثنين فتصدق يوم الأحد بدرهم فيكون كلا من الوجوب والواجب فعليا وشرط الوجوب استقباليا وهذا أيضا مما لا يترتب عليه فائدة المعلق إذ ليس الواجب فيه متأخراً كى تجب مقدماته الوجودية من قبل مجىء وقت الواجب بسبب حالية الوجوب .

(وثالثة) يكون مشروطا بشرط متأخر عن الوجوب مفروض الحصول فى موطنه مع كون الواجب أيضا متأخراً كالشرط كما فى قوله ان جائك زيد فى يوم الجمعة فمن الآن احتم عليك اطعامه فى ذلك اليوم وهذا هو الذى ننتفع به بعين ما ننتفع بالواجب المعلق فاذا فرض تحقق الشرط فى موطنه فمن الآن يجب علينا اطعام زيد فى يوم الجمعة فلو كان الاطعام مقدمات وجودية فمن الآن تتصف بالوجوب من قبل مجىء يوم الجمعة فتأمل جيداً .

﴿ قوله الا كونه مرتبطا بالشرط بخلافه وان ارتبط به الواجب . . . الخ ﴾ أى إلا كون الوجوب فى المشروط مرتبطا بالشرط بخلاف المعلق فلا يرتبط وجوبه به وان ارتبط به الواجب .

في التخلص عن العويصة المشهورة وهى

وجوب المقدمة من قبل وجوب ذى المقدمة فى موارد عديدة

﴿ قوله تنبيه قد انقدح من مطاوى ما ذكرناه . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا التنبيه كما ستعرف هو التخلص عن العويصة التى قد أشرنا اليها غير مرة وهى مذكورة فى غير واحد من الكتب الأصولية كالفصول وتقريرات الشيخ والبدايع وغيرها (وحاصل العويصة) أنه لا اشكال فى أنهم قد

صرحوا بتبعية المقدمة لذى المقدمة فى الاطلاق والاشتراط بل لا يمكن عقلا اتصاف المقدمة بالوجوب الغيرى من قبل اتصاف ذى المقدمة بالوجوب النفسى ومع ذلك قد حكموا فى مواردعديدة بوجوب المقدمة من قبل وجوب ذى المقدمة (منها) حكمهم بوجوب الغسل على المحدث بالاكبر فى الليل من قبل أن يطلع الفجر مقدمة للصوم المتعين فى الغد (ومنها) حكمهم بوجوب السعى الى الحج على المستطيع النائى من قبل هلال ذى الحجة (ومنها) حكمهم بوجوب حفظ الماء من قبل دخول وقت الصلاة اذا علم بعدم التمكن منه بعد دخول الوقت (قال فى التقريرات) وهو صريح الاستاذ الاكبر فى شرح المفاتيح على ما حكى عنه انتهى (ومنها) حكمهم بوجوب معرفة القبلة لمن حاول المسافرة الى البلدان النائية (قال فى التقريرات) كما يظهر من الشهيد الثانى فيما حكى عن الروض (انتهى) الى غير ذلك من الموارد التى يجدها المتتبع فى مطاوى كلمات الفقهاء وقد ذكر فى كل من الفصول والبدايع للتخلص عن هذه العويصة وجوه عديدة غير قوية حتى أنه فى التقريرات لم يذكر منها سوى وجهين لا غيرهما .

(الأول) ما نسبه الى المحقق صاحب الحاشية من الإلتزام بالوجوب النفسى .

(الثانى) ما أفاده فى الفصول من الإلتزام بالواجب المعلق وتفصيله أنه قد تعرض تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط والمعلق والمنجز وغير ذلك من تقسيمات الواجب بعد الفراغ عن الفور والتراخى قبيل الشروع فى مقدمة الواجب وتعرض هذه العويصة فى التنبيه التاسع من تنبيهات مقدمة الواجب ثم تخلص منها بما تقدم فى الواجب المعلق أى بحالية الوجوب من قبل زمان الواجب فيترشح منه الوجوب الى المقدمات الوجودية بلا مانع عنه ولا محذور

(أقول) أما تخلص المحقق صاحب الحاشية (ففيه ما لا يخفى) فان الوجوب النفسى لتلك المقدمات بعيد جداً بل من المقطوع خلافه (وأما تخلص الفصول) فهو وجه وجيه وقد تقدم منا شرحه وتفصيله ولكن التفصى مما لا ينحصر به وذلك لما مر عليك آنفاً من امكان فرض الواجب مشروطاً بشرط متأخر مفروض الحصول فى موطنه مع كون الواجب متأخراً أيضاً كالشرط فعند ذلك يكون الوجوب حالياً وتجب المقدمات الوجودية من قبل مجىء وقت الواجب (هذا وفى التخلص عن العويصة المذكورة وجه آخر) غير ما ذكره الفصول وغير ما ذكره المصنف ولعله أوجه من الكل وهو أنه اذا علم المكلف فى الواجب المشروط أو الموقت بان الشرط سيحصل أو الوقت سيدخل وعلم أيضاً أنه لا قدرة له على الواجب بعد حصول شرطه أو بعد دخول وقته فالعقل مما يستقل من الآن بوجوب حفظ القدرة على الواجب فى موطنه فاذا احتاج الواجب الى مقدمات لا تتهيأ فى وقته فمن الآن يجب تحصيلها وان كانت حاصلة محققة فلا يجوز له تفويتها فاذا قال مثلا إن جائك الأمير يوم الجمعة فاكرمه ونحن فى يوم الخميس قد علمنا بمجيئه غداً وفرضنا أن لإكرامه فى الغد مقدمات طويله لا تتهيأ بعد مجيئه فمن الآن يستقل العقل بتحصيلها وان كانت حاصلة فلا يجوز لنا تفويتها بل يجب التحفظ عليها مهما أمكن لئلا يفوت الواجب فى محله (والسر) فى ذلك كله هو عدم دخل القدرة فى مناط الواجب فاذا حصل الشرط أو دخل الوقت تم المناط فاذا عجز المكلف عن اتيان الواجب فقد فاته الملاك وهو مما لا يجوزه العقل ولا يسوغه اذا كان ذلك بسوء اختيار المكلف وبتقصير منه ومسامحته (وبالجملة) يعتبر فى حكم العقل بوجوب تحصيل المقدمات والتحفظ عليها من الآن أى من قبل حصول الشرط أو دخول الوقت أمران .

(أحدهما) أن يعلم أو يطمئن بحصول الشرط أو دخول الوقت بعداً .

(ثانيهما) أن يعلم أو يطمئن بعدم القدرة على الواجب فى وقته فاذا لم يحرز حصول الشرط فى موطنه بعداً أو احرز ولم يحرز تنزه فى ذلك الوقت فلا يستقل العقل حينئذ بوجوب تحصيل تلك المقدمات أو بوجوب التحفظ عليها من الآن (هذا مع ما يرد على المثال الأول) وهو وجوب الغسل فى الليل من قبل طلوع الفجر من ان الغسل وان كان واجباً بالوجوب الغيرى فى الليل ولكنه واجب بدليل مستقل وخطاب عليحده لا بالوجوب الترشحى الناشى من ناحية وجوب ذى المقدمة والمقدمة انما يستحيل اتصافها بالوجوب الغيرى من قبل وجوب ذيها اذا كان ترشحيا وأما اذا كان منشأ بخطاب مستقل فمن الجايز أن تتصف بالوجوب الغيرى من قبل اتصاف ذى المقدمة بالوجوب النفسى فاذا قال مثلا اشتر اللحم فلا يمكن أن يجب دخول السوق وجوبا غيريا ترشحيا من قبل وجوب شراء اللحم وأما بالوجوب الغيرى المنشأ بخطاب مستقل ففى كمال الإمكان فيقول مثلا ادخل معى السوق من قبل أن يأمره بشراء اللحم وذلك لأن يتهيأ ويستعد فاذا دخل معه السوق وتهيأ واستعد قال له اشتر اللحم وهذا واضح ظاهر (كما أنه يرد على المثال الأخير) وهو وجوب معرفة القبلة لمن حاول المسافرة الى البلدان النائية بالمنع عن وجوب معرفتها وذلك لا مكان الإحتياط عند اشتباه القبلة بالاتيان بالصلاة الى الجهات المحتملة (اللهم) الا اذا قيل باعتبار التميز فى العبادات مهما أمكن فيجب حينئذ معرفتها ولكن قد أشرنا فى التعبدى والتوصلى وسيأتى تفصيلا فى العلم الإجمالى أنه لا يجب التميز ولا دليل عليه لا عقلا ولا شرعا (وعليه) فالمثال الصحيح للعويصة المشهورة من بين الأمثلة المذكورة ينحصر بوجوب التحفظ على الماء من قبل دخول الوقت أو وجوب المسير الى الحج من قبل مجيء الموسم وقد

عرفت التخلص منها من وجوه .

(أحدها) ما أسسه الفصول من الواجب المعلق .

(ثانيها) ما اضافه المصنف اليه من الواجب المشروط بشرط متأخر مفروض الحصول فى موطنه مع كون الواجب أمراً إستقبالياً كالشرط .

(ثالثها) ما اضفنا اليهما من حكم العقل بوجوب حفظ القـــدرة على الواجب من قبل مجىء وقت الواجب على الشرطين المتقدمين فتدبر جيداً .

﴿ قوله كان وجوبه مشروطاً بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخراً أو مطلقاً منجزاً كان أو معلقاً . . . الخ ﴾ والجامع بين هذه الاقسام الثلاثة هو فعلية وجوب ذى المقدمة فتتصف المقدمة فعلا بالوجوب الغيرى المقدمى .

﴿ قوله فيما إذا لم يكن مقدمة الوجوب أيضاً . . . الخ ﴾ هذا استثناء عن قوله ان المناط فى فعلية وجوب المقدمة الوجودية إلى قوله هو فعلية وجوب ذيها (فيقول) إلا إذا كانت مقدمة الوجود مقدمة الوجوب أيضاً كما إذا قال إن استطعت فحج أو كانت ماخوذة عنوانا للمكلف كما إذا قال المستطيع يحج أوكانت ماخوذة قيداً للواجب على نحو لايترشح اليه الوجوب بمعنى أنه جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله وتقدير وجوده بلا إختيار أو مع الإختيار مورداً للتكليف كما إذا قال يجب من الآن الحج عند الإستطاعة (ثم ان المصنف) علل عدم اتصاف المقدمة الوجودية بالوجوب إذ لو كانت مقدمة الوجوب أيضاً بما تقدم منا غير مرة من أنه لا وجوب إلا بعد وجودها لأن المفروض كون الوجوب مشروطاً بها وبعد وجودها ووجوب ذيها لا يعقل ترشح الوجوب اليها وهل يعقل طلب الحاصل كلا (ثم علل عدم) اتصافها بالوجوب فى القسمين الأخيرين بهذا التعليل أيضاً (وفيه ما لايخفى) فان المقدمة الوجودية التى قد أخذت عنوانا للمكلف وإن كانت مما لا يمكن اتصافه

بالوجوب لعين ما تقدم فى مقدمة الوجوب حرفا بحرف فلا وجوب إلا بعد وجودها وبعد وجودها لايعقل ترشح الوجوب اليها ولكن المقدمة الوجودية التى قد أخذت قيداً للواجب على نحو لا يترشح اليها الوجوب مما لا يجرى فيه هذا التعليل فان وجوب الحج وإن كان على تقدير حصول الإستطاعة بعداً ولكن على تقدير حصولها كذلك يكون الوجوب من قبل حصولها فلا يكون ترشح الوجوب اليها من طلب الحاصل ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

(والأولى) فى وجه عدم ترشح الوجوب اليها كما تقدم فى ذيل خروج الشرط المعلق عليه الإيجاب على كل من قول المشهور وقول الشيخ لدى التعليق على قول المصنف فانه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذاك الشرط . . . الخ أن يقال إن ذلك مستند إلى كيفية التعبير وإختلاف لسان الدليل فان قال حج عن استطاعة ترشح اليها الوجوب ووجب تحصيلها مثل ما يجب تحصيل الطهارة للصلاة وان قال حج عند الإستطاعة لم يترشح الوجوب اليها ولم يجب تحصيلها فتأمل جيداً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير الآن الى وجه قوله فافهم فلاتغفل .

﴿ قوله اذا عرفت ذلك فقد عرفت أنه لا اشكال أصلا . . . الخ ﴾ من ها هنا شرع المصنف فى التخلص عن العويصة المشهورة وكان من أول التنبيه الى هنا مقدمة للشروع .

﴿ قوله بل لزوم الاتيان بها عقلا ولو لم نقل بالملازمة . . . الخ ﴾ مقصود المصنف من ذلك أنه اذا كان وجوب ذى المقدمة حالياً أما لكونه بنحو الواجب المعلق أو لكونه مشروطاً بشرط متأخر مفروض الحصول فى موطنه فعلى القول بالملازمة يترشح الوجوب من هذا الوجوب الحالى الى المقدمة وعلى انكار الملازمة تجب المقدمة حينئذ عقلا اذ المنكرين للملازمة

يعترفون بان الواجب مهما كان وجوبه حالياً تجب المقدمة عقلا وان لم تجب مولويا ترشحياً .

﴿ قوله وغيره مما وجب عليه الصوم فى الغد . . . الخ ﴾ أى وغير شهر رمضان مما وجب عليه الصوم فى الغد بنحو التعيين كما فى النذر المعين أو فى قضاء شهر رمضان عند ضيق الوقت ونحو ذلك اذ لو لم يكن الصوم فى الغد واجباً على التعيين لم يجب الغسل فى الليل تعيينياً .

﴿ قوله ولوفرض العلم بعدم سبقه لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيرى . . . الخ ﴾ أقول بل لا يستحيل ذلك لماعرفت آنفاً من عدم استحالة اتصاف المقدمة بالوجوب الغيرى من قبل اتصاف ذيها بالوجوب النفسى اذا كان الوجوب الغيرى منشأ بخطاب مستقل وانما المستحيل هو اتصافها بالوجوب الغيرى الترشحى من قبل وجوب ذى المقدمة (وعليه) فاذا فرض العلم بعدم سبق وجوب الواجب من قبل مجىء وقته ونهض دليل على وجوب المقدمة فلا وجه لحمل وجوبها على النفسى التهيئى كما أفاد المصنف بل على الغيرى غايته أنه غيرى استقلالى لا ترشحى (هذا مضافا) الى أنه لا محصل للنفسى التهيئى فانه ان كان نفسياً فما معنى كونه تهيئيا وان كان تهيئيا أى لواجب آخر فما معنى كونه نفسيا .

﴿ قوله قلت لا محيص عنه . . . الخ ﴾ وحاصل الجواب هو الإلتزام بالإشكال ولا اشكال فيه فاذا وجبت مقدمة من بين المقدمات الوجودية من قبل مجىء وقت الواجب كشف ذلك إنآ عن سبق وجوب الواجب أما بنحو الواجب المعلق أو بنحو الواجب المشروط بالشرط المتأخر المفروض حصوله فى موطنه فيجب سائر المقدمات الوجودية أيضا ولو موسعا بحيث اذا اتى بها قبل الوقت وقعت على صفة الوجوب واذا علم أنه لا يتمكن منها فى وقت

الواجب ولو لعارضة تعين الاتيان بها قبلا الا اذا أخذ فى الواجب من ناحية ساير المقدمات قدرة خاصة بان كانت القدرة على الواجب بعد مجىء زمان الواجب شرطا للتكليف فاذا انتفت لم يجب الواجب لا مطلق القدرة على الواجب فى زمانه ولو كانت من زمان الوجوب الى زمان الواجب .

في دوران امر القيد بين الرجوع الى الهيئة أو المادة

﴿ قوله تتمة قد عرفت اختلاف القيود فى وجوب التحصيل وكونه مورداً للتكليف وعدمه فان علم حال القيد فلا اشكال وان دار أمره ثبوتا بين أن يكون راجعا الى الهيئة . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذه التتمة هو بيان مقتضى القاعدة فى دوران أمر القيد بين الرجوع الى الهيئة ورجوعه الى المادة (فيقول ما حاصله) انك قد عرفت فيما تقدم اختلاف القيود فى وجوب التحصيل وعدمه (فان كان) راجعا الى الهيئة المسمى بالمقدمة الوجوبية أو كان ماخوذاً عنوانا للمكلف كما فى قوله المستطيع يحج أو كان راجعا الى المادة وكان غير اختيارى كالوقت ونحوه أو كان اختياريا قد أخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب كما فى قوله حج عند الإستطاعة أو صل عند ماتطهرت لم يجب تحصيله (وان كان) راجعا الى المادة وكان اختياريا قد أخذ على نحو يترشح اليه الوجوب كما فى قوله حج عن استطاعة أو صل عن طهارة ونحو ذلك فيجب تحصيله فان علم حال القيد وأنه من أى قسم هو فلا اشكال وإن دار أمره ثبوتا بين الرجوع الى الهيئة والرجوع الى المادة فان كان فى مقام

الإثبات ما يعين به حاله وأنه راجع إلى أيهما من القواعد العربية بحيث كان الكلام عند أهل العرف واللسان ظاهراً فى أحدهما لا يتحيرون ولا يترددون فهو وإلا فالمرجع هو الأصل العملى وهو البرائه ومقتضاها عدم وجوب تحصيل القيد .

﴿ قوله نحو الشرط المتأخر أو المقارن . . . الخ ﴾ الظاهر أنه لا وجه للتخصيص بالمتأخر والمقارن فكما جازان يدور أمر القيد ثبوتا بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة بنحو الشرط المتأخر أو المقارن أو يكون راجعاً إلى المادة فكذلك جازان يدور أمر القيد ثبوتا بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة بنحو الشرط المتقدم أو يكون راجعاً إلى المادة .

(فالأول) كما إذا علمنا بوجوب الغسل فى الليل مقدمة لصوم الغد وبه عرفنا سبق وجوب الواجب وأنه حالى من الليل ولكن لم نعرف أن طلوع الفجر هل هو قيد للوجوب بنحو الشرط المتأخر أم هو قيد للواجب أى من الليل يجب الصوم فى الغد .

(والثانى) كما إذا علم بوجوب اكرام زيد وعلم أن مجيئه شرط لامحالة ولم يعلم أنه شرط مقارن للوجوب بحيث إذا تحقق المجىء تحقق الوجوب أم هو شرط للواجب أى من الآن يجب اكرام زيد عند مجيئه .

(والثالث) كما إذا علم بوجوب اكرام زيد فى يوم الجمعة وعلم أن مجيئه فى يوم الخميس شرط لا محالة ولم يعلم أنه شرط متقدم للوجوب بحيث إذا تحقق فى يوم الخميس المجىء تحقق فى يوم الجمعة وجوب الاكرام أم هو شرط المادة أى من الآن يجب اكرام زيد فى يوم الجمعة اكرامه المسبوق بمجيئه فى يوم الخميس فتأمل جيداً .

﴿ قوله على نهج يجب تحصيله أو لا يجب ... الخ ﴾ الظاهر أنه لاوجه

لقوله أو لا يجب فان محل النزاع على الظاهر هو ما إذا دار أمر القيد بين الرجوع إلى الهيئة و بين الرجوع إلى المادة على نهج يجب تحصيله كى لا يجب على الأول ويجب على الثانى فيقع النزاع حينئذ كما سيأتى فى أنه هل لنا مايرجح به إطلاق الهيئة ويكون القيد راجعاً إلى المادة أم لا وأما إذا دار أمر القيد بين الرجوع الى الهيئة و بين الرجوع الى المادة وكان على الثانى أيضاً مردداً بين أن يكون على نهج يجب تحصيله أو لا يجب فلا ثمرة حينئذ فى اتعاب النفس وترجيح اطلاق الهيئة على المادة اذ على فرض رجوع القيد الى المادة لم يجب أيضا تحصيل القيد بعد دوران أمره بين النهجين كما لا يخفى .

﴿ قوله وربما قيل فى الدوران بين الرجوع الى الهيئة أو المادة بترجيح الإطلاق فى طرف الهيئة . . . الخ ﴾ القائل هو صاحب التقريرات فانه وإن التزم برجوع الشرط الى المادة لبا فقال فيما تقدم منه فكلما يحتمل رجوعه الى الطلب الذى يدل عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع الى نفس المادة ولكنه اعترف برجوع الشرط بحسب القواعد العربية الى الهيئة (وعليه) فيمكن دوران أمر القيد على مختاره بين الرجوع الى الهيئة أو المادة (وتفصيل) ذلك أنه عقد هداية خاصة للشك فى اطلاق وجوب الواجب واشتراطه ثم ذكر فيها وجوهاً خمسة أعنى صوراً خمس وذكر فى الوجه الخامس (ماحاصله) أنه اذا ثبت قيد ولم يعلم أنه راجع الى الهيئة أو الى المادة فهل المرجع عند الشك وعدم العلم هو اصالة الإطلاق فى جانب الهيئة ترجيحا لها على اصالة الإطلاق فى جانب المادة أم لا فلا يرجح أحدهما على الآخر ويرجع الى الأصل العملى فاختار هو ترجيح اطلاق الهيئة على اطلاق المادة لوجهين .

(الأول) أن اطلاق الهيئة شمولى كالعام بالنسبة الى أفراده فان الطلب ثابت على كل حال وفى كل تقدير لا فى حال دون حال وفى تقدير دون تقدير

واطلاق المادة كالاكرام فى قوله إن جائك زيد فاكرمه بدلى كالمطلق بالنسبة إلى أفراده إذ المطلوب منها فرد واحد من الاكرام على البدل لاجميع أفراده ومن المعلوم أن الاطلاق الشمولى مما يقدم على البدلى .

(الثانى) ان تقييد الهيئة مما يوجب بطلان محل الإطلاق فى المادة بخلاف العكس بمعنى أن مع تقييد الهيئة لايبقى محل حاجة و بيان لاطلاق المادة ولكن مع تقييد المادة يبقى محل حاجة و بيان لاطلاق الهيئة فاذا فرض مثلا تقييد وجوب اكرام زيد بمجيئه فلا يبقى محل حاجة و بيان لاطلاق الاكرام بالنسبة إلى المجىء إذ الاكرام حينئذ لا ينفك عن المجىء بخلاف ما إذا فرض تقييد الاكرام بمجيئه فيبقى معه محل حاجة و بيان لاطلاق الوجوب وذلك لجواز تقييد الوجوب حينئذ بالمجىء ومن المعلوم أنه كلما دار الأمر بين تقييدين أحدهما يبطل محل الاطلاق فى الآخر دون العكس كان العكس أولى (أما الصغرى) فقد اتضح وجهها (وأما الكبرى) فلان التقييد وان لم يكن مجازاً كما سيأتى شرحه فى محله ولكنه مع ذلك هو على خلاف الأصل ولا فرق فى الواقع بين أن يقيد الاطلاق بمقيد خاص و بين أن يعمل عملا يشترك مع التقييد فى الأثر و بطلان محل الاطلاق فكل منهما على خلاف الأصل (وعليه) فان أرجعنا القيد إلى المادة لزم خلاف واحد للاصل وان أرجعناه إلى الهيئة لزم خلافان للاصل فيقدم الأول على الثانى وهذا واضح .

﴿ قوله وأنت خبير بما فيهما أما فى الأول فلان مفاد اطلاق الهيئة ... الخ ﴾ وحاصل رد المصنف على الوجه الأول من وجهى التقريرات أن المناط فى تقدم أحد الاطلاقين على الآخر ليس هو الشمولية وعدمها بل هو الاستناد إلى الوضع وعدمه فاذا كان عموم شمولى مستنداً إلى الوضع كما فى صيغة كل ونحوها واطلاق بدلى مستنداً إلى مقدمات الحكمة كالاطلاقات المنعقدة

لأسامى الاجناس نوعا قدم العموم الشمولى الوضعى على الاطلاق البدلى الحكمى لكن لا بملاك كونه شمولياً بل بملاك كونه وضعياً وإذا انعكس الأمر فكان عموم شمولى مستنداً إلى مقدمات الحكمة كما فى أحل الله البيع واطلاق بدلى مستنداً إلى الوضع كما فى (من) و (ما) و (أى) قدم الاطلاق البدلى الوضعى على العموم الشمولى الحكمى (وعليه) ففى المقام حيث أن كلا من اطلاق الهيئة واطلاق المادة مستند إلى مقدمات الحكمة فلا ترجيح لأحدهما على الآخر وإن كان الأول شمولياً والآخر بدلياً .

(أقول) ليس العبرة فى تقدم أحد الاطلاقين على الآخر بالاستناد الى الوضع وعدمه كما لا عبرة بالشمولية والبدلية أيضاً بل العبرة فى التقدم هى بقوة ظهور الكلام فى أحد الاطلاقين دون الآخر فان كان فى البين ظهور كذلك فهو والا فيتوقف ويرجع الى الأصل العملى (والعجب من الشيخ والمصنف) رحمهما الله تعالى (أما من الشيخ) فلانه اختار فى المقام على ما تقدم من تقريرات بحثه أن المناط فى تقدم أحد الاطلاقين على الآخر هو شمولية أحدهما دون الآخر واختار فى الرسائل فى التعادل والتراجيح عند الاشارة الى جملة من المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين أنه مهما دار الأمر بين التخصيص والتقييد كما اذا قال مثلا اكرم عالماً وقال لا تكرم الفساق وتعارضا فى العالم الفاسق فالتقييد ارجح نظراً الى كون الاطلاق تعليقياً أى معلقاً على عدم البيان وان عدم البيان جزء من مقتضى الاطلاق بخلاف العموم فانه تنجيزى مستند الى الوضع فالمقتضى للعموم ثابت ولو مع وجود المانع أى المخصص فاذا دفعنا المانع بالأصل ثبت العموم للعام وكان بياناً للتقييد ورافعاً لمقتضى الاطلاق من أصله فاذاً يكون المناط فى التقدم هو التنجيزية والوضع لا الشمولية والاستيعاب (وأما العجب من المصنف) فلانه فى المقام

كما تقدم يعتقد أن الملاك فى التقدم هو الاستناد الى الوضع وعدمه وفيما سيأتى فى التعادل والتراجيح فى الفصل الخامس يجيب عن الشيخ بما حاصله إن الذى هو جزء المقتضى للاطلاق هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا الى الأبد فاذا انتفى البيان فى مقام التخاطب انعقد الاطلاق للمطلق فيعارض العموم ولا يرجح أحدهما على الآخر فاذاً لا يكون العبرة بالوضع وعدمه بل باظهرية أحدهما كما حققنا .

﴿ قوله غاية الأمر انها تارة تقتضى العموم الشمولى . . . الخ ﴾ أى غاية الأمر ان مقدمات الحكمة .

(تارة) تقتضى العموم الشمولى كما فى المقام فانها مما تثبت العموم الشمولى الأحوالى للطلب لأنه ثابت على كل حال وفى كل تقدير أو كما فى مثل أحل الله البيع فانها مما تثبت العموم الشمولى الأفرادى للبيع فانه بجميع أفراده مما أحله الله الا ما خرج بالدليل .

(وأخرى) تقتضى العموم البدلى المعبر عنه بالاطلاق كما فى أسامى الاجناس .

(وثالثة) تقتضى التعيين والتضييق كما فى صيغة الأمر على ما تقدم شرحه فى المبحث السادس من مباحث صيغة الأمر من ان اطلاق الصيغة يقتضى كون الوجوب تعيينياً لا تخييرياً عينياً لا كفائياً نفسياً لا غيرياً .

﴿ قوله فكان عام بالوضع دل على العموم البدل ومطلق باطلاقه دل على الشمول . . . الخ ﴾ كان الا نسب بما تقدم منه أن يقول هكذا فكان عام بالحكمة دل على العموم الشمولى ومطلق بالوضع دل على الاطلاق البدلى لكان المطلق يقدم بلا كلام (وعلى كل حال) مراده على الظاهر من العبارة هكذا فكان مطلق بالوضع دل على العموم البدل كما فى (من) و(أى) وعام بمقدمات

الحكمة دل على الشمول كما فى أحل الله البيع لكان الأول يقدم بلا كلام .

﴿ قوله وأما فى الثانى فلان التقييد وان كان خلاف الأصل ... الخ ﴾

وحاصل رد المصنف على الوجه الثانى من وجهى التقريرات ان معنى كون التقييد خلاف الأصل أنه خلاف الظهور المنعقد للمطلق بوسيلة مقدمات الحكمة وفى المقام مع تقييد الهيئة وانتفاء بعض مقدمات الحكمة فى المادة يعنى به انتفاء ما يوجب التعيين لا ينعقد للمادة اطلاق بوسيلة المقدمات كى يكون العمل المشارك مع التقييد فى الأثر مثل التقييد فى كونه خلاف الأصل (نعم لو كان) التقييد المعلوم بالإجمال المردد بين الرجوع الى الهيئة أو المادة بدليل منفصل كان الحق مع التقريرات لأن كلا من الهيئة والمادة حينئذ قد انعقد له ظهور فى الاطلاق فاذا كان القيد قيداً للهيئة كان ذلك خلافان للاصل أى مخالفاً لظهور اطلاق الهيئة وظهور اطلاق المادة بخلاف ما اذا كان قيداً للمادة وحدها فيكون ذلك خلافاً واحداً للاصل .

(أقول) وفيه :

(أولا) ان على هذا التحقيق يجب أن لا يكون تقييد الهيئة أيضا على خلاف الأصل فان مع وجود المقيد المتصل لا يكاد ينعقد للهيئة اطلاق كى يكون التقييد مخالفا لظهورها فى الاطلاق ويكون على خلاف الأصل مع أن ظاهر المصنف الاعتراف بان التقييد فيها على خلاف الأصل وان لم يعترف فى العمل المشارك معه فى الأثر .

(وثانيا) ان كلا من التقييد والعمل المشارك معه فى الأثر يكون على خلاف الأصل مطلقا سواء كان بدليل متصل أو منفصل فان المطلقات ومنها المادة موضوعة للماهيات المبهمة المهملة ليس فيها اطلاق ولا تقييد فاذا عرضها الاطلاق بوسيلة مقدمات الحكمة أو التقييد بدليل مقيد متصل أو منفصل كان

ذلك على خلاف طبعها الأصلى وإن لم يكن مجازاً كما سيأتى نظراً إلى كونه بنحو تعدد الدال والمدلول (وعليه) فاذا طرء التقييد للمادة ولو بتبع تقييد الهيئة كان ذلك على خلاف الأصل أيضاً (وبالجملة) المراد من كون التقييد على خلاف الأصل ليس كونه على خلاف الظهور المنعقد للمطلق بوسيلة المقدمات كما أفاد المصنف كى لا يكون العمل المشارك مع التقييد فى الأثر بل ولا نفس التقييد أيضاً إذا كان بمتصل على خلاف الأصل نظراً إلى عدم انعقاد الاطلاق حينئذ كى يكون التقييد أو العمل المشارك معه فى الأثر على خلاف ظهوره ويكون على خلاف الأصل بل المراد من كونه على خلاف الأصل أنه على خلاف الطبع الأصلى للماهيات المبهمة المهملة كما أن الاطلاق أيضاً هو على خلاف الأصل بهذا المعنى (وعلى هذا كله) فكل من التقييد والعمل المشارك معه فى الأثر يكون على خلاف الأصل والطبع الأصلى فتأمل جيداً (ثم ان من تمام ما ذكر إلى هنا) يظهر لك أن الحق فى دوران أمر القيد بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة كما أشرنا قبلا هو التوقف والرجوع إلى الأصل العملى لا ترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادة كما أفاد التقريرات وذلك إذ لم يتم فى المقام شىء من وجهيه المذكورين (أما عدم الوجه الأول) فلما عرفت من المصنف من عدم العبرة بالشمولية والاستيعاب كما عرفت منا أنه لا عبرة بالإستناد إلى الوضع أيضاً بل العبرة بظهور الكلام فى أحد الاطلاقين فان كان ظهور فى البين كذلك فهو وإلا فيتوقف ويرجع إلى الأصل (وأما عدم الوجه الثانى) فلان التقييد وإن كان على خلاف الأصل وهكذا العمل المشارك معه فى الأثر ولكن لا عبرة بتقليل خلاف الأصل ما لم يكن ذاك موجباً لظهور اللفظ فى أحد الاطلاقين فان العبرة كما أشرنا هو بالظهور العرفى لا بمثل هذه الوجوه الاستحسانية التى لا اعتبار لها ما لم توجب ظهور اللفظ فى شىء عرفا .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ضعف ما ادعاه من عدم كون العمل المشارك مع التقييد فى الأثر على خلاف الأصل وذلك لما أوردناه عليه نقضاً وحلا كما عرفت آنفاً فلا نعيد .

فى تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى

﴿ قوله ومنها تقسيمه إلى النفسى والغيرى . . . الخ ﴾ إن صاحب التقريرات قبل أن يشرع فى تحديد كل من النفسى والغيرى قد مهد مقدمة (ملخصها) أن متعلق الطلب قد يكون أمراً مطلوبا فى ذاته كالمعرفة بالله الكريم وقد يكون أمراً يترتب عليه فائدة خارجة عن حقيقة المطلوب وهذا يتصور على وجهين .

(أحدهما) أن يكون ما يترتب عليه أمراً لا يكون متعلقاً لطلب فى الظاهر فيكون من قبيل الخواص المترتبة على الأفعال التى ليست داخلة تحت مقدرة المكلف حتى يتعلق الأمر بها بنفسها .

(وثانيهما) أن يكون ما يترتب عليه هو التمكن من فعل واجب آخر والوصول اليه (ثم قال ما هذا لفظه) وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أنه قد فسر فى كلام غير واحد منهم الواجب النفسى بما أمر به لنفسه والغيرى بما أمر به لأجل غيره (ثم قال) وعلى ماذكرنا فى التمهيد يلزم أن يكون جميع الواجبات الشرعية أو اكثرها أى ما سوى المعرفة بالله الكريم من الواجبات الغيرية إذ المطلوب النفسى قلما يوجد فى الأوامر فان جلها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجة عن حقيقتها فيكون أحدهما غير منعكس أى تعريف النفسى لعدم شموله لاكثر الواجبات النفسية مما وجب لأجل ما فيه من الخواص

والفوائد ويلزمه أن يكون الآخر غير مطرد أى تعريف الغيرى لدخول اكثر الواجبات النفسية فيه (إلى أن قال) فالأولى فى تحديدهما أن يقال ان الواجب الغيرى ما أمر به للتوصل الى واجب آخر والنفسى ما لم يكن كذلك فيتم العكس والطرد (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

(أقول) ومن جميع ذلك كله يظهر لك أن ماذكره المصنف فى تعريف النفسى والغيرى بقوله فى الكتاب فان كان الداعى فيه هو التوصل به الى واجب لا يكاد التوصل بدونه اليه لتوقفه عليه فالواجب غيرى والا فهو نفسى سواء كان الداعى محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله أو محبوبيته بماله من فائدة مترتبة عليه كاكثر الواجبات من العبادات والتوصليات . . . الخ هو بعينه ما ذكره صاحب التقريرات غير أن المصنف أورد عليه أخيراً بقوله هذا لكنه لا يخفى . . . الخ (وحاصل الإيراد) أن اكثر الواجبات النفسية التى أمر بها لأجل ما فيها من الخواص والفوائد على هذا تكون واجبات غيرية فان تلك الفوائد لو لم تكن لازمة واجبة لما دعت المولى الى ايجاب ذى الفوائد فينطبق حينئذ على اكثر الواجبات النفسية تعريف الغيرى وهو ما أمر به للتوصل الى واجب آخر فاذا كان مثل هذه الواجبات النفسية غيرية فقد أختل كل من تعريف النفسى والغيرى جميعاً فالغيرى يختل طرداً والنفسى عكسا

﴿ قوله فان قلت نعم وان كان وجودها محبوبا لزوما . . . الخ ﴾ هذا تصحيح لتعريفى التقريرات للنفسى والغيرى المتقدمين آنفا ودفع لما أورده المصنف عليهما بقوله هذا لكنه لا يخفى (وحاصله) ان الخواص والفوائد المترتبة على اكثر الواجبات النفسية وان كانت لازمة قطعا ولكنها حيث كانت خارجة عن تحت قدرة المكلف لم يصح تعلق التكليف بها لتكون واجبة وينطبق حينئذ على اكثر الواجبات النفسية تعريف الغيرى وهو ما أمر به

للتوصل الى واجب آخر بخلاف غايات الواجبات الغيرية فانها مقـــدورة للمكلف بنفسها فيتعلق بها التكليف وينطبق على ذيها حينئذ تعريف الغيرى وهو ما أمر به للتوصل الى واجب آخر (ثم ان هذا التصحيح) لدى الحقيقة مقتبس من الكلام المتقدم للتقريرات حيث قال فيه فيكون من قبيل الخواص المترتبة على الأفعال التى ليست داخلة تحت مقدرة المكلف حتى يتعلق الأمر بها بنفسها . . . الخ (وقد أجاب المصنف) عن هذا التصحيح بقوله قلت ... الخ وحاصله أن الفوائد وان كانت بنفسها خارجة عن تحت القدرة ولكنها مقدورة للمكلف بالواسطة وهى تكفى فى صحة تعلق التكليف بها فان القـدرة على السبب قدرة على المسبب ولذا قد يؤمر بالتطهير والتمليك والطلاق والعتاق الى غير ذلك من المسببات التى هى خارجة بنفسها عن تحت القدرة وان كانت أسبابها تحت قدرة المكلف فاذا صح تعلق التكليف بالفوائد استكشفنا وجوبها إنّاً من ايجاب ذى الفوائد فينطبق حينئذ على اكثر الواجبات النفسية تعريف الغيرى وهو ما أمر به للتوصل الى واجب آخر ولا يتم التصحيح أصـــلا (انتهى) حاصل الجواب وهو جيد .

﴿ قوله فالأولى أن يقال . . . الخ ﴾ هذا لدى الحقيقة تصحيح آخر لتعريفى التقريرات للنفسى والغيرى ودفع لما أورده المصنف عليهما بقوله هذا لكنه لا يخفى . . . الخ فالتصحيح الأول كان مقتبسا من الكلام المتقدم للتقريرات ولم يقبله المصنف وقد أجاد وهذا تصحيح آخر ذكره المصنف من عند نفسه (وحاصله) أن الواجب النفسى معنون بعنوان حسن فى نفسه ولم يؤمر به الا لحسنه الكذائى وان كان مقدمة لواجب آخر أى لما يترتب عليه من الخواص والفوائد اللازمة الواجبة والواجب الغيرى ما أمر به لأجل واجب آخر وان كان معنونا بعنوان حسن فى نفسه كما فى الطهارت الثلاث (وفيه)

ان الواجبات النفسية وان كانت معنونة بعنوان حسن قطعا ولكن ليس حسنها فى الأغلب فى نفسها كالمعرفة بالله الكريم بل لأجل ما يترتب عليها من الخواص والفوائد وعليه فاذا أمر بها لحسنها فقد أمر بها لأجل خواصها وفوائدها وهى لازمة واجبة كما أن الواجب الغيرى حيث أنه مما يتوصل به الى واجب آخر يكون حسنا لهذه الجهة فاذا أمر به لأجل واجب آخر فقد أمر به لحسنه قطعا فاذاً لا يبقى فرق بين النفسى والغيرى أصلا ولعله اليه اشار أخيراً بقوله فتأمل (وعلى كل حال) إن شيئا من التصحيحين لم يتم لا التصحيح المقتبس من كلام التقريرات كما اشير آنفا ولا التصحيح الذى كان من المصنف بنفسه ولكن التعريفين مع ذلك مما لا نقص فيه فان الايراد الذى أورده المصنف عليهما بقوله المتقدم هذا ولكنه لا يخفى . . . الخ مما لا يرد عليهما فان المراد من الواجب فى تعريف التقريرات للغيرى بما أمر به للتوصل إلى واجب آخر ليس مطلق الأمر اللازم الواجب بل اللازم الذى قد تعلق به الأمر فى الظاهر وفى لسان الدليل وذلك بقرينة قوله المتقدم أحدهما أن يكون ما يترتب عليه أمراً لا يكون متعلقاً لطلب فى الظاهر . . . الخ ومن المعلوم ان الخواص والفوائد المترتبة على الواجبات النفسية ليست من هذا القبيل فانها وإن كانت لازمة فى حد ذاتها ولكنها مما لم يؤمر بها فى الظاهر وفى لسان الدليل وإن كانت مما جاز الأمر بها شرعا بلا مانع عنه ولا محذور لكونها مقدورة للمكلف بالواسطة (وعلى هذا) فالفرق بين النفسى والغيرى محفوظ ثابت لا يختلط بعضهما ببعض فالغيرى ما أمر به لواجب آخر قد أمر به فى الظاهر وفى لسان الدليل والنفسى ما لم يكن كذلك سواء كان محبوبا بنفسه وفى ذاته كالمعرفة بالله الكريم أو كان محبوبا لاجل ما يترتب عليه من الخواص والفوائد اللازمة الواجبه كاغلب الواجبات النفسية فتأمل جيداً .

﴿ قوله فلا يتوجه عليه الاعتراض بان جل الواجبات لو لا الكل يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية . . . الخ ﴾ يعنى به الإعتراض الذى أورده التقريرات فى كلامه المتقدم على تفسير غير واحد منهم للواجب النفسى بما أمر به لنفسه والغيرى بما أمر به لاجل غيره (حيث قال) وعلى ما ذكرنا فى التمهيد يلزم أن يكون جميع الواجبات الشرعية أو اكثرها أى ما سوى المعرفة بالله الكريم من الواجبات الغيرية إذ المطلوب النفسى قلما يوجد فى الاوامر فان جلها مطلوبات لاجل الغايات التى هى خارجة عن حقيقتها ... الخ

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ قد ذكرنا آنفاً وجهاً لقوله فتأمل ويحتمل أن يكون إشارة إلى ضعف قوله ولعله مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه وما أمر به لاجل غيره . . . الخ إذ من المستبعد جداً أن يكون المراد بما أمر به لنفسه أى قد أمر به لكونه معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل وبذم تاركه .

اذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى

﴿ قوله ثم انه لا إشكال فيما إذا علم باحد القسمين وأما إذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى . . . الخ ﴾ تقدم الكلام فى ذلك فى المبحث السادس من مباحث الصيغة بعد بحث التعبدى والتوصلى (فقال المصنف) هناك ان قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً لكون كل واحد مما يقابلها يعنى الغيرى والتخييرى والكفائى يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته . . . الخ ولكن صاحب التقريرات حيث تكلم فى المقام فى الشك فى النفسية والغيرية مشروحا فاعاد المصنف الكلام فيه ثانياً (قال فى

التقريرات) بعد ما قسم الواجب باعتبار إختلاف دواعى الطلب على وجه خاص إلى غيرى ونفسى وفرغ من تحديدهما مع مالهما من النقض والإبرام (ما هذا لفظه) ثم انه إذا علمنا باحد القسمين فلا اشكال وإذا شك فى واجب أنه من الواجبات الغيرية أو النفسية فهناك صور (إلى أن قال) والتحقيق هو القول بان هيئة الامر موضوعة لخصوصيات الطلب المنقدحة فى نفس الطالب باعتبار دواعيها التى تدعو اليها (إلى أن قال) فلا وجه للاستناد إلى اطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الافراد التى لا يعقل فيها التقييد نعم لو كان مفاد الامر هو مفهوم الطلب صح القول بالاطلاق لكنه بمراحل عن الواقع إذ لا شك فى اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفادمن الامر ولا يعقل إتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب فان الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الإرادة وحقيقتها لا بواسطة مفهومها وذلك أمر ظاهر لا يكاد يعتريه ريب نعم يصح التمسك بالاطلاق من جهة المادة حيث ان المطلوب لو كان الفعل على وجه يكون شرطاً للغير يجب التنبيه عليه من المتكلم الحكيم وحيث ليس ما يصلح أن يكون بياناً فيجب الأخذ بالإطلاق ويحكم بان الواجب نفسى غير منوط بالغير على وجه لو فرض امتناع الغير يجب الإتيان به مع امكانه (انتهى موضع الحاجة من كلامه) رفع مقامه (وملخصه) ان الصيغة موضوعة للافراد من الطلب الحقيقى المنقدح فى نفس الطالب لا لمفهوم الطلب فان الفعل لا يتصف بالمطلوبية إلا بواسطة الطلب المستفاد من الأمر لا بواسطة مفهوم الطلب ومن المعلوم ان الفرد من الطلب الحقيقى المنقدح فى نفس الطالب جزئى لا يعقل فيه التقييد والإطلاق فلامعنى للتمسك باطلاق الصيغة لكون الواجب نفسياً لا غيرياً وان صح التمسك له باطلاق المادة هذا ملخص كلام التقريرات (واما جواب المصنف عنه) فملخصه

ان مفاد الصيغة هو مفهوم الطلب الانشائى لا الفرد من الطلب الحقيقى فان الطلب الحقيقى من الصفات الخارجية كالشجاعة والجود والبخل والعلم والجهل ونحو ذلك مما لا يقبل الإنشاء بالصيغة وليس هو من الامور الاعتبارية القابلة للانشاء كالزوجية والملكية والحرية ونحو ذلك واما إتصاف الفعل بالمطلوبية بواسطة تعلق الطلب الحقيقى فهو حق ولكنه لا ينافى اتصافه بالمطلوبية بتعلق الطلب الإنشائى أيضاً فاتصافه بالمطلوبية الواقعية يحتاج الى تعلق الطلب الحقيقى به واتصافه بالمطلوبية بالطلب الإنشائى يحتاج الى تعلق الطلب الإنشائى به ومن المعلوم ان مفهوم الطلب الإنشائى الذى قلنا انه مفاد الصيغة هو مما يقبل التقييد والإطلاق جميعاً فاذاً لا إشكال فى الاستناد الى إطلاق الهيئة لدفع الشك فى كون الواجب نفسياً أو غيرياً ويثبت بوسيلة الإطلاق انه نفسى لا غيرى .

أقول لا إشكال فى أن الصيغة ليست موضوعة للطلب الحقيقى كما أفاد المصنف لا لمفهومه ولا لمصداقه فانه ليس من المعانى القابلة للانشاء كما اشير آنفاً بل للطلب الإنشائى ولكن الاشكال فى أنها (هل هى موضوعة) لنفس الطلب لتستعمل فى إنشائه فيكون الموضوع له والمستعمل فيه هو نفس الطلب ويكون الانشاء من مسوغات الاستعمال كما تقدم ذلك من المصنف فى الفرق بين الإخبار والإنشاء بعد الحروف وأشار اليه فى المطلق والمشروط أيضاً فى رجوع الشرط الى الهيئة دون المادة (أو أنها موضوعة) للانشاء المضاف الى الطلب على ان يكون الطلب خارجاً عن معنى الصيغة وكان طرف اضافة له كما استظهرنا نحن ذلك فى كلا المقامين . فيكون من قبيل وضع لفظ العمى للعدم المضاف الى البصر مع خروج البصر عن متن معناه (أو أنها موضوعة) لمجموع إنشاء الطلب (وعلى كل حال) لا إشكال فى أن الإنشاء مما لا يعقل تعلقه بالفرد

ولا بالكلى فان كلا من الفرد والكلى مما لا يقبل الإنشاء فى الخارج بل يتعلق الإنشاء لا محالة بطبيعة الطلب المبهمة المهملة ومن المعلوم انها مما تقبل التقييد والإطلاق جميعاً كما ادعى المصنف (غير أنه يشكل الأمر) فيما إذا ذكر القيد بعد إنشاء الطلب كما إذا قال أكرم زيداً ان جاءك ولم يقل ان جاءك زيد فاكرمه فان الطلب بعد ما انشأ بالصيغة وصار فرداً خارجياً لا يكاد يعقل تقييده بل يستحيل عقلا فيختل جواب المصنف قهراً (وعليه) فاللازم فى مقام الجواب عن التقريرات والتمسك باطلاق الصيغة لكون الوجوب نفسياً لا غيرياً أن يتمسك باطلاقها الأحوالى لا الافرادى فان الطلب المنشأ بالصيغة وإن كان فرداً والفرد مما لا يقبل التقييد والاطلاق بحسب الأفراد ولكنه مما يقبل التقييد والإطلاق بحسب الأحوال والتقادير فقد يكون ثابتاً فى كل حال وعلى كل تقدير وقد يكون ثابتاً فى حال دون حال وعلى تقدير دون تقدير (هذا ولكنك) قد عرفت منا فى المبحث السادس من مباحث الصيغة انه لا يصح التمسك باطلاق الهيئة ولو كان أحوالياً فان الوجوب الغيرى ليس مقيداً فى لسان الدليل دائماً بوجوب ذيها كما فى قوله تعالى وإذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... الخ كى يعرف من إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً لا غيرياً وان جاز التمسك باطلاقها لكون الواجب مطلقاً لا مشروطاً (بل إنك إذا تأملت) يظهر لك ضعف ما أفاده التقريرات أيضاً من التمسك باطلاق المادة لكون الوجوب نفسياً لا غيرياً فان المادة أيضاً فى الواجب الغيرى ليست مقيدة دائماً فى لسان الدليل اى بحيث يعرف منه انها مقدمة للغير كما فى قولك ادخل السوق لتشترى اللحم كى يعرف من إطلاقها ان الواجب نفسى لا غيرى بل قد تكون مطلقة كما إذا قلت لعبدك ادخل معى السوق ثم بعد ما دخل فيه قلت له اشتر اللحم بحيث عرف بعداً ان الأمر بدخول السوق كان

غيرياً لشراء اللحم لا نفسياً وهذا واضح ظاهر لدى التدبر والتأمل فتدبر وتأمل جيداً .

﴿ قوله فانه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم ... الخ ﴾ أى فان الواجب لو كان شرطاً لغيره كالطهارة للصلاة أو الدخول فى السوق لشراء اللحم لوجب التنبيه عليه فحيث لم ينبه علم ان الواجب نفسى لا غيرى (أقول) ان هذا التعليل مما يناسب من تمسك باطلاق المادة عند الشك فى النفسية والغيرية كالتقريرات لا باطلاق الهيئة كالمصنف فان المناسب له فى مقام التعليل ان يقول فان الوجوب لو كان مشروطاً بوجوب الغير لوجب التنبيه عليه وقد صرح فى المبحث السادس من مباحث الصيغة بالتمسك باطلاق الصيغة يعنى الهيئة للشك فى النفسية والغيريه نظراً الى ما فى الوجوب الغيرى من تقييد الوجوب وتضييق دائرته فى نظره فراجع (ثم ان هذه العبارة) هى مقتبسة من العبارة المتقدمة للتقريرات اعنى من قوله حيث أن المطلوب لو كان هو الفعل على وجه يكون شرطاً للغير يجب التنبيه عليه من المتكلم الحكيم . . الخ (وعلى كل حال) كان الأولى للمصنف بل وللتقريرات أيضاً أن يقول فانه لو كان مقدمة لغيره لوجب التنبيه عليه ... الخ وذلك ليعم أقسام المقدمة بتمامها ولا يختص بالشرط فقط من بين المقدمات (وكيف كان) الأمر قد عرفت منا ضعف هذا التعليل جداً فلا نعيد لك ضعفه هيهنا ثانياً .

﴿ قوله وأما ما قيل ... الخ ﴾ قد عرفت ان القائل هو صاحب التقريرات وقد ذكرنا نحن عبارته بنحو أبسط فلا تغفل .

﴿ قوله ففيه أن مفاد الهيئة كما مرت الإشارة اليه ليس الافراد بل هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه فى وضع الحروف ... الخ ﴾ لم يتقدم فى وضع الحروف تحقيق من المصنف حول هيئة افعل وانها هى لمفهوم الطلب أو لغير إلا

ان الهيئات مطلقاً حيث كانت ملحقة بالحروف فكأن الكلام فيها قد تقدم فى ضمن الكلام فى الحروف فكما ان الحرف والاسم كانا موضوعين لمعنى واحد وكان كل من لحاظ الآلية والاستقلالية خارجاً عن متن المعنى غايته انه قد وضع الحرف ليراد منه معناه بما هو حالة للغير والاسم بما هو هو وفى نفسه وهكذا اسم الإشارة والضمائر كانا موضوعين لمعنى واحد وهو المفرد المذكر مثلا وكان كل من الإشارة والتخاطب خارجاً عن أصل المعنى غايته انه قد وضع الأول وبعض الثانى ليشار به اليه ووضع بعض الضمائر ليخاطب به معه فكذلك صيغة أفعل موضوعة لمفهوم الطلب والإنشاء خارج عن أصل المعنى وضعت لينشأ بها ذلك (ثم ان هذا كله) بحسب مختار المصنف قدس سره وإلا فقد عرفت منا ان التحقيق فى خلاف هذا كله فتأمل جيداً .

﴿ قوله كما يكون غيره احياناً ... الخ ﴾ كما فى موارد الاختبار إذ لا طالب فيها طلباً حقيقياً فى النفس كى يكون هو السبب لإنشاء الطلب بالصيغة بل السبب هو الاختبار والامتحان كما لا يخفى .

﴿ قوله ولعمرى انه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق ... الخ ﴾ فاشتبه مفهوم الطلب الإنشائى بمصداق الطلب الحقيقى .

﴿ قوله كما مر هيهنا بعض الكلام ... الخ ﴾ يعنى به عند الرد على دعوى الشيخ أعلى الله مقامه من امتناع رجوع القيد الى الهيئة بدعوى كون مفادها فرداً من الطلب الحقيقى والفرد مما لا يقبل التقييد .

﴿ قوله وقد تقدم فى مسألة اتحاد الطلب والإرادة ... الخ ﴾ أى تقدم هناك ان الطلب والإرادة موضوعان لمعنى واحد غير أن المعنى على صنفين حقيقى ثابت فى النفس وانشائى يحصل بالصيغة ولفظ الطلب أظهر فى الثانى ولفظ الارادة أظهر فى الأول مع كون كل من لفظى الطلب والارادة حقيقة

فى كلا الصنفين جميعاً .

﴿ قوله هذا إذا كان هناك إطلاق . . . الخ ﴾ أى تمام ما مر عليك من التمسك باطلاق الهيئة عند الشك فى كون الوجوب نفسياً أو غيرياً إنما يتم إذا كان هناك إطلاق بوسيلة مقدمات الحكمة واما إذا اختل احدى المقدمات كما إذا لم يكن المولى فى مقام البيان مثلا فلا بد من الرجوع الى الأصل العملى فان كان التكليف بالغير الذى يحتمل كون الواجب مقدمة له فعليا فيجب الإتيان بهذا الواجب على كل حال للعلم بوجوبه حينئذ على أى تقدير سواء كان نفسياً أو غيرياً وان لم يكن فعلياً كما إذا لم يدخل بعد وقت الغير فلا يجب حينئذ الإتيان بهذا الواجب المشكوك نفسيته وغيريته فانه ان كان نفسياً وجب الإتيان به وان كان غيرياً لم يجب الإتيان به لعدم وجوب ذى المقدمة بعد ومن المعلوم انه مهما شك فى وجوب شىء ولم يكن هناك بيان عليه من الشرع ولا من العقل جرت البراءة عنه شرعا وعقلا كما سيأتى تفصيل ذلك فى محله ان شاء الله تعالى .

في تذنيبين راجعين الى النفسى والغيري

﴿ قوله تذنيبان الأول . . . الخ ﴾ فى هذا التذنيب الأول مسألتان : (الأولى) ان الأمر النفسى هل يستحق الثواب على امتثاله ويستحق العقاب على عصيانه أم لا (فيقول المصنف) نعم لا ريب فى استحقاقهما عليهما عقلا (وفيه ما لا يخفى) فان استقلال العقل باستحقاق العقاب على عصيانه وان كان مما لا ريب فيه ولكن استقلاله باستحقاق الثواب على امتثاله بحيث إذا امتثل العبد أمر مولاه استقل العقل بثبوت حق له فغير معلوم بل من المعلوم خلافه فان المولى ليس إلا من له حق ثابت على العبد أن يمتثل أوامره ونواهيه

فاذا أطاع العبد أمر مولاه فقد أدى حقه اليه ومن المعلوم أن باداء حقه اليه لا يصير العبد ذا حق عليه وإلا لتسلسل فان العبد على هذا إذا امتثل أمر مولاه وأدى حقه اليه صار ذا حق عليه والمولى إذا أثاب عبده وأدى حقه اليه صار ذا حق على العبد ، وهلم جراً وهذا باطل قطعا (وعليه) فالمثوبات كلها تكون من التفضل لا من باب الاستحقاق وهذا لدى التدبر واضح ظاهر (الثانية) ان الأمر الغيرى هل يستحق الثواب على امتثاله ويستحق العقاب على عصيانه أو لا يستحق شيء منهما أو يفصل بين ما إذا كان الوجوب الغيرى مستفاداً من خطاب أصلى فيترتب أو تبعى فلا يترتب أو يفصل بين الثواب والعقاب فلا يترتب الأول ويترتب الثانى (وجوه) كما فى التقريرات (قال) بل لعله أقوال (انتهى) ومختار المصنف تبعا للتقريرات هو الوجه الثانى اى لا يستحق الثواب على امتثال الأمر الغيرى ولا العقاب على عصيانه وقد استشهدا جميعاً بحكم العقل بمعنى أنه إذا أتى بالواجب بماله من المقدمات لم يستقل العقل إلا باستحقاق ثواب واحد وإذا ترك الواجب بما له من المقدمات لم يستقل العقل إلا باستحقاق عقاب واحد (غير ان المصنف) علل حكم العقل بعدم الثواب والعقاب على الأمر الغيرى كما سيأتى بإن الثواب والعقاب من تبعات القرب والبعد والأمر الغيرى مما لا يوجب اطاعته قرباً ولا عصيانه بعداً سوى القرب أو البعد الحاصلين من الإتيان بالواجب النفسى أو من تركه (وصاحب التقريرات) قد علل فقط حكم العقل بعدم الثواب بما حاصله ان الثواب من فروع الامتثال والامتثال هو الاتيان بالمأمور به على وجه يكون الداعى الى ايجاده هو الأمر والأمر الغيرى لا يصلح للداعوية بل يصلح للتوصل بالمقدمة الى ذى المقدمة ومع التوصل بها اليه يكون الامتثال امتثالا لذى المقدمة لا للمقدمة

(أقول) : اما عدم استحقاق العقاب على ترك المقدمة سوى العقاب

المترتب على ترك ذى المقدمة بل من حين ترك المقدمة كما سيأتى التصريح به من المصنف فهذا حق لا شبهة فيه وأما عدم استحقاق الثواب بامتثال الغيرى فهذا أيضاً حق فان استحقاق الثواب مما انكرناه نحن فى الواجب النفسى فكيف بالواجب الغيرى نعم لا ننكر التفضل فيهما جميعاً (ولكن دعوى) ان امتثال الأمر الغيرى مما لا يقرب كما أفاد المصنف أو ان الأمر الغيرى مما لا يصلح للداعوية كما أفاد التقريرات مما لا وجه له (اما الأول) فلاستقلال العقل بحصول القرب بمجرد الإتيان بالمقدمة إذا كان بداعى وجوبه الغيرى وبقصد التوصل بها الى ذيها ولو لم يتمكن بعداً من الإتيان بذيها اما لطرو أمر أهم أو لموت المكلف أو لغيرهما من الموانع فاذا قال المولى مثلا لعبيده أدخلوا السوق واشتروا الى اللحم وقد دخل بعضهم السوق لا لأجل شراء اللحم ودخل بعضهم بداعى وجوبه الغيرى قاصداً به التوصل الى شراء اللحم ثم لم يتمكنوا جميعاً من شراء اللحم استقل العقل بالتفاوت بين العبيد من حيث حصول القرب الى المولى وعدمه فمن دخل السوق قاصداً به شراء اللحم قد حصل له القرب اليه بخلاف من دخله لا لهذا القصد فلا قرب له ولا كرامة .

(واما الثانى) أى ما أفاده التقريرات فلان الأمر الغيرى لا يكاد يقصر عن الأمر النفسى فى صلاحيته للداعوية غاية الأمر أن داعوية الغيرى لا تنكاد تنفك عن قصد التوصل به الى ذى المقدمة بمعنى ان من أتى بالمقدمة بداعى وجوبها الغيرى فهو قاصد لا محالة للتوصل بها الى ذيها وهذا غير دعوى عدم صلاحية الامر الغيرى للداعوية أصلا فتدبر جيداً .

﴿ قوله وبزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات . . . الخ ﴾ شرح هـذه العبارة الى قوله فتأمل جيداً . يتوقف على الإشارة الى ما فى

التقريرات فى الجملة (فنقول قال فيه رحمه الله) بعد أن ذكر الوجوه بل الاقوال الأربعة المتقدمة فى الأمر الغيرى من حيث الثواب والعقاب (ما هذا لفظه) والتحقيق عندنا هو القول الثانى أى عدم ترتب الثواب والعقاب على الأمر الغيرى مطلقاً والذى يدل على ذلك هو أن الحاكم بالثواب والعقاب اما العقل أو النقل وليس فى شىء منهما دلالة على ذلك اما العقل فهو مستقل بعدم استحقاق الآتى بالمقدمة للثواب غير ما يترتب على ذيها (الى أن قال) واما النقل فغاية ما يمكن الإستناد اليه امران (أحدهما) الآيات الدالة على ترتب الثواب والعقاب على الاطاعة والعصيان الشاملين بعمومها لجميع المطلوبات الشرعية غيرياً كان أو نفسياً كقوله من يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فاولئك هم الفائزون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً الى غير ذلك (والجواب عنه) ظاهر بعد ما عرفت من عدم صدق الاطاعة والمعصية فى الواجبات الغيرية وذلك ظاهر (وثانيهما) الأدلة الدالة على ترتب الثواب على خصوص بعض المقدمات ويستكشف عن ذلك جواز ترتبه عليها مطلقاً فيكون من الطاعات أو يستند فى الباقى الى دعوى عدم الفصل وذلك مثل قوله تعالى ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة فى سبيل الله ولا يطؤن موطأ يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح ان الله لا يضيع أجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون فان دلالة الآية على ترتب الثواب على المقدمات التى يترتب عليها الجهاد من قطع البوادى وانفاق الأموال وصرف المؤنات مما لا ينبغى انكارها (مضافاً) إلى ما ورد فى زيارة مولانا الحسين عليه السلام من أنه لكل قدم

ثواب عتق عبد من أولاد اسماعيل وغيره من الأخبار الصريحة فى ذلك (الى أن قال) والإنصاف أن منع ظهور هذه الروايات أو دلالتها على ترتب الثواب على فعل المقدمات مما لا وجه له إلا أنه مع ذلك لا دلالة فيها على المدعى إذ المقصود فى المقام اثبات الإستحقاق ولا أثر من ذلك فيها فلعله مستند الى فضل الرب الكريم فان الفضل بيده يؤتيه من يشاء (مع أنه) يحتمل أن يقال إحتمالا ظاهراً ان الثواب المترتب عليها فى هذه المقامات بالحقيقة هو الثواب المترتب على فعل ذى المقدمة ولكنه إذا وزع على الأفعال الصادرة من المكلف فى تحصيله يكون لكل واحد من أفعاله شيء من الثواب نظير ما يقول التاجر المسافر الساعى فى تحصيل الأرباح عند توزيعه ما حصل له على أيام مسافرته (ومما يؤيد ذلك) ما ورد فى بعض الأخبار من ترتب الثواب على الاقدام بعد المراجعة من الزيارة الحسينية فانها ليست من المقدمات جداً (الى أن قال) لا يقال لو كان الثواب المترتب على فعل المقدمات هو الثواب المترتب على ذويها من دون مدخلية لها فيه يلزم مساواة زيارة البعيد والقريب لانا نقول لا ريب فى أن عسر المقدمات يوجب ازدياد ثواب الواجب فان أفضل الأعمال أشقها ولعل ذلك أمر ظاهر لا سترة عليه جداً (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه (وملخصه) ان الآيات والروايات الظاهرة فى ترتب الثواب على المقدمة اما محمولة على التفضل أو على توزيع ثواب ذى المقدمة على المقدمة وان المقدمات مهما كثرت إزداد ثواب ذى المقـــدمة لصيرورته حينئذ من أفضل الأعمال حيث صار أشقها والمصنف قد اختار هذين الجوابين بعينهما غير انه فى الذكر قد أخر المتقدم وقدم المتأخر.

(أقول) إن حمل الآيات والروايات على التفضل وان كان مما لا بأس به بل هو المتعين فيما دل على ترتب الثواب على الواجبات النفسية لما انكرنا

الإستحقاق فيها عقلا فكيف بالمقدمات ولكن حملها على التوزيع فيه ما لا يخفى وذلك لما عرفت من حصول القرب باتيان نفس المقدمات إذا كان بداعي وجوبها الغيرى والتوصل بها الى ذيها وان لم يؤت بذى المقدمة بعداً لطرو مانع عنه خارجاً فلو كان الثواب المترتب على المقدمات هو نفس ثواب ذى المقدمة وقد وزع عليها لاقتضى ذلك عدم حصول القرب بها فيما إذا لم يؤت بذيها أصلا .

﴿ قوله وذالك لبداهة ان موافقة الامر الغيرى بما هو أمر . . . الخ ﴾ علة لقوله ضرورة استقلال العقل بعدم الإستحقاق إلا لعقاب واحد أو لثواب كذلك ... الخ . وقد أشرنا قبلا ان المصنف قد علل حكم العقل بعدم استحقاق الثواب والعقاب على المقدمات بانها ليست مقربة ولا مبعدة فهذا هو تعليله له فلا تغفل .

﴿ قوله لا بما هو شروع فى اطاعة الامر النفسى ... الخ ﴾ المفهوم من هذا الكلام ان الإتيان بالمقدمة بما هو شروع فى امتثال الأمر بذى المقدمة مما يوجب القرب والثواب على ذى المقدمة وسيأتى الإشارة اليه فى المقدمة المقصودة بها التوصل ايضاً .

(أقول) ان قلنا ان امتثال الامر الغيرى مقرب كامتثال الأمر النفسى بحيث إذا أتى بالمقدمة بداعى أمرها الغيرى وبقصد التوصل بها الى ذيها فقد حصل له القرب الى المولى وان لم يمكنه الإتيان بذى المقدمة بعداً لطرو مانع عنه خارجاً فهو وإلا بان قلنا ان المقرب الى المولى هو مما ينحصر بامتثال الأمر النفسى فحينئذ دعوى ان الإتيان بالمقدمة حيث يكون شروعاً فى امتثال الامر النفسى فيحصل به القرب والثواب على ذى المقدمة مما لا وجه له فان الشروع فى امتثال الأمر النفسى ليس إلا من زمان الإتيان بنفس الواجب لا الإتيان

بالمقدمة (وبالجملة) استحقاق العقاب على ترك ذى المقدمة من حين ترك المقدمة مما لا بأس به كما تقدم لان تركها سبب لتركه ولكن استحقاق الثواب على ذى المقدمة على القول به من حين الإتيان بالمقدمة بدعوى ان الشروع فيها شروع فى امتثال ذى المقدمة مما لا يخلو عن مسامحة فان الشروع فى امتثال الأمر النفسى ليس إلا من حين الشروع بذى المقدمة لا بالمقدمة .

﴿ قوله إشكال ودفع ... الخ ﴾ هيهنا إشكالان قد أفرزهما التقريرات فى الذكر ولكن المصنف قد جعلهما فى الظاهر إشكالا واحداً وان أشار الى كل منهما على حدة (الأول) ما حاصله ان الواجب الغيرى على ما تقدم آنفاً مما لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب على خلاف الواجب النفسى فكيف يترتب الثواب على الطهارات الثلاث مع كونها واجبات غيرية فان الأخبار فى ترتب الثواب عليها فوق الإستفاضة ولا سبيل الى دفع الإشكال بما تقدم فى مثل مقدمات الجهاد أو نقل الأقدام الى زيارة الحسين عليه السلام من احتمال التفضل أو التوزيع إذ لعله قد يأباه مساق الأخبار الدالة على ذلك (الثانى) وهو الذى أشار اليه المصنف بقوله هذا مضافاً ... الخ . ما حاصله ان الواجب الغيرى أمر توصلى ليس الغرض منه إلا التوصل به الى ذيه فهو كساير الواجبات التوصلية مما يحصل الغرض منها بمجرد الإتيان بها كيفما اتفق ولو على نحو محرم ولذا لو سار الى الحج على النحو الحرام كما إذا ركب الدابة المغصوبة أجزء وكفى وان أثم فى الغصب (وعليه) فكيف يعتبر فى الطهارات الثلاث وهى واجبات غيرية قصد القربة والامتثال حيث لا يكاد يكفى مجرد الإتيان بها بدون قصد القربة اجماعاً هذا ملخص الإشكالين (وقد تفصى صاحب التقريرات عن الأول) بما حاصله ان الطهارات عبادات فى أنفسها مستحبات فى حد ذاتها فاذاً لا إشكال فى ترتب المثوبة عليها (ولكنه ناقش أخيراً فى

هذا التفصى) من جهة ان اللازم على هذا التقدير هو القصد الى الطلب النفسى الندبى ولو فى ضمن الطلب الغيرى الوجوبى كى يترتب عليها الثواب والمعلوم من طريقة الفقهاء هو القول بترتب الثواب على الطهارات وان انحصر الداعى الى ايجادها الأمر المقدمى على وجه لو لم يعلم باستحبابها النفسى كان ذلك كافياً فى ترتب الثواب عليها ومن هنا عدل عن هذا الجواب (وقال فى الآخر) فالقول بان الثواب من جهة عموم فضله وسعة رحمته أو احتمال التوزيع لعله أقرب فتأمل (انتهى) هذا تفصيه عن الإشكال الأول (وأما تفصيه عن الاشكال الثانى) وهو اعتبار قصد القربة فى الطهارات فهو بوجوه ثلاثة (أحدها) ما أجاب به عن الإشكال الأول من أنها عبادات فى أنفسها مستحبات فى حد ذاتها ثم ناقش فيه أيضاً من وجهين (الأول) ان التيمم على ما هو المشهور لم يقم دليل على كونه مطلوباً نفسياً فالاشكال فيه باق على حاله (الثانى) ما حاصله ان الطهارات لو كانت عبادات نفسية ذكيف يؤتى بها على وجه القربة بواسطة الأمر المقدمى الذى لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب وكيف يعقل أن يقع الفعل عبادة باتيانه بداعى أمره الغيرى لا النفسى العبادى ولذا قد عدل أيضاً عن هذا التفصى الى الوجهين الذين سيذكرهما المصنف بعد هذا فانتظر هذا كله من أمر صاحب التقريرات (واما المصنف) فقد تفصى عن الاشكالين بكون الطهارات عبادات فى أنفسها مستحبات فى حد ذاتها ولم يعدل عنه الى جواب آخر الى الآخر فيتوجه اليه حينئذ ان الطهارات لو كانت عبادات فى أنفسها ولذا يترتب عليها الثواب ويعتبر فيها قصد القربة فلم لا يقصد أمرها النفسى ويكتفى فى مقام الامتثال بقصد أمرها الغيرى وقد تقدم قبلا اعترافه بان امتثال الأمر الغيرى مما لا يقرب الى المولى أصلا فكيف يثاب على الأمر

الذى لا يقرب اليه وكيف يقع الفعل عبادة بقصد الأمر الذى لا يؤثر فى القرب أبداً (وقد تخلص عن هذا الايراد) بقوله والاكتفاء بقصد أمرها .. الخ . وحاصله ان الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى إنما هو لأجل انه لا يدعو إلا الى ما هو عبادة فى نفسه فانها المقدمة والمتعلق للامر الغـــيرى فاذا أتى بالطهارات بداعى أمرها الغيرى فقد قصد فى الحقيقة إتيان ما هو عبادة فى نفسه فيكون قصد الأمر الغيرى عنواناً اجمالياً ومرآتاً لقصد ما هو العبادة فى نفسه فيكفى (وفيه) ان الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى لو كان لذلك لصح قصده وصفاً أيضاً كما صح قصده غاية بان ينوى مثلا الاتيان بالوضوء الواجب لداع من الدواعى النفسانية لا القربية فيكون قصده وصفاً عنواناً إجمالياً لما هو العبادة فى نفسه بعين ما إذا قصده غاية بان نوى الاتيان به لوجوبه شرعاً مع انه لا يكفى قصده وصفاً بلا كلام وسيأتى من المصنف توجيه هذا الاشكال على الوجه الثانى من وجوه تفصى التقريرات فانتظر له ولعله اليه أشار اخيراً بقوله فافهم والله العالم .

(أقول) والتخلص الصحيح عن الاشكالين مما لا يمكن إلا على ما اخترناه من كون الأمر الغيرى مقربا الى الله تعالى كالأمر النفسى بعينه فيقال حينئذ فى دفع اشكال ترتب المثوبة واعتبار قصد القربة ان الطهارات عبادات نفسية ندبية كما أفاد المصنف وصاحب التقريرات جميعا فقبل الأمر بغاياتها يمكن الاتيان بها بداعى امرها النفسى الندبى أو بداعى حسنها ورجحانها وبعـــد الأمر بغاياتها حيث لا يبقى الأمر الندبى بحده وينذك فى الأمر الغيرى يمكن الاتيان بها بقصد ملاك الامر الندبى أو بداعى حسنها ورجحانها كما انه يمكن الاكتفاء بقصد وجوبها الغيرى أيضا وهو الغالب وكل من هذه الامور مما صح ان يثاب عليه ويقع الفعل بسببه عبادة ومقربا الى الله تعالى كما لا يخفى

(واما دعوى) ان التيمم مما لم يقم دليل على كونه مطلوباً نفسياً فهى مما لا وجه له أصلا إذ لو لم يكن دليل عليه سوى قوله عليه السلام التراب أحد الطهورين بانضمام ما دل على مطلوبية الطهارة المائية فى نفسها مثل قوله عليه السلام الوضوء نور أو ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ونحو ذلك مما قرر فى محله لأجزء ذلك وكفى وهذا واضح .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾ قد اشير آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله أحدهما ما ملخصه ان الحركات الخاصة ... الخ ﴾ هذا ثانى الوجوه التى تفصى بها صاحب التقريرات عن اشكال اعتبار قصد القربة فى الطهارات الثلاث (وملخصه) أن اعتبار قصد القربة فى الطهارات ليس لاجل ان الأمر المقدمى مما يقتضى التعبدية أى عدم حصول الغرض منه إلا إذا أتى بالفعل بداعيه بل لأجل ان ذوات تلك الحركات الخاصة فى الوضوء والغسل والتيمم ليست مقدمة للصلاة بل هى بعنوان خاص تكون مقدمة لها وحيث لا نعلم تفصيل ذلك العنوان المأخوذ فيها فنأتى بتلك الحركات بداعى أمرها الغيرى كى يكون قصد الأمر الغيرى عنواناً اجمالياً ومرآتاً لذلك العنوان الخاص فان الأمر لا يدعو إلا الى متعلقه فاذا أتينا بتلك الحركات بداعى وجوبها الغيرى فقد أتينا بها بعنوانها الخاص المأخوذ فيها هذا محصل التفصى الثانى (وقد أورد عليه المصنف) من ناحيتين (الأولى) انه لو كان وجه اعتبار قصد الأمر فى الطهارات الثلاث هو الإشارة الى العنوان الخاص المأخوذ فيها لجازت الإشارة اليه بقصد الأمر وصفاً بان كان أصل الداعى لإتيانه شيئاً آخر غير قربى فيقول مثلا إنى آتى بالوضوء الواجب لأجل التبريد أو التنظيف ونحوهما من الدواعى النفسانية فيكون قصد الوجوب حينئذ بنحو التوصيف مشيراً الى العنوان الخاص المأخوذ فيها بمثل قصد

الوجوب غاية كما إذا قال مثلا إنى آتى بالوضوء لوجوبه شرعاً بل قصد الوجوب بنحو التوصيف يكون أظهر فى الإشارة الى العنوان الخاص المأخوذ فيها من قصده غاية مع انه لا يكاد يجوز قصد الوجوب إلا غاية لا وصفاً (الثانية) ما أشار اليه بقوله غـــير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها كما لا يخفى (وفيه) ان التقريرات كما تقدم آنفاً قد أجاب عن اشكال ترتب المثوبة بقوله الأخير ان الثواب من جهة عموم فضله وسعة رحمته أو احتمال التوزيع وهذه الوجوه الثلاثة إنما ذكرها لخصوص التفصى عن اشكال اعتبار قصد القربة فقط لا لغيره (وعليه) فلا وجه للايراد عليها بانها غير وافية بدفع اشكال ترتب المثوبة فافهم جيداً .

﴿ قوله ثانيهما ما محصله انلزم وقوع الطهارات عبادة ... الخ قد يتوهم ان هذا هو الوجه الثالث من وجوه تفصى التقريرات عن اشكال اعتبار قصد القربة فى الطهارات الثلاث ولـكنه ليس كذلك بل هو وجه آخر قد استفاده المصنف من الوجه الثالث الذى سيأتى الإشارة اليه بقوله وأما ما ربما قيل فى تصحيح اعتبار قصد الاطاعة فى العبادات . . الخ . وقـــد أشار التقريرات بنفسه فى آخر الوجه الثالث بامكان استفادة وجه آخر منه (فقال) ولتـكن على بصيرة من ذلك لعلك تطلع على وجه آخر فى التفصى عن هذه العويصة (انتهى) وكيف كان حاصل هذا الوجه المستفاد من الوجه الثالث ان اعتبار قصد القربة فى الطهارات الثلاث ليس لأجل كون الأمر الغيرى المتعلق بها تعبدياً لا يحصل الغرض منه إلا مع الإتيان بقصد الأمر كى يشكل الأمر فى اعتباره فيها بل لأجل ان الأمر النفسى المتعلق بغاياتها كالصلاة ونحوها هو مما لا يكاد يحصل الغرض منه إلا بالإتيان بمقدماتها بداعى الأمر كما لا يكاد يحصل الغرض منه إلا بالإتيان بالغايات كذلك أى بداعى الأمر (فرجع التفصى)

فى هذا الوجه فى الحقيقة هو الى دعوى ان غايات الطهارات هى امور تعبدية خاصة لاكسائر التعبديات فساير التعبديات لا يحصل الغرض منها إلا باتيانها بداعى الأمر وهذه الغايات لا يحصل الغرض منها إلا بالاتيان بها وبمقدماتها جميعاً بقصد الأمر (وقد أورد عليه المصنف) بانه أيضاً غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبة ولكنك قد عرفت منا ضعف هذا الإيراد فى الوجه السابق فلا نعيده ثانياً .

﴿ قوله لا باقتضاء امرها الغيرى ... الخ ﴾ أى ان لزوم وقوع الطهارات عبادة إنما يكون لأجل ان الغرض من الأمر النفسى بغاياتها ... الخ لا بسبب اقتضاء أمرها الغيرى .

﴿ قوله واما ما ربما قيل فى تصحيح اعتبار قصد الاطاعة فى العبادات من الالتزام بامرين . . الخ هذا هو الوجه الثالث من وجوه تفصى التقريرات عن اشكال اعتبار قصد القربة فى الطهارات الثلاث وقد أفاد فى تقرير هذا الوجه عبـــارة طويلة عريضة بل هى مع طولها وعرضها مضطر به جداً (وملخصها) بعد التدبر التام فيها أنه كما قد يكون الشىء بنفسه مقدمة للغير فكذلك قد يكون الشىء المأتى به بداعى وجوبه الغيرى مقدمة للغير لا ذات الشىء بنفسه ففى مثل هذه الصورة لابد للمولى من أن يأمر أولا بذات الشىء أمراً من سنخ الطلب الغيرى ليتمكن العبد بوسيلة هذا الامر من الاتيان بما هو المقدمة أى من الأتيان بالشىء بداعى وجوبه الغيرى ثم يأمر بذى المقدمة فيترشح منه الوجوب الغيرى إلى ما هو المقدمة وهى الاتيان بالشىء بداعى وجوبه الغيرى (وعليه) فاعتبار قصد القربة فى الطهارات الثلاث يكون من هذه الجهة لا من جهة اقتضاء أمرها الغيرى ذلك أى الاتيان بها بداعى أمرها (وقد أجاب عنه المصنف) بما حاصله أن ذات الشىء اذا لم تكن مقدمة بل

كانت المقدمة هى الشيء المأتى به بداعى وجوبه الغيرى فلا يكاد يترشح اليها الامر الغيرى من ذى المقدمة فمن اين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيرى يتعلق بذاته ليتمكن به العبد من الاتيان بما هو المقدمة أى من الاتيان بالشيء بداعى وجوبه الغيرى (وفيه) أن الشيء بعد فرض عدم كونه بذاته مقدمة بل المقدمة هى الشيء المأتى به بداعى وجوبه الغيرى وان استحيل ترشح الوجوب الغيرى اليه ولكن لا يستحيل تعلق الطلب الغيرى المنشأ بخطاب مستقل به فاذا أمر المولى أولا بذات الشيء ليصير ذا أمر ويتمكن العبد من الاتيان به بداعى وجوبه الغيرى ثم أمر بذى المقدمة فقهراً يترشح الامر الغيرى فى الفرض المذكور إلى ما هو المقدمة وهو الاتيان بالشيء بداعى وجوبه الغيرى (نعم يرد على التقريرات) حينئذ مضافا إلى أن هذا الوجه ليس شيئاً جديداً غير ما تقدم من المصنف من قوله ثانيهما ما محصله . . . الخ إذ لا فرق واقعاً بين أن يقال ان الغرض من الصلاة مثلا لايحصل الا بالاتيان بالطهارة بداعى وجوبها الغيرى أو يقال ان الطهارة بنفسها ليست هى مقدمة للصلاة إلا اذا اتى بها بداعى وجوبها الغيرى ما سيأتى الإشارة اليه من المصنف من أنه ليس لنا فى الطهارات الثلاث أمران أحدهما بذات العمل والآخر باتيانها بداعى وجوبها الغيرى ليصح اعتبار قصد القربة فيها بهذه الوسيلة فانتظر .

﴿ قوله هذا مع أن فى هذا الإلتزام ما فى تصحيح إعتبار قصد الطاعة فى العبادة . . . الخ ﴾ أى هذا مع أن فى هذا الإلتزام يعنى الإلتزام بتعدد الأمر فى الطهارات الثلاث ما أوردناه سابقاً على الالتزام بتعدد الأمر فى العبادات فى بحث التعبدى والتوصلى من القطع بانه ليس فى العبادات الا أمر واحد (بل واورد عليه هناك أمراً آخر أيضاً) كان محصله أن الأمر الأول المتعلق بذات العمل إن كان توصلياً يسقط بمجرد الاتيان بمتعلقه فلا يبقى مجال

لموافقة الثانى وذلك لسقوط الأول الذى هو موضوع الأمر الثانى وإن كان تعبديا لايسقط بمجرد الاتيان بمتعلقه بدون قصد الامر فلا وجه لعدم سقوطه الا عدم حصول الغرض منه ومعه يستقل العقل باتيانه على نحو يحصل الغرض منه فلا حاجة إلى الامر الثانى (نعم) نحن اشكلنا هناك على المصنف بان مجرد كون الامر الاول تعبديا لا يسقط بمجرد الاتيان بمتعلقه بدون قصد الامر واستقلال العقل معه باتيانه على نحو يحصل منه الغرض مما لا يمنع عن أمر الشارع به على طبق حكم العقل أى باتيانه على نحو يحصل منه الغرض إلا أن التقريرات لا يكاد يمكنه هنا فرض الامر الاول تعبديا بعد تصريحه فى المقام بانه لابد من طلب آخر من سنخ الطلب الغيرى . . . الخ ومن الواضح أن مع فرض الاول توصلياً لا تعبديا يرد عليه اشكال المصنف من أن الاول إذا كان توصلياً يسقط بمجرد الاتيان بمتعلقه ولو لا بقصد الامر فلا يبقى مجال لموافقة الثانى مع موافقة الاول بدون قصد امتثاله (قال) هناك فلا يتوسل الآمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة . . . الخ فراجع وتدبر جيداً .

﴿ قوله الثانى أنه قد انقدح مما هو التحقيق . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا التذنيب الثانى هو تضعيف الدليل الذى أقامه التقريرات على إعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمات العبادية على صفة الوجوب (وتفصيله) أن صاحب التقريرات كما سيأتى فى الامر الرابع يختار إعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمات مطلقاً سواء كانت عبادية أو غير عبادية على صفة الوجوب (قال) وهل يعتبر فى وقوعه على صفة الوجوب أن يكون الاتيان بالواجب الغيرى لاجل التوصل به إلى الغير أو لا وجهان أقواهما الاول (وظاهر) هذه العبارة كما ذكرنا هو إعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمات مطلقاً على صفة الوجوب من غير اختصاص بالعبادية فقط واصرح من ذلك فى الاطلاق

ما أفاده فى ظهور الثمرة (قال) نعم تظهر الثمرة من جهة بقاء الفعل المقدمى على حكمه السابق فلو قلنا بعدم اعتبار قصد الغير فى وقوع المقدمة على صفة الوجوب لا يحرم الدخول فى ملك الغير إذا كانت مقدمة لانقاذ غريق بل يقع واجباً سواء ترتب عليه الغير أولا وان قلنا باعتباره فى وقوعها على صفة الوجوب فيحرم الدخول ما لم يكن قاصداً لانقاذ الغريق (قال) كذا أفاد الاستاد إنتهى (ثم إنه استدل) رحمه الله لاعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمات الغير العبادية على صفة الوجوب بملاحظة الاوامر العرفية المعمولة عندالموالى والعبيد (قال) فان الموالى إذا أمروا عبيدهم بشراء اللحم الموقوف على الثمن فحصل العبد الثمن لا لاجل اللحم لم يكن ممتثلا للامر الغيرى قطعاً وان كان بعد ما بداله الامتثال مجزيا (وفيه ما لا يخفى) فان عدم حصول الامتثال مما لا ينافى الوقوع على صفة الوجوب كما هو الشأن فى كل واجب توصلى ولو كان نفسياً لا غيريا (واستدل أيضاً رحمه الله) لاعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمات العبادية على صفة الوجوب بما حاصله ان الامتثال مما يتوقف على قصدعنوان الواجب وقصد عنوان الواجب هنا هو قصدعنوان المقدمية وقصد عنوان المقدمية مما لا يتحقق بدون قصد التوصل بها الى ذيها (ثم ان المصنف) قدس سره لا كلام له ها هنا معه فى المقدمات الغير العبادية فان المتكفل للبحث عن ذلك هو الامر الرابع وستعرف أن مختاره هو عدم اعتبار قصدالتوصل فيها وانما كلامه ها هنا معه فى خصوص المقدمات العبادية فيعترف فيها فى الجملة باعتبار قصد التوصل فى وقوعها على صفة الوجوب ولكن يضعف دليل التقريرات الذى قد أقامه على ذلك ويثبت الاعتبار من طريق آخر (وحاصل كلامه) أن صحة المقدمات العبادية كالطهارات الثلاث بناء على ما حققناه فى وجه اعتبار قصد القربة فيها من كونها عبادات نفسية

فى حد ذاتها مما لا تتوقف على قصد التوصل بها إلى غاية من غايتها أصلا إذ المكلف من قبل دخول الوقت يأتى بها بداعى الأمر النفسى الندبى أو بداعى حسنها ورجحانها وبعد دخول الوقت يمكنه الاتيان بها بداعى ملاك الامر الندبى أو بداعى حسنها ورجحانها من دون حاجة إلى قصدالتوصل بها إلى ذيها أبداً وان صح مع قصد التوصل بها أيضاً كما فى الأغلب (هذا) إذا قلنا بكونها عبادات نفسية (وأما إذا لم نقل) بكونها عبادات نفسية فى حد ذاتهـــا بل تفصينا عن اشكال إعتبار قصد القربة فى الطهارات الثلاث باحد الوجهين الأخيرين من الوجوه الثلاثة المتقدمة فقصد التوصل بها إلى ذيها وإن كان معتبراً فيها قطعاً لكن ذلك لأن قصد الأمر الغيرى الذى هو لابد منه فى الوجهين الأخيرين مما لا يكاد ينفك عن قصد التوصل بها إلى ذيها بل قصد التوصل بها إلى ذيها هو الملاك فى وقوعها عبادة وان لم يقصد أمرها الغيرى أصلا لغفلة عنه أو لعدم القول بوجوب المقدمة غيرياً لا لأن الامتثال مما يتوقف على قصد عنوان الواجب وقصد عنوان الواجب هنا هو قصد عنوان المقدمية وهو مما لا يتحقق بدون قصد التوصل بها إلى ذيها فان الامتثال وإن كان يتوقف على قصد عنوان الواجب لكن العنوان الذى يكون تحت الأمر وقد تعلق به الحكم فى لسان الدليل كعنوان الصلاة أو الصوم أو الزكاة ونحو ذلك لا كعنوان المقدمية مما لم يتعلق به الأمر أصلا فان الوجوب الغيرى إنما يترشح الى ذات المقدمة وحقيقته وما هو بالحمل الشايع مقدمة لا الى عنوان المقدمة وان كان هذا العنوان هو العلة لترشح الوجوب الغيرى الى ذاتها فتأمل جيداً .

﴿ قوله نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربة فيها أمرها الغيرى ... الخ ﴾ يعنى أحد الوجهين الأخيرين المبنيين على وجوب قصد الأمر الغيرى

في مختار المعالم من اشتراط وجوب المقدمة بارادة ذى المقدمة

﴿ قوله الأمر الرابع لا شبهة فى أن وجوب المقدمة بناء على الملازمة يتبع فى الاطلاق والاشتراط وجوب ذى المقدمة . . . الخ ﴾ وحاصل ما فى هذا الامر الرابع أن فى وجوب المقدمة تفاصيل (منها) ما يلوح من كلام صاحب المعالم من اشتراط وجوب المقدمة على القول به بإرادة ذى المقدمة فان أراد المكلف الاتيان بذى المقدمة وجبت المقدمة والا فلا وقد ذكر المصنف هنا عبارته فى بحث الضد حيث (قال فيه ما هذا لفظه) وأيضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر انتهى (ومنها) مختار الشيخ أعلى الله مقامه على ما يظهر من التقريرات وقد تقدم تفصيله آنفاً فى صدر التذنيب الثانى من أن الواجب هو المقدمة المقصودة بها التوصل الى ذيها فان أتى بها ولم يقصد بها التوصل فلا تقع على صفة الوجوب أصلا والفرق بين هذا وسابقه أن قصد التوصل على الاول شرط لوجوب المقدمة وعلى الثانى شرط للواجب الغيرى (ومنها) مختار الفصول من القول بالمقدمة الموصلة أى ان الواجب خصوص المقدمة التى يترتب عليها ذو المقدمة ويتوصل بوسيلتها الى ذى المقدمة واما اذا لم يترتب عليها ذو المقدمة فلا تقع على صفة الوجوب أبداً والفرق بين هذا ومختار الشيخ ان النسبة بينهما عموم من وجه (فقد تكون) المقدمة مما قصد به التوصل

الى ذى المقدمة ولا تكون موصلة لطر ومانع عن ذى المقدمة أو لعزم المكلف على العصيان والطغيان بعد أن كان عازما على الامتثال والاتيان (وقد تكون) موصلة ولا تكون مقصودة بها التوصل كما إذا أتى بالمقدمة لا بقصد التوصل بها إلى ذيها ثم بداله الإمتثال وأتى بالواجب وترتب عليها ذو المقدمة (وقد تكون) مقصودة بها التوصل وتكون موصلة إلى ذيها كما فى الأغلب .

﴿ قوله وأنت خبير بان نهوضها على التبعية واضح . . . الخ ﴾ أى وأنت خبير بان نهوض الحجة على التبعية وهى إستقلال العقل فى الحكم بها بعد حكمه باصل الملازمة واضح ظاهر وإن لم يكن حكمه باصل الملازمة بهذا الوضوح والظهور (وبعبارة أخرى) إن دعوى ترشح الوجوب المشروط من الواجب المطلق إلى مقدمته هى اعجب بمراتب من إنكار أصل الملازمة رأساً (هذا مضافا) إلى ما أورده التقريرات عليه من عدم معقولية اشتراط وجوب الواجب بإرادة المكلف وذلك لادائه إلى اباحة الواجب وهو جيد متين لا ينكر .

فى مختار الشيخ من وجوب المقدمة المقصودة بها التوصل دون غيرها

﴿ قوله وهل يعتبر فى وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الاتيان بها بداعى التوصل بها إلى ذى المقدمة كما يظهر مما نسبه إلى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه بعض أفاضل مقررى بحثه . . . الخ ﴾ شروع فى بيان مختار الشيخ أعلى الله مقامه فى مقدمة الواجب من أن الواجب منها خصوص المقدمة

المقصودة بها التوصل دون غيرها وقد ذكرنا تفصيل كلام التقريرات فى صدر التذنيب الثانى من تذنيبى النفسى والغيرى مبسوطاً فلا نعيد .

﴿ قوله أوترتب ذى المقدمة عليها بحيث لو لم يترتب عليها يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب كما زعمه صاحب الفصول قدس سره ...الخ ﴾ إشارة إلى مختار الفصول فى مقدمة الواجب من أن الواجب منها خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها وقد أشرنا فى صدر هذا الأمر الرابع إلى مختاره بنحو الإجمال وسيأتى تفصيله مع ما فيه من النقض والإبرام قريباً فانتظر .

﴿ قوله أما عدم إعتبار قصد التوصل . . . الخ ﴾ دليل لمختار المصنف وتضعيف لمختار الشيخ أعلى الله مقامه (وحاصله) أن ملاك حكم العقل بوجوب المقدمة والملازمة بين وجوبها ووجوب ذى المقدمة ليس إلا التوقف والمقدمية وهما موجودان فى كل من المقدمة المقصودة بها التوصل وغيرها مما لم يقصد بها التوصل فلا وجه لتخصيص الوجوب ببعض دون بعض .

﴿ قوله ولذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك فى غير المقدمات العبادية . . . الخ ﴾ حيث قال فى التقريرات كما تقدم تفصيله (ما هذا لفظه) فان الموالى إذا أمروا عبيدهم بشراء اللحم الموقوف على الثمن فحصل العبد الثمن لا لأجل اللحم لم يكن ممتثلا للامر الغيرى قطعاً وإن كان بعد ما بداله الإمتثال مجزيا لأن الغرض منه التوصل إنتهى (ثم ان الإجتزاء) بما لم يقصد به التوصل الذى اعترف به صاحب التقريرات دليل آخر فى الحقيقة لمختار المصنف وتضعيف ثانى لمختار الشيخ أعلى الله مقامه فان الواجب لو لم يكن مطلق المقدمة سواء قصد بها التوصل أو لم يقصد بها لم يجتز بما لم يقصد به التوصل ولم يسقط به الوجوب قطعاً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى أن مجرد الاجتزاء بما لم

يقصد به التوصل مما لا يكشف عن إتصافه بالوجوب الغيرى وهذا كما فى المقدمة المحرمة حيث يجتزى بها وليست هى متصفة بالوجوب قطعاً إلا أن عدم الإتصاف بالوجوب فيها كما سيأتى ليس الا لأجل المانع عنه وهو الإتصاف بالحرمة لا لفقد المقتضى أى الملاك كما لا يخفى وعليه فلا يبقى وجه لقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله لما عرفت من أنه لا يكاد يكون الآتى بها بدونه ممتثلا لأمرها . . . الخ ﴾ حيث قال فيما تقدم فان الأمر الغيرى لا يكاد يمتثل الا اذا قصد التوصل الى الغير . . . الخ .

﴿ قوله وآخذاً فى امتثال الأمر بذيها . . . الخ ﴾ قد تقدم منا المنع عن ذلك فى التذنيب الأول قبل الشروع فى اشكال ودفع فان الاتيان بالمقدمة ولو مع قصد التوصل بها الى ذيها لا يكاد يكون شروعا فى امتثال الأمر بذى المقدمة الا من عند الشروع بنفس ذى المقدمة فلا تغفل .

﴿ قوله فيقع الفعل المقدمى على صفة الوجوب ولو لم يقصد به التوصل . . . الخ ﴾ تفريع على عدم اعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمة على صفة الوجوب واشارة الى الثمرة بين القول باعتبار قصد التوصل وعدمه (وقد اشار صاحب التقريرات) الى الثمرة المذكورة بقوله المتقدم منا نعم تظهر الثمرة من جهة بقاء الفعل المقدمى على حكمه السابق . . . الخ فتذكر .

﴿ قوله غاية الأمر يكون حينئذ متجريا فيه . . . الخ ﴾ أى غاية الأمر يكون حينئذ متجريا فى الدخول فى ملك الغير مع عدم الالتفات الى التوقف والمقدمية كما أنه مع الالتفات اليهما يكون متجريا بالنسبة الى الانقاذ والإطفاء اذا دخل ملك الغير ولم يقصد به التوصل الى ذى المقدمة .

﴿ قوله وأما اذا قصده ولكنه لم يأت بها بهذا الداعى بل بداعى أمر

أكده بقصد التوصل فلا يكون متجريا أصلا . . . الخ ﴾ كما اذا دخل بستان الغير لا بداعى التوصل به الى انقاذ الغريق بل بداعى السياحة فى البستان ولكن أكد هذا الداعى بقصد التوصل بالدخول الى الإنقاذ فلا يكون حينئذ متجريا بالنسبة الى الواجب أصلا .

(أقول) وفى الحكم بعدم التجرى فى الفرض المذكور مسامحة واضحة (وتوضيحه) أنه :

(تارة) يكون كل من السياحة وقصد التوصل الى الإنقاذ داعياً مستقلا برأسه بحيث لو كان كل منهما وحده لدخل فى ملك الغير .

(وأخرى) يكون مجموع السياحة والتوصل الى الإنقاذ داعياً مستقلا برأسه بحيث لو كان كل منهما وحده لم يدخل فى ملك الغير .

(وثالثة) يكون السياحة داعياً مستقلا برأسه أكده بقصد التوصل الى الإنقاذ بحيث لو لم يكن التوصل لدخل فى ملك الغير أيضاً لا بالعكس .

(ورابعة) يكون قصد التوصل داعياً مستقلا برأسه أكده بالسياحة بحيث لو لم تكن السياحة لدخل فى ملك الغير أيضاً لا بالعكس فنى الصورة الأولى والرابعة لا تجرّى بالنسبة الى الواجب أصلا اذ المفروض أنه لو لم تكن السياحة لدخل فى ملك الغير وأنقذ الغريق وفى الصورة الثانية والثالثة متجرى بالنسبة الى الواجب لا محالة اذ لو لم تكن السياحة لم يدخل فى ملك الغير ولم ينقذ الغريق أصلا وهذا هو التجرى بالنسبة الى الواجب .

﴿ قوله وبالجملة يكون التوصل بها الى ذى المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة . . . الخ ﴾ بمعنى أن التوصل بها الى ذى المقدمة هو الغرض الأقصى الذى يترتب على المقدمة غالباً ويجوز انفكاكه عن الواجب أحيانا فى قبال الغرض الأدنى الباعث للامر الذى لا يكاد ينفك عن الواجب أصلا

وليس قصد التوصل قيداً وشرطاً لوقوع المقدمة على صفة الوجوب والا لم يجتز بما لم يقصد به التوصل ولم يسقط به الوجوب الغيرى أبداً وقد اعترف التقريرات بالإجتزاء بذلك كما تقدم منه قبلا فتذكر .

﴿ قوله لملاك ثبوت الوجوب فى نفسها . . . الخ ﴾ والصحيح كما فى بعض النسخ هكذا لثبوت ملاك الوجوب فى نفسها .

﴿ قوله ولا يقاس على ما إذا أتى بالفرد المحرم منها حيث يسقط به الوجوب مع أنه ليس بواجب . . . الخ ﴾ اشارة الى ما قديقال من أن سقوط الوجوب بما لم يقصد به التوصل وحصول الإجتزاء به لا يكاد يكشف عن اتصافه بالوجوب وهذا كما فى الفرد المحرم من المقدمة حيث يجتزى به ويسقط به الوجوب وليس بواجب (فيقول) كما أشير قبلا إن عدم اتصافه بالوجوب ليس الا لمانع عنه وهو الحرمة لا لفقد المقتضى فيه أى الملاك من التوقف والمقدمية فلو لا المانع لا تصف الفرد المحرم بالوجوب كغيره من الفرد المباح قطعاً .

﴿ قوله والعجب أنه شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة ... الخ ﴾ (قال فى التقريرات) بعد ما نقل مقالة الفصول من الإلتزام بالمقدمة الموصلة ما هذا لفظه وكيف كان فوضوح فساد هذه المقالة بمكان لا نقدر على تصور ما أفاده فضلا عن التصديق به ونحن بمعزل عن ذلك بمراحل (الى أن قال) يرد عليها أمور أما أولا فلانه قد مر فيما تقدم مراراً أن الحاكم بوجوب المقدمة على القول به هو العقل وهو القاضى فيما وقع من الإختلافات فيه ونحن بعد ما استقصينا التأمل لا نرى للحكم بوجوب المقدمة وجهاً الا من حيث أن عدمها يوجب عدم المطلوب وهذه الحيثية هى التى تشترك فيه جميع المقدمات انتهى (فيقول المصنف) والعجب من التقريرات حيث أنه شدد

الإنكار على الفصول وأورد عليه بما يتوجه على نفسه أيضاً فكما أنه قال للفصول إن مناط وجوب المقدمة هو علية عدمها لعدم المطلوب وهو موجود فى كل من الموصلة وغيرها فكذلك نحن نقول للتقريرات إن المناط المزبور هو موجود فى كل من المقدمة المقصودة بها التوصل وغيرها فما وجه تخصيص الوجوب بالمقدمة المقصودة بها التوصل دون غيرها .

فى مختار الفصول من وجوب المقدمة

الموصلة دون غيرها

﴿ قوله وأما عدم اعتبار ترتب ذى المقدمة عليها فى وقوعها على صفة الوجوب . . . الخ ﴾ شروع فى تضعيف مختار الفصول من القول بالمقدمة الموصلة أى إن الواجب هى المقدمة التى يترتب عليها ذو المقدمة دون غيرها وقد تقدم الإشارة الى مختاره فى صدر الأمر الرابع وهذا هو موضع النقض والإبرام فيه مبسوطاً (وقداستند المصنف) فى تضعيفه واثبات كون الواجب هو مطلق المقدمة سواء كانت موصلة أو غير موصلة الى أمرين .

(الأول) ما حاصله أن الغرض من وجوب المقدمة هو التمكن من ذى المقدمة والقدرة على الواجب وهو موجود فى كل من المقدمة الموصلة وغيرها مترتب على كل منهما فلا وجه لاختصاص الوجوب بإحداهما دون الأخرى مع وجود المناط فى كليهما جميعاً وليس الغرض من وجوب المقدمة هو ترتب ذى المقدمة عليها خارجا فانه ليس باثر تمام المقـــدمات فى غالب الواجبات يعنى المباشريات فكيف باحداها فان أغلب الواجبات فعل اختيارى

بنفسه كالصلاة والزكاة والحج ونحوها أى مقدور المكلف بلا واسطة بحيث اذا تمت المقدمات فالمكلف باق على اختياره إن شاء أتى به وإن شاء لم يأت به نعم قد يتفق أن يكون الواجب فعلا تسبيبياً توليدياً أى مقدوراً للمكلف مع الواسطة بحيث اذا أتى بالمقدمات والأسباب خرج الواجب عن تحت قدرته واختياره وترتب عليها قهراً كما فى الاحراق والطلاق والعتاق والتمليك ونحوها (وعليه) فترتب ذى المقدمة فى الواجبات المباشرية ليس بأثر تمام المقدمات لما فرض فيها من بقاء الإختيار بعد الاتيان بتمام المقدمات على حاله فضلا عن أحداها فكيف يكون هو الغرض من ايجاب كل واحدة من المقدمات نعم فى التسبيبيات يتم ذلك بمعنى أنه صح أن يكون ترتب ذى المقدمة هو الغرض من ايجاب تمام المقدمات كما سيأتى تصريح المصنف بذلك حيث يقول نعم فيما كان الواجب من الافعال التسبيبية والتوليدية كان مترتباً لامحالة على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته فانتظر .

(الثانى) ما حاصله أنه لا شبهة فى سقوط الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمة بمجرد الاتيان بالمقدمة من دون إنتظار لترتب الواجب عليها فى الخارج فاذا أمر مثلا بشراء اللحم ووجب دخول السوق غيريا فبمجرد أن دخل السوق سقط الأمر الغيرى إذ لا يعقل بقائه بعد دخول السوق لإستحالة طلب الحاصل فلو كان ترتب ذى المقدمة على المقدمة معتبراً فى وقوعها على صفة الوجوب لم يسقط وجوبها من قبل ترتب ذيها عليها .

(أقول) أما الأمر الأول الذى استند اليه المصنف فى تضعيف مختار الفصول فهو قابل للمناقشة إذ للفصول أن يدعى أن الغرض من ايجاب المقدمة هو ترتب ذى المقدمة عليها وانه أثر تمام المقدمات حتى فى المباشريات إذا أدخلنا إرادة الفعل فى المقدمات (وأما دعوى) أن الإرادة غير إختيارية

فلا يمكن القول بدخولها تحت الوجوب الغيرى فقد تقدم منا فى دفع شبهة الجبر فى ذيل الطلب والإرادة ما يضعف هذه الدعوى وان الإرادة إختيارية باختيارية بعض مقدماتها فراجع .

(وأما الأمر الثانى) فهو أيضاً قابل للمناقشة إذ للفصول أن يدعى أن المقدمة التى لم يترتب عليها ذوها بعداً فهى ليست بواجبة أصلا وما يترتب عليها ذوها بعداً فهى من حين الاتيان بها يسقط وجوبها وتقع على صفة الوجوب من دون إنتظار للترتب فى الخارج وذلك ليكون الترتب بعداً شرطاً متأخراً للواجب كما سيأتى (نعم) يمكن تقريب الأمر الثانى بنحو آخر يسلم من هذه المناقشة جداً فنقول لا شبهة فى سقوط الوجوب الغيرى بمجرد الاتيان بالمقدمة من دون إنتظار اترتب الواجب عليها فى الخارج كما سمعت فلو كان ترتب ذيها عليها هو الغرض الباعث لإيجابها لم يسقط وجوبها قبل أن يترتب عليها ذوها وذلك لإستحالة سقوط الأمر قبل حصول الغرض الباعث للامر بلا كلام فيها لأحد فمنه يعرف أن الغرض الباعث للامر ليس هو الترتب وإن كان هو الغرض الاقصى الذى جاز سقوط الأمر قبل حصوله كما تقدم تحقيقه فى المرة والتكرار وفى بحث الاجزاء أيضاً بل الغرض الباعث للامر الذى يستحيل سقوط الأمر قبل حصوله هو التمكن من ذى المقدمة وهو موجود فى كل من الموصلة وغيرها على حد سواء فبالنتيجة هذا هو الدليل القوى الذى يضعف القول بالمقدمة الموصلة ويثبت به القول بوجوب مطلق المقدمة دون غيره فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله ومن هنا قد انقدح أن القول بالمقدمة الموصلة يستلزم انكار وجوب المقدمة فى غالب الواجبات . . . الخ ﴾ والسر فى الاستلزام أن القائل بالمقدمة الموصلة يرى أن الغرض الداعى لا يجاب المقدمة هو ترتب ذى المقدمة

ومن المعلوم أن ترتب ذى المقدمة مما لا يصح أن يكون هو الغرض الداعى لا يجاب المقدمة إلا فى مجموع مقدمات الواجبات التسبيبية دون غيرها وذلك لما عرفت من أن الترتب ليس باثر تمام المقدمات فى المباشريات فكيف باحداها وهذا واضح.

﴿ قوله فان قلت ما من واجب إلا وله علة تامة . . . الخ ﴾ وحاصل الاشكال أنه كما اعترف المصنف فى الواجبات التسبيبية بصحة كون الغرض من ايجاب تمام المقدمات هو ترتب الواجب عليها لأن مجموع المقدمات علة تامة للترتب فكذلك ينبغى الاعتراف بذلك فى الواجبات المباشرية إذ ما من شىء إلا وله علة تامة فان الشىء ما لم يجب من ناحية العلة لم توجد فاذاً يصح القول بالموصلة فى المباشريات كما يصح فى التسبيبيات عيناً (وحاصل الجواب) أنه نعم ولكن الجزء الأخير من العلة التامة فى المباشريات هو مبادى اختيار الفعل أى الخطور والميل والجزم والشوق الاكيد المعبر عنه بالإرادة المحركة للعضلات على ما تقدم التفصيل فى الطلب والإرادة والمبادى ليست باختيارية وإلا لكانت إختياريتها بمبادى أخر فيتسلسل ومن المعلوم أن العلة المركبة من مبادى غير إختيارية غير إختيارية فلا يصح تعلق الطلب الغيرى بها لغرض ترتب الواجب النفسى عليها وهذا بخلاف العلة التامة فى التسبيبيات فانها بجميعها هى تحت الإختيار فيمكن تعلق الوجوب الغيرى بمجموعها لغرض ترتب الواجب النفسى عليها فيصح القول حينئذ بالمقدمة الموصلة فيها بخصوصها دون غيرها (وفيه) أن الجزء الأخير من العلة التامة فى المباشريات هو الإرادة وهى كما أشير آنفاً وتقدم التفصيل فى دفع شبهة الجبر فى ذيل اتحاد الطلب والإرادة إختيارية باختيارية بعض مقدماتها (وعليه) فلا مانع من تعلق الوجوب الغيرى بمجموع المقدمات فى المباشريات وصح أن يكون

الغرض من ايجابها هو ترتب ذيها عليها كما فى التسبيبيات عيناً (ولكن مع ذلك كله) قد عرفت منا آنفاً أن الحق هو القول بوجوب مطلق المقدمة لا خصوص المقدمة الموصلة .

﴿ قوله ولأنه لو كان معتبراً فيه الترتب لما كان الطلب يسقط ... الخ ﴾ هذا هو الأمر الثانى الذى استند اليه المصنف فى تضعيف مختار الفصول واثبات كون الواجب هو مطلق المقدمة لا خصوص المقدمة الموصلة فلا تغفل .

﴿ قوله مع أن الطلب لايكاد يسقط إلا بالموافقة أو بالعصيان والمخالفة أو بارتفاع موضوع التكليف . . . الخ ﴾ فاذا قال مثلا اكرم زيداً يوم الجمعة فسقوط وجوب الاكرام لا يكون إلا بامتثاله واكرامه أو بعصيانه ومخالفته حتى ينقضى الوقت أو بارتفاع موضوع التكليف من أصله من قبل الإمتثال والاكرام كما إذا مات زيد فى المثال أو غرق الميت أو حرق فى مثل قوله أغسل الميت وكفنه ثم أدفنه .

﴿ قوله ان قلت كما يسقط الأمر فى تلك الأمور كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به . . . الخ ﴾ وحاصل الاشكال أنه كما يسقط الأمر بكل من الموافقه والعصيان وإرتفاع موضوع التكليف فكذلك قد يسقط فى التوصليات بغير المأمور به مما يحصل به الغرض كفعل الغير أو فعل المحرم كما إذا غسل الغير ثوبه للصلاة مثلا أو ركب هو الدابة المغصوبة وسار معها إلى الحج (وعليه) فسقوط الأمر الغيرى بمجرد الاتيان بالمقدمة من دون إنتظار لترتب ذى المقدمة مما لا يكشف عن كونها متعلقة للوجوب الغيرى وقد سقط قبل الترتب كى يقال إنه لو كان الترتب معتبراً فى وقوعها على صفة الوجوب لم يسقط وجوبها المتعلق بها من قبل ترتب ذيها عليها (وحاصل الجواب) أنه نعم قد يسقط الأمر بغير المأمور به مما يحصل به الغرض ولكن الكلام هنا فى الفعل

الإختيارى الصادر من المكلف بنفسه ولم يكن فيه مانع عن إتصافه بالوجوب وهو كونه محرماً بالفعل ففى مثله إذا سقط الأمر بمجرد الاتيان به فهو لا محالة يكشف عن إتصافه بالوجوب من غير تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه أصلا .

﴿ قوله وقداستدل صاحب الفصول على ما ذهب اليه بوجوه ...الخ ﴾ (قال فى الفصول) فى التنبيه الأول من تنبيهات مقدمة الواجب (ما هذا لفظه) إن وجوب مقدمة الواجب غيرى وبينا أيضاً يعنى فى ذيل تقسيم الواجب إلى النفسي والغيرى قبل الشروع فى مقدمة الواجب أنه يعتبر فى إتصاف الواجب الغيرى بالوجوب كونه بحيث يترتب عليه الغير الذى يجب له حتى أنه لو انفك عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذى يجب فلا يتصف بالوجوب ونقول هنا توضيحاً لذلك وتأكيداً له إن مقدمة الواجب لا يتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجود ذى المقدمة لا بمعنى أن وجوبها مشروط بوجوده فيلزم أن لا يكون خطاب بالمقدمة أصلا على تقدير عدمه فان ذلك متضح الفساد كيف واطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لإطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى أن وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى أنها اذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية لعدم وجودها على الوجه المعتبر فالتوصل الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب وهذا عندى هو التحقيق الذى لا مزيد عليه وإن لم أقف على من يتفطن له (ثم ساق الكلام) بمثل ما ذكر المصنف فى الكتاب بعينه (وملخص مجموع ما ذكرناه وما ذكره المصنف من كلامه) أن ترتب الواجب على المقدمة ليس شرطاً لوجوب المقدمة فان ذلك وان فرض أنه معقول بنحو الشرط المتأخر ولكنه فاسد جداً لما حققناه

من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها فى الإطلاق والإشتراط ولكنه من قبيل شرط الواجب أى الشرط المتأخر له فاذا تحقق الشرط بعداً فى موطنه اتصف المقدمة بالوجوب من الآن والا فلا (والدليل على المدعى) وهو أن الواجب خصوص المقدمة التى يتوصل بها الى الواجب دون غيرها أمور ثلاثة

(الأول) أن الحاكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته هو العقل وهو لا يحكم أزيد من القدر المذكور أى بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته التى يتوصل بها الى ذيها .

(الثانى) أنه لا يأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم انى أريد الحج وأريد المسير الذى يتوصل به اليه دون المسير الذى لا يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز تصريحه بمثل ذلك .

(الثالث) أن وجوب المقدمة ليس الا للتوصل بها الى ذيها فلا جرم يكون التوصل بها الى ذيها دخيلا فى مطلوبيتها فاذا انفكت المقدمة عن التوصل لم تكن مطلوبة أصلا .

﴿ قوله وقد عرفت بما لا مزيد عليه أن العقل الحاكم بالملازمة ... الخ ﴾ شروع فى الجواب عن الدليل الأول للفصول (وحاصله) بمزيد توضيح منا أن الحاكم بالملازمة وان كان هو العقل ولكن المناط فى حكمه بالملازمة وهو الغرض الباعث للامر بالمقدمة ليس كما تقدم إلا حصول التمكن من الاتيان بذى المقدمة وهو موجود فى كل من الموصلة وغيرها على حد سواء ومعه كيف يحكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها .

﴿ قوله وقد انقدح منه أنه ليس للآمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح . . . الخ ﴾ شروع فى الجواب عن الدليل الثانى للفصول وقد

ابتلى المصنف فى المقام بالتطويل على خلاف عادته فى سائر المقامات ومع ذلك لم يؤد حقه كما ينبغى (والحق فى الجواب عنه) ان يقال نعم لا يأبى العقل أن يصرح الآمر الحكيم ويقول أريد الحج وأريد المسير الذى يتوصل به اليه دون المسير الذى لا يتوصل اليه ولكن لا يأبى العقل أيضاً أن يصرح الآمر الحكيم ويقول لمن سار الى الحج ولم يحج عصياناً انك قد أتيت بمطلوبى الغيرى ولم تأت بمطلوبى النفسى (والسر) فى جواز التصريحين جميعاً ان لطلب المقدمة غيرياً غرضين غرض أدنى وهو حصول القدرة على الواجب بوسيلة المقدمة كما تقدم وغرض أقصى فوق الغرض الأدنى وهو ترتب الواجب على المقدمة والتوصل بها اليه (فان صرح) وقال لمن سار الى الحج ولم يحج عصياناً انك قد أتيت بمطلوبى الغيرى ولم تأت بمطلوبى النفسى فهو حق فان المسير كان مطلوباً له لأجل الحج وقد تمكن بوسيلة المسير من الإتيان بالمناسك ولم يفعل (وان صرح) وقال أريد المسير الذى يتوصل به الى الحج ولا أريد المسير الذى لا يتوصل به اليه فهو أيضاً حق ولو بنحو من العناية لأجل عدم ترتب الغرض الأقصى وهو ترتب الواجب عليه خارجاً فكأنه ليس بمطلوب له أصلا (وبالجملة) إن من سار الى الحج ولم يحج فان كان عدم حجه لمانع منعه عنه فهو مما يكشف عن عدم الأمر بذى المقدمة واقعاً على كل من القول بالموصلة وغيرها واما إذا كان عدم حجه لعصيان المكلف وتعمده فى الترك بلا عذر ولا مانع عنه فذلك لا يكون دليلا على عدم اتصاف المسير الخارجى بالوجوب الغيرى بل كان واجباً واقعاً غيرياً لأجل الحج غايته انه قد أتى بالمطلوب الغيرى ولم يأت بالمطلوب النفسى وهذا لدى التدبر واضح فتدبر .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾ ولعله اشارة الى ضعف قوله كما جاز التصريح بحصول الغيرى مع عدم فائدته فان الغيرى الذى لم يترتب عليه الواجب اذا لم

تكن فيه فائدة كان الحق اذاً مع الفصول فلا وجه لإتصافه بالوجوب اصلا بل الغيرى الذى لم يترتب عليه الواجب فيه فائدة جداً وهو الغرض الأدنى أى حصول القدرة بوسيلته على الإتيان بالواجب النفسى وبها قد اتصف بالوجوب الغيرى وان لم يكن فيه الغرض الأقصى وهو ترتب الواجب عليه خارجاً .

﴿ قوله وأما ما أفاده قدس سره من أن مطلوبية المقدمة حيث كانت لمجرد التوصل بها فلا جرم ... الخ ﴾ شروع فى الجواب عن الدليل الثالث للفصول (وحاصله) ان الغرض من الأمر بالمقدمة كما تقدم فى الدليل الأول من دليلى المصنف على وجوب مطلق المقدمة هو حصول التمكن من الواجب لا التوصل بها الى ذيها كى يكون التوصل دخيلا فى مطلوبيتها بحيث إذا انفكت عنه لم تكن مطلوبة أصلا وذلك لما عرفت من أن التوصل بها ليس من آثار تمام المقدمات فى المباشريات فضلا عن أحديها بل مما يترتب عليها احياناً باختيار المكلف بمبادئه الخاصة المتقدمة .

(أقول) قد عرفت منا ضعف التعليل المذكور لبطلان كون التوصل هو الغرض من الأمر بالمقدمة وان الصحيح فى مقام ابطال ذلك هو الاعتماد على الدليل الثانى من الدليلين لكن على التقريب الذى نحن ذكرناه له لا على تقريب المصنف فتأمله جيداً .

﴿ قوله وصريح الوجدان إنما يقضى بان ما اريد لأجل غاية وتجرد عن الغاية ... الخ ﴾ ردٌ على ما أفاده الفصول فى ذيل الدليل الثالث من قوله وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئاً لمجرد حصول شىء آخر لا يريده إذا وقع مجرداً عنه ... الخ (وحاصل الرد) أن صريح الوجدان قاض بان ما اريد لأجل غاية وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فى تحققها كإرادة المكلف واختياره لها يقع على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية

كيف ولو كان وقوع المقدمة على صفة المطلوبية الغيرية منوطاً بحصول ذى المقدمة كما زعم الفصول وصرح به فى آخر كلامه المتقدم لزم أن يكون وجود الغاية من قيود ذى الغاية وان يكون ذو المقدمة مقدمة لوقوع المقدمة على نحو تكون الملازمة بين وجوبها غيرياً ووجوب ذيها نفسياً (وهو كما ترى) فان الغاية لا تكاد تكون من قيود ذى الغاية وإلا لزم أن يكون الواجب النفسى مطلوبا غيرياً بطلب المقدمة كسائر قيود المقدمة (وبعبارة اخرى) ان التوصل الى ذى المقدمة ان كان عنواناً تقييدياً للمقدمة كان وقوعها لا محالة على صفة الوجوب منوطاً بحصول ذى المقدمة وكان تخلف العنوان موجباً لعدم وقوع المقدمة على صفة المطلوبية كسائر العناوين التقييدية إذا تخلفت كالستر والقبلة والطهارة ونحوها من القيود المأخوذة فى لسان الدليل بالنسبة الى الصلاة فاذا تخلفت لم تقع الصلاة على صفة المطلوبية وأما إذا كان التوصل عنواناً تعليلياً بان كان علة لتعلق الوجوب الغيرى بالمقدمة من دون أن يكون قيداً مأخوذاً فى لسان الدليل فتخلفه مالا يوجب عدم وقوع المقدمة على صفة المطلوبية فكأن الفصول رحمه الله قد خلط بين الجهات التقييدية والتعليلية .

(أقول) اما قول الفصول وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئاً لمجرد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرداً عنه ... الخ . فهو كبرى كلية لا ينبغى المناقشة فيها أبداً سواء كان حصول الشيء الآخر عنواناً تقييدياً أو تعليلياً (ولكن الصحيح) فى جواب الفصول هو منع الصغرى فى المقام بمعنى ان المقدمة لم يردها المولى لحصول ذى المقدمة كى إذا لم يحصل لم تقع المقدمة على صفة المطلوبية بل أرادها كما عرفت قبلا لحصول التمكن من ذى المقدمة ولم تتجرد عنه وان كان حصول ذى المقدمة هو الغرض الأقصى للمقدمة (وقد أشار المصنف) الى ذلك فى جوابه الثانى عن صريح الوجدان بقوله الآتى هذا

مع ما عرفت من عدم التخلف هيهنا وان الغاية إنما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل الى المطلوب النفسى ... الخ (واما دعوى المصنف) انه لو لم يقع ما اريد لأجل غاية وتجرد عنها على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية لزم أن يكون وجود الغاية من قيود ذى الغاية فما لا ضير فيه فان مجرد كون الغاية من قيود ذى الغاية بمعنى كونها مقدمة وجودية له مما لا بأس به (وتوهم) انه يلزم حينئذ أن تكون الغاية مطلوبة بطلب ذى الغاية ضعيف جداً لجواز كون الغاية مقدمة وجودية لذى الغاية على نحو لا يترشح اليها الوجوب وذلك لما عرفت فيما تقدم من عدم كون مطلق المقدمة الوجودية واجباً غيريا وإنما الواجب منها ما أخذ على نحو يترشح اليه الوجوب كما اذا قال صل عن طهارة ولم يقل صل عند ما تطهرت وهذا واضح .

﴿ قوله فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطا بحصولها ... الخ ﴾ تفريع على قوله ضرورة ان الغاية لا تكاد تكون قيداً لذى الغاية ... أى فلا يكون وقوع ذى الغاية على الصفة المطلوبية الغيرية منوطا بحصول الغاية كما أفاد الفصول .

﴿ قوله هذا مع ما عرفت من عدم التخلف هيهنا ... الخ ﴾ إشارة الى الجواب الثانى عن صريح الوجدان كما أشرنا اليه آنفا فلا تغفل .

﴿ قوله ثم أنه لا شهادة على الاعتبار فى صحة منع المولى ... الخ ﴾ لم أر فى كلام الفصول استشهاداً لإعتبار ترتب ذى المقدمة على المقدمة بصحة منع المولى عن المقدمات بانحائها إلا الموصلة منها وكأن المصنف قد أراد بكلامه هذا دفع ما قد يتوهم من أن فى صحة منع المولى عن تمام المقدمات إلا ما إذا رتب عليه الواجب شهادة على صحة القول بالمقدمة الموصلة وان لم يستشهد بها الفصول (فيقول) انه لا شهادة فى ذلك فانه لو سلم صحة النهى كذلك فعدم

اتصاف ما سوى المقدمة الموصلة بالوجوب يكون لمانع وهو النهى لا لعدم المقتضى أى الملاك ، ونحن قد اعترفنا سابقاً بان المقدمة قد لا تجب لوجود المانع وهو النهى مع وجود المقتضى فتذكر .

﴿ قوله مع ان فى صحة المنع عنه كذلك نظر و وجهه . . الخ ﴾ وحاصل وجه النظر انه لو منع المولى عن تمام المقدمات إلا الموصلة منها يلزم أن لا يكون ترك الواجب مخالفة وعصياناً لان وجوب الواجب يتوقف على جواز المقدمة لئلا ينسد طريق الوصول الى الواجب وجواز المقدمة يتوقف على الإتيان بالواجب إذ مع الإتيان به تكون المقدمة موصلة جايزة بخلاف ما إذا لم يأت به فاذاً يتوقف وجوب الواجب على الإتيان به فاذا لم يأت به فلا وجوب ولا مخالفة ولا عصيان وهو عين ما ذكرناه من لزوم أن لا يكون ترك الواجب مخالفة وعصياناً وان أتى به فعند ذلك يجب الواجب إذ فى هذا الفرض يجوز مقدمته وينفتح طريق الوصول اليه وهو محال لاستحالة طلب الحاصل (ومن هنا يظهر) ان فى صحة المنع عن المقدمات إلا الموصلة منها محذورين أحدهما على تقدير والآخر على تقدير آخر وقد أشار المصنف فى الكتاب الى كلا المحذورين بعبارة مضطربة وله عبارة اخرى فى تعليقته على الكتاب يشير فيها الى المحذور الثانى فقط (وعلى كل حال) يرد على المصنف ان وجوب الواجب وإن كان يتوقف على جواز المقدمة ولكن جواز المقدمة فى المقام مما لا يتوقف على الإتيان بالواجب فان الإتيان به ليس شرطاً لجواز المقدمة بل هو شرط متأخر لوجود المقدمة وقد أخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب وقد اشير الى تفصيل الأخذ كذلك آنفاً فى ذيل التعليق على قوله وصريح الوجدان إنما يقضى ... الخ (وبالجملة) نتيجة الكلام انه يصح للمولى أن يأمر بالواجب ويأمر بمقدمته التى يترتب عليها الواجب بعداً وينهى عن

المقدمة التى لا يترتب عليها الواجب بعداً وأنه لا محذور فى ذلك كله عقلا فتأمل جيداً .

فى ثمرة القول بالمقدمة الموصلة

﴿ قوله بقى شىء وهو ان ثمرة القول بالمقدمة الموصلة هو تصحيح العبادة التى يتوقف على تركها فعل الواجب ... الخ ﴾ سيأتى فى مسألة الضد انه بناء على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده سواء كان لأجل مقدمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر أو لأجل التلازم بين كل ضد وعدم الآخر وان الحكم يسرى من الملازم الى الملازم يكون الضد فاسداً شرعاً إذا كان عبادة فاذا وجبت الإزالة وقلنا انه يقتضى النهى عن الصلاة أما لكون ترك الصلاة مقدمة للإزالة فيجب الترك ويحرم الفعل أو لكون ترك الصلاة ملازماً لفعل الإزالة فتسرى الوجوب من الإزالة الى ترك الصلاة فيجب الترك ويحرم الفعل فالصلاة على كل حال فاسدة وذلك لما سيأتى من اقتضاء النهى الفساد فى العبادات وان لم يقتض فى المعاملات وقد أنكر صاحب الفصول هذه الثمرة فقال بالصحة ولو على القول بالاقتضاء وجعل ذلك من ثمرات القول بالمقدمة الموصلة (قال قدس سره فى مسألة الضد) ما هذا لفظه فاعلم ان جماعة زعموا ان ثمرة النزاع فى الضد الخاص تظهر فيما اذا دار الأمر بين واجب مضيق وعبادة موسعة فانه لو أتى حينئذ بالموسع عصى وصحت عبادته بناء على القول بعدم الإقتضاء إذ لا مانع من الصحة وبطلت على القول بالإقتضاء (ثم ساق الكلام الى أن قال ما لفظه) اقول والتحقيق عندى ان العبادة المذكورة صحيحة على القول بالإقتضاء أيضاً كما هو المختار (ثم أفاد) فى تحقيق ذلك

كلاماً طويلا مضطرباً جداً يشتمل على زوائد كثيرة ملخصه بعد التدبر التام فيه ان بناء على الإقتضاء والقول بالمقدمة الموصلة إذا وجبت الإزالة وجب ترك الصلاة الموصل الى الإزالة لا مطلق ترك الصلاة ولو كان مجرداً عن ترتب الإزالة عليه فاذا وجب الترك الموصل حرم نقيضه وهو ترك الترك الموصل ولم يحرم الفعل لأن الفعل ليس نقيضاً للترك الموصل كى يحرم إذ لو كان نقيضاً له لم يجز ارتفاعهما جميعاً ومن الواضح جواز ارتفاعهما جميعاً كما فى الترك المجرد الغير الموصل فلا هو فعل ولا هو ترك موصل فاذا لم يحرم الفعل لم يفسد قهراً وان كان عبادة كالصلاة ونحوها (لا يقال) إنه إذا وجب الترك الموصل مقدمة وحرم نقيضه وهو ترك الترك الموصل فالنقيض معنى عام يشمل كلا من الفعل والترك المجرد جميعاً فيحرمان بحرمته فاذا حرم الفعل فسد قهراً إذا كان عبادة (لأنه يقال) ان النقيض وهو ترك الترك الموصل معنى عام يجتمع مع الفعل تارة ومع الترك المجرد اخرى وليس هو معنى صادقا على كل من الفعل والترك المجرد كى يحرمان بحرمته (هذا ملخص ما يستفاد من كلامه رفع مقامه) ولكن المصنف تبعا للتقريرات قرّب الثمرة بنحو آخر اخصر (قال فى الكتاب) فان تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً ليكون فعلها محرماً فتكون فاسدة بل فيما يترتب عليه ومع الاتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب فلا يكون تركها مع ذلك واجباً فلا يكون فعلها منهياً عنه فلا تكون فاسدة (انتهى) وملخصه ان مع الاتيان بالصلاة حيث لا يكون هناك ترتب ووصول فلا يكون تركها مع عدم الترتب والوصول واجباً كى يحرم الفعل ويفسد (وفيه ما لا يخفى) فان ظاهر ذلك بل صريحه ان عدم حرمة الصلاة حينئذ إنما هو من جهة سقوط الأمر الغيرى المتعلق بالترك الموصل لا من جهة عدم سراية النهى من ترك الترك الموصل الى الفعل نظراً الى كون الفعل

مما يقارنه احياناً لا من مصاديقه خارجاً وانظر الفصول فى عدم حرمة الفعل فى المقام الى الثانى لا الى الأول فتأمل جيداً .

﴿ قوله وربما أورد على تفريع هذه الثمرة . . الخ ﴾ هذا الإيراد من صاحب التقريرات (قال ما لفظه) ان الترك الخاص يعنى به الترك الموصل نقيضه رفع ذلك الترك وهو أعم من الفعل والترك المجرد لان نقيض الأخص أعم مطلق كما قرر فى محله فيكون الفعل لازماً لما هو من أفراد النقيض وهذا يكفى فى إثبات الحرمة وإلا لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً لان الفعل على ما عرفت ليس نقيضاً للترك لأنه أمر وجودى ونقيض الترك إنما هو رفعه ورفع الترك إنما هو يلازم الفعل مصداقاً وليس عينه كما هو ظاهر عند التأمل فكما ان هذه الملازمة تكفى فى إثبات الحرمة لمطلق الفعل فكذلك يكفى فى المقام (الى أن قال) غاية الأمر ان ما هو النقيض فى مطلق الترك إنما ينحصر مصداقه فى الفعل فقط واما النقيض للترك الخاص فله فردان وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده كما لا يخفى . انتهى .

(اقول) قد أجاد صاحب التقريرات فى الإيراد على الثمرة وفى ابطال العبادة مطلقاً حتى على القول بالموصلة غير انه سامح رحمه الله فى التعبير فان الفعل ليس لازماً لترك الترك الموصل أو ترك الترك المطلق بل هو عينه مصداقاً وخارجاً وان اختلفا مفهوماً وادراكا فترك الترك المطلق وان كان يختلف مع الفعل مفهوماً من قبيل اختلاف الإنسان مع الحيوان الناطق فى المفهوم ولكنهما متحدان خارجاً ومصداقاً فيصدق على الفعل انه ترك الترك ويحمل عليه بالحمل الشايع وهكذا ترك الترك الموصل فهو معنى عام يختلف مع كل من الفعل والترك المجرد مفهوماً ولكنه يتحد مع كل منهما خارجاً ومصداقاً فيصدق على كل من الفعل والترك المجرد انه ترك الترك الموصل ويحمل عليه

بالحمل الشايع (ومن هنا يظهر) ضعف ما أفاده المصنف فى تضعيف ايراد التقريرات بابداء الفرق بين ترك الترك المطلق فيكون متحداً مع الفعل مصداقاً وخارجاً وبين ترك الترك الموصل فيكون مقارناً مجتمعاً مع الفعل تارة ومع الترك المجرد اخرى (ووجه الضعف) ان كلا من ترك الترك المطلق وترك الترك الموصل على نمط واحد غايته انه فى الأول له مصداق واحد وفى الثانى له مصداقان بشهادة صحة الحمل عليهما فكما انه إذا حرم ترك الترك المطلق يحرم الفعل ويفسد فكذلك إذا حرم ترك الترك الموصل فيحرم كل من الفعل والترك المجرد جميعاً فاذا كان الفعل عبادة فيفسد .

﴿ قوله إلا انه لازم لما هو من افراد النقيض ... الخ ﴾ ولو قال إنه فرد من فردى النقيض وهو ترك الترك الموصل كان أولى بل كان هو الصحيح وعلى كل حال ان هذا التعبير قد تقدم فى كلام التقريرات والمصنف قد ذكره هنا بعينه ولم يغيره .

﴿ قوله فإن الفعل فى الأول لا يكون إلا مقارناً ... الخ ﴾ يعنى بالأول الترك الموصل الواجب لا الترك المطلق نظراً الى أن محط كلام المصنف فى أول الثمرة كان هو الترك الموصل حيث قال وربما أورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله ان فعل الضد وان لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدمة بناء على المقدمة الموصلة .. الخ أى فان الفعل فيما إذا وجب الترك الموصل لا يكون إلا مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك الموصل المجامع ذلك النقيض مع الفعل تارة ومع الترك المجرد اخرى .

﴿ قوله ولا يكاد تسرى حرمة الشىء الى ما يلازمه .. الخ ﴾ فاذا وجب استقبال الجنوب مثلا لم يجب استدبار الشمال شرعاً مع كون الثانى ملازماً للاول وذلك لأنه لا وجه عقلا لتسرية الحكم من الملازم الى الملازم

وان وجب عقلا ان لا يكون الملازم محكوماً بحكم فعلى آخر يخالف حكم ملازمه مع جواز كونه محكوماً بحكم واقعى كذلك وسيأتى لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى فى مسألة الضد فانتظر .

﴿ قوله فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الإصطلاح مفهوماً . . الخ ﴾ أى فلو لم يكن الفعل عين ما يناقض الترك المطلق بحسب الإصطلاح مفهوماً أى عين ترك الترك المطلق أو رفع الترك المطلق فهو متحد معه عيناً وخارجاً فالفعل وترك الترك أو رفع الترك متغايران بحسب المفهوم متحدان بحسب المصداق والخارج .

فى تقسيم الواجب الى الأصلى والتبعى

﴿ قوله ومنها تقسيمه الى الأصلى والتبعى .. الخ ﴾ كان اللازم ذكر هذا التقسيم فى الأمر الثالث المنعقد لتقسيمات الواجب من المطلق والمشروط والمعلق والمنجز والنفسى والغيرى لا فى هذا الأمر الرابع المنعقد لبيان تفصيل المعالم والشيخ والفصول المتقدم شرح كل منها على حدة وكأنه نسيه هناك وتذكره هيهنا (وعلى كل حال) ان المناط فى الإصالة بنظر المحقق القمى ان يكون الواجب مقصوداً بالإفادة من الكلام والمناط فى التبعية أن لا يكون مقصوداً بالإفادة من الكلام وان استفيد تبعاً كدلالة الآيتين على أقل الحمل وله كلام فى مقدمة الواجب بعضه فى المقدمة السادسة وبعضه فى المقدمة السابعة يستفاد من مجموعه هذا المعنى صريحاً فراجع (ثم ان الفصول) قد أورد على المحقق المذكور بقوله وزعم بعض المعاصرين ان الواجب الأصلى هو الذى استفيد وجوبه من اللفظ وقصده المتكلم منه والتبعى بخلافه وهو غير

واضح (انتهى) وفسر هو كلا من الأصلى والتبعى بمعنى آخر (فقال) فالأصلى ما فهم وجوبه بخطاب مستقل أى غير لازم لخطاب آخر وإن كان وجوبه تابعاً لوجوب غيره والتبعى بخلافه وهو ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر وإن كان وجوبه مستقلا كما فى المفاهيم (انتهى) ومحصله ان المناط فى الإصالة والتبعية هو الإستقلال بالخطاب وعدمه فان كان مستفاداً من خطاب مستقل فهو الأصلى وان فرض وجوبه غيرياً تابعاً لوجوب غيره كما إذا قال أدخل السوق واشتر اللحم وان لم يكن مستفاداً من خطاب مستقل فهو التبعى وان فرض وجوبه نفسيا غير تابع لوجوب غيره كما إذا استفيد ذلك بنحو المفهوم فقال مثلا إذا فسق العالم فلا يجب إكرامه وكان مفهومه إذا عدل العالم فيجب إكرامه (والظاهر) ان الثمرة بين الضابطين تظهر فى مثل المداليل الإلتزامية اللفظية فهى أصلية عند المحقق الفمى لكونها مقصودة بالافادة للمتكلم وتبعية عند الفصول لعدم كونها بخطاب مستقل وإنما هى لازم لخطاب آخر (ثم ان صاحب التقريرات) قد فسر الأصلى والتبعى بمعنى ثالث فجعل الأصلى عبارة عما تعلقت به إرادة مستقلة من جهة الالتفات اليه بما هو عليه مما يوجب طلبه والتبعى عبارة عما لم تتعلق به إرادة مستقلة لعدم الالتفات اليه بما يوجب إرادته كذلك وإن تعلقت به إرادة اجمالية تبعا لارادة غيره كما فى الواجبات الغيرية الترشحية لا المنشأة بخطاب مستقل التى تعلقت بها ارادة مستقلة (والفرق) بينه وبين التفسيرين ان تقسيم الواجب الى الأصلى والتبعى بحسب هذا التفسير الأخير يكون بلحاظ مقام الثبوت والواقع أى بتعلق الارادة النفسانية المستقلة به وعدمه وبحسب التفسيرين الأولين يكون بلحاظ مقام الاثبات والدلالة اى باعتبار كون الواجب مقصوداً للمتكلم من اللفظ وعدمه أو باعتبار كونه مفهوما من خطاب مستقل وعدمه فاذا كان واجب لم يكن مستفاداً

من اللفظ بل قد استفيد من دليل لبى من عقل أو اجماع ونحوهما لم يتصف بالأصلى والتبعى بحسب التفسيرين بخلافه بحسب هذا التفسير فان كان متعلقا للارادة المستقلة فهو أصلى وإلا فهو تبعى (ومن هنا) قد اختار المصنف هذا التفسير الاخير وان التقسيم يكون بلحاظ مقام الثبوت والواقع لا بلحاظ مقام الاثبات والدلالة نظراً الى ان عدم اتصاف الواجب الذى لم يكن بعد مفاد دليل لفظى بشىء من الأصلى والتبعى بعيد واليه اشار اخـــيراً بقوله لـكن الظاهر كما مر ان الاتصاف بهما إنما هو فى نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه وإلا لما اتصف بواحد منهما اذا لم يكن بعد مفاد دليل وهو كما ترى .

(اقول) : كان الأولى ترك التعرض لهذا التقسيم من أصله فانه مضافا الى كونه مما لا فائدة فيه هو مما يمتاز عن سائر التقاسيم من حيث عدم مضبوطية المعنى المحدود فيه فان المحدود فى سائر التقاسيم كالمطلق والمشروط والنفسى والغيرى ونحوهما أمر معين مضبوط عند الجميع متسالم عليه عند الـكل وإنما يقع الاختلاف فى بيان حد جامع له العكس والطرد وفى المقام أصل المحدود غير مضبوط ولا معين فـكل يفسره برأيه ويحدده بنظره فيكون الأصلى والتبعى فى اصطلاح هذا غير الأصلى والتبعى فى اصطلاح ذاك والأصلى والتبعى عند ذاك غير الأصلى والتبعى عنـــد ثالث وهكذا ومعه لا يبقى للمناقشة فى الحدود بالنقض والابرام مجال أصلا لعدم المشاحة فى الاصطلاح كما لا يخفى .

﴿ قوله لا بلحاظ الإصالة والتبعية فى مقام الدلالة والاثبات فانه يكون فى هذا المقام تارة مقصوداً بالافادة واخرى غير مقصود بها على حده ... الخ﴾ اشارة الى تفسير المحقق القمى للاصلى والتبعى وهو التفسير الأول من التفاسير الثلاثة المتقدمة ولم يؤشر المصنف الى تفسير صاحب الفصول اصلا

﴿ قوله إلا انه لازم الخطاب كما فى دلالة الإشارة ونحوها ... الخ﴾

المداليل الالتزامية كلها لازم الخطاب ولكنها على أقسام (فمنها) المنطوق الغير الصريح وهو المدلول بدلالة الاقتضاء والمدلول بدلالة الايماء والمدلول بدلالة الاشارة فى قبال المنطوق الصريح وهو المدلول المطابقى والتضمنى على كلام فى الأخير وسيأتى تفصيل الجميع فى أول المنطوق والمفهوم إن شاء الله تعالى (ومنها) المفاهيم وهى المداليل الالتزامية اللفظية أى البينة بالمعنى الأخص للجمل التركيبية كمفهوم الشرط ومفهوم الوصف ومفهوم الحصر وغير ذلك من المفاهيم على القول بها وسيأتى أيضا تفصيل الكل إن شاء الله تعالى فى محله (ومنها) ما لا يعد منطوقا ولا مفهوما فى الاصطلاح وهى المداليل الالتزامية العقلية كدلالة الأمر على وجوب مقدمته أو على حرمة ضده على القول بهما أو على فساد متعلقه على القول به ولو فى خصوص العبادات دون المعاملات (ثم ان) من بين جميع المداليل الالتزامية مدلولين غير مقصودين للمتكلم أحدهما المدلول بدلالة الاشارة ثانيهما المدلول الالتزامى العقلى ومن هنا يظهر معنى قوله كما فى دلالة الاشارة ونحوها ويستفاد ذلك من كلام المحقق القمى ايضا فى مقدمة الواجب فى المقدمة السابعة فراجع.

﴿قوله وعلى ذلك فلا شبهة فى انقسام الواجب الغيرى اليهما ... الخ﴾ لا اشكال فى انقسام الواجب الغيرى الى الأصلى والتبعى بجميع التفاسير المتقدمة فيجوز أن يكون مقصوداً بالافادة للمتكلم ويجوز عدمه كما انه يجوز أن يكون مستفاداً من خطاب مستقل ويجوز أن لا يكون مستفاداً من خطاب مستقل بل تبعا لخطاب آخر وهكذا يجوز أن يكون متعلقا للارادة المستقلة الالتفات اليه ويجوز أن لا يكون متعلقا للارادة المستقلة بل الاجمالية تبعا لارادة غيره لعدم الالتفات اليه وهذا واضح (واما الواجب النفسى) فلا اشكال فى صحة انقسامه الى الأصلى والتبعى بحسب تفسير الفصول

فقد يكون مستفاداً من خطاب مستقل وقد لا يكون مستفاداً من خطاب مستقل بل تبعاً لخطاب آخر كما لا إشكال فى عدم إنقسامه اليهما بحسب تفسير التقريرات الذى اختاره المصنف إذ لا معنى لكون الواجب نفسياً ذا مصلحة نفسية ملزمة ولا يكون تحت الإلتفات والإرادة المستقلة أصلا وأما بحسب تفسير المحقق القمى من كونه مقصوداً بالإفادة وعدمه فالظاهر انه قابل للانقسام اليهما أيضاً فالنفسى قد يكون مقصوداً بالإفادة للمتكلم وقد لا يكون مقصوداً بها فان النفسى إذا جاز أن لا يكون مفاداً لدليل لفظى أصلا بل قد استفيد من دليل لبى لجواز استفادته من اللفظ على نحو لا يكون مقصوداً بالإفادة بطريق أولى .

﴿ قوله ثم انه إذا كان الواجب التبعى ما لم يتعلق به إرادة مستقلة .. الخ ﴾ وحاصله ان الواجب التبعى إن كان عبارة عما لم يتعلق به إرادة مستقلة فعند الشك فى كون الواجب أصلياً أو تبعياً يستصحب عدم تعلق الإرادة المستقلة به ويثبت به كونه تبعياً كما هو الشأن فى كل موضوع مركب من أمر وجودى وعدمى فاذا كان الوجودى محرزاً بالوجدان والعدمى محرزاً بالأصل رتب عليه الأثر لا محالة كما إذا شك فى أن الماء المجتمع فى الحوض شيئاً فشيئا هل هو قليل أم كثير فباستصحاب عدم بلوغه حد الكر يثبت كونه قليلا ويترتب عليه آثار القليل وهكذا إذا شك فى كون اللحم المطروح على الأرض المشتركة بين الكفار والمسلمين ميتة أو مذكى فيستصحب فيه عدم التذكية ويحرز به انه ميتة بناء على كون الميتة عبارة عما لم يذك ويترتب عليه حينئذ آثارها نعم ان قلنا إن التبعى أمر وجودى بمعنى انه عبارة عما تعلقت به إرادة إجمالية تبعاً لإرادة غيره فبإصالة عدم تعلق الإرادة المستقلة به لا يكاد يثبت

تعلق الإرادة الإجمالية به تبعاً لإرادة غيره ليكون واجباً تبعياً إلا على القول بالأصل المثبت .

(أقول) والظاهر ان إستصحاب عدم تعلق الإرادة المستقلة به بعدالعلم الإجمالى بتعلق الإرادة به لا محالة أما إرادة مستقلة أو إرادة غير مستقلة مشكل جداً سواء كان التبعى عبارة عما لم يتعلق به إرادة مستقلة أو كان عبارة عما تعلقت به إرادة إجمالية تبعاً لإرادة غيره غايته ان الأصل على الأول معارض بمثله وعلى الثانى معارض ومثبت ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾ قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

فى ثمرات بحث مقدمة الواجب

﴿ قوله تذنيب فى بيان الثمرة ... ﴾ قد ذكروا لبحث مقدمة الواجب ثمرات عديدة (منها) انه على القول بوجوب المقدمة إذا نذر الإتيان بواجب شرعى فيحصل البرء من النذر بالإتيان بمقدمة من مقدمات الواجب وعلى القول بعدمه لا يحصل البرء (ومنها) انه على القول بوجوب المقدمة يحصل الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كان له مقدمات متعددة وذلك لصدق الإصرار على الحرام حينئذ فانه قد ترك واجبات عديدة بخلاف ما إذا لم نقل بوجوبها فلا يحصل الفسق بترك واجب واحد بمقدماته لعدم صدق الإصرار على الحرام حينئذ إذلم يترك واجبات عديدة . (ومنها) انه على القول بوجوب المقدمة لايجوز أخذ الأجرة على المقدمة لحرمة أخذ الأجرة على الواجب بخلاف ما اذا لم نقل بوجوبها فيجوز أخذها عليه (وقد أورد المصنف) على الجميع إشكالا عاماً ثم أورد على كل منها بالخصوص إشكالا خاصاً (أما الإشكال العام) الوارد على الجميع

وقد أشار اليه بقوله ومنه قد انقدح انه ليس منها مثل برء النذر... الخ . فحاصله ان ثمرة المسألة الاصولية ليست إلا أن تكون نتيجة المسألة واقعة فى طريق استنباط حكم شرعى كلى وتنقيح كبرى من كبريات الفقه سواء كانت إيجابية أو سلبية فاذا باحثنا مثلا فى حجية خبر الواحد أو فى الإستصحاب أو فى أصل البراءة ونحوها من المسائل الأصولية وكان نتيجة البحث بعد النقض والإبرام حجية خبر الثقة أو حجية الإستصحاب أو حجية أصل البراءة فيثبت بوسيلة ذلك كله وجوب مثل غسل الجمعة إذا فرض قيام خبر الثقة عليه أو وجوب صلاة الجمعة لأجل استصحابه من زمان الحضور أو عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال لأجل البراءة عنه شرعاً وعقلا وهكذا وهكذا وهذا بخلاف المقام فان وجوب المقدمة فى الثمرات المذكورة مما لا يستنبط به حكم شرعى كلى سوى البرء فى الأول وحصول الفسق فى الثانى وعدم جواز أخذ الاجرة على المقدمة فى الثالث الذى هو حكم جزئى من كبرى فقهية أى من عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب هـــذا حاصل الإشكال العام الوارد على الثمرات الثلاث وأما الإشكال الخاص الوارد على كل منها بالخصوص فسيأتى شرح كل عند تعرض المصنف له فانتظر .

﴿ قوله وهى فى المسألة الأصولية كما عرفت سابقاً ... الخ ﴾ الظاهر ان مقصوده من قوله كما عرفت سابقاً هو ما أشار اليه بقوله فى صدر الكتاب وإن كان الأولى تعريفه يعنى تعريف الأصول بانه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق إستنباط الأحكام ... الخ .

﴿ قوله كما لو قيل بالملازمة فى المسألة فانه بضميمة مقدمة كون شىء مقدمة لواجب يستنتج انه واجب ... الخ ﴾ فاذا قلنا بالملازمة ووجبت المقدمة بنحو الكبرى الكلية وضممنا اليها صغرى من صغرياتها مثل كون المسير الى الحج مقدمة

للواجب فيستنتج منها حكم شرعى كلى وهو وجوب المسير الى الحج فتقول مثلا إن المسير الى الحج مقدمة للواجب وكل مقدمة للواجب واجب للملازمة فالمسير الى الحج واجب للملازمة فالنتيجة هى حكم شرعى كلى قد استنبطناه بوسيلة بحث مقدمة الواجب .

(أقول) لو كان محط البحث فى المسألة هو نفس وجوب المقدمة لكنا نحتاج فى إستنتاج حكم شرعى كلى الى ضم الصغرى اليها على نحو ما عرفت وأما إذا كان محط البحث كما تقدم فى صدر المسألة هو الملازمة فهو مما يترتب عليه الحكم الشرعى الكلى بلا حاجة الى ضم شىء آخر اليها فتقول العقل يحكم بالملازمة بين وجوب شىء شرعاً ووجوب مقدمته كذلك فتجب مقدمة الواجب شرعاً.وهو حكم شرعى كلى بلا شبهة .

﴿ قوله مع ان البرء وعدمه إنما يتبعان قصد الناذر ... الخ ﴾ هذا إشكال يختص بالثمرة الأولى فقط غير الإشكال العام الذى أورده المصنف على الثمرات الثلاث (وحاصله) ان البرء وعدمه يتبع قصد الناذر فان قصد فى نذره الإتيان بالواجب النفسى فلا يحصل البرء باتيان المقدمة وان قلنا بالملازمة وان قصد ما يعم الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمة فيحصل البرء باتيانها وان لم نقل بالملازمة لأن وجوبها الغيرى العقلى مما لا محيص عنه وأما إذا أطلق الناذر ولم يعلم قصده فالظاهر ان المنصرف من إطلاقه هو الوجوب النفسى فلا يكفى الإتيان بالمقدمة ولو قيل بالملازمة .

(أقول) نعم ولكن تظهر الثمرة فيما إذا قصد ما يعم الوجوب الغيرى الشرعى دون العقلى فعلى القول بوجوب المقدمة شرعاً يحصل البرء باتيان المقدمة دون ما إذا لم نقل بوجوبها كذلك فلا يحصل البرء باتيانها .

﴿ قوله ولا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب ... الخ ﴾

هذا إشكال يختص بالثمرة الثانية فقط (وحاصله) ان الإصرار على الحرام لا يحصل بترك واجب واحد بمقدماته وان قلنا بوجوب المقدمات وحرمة ترك كل منها على حدة وذلك لحصول العصيان بترك أول مقدمة لا يتمكن مع تركه من الإتيان بالواجب فيسقط به وجوب الواجب من أصله وبتبعه يسقط وجوب بقية المقدمات أيضاً فلا يكون حينئذ تركها حراماً ليحصل الإصرار على الحرام بتركها فاذا فرض ان للحج مقدمات عديدة بان كان السير من كل منزل الى منزل مقدمة له فبترك الخروج الى المنزل الأول مع آخر القافلة الموجب لعدم تمكنه من الحج من أصله يسقط وجوب الحج عقلا وبتبع سقوطه يسقط الوجوب الغيرى عن سائر المقدمات فان وجوبها تابع لوجوب ذيها فلا يكون تركها حراماً كى يصدق الإصرار على الحرام بسببه ويحصل الفسق من أجله (وفيه) انه كما يحصل عصيان الواجب بترك أول مقدمة لا يتمكن مع تركه من الإتيان بالواجب فكذلك يحصل بتركه عصيان سائر المقدمات أيضاً فانه قد اسقط وجوبها بسوء الإختيار فلو لا تركه أول المقدمات لم يسقط وجوب بقية المقدمات بتبع سقوط وجوب ذيها فكما يصدق عليه انه قد عصى التكليف النفسى وأسقطه بسوء الإختيار فكذلك يصدق عليه أنه قد عصى التكاليف الغيرية وأسقطها بسوء الإختيار (وعليه) فالأولى فى مقام الإيراد الخاص على الثمرة الثانية أن يقال ان المراد من الاصرار على الحرام هو الاصرار على المحرمات النفسية الموجبة لإستحقاق العقاب والبعد عن المولى لا المحرمات الغيرية التى لا توجب بنفسها بعداً ولا عقاباً سوى البعد والعقاب الحاصلين بترك ذيها بلا كلام.

﴿قوله وأخذ الأجرة على الواجب لا بأس به ... الخ﴾ هذا إشكال يختص بالثمرة الثالثة فقط (وحاصله) بمزيد توضيح منا ان الواجب الذى قد ادعى

حرمة أخذ الاجرة عليه أما توصلى أو تعبدى (أما التوصلى) فليس مطلقاً مما يحرم أخذ الاجرة عليه فان الصناعات الواجبة كفائياً كالخياطة والحياكة والنجارة وما أشبه ذلك مما يتوقف عليه نظام العالم لا يحرم أخذ الاجرة عليها بلا كلام (والسر فيه) ان الواجب فيها ليس نفس العمل وجده كى يحرم أخذ الأجرة عليه بل الواجب فيها هو العمل مع الأجرة فالخياطة ليست كدفن الميت مما أوجبه الله تعالى على المكلفين مجاناً وبلا عوض بل الخياطة مع الاجرة واجبة على العارفين بها كفائياً فى قبال ترك الخياطة ولو مع الأجرة فان الذى يتوقف عليه النظام العام هو الخياطة كذلك لا الخياطة مجاناً بل الخياطة مجاناً ربما يخل بالنظام لإختلال عيش الخياط ونحوه من أرباب الصنايع راساً (وعليه) فاذا كان الواجب هو العمل مع الأجرة فلا يحرم أخذ الأجرة على العمل . هذا كله فى الواجب التوصلى (وأما التعبدى) فيمكن القول فيه بجواز أخذ الأجرة عليه بتصوير الداعى على الداعى كى لا ينافى القربة المعتبرة فيه فيأخذ الأجرة على العمل المأتى به بداعى الأمر لا على نفس العمل وحده .

(أقول) ان تصوير الداعى على الداعى بنحو الطولية مما لم يتضح لنا رشده بان كان العمل بداعى الأمر وكان الداعى للمجموع أى للعمل المأتى به بداعى الأمر أمر آخر فان ذلك يسير نطقه عسير تصديقه بل المتضح لنا خلاف ذلك تبعاً للشيخ أعلى الله مقامه فى المكاسب ولغير واحد من المحققين إذ لا شك فى أنه لولا الأجر الذى قد فرض كونه داعياً على الداعى لم يأت العامل بالعمل أصلا فكيف يكون العمل فى هذه الصورة مأتياً به بداعى أمر الله تعالى فقط بل يكون الأجر جزء الداعى أو تمام الداعى (مضافاً) الى انه لو سلم صحة الداعى على الداعى فمجرد ذلك مما لا يكفى فى جواز أخذ الأجرة على العبادات فان الملاك الجارى فى منع أخذ الأجرة على الواجبات التوصلية

غير الصناعات الكفائية جار فى العبادات بعينه وظاهر المصنف هو الاعتراف بحرمة أخذ الأجرة على الواجبات التوصلية فى غـــير الصناعات الكفائية بقرينة استثنائها عنها فما يكون وجهاً للمنع فى التوصليات يكون هو الوجه للمنع فى العبادات أيضاً غايته انه ان لم نصحح الداعى على الداعى فعدم جواز أخذ الأجرة على العبادات يكون لوجهين وان صححناه فيكون لوجه واحد مشترك بين التوصليات والتعبديات جميعاً (و بالجملة) ان الذى نعتمد عليه فى وجه عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب مطلقاً سواء كان توصلياً أو تعبدياً غير الصناعات الواجبـــة كفائياً هو كون العمل مستحقاً للغير أى للمولى بعد ما أمر به على سبيل الحتم والإلزام فان المولى ليس إلا من له حق ثابت على العبد أن يمتثل أوامره ونواهيه فاذا أمره بشىء فالعمل يكون له فكما انه إذا آجر نفسه من زيد ليبنى له بيتاً فيكون العمل له فاذا آجرها من عمر وثانياً كان ذلك فاسداً جداً فكذلك إذا أمره الله تعالى بعمل خاص كدفن الميت ونحوه فيكون العمل مستحقاً له فاذا أخذ الأجر عليه كان ذلك فاسداً شرعاً ومن المعلوم ان هذا الوجه جار فى عموم الواجبات ويمتاز العبادات عن التوصليات بوجه آخر وهو منافات أخـــذ الاجرة عليها مع القربة المعتبرة فيها (نعم يستثنى) من التوصليات الصناعات الكفائية لما تقدم آنفاً (كما انه يستثنى) من التعبديات العبادات الإستيجارية فانها يؤتى بها نيابة عن الغير فالأجير نائب عن الميت فى جميع الأفعال حتى فى قصد القربة ومن الواضح ان أخذ الاجرة مما لا ينافى حصول القرب المنوب عنه وإن كان مما ينافى حصول القرب للنائب وليس بمهم لأن النيابة أمر توصلى يسقط الغرض منه ولو لا بقصد القربة فان صار نائباً عن الميت لله تعالى فقد حصل القرب والثواب للنائب والمنوب عنه جميعاً وإلا فللمنوب عنه فقط (ثم انه لا فرق) فى عدم

جواز أخذ الأجرة على الواجب بين العينى والكفائى فان الكفائى أيضاً واجب على الكل كالعينى فيكون عمل الجميع مستحقاً للغير غايته انه إذا أتى أحدهم بالفعل يحصل به الغرض ويسقط به الأمر (كما انه لا فرق) بين التعيينى والتخييرى أيضاً فان التخييرى واجب بجميع خصاله كالتعيينى فيكون الجميع مستحقاً للغير غير انه إذا أتى باحد الخصال حصل به الغرض وسقط به الأمر (هذا تمام الكلام) فى أخذ الأجرة على الواجبات (واما المستحبات) فان كانت توصلية فلا بأس بأخذ الأجرة عليها إذا العمل بمجرد الأمر الندبى مما لا يكون حقاً للغير ومملوكاً للمولى كى لا يجوز أخذ الأجرة عليه بل للعبد ان يأتى به وله ان لا يأتى به وان كانت تعبدية فلا يجوز أخذ الأجرة عليها لكن لوجه واحد وهو منافاة أخذ الأجرة مع القربة المعتبر فيها بعد فرض كونها تعبدية لا لكون العمل مستحقاً للغير وحقاً للمولى فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله وربما يجعل من الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة ... الخ ﴾ هذه ثمرة رابعة للمسألة وهى منسوبة الى الوحيد البهبهانى (وحاصله) ان من ثمرات بحث مقدمة الواجب انه لو قيل بوجوب المقدمة فالمقدمة المحرمة تكون من مصاديق اجتماع الامر والنهى فعلى القول بالجواز يجتمع فيها الأمر والنهى جميعاً وعلى القول بالإمتناع لا يجتمعان إلا أحدهما (وقد أورد عليه المصنف) من وجوه (الأول) ان المقدمة المحرمة على القول بالملازمة لا تكون من مصاديق اجتماع الأمر والنهى لما تقدم فى صدر البحث فى ذيل تقسيم المقدمة الى الداخلية والخارجية من انه يعتبر فى باب الإجتماع ان يكون هناك عنوانان متعددان أحدهما تحت الأمر والآخر تحت النهى وفى المقدمة المحرمة كالسير الى الحج مع الدابة المغصوبة وان كان عنوان الغصب مما تعلق به النهى فى لسان

الدليل ولكن عنوان المقدمة مما لم يتعلق به الأمر الغيرى فى لسان الدليل فان الأمر الغيرى مما يترشح الى ذات المقدمة وهو المعنون بعنوان المقدمة أى الى ما هو بالحمل الشائع مقدمة لا الى عنوان المقدمة فان العنوان علة لترشح الأمر الغيرى الى المعنون لا انه بنفسه متعلق للامر الغيرى الترشحى فاذاً يكون المقام من النهى فى العبادات والمعاملات لا من مصاديق مسألة الإجتماع (وفيه) ان اعتبار تعدد العنوانين فى مسألة الإجتماع إنما هو لاجل أن يتعدد المتعلق بزعم المجوز وهو بعينه موجود فى العنوان والمعنون أيضاً من غير اختصاص بالعنوانين فقط (مضافاً) الى انه لو سلم هذا كله فالمقام بمجرد ان لم يكن فيه عنوانان أحدهما تحت الأمر والآخر تحت النهى بل كان عنوان ومعنون لا يكاد يكون من مسألة النهى فى العبادات والمعاملات فان النسبة بين متعلق الأمر والنهى فى النهى فى العبادات والمعاملات عموم مطلق وفى مسألة الاجتماع عموم من وجه (الوجه الثانى) ان المقدمة المحرمة على القول بالملازمة مما لا يلزم فيها الإجتماع إذ مع عدم إنحصار المقدمة بالمحرمة يتعلق الوجوب بما سواها ومع الإنحصار تقع المزاحمة بين وجوب ذى المقدمة وبين حرمة المقدمة فإما لا وجوب لذى المقدمة لأهمية حرمة المقدمة وإما لا حرمة للمقدمة لأهمية وجوب ذى المقدمة وعليه فلا إجتماع فى البين أصلا (وفيه) ان هذا الوجه أضعف من سابقه ولعل من هنا قد اسقطوه فى بعض النسخ فان الصلاة فى الدار الغصبى وهكذا كل مصداق من مصاديق مسألة الإجتماع هو من هذا القبيل فيلزم أن يقال فيها مثل ذلك ففى صورة عدم الإنحصار يتعلق الوجوب بما سوى الصلاة فى الغصب وفى صورة الإنحصار تقع المزاحمة بين الحكمين ويلاحظ مرجحات باب التزاحم فلا إجتماع أيضاً فكما يقال فى حلّ ذلك ان فى الصلاة فى الغصب يكون لكل من الدليلين اطلاق يشمل المجمع حتى فى

صورة عدم الإنحصار فعلى الجواز يكون كلا الحكمين فعليين بدعوى ان تعدد الجهة مما يجدى فى ذلك وعلى الامتناع تقع المزاحمة ويسقط أحد الحكمين عن الفعلية مع ثبوت اصل الحكم بمقتضى الإطلاق فكذلك يقال فى المقام حرفاً بحرف (الوجه الثالث) انه لا ثمرة فى صيرورة المقدمة المحرمة على الملازمة من مصاديق مسألة الإجتماع إذ لو كانت المقدمة توصلية فهى مما يسقط به الغرض لا محالة سواء قلنا بوجوب المقدمة ام لم نقل وعلى القول بالوجوب سواء قلنا بالجواز فى مسألة الإجتماع ام لم نقل وأما إذا كانت المقدمة تعبدية فصحتها وفسادها مبنيان على القول بالجواز والامتناع فى مسألة الاجتماع سواء قلنا فى المقام بوجوب المقدمة ام لم نقل وذلك لان المقدمات التعبدية كالطهارات الثلاث مما لها أمر غيرى مستقل لا محالة مثل قوله تعالى واذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... الخ من غير فرق بين ان قلنا بالملازمة ام لم نقل وليس وجوبها ترشحياً كى يبتنى على القول بالملازمة وعدمه هـــذا تمام الكلام فى الثمرات الاربع (وقد ذكر فى التقريرات) ثمرتين آخرتين (الأولى) ان القول بوجوب المقدمة مما يؤثر فى صحتها إذا كانت عبادة كما ان القول بعدم الوجوب مما يقضى بفسادها حينئذ (وفيه) ما عرفت آنفاً من ان المقدمات العبادية مما لها أوامر غيرية مستقلة غير محتاجة وجوبها غيرياً الى القول بالملازمة إذ ليس وجوبها ترشحياً كى يبتنى على القول بالملازمة وعدمها مضافاً الى انه قد قلنا ان المقدمات العبادية هى عبادات نفسية راجحة فى حد ذاتها فلا محالة يكون صحتها قبل الوقت بالأمر الاستحبابى النفسى وبعد الوقت بملاكه الثابت فيه من غير احتياج الى تصحيحها بالأمر المقدمى أصلا وان صح قصده أيضاً بعد الوقت كما تقدم (الثانية) ان القول بوجوب المقدمة مما يؤثر فى فساد العبادة التى يتوقف على تركها فعل الضد الأهم كالإزالة المتوقفة على

ترك الصلاة فيجب ترك الصلاة مقدمة ويحرم فعلها ويفسد بخلاف ما إذا لم نقل بوجوب المقدمة فلا يكون تركها واجباً كى يحرم فعلها ويفسد (وفيه) ما سيأتى فى بحث الضد إن شاء الله تعالى من منع مقدمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر كى إذا قلنا بوجوب المقدمة ترشح الوجوب من الإزالة الى ترك الصلاة غيرياً فيحرم فعلها ويفسد فانتظر يسيراً .

﴿ قوله فانه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية ولو لم نقل بجواز الإجتماع . . الخ ﴾ كان الأولى ان يقول هكذا فانه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية سواء قلنا بوجوب المقدمة أم لم نقل وعلى القول بوجوبها سواء قلنا بجواز الإجتماع أم لم نقل .

في تأسيس الأصل في المسألة

﴿ قوله إعلم انه لا أصل فى محل البحث فى المسألة ... الخ ﴾ والسر فيه ان المهم المبحوث عنه كما تقدم فى صدر المسألة هى الملازمة العقلية بين وجوب شئ شرعاً ووجوب مقدمته كذلك وهى مما ليس لها حالة سابقة فى الأزل كى تستصحب فان القائل بها يثبتها من الأزل والنافى لها ينفيها من الأزل وليست حالتها السابقة متسالمة عليها عند الفريقين وجوداً أو عدماً كى إذا عجزنا عن اقامة الدليل على أحد الطرفين رجعنا الى الحالة الأولية واعتمدنا عليها واخذنا بها نعم لو كان المهم المبحوث عنه فى المسألة هو نفس وجوب المقدمة كان ذلك مما له حالة سابقة وكان مقتضى الأصل عدم وجوبها كما صرح به المصنف فى المتن فان وجوب المقدمة شرعاً لو قيل به هو أمر حادث مسبوق بالعدم فاذا شك فيه يستصحب عدمه وهذا واضح .

﴿ قوله وتوهم عدم جريانه لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية ... الخ ﴾ وحاصل التوهم انه لا يجرى اصالة عدم وجوب المقدمة عند الشك فى الملازمة والعجز عن اقامة الدليل على أحد طرفى المسألة لأن وجوب المقدمة على القول به بالنسبة الى وجوب ذيها من قبيل لوازم الماهية كالزوجية للاربعة فان الأربعة إنما تحققت سواء كان فى الخارج أو فى الذهن هى زوج فى قبال لازم الوجود الخارجى كالإحراق للنار فانها إذا تحققت فى الخارج محرقة دون ما إذا تحققت فى الذهن وفى قبال لازم الوجود الذهنى كالكلية للإنسان فانه كلما تحقق فى الذهن هو كلى قابل للانطباق على كثيرين دون ما اذا تحقق فى الخارج فاذا كان وجوب المقدمة من قبيل لوازم الماهية فهو غير مجعول شرعاً ولا أثر مجعول يترتب عليه إلا بنذر وشبهه ومن المعلوم انه يشترط فى جريان الأصل ان يكون المجرى اما حكما شرعيا مجعولا كما فى استصحاب وجوب صلاة الجمعة أو موضوعا يترتب عليه حكم شرعى مجعول كما فى استصحاب الخمرية المترتبة عليها الحرمة فاذا لم يكن المجرى فى المقام امراً مجعولا ولا أثر مجعول يترتب عليه لم يجر فيه الأصل ولم يثبت به عدمه (وحاصل الدفع) ان وجوب المقدمة على الملازمة وان لم يكن مجعولا للشارع لا بالجعل البسيط وهو تكوين الشئ وايجاده المعبر عنه بمفاد كان التامة كما فى كان زيد ولا بالجعل التأليفى وهو جعل شئ لشئ المعبر عنه بمفاد كان الناقصة كما فى كان زيد عالما ولكنه مجعول شرعا تبعا أى بتبع جعل وجوب ذى المقدمة وهذا المقدار من المجعولية الشرعية مما يكفى فى جريان الأصل فيه فيجرى ويثبت به نفى وجوب المقدمة عند الشك فى الملازمة .

﴿ قوله ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك ... الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من انه مع وجوب ذى المقدمة إذا أجرينا اصالة عدم وجوب المقدمة

فيثبت بها التفكيك لا محالة بين وجوب ذى المقدمة ووجوب المقدمة والتفكيك بينهما عبارة اخرى عن نفى الملازمة فكيف ادعى انه لا أصل فى المسألة يثبت به حال الملازمة (وحاصل الدفع) ان الأصل إنما يرتفع به الملازمة الظاهرية بين الحكمين الفعليين أى لا يبقى معه ملازمة بين وجوب ذى المقدمة فعلا ووجوب مقدمته كذلك ولا يكاد يرتفع به الملازمة الواقعية بين الحكمين الواقعيين بحيث يثبت به ان مع وجوب ذى المقدمة واقعا لا تكون المقدمة واجبة واقعا بل المقدمة على تقدير الملازمة ثبوتا واجبة واقعا وان لم تكن واجبة ظاهراً بحكم الأصل للشك فى الملازمة اثباتا .

﴿ قوله لصح التمسك بالأصل ... الخ ﴾ وفى بعض النسخ لما صح التمسك بالأصل وهو غير صحيح والصحيح لصح التمسك بالأصل أى لنفى الملازمة الفعلية .

فى الاستدلال على وجوب المقدمة

﴿ قوله اذا عرفت ما ذكرنا فقد تصدى غير واحد من الأفاضل لإقامة البرهان على الملازمة ... الخ ﴾ قد ذكر فى التقريرات عن القوم اثنى عشر دليلا لوجوب المقدمة اكثرها للمحقق السبزوارى وأهمها من حيث النقض والإبرام حتى ان المصنف عبر عنه كما سيأتى فى المتن بالأصل بالنسبة الى سائر الإستدلالات ما نسب الى ابى الحسين البصرى ولكن أسدها وأقويها لدى التدبر ما احتج به صاحب التقريرات أعلى الله مقامه وتبعه المصنف فى الكتاب من شهادة الوجدان بمعنى ان من راجع وجدانه وجد استقلال العقل بالملازمة بين إرادة الشىء وإرادة مقدماته مما يتوقف عليه وجوده غايته انه قد يلتفت الى المقدمة تفصيلا فيتعلق بها ارادته التفصيلية

المستقلة وربما يجعلها فى قالب الطلب المستقل ويقول مثلا أدخل السوق واشتر اللحم فيكون وجوبها حينئذ أصلياً كوجوب ذيها وقد لا يلتفت اليها على التفصيل فيتعلق بها إرادته الإجمالية تبعاً لإرادة غيره فيكون وجوبها حينئذ تبعياً لا أصلياً فان الإرادة المتعلقة بالمقدمة وإن كانت مطلقاً لازمة لإرادة ذيها ولكن إذا كانت المقدمة تحت الالتفات فهى تفصيلية مستقلة وإذا لم تكن تحت الالتفات فهى إجمالية تبعية .

﴿ قوله ان الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت اليها ... الخ ﴾ وفى العبارة مسامحة واضحة فان الانسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات لا محالة ولو لم يلتفت اليها غايته انه إذا التفت الى المقدمات أرادها تفصيلا مستقلا وإلا أرادها إجمالا تبعاً .

﴿ قوله ترشحت منها له أرادة اخرى بدخول السوق بعد الإلتفات اليها ... الخ ﴾ وفى العبارة مسامحة أيضاً يظهر وجهها مما تقدم آنفاً فانه اذا تعلقت إرادته بشراء عبده اللحم ترشحت منها إرادة اخرى بدخول عبده السوق لا محالة وان لم يلتفت الى دخول السوق أصلا غايته انه إذا التفت اليه ترشحت منها ارادة تفصيلية مستقلة وإلا فتترشح منها إرادة إجمالية تبعية .

﴿ قوله ويؤيد الوجدان بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيرية فى الشرعيات والعرفيات ... الخ ﴾ وقد أفاد فى وجه ذلك فى الكتاب (ما حاصله) انه لا يكاد يتعلق الأمر الغيرى بمقدمة شرعاً كما فى قوله تعالى إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... الخ . أو عرفاً كما فى قول المولى ادخل السوق واشتر اللحم إلا إذا كان فيها مناطه وإذا كان فيها مناطه كان فى مثلها مما لم يؤمر به فيصح الأمر الغيرى به ايضاً لتحقق المناط فيه (وفيه) ان المقصود من ذلك إن كان مجرد صحة تعلق الأمر الغيرى بمثلها لوجود المناط فيه فهذا مما

لا ينكره أحد غير ان مجرد صحة تعلق الأمر به مما لا يدل على تعلقه به خارجاً وإن كان المقصود منه ان مثلها أيضاً قد تعلق به الأمر الغيرى فان كان المراد تعلق الغيرى الاستقلالى فهذا خلاف الواقع قطعا فان الاستقلالى مما يحتاج الى خطاب مستقل نظير قوله ادخل السوق واشتر اللحم ولا يكاد يكفيه مجرد المناط كما لا يخفى وان كان المراد تعلق الغيرى الترشحى ففيه ان مجرد وجود المناط فى شىء مما لا يكفى فى اتصافه بالوجوب الغيرى الترشحى ما لم تثبت الملازمة وهى وان اثبتها المصنف بالوجدان ولكن وجود الأوامر الغيرية فى الشرعيات والعرفيات مما لا يكون دليلا عليها نعم هو مما يؤيد الوجدان لا من أوضح البرهان وهذا واضح .

﴿ قوله ولا بأس بذكر الإستدلال الذى هو كالأصل لغيره ...الخ﴾ وهو كما فى التقريرات ما احتج به جماعة أولهم على ما ذكروه ابو الحسين البصرى وتبعه من تأخر عنه وهو ان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وحينئذ فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق أو بالمحال كما فى تعبير التقريرات وإلا يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقا (وقد أورد عليه المصنف) (اولا) بما حاصله انه يجب اصلاح الإستدلال المزبور من ناحيتين وإلا فهو ناقص سقيم (الأولى) ان يراد من الجواز فى الشرطية الأولى وهى قوله لو لم تكن المقدمة واجبة لجاز تركها عدم المنع الشرعى أى لو لم تكن المقدمة واجبة لم يمنع شرعا تركها لا الإباحة الشرعيـــة إذ لا ملازمة عقلا بين نفى وجوب المقدمة شرعا وبين الإباحة الشرعية وذلك لجواز استحبابها شرعا أو عدم كونها محكومة بحكم شرعى أصلا كما اشير قبلا ويأتى فى المتلازمين فى مسألة الضد إن شاء الله تعالى وان وجب أن لا تكون فعلا محكومة بحكم مخالف لذى المقدمة مع جواز كونها محكومة بحكم مخالف له واقعا غير فعلى وقد أشار المصنف الى

ذلك كله بقوله الآتى فى المتن بداهة انه لو لم يجب شرعاً لايلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلا لامكان أن لا يكون محكوما بحكم شرعاً الخ . (الثانية) ان يراد بما اضيف اليه الظرف أى من لفظ (إذ) المضاف اليه كلمة (حين) خصوص الترك أى وحين تركها فان بقى الواجب على وجوبه الخ ، لا حين أن جاز تركها وإلا فبمجرد ان جاز ترك المقدمة لايلزم ان بقى الواجب على وجوبه التكليف بما لا يطاق أو المحال ، وقد أشار المصنف الى ذلك كله بقوله الآتى وإلا فمجرد الجواز بدون الترك لايكاد يتوهم صدق قضية الشرطية الثانية الخ . (وثانياً) ان ترك المقدمة بمجرد ان لم يمنع عنه شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين الأخيرتين أى ان بقى الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق أو المحال وإلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه لأنا نختار الشق الثانى وهو عدم بقاء الواجب على وجوبه ولا يلزم خروج الواجب المطلق عن وجوبه بمعنى صيرورته مشروطاً بالاتيان بالمقدمة وذلك لأن سقوط الوجوب حينئذ يكون بالعصيان لتمكنه من الإطاعة والإتيان وقد اختار الترك بترك المقدمة بسوء اختياره مع حكم العقل بلزوم اتيانها ارشاداً الى ما فى تركها من العصيان المستتبع للعقاب نعم لو كان ترك المقدمة مما جاز شرعاً وعقلا كان يلزم أحد المحذورين إما لزوم التكليف بما لا يطاق أو المحال . وإما خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً إلا ان الملازمة على هذا فى الشرطية الاولى وهى قوله ان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها ممنوعة لوضوح عدم الملازمة بين عدم وجوب المقدمة شرعاً وبين جواز تركها شرعاً وعقلا وذلك لإمكان ان لاتكون المقدمة محكومة بحكم فعلى شرعاً كما تقدم مع كونها واجبة عقلا ارشاداً فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

في بيان تفصيلين فى المسألة

بين السبب وغيره وبين الشرط الشرعي وغيره

﴿ قوله وأما التفصيل بين السبب وغيره الخ ﴾ بمعنى ان المقدمة ان كانت من الأسباب كالعقود والايقاعات بالنسبة الى المسببات فتجب وإلا بأن كانت من المعدات كدخول السوق لشراء اللحم أو نصب السلم للكون على السطح ونحو ذلك فلا تجب (وبعبارة أخرى) إن كان ذو المقدمة من الأفعال التسبيبية التوليدية كالزواج والطلاق والعتاق ونحو ذلك مما ليس بنفسه تحت القدرة والإختيار إلا أسبابها من العقود والايقاعات ونحوهما فهذا مما يجب مقدمته وإلا بأن كان ذو المقدمة من الأفعال المباشرية كشراء اللحم والصعود على السطح ونحوهما مما كان بنفسه تحت القدرة والإختيار فهذا مما لا يجب مقدمته (والسر فى الوجوب) فى الأول دون الثانى ان الواجب فى الأول بنفسه ليس أمراً مقدوراً المكلف فلا بد من صرف التكليف النفسى منه الى مقدمته بخلافه فى الثانى فهو بنفسه مقدور له فلا ملزم لصرفه عنه الى مقدمته فلا يجب مقدمته (وقد أجاب عنه المصنف) بأمرين : (الأول) ان هذا ليس تفصيلا فى الوجوب الغيرى المتنازع فيه وإنما هو تفصيل فى اتصاف المقدمة بالوجوب النفسى المتعلق بذى المقدمة بزعم لزوم صرفه اليها فى خصوص التسبيبيات لعدم كونها تحت القدرة والإختيار دون المباشريات (الثانى) ان الواجب فى التسبيبيات مقدور المكلف ولو بالواسطة وهذا المقدار من القدرة مما يكفى فى تعلق التكليف به عقلا فلا موجب لصرفه عنه الى مقدمته .

(أقول) هذا كله مضافا الى ان مقتضى ما استند اليه المفصل هو صرف التكليف النفسى من ذى المقدمة الى مجموع العلة التامة من السبب والشرط وعدم المانع والمعد لا الى خصوص السبب فقط من بين أجزاء العلة التامة ولعل مقصود المفصل من السبب هو مجموع العلة فلا اشكال عليه من هذه الناحية .

﴿ قوله وأما التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره الخ ﴾ بمعنى ان مثل الطهارات الثلاث والستر والقبلة ونحو ذلك من الشرائط الشرعية واجب شرعا نظراً الى انه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطاً فانه ليس مما لابد منه عقلا أو عادة كى يعرف بذلك انه شرط فاذا كان مع ذلك شرطاً يعرف انه واجب شرعا وبه صار شرطاً (هذا) فى الشرط الشرعى (وأما غيره) من المقدمات العقلية والعادية كالسير الى الحج أو دخول السوق لشراء اللحم أو نصب السلم للصعود على السطح ونحو ذلك مما يتوقف عليه الواجب عقلا أو عادة فهو غير واجب شرعا (وقد أورد عليه المصنف) من وجهين : (الأول) ما تقدم فى صدر المسألة من رجوع الشرط الشرعى الى العقلى (وفيه) ان مقتضى ذلك فى نظر المفصل هو عدم وجوب الشرعى كالعقلى لا وجوب العقلى كالشرعى كما هو مقصد المصنف (اللهم) إلا إذا كان مراد المصنف مجرد إبطال التفصيل وإبداء عدم الفرق بينهما لا إلحاق العقلى بالشرعى فى الوجوب (الثانى) ان تعلق الوجوب الغيرى بشىء هو مما يتوقف على مقدميته وشرطيته فلو كانت شرطيته تتوقف على تعلق الوجوب الغيرى به كما يظهر من المفصل حيث قال لولا وجوبه شرعا لما كان شرطاً لدار (لا يقال) ان الشرطية منتزعة عن التكليف فهى متوقفة لا محالة على الوجوب الشرعى كما أفاد المفصل ولا محيص عن الدور (لأنه يقال) ان الشرطية منتزعة عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط لا عن التكليف الغيرى المتعلق بالشرط كى يلزم الدور (وفيه)

ان الشرطية كما انها إذا كانت منتزعة عن التكليف الغيرى المتعلق بالشرط يلزم الدور فكذلك إذا كانت منتزعة عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط يلزم الدور فان تعلق الوجوب النفسى بما قيد بالشرط فرع شرطية الشرط فاذا كانت شرطية الشرط منتزعة عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط لدار ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم (والحل) ان تعلق الوجوب الغيرى بالشرط أو الوجوب النفسى بما قيد بالشرط يتوقف على شرطية الشرط ثبوتاً وعلى دخالته فى المصلحة والملاك لباً وانتزاع عنوان الشرطية اثباتاً يتوقف على تعلق الوجوب الغيرى بالشرط أو الوجوب النفسى بما قيد بالشرط فالشرطية المتوقفة عليها الوجوب الغيرى أو النفسى المتعلق بما قيد بالشرط غير الشرطية المتوقفة على الوجوب الغيرى أو النفسى المتعلق بما قيد بالشرط (ثم ان اللازم) على هذا فى مقام الرد على المفصل ان يقال ان الاستدلال المزبور أى لولا وجوب الشرط شرعا لما كان شرطاً وان صح إلا ان هذا مما لا ينافى وجوب بقية المقدمات أيضاً بقاعدة الملازمة كما تقدم (مضافا) الى ان كلامنا هيهنا فى هذا البحث إنما هو فى الوجوب الغيرى الترشحى بحيث لو لم يكن إلا وجوب ذى المقدمة فهل كنا نقول بترشح الوجوب الغيرى منه الى المقدمة بقاعدة الملازمة أم لا لا فى الوجوب الغيرى الاستقلالى المستفاد من خطاب مستقل مثل قوله تعالى إذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الخ . أو قول المولى ادخل السوق واشتر اللحم ومن المعلوم ان الشروط الشرعية كلها من قبيل الثانى ويكون بخطاب مستقل فلا بحث فيه ولا نزاع وهذا واضح .

﴿ قوله فافهم الخ ﴾ قد اشير آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

فى مقدمة المستحب ومقدمة الحرام

ومقدمة المكروه

﴿ قوله تتمة لا شبهة فى ان مقدمة المستحب كمقدمة الواجب فتكون مستحبة لو قيل بالملازمة الخ ﴾ غايته انه فى مقدمة الواجب يترشح الوجوب الغيرى وفى مقدمة المستحب يترشح الاستحباب الغيرى (وبالجملة) بناءاً على استقلال العقل بالملازمة بين إرادة الشىء وإرادة ما يتوقف عليه ذلك الشىء لا فرق بين إرادة الشىء إيجاباً وإرادته استحباباً فى كليهما تتعلق الإرادة بالمقدمة غايته انه إن كانت إيجابية فايجابية وإن كانت استحبابية فاستحبابية .

﴿ قوله وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا يكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة الخ ﴾ والسر فيه ان المطلوب فى الواجب أو المستحب هو الفعل والفعل يتوقف على المقدمات فتجب المقدمات أو تستحب ولكن المطلوب فى الحرام أو المكروه هو الترك والترك مما لا يتوقف على ترك المقدمات كى يحرم فعلها أو يكره وذلك لجواز أن يؤتى بالمقدمات جميعاً ولا يؤتى بالحرام أو المكروه خارجا (نعم المقدمة) التى لا يبقى معها اختيار ترك الحرام أو المكروه محفوظاً بل بمجرد ان يؤتى بها خارجا يتحقق الحرام أو المكروه قهراً كما فى المقدمة الأخيرة فى الأفعال التسبيبية وان شئت قلت كالجزء الأخير من العلة التامة للحرام مما لا محيص عن حرمتها أو كراهتها بمعنى ترشح الحرمة الغيرية اليها فاذا حرم مثلا احراق المسلم لم يحرم حفر الحفيرة ولا جمع الحطب ولا تأجيج النار ونحو ذلك من المقدمات لجواز أن يتحقق جميع هذه المقدمات ولا يتحقق

الإحراق فى الخارج ولكن يحرم من بين تمام المقدمات خصوص الالقاء فى النار لأنه المقدمة الأخيرة التى لا يتمكن معها من ترك الإحراق خارجا .

﴿ قوله فلولم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه الخ ﴾ كما فى الأفعال الاختيارية المباشرية التى لو أتى بتمام مقدماتها كان اختيار المكلف باقياً محفوظاً على حاله إن شاء أتى بالفعل وإن شاء لم يأت به كالزنا والقمار وشرب الخمر ونحوذلك من المحرمات التى هى من الافعال المباشرية فى قبال الافعال التسبيبية التى لو أتى فيها بالمقدمات تحقق الفعل قهراً بلا اختيار له كالقتل والاحراق ونحوهما فاذا قطع أوداجه أو شق بطنه أو القاه فى حفيرة النار زهق روحه بلا اختيار للفاعل بحيث لو ندم بعد القطع أو الشق أو الالقاء وأراد أن لا يزهق الروح لم يتمكن (وعليه) فنى المحرمات المباشرية حيث انه ليس مقدمة لا يبقى معها اختيار ترك الحرام محفوظاً لا تتصف مقدمة من مقدماتها بالحرمة أبداً بخلاف التسبيبية فيحرم الجزء الاخير من العلة التامة .

﴿ قوله لا يقال كيف ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمة لا محالة معها يوجد الخ ﴾ (أى لا يقال) ما من فعل إلا وله مقدمة لا محالة معها يوجد ويتحقق خارجا وهى الجزء الأخير من العلة التامة فكيف يقال انه ليس فى المحرمات المباشرية مقدمة لا يبقى معها اختيار الحرام محفوظاً فلا تتصف بالحرمة مقدمة من مقدماتها أبداً بل على هذا يجب أن يتصف الجزء الاخير من علتها التامة بالحرمة الغيرية كما فى الجزء الاخير منها فى المحرمات التسبيبية عيناً (لانه يقال) نعم ولكن الجزء الأخير فى المحرمات المباشرية مبادى الاختيار من الخطور والميل والجزم والشوق الأكيد المعبر عنه بالارادة المحركة للعضلات ومبادى الاختيار ليست باختيارية وإلا لكانت اختياريتها بمبادى أخر وهكذا فيتسلسل فاذا لم تكن المبادى اختيارية لم يمكن اتصافها بالحرمة (وعليه) فنى

المحرمات المباشرية لا تتصف مقدمة من مقدماتها بالحرمة بخلاف التسبيبية فتتصف المقدمة الاخيرة من بين مقدماتها بالحرمة .

(أقول) قد عرفت منا غير مرة سيما فى دفع شبهة الجبر فى ذيل الطلب والارادة اختيارية الارادة باختيارية بعض مقدماتها فان اختيارية الأفعال تكون بها فكيف يعقل أن لا تكون هى اختيارية (وعليه) فاذا كانت الارادة اختيارية جاز اتصافها بالحرمة غيرياً كما فى الجزء الاخير من العلة التامة فى المحرمات التسبيبية عيناً .

فى مسألة الضد و بيان أقوالها

﴿ قوله الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أولا فيه أقوال الخ ﴾ فى هذه المسألة مقامان من البحث : (الاول) وهو أهم المقامين فى اقتضاء الامر بالشىء النهى عن ضده الخاص فاذا أمر مثلا بازالة النجاسة عن المسجد فهل هو يقتضى النهى عن الصلوة أم لا (الثانى) فى اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده العام أى الترك فاذا أمر بشىء مخصوص فهل هو يقتضى النهى عن تركه أم لا (أما المقام الثانى) فقال فى التقريرات فى المقدمة الخامسة (ما هذا لفظه) الأقوال فى الضد العام خمسة (أحدها) نفى الاقتضاء رأساً وهذا صريح العضدى والحاجبى والمنسوب الى العميدى وجمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة ودعوى بعض كصاحب المعالم انه لا خلاف فى الضد العام فى أصل الاقتضاء بل فى كيفيته كما تقدم لا أصل لها (وثانيها) الاقتضاء على وجه العينية على معنى ان الأمر بالشىء والنهى عن تركه عنوانان متحدان ممتازان بحسب المفهوم (وثالثها) الاقتضاء على وجه التضمن (رابعها وخامسها) الالتزام اللفظى والعقلى (انتهى)

والظاهر ان المراد من الالتزام اللفظى فى القول الرابع هو ان الأمر بالشيء مما يدل على النهى عن الضد العام بالالتزام لفظاً بدعوى كون النهى عن الضد العام من اللوازم البينة بالمعنى الأخص للأمر بالشيء وفى الخامس يدل عقلا بدعوى عدم كونه من اللوازم البينة بالمعنى الأخص لكنه من لوازمه عقلا (وأما المقام الاول) فقد قال فى التقريرات فى المقدمة الخامسة أيضا بعد الفراغ عن أقوال الضد العام (ما هذا لفظه) وفى الضد الخاص أربعة إذ لم نجد ولا حكى عن أحد القول بالتضمن (انتهى) ولكن فى مقام نقل الحجج قد ذكر للقول بالتضمن حجة مستقلة مدعيا كونها مذكورة فى كتب القوم ومن المعلوم ان ذكر الحجة هو فرع وجود القائل بها (وعليه) فالاقوال فى الضد الخاص أيضا خمسة بل سبعة (سادسها) ما حكاه التقريرات بعد قوله وفى الضد الخاص أربعة بفصل يسير (قال) وفى الضد الخاص قول آخر للبهائى رحمه الله وهو ان الأمر بالشيء لو قيل انه يقتضى عدم الأمر بالضد مكان النهى عنه لكان أولى الخ (وسابعها) ما حكاه فى التقريرات أيضا فى أواخر المسألة من التفصيل فيها (قال) ما هذا لفظه بقى الكلام فى قولين آخرين أحدهما لبعض المحققين من متأخرى المتأخرين والثانى لشيخنا البهائى وقد تقدم لذلك ذكراً أما القول الأول فهو التفصيل بين ما إذا كان الضد من أسباب امتناع المأمور به فى حق المكلف كالمسافرة فى البحر بالنسبة الى إيصال الدين الواجب المضيق ونحوه وبين ما إذا لم يكن كذلك كقراءة القرآن بالنسبة الى أداء الشهادة (انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه) .

﴿ قوله الاول الاقتضاء فى العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية أو الجزئية أو اللزوم الخ ﴾ كما انك قد عرفت مما تقدم ان اللزوم أعم من أن يكون لفظيا على نحو كان النهى عن الضد من اللوازم البينة بالمعنى الاخص للأمر

بالشيء أو عقلياً على نحو كان من اللوازم البينة بالمعنى الأعم له بل قد عرفت مما تقدم أمرين آخرين أيضاً (أحدهما) ان المسألة ليست لفظية محضة ولا عقلية محضة وذلك لما سبق من ان النزاع فيها مما لا ينحصر بدلالة الأمر بالشيء على النهى عن الضد بالمطابقة أو بالتضمن أو بالإلتزام اللفظى بل يقع النزاع فى دلالته مطلقاً ولو بالإلتزام العقلى (ومن هنا قال فى المعالم) الحق ان الأمر بالشيء على وجه الإيجاب لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لا لفظاً ولا معنى يعنى فى قبال من فصل بين الاقتضاء لفظاً فنفاه و بين الإقتضاء معنى أى عقلا فأثبته وهو القول الخامس فى المسألة كما تقدم (ثانيهما) ان المسألة اصولية فان الضد على القول بالإقتضاء مما يحرم فيفسد إذا كان عبادة بناء على ان النهى فى العبادات مما يوجب الفساد كما سيأتى وعلى القول بعدم الإقتضاء لا يحرم فلا يفسد وهذا حكم شرعى كلى يترتب ثبوتاً و نفياً على طرفى المسألة فتكون اصولية نعم إنما تتم الثمرة إذا لم نقل بجواز الترتب وإلا فيصح الضد ولو كان عبادة حتى على القول بالإقتضاء على ما ستعرف شرحه وتفصيله فانتظر .

(بقى أمر واحد) مهم وهو ان موضع النزاع فى هذا البحث هل هو يختص بما إذا كان الشيء المأمور به مضيقاً وكان ضده موسعاً كما فى الإزالة والصلاة فان الأول مضيق بمعنى كونه فورياً والثانى موسع بمعنى عدم كونه فورياً أم لا بل يشمل ما إذا كانا موسعين جميعاً كاداء الشهادة والصلاة فيما إذا لم يفرض ضيق وقتهما أو كانا مضيقين جميعاً كالإزالة والصلاة فى آخر الوقت أو لم يكن الضد واجباً أصلا فضلا عن ان يكون موسعاً أو مضيقاً كما فى الإقامة لقضاء شهر رمضان عند ضيق الوقت مع السفر (مختار المحقق القمى) هو الأول (ومختار صاحب التقريرات) هو الثانى (قال المحقق المذكور) ما هذا لفظه الرابعة موضع النزاع ما إذا كان المأمور به مضيقاً والضد موسعاً

ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الأهم . انتهى (وقال فى التقريرات) فى المقدمة الثانية بعد ما نقل العبارة المذكورة وشيئاً مما بعدها ما هذا لفظه ويمكن المناقشة فى هذا الكلام أولا بان اخراج الموسعين عن محل النزاع مما لا وجه له فان الملازمة التى اثبتوها بين الأمر بالشىء والنهى عن ضده عقلية سارية فى جميع الأوامر فكما ان الأمر المضيق يقتضى النهى عن ضده الموسع كذلك الأمر الموسع يقتضى ذلك من غير فرق والحاكم بذلك هو العقل على القول بالإقتضاء غاية الأمر ان النهى فى الموضعين يختلف حسب اختلاف الأمرين فالأمر المضيق يقتضى النهى عن ضده على جهة التضييق والتعيين والأمر الموسع يقتضيه على جهة التوسعة والتخيير (الى ان قال) وهكذا الكلام فى المضيقين المتساويين فى الأهمية فان قاعدة الإقتضاء المزبورة قاضية باقتضاء كل منهما النهى عن الآخر على سبيل التخيير العارض للامرين باعتبار التزاحم والتكافوء (الى ان قال) وثانياً بان حصر النزاع فيما اذا كان الضد من الواجبات الموسعة غير جيد لانهم يتفرعون على هذه المسألة حرمة السفر وفساد المعاملات مع عدم كونهما من الواجبات جداً فضلا عن كونهما موسعين فالتحقيق إرخاء عنان البحث الى أودية المباحات والمكروهات والمستحبات أيضاً لان اقتضاء الأمر المضيق النهى عن الضد لا اختصاص له بما اذا كان الضد واجباً كما لا يخفى (انتهى) وهو جيد متين كما يظهر بالتأمل (وبالجملة) على القول باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن الضد لا ينبغى الفرق بين ان يكون الشىء وضده واجبين مضيقين أو موسعين أو كان الاول مضيقاً والثانى موسعاً بل لا فرق بين ان يكون الضد واجباً أم لا نعم فيما اذا كان الشىء واجباً موسعاً فالنهى الذى يقتضيه عن الضد على القول به هو النهى عنه موسعاً وهو لا يقتضى البطلان وان كان عبادة فتأمل جيداً .

﴿ قوله من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين وطلب ترك الآخر أو المقدمية ... الخ ﴾ فان القائلين بالإقتضاء بنحو الإلتزام سواء كان لفظياً كما فى القول الرابع أو عقلياً كما فى القول الخامس هم بين من يقول به من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين وطلب ترك الآخر (وبعبارة اخرى) من جهة سراية الحكم من أحد المتلازمين الى الآخر فاذا وجب أحد الضدين سرى الوجوب منه الى ملازمه أى الى عدم الضد الآخر فيحرم فعله وبين من يقول به من جهة مقدمية عدم الضد الآخر لوجود هذا الضد فاذا وجب هذا الضد وجب ترك ذاك الضد مقدمة وحرم فعله .

﴿ قوله كما ان المراد بالضد هيهنا هو مطلق المعاند والمنافى وجودياً كان أو عدمياً ... الخ ﴾ كل أمر قد لوحظ مع أمر آخر ان كانا من نوع واحد فهما متماثلان وإلا فان كانا غير آبيين عن الإجتماع كالسواد والحلاوة فهما متخالفان وإلا فهما متقابلان وأقسام التقابل أربعة فالمتقابلان أما وجوديان أو أحدهما وجودى والآخر عدمى ولا تقابل بين العدميين فالمتقابلان الوجوديان إن كانا متلازمين فى التعقل والتصور فهما المتضايفان كالأبوة والبنوة وإلا فهما المتضادان كالسواد والبياض ونحوهما والمتقابلان اللذان أحدهما وجودى والآخر عدمى إنكان العدمى منهما مما يشترط فى صدقه قابلية المحل كما فى العمى والبصر إذ لا يصدق العمى إلا على محل كان من شأنه البصر فهما العدم والملكة وإلا فهما الإيجاب والسلب وهو الشىء ونقيضه كالإنسان واللا إنسان (ثم ان) الضدين فى إصطلاح أهل المعقول يطلقان على الأمرين الوجوديين الآبيين عن الإجتماع مع عدم التلازم بينهما فى التعقل والتصور ولكن المراد من الضد لدى الاصوليين هو مطلق المعاند والمنافى الشامل للنقيض ايضاً بقرينة وقوع النزاع فى الضد العام أيضاً وهو الترك وهذا واضح ظاهر .

﴿ قوله الثانى ان الجهة المبحوثة عنها فى المسألة وإن كانت انه هل يكون للامر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكورة إلا انه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء فى الضد الخاص إنما ذهبوا اليه لأجل توهم مقدمية ترك الضد ... الخ ﴾ قد عرفت ان الأقوال فى الضد الخاص خمسة بل سبعة أحدها للنافين والبقيـــة للقائلين بالاقتضاء والعمدة من بين أقوال الإقتضاء هو القول باللزوم العقلى فلا عبرة بدعوى العينية أو التضمن ولا بالإلتزام اللفظى وهو القول الرابع بدعوى كون النهى عن الضد الخاص من اللوازم البينة بالمعنى الأخص للامر بالشىء بل وهكذا لا عبرة بالقول السابع وهو التفصيل بين ما يوجب الإمتناع عن إتيان المأمور به وبين غيره بل لم يؤشر اليه المصنف أصلا . وأما السادس وهو قول البهائى رحمه الله من اقتضاء الأمر بالشىء عدم الأمر بالضد فليس لدى الحقيقة قولا آخر فى المسألة غير نفى الإقتضاء رأساً وسيأتى التكلم حوله عند بيان ثمرة المسألة فانتظر (ثم ان القائلين) بالإلتزام العقلى الذين هم العمدة فى المسألة بين من يقول به لأجل مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر فاذا وجب أحدهما وجب ترك الآخر مقدمة وحرم فعله وبين من يقول به لأجل كون ترك أحد الضدين ملازماً للضد الآخر فاذا وجب أحد الضدين سرى الوجوب منه الى عدم الضد الآخر وحرم فعله كما ان العمدة من هؤلاء القائلين بالإلتزام العقلى هم القائلون به من جهة المقدمية كصاحب الفصول وغيره (وعليه) فاللازم فى هذا البحث أولا هو صرف عنان الكلام الى بيان الحال فى المقدمية وعدمها ثم الى بيان الحال فى سراية الحكم من الملازم الى الملازم وعدمها عند تعرض المصنف لها وان تقدم الكلام فيها مختصراً عند ثمرة القول بالموصلة وأما الجواب عن بقية أقوال المسألة فنتكل على وضوح فسادها كما فعل المصنف قدس سره .

الكلام فى توقف أحد الضدين
على ترك الآخر وبالعكس

(فنقول) مستعيناً بالله تعالى إن فى توقف أحد الضدين على ترك الآخر وبالعكس أقوال خمسة (الأول) التوقف من طرف الوجود دون العدم فوجود أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر وعدم الآخر لا يتوقف على وجود هذا وهذا القول قد نسبه التقريرات فى النسخة الأولى لبحث الضد الى الأكثر وفى النسخة الثانية الى المشهور بين المتأخرين من أصحابنا والمتأخرين منهم كصاحب القوانين والفصول وأخيه فى حاشيته على المعالم (الثانى) توقف الضد المعدوم على رفع الضد الآخر الموجود وعدم توقف الضد الموجود على عدم الآخر المعدوم وهذا القول قد نسبه التقريرات الى المحقق الخونسارى وهو تفصيل فى الحقيقة فى قول المشهور فالضد إنما يتوقف وجوده على عدم الضد الآخر إذا كان معدوماً لا مطلقاً كما يظهر من المشهور ولو كان موجوداً (الثالث) التوقف من طرف العدم على الوجود فعدم أحد الضدين يتوقف على وجود الآخر دون العكس وهذا القول هو فى قبال المشهور منسوب الى الكعبى القائل بانتفاء المباح وبمقدمية أحد الأضداد الخاصة للتروك الواجبة كترك الزنا وترك الخمر وترك القمار ونحو ذلك من التروك فاذا وجب أحد هذه التروك للنهى عن فعلها وجب فعل أحد الأضداد الخاصة مقدمة للترك الواجب فاذاً لا مباح (الرابع) التوقف من الطرفين فوجود أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر وعدم الآخر يتوقف على وجود هذا وهذا القول قد نسبه التقريرات

الى الحاجبي والعضدى وهو عجيب .

(الخامس) عدم التوقف من الطرفين فلا وجود أحد الضدين يتوقف على عدم الاخر ولا عدم الآخر يتوقف على وجود هذا وهذا القول قد نسبه التقتازاني في النسخة الأولى لبحث الضد الى جماعة منهم السيد المحقق السلطان وشيخنا البهائي والكاظمي وأضاف اليهم في النسخة الثانية المحقق السبزواري وهو الحق الحقيق كما ستعرف شرحه وتفصيله (ثم لا يخفى) ان المقصود من نفي التوقف من الطرفين وعدم التمانع بين الضدين ليس ان كل أمرين متضادين هو من هذا القبيل أى لا توقف لاحدهما على عدم الآخر ولو من طرف واحد كيف والمانع والممنوع كالماء والاحراق هما امران متضادان وأحدهما مانع عن الآخر ووجود الآخر مما يتوقف على عدم هذا بل المقصودان مجرد التضاد والمعاندة بين أمرين مما لا يقتضى التمانع والتوقف من الطرفين ولا من طرف واحد وإن جاز ان يكون هناك متضادان كالمانع والممنوع كان بينهما التوقف من طرف واحد دون الآخر فدعوى المحققين المذكورين هو سلب الكلية لا كلية السلب فتدبر واغتنم .

﴿ قوله ان توهم توقف الشيء على ترك ضده ليس إلا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين وقضيتهما الممانعة بينهما ... الخ ﴾ قد أشار المصنف بقوله هذا الى ما استدل به المشهور القائلون بتوقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر دون العكس (وحاصله) ان اجتماع كل من الضدين مع الآخر محال للمضادة فيكون وجود كل منهما مانعاً عن حصول الآخر وعدم المانع من جملة المقدمات فيتوقف وجود احد الضدين على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع.

(ثم انه قد أورد) على حجة المشهور من دعوى التمانع بين الضدين بوجوه أوجهها ثلاثة وقد يجعل هذه الوجوه حججاً لمنكرى التوقف من

الطرفين وعلى كل حال (أول) تلك الوجوه الثلاثة ان مجرد استحالة اجتماع الضدين مما لا يقتضي التمانع بينهما بان كان كل منهما مانعاً عن الآخر ليكون عدم كل منهما مقدمة للآخر إذ الامور اللازمة للمانع مما يستحيل اجتماعها مع الممنوع مع ان وجودها ليس من الموانع ولا عدمه من المقدمات (ثانيها) ان من المعلوم بالوجدان انه متى حصل إرادة المأمور به حصل هناك أمران في عرض واحد فعل المأمور به وترك ضده فيكونان إذاً معلولي علة واحدة لا تقدم لاحدهما على الآخر فلا وجه لجعل ترك الضد من مقدمات المأمور به ونظير المقام عيناً السبب الباعث لحصول أحد النقيضين فانه باعث لحصول هـذا وارتفاع الآخر في عرض واحد من غير ترتب وتوقف بينهما فاذا حصل السبب لوجود الإنسان مثلا حصل الإنسان وارتفع اللا انسان في رتبة واحدة من دون ان يرتفع اللا انسان أولا ثم يحصل الإنسان في المرتبة المتأخرة . (ثالثها) وهو أهم الوجوه وعمدتها وحاصله انه لو توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع لتوقف عدم ذاك الضد ايضاً على وجود هذا توقف عدم الشيء على وجود المانع فان المفروض ان المانعية من الطرفين فكما ان عدم المانع من مقدمات الوجود فكذلك وجود المانع من مقدمات العدم وهو دور واضح .

﴿ قوله وذلك لان المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضي إلا عدم اجتماعهما ... الخ ﴾ المصنف قد مزج الجواب الأول عن حجة المشهور الذي كان مرجعه الى نفي اقتضاء مجرد التضاد التمانع كما في لوازم المانع مع الممنوع بالجواب الثاني الذي كان مرجعه الى ان كلا من الضدين وترك الآخر في عرض واحد كما في النقيضين وجعلها جواباً واحداً فمن قوله وذلك لان المعاندة الى قوله كيف ولو اقتضى التضاد ... الخ . جواب واحد مأخوذ عن الجوابين الاولين

عن حجة المشهور ولم يحسن فى ذلك فلو أشار الى كل منهما على حدة كما صنع فى الجواب الثالث كان أحسن .

﴿ قوله كيف ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده ... الخ ﴾ إشارة الى الجواب الثالث عن حجة المشهور وهو لزوم الدور على القول بتمانع الضدين فلا تغفل .

﴿ قوله وما قيل فى التفصى عن هذا الدور ... الخ ﴾ أصل التفصى للمحقق الخونسارى وقد تفصى به عما أورده المحقق السبزوارى من الدور غير ان المصنف تصرف فى التفصى بما يؤكده ويؤيده (وحاصله) ان التوقف من طرف الوجود فعلى بمعنى ان وجود أحد الضدين يتوقف على عدم الضد الآخر على كل تقدير فلا يعقل ان يوجد هذا ولا يكون ذاك معدوماً ابداً إلا ان التوقف من طرف العدم تقديرى بمعنى انه لو فرض المقتضى لذلك الضد موجوداً مع بقية شرائطه غير عدم المانع كان عدمه حينئذ مستنداً الى وجود هذا الضد ومتوقفاً عليه ولعل فرض وجود المقتضى لذلك الضد مع وجود هذا الضد محال إذ ليس المقتضى لذلك الضد كالصلاة مثلا إلا الإرادة وإرادة الصلاة مع وجود الإزالة المضادة لها مما لا يجتمعان فان وجود الإزلة فرع الإرادة المتعلقة بها ومع وجود الإرادة المتعلقة بها وتحققها فى الخارج كيف يعقل فرض وجود الإرادة المتعلقة بالصلاة ايضاً (لا يقال) هذا إنما لا يعقل إذا كانت الإرادتان من شخص واحد واما إذا كانتا من شخصين فاراد أحدهما حركة شيء مثلا والآخر سكونه فالمقتضى لكل من الضدين موجود فاذا تحقق أحد الضدين لغلبة الإرادة المتعلقة به كان عدم ذاك الضد حينئذ مستنداً الى وجود هذا الضد لا الى فقد المقتضى (لانه يقال) هيهنا أيضاً مستند عدم ذاك الضد الى عدم قدرة المغلوب فى إرادته وهى شرط فى تحقق المراد وليس مستنداً الى وجود هذا الضد

لكون عدم ذاك الضد مسبوقاً بعدم قدرة المغلوب (وبعبارة اخرى) ان عدم ذلك الضد مستند الى نقصان المقتضى له لا الى وجود هذا الضد (وعليه) فالتوقف دائماً يكون من طرف واحد وهو طرف الوجود لا من الطرفين أى من الوجود والعدم جميعاً كى يلزم الدور فتدبر جيداً .

﴿ قوله غير سديد فانه وإن كان قد ارتفع به الدور إلا ان غائلة ... الخ ﴾ (وحاصل ما أجاب به المصنف) عن التفصى ان الدور وان كان قد ارتفع بالتقريب المذكور أى بكون التوقف من طرف الوجود فعلياً ومن طرف العدم تقديرياً ولكن مجرد التوقف التقديرى من طرف العدم مما يكفى فى بقاء ملاك الدور وهو تأخر الشىء عن نفسه برتبة بل برتبتين فوجود أحد الضدين حيث يتوقف فعلا على عدم ذاك الضد متأخر عنه برتبة تأخر المعلول عن العلة رتبة وعدم ذاك الضد حيث يصلح ان يستند الى وجود هذا الضد أى على فرض كون المقتضى له موجوداً فهو متأخر عن وجود هذا الضد برتبة فوجود هذا الضد متأخر عن نفسه برتبتين (وقد أجاب التقريرات) عن التفصى بما حاصله ان التقريب المذكور وإن كان يندفع به الدور ولكنه ينفى التوقف من الطرفين رأساً فان توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر ليس إلا لأجل علية وجود ذاك الضد لانتفاء هذا الضد فان مقدمية عدم ذاك الضد جاءت من قبل ذلك فاذا منع الخصم استناد عدم أحد الضدين الى وجود الآخر ونفى علية أحد الضدين لعدم الآخر لم يتوقف وجود هذا على عدم ذاك كما لم يتوقف عدم ذاك على وجود هذا .

(اقول) الظاهر انه لا وجه لتسليم المصنف ولا التقريرات ارتفاع الدور بالتقريب المذكور بل الدور باق على حاله إذ لو فرض شخصان قد تعلق إرادة كل منهما باحد الضدين غير ما أراده الآخر فغلب أحدهما فى إرادته

فعدم ذاك الضد مستند لا محالة الى وجود هذا الضد المانع عنه لا الى عدم القدرة لأن القدرة موجودة محققة وآيتها انه لو ترك الغالب لأتى المغلوب بما أراده من غير عجز عنه ولكن الغالب حيث كانت قدرته أقوى وأشد فغلبه وأتى بما شاء وأراد ومنع عن تأثير ارادة المغلوب فى مراده وفى مثل هذا لا يقال ان العدم مستند الى عدم قدرة المغلوب بل مستند الى وجود المانع وهو الضد المتحقق فى الخارج بارادة الغالب (وعليه) ففى فرض تحقق الإرادتين من شخصين لو قيل بتمانع الضدين يلزم التوقف من الطرفين فوجود هذا يتوقف على عدم ذاك توقف الشىء على عدم المانع وعدم ذاك ايضاً يتوقف على وجود هذا توقف عدم الممنوع على وجود المانع (هذا مضافاً) الى ما فى ظاهر كلام المتفصى من ان استناد عدم الشىء الى وجود المانع منحصر بصورة فرض وجود المقتضى لذلك الشىء فانه مما لا وجه له إذ كما ان فى صورة فرض المقتضى له يكون العدم مستنداً الى وجود المانع فكذلك فيما إذا كان المقتضى له معدوماً غايته ان العدم حينئذ مستند الى كل من وجود المانع وفقد المقتضى جميعاً بنحو الشركة نعم إذا كان المانع مفقوداً فلا محالة يستند العدم حينئذ الى فقد المقتضى فقط (وبالجملة) تارة يكون كل من المانع والمقتضى موجوداً وفى هذه الصورة يستند العدم الى وجود المانع خاصة واخرى يكون كل من المانع والمقتضى مفقوداً وفى هذه الصورة يستند العدم الى فقد المقتضى خاصة وثالثة يكون المانع موجوداً والمقتضى مفقوداً وفى هذه الصورة يستند العدم الى كل من وجود المانع وفقد المقتضى جميعاً لا الى خصوص فقد المقتضى كما يظهر من الخصم (ثم ان هذا كله) تمام الكلام فى الوجوه الثلاثة التى أوردوها على حجة المشهور القائلين فى الضدين بالتوقف من طرف الوجود دون العدم بزعم التمانع بينهما وقد عرفت ان الوجوه كلها واردة على حجتهم لا مناص لهم عنها

سيما الأخير منها وهو الدور وانه لا تمانع بين الضدين اصلا (وعليه) فكما يظهر بتلك الوجوه ضعف قول المشهور كذلك يظهر بها ضعف تفصيل المحقق الخونسارى الذى كان تفصيلا فى قول المشهور أى توقف خصوص الضد المعدوم على رفع الضد الآخر الموجود دون الضد الموجود وهكذا يظهر بها بطلان قول الكعبي أيضاً الذى هو فى قبال قول المشهور من دعوى التوقف من طرف العدم دون الوجود بعد ما عرفت من انتفاء التمانع بين الضدين وكون وجود كل ضد مع عدم الآخر فى عرض واحد لا تقدم لأحدهما على الآخر واظهر من الكل بطلاناً قول الحاجبي والعضدى من دعوى التوقف من الطرفين جميعاً فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله لاستحالة ان يكون الشيء الصالح ... الخ ﴾ فمثل الإزالة الصالح لان يكون موقوفاً عليه عدم الصلاة ولو عند فرض وجود المقتضى للصلاة يستحيل ان يكون موقوفاً على عدم الصلاة لما تقدم من لزوم تأخر الشيء عن نفسه برتبتين .

﴿ قوله والمنع عن صلوحه لذلك . . الخ ﴾ وحاصله ان المتفصى لو منع حتى عن صلوح هذا الضد لاستناد عدم ذاك الضد اليه بدعوى ان صدق القضية الشرطية كقولك لو كان المقتضى لذلك الضد موجوداً لاستند عدمه الى وجود هذا الضد لا يقتضى صلاحية هذا الضد لاستناد عدم ذاك الضد اليه لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها كما لا يقتضى صدق قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا صدق طرفيها فهذا مساوق لمنع مانعية الضد من أصلها ولو شأناً وهو يوجب عدم التوقف رأسا ولو من طرف الوجود إذ لا وجه لتوقف وجود هذا على عدم ذاك إلا مانعية ذاك فاذا منع مانعية الضد فلا وجه لتوقف وجود هذا على عدم ذاك (وفيه) ان المتفصى قد

اعترف بالتوقف التقديرى من طرف العدم أى على تقدير فرض وجود المقتضى لذاك الضد فكيف يمنع عن صلاحية هذا الضد لإستناد عدم ذاك الضد اليه وهل التوقف التقديرى إلا بمعنى صلوحه لذلك نعم لم يتفطن المتفصى ان مجرد التوقف التقديرى مما يكفى فى الإستحالة ولزوم تأخر الشىء عن نفسه برتبتين كما عرفت .

﴿ قوله والمانع الذى يكون موقوفاً عليه الوجود ... الخ ﴾ أى والمانع الذى يكون موقوفاً على عدمه الوجود والتعبير لا يخلو عن مسامحة .

﴿ قوله ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم .. الخ ﴾ اشارة الى تفصيل المحقق الخونسارى فى توقف أحد الضدين على ترك الآخر وقد تقدم تفصيله مع ضعفه وانه تفصيل فى قول المشهور فهم يقولون بتوقف أحد الضدين على عـــدم الآخر مطلقاً وهو يدعى توقف خصوص الضد المعدوم على عدم الآخر الموجود لا مطلقاً حتى الضد الموجود على عدم الضد المعدوم .

﴿ قوله فى ان عدمه الملائم للشىء المناقض لوجوده المعاند لذاك لابد أن يجامع معه من غير مقتضى لسبقه ... الخ ﴾ فى العبارة تعقيد شديد وليس من المصنف بعزيز ومراده من الشىء هو المأمور به أى لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم فى ان عدمه الملائم للمأمور به المناقض هذا العدم لوجوده المعاند للمأمور به لابد ان يجامع معه من غير مقتضى لسبقه ولو قال قدس سره لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم فى ان عدمه الملائم مع المأمور به هو فى رتبة المأمور به من غير مقتضى لسبقه عليه كان خالياً عن التعقيد جداً .

﴿ قوله بل قد عرفت ما يقتضى عدم . بقه ... الخ ﴾ من الدور وغيره مما أورد على القول بالتوقف ولو من طرف واحد بزعم التمانع بين الضدين

وتوقف وجود أحدهما على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع .

﴿ قوله واما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين فى الوجود فى الحكم ... الخ ﴾ قد عرفت ان الأقوال فى الضد الخاص كان خمسة بل سبعة أحدها للنافين والبقية للقائلين بالاقتضاء وان العمدة من بين أقوال الإقتضاء هو القول بنحو الإلتزام العقلى وان القائلين به هم بين من يقول به لأجل مقدمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر فاذا وجب أحدهما وجب ترك الآخر مقدمة وحرم فعله وقد عرفت ضعف ذلك بما لا مزيد عليه وبين من يقول به لأجل كون ترك أحد الضدين ملازماً لوجود الآخر فاذا وجب أحدهما وجب ترك الآخر لسراية الوجوب من الملازم الى الملازم فاذا وجب ترك الآخر للسراية حرم فعله وهذا مما سنبين لك فى المقام ضعفه (فنقول) انه لا ملزم عقلا لسراية الحكم من الملازم الى الملازم غير انه يجب فى نظر العقل ان لا يكون الملازم محكوماً بحكم فعلى مخالف لحكم ملازمه لا ان يكون محكوماً بحكم ملازمه بل ويجوز ان يكون الملازم محكوماً انشائاً بحكم مخالف لحكم ملازمه لكن قد سقط فعليته بفعلية الأهم الملازم له كما إذا وجب الإنقاذ وحرم إنشائاً ترك الصلاة الملازم له لكن قد سقطت حرمته الفعلية لأهمية الإنقاذ وهذا واضح ومن هنا يتضح لك فساد ما ذهب اليه الكعبي من انتفاء المباح لو استند فيه الى سراية الحكم من الملازم الى الملازم بحيث إذا وجب ترك الزنا سرى الوجوب منه الى ما يلازمه من الأضداد الخاصة الوجودية من الأكل والشرب ونحوهما فان المشهور وان كان انه قد استند فى ذلك الى مقدمية أحد الضدين لترك الآخر ولكن الظاهر من صاحب المعالم انه استند الكعبي فى ذلك الى سراية الحكم من الملازم الى الملازم وعلى كل حال يظهر لك ضعفه مما تقدم من نفى المقدمية والسراية جميعاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وعدم خلو الواقعة عن الحكم فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعى لا الفعلى ... الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من انه إذا لم يجب ان يكون الملازم محكوماً بحكم ملازمه لزم خلوه عن الحكم (فيقول) فى دفعه ان عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم إنما هو بالنسبة الى الحكم الواقعى ولو كان إنشائياً لا الحكم الفعلى والملازم وان لم يكن محكوماً فعلا بحكم ملازمه ولكنه محكوم واقعاً بحكم انشائى ولو كان مخالفاً لحكم ملازمه .

(اقول) بل لا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعى أصلا لا عقلا ولا شرعاً (اما عقلا) فلجواز ان لا يكون فى الفعل اقتضاء لا فى الوجود ولا فى العدم لا بحد الإلزام ولا دون حد الإلزام فلا يكون واجباً ولا حراماً ولا مستحباً ولا مكروهاً بل ولا مباحاً بناء على كون الاباحة حكماً فى قبال سائر الأحكام ينشأ بالصيغة بداعى الإذن والترخيص كما فى قوله تعالى كلوا واشربوا ... الخ (واما شرعاً) فلانه لا دليل نقلى على عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعى ان لم يكن لنا دليل على خلافه كما ورد فى الحديث الشريف ان الله تعالى سكت عن أشياء ولم يسكت عنها نسياناً ... وهذا واضح.

﴿ قوله فلا حرمة للضد من هذه الجهة ايضاً ... الخ ﴾ تفريع على قوله المتقدم فغايته ان لا يكون أحدهما فعلا محكوماً بغير ما حكم به الآخر لا ان يكون محكوماً بحكمه ... الخ . أى فلا حرمة لضد المأمور به من جهة السراية أيضاً كما لم تكن له حرمة من جهة مقدمية تركه للمأمور به .

الكلام في الضد العام

﴿ قوله الأمر الثالث قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام بمعنى الترك . . الخ ﴾ القائل هو صاحب المعالم (قال) أعلى الله مقامه ما لفظه ولنا على الإقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين أحدهما المنع من الترك فصيغة الأمر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح (انتهى) ومراده من قوله ما علم ... الخ . ما ذكره قبل هذا بيسير من قوله وحقيقة الوجوب ليست إلا رجحان الفعل مع المنع من الترك (ثم ان) حاصل ما أجاب به المصنف ان الوجوب ليس أمراً مركباً من جزئين أحدهما طلب الفعل والآخر المنع من الترك كي يدل الأمر بالشيء على النهي عن الترك بالتضمن بل هو أمر بسيط فانه طلب اكيد قد انشأ بداعي الإرادة الحتمية (ومن هنا يظهر) ان ما ربما يقال في مقام تحديد الوجوب من انه طلب الفعل مع المنع من الترك ليس حداً للوجوب حقيقة إذ ليس المنع من الترك من أجزائه ومقوماته بل هو من خواصه ولوازمه (كما ان من هنا يظهر) انه لا وجه لدعوى العينيه في المسألة بمعنى ان الأمر بالشيء عين النهي عن تركه فان اللزوم ملاك الإثنينية لا الإتحاد والعينية فيتعين من بين الأقوال كلها القول بالإقتضاء بنحو الإلتزام أي العقلي فان الإلتزام اللفظي على نحو كان النهي عن الترك من اللوازم البينة بالمعنى الأخص بعيد جداً (واما القول) بعدم الإقتضاء رأساً كما نسب الى الحاجبي والعضدي على ما تقدم في صدر البحث فهو باطل قطعاً لم يتعرضه المصنف ولا أشار اليه بنحو الإجمال .

(أقول) ان الوجوب وان كان بسيطا مفهوما ولكنه كساير الأشياء لابد وان يكون مركبا ماهية من جزئين أحدهما الجنس والآخر الفصل غيران كلامنا مع المعالم ان ماهيته ليست مركبة من طلب الفعل مع المنع من الترك كما زعم بل هو طلب اكيد قد انشأ بداعى الإرادة الحتمية فالطلب هو بمنزلة الجنس مشترك بين الوجوب وغـــيره والتأكد ... الخ . هو بمنزلة الفصل يميزه عما عداه (بقى شىء) وهو ان المنع من الترك هل هو من لوازم الوجوب كما ادعى المصنف ام هو عبارة أخرى عن نفس الوجوب (الظاهر) هو الثانى بمعنى ان طلب الفعل والنهى عن الترك وان كانا يختلفان مفهوما وادراكا ولكنهما يتحدان مصداقا وخارجا من قبيل اختلاف الإنسان مع الحيوان الناطق أو اختلاف لفظة انت وابن اخت خالتك فلا فرق اذاً بين ان يقال انه طلب الفعل أو يقال إنه نهى عن الترك (وعلى هذا) فالحق فى المسألة تبعا لصاحب الفصول وغيره ان الأمر بالشىء هو عين النهى عن الترك وليس النهى عن الترك جزئه كما قال به صاحب المعالم ولا لازمه كما قال به المصنف فتأمل جيداً .

﴿ قوله كذلك يصح ان ينسب الى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعا عنه فافهم ... الخ ﴾ فى مثل قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس يكون طلب واحد وهو كما صح ان ينسب الى الوجود حقيقة كذلك صح ان ينسب الى الترك بالعرض والمجاز بتقدير ترك آخر يكون هو المتعلق الحقيقى للطلب اى طلب ترك الترك كما صح اسناد الجرى الى الميزاب أو اسناد السؤال الى القرية بالعرض والمجاز بتقدير الماء فى الأول وتقدير الأهل فى الثانى (وفيه) انه يشترط فى الإستعمال الغير الحقيقى احدى العلائق المعهودة من المجاورة أو الحال والمحل ونحو ذلك مما اعتبروه أهل العربية ولا أقل من

حسن الإستعمال بالطبع الذى اشترطه المصنف فى صدر الكتاب فى صحة استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وفى المقام لا يوجد شىء من الأمرين كما لا يخفى فلا يصح الاستعمال حينئذ قطعا ولعله اليه أشار اخيراً بقوله فافهم .

فى ثمرة بحث الضد الخاص

﴿ قوله الأمر الرابع تظهر الثمرة ... الخ ﴾ قد حكى فى التقريرات عن القوم ثمرات ثلاث لمسألة الضد (الأولى) ترتب العقاب على فعل الضد وعدمه فان قلنا باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص ترتب العقاب على فعله وإلا فلا (وفيه) ان عمدة القائلين بالإقتضاء كما تقدم قبلا نظرهم فى الإقتضاء الى مقدمية ترك الضد للمأمور به وان فعله حرام غيرى ومن المعلوم ان المحرمات الغيرية كما تقدم تحقيقها فى مقدمة الواجب فى تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى مما لا يوجب إستحقاق العقاب عليها سوى الإستحقاق الحاصل على المحرم النفسى (الثانية) حصول العصيان بفعل الضد على القول بالإقتضاء فيترتب عليه الأحكام الثابتة للمعصية كما إذا كان الضد سفراً فيجب فيه الصوم وإتمام الصلاة ونحوهما فاذا وجبت الإقامة لقضاء شهر رمضان مثلا لضيق الوقت فسافر وقلنا بالإقتضاء أتم صلاته وصح صيامه لكون السفر معصية (وقد أشكل) عليها فى التقريرات بما هـــذا لفظه والحق ان ترتب أحكام المعصية على مثل هذا العصيان الناشىء عن النهى المقدمى مشكل (انتهى) والظاهر ان وجه الإشكال فى نظره هو إنصراف أدلة سفر المعصية عن مثل هذه المعاصى الغيرية (الثالثة) وهى أهم الثمرات وأشهرها فساد الضد إذا كان عبادة على القول بالإقتضاء نظراً الى كون النهى فى العبادات مما يوجب الفساد

كما سيأتى بخلاف ما إذا لم نقل بالإقتضاء فلا يحرم الضد ولا يفسد وان كان عبادة .

(وقد) أنكر هذه الثمرة مع اشتهارها جداً جماعة من الأعلام .

(منهم) صاحب الفصول قدس سره فانه جعل ثمرة القول بالموصلة نفى هذه الثمرة لمسألة الضد نظراً الى انه إذا وجب مثل الإزالة لم يجب مطلق ترك الصلاة مقدمة كى تحرم وتفسد بل خصوص الترك الموصل فاذا وجب الترك الموصل حرم نقيضه وهو ترك الترك الموصل وهذا مما يقترن مع الفعل تارة ومع الترك المجرد اخرى ولا تسرى الحرمة من الشيء الى ما يلازمه فضلا الى ما يقارنه احياناً وقد عرفت تفصيل الكلام فى ذلك كله مع جوابه فى مقدمة الواجب فلا نعيد .

(ومنهم) البهائى رحمه الله (قال فى الفصول) ما هذا لفظه ومن المتأخرين يعنى به البهائى (ره) من أنكر الثمرة المذكورة حيث أثبت بطلان الضد على القول الأول أيضاً أى عدم الإقتضاء نظراً الى ان الأمر بالشيء يقتضى عدم الأمر بضده وإلا لزم التكليف بالمحال لإمتناع الجمع بين المتضادين فيبطل اذا كان عبادة لان صحتها متوقفة على تعلق الطلب بها . انتهى .

(وقد أجاب المصنف) عن إنكار البهائى للثمرة بما حاصله انه يكفى فى صحة العبادة مجرد قصد الملاك والمصلحة والحسن والرجحان الذاتى ولا ينحصر قصد القربة المعتبرة فى العبادات كما تقدم فى التعبّدى والتوصّلى بقصد الأمر فقط كى اذا سقط الأمر بطلت العبادة .

(أقول) هذا مضافاً الى انه قد تصدى جماعة من الأفاضل المحققين كما سيأتى شرحه لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على عصيان المأمور به بحيث اذا لم يكف قصد الملاك فى صحة العبادات كفاها الأمر الترتبى غير ان المصنف

كما سيأتى هو ممن لا يرى صحة الأمر الترتبي فينحصر المصحح فى نظره بقصد الملاك فقط .

(ومنهم) الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره فالتزم بصحة الضد إذا كان عبادة مطلقاً ولو على القول بالإقتضاء فى قبال البهائى رحمه الله القائل ببطلان الضد إذا كان عبادة مطلقاً وان لم نقل بالإقتضاء وذلك نظراً الى ما التزم به الشيخ المذكور من صحة الأمر الترتبي ولو على القول بالاقتضاء فيكون هو المصحح له إن كان عبادة (قال فى كشف الغطاء) على ما حكاه التقريرات عنه ما هذا لفظه وأىّ مانع من ان يقول الآمر المطاع لمأموره إذا عزمت على معصيتى فى ترك كذا افعل كذا (الى ان قال) فالقول بالإقتضاء أى اقتضاء الأمر بالشيء النهى عن ضده وعدم الفساد أقرب الى السداد (انتهى)

(اقول) والظاهر ان مراد القائلين بالترتب هو صحة الأمر الترتبي فى وعاء عدم القول بالإقتضاء بمعنى انهم على القول بان الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص يصححون الأمر بالضد بنحو الترتب على عصيان المأمور به لا مطلقاً ولو على الإقتضاء إلا من صرح منهم بالخصوص (ولكن الحق) انه بعد ما صححنا الترتب وجوزنا الأمر بالضد مترتباً على العصيان لا فرق بين القول بالإقتضاء وعدمه فكما انه لا تنافى على القول بالترتب بين الأمر بالإزالة بنحو الإطلاق وبين الأمر بالصلاة مترتباً على عصيان الإزالة فكذلك لا تنافى بين الأمر بترك الصلاة بنحو الإطلاق مقدمة للإزالة وبين الأمر بفعلها مترتباً على عصيان الإزالة (وعليه) فعلى القول بالترتب يكون الحق مع الشيخ الكبير فى إنكار ثمرة الضد أى الأخيرة فالضد إذا كان عبادة يقع صحيحاً على كل حال ولو على القول بالإقتضاء .

﴿ قوله والضد بناء على عدم حرمته يكون كذلك ... الخ ﴾ أى يكون

راجحاً محبوباً للمولى .

(أقول) بل وحتى بناء على حرمته يكون أيضاً راجحاً محبوباً للمولى إذا قلنا بالترتب فى هذا الفرض كما عرفته من الشيخ الكبير فانه رحمه الله كما يقول ان الضد على القول بالإقتضاء وحرمته يكون مأموراً به بنحو الترتب على العصيان فكذلك لا محالة يقول إنه راجح محبوب للمولى بنحو الترتب على العصيان فان الأمر اثباتاً هو فرع الرجحان والمحبوبية ثبوتاً وهذا واضح .

﴿ قوله أو غيرها أى شيء كان كما هو مذهب الأشاعرة ... الخ ﴾ الظاهر ان مقصوده من غير المصلحة هو الغرض زعماً منه بان الأشاعرة ينكرون المصلحة فى المأمور به كما هو مذهب العدلية ويعترفون بوجود الغرض فيه وقد تقدم منه الإشارة الى ذلك فى المطلق والمشروط (فقال) بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها وقد أشرنا هناك ان الغرض والمصلحة شيء واحد وان الأشعرى هو ينكرهما جميعاً فى المأمور به بل نقلنا هناك كلام كل من العدلية والأشاعرة على وجه يظهر منه فساد مقال الأشعرى أى عند البحث فى رجوع القيد الى المادة دون الهيئة فى ذيل التعليق على قول المصنف من غير فرق فى ذلك بين القول بتبعية الأحكام المصالح والمفاسد والقول بعدم التبعية ... الخ فراجع .

فى الأمر الترتبى

﴿ قوله ثم انه تصدى جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان وعدم اطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخر أوالبناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن ... الخ ﴾ أما وجه تخصيص

الترتب على العصيان بنحو الشرط المتأخر فواضح فان الترتب على العصيان بنحو الشرط المقارن مما لا يجدى فكيف بالمتقدم فان الأمر إذا كان مترتباً على عصيان الأهم بنحو الشرط المقارن كان قهراً متأخراً عنه رتبة تأخر الحكم عن الموضوع والمعلول عن العلة وإذا كان متأخراً عنه رتبة كان متأخراً عن فعل الضد أيضاً كذلك فان عصيان الأهم وفعل الضد فى رتبة واحدة ومن المعلوم ان الأمر المتأخر عن فعل الضد برتبة مما لا يصححه ولا يمكن الإتيان به بقصده ما لم يكن قبله زماناً أو رتبة ولا أقل من كونه فى عرضه رتبة فاذا كان هذا حال الترتب على العصيان بنحو الشرط المقارن فكيف بنحو الشرط المتقدم زماناً بحيث كان الأمر بالمهم بعد زمان عصيان الأهم فان لازمه تأخر الأمر عن زمان فعل الضد ايضاً وعدم الانتفاع بمثل هذا الأمر فى تصحيح الضد والاتيان به بداعية كاد أن يكون من الضرورى (واما وجه تخصيص) الترتب على البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن دون المتأخر فلم يتضح لنا وجهه إلا إذا كان المقصود من ذكرهما فقط هو التمثيل لا اخراج نحو الشرط المتأخر (بل لعله) يظهر لك مما تقدم آنفاً عدم صحة الترتب على البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم إلا المقارن أو المتأخر فان المراد من البناء على المعصية هو العزم الذى تقدم فى كلام الشيخ الكبير كاشف الغطاء والعزم هو القصد أى الإرادة والإرادة والمعصية هما فى زمان واحد كما هو الشأن فى كل علة ومعلول وان كان الأول سابقاً رتبة فاذا كان الأمر مترتباً على قصد المعصية بنحو الشرط المتقدم زماناً كان الامر متأخراً قهراً عن المعصية زماناً وقد عرفت ان العصيان وفعل الضد هما فى رتبة واحدة فاذا كان الامر متأخراً عن العصيان زماناً كان متأخراً عن فعل الضد أيضاً زماناً وأنت قد اتضح لك آنفاً ان الامر المتأخر عن فعل الضد برتبة مما لا يصححه ولا يمكن

الإتيان به بقصده فكيف بالامر المتأخر عنه زماناً (نعم يصح) الترتب على البناء على المعصية بنحو الشرط المقارن إذ الامر على هذا يكون متأخراً عن البناء رتبة ويكون فى رتبة المعصية وفعل الضد وهذا مما يكفى فى تصحيح الضد والاتيان به بداعى الامر على تأمل فيه فتأمل جيداً .

﴿ قوله قلت ما هو ملاك استحالة طلب الضدين فى عرض واحد آت فى طلبهما كذلك ... الخ ﴾ .

(اقول) نعم ما هو ملاك استحالة طلب الضدين فى عرض واحد آت فى الامر بالاهم والامر بالمهم مترتباً على معصية الاهم بنحو الشرط المتأخر أو على البناء على المعصية بنحو المتقدم أو المقارن فان الامر بالمهم وان لم يكن فى مرتبة الامر بالاهم إذ المفروض ترتبه على عصيان الاهم أو على البناء على معصيته ولكن الامر بالاهم موجود محقق فى مرتبة الامر بالمهم لوضوح عدم سقوط الامر بالاهم بمجرد فرض حصول المعصية فيما بعد أو فرض تحقق البناء على المعصية فيما قبل أو فى الحال ما لم يتحقق المعصية بنفسها فى الخارج كى يسقط الامر بالاهم فاذا كان الامر بالاهم موجوداً محققا فى مرتبة الامر بالمهم لزم اجتماع الامر بضدين فى حال واحد وهو محال (إلا انه) لا ينحصر تصوير الامر الترتبى باحد الانحاء المذكورة بل صح تصويره بنحو الواجب المعلق فالامر بالاهم يكون مطلقا منجزاً والامر بالمهم يكون مطلقا معلقا على على العصيان فيقول مثلا انقذ الغريق وصل عند العصيان فكما ان فى قوله حج عند الاستطاعة يكون الوجوب مطلقا والحج مقيداً إلا إذا قال ان استطعت فحج فيكون الوجوب مقيداً دون الواجب فكذلك وجوب الصلاة فى المقام مطلق ونفس الصلاة مقيدة بالعصيان فيجتمع حينئذ فى حال واحد الامر المطلق المنجز باحد الضدين والامر المطلق المعلق على المعصية بالضد

الآخر ولا تنافى بينهما عقلا أصلا (أما فى تقدير عدم المعصية) فواضح لان المعلق باق على تعليقه ولم يصر منجزاً كى ينافى الامر بالأهم (واما فى تقدير المعصية) فكذلك لأن الأمر بالمهم حينئذ وان صار منجزاً ولكن الأمر بالأهم قد سقط بعد فرض المعصية فلم يجتمع الأمران المنجزان فى حال واحد كى يتنافيان وهذا لدى التدبر واضح فتدبر .

(بقى شىء واحد) وهو انه قد يتوهم ان التقريب المذكور للترتب إنما يتم إذا كان الأهم موقتاً كالصلاة فى آخر الوقت بالنسبة الى اداء الشهادة المفروض سعة وقته واما إذا كان الأهم واجباً فورياً بحيث لا يسقط امره إذا لم يأت به فى أول أزمنة الامكان بل يجب الإتيان به فوراً ففوراً كالإزالة ونحوها فلا يكاد يتم التقريب المذكور فيه إذ لا يسقط الأمر بالأهم حينئذ فى تقدير المعصية كى لا ينافى الأمر بالمهم بل هو ثابت محفوظ على حاله فيجتمع مع الأمر بالمهم الذى صار منجزاً لفعلية شرطه وهو تقدير المعصية فيلزم الأمر بضدين على نحو التنجيز فى زمان واحـــد (ولكنه توهم فاسد) فان الأمر بالواجب الفورى منحل الى أوامر متعددة بتعدد الآنات ففى كل آن اذا فرض العصيان كان الأمر بالأهم ساقطاً والمهم منجزاً وهكذا فى الآن الثانى والثالث الى آخر الآنات (وعليه) فلا يجتمع فى آن من الآنات أمران منجزان بامرين متضادين أصلا فتدبر ولا تشتبه .

فى بيان ما اورد على الترتب وجوابه

(ثم ان) ما أورد أو يمكن ان يورد على القول بالترتب امور :

(منها) ما أورده المصنف بقوله المتقدم قلت ما هو ملاك استحالة طلب الضدين فى عرض واحد آت فى طلبهما كذلك ... الخ . وقد عرفت منا ضعفه وان ذلك مما لا يرد إذا فرض الامر بالأهم مطلقاً منجزاً والمهم مطلقاً معلقاً على عصيان الأهم .

(ومنها) ما أشار اليه المصنف أخيرا بقوله الآتى ثم انه لا أظن ان يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الإستحقاق فى صورة مخالفة الامرين لعقوبتين ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد ولذا كان سيدنا الاستاذ قدس سره لا يلتزم به على ما ببالى وكنا نورد به على الترتب (انتهى) (وفيه) انا نلتزم باستحقاق عقوبتين ولا محذور فيه عقلا لقدرة العبد على الضدين بنحو الترتب اما قدرته على الانقاذ فى المثال المتقدم فواضح واما قدرته على الصلاة عند العصيان فكذلك فاذا كان قادرا على الضدين بنحو الترتب ولم يأت بشىء منهما خارجاً فقهرا يستحق عقوبتين بل عقوبات إذا أمر باضداد خاصة بنحو الترتب ولم يأت بشىء منها أصلا (ومن هنا يظهر) انه لا وجه لعدم إلتزام سيده الاستاذ بذلك ان صح ما ببال المصنف ولم يكن مشتبهاً .

(ومنها) انه لو صح الامر بالمهم مترتباً على عصيان الاهم لزم اختلاف المتلازمين فى الحكم فان الملازم وان قلنا إنه لا يجب ان يكون محكوماً بحكم ملازمه ولكن قلنا انه يجب ان لا يكون محكوماً بحكم فعلى مخالف له قطعاً (ووجه الملازمة) انه اذا وجب الإنقاذ وقلنا بجواز الامر بالصلاة بنحو الترتب

حرم ترك الصلاة قهراً مع كون الانقاذ وترك الصلاة متلازمين فكيف يختلفان فى الحكم فيجب أحدهما ويحرم الآخر (وفيه) ان عدم جواز اختلافهما فى الحكم إنما هو فى الحكمين العرضيين لا بنحو الترتب فانه فى تقدير امتثال الأهم لا أمر بالمهم منجزاً كى يحرم تركه كذلك ويلزم اختلاف المتلازمين فى الحكمين الفعليين وفى تقدير عصيان الأهم وإن كان الأمر بالمهم منجزاً ويحرم تركه كذلك ولكن لم يبق الأمر بالأهم على حاله كى يلزم اختلاف المتلازمين فى الحكمين الفعليين فتأمل جيداً .

(ومنها) انه لو قيل بجواز الأمر بضدين بنحو الترتب لزم طلب الحاصل المحال فى ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فاذا أمر بالحركة وأمر بالسكون على تقدير عصيان الأمر بالحركة فالامر الثانى يكون من طلب الحاصل فان السكون على تقدير عصيان الامر بالحركة حاصل بنفسه فكيف يؤمر به ولو مترتباً (وفيه) ان القائل بالترتب إنما يقول به فى الاضداد الخاصة التى يمكن فيها ترك كل من الأهم والمهم جميعاً كالإنقاذ والصلاة أو الإزالة والصلاة ونحو ذلك وإذا فرض تصريح بعض القائلين بالترتب بجوازه حتى فى ضدين لا ثالث لهما فهو غفلة منه وذهول فلا يقاس عليه بقية القائلين بالترتب (هذه جملة) ما اورد على الترتب الذى يقال به فى فرض عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص (واما ما أورد) على الترتب الذى يقال به حتى فى فرض اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص كما اختاره الشيخ الكبير فى كشف الغطاء وتبعناه فى ذلك كما اشير قبلا فهى امور أخر أيضاً غير ما ذكرناه

(منها) انه لو قيل بصحة الترتب حتى على القول بالاقتضاء لزم الأمر بالمتناقضين فى فعل المهم فانه إذا وجب الانقاذ ووجب ترك الصلاة اما مقدمة اولأجل سراية الحكم من الملازم الى الملازم وقلنا بوجوب الصلاة بنحو الترتب

على العصيان لزم الامر بترك الصلاة والامر بفعلها جميعاً وهو الامر بالمتناقضين (وفيه) ان الامر بالمتناقضين إذا كان بنحو الترتب فما لا محذور فيه فانه فى تقدير امتثال الانقاذ وترك الصلاة لا أمر بالصلاة منجزاً كى يلزم الأمر بالمتناقضين فيها وفى تقدير عصيان الانقاذ وإن كان الأمر بالصلاة منجزاً ولكن لا أمر بالانقاذ وترك الصلاة كى يلزم الامر بالمتناقضين أيضاً وهذا واضح.

(ومنها) انه لو قيل بصحة الترتب حتى على القول بالاقتضاء لزم الامر بالمتناقضين فى فعل الاهم فاذا أمر بالانقاذ وجب فعله وإذا أمر بالصلاة بنحو الترتب وجب ترك الانقاذ اما مقدمة أو لاجل سراية الحكم من الملازم الى الملازم فاذا وجب فعل الانقاذ ووجب تركه لزم الامر بالمتناقضين فى فعل الاهم كما ذكرنا (وفيه) ان الامر بالمتناقضين كما اشير آنفاً إذا كان بنحو الترتب فما لا محذور فيه فانه فى تقدير امتثال الانقاذ لا أمر بالصلاة منجزاً كى يجب ترك الانقاذ اما مقدمة أو لاجل السراية ويلزم الامر بالمتناقضين فيه وفى تقدير عصيانه وإن كان يجب الصلاة منجزاً ولكن لا أمر بالانقاذ فعلا كى يلزم فيه الأمر بالمتناقضين أى بفعله وتركه جميعاً فتأمل جيداً.

(ومنها) ان النهى يقتضى الفساد لا محالة ولو فى خصوص العبادات فكيف يمكن القول باقتضاء مثل الامر بالانقاذ النهى عن الصلاة ومع ذلك تصح الصلاة للأمر الترتبى (وفيه) ان النهى وإن كان يقتضى الفساد ولو كان غيرياً ولكن فى تقدير عصيان الاهم لا أمر بالاهم كى يقتضى النهى عن المهم ويفسد اذا كان عبادة سوى الامر المنجز بالمهم فى هذا التقدير (ومن هنا) يظهر ضعف ما عن صاحب الحاشية من ان النهى الغيرى لا يقتضى الفساد وان الصحيح فى الجواب ما ذكرناه لا ما ذكره.

(ومنها) انه لا اشكال فى ان الواجب إذا انحصر مقدمته بالحرام الاهم سقط وجوبه وفى المقام على الاقتضاء ومقدمية ترك أحد الضدين لفعل الآخر يتوقف فعل المهم على ترك الاهم وهو محرم أهم فمع أهميته كيف يجب فعل المهم ولا يسقط وجوبه (وفيه) ان اللازم فى الفرض المذكور وإن كان سقوط وجوب الواجب عن التنجز لانحصار مقدمته بالحرام الاهم ولكن لا مانع من وجوبه معلقاً على العصيان فنى تقدير عدم العصيان والاتيان بالاهم لا امر بالمهم إلا معلقاً وهو مما لا ينافى حرمة ترك الاهم وفى تقدير العصيان يكون الامر بالمهم منجزا ولكن لا أمر حينئذ بالاهم ويحرم تركه كى ينافيه الامر بالمهم فتأمل جيدا .

﴿ قوله أو العزم عليها ... الخ ﴾ عطف على المعصية أى بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص أو بمجرد العزم عليها .

﴿ قوله لا يقال نعم لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار ... الخ ﴾ (حاصل الاشكال) انه نعم يلزم طلب الضدين من القول بالترتب على التقريب المتقدم شرحه لدى التعليق على قول المصنف قلت ماهو ملاك استحالة طلب الضدين ... الخ ولكن ذلك بسوء اختيار المكلف فلو لم يختر المعصية بترك الاهم لم يتوجه اليه طلب الضدين فى حال واحد (وحاصل الجواب) ان طلب الضدين هو طلب المحال وهو من الآمر الحكيم بل مطلق من التفت الى محاليته محال من غير اختصاص لذلك بحال دون حال وإلا لصح الامر بضدين فى عرض واحد فيما علق على الامر الاختيارى كما إذا قال افعل كذا وان عصيت فتحرك واسكن فى زمان واحد بلا حاجة الى تصحيح الأمر بهما بنحو الترتب فكما ان سوء اختيار المكلف مما لا يصحح الأمر بضدين فى عرض واحد لانه طلب المحال فكذلك لا يصحح الأمر بهما

بنحو الترتب أيضاً بعد لزوم اجتماعهما فى حال واحد عند فعليه المهم قبل سقوط الأهم .

(اقول) هذا ولكنك قد عرفت منا تصوير الأمر الترتبى بنحو صحيح لا يستلزم الامر بضدين فى حال واحد أصلا فنحن ممن لا يعترف بلزوم طلب الضدين فى حال واحد كى يعتذر عنه انه بسوء اختيار المكلف فيجيب عنه المصنف بما أجاب وعرفت فتدبر ولا تشتبه .

﴿ قوله ان قلت فرق بين الإجتماع فى عرض واحد والإجتماع كذلك... الخ ﴾ (وحاصل الإشكال) انه فرق بين طلب الضدين فى عرض واحد وبين طلب الضدين بنحو الترتب فان الطلب فى كل من الضدين فى الأول يطارد الآخر بخلافه فى الثانى فان طلب المهم لا يطارد طلب الأهم فان المهم ليس إلا فى تقدير عصيان الأهم وأما فى تقدير عدم عصيانه فلا أمر بالمهم كى يطارد الأهم (وحاصل الجواب) ان المهم وان لم يطارد الأهم فى تقدير عدم العصيان ولكن فى تقدير العصيان يكون الأمر بالمهم فعلياً ويكون الامر بالاهم أيضاً فعلياً لوضوح عدم سقوطه بمجرد فرض تحقق المعصية فيما بعد أو بمجرد تحقق العزم على المعصية قبلا أو فعلا ما لم يتحقق المعصية بنفسها فى الخارج فاذا كان الامران فعليين وقعت المطاردة بين الطرفين كما فى طلب الضدين فى عرض واحد عيناً بل يكفى الطرد من طرف الأهم فقط فانه يطرد طلب المهم فى هذا الحال كما يطرد أىّ ضد كان فى كل حال (وعليه) فلا يبقى للمهم مع الأهم مجال .

(أقول) إن المطاردة من الطرفين أو من طرف واحد إنما يكون إذا قلنا بالترتب باحد الانحاء التى تعرضها المصنف فى صدر البحث من الترتب على المعصية بنحو الشرط المتأخر أو على البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم

أو المقارن واما إذا قلنا به بنحو الواجب المعلق على التفصيل الذى تقدم منا شرحـــه وبيانه فلا يكاد يلزم المطاردة أصلا (اما فى تقدير عدم المعصية) فواضح إذ لا أمر حينئذ بالمهم منجزاً كالأهم كى يطارد كل منهما الآخر أو الأهم المهم واما فى تقدير المعصية فكذلك لا مطاردة إذ لم يبق حينئذ أمر للأهم كى يطارد المهم أو يطارده المهم فتأمل جيداً .

﴿ قوله ان قلت فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين فى العرفيات... الخ ﴾ كما إذا قال انقذ ولدى وان عصيت فانقذ أخى بل وقد ادعى وقوعه فى الشرعيات أيضاً فى موارد عديدة وجعل ذلك من أقوى الادلة على صحة الترتب فان الوقوع أدل دليل على الامكان .

(منها) ما اذا وجب عليه السفر فى شهر رمضان لحفظ نفس أو لحفظ عرض ونحوهما وعصى ولم يسافر فانه فى تقدير العصيان يجب عليه الصوم قطعاً فهو مكلف فى حال واحد بضدين بنحو الترتب بالسفر مطلقاً وبالصوم على تقدير المعصية .

(ومنها) ما اذا حرمت عليه الاقامة فى بلده اما للخوف على نفسه أو على عرضه ونحوهما وعصى واقام فيه فانه فى تقدير العصيان يجب عليه اتمام الصلاة ويجب عليه الصيام أيضاً إذا كان فى شهر رمضان .

(ومنها) ما اذا وجب عليه قصد الاقامة فى اثناء السفر كما اذا كان عليه قضاء شهر رمضان وقد ضاق به الوقت فعصى ولم ينو الإقامة فيه فانه فى تقدير المعصية يجب عليه القصر ويحرم عليه الصوم شرعاً .

(ومنها) ما إذا شرع فى الصلاة فى آخر الوقت ثم وجب عليه القطع لإنقاذ غريق أو لإطفاء حريق فانه على تقدير المعصية يجب عليه إتمام الصلاة بلا كلام بحيث اذا عصى ولم ينقذ الغريق أو لم يطفأ الحريق ولم يتم صلاته

أيضاً جاز للمولى عقابه على كل من التركين جميعاً بلا شبهة الى غير ذلك من الفروع الفقهية التى يظفر عليها بالتتبع (ثم) ان حاصل ما أجاب به المصنف عما وقع من الترتب فى العرفيات أو الشرعيات هو أحد أمرين على البدل (فاما أن يلتزم) فيها بتجاوز المولى عن الامر بالاهم فلا اجتماع للأمرين حينئذ أصلا (وفيه ما لا يخفى) فان للمولى ان يعاقب على ترك الاهم بلا شبهة وان كان قد أتى بالمهم فلو كان المولى قد تجاوز عن الامر بالاهم لم يصح عقابه عليه (وإما أن يلتزم) فيها بكون الامر بالمهم إرشاداً الى محبوبيته وبقاء الملاك فيه (وفيه ما لا يخفى) ايضاً فان الامر بالمهم مع فعلية الاهم لو كان يرتفع استحالته بمجرد فرضه ارشادياً لكان ذلك مما يجوز حتى فى الامر بضدين فى عرض واحد وهو باطل قطعاً .

﴿ قوله ثم انه لا أظن ان يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه ... الخ ﴾ هذا هو الايراد الثانى الذى قد اشير اليه قبلا وأورده المصنف على القول بالترتب وقد عرفت تفصيله وتفصيل الجواب عنه فلا نعيد .

﴿ قوله فقد ظهر انه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو أهم منها إلا ملاك الامر ... الخ ﴾ بل قد ظهر لك بحمد الله بما لا مزيد عليه ان المصحح للعبادة مما لا ينحصر بملاك الامر فقط وإن كان الملاك كافياً فى تصحيحها وان الامر الترتبى ايضاً مما يصححها كالملاك الثابت فيها عيناً .

﴿ قوله نعم فيما اذا كانت موسعة وكانت مزاحمة بالاهم ببعض الوقت ... الخ ﴾ استدراك عن قوله فقد ظهر انه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو أهم منها الاملاك الامر ... الخ (وحاصله) ان الضد اذا كان عبادة موسعة كالصلاة وكان مزاحماً بالاهم ببعض الوقت لا بتمام الوقت بمعنى ان الاهم لم يشغل إلا بعض وقت الضد فحينئذ حيث يكون الامر بالضد باقياً على حاله

ولو بالنسبة الى ما لم يزاحم بالاهم امكن القول بجواز الاتيان بما زوحم بداعى الامر المتعلق بما لم يزاحم لكونه وافياً بالغرض مثله عيناً (لا يقال) ان الامر لا يدعو إلا الى ما تعلق به وما زوحم بالاهم قد خرج عن تحت الامر فكيف يؤتى به بداعى الامر المتعلق بما لم يزاحم (لانه يقال) نعم قد خرج ولكن لم يخرج بالتخصيص الكاشف عن عدم الملاك فيه بل بالمزاحمة الغير الكاشف عن ذلك فاذاً لا تفاوت فى نظر العقل بينه وبين غيره وصح الاتيان به بداعى الامر كالباقى تحت الامر .

(أقول) وهذا من المصنف عجيب غريب فان مجرد بقاء الملاك فى المزاحم بالاهم وكونه وافياً بالغرض كالغير المزاحم عيناً وعدم التفاوت بينهما فى نظر العقل أصلا هو مما لا يوجب صحة الاتيان بالمزاحم بداعى الامر المتعلق بغير المزاحم بعد فرض سقوط امره بالمزاحمة وخروجه عن تحت الامر بسببها .

﴿ قوله واما بناء على تعلقها بالافراد فكذلك وان كان جريانه عليه أخفى كما لا يخفى فتأمل . . الخ ﴾ فانا اذا جوزنا الاتيان بالفرد الساقط أمره بالمزاحمة بداعى الامر المتعلق بما سواه بمجرد كونه وافياً بالغرض مثله فلا فرق حينئذ بين ان يكون الامر المتعلق بما سواه متعلقاً بالطبيعة أو بالفرد وان كان جريانه على الثانى أخفى كما أفاده المصنف ومن هنا يظهر انه لا وجه لقوله فتأمل اذا أراد الإشارة الى تردده فى المقام .

﴿ قوله ثم لا يخفى انه بناء على امكان الترتب وصحته ... الخ ﴾ وحاصله ان بناء على امكان الترتب وصحته ثبوتاً لا نكاد نحتاج فى وقوعه فى الشرعيات الى ورود دليل عليه اثباتاً بل يكفى فى وقوعها مجرد امكانها وصحتها (وبيان ذلك) ان كلا من مثل دليل الإنقاذ ودليل الصلاة له اطلاق يشمل صورة

المزاحمة وغيرها جميعاً فان لم نقل بصحة الترتب عقلا وزوحم كل منهما بالآخر فيستقل العقل حينئذ بسقوط حكم المهم من أصله أى سواء أتى بالاهم أو لم يأت به وان قلنا بصحة الترتب عقلا فالعقل لا محالة يقتصر فى التصرف فى دليل المهم على تقدير خاص فقط وهو تقدير الإتيان بالاهم لا مطلقاً ولو فى تقدير عدم الإتيان به إذ لا ملزم حينئذ للتصرف فى دليله بعد عدم المحذور عقلا فى بقائه على حاله (وبالجملة) ان تصرف العقل فى دليل المهم عندالمزاحمة بالاهم لازم على كل حال فان لم نقل بالترتب سقط دليل المهم من أصله وإلا ففى تقدير دون تقدير لا مطلقاً .

فى امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

﴿ قوله فصل لا يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ... الخ ﴾ كان اللازم اسقاط هذا البحث بالمرة اذ هو مما لا ثمرة فيه ولو كانت فهى غير مهمة (وعلى كل حال) لا اشكال فى ان المراد من شرطه فى المقام ليس هو شرط المأمور به وان لم يأب عنوان الفصول بل المعالم أيضاً من عود الضمير اليه .

(فقال) فى الفصول اختلفوا فى جواز الامر بالشىء مع علم الآمر بانتفاء شرطه (وقال) فى المعالم قال أكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الآمر انتفاء شرطه (انتهى) ولكن المقصود واضح ظاهر ضرورة جواز الامر مع العلم بانتفاء شرط المأمور به وامكان تحصيله خارجاً بلا كلام كالطهارة والستر ونحوهما بالنسبة الى الصلاة فيحصله المكلف أولا ثم يأتى بالمأمور به مستجمعاً للشرائط كلها (كما لا اشكال) فى ان المراد من

شرط الأمر بعد التأمل فى كلماتهم نقضاً وإبراماً هو خصوص القدرة والتمكن من المأمور به أى هل يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء قدرة المكلف على الفعل أم لا وليس المراد هو مطلق شرط الوجوب كالوقت بالنسبة الى الصلاة ونحوها

(ثم ان) القائل بالجواز كما عرفت من عبارة المعالم هو أكثر مخالفينا وقد صرح المحقق صاحب الحاشية بانهم الأشاعرة وقال فى القوانين انهم جمهور العامة والقائل بعدم الجواز أصحابنا رضوان الله عليهم (قال فى المعالم) وشرط أصحابنا فى جوازه مع انتفاء الشرط كون الآمر جاهلا بالانتفاء كأن يأمر السيد عبده بالفعل فى غد مثلا ويتفق موته قبله فان الأمر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطاً ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الآمر كأمر الله تعالى زيداً بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق (انتهى).

(اقول) نعم الحق هو ما ذهب اليه الأصحاب من عدم الجواز ولكن الكلام فى تعيين معنى عدم الجواز (فهل هو) بمعنى انه قبيح عقلا مع امكانه ذاتاً وان استحيل صدوره من الحكيم عرضاً نظير صدور الظلم منه كما هو ظاهر المحقق القمى حيث استدل على عدم الجواز بكونه تكليفاً بما لا يطاق (ام هو) محال ذاتاً كاجتماع الضدين أو ارتفاع المتناقضين كما يظهر ذلك من المصنف حيث استدل على عدم الجواز بكون الشرط من أجزاء علة الأمر ولا يكاد يكون الشىء مع عدم علته (وان كان هذا الإستدلال) مما لا يخلو عن مناقشة فان الشىء وإن لم يكن مع عدم علته ولكن الكلام فى أن الشرط فى المقام أى القدرة هل هو شرط وجود الأمر كى ينتفى وجوده بانتفاء وجوده أو هو شرط صحته وعدم قبحه كى لا ينتفى وجوده بانتفاء وجوده وإن انتفت صحته وعدم قبحه ومن المعلوم ان المصنف لم يقم برهاناً على كون القدرة شرطاً

لوجوده كى ينتفى وجوده بانتفاء وجودها (وكيف كان) ان الصواب أن أمر الآمر مع جهله بانتفاء شرطه جايز بتمام المعنى فهو صحيح لا قبح فيه أصلا فضلا عن عدم امكانه الذاتى ومع علمه بانتفاء القدرة لا يجوز بتمام المعنى فهو مما لا يمكن ذاتاً فضلا عن صحته وعدم قبحه وذلك نظراً الى ما تقدم فى محله من ان الأمر حقيقة فى إنشاء الطلب بداعى الإراده الحتمية ومن المعلوم ان مع العلم بانتفاء قدرة المكلف على الفعل وإستحالة صدوره منه يستحيل عقلا تعلق الإرادة القلبية به نعم لا بأس بالأمر به صورة لا بداعى الإرادة القلبية بل بداعى آخر كالإمتحان ونحوه ولكن تسمية ذلك بالأمر الحقيقى مما لا يخلو عن مسامحة بل تجوز محض كما لا يخفى فان الصيغة وإن تقدم انها موضوعة لإنشاء الطلب مطلقاً باى داعى كان ولكن مادة الأمر قد قلنا انها ما لم يكن الطلب منشأ بداعى الطلب الحقيقى النفسانى لم تكن حقيقة فيه وإن اطلق عليه الأمر صورة (وبالجملة) تحقق الأمر الفعلى المنجز مع علم الآمر بانتفاء الشرط محال ذاتاً لا انه ممكن ذاتاً محال عرضاً نظير صدور الظلم من الحكيم واما تحققه بمرتبة الإنشاء بداعى أمر عقلائى كالإمتحان ونحوه وإن جاز عقلا ولكنه ليس بأمر حقيقة بل صورة (هذا) ولكن يظهر من السيد أعلى الله مقامه ان المبحوث عنه ليس جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه بل جواز الامر مشروطاً بالقدرة مع علم الآمر بانتفاء القدرة وقد اختار ان ذلك مما لا يجوز من العالم بعواقب الأمور بل يجب أن يوجه الأمر الى خصوص من يتمكن دون من لا يتمكن ولو مشروطاً وقد استجوده صاحب المعالم فى ترجمة البحث (قال فى المعالم) بعد قوله المتقدم وشرط أصحابنا الى قوله وهو الحق (ما هذا لفظه) لكن لا تعجبنى الترجمة عن البحث بما ترى (الى أن قال) ولقد أجاد علم الهدى رحمه الله حيث تنحى عن هذا المسلك وأحسن التأدية عن أصل

المطلب فقال وفى الفقهاء والمتكلمين من يجوّز ان يأمر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل أو بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مأموراً بذلك مع المنع وهذا غلط لأن الشرط إنما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز أن يأمره بشرط (قال) والذى يبين ذلك ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لو أعلمنا ان زيداً لا يتمكن من الفعل فى وقت مخصوص قبح منا أن نأمره بذلك لا محالة وإنما حسن دخول الشرط فيمن نأمره فقد علمنا بصفته فى المستقبل (الى ان قال) وإذا كان القديم تعالى عالماً بتمكن من يتمكن وجب ان يوجّه الأمر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن (الى ان قال) صاحب المعالم قلت هذه الجملة التى أفادها السيد رحمه الله كافية فى تحرير المقام وافية فى اثبات المذهب المختار (انتهى) .

(أقول) إن البحث عن جواز الأمر مشروطاً بالقدرة مع العلم بانتفاء القدرة هى مسألة اخرى غير مسألتنا هذه فهو نزاع آخر لا ربط له بالنزاع المشهور كما صرح بذلك المحقق صاحب الحاشية (قال أعلى الله مقامه) ما لفظه وأنت خبير بان تخصيصه النزاع بالصورة المذكورة مخالف لظاهر كلمات القوم بل صريحها وما يقتضيه أدلتهم فى المسألة حسب ما سيجىء الإشارة اليه فان قضية كلماتهم وقوع النزاع فى تعلق التكليف بالمكلف فعلا مع علم الآمر بانتفاء شرطه فى المستقبل لا أن يكون البحث فى خصوص التكليف المعلق على الشرط كما ذكره السيد (الى ان قال) وكأنه رحمه الله قرر النزاع فيما ذكره لوضوح فساد ذلك وكونه من قبيل التكليف بالمحال (الى ان قال) ان ظهور وهن الخلاف فى شىء لا يقتضى عدم كونه مورداً للخلاف مع اشتهار المخالف وتنزيله الخلاف فيه على ما ذكره مما لا وجه له بعد تصريحهم بخلافه

وان أمكن وقوع الخلاف فيه أيضاً إلا انه غير المسألة المفروضة (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (بقى شيء) وهو بيان معنى قول السيد رحمه الله ويزعمون انه يكون مأموراً بذلك مع المنع ... الخ. فانهم إذا جوزوا أمر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل كيف يزعمون انه مأمور بذلك مع المنع وهل فائدة الشرط إلا إنتفاء المشروط بانتفاء الشرط ولكن المراد على الظاهر كما نبه عليه صاحب الحاشية انه يكون مأموراً بالأمر المشروط التعليقى لا الامر المطلق التنجيزى كى ينافى الاشتراط وفقد الشرط فتأمل جيداً.

﴿ قوله وكون الجواز فى العنوان بمعنى الامكان الذاتى بعيد ... الخ ﴾ فان المصنف فى عنوان البحث وإن نفى الجواز بمعنى نفى الامكان الذاتى بقرينة ما استدل به من قوله لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته ... الخ. ولكن مقصوده ان الجواز فى العنوان عند القوم بعيد أن يكون بمعنى الإمكان الذاتى بحيث كان مراد المجوزين مجرد الإمكان الذاتى بل الظاهر من استدلالات المجوزين هو الوقوع فوق الإمكان الذاتى مثل قولهم انه لو لم يصح أى الامر بالشيء مع العلم بانتفاء شرطه لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم وإلا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء ... الخ.

﴿ قوله نعم لو كان المراد من لفظ الآمر ... الخ ﴾ استدراك من قوله فى عنوان البحث لا يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ... الخ.

﴿ قوله وفى وقوعه فى الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية ... الخ ﴾ ولعل نظره فى وقوعه فى الشرعيات الى أمره تعالى ابراهيم عليه السلام بذبح ولده فانه تعالى قد انشأ الطلب لا بداعى الطلب النفسانى الحقيقى ليكون أمراً

حقيقياً بل بداعى الامتحان والاختبار فكان أمرا صوريا اختباريا (ومن هنا يظهر) ضعف ما أجاب به المعالم عن الخصم بالمنع عن تكليف ابراهيم عليه السلام بالذبح الذى هو فرى الأوداج بل كلف بمقدماته كالإضجاع وتناول المدية وما يجرى مجرى ذلك (ووجه الضعف) انه تعالى لم يأمر بالمقدمات بل أمر بنفس الذبح غير انه كان أمراً صوريا ليختبر به ابراهيم عليه السلام لا حقيقيا جديا

﴿ قوله وربما يكون غير ذلك . . . الخ ﴾ مما تقدم فى بحث صيغة الأمر من دواعى انشاء الطلب من التمنى والترجى والانذار والتهديد والتحقير والتعجيز والتسخير ونحو ذلك مما ذكر فتذكر .

﴿ قوله وربما يقع به التصالح بين الجانبين . . . الخ ﴾ بل لا يقع به التصالح بين الجانبين أصلا اذ من المستبعد جداً بل من المقطوع خلافه ان يكون مراد القائلين بالجواز جواز الأمر ببعض مراتبه اى مرتبة الانشاء ومراد المانعين من عدم الجواز عدم جواز الامر بمرتبة الفعلية والتنجز (فانه مضافا) الى ان ظاهر كلمات المجوزين بل صريحهم هو جواز الأمر حقيقة لاصورة ان القول بتعدد مراتب الأمر من الإنشاء والفعلية والتنجز هو أمر حادث متأخر لم يتفطنه الأولون فكيف يحمل كلامهم عليه .

فى تعلّق الأوامر والنواهي بالطبايع

﴿ قوله فصل الحق ان الأوامر والنواهى تكون متعلقة بالطبايع دون الافراد . . . الخ ﴾ لا اشكال فى ان متعلق الطلب فى الأمر هو الوجود وفى النهى هو الترك ولكن الاشكال فى ان متعلق طلب الوجود او الترك هل هو الطبيعة او الفرد بمعنى ان متعلق الأول او الثانى هل هو الطبيعة المحضة ليس

معها شيء او هو الطبيعة المنضمة اليها الخصوصيات والتشخصات التى بها يكون الفرد فردا فعلى الأول للمطلوب جزء واحد وهى الطبيعة المحضة وان كانت الخصوصيات الفردية مما لاينفك عنها فى الخارج ولكنها لازم المطلوب وعلى الثانى للمطلوب جزئان احدهما الطبيعة والآخر الخصوصيات المنضمة اليها التى بها يكون الفرد فرداً (ومن هنا يظهر) ان المتعلق هو على كل حال أمر كلى غايته انه على الأول يكون المكلف مأمورا بايجاد الطبيعة المحضة وعلى الثانى يكون مأموراً بايجاد الفرد أى الطبيعة المنضمة اليها الخصوصيات وكل منهما كلى صادق على كثيرين (وعليه) فما يظهر من عبارة المحقق القمى من تعلق الطلب على الثانى بالجزئى هو مما لا يخلو عن مسامحة بل غير معقول فان الجزئى هو الفرد الخارجى ولا يعقل تعلق الطلب بالفرد الخارجى فانه من طلب الحاصل.

(وعلى كل حال) الحق هو القول الأول وهو تعلق كل من طلب الوجود فى الأمر وطلب الترك فى النهى بالطبيعة المحضة دون الطبيعة المنضمة اليها الخصوصيات الفردية (وقد استدل) عليه المصنف بمراجعة الوجدان وهو جيد فانا إذا راجعنا الوجدان وجدنا انه لا غرض لنا فى مطلوباتنا إلا نفس الطبايع والماهيات من دون نظر الى الخصوصيات الخارجية الغير المنفكة عنها سوى الخصوصيات التى نحن ندخلها تحت الطلب والأمر كما فى قولك اعتق رقبة مؤمنة أو اكرم عالماً عادلا ونحو ذلك فبعد الخصوصيات المأخوذة فى لسان الدليل لا نظر لنا إلا الى نفس الطبيعة المحضة بحيث لو امكن للمكلف التفكيك بين الطبيعة والخصوصيات الفردية وأن يأتى بها فى الخارج مجرداً عن كل خصوصية لأجزء وكفى (هذا وقد استدل) عليه صاحب الفصول والمحقق القمى بأمرين آخرين .

(احدهما) تبادر طلب وجود الطبيعة او تركها من الأوامر والنواهى .

(ثانيهما) ان مادة المشتقات مأخوذة من المصادر المجردة عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة على مانقل السكاكي اجماع اهل العربية عليه فاذا كان مفاد الهيئة هو طلب الوجود او الترك ومفاد المادة هي الطبيعة المحضة كان لا محالة مفاد المجموع هو طلب وجود الطبيعة اوطلب تركها وهو المطلوب

﴿ اقول ﴾ ان المصنف وان ناقش في كون المصدر مادة للمشتقات على ماتقدم منه في المرة والتكرار ولذا لم يستدل في المقام بالوجه الثاني ولكن لا وجه لتركه الاستدلال بالوجه الاول وهو التبادر بل قد عرفت منا تصحيح كون المصدر مادة للمشتقات فلا بأس بالاستدلال بالوجه الثاني ايضاً كالاول ولا اقل من جعله مؤيداً في المسئلة ان لم يكن دليلا برأسه (ثم ان) ظاهر المحقق القمي وصريح الفصول ان القائلين بتعلق الاوامر والنواهي بالأفراد دون الطبايع هم يستندون الى ان الطبيعة مما يمتنع وجودها في الخارج بخلاف الفرد فيتعلق الطلب بوجوده دون وجودها وهو كما ترى ضعيف فان وجود الطبيعي في الخارج هو عين وجود افراده فان الفرد ليس الا حصة من الطبيعة بانضمام الخصوصيات الفردية التي بها يكون الفرد فرداً فكما صح تعلق الطلب بوجود الفرد فكذلك صح تعلقه بوجود الطبيعة غايته انه على الأول تكون الخصوصيات داخلة تحت الطلب وعلى الثاني تكون خارجة عنه نعم لو كان الطلب يتعلق بوجود الطبيعة بشرط لا لم يمكن تحققها في الخارج اذ لا يمكن ايجادها منفكة عن الخصوصيات الفردية ولكنه لا يتعلق الطلب بها كذلك بل بالطبيعة لا بشرط والخصوصيات الفردية مما تلازم المطلوب غير منفكة عنها كما تقدمت الاشارة اليه آنفاً .

﴿ قوله والمقيدة بقيود . . . الخ ﴾ مما كان دخيلا في الغرض والمقصود وكان داخلا تحت الطلب في لسان الدليل كما في قولك اضربه ضربا شديداً او

أعطه عطاء جزيلا ونحو ذلك .

﴿ قوله كما هو الحال فى القضية الطبيعية فى غير الاحكام . . . الخ ﴾ كما فى قولك الأنسان حيوان ناطق أو الفرس حيوان صاهل ونحو ذلك من القضايا التى يحكم فيها بثبوت المحمول لنفس الكلى وحقيقته .

﴿ قوله بل فى المحصورة على ما حقق فى غير المقام . . . الخ ﴾ وهى القضايا التى يحكم فيها بثبوت المحمول للافراد مع بيان كمية افراد المحكوم عليها بكلمة كل او لا شىء أو بعض ليس ونحو ذلك مما تسمى سوراً كما فى قولك كل انسان حيوان ناطق او لا شىء من الانسان بحجر او بعض الانسان عالم أو بعض الأنسان ليس بجاهل فى قبال المهملة وهى غير المسورة بما يبين كمية افراد المحكوم عليها (هذا) على المشهور عند المنطقيين (واما المصنف) فيلتزم بثبوت الحكم للطبيعة حتى فى القضايا المحصورة لا للافراد وهو حسن جيد فان الخصوصيات الفردية فى كل من الطبيعية والمحصورة خارجة عن تحت الحكم قطعاً غير انه فى الطبيعية يحكم على نفس الطبيعة وفى المحصورة على وجودات الطبيعة وحصصها المتعددة وفى شىء منها لادخل للخصوصيات الفردية أصلا .

﴿ قوله وان نفس وجودها السعى بما هو وجودها تمام المطلوب ... الخ ﴾ الوجود السعى للطبيعة هو فى قبال الوجود الخاص الجزئى الغير القابل للصدق على كثيرين كما أشار اليه بقوله قبالا لخصوص الوجود أى لوجود الخاص الجزئى (ثم لا يخفى) انه ليس مقصود المصنف هو عدم تعلق الطلب بوجودها السعى على القول بالفرد وانه على هذا القول يتعلق بوجود الخاص الجزئى ولو كان مقصوده ذلك فهو اشتباه محض فان القائل بالفرد ايضاً يقول بتعلق الطلب بوجودها السعى غايته انه بوجودها السعى وبوجود الخصوصيات الفردية جميعاً القابلين للانطباق على كثيرين وذلك لما عرفت من ان المتعلق

على كل من القولين كلى لاجزئى غايته ان المتعلق على أحدهما هى الطبيعة المحضة وعلى الآخر هى الطبيعة المنضمة اليها الخصوصيات الفردية (وبعبارة أخرى) ان المكلف على أحدهما مأمور بايجاد الطبيعة وعلى الآخر مأمور بايجاد الطبيعة والخصوصيات الفردية جميعاً بزعم دخولها تحت الطلب كالطبيعة .

﴿ قوله كما ربما يتوهم . . . الخ ﴾ أى يتوهم تعلق الطلب بنفس الطبيعة بما هى هى لا بوجودها وهو فاسد جداً فان الطبيعة بما هى هى ليست إلا هى لا مطلوبة ولا لا مطلوبة بل لابد فى تعلق الطلب بها اما لحاظ الوجود فيطلب وجودها أو الترك فيطلب تركها .

﴿ قوله نعم هى كذلك تكون متعلقة للامر فانه طلب الوجود . . . الخ ﴾ وحاصله ان الطبيعة بما هى هى لا يتعلق بها الطلب لما عرفت من انها كذلك ليست إلا هى لا مطلوبة ولا لا مطلوبة ولكنها بما هى هى يتعلق بها الأمر فان الأمر هو طلب الوجود فاذا تعلق الأمر بالطبيعة فقد تعلق الطلب بوجود الطبيعة .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى أن الأمر ليس الا مجرد الطلب الحتمى الصادر من العالى وليس فى مدلوله الوجود أصلا (وعليه) فيكون حال مادة الأمر كحال لفظ الطلب عيناً فكما لايصح تعلق الطلب بالطبيعة ما لم يتعلق بوجودها فكذلك لا يصح تعلق الأمر أيضاً بالطبيعة ما لم يتعلق بوجودها .

﴿ قوله دفع وهم . . . الخ ﴾ بل فى المقام وهمان كما يظهر بمراجعة المتن على الدقة . .

(أحدهما) أنه لو تعلق الطلب بوجود الطبيعة لزم طلب الحاصل (وفيه) أن المقصود من تعلق الطلب بوجود الطبيعة ليس تعلقه بوجودها الثابت فى

الخارج كى يلزم طلب الحاصل بل بايجاد الطبيعة وعليه فلا اشكال ولاايراد .

(ثانيهما) أن الطلب يتعلق بنفس الطبيعة غايته أنه يجعل وجودها أو تركها غاية لتعلقه بها أى يطلبها لتوجد أو لتترك (وقد أجاب عنه المصنف) بان الطبيعة بما هى هى كما تقدمت لا تعقل أن يتعلق بها الطلب ولو بجعل الوجود أو الترك غاية له وذلك لما عرفت من انها بما هى هى ليست إلا هى لا مطلوبة ولا لا مطلوبة بل لابد فى تعلقه بها من لحاظ الوجود فيتعلق الطلب به أو لحاظ العدم فيتعلق الطلب بالترك (هذا) بناء على اصالة الوجود وأنه الأمر الأصيل المتحقق فى الخارج وان الماهية أمر إعتبارى محض كما نسب الى اكثر المحققين (وإما) بناء على اصالة الماهية وانها الأمر الأصيل المتحقق فى الخارج وان الوجود امر إعتبـــارى محض كما نسب إلى بعضهم فالطلب أيضاً لا يتعلق بالطبيعة بما هى هى بل بالطبيعة الخارجية أى ليجعلها المكلف من الخارجيات والاعيان الثابتات (وبالجملة) إن القول بتعلق الطلب بالطبيعة لتوجد مما لا وجه له إما بناء على إصالة الوجود فلتعلقه بوجود الطبيعة لا بالطبيعة لتوجد وإما بناء على إصالة الماهية فلتعلقه بالماهية الخارجية أى ليجعلها المكلف من الخارجيات لا بالطبيعة لتوجد أو تترك .

(أقول) لا يبعد أن يكون النزاع فى ذلك أى فى تعلق الطلب بوجود الطبيعة كما يقوله المصنف أو بالطبيعة لتوجد كما يقوله المتوهم نزاعا لفظياً فان مرجعهما لدى التدبر إلى واحد كما أن مرجع تعلق الطلب بالطبيعة لتوجد أو بالطبيعة الخارجية أى ليجعلها المكلف من الخارجيات والاعيان الثابتات إلى واحد غير أن الأول للقائلين باصالة الوجود والثانى للقائلين باصالة الماهيـة (ولو قيل) إن الطلب على القول باصالة الوجود يتعلق بوجود الطبيعة أى بايجادها وعلى القول باصالة الماهية يتعلق بخارجية الماهية أى بجعلها من

الخارجيات كان هو الصواب المستقيم فتأمل جيداً .

﴿ قوله من الماهية الخارجية أو الوجود . . . الخ ﴾ فالأول ملحوظ للقائل باصالة الماهية والثانى للقائل باصالة الوجود .

اذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز

﴿ قوله فصل إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم ولا بالمعنى الأخص . . . الخ ﴾ أما عدم دلالتهما على بقاء الجواز بالمعنى الأخص أى الاباحة الشرعية المتساوية طرفاها من دون رجحان لأحدهما فواضح فان نفى شىء خاص مما لا يدل على إثبات شىء آخر وإن دل التزاما على ثبوت حكم آخر إجمالا بناء على عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم (واما عدم دلالتهما) على بقاء الجواز بالمعنى الأعم وهو الإذن فى الفعل المشترك بين الوجوب والندب والإباحة والكراهة كما صرح به فى المعالم فلان الوجوب ليس مركباً من أمرين أحدهما الإذن فى الفعل وثانيهما المنع من الترك كى يقال إن دليل المنسوخ دل على ثبوت كل من الجزئين والمتيقن من الإرتفاع بالناسخ هو المنع من الترك فيبقى دلالة المنسوخ على الجزء الأول على حالها بلا مزاحم لها بل الوجوب طلب اكيد ومرتبة شديدة من الطلب فاذا ارتفع الطلب فلا يبقى دلالة على بقاء الإذن فى الفعل أصلا

﴿ قوله ولا مجال لاستصحاب الجواز الا بناء على جريانه فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى . . . الخ ﴾ المقصود من الجواز هنا هو الجواز بالمعنى الأعم أى الإذن فى الفعل المشترك بين الأحكام الأربعة كما تقدم فان الجواز بالمعنى الأخص مما لم يتعلق به اليقين فى السابق كى يستصحب الآن بل

قد تعلق اليقين بخلافه (ثم ان حاصل) ما قيل أو يمكن أن يقال فى وجه جريان استصحاب الجواز بالمعنى الأعم ان الإذن فى الفعل أمر كلى مشترك بين الاحكام الأربعة قد تيقنا به فى السابق عند اليقين بالوجوب فان الإذن فى الفعل لو لم يكن الوجوب مركباً منه ومن المنع من الترك فلا محالة هو مما يلازم الوجوب كما يلازم الاستحباب والإباحة والكراهة فاذانسخ الوجوب واحتمل بقائه فلا مانع من استصحابه (وفيه) ان هذا الاستصحاب من القسم الثالث من إستصحاب الكلى والحق عدم جريانه كما سيأتى فى محله فان الكلى الذى نيتقن بوجوده فى السابق .

(تارة) يقع الشك فى بقائه من جهة الشك فى بقاء الفرد الذى كان الكلى متحققاً فى ضمنه كالشك فى بقاء الحيوان من جهة الشك فى بقاء زيد الذى كان الحيوان متحققاً فى ضمنه وفى هذا يجرى استصحاب الكلى بلا كلام .

(وأخرى) يقع الشك فى بقاء الكلى من جهة تردد الفرد الذى كان الكلى متحققاً فى ضمنه بين القصير والطويل كالبق والفيل فان كان فى ضمن البق فلم يبق وإن كان فى ضمن الفيل فهو باق وفى هذا أيضاً يجرى إستصحاب الكلى بعد الجواب عما يرد عليه مما ستعرف شرحه فى مبحث الاستصحاب إنشاء الله تعالى .

(وثالثة) يقع الشك فى بقاء الكلى من جهة الشك فى حدوث فرد آخر مقارناً لإرتفاع الفرد الذى كان الكلى متحققاً فى ضمنه أومقارناً لحدوثه كما إذا قطع بوجود الحيوان فى الدار فى ضمن زيد وقد علم بخروجه قطعاً ولكن شك فى بقاء الحيوان لإحتمال مجىء عمرو مقارناً لخروج زيد أو مقارناً لوجودزيد فى السابق وفى هذا القسم لا يكاد يجرى إستصحاب الكلى وستعرف وجهه فى مبحث الإستصحاب أيضاً إنشاء الله تعالى مبسوطاً وإستصحاب الجواز بالمعنى

الأعم فى المقام هو من هذا القبيل عيناً فلا يكاد يجرى فان الوجوب الذى كان الإذن فى الفعل ملازما له قدارتفع قطعاً وحدوث الاستحباب أوالإباحة أو الكراهة مقارناً لإرتفاعه ليبقى الإذن فى الفعل باقياً على حاله مشكوك جداً (لا يقال) ان استصحاب الجواز بالمعنى الاعم وان لم يجر لكونه من القسم الثالث من إستصحاب الكلى ولكن إستصحاب الإستحباب مما لا مانع عنه لماسيأتى من جريان الإستصحاب فى القسم الثالث إذا كان الحادث المشكوك من المراتب الضعيفة أو القوية للمتيقن السابق ومن المعلوم أن الإستحباب بالنسبة إلى الوجوب ليس إلا من المراتب الضعيفة له فيستصحب بلا مانع عنه (لأنه يقال) نعم لكن بشرط أن يكون الحادث المشكوك عين المتيقن السابق عرفا كما إذا قطع بسواد شديد وعلم بارتفاع تلك الشدة واحتمل بقاء مرتبة ضعيفة منه فان السواد الضعيف على تقدير بقائه مع السواد الشديد السابق أمر مستمر واحد عرفا وان تبدل بعض أوصافه وحالاته والإستحباب فى المقام على تقدير بقائه وإن كان من المراتب الضعيفة للوجوب السابق ولكنه غيره عرفا فلا يستصحب فان المتبع فى وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة موضوعا ومحمولا كما سيأتى شرحها فى الاستصحاب إنشاء الله تعالى هو نظر العرف فهو مهما رأى الموضوع السابق أو المحمول السابق باقياً على حاله وان تبدل بعض حالاته وأوصافه جرى الإستصحاب وإن كان دقة غير الموضوع السابق أو غير المحمول السابق كما فى الأمور التدريجية كاستصحاب الليل والنهار ونحوهما ومهما لم ير الموضوع السابق أوالمحمول السابق باقياً على حاله لم يجر الاستصحاب وإن كان دقة عين الموضوع السابق أو عين المحمول السابق كما فى الوجوب والإستحباب فتأمل جيداً .

﴿ قوله غير الوجوب والاستحباب . . . الخ ﴾ بل وغير الحرمة

والكراهة أيضاً كما سيأتى التصريح منه فى القسم الثالث من إستصحاب الكلى فانتظر

فى الوجوب التخييرى

﴿ قوله فصل إذا تعلق الأمر باحد الشيئين أو الأشياء . . . الخ ﴾ فاذا قال مثلا اعتق رقبة أو اطعم ستين مسكيناً (ففيه) وجوه بل أقوال (منها) أن الواجب كل واحد منهما على التخيير بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل وهذا القول قد نسبه الفصول وغيره إلى اصحابنا رضوان الله عليهم (ومنها) أن الواجب أحدهما لا بعينه وهذا القول قد نسبه الفصول وغيره إلى الأشاعرة غير أن المراد من ذلك مردد بين أن يكون الواجب هو مفهوم أحدهما أو مصداق أحدهما وان كان الظاهر من محكى العضدى بل صريحه هو الأول (قال فى الفصول) ان العضدى بعد أن اختار هذا القول صرح فى اثناء الاحتجاج بان المراد وجوب مفهوم أحدهما الصادق على كل واحد من مصاديقه لا بعينه أى على البدلية لا المصداق لا بعينه (انتهى) (ومنها) أن الواجب هو الجميع أى كل واحد منهما يجب غير أنه يسقط الوجوب بفعل أحدهما والفرق بين هذا والأول كما يظهر من قول المصنف ولا كل واحد منهما تعيناً مع السقوط بفعل أحدهما . . . الخ أن الواجب على هذا هو كل واحد منهما على التعيين وان سقط بفعل البعض وعلى الأول هو كل واحد منهما على التخيير (ومنها) أن الواجب معين عندالله ولكن يسقط باتيانه أو باتيان عدله (ومنها) أن الواجب معين عندالله وهو ما يفعله المكلف ويختاره وهذا القول على ما فى الفصول وغيره قد تبرأ منه كل من المعتزلة والاشاعرة ونسبه الى صاحبه وهو

اسخف الأقوال ولعله لذلك لم يؤشر اليه المصنف وان كان اللازم عدم الاشارة الى القول الرابع أيضاً وعلى كل حال مجموع الأقوال فى المسألة خمسة

﴿ قوله والتحقيق أن يقال . . . الخ ﴾ وحاصل تحقيق المصنف أن الأمر باحد الشيئين أو الأشياء ثبوتاً على قسمين :

(فتارة) يكون بملاك أن هناك غرضاً واحداً يحصل هو بكل منهما .

(وأخرى) يكون بملاك أن هناك غرضين لكل واحد من الشيئين غرض مستقل لكن لا يحصل الغرض من هذا مع حصول الغرض من الآخر ولو اتى بهما دفعة واحدة فيما أمكن ذلك كما اذا قال اعتق هذا أو اعتق ذاك فاعتقهما دفعة واحدة اذ لو حصل الغرضان منهما فيما لو اتى بهما دفعة واحدة لوجب الأمر باتيانهما كذلك لا بكل واحد منهما على التخيير وهذا واضح (فانكان) بملاك أن هناك غرضاً واحداً يحصل بكل منهما فالواجب حينئذ هو الجامع بينهما والتخيير عقلى لا شرعى (أما كون) الواجب هو الجامع بينهما فلان ترتب غرض واحد على أمرين مختلفين مما يكشف لا محالة عن وجود قدر جامع فى البين يكون هو المؤثر فى الغرض الخاص وذلك لقاعدة الواحد التى تقدمت الاشارة اليها فى الصحيح والأعم المبتنية على مقدمتين :

(أحداهما) اعتبار نحو من الارتباط والسنخية بين العلة والمعلول والا لصدر كل شيء من كل شيء .

(ثانيتهما) أن الشيء الواحد بما هو واحد لا يكاد يكون مرتبطاً ومتسنخاً مع أمرين مختلفين بما هما مختلفان وعلى هذا فاذا كان الجامع بين الشيئين موجوداً لقاعدة الواحد وكان هو المؤثر فى الغرض الخاص كان لا محالة هو الواجب لا غيره (وأما كون) التخيير عقلياً لا شرعياً فلان التخيير العقلى عبارة عما اذا تعلق الحكم بامر كلى لغرض خاص والعقل خيرنا بين افراده

نظراً إلى كون كل منها محصلا له من دون تفاوت بينها أصلا والمقام من هذا القبيل (هذا) إذا كان الأمر باحد الشيئين أو الأشياء بملاك أن هناك غرضاً واحداً يحصل بكل منهما (وأما إذا كان) بملاك أن هناك غرضين لكل واحد من الشيئين غرض مستقل لكن لايحصل الغرض من هذا مع حصول الغرض من الآخر (فالمتعين) من بين الوجوه المتقدمة كلها (هو الوجه الأول) من وجوب كل منهما تخييراً بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل (لا الوجه الثانى) وهو وجوب أحدهما لا بعينه وذلك لما ستعرف من المصنف فى تعليقته على الكتاب فى وجه ضعفه (ولا الوجه الثالث) وهو وجوب الجميع أى كل واحد منهما تعييناً مع السقوط بفعل أحدهما إذ مع إمكان استيفاء ما فى كل منهما من الغرض لا وجه لسقوط أحدهما بفعل الآخر ومع عدم إمكان إستيفاء الغرض من كل منهما لا وجه لا يجاب كل واحد منهما على التعيين كما لا يخفى (ولا الوجه الرابع) وهو وجوب المعين عندالله مع سقوطه باتيانه أو باتيان عدله إذمع كون كل منهما مثل الآخر فى الاشتمال على الغرض والمصلحة لا وجه لوجوب أحدهما معيناً عندالله دون الآخر (وأما الوجه الخامس) أى وجوب المعين عندالله وهو ما يفعله المكلف ويختاره فلم يذكره المصنف كى يجيب عنه وإن كان يظهر الجواب عنه من الجواب عن الوجه الرابع (هذا) كله حاصل تحقيق المصنف فى المقام ببيان واضح .

(وأما تحقيق المقام فى نظرى) فحصله ان بطلان الوجه الرابع والخامس واضح ظاهر لا يحتاج إلى البيان إذ مع كون كل من الشيئين أو الأشياء مثل الآخر وافياً بالغرض كما اجاب المصنف فلا وجه لتعين أحدهما بالخصوص عندالله دون الآخر سيما اذا كان المعين عندالله هو ما يفعله المكلف ويختاره وأما الوجه الثالث فكذلك باطل لما تقدم آنفاً من المصنف فى وجه

البطلان وهو جيد متين فيدور الأمر حينئذ بين الوجه الأول وهو وجوب كل واحد على التخيير وبين الوجه الثانى وهو وجوب أحدهما لا بعينه .

(والحق) هو وجوب كل واحد منهما على التخيير كما ذهب اليه الاصحاب رضوان الله عليهم ولكن لا بمعنى عدم جواز ترك كل الا الى بدل كما تقدم فى صدر الفصل ولا بمعنى اشتراط وجوب كل بعدم الاتيان بالبدل كما هو ظاهر المصنف بل صريحه فى المبحث السادس من مباحث الصيغة فان كلا المعنيين ضعيفان جداً (أما الأول) فلأنه لو لم يجز ترك كل الا الى بدل وترك كلا منهما جميعاً فقد فعل حراميين لأنه ترك هذا لا الى بدل وترك ذاك لا الى بدل فيلزم أن يستحق عقابين مع أنه لا يستحق الا عقابا واحداً (واما الثانى) فلأنه لو وجب كل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالبدل وترك كلا منهما جميعاً فقد ترك واجبين مطلقين لحصول شرط كل منهما فى الخارج وهو عدم الاتيان بالبدل فيجب أن يستحق عقابين أيضاً مع أنه لا يستحق الا عقابا واحداً كما ذكرنا (والصحيح) هو وجوب كل واحد منهما على التخيير بمعنى جواز الاكتفاء باحدهما وترك الآخر رأساً .

(ومن هنا صح) أن يقال ان مرجع وجوبهما تخييراً بهذا المعنى هو الى وجوب أحدهما لا بعينه فلا يجب الإتيان بالجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع والإختيار بيد المكلف ان شاء اتى بهذا وان شاء اتى بذاك غايته أنه ان صرح الآمر فى لسان الدليل بلفظ أحدهما وقال يجب عليك أحد هذين الأمرين أو أحد هذه الأمور فالواجب حينئذ هو مفهوم أحدهما لا بعينه وان لم يصرح به فى لسان الدليل بل قال افعل هذا أو افعل ذاك فالواجب حينئذ هو مصداق أحدهما لا بعينه نظير ما اذا علم أن احد الشيئين أو الاشياء غصب أو نجس فكما أن متعلق العلم حينئذ هو مصداق أحدهما لا مفهوم أحدهما

فكذلك فى المثال يكون متعلق التكليف هو مصداق أحدهما لا مفهوم أحدهما من غير فرق فى ذلك كله بين ان يكون التخيير بملاك ثبوت غرض واحد يحصل من كل منهما او بملاك ثبوت غرضين لا يكاد يحصل من احدهما مع حصوله من الآخر اذ فى كلتا الصورتين يكون مرجع وجوبهما تخييراً الى وجوب أحدهما لابعينه والتخيير فى كلتا الصورتين يكون شرعياً لاعقلياً بمعنى أنه وارد من الشرع وفى لسان الدليل وليس بحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع كى يكون عقلياً كما إذا تعلق الأمر بالطبيعة وقد خيرنا العقل بين الافراد بملاك كون كل منها محصلا للغرض كالآخر من دون تفاوت بينها أصلا فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب . . . الخ ﴾ يعنى به القول الأول فى المسئلة .

﴿ قوله يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه الا الى الآخر . . . الخ ﴾ قد عرفت أنه ليس من تبعات وجوب كل واحد منهما تخييراً عدم جواز تركه الا الى الآخر والا لزم استحقاق عقابين فيما اذا تركهما جميعاً بل من تبعاته جواز الاكتفاء باحدهما وترك الآخر رأساً كما ان من تبعاته استحقاق ثواب واحد ولو اتى بهما جميعاً واستحقاق عقاب واحد فيما اذا تركهما جميعاً فهذا تبعات ثلاث للوجوب التخييرى فاضبطها .

﴿ قوله فلا وجه فى مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقا ولا مفهوما . . . الخ ﴾ يعنى به القول الثانى فى المسئلة وقد أفاد فى تضعيفه فى تعليقته على الكتاب (ما هذا لفظه) فانه يعنى به عنوان أحدهما وان كان مما يصح ان يتعلق به بعض الصفات الحقيقية ذات الإضافة كالعلم فضلا عن الصفات الإعتبارية المحضة كالوجوب والحرمة وغيرهما مما كان من

خارج المحمول الذى ليس بحذائه فى الخارج شىء غير ما هو منشأ انتزاعه الا أنه لا يكاد يصح البعث حقيقة اليه والتحريك نحوه كما لا يكاد يتحقق الداعى لإرادته والعزم عليه ما لم يكن ماثلا الى ارادة الجامع والتحريك نحوه فتأمل جيداً انتهى .

(أقول) لا مانع عقلا من البعث والتحريك حقيقة نحو أحد الشيئين أو الأشياء بالمعنى المتقدم منا بان لا يجب الاتيان بالجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع والإختيار بيد المكلف ان شاء اتى بهذا وان شاء أتى بذاك كيف وقد يصرح الآمر بالبعث والتحريك نحو أحد الشيئين أو الأشياء فيقول ائتنى باحد الرجلين أو باحد الرجال (نعم لا يصح) تعلق الإرادة التكوينيـــة فى الخارج من الفاعل باحد الشيئين أو الأشياء فان الإرادة المستتبعة لحركة العضلات لابد وان تتعلق فى الخارج باحد الشيئين المعينين اما بهذا أو بذاك لا باحدهما الغير المعين ولكن عدم تعلق الإرادة التكوينية خارجا الا باحدهما المعين لا يكاد يكون دليلا على عدم تعلق الارادة التشريعية الا باحدهما المعين

﴿ قوله ولا أحدهما معيناً . . . الخ ﴾ يعنى به القول الرابع فى المسألة وقد خالف الترتيب فى الرد فرد على الرابع قبل الثالث .

﴿ قوله ولا كل واحد منهما تعيناً مع السقوط بفعل احدهما ... الخ ﴾ يعنى به القول الثالث فى المسألة .

﴿ قوله بقى الكلام فى أنه هل يمكن التخيير عقلا أو شرعا بين الأقل والأكثر أو لا ربما يقال بانه محال . . . الخ ﴾ قد يتوهم أن وجه الإستحالة أنه مهما وجد الأقل حصل به الغرض وسقط به الامر ومع سقوطه لا يكاد يقع الاكثر بعداً على صفة الوجوب فكيف يتخير بينهما فى التخيير بين التسبيحة والتسبيحات الثلاث مثلا بمجرد ان اتى بتسبيحة واحدة حصل بها

الغرض الباعث للأمر وسقط بها الوجوب الشرعى المتعلق بها فكيف تقع التسبيحات الثلاث بعداً على صفة المأمورة بها ويتخير بينهما شرعا (ولكن) هذا التقرير للاشكال مما لا يجرى فيما اذا وجدالاقل مع الاكثر دفعة واحدة كما فى المسح بالاصابع الثلاثة المتحقق فى ضمنه المسح باصبع واحد أو فى رسم خط طويل دفعة واحدة المتحقق فى ضمنه رسم خط قصير كما اذا وضع القلم بطوله فى الحبر ثم وضع على القرطاس كذلك دفعة واحدة أو فيما اذا كانت الاجزاء الزائدة التى بها يتحقق الاكثر واقعة فى اثناء الاقل كما فى التخيير بين القصر والإتمام فى الاماكن الاربعة لا فى الآخر فان الركعتين الزائدتين واقعتان قبل السلام فلا يتحقق الاقل بتمامه أولا ثم الاكثر ثانياً كى يجرى الاشكال فيه (وعليه) فالصحيح فى تقرير الإشكال على وجه يشمل الكل أن يقال كما قرره المصنف ان الاقل مما يحصل به الغرض لا محالة ولو كان فى ضمن الاكثر وان شئت قلت سواء وجد الاقل مع الاكثر دفعة واحدة أو وجدا تدريجاً ومن المعلوم أن مع قيام الغرض بالاقل يقع الزائد على غير صفة الوجوب قهراً فكيف يتخير بينهما شرعا .

(والحق) فى دفع الاشكال أن يقال ان الاقل ثبوتا على قسمين (فقد يكون) محصلا للغرض مطلقاً ولوانضم اليه الزائد وفى مثله يتم الاشكال لا محالة ولا يعقل التخيير بينه وبين الاكثر أصلا .

(وقد أشار) المصنف الى هذا القسم بقوله الآتى فى آخر البحث نعم لو كان الغرض مترتباً على الاقل من دون دخل للزائد لما كان الاكثر مثل الاقل وعدلا له بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره مستحباً كان أو غيره ... الخ (وقد يكون) محصلا للغرض بشرط عدم انضمام الزائد اليه فاذا انضم اليه الزائد كان المحصل للغرض هو الاكثر بحده الخاص بمعنى أنه يكون لجميع

اجزائه حينئذ دخل فى حصوله وفى مثله لا محيص عن التخيير بين الاقل والاكثر فان كلا منهما بحده الخاص محصل للغرض فلا وجه لتخصيص الوجوب بالاول فقط دون الثانى .

(وقد أشار) المصنف الى هذا القسم بقوله فانه اذا فرض ان المحصل للغرض فيما اذا وجد الاكثر هو الاكثر لا الاقل الذى فى ضمنه بمعنى أن يكون لجميع اجزائه حينئذ دخل فى حصوله وان كان الاقل لو لم يكن فى ضمنه كان وافياً به أيضاً فلا محيص عن التخيير بينهما . . . الخ .

(وصرح أيضاً) أخيراً بترتب الغرض على الاقل بشرط عدم الانضمام (فقال) لايكاد يترتب الغرض على الاقل فى ضمن الاكثر وانما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام ومعه كان مترتباً على الاكثر بالتمام . . . الخ .

﴿ قوله ان قلت هبه فى مثل ما اذا كان للاكثر وجود واحد .. الخ ﴾ حاصل الاشكال أنه سلمنا ان المحصل للغرض فيما اذا وجد الاكثر هو الاكثر لا الاقل الذى فى ضمنه لكن هذا فيما اذا وجد الاكثر مع الاقل دفعة واحدة لا تدريجاً بان وجد الاقل أولا ثم الاكثر ثانياً والا فبمجرد ان تحقق الاقل أولا حصل به الغرض وسقط به الامر ولا يقع الاكثر بعداً على صفة الوجوب (وقد أجاب عنه) المصنف بانه بعد فرض كون المحصل للغرض فيما اذا وجد الاكثر هو الاكثر لا الاقل الذى فى ضمنه لا يختلف الحال بتحقق الاكثر مع الاقل دفعة واحدة أو تدريجاً فى كل منهما يكون المحصل للغرض هو الاكثر بحده وانما يترتب الغرض على الأقل بشرط عدم انضمام الزائد اليه سواء انضم اليه الزائد وتحقق معه دفعة واحدة أو انضم اليه الزائد وتحقق بعده تدريجاً .

﴿ قوله وكان التخيير بينهما عقليا ان كان هناك غرض واحد وتخييراً

شرعياً فيما كان هناك غرضان على ما عرفت . . . الخ ﴾ بل كان التخيير بينهما شرعياً مطلقاً وإن كان بملاك أن هناك غرضاً واحداً يحصل بكل من الأقل والأكثر بحده وذلك لما عرفت من أن الضابط فى التخيير الشرعى هو وروده من الشرع وفى لسان الدليل كما فى خصال الكفارة كما أن الضابط فى التخيير العقلى هو حكم العقل به مع قطع النظر عن حكم الشرع كما فى التخيير بين الأفراد بعد تعلق الأمر بالطبيعة وليس الضابط فى التخيير العقلى أو الشرعى هو كونه بملاك أن هناك غرضاً واحداً يحصل بكل منهما أو بملاك أن هناك غرضين لا يكاد يحصل الغرض من أحدهما مع حصوله من الآخر .

فى الوجوب الكفائى

﴿ قوله فصل فى وجوب الواجب الكفائى والتحقيق أنه سنخ من الوجوب . . . الخ ﴾ نعم هو سنخ من الوجوب ولكن اللازم هو بيان ذلك السنخ فنقول انه وجوب له تعلق بكل واحد من أفراد المكلفين على حده ولذا لو تركوا الامتثال جميعاً لاستحقوا العقاب جميعاً كما أنهم إذا أتوا به جميعاً أى دفعة واحدة فيما أمكن ذلك كما فى رد السلام وصلاة الميت ونحوهما استحقوا الثواب جميعاً ووقع فعل كل واحد منهم على صفة الوجوب غير أنه إذا سبق اليه أحدهم حصل الغرض بفعله وسقط به الأمر عن البقية وهذا هو وجه امتياز هذا الواجب عن الواجبات العينية وبه سمى بالواجب الكفائى دون العينى (ثم أنه قد يعلم) الكفائية فى مقام الاثبات من عدم قابلية الفعل للتكرار كما إذا قال اقتلوا فلانا فقتله أحدهم ولم يبق موضوع الحكم للبقية (وقد يعلم) من حصول الغرض بفعل البعض لا من انتفاء الموضوع فى الخارج

كما إذا قال اسقونى ماء فسقاه أحدهم وارتفع به العطش وارتوى وسقط به الأمر عن الباقين (وقد يعلم) ذلك من الخارج من اجماع ونحوه كما فى غسل الميت والصلاة عليه ونحوهما الكاشف ذلك عن حصول الغرض بمجرد تحقق الفعل وصدوره عن أحدهم على النحو الصحيح (ثم إن الوجوب الكفائى) قديكون فى لسان الدليل موجها الى الكل كما فى الأمثلة المتقدمة كلها وقديكون فى لسان الدليل موجها إلى أحدهم من غير تعيين كما اذا قال فليفعل هذا احدكم وقد يكون فى لسان الدليل بنحو الترديد فى الايجاب كما اذا قال أفعل أنت يازيد أو أنت يا عمرو أو أنت يا خالد وهكذا ولكن المقصود فى الجميع واحد وهو ايجاب الفعل على الجميع مع السقوط بفعل البعض ولذا اذا لم يأتوا به جميعا استحقوا العقاب جميعا فلو لم يكن الفعل واجبا على الجميع لما استحقوا العقاب كذلك .

(هذا كله) اذا أمر الكل لا بنحو الشركة فى عمل واحد واما اذا أمر الجميع بفعل واحد بنحو الشركة فيه بحيث لا يتمكن منه بعضهم دون بعض الا المجموع من حيث المجموع كما اذا أمرهم برفع حجر ثقيل لا يتمكن من رفعه الا الكل اذا اجتمعوا فهل هو واجب كفائى أو واجب عينى مشروط بمساعدة البقية أو واجب عينى مطلق غير مشروط بمساعدة البقية (ربما يشكل الأمر) على جميع التقادير فانه ان كان واجبا كفائيا بحيث يسقط التكليف بفعل البعض فالبعض لا يكاد يتمكن من امتثاله وحده كى يسقط التكليف بفعله وان كان عينيا مشروطا بمساعدة البقية فيلزمه ان لا يعاقبو أصلا فيما اذا لم يأتوا به جميعا لعدم فعلية شرط التكليف فى حق واحد منهم مع أنهم يستحقون العقاب جميعا وان كان عينيا مطلقا فيلزمه وجوب الامتثال لكل واحد منهم وان لم يساعده الباقون ولو بإعمال قوته مهما أمكن مع أن ذلك

لغو جداً بعد فرض عدم تمكنه وحده من رفع الحجر الثقيل الا باجتماع الكل (والحق فى دفع الاشكال) أن يقال انه واجب عينى مطلق فى لسان الدليل مشروط عقلا بمساعدة البقية نظراً الى عدم حصول الامتثال بفعل أحدهم ان لم يساعده الباقون فان أتوا به جميعا أثيبوا جميعاً وان لم يأت به أحدمنهم فالتكليف وان كان ساقطا عن الجميع لعدم فعلية الشرط العقلى فى حق أحدمنهم ولكنهم يستحقون العقاب جميعا لتفويتهم الملاك بسوء الاختيار اذ المفروض أن التكليف لم يكن مشروطا شرعا كى اذا انتفى الشرط الشرعى انتفى الملاك قطعا بل كان مشروطا عقلا فاذا انتفى الشرط العقلى لم ينتف الملاك قطعاً

﴿ قوله وذلك لأنه قضية ما اذا كان هناك غرض واحد . . . الخ ﴾ بل يمكن أن يقال ان الواجب الكفائى هو كالواجب التخييرى عينا فجاز أن يكون ثبوتا بملاك أن هناك غرضين بل واغراضاً متعددة بتعدد المكلفين فى فعل واحد فيأمر كلا به لغرض خاص غير الآخر لكن اذا حصل غرض واحد لا يكاد يحصل الغرض الآخر ففى مثله لابد من الأمر بالكل كفائيا فاذا اتى به أحدهم سقط عن البقية بعد فرض عدم حصول الغرض من فعل الباقين فتأمل جيداً .

فى الواجب الموقّت

﴿ قوله فصل لا يخفى انه وان كان الزمان مما لابد منه عقلا فى الواجب . . . الخ ﴾ لأن الواجب زمانى والزمانى لابد له من أن يقع فى الزمان ولكن (تارة) يكون الزمان مما له دخل فى الواجب شرعا فيسمى موقتا فان كان الوقت بقدر الواجب فهو مضيق كالصوم وان كان أوسع فيسمى موسعا كما فى

الصلوات اليومية (وأخرى) لا دخل للزمان فى الواجب أصلا كما فى غسل الميت والصلاة عليه ونحوهما فلا يسمى موقتاً .

﴿ قوله ولا يذهب عليك أن الموسع كلى كما كان له أفراد دفعية كان له أفراد تدريجية . . . الخ ﴾ فصلاة الظهر مثلا كما ان لها أفراد دفعية عرضية كالصلاة فى المسجد والصلاة فى البيت والصلاة فى الحمام ونحوها فكذلك لها أفراد تدريجية طولية كالصلاة فى أول الوقت والصلاة فى وسط الوقت والصلاة فى آخر الوقت .

﴿ قوله ولا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعياً . . . الخ ﴾ أى التخيير بين الأفراد التدريجية ولكن الأظهر أن التخيير بينها شرعى وذلك لما عرفت من أن الضابط فى التخيير الشرعى هو وروده من الشرع بان يكون الشارع هو الذى خيرنا بين الأفراد والمقام من هذا القبيل فان حكم الشرع بتوسعة الوقت من الزوال مثلا إلى الغروب هو بمنزلة قوله صل فى الآن الأول أو فى الآن الثانى أو فى الآن الثالث وهكذا إلى الآخر فيكون التخيير شرعياً قهراً .

﴿ قوله ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به فى خارج الوقت بعد فوته فى الوقت . . . الخ ﴾ هذا هو النزاع المعروف على الألسن من أن القضاء هل هو تابع للأداء أو بفرض جديد بمعنى أن الواجب إذا فات فى الوقت فهل الأمر بالموقت بنفسه مما يدل على وجوب الاتيان به فى خارج الوقت فيكون القضاء تابعاً للأداء أم لا بل هو يحتاج إلى دليل مستقل آخر فيكون القضاء بفرض جديد .

(والحق) كما عليه المحققون أنه بفرض جديد نظراً إلى أن الواجب الموقت وان احتمل ثبوتا أن يكون بنحو تعدد المطلوب بان يكون أصل الفعل

مطلوبا ووقوعه فى الوقت الخاص مطلوبا آخر فاذا فات الواجب فى الوقت بقى مطلوب آخر فى خارج الوقت لا بنحو وحدة المطلوب بان يكون بمجموع الفعل الواقع فى الوقت الخاص مطلوبا واحداً فاذا فات الواجب فى الوقت لم يبق مطلوب آخر فى خارج الوقت ولكن لا دلالة اثباتاً على كون الواجب هو بنحو تعدد المطلوب أو بنحو وحدة المطلوب (وعليه) فاللازم فى الحكم بوجوب القضاء من دلالة ليل آخر يدل عليه بالخصوص فان كان هناك دليل فهو والا فالمرجع اصالة البرائة .

﴿ قوله نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له اطلاق على التقييد بالوقت . . . الخ ﴾ بان دل دليل على وجوب أصل الفعل وكان له اطلاق بحسب الوقت ثم دل دليل آخر منفصل على التقييد بالوقت فى الجملة بحيث لم نعرف أن التقييد هل هو بالنسبة إلى أصل المطلوب كى إذا فات الواجب فى الوقت فلا مطلوب بعده أصلا أو انه بالنسبة إلى تمام المطلوب فاذا فات الواجب فى الوقت فيبقى أصل المطلوب على حاله وحينئذ فمقتضى اطلاق الدليل الأول واجمال الدليل الثانى هو وجوب أصل الفعل فى خارج الوقت اذا فات الواجب فى الوقت فتدبر جيداً .

﴿ قوله ولا مجال لإستصحاب وجوب الموقت بعد إنقضاء الوقت ... الخ ﴾ وذلك لإختلاف القضيتين أى المتيقنة والمشكوكة موضوعا مع اعتبار وحدتهما بحسب الموضوع بل وبحسب المحمول أيضاً كما سيأتى فى محله فما تيقنا بوجوبه فى السابق وهو صلاة الظهر مثلا أو العصر لم يبق بعد الغروب كى يستصحب حكمه وما شك فى وجوبه فعلا بعد الغروب وهو الإتيان بالفعل فى خارج الوقت لم نيتقن به فى السابق وهذا واضح .

في الأمر بالأمر

﴿ قوله فصل الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض حصوله . . . الخ ﴾ فاذا قال مثلا لإبنه مرزيداً أن يفعل كذا وكذا فهل هذا أمر بذاك الفعل بحيث اذا علم زيد بالأمر بالأمر من قبل أن يأمره ابن المولى أو علم به ولم يأمره ابن المولى إما لعصيان أو لنسيان أو لأمر آخر فهل يجب عليه الإتيان بذلك الفعل أم لا بل لا يجب عليه ذلك ما لم يأمره ابن المولى (فيقول المصنف) ما محصله إن المولى إن لم يكن له غرض فى التوسيط الا التبليغ كما هو المتعارف فى الرسل فالأمر بالأمر بشيء أمر به لا محالة والا بان كان للمولى غرض خاص فى التوسيط غير التبليغ كما اذا أراد اثبات مولوية ابنه وعظمة مقامه ورفعة شأنه أو كان له غرض خاص فى الفعل بحيث لا يحصل ذلك الغرض الا بعد أمر الواسطة به فلا يكاد يكون الأمر بالأمر بشيء أمراً به ما لم يأمر الواسطة به هذا بحسب مقام الثبوت وأما بحسب مقام الإثبات فلا دلالة للأمر بالأمر بشيء أنه ثبوتاً من أىّ القسمين كى يعرف بذلك أنه أمر به أم لا .

(أقول) بل لا يبعد أن يكون الأمر بالأمر بشيء لو خلىّ عن كل قرينة حالية أو مقالية ظاهراً عرفا بمقتضى الغلبة فى الاول أى فى عدم الغرض فى التوسيط الا التبليغ فيكون الامر بالأمر بشيء على هذا أمراً به ما لم يعلم خلافه بقرينة حال أو مقال .

في الأمر بعد الأمر

﴿ قوله فصل اذا ورد أمر بشيء بعد الامر به قبل امتثاله . . . الخ ﴾ فاذا قال مثلا اطعم زيداً ثم قال اطعم زيداً من قبل ان يمتثل الاول فهل يوجب الثانى تاكيد الاول أو يوجب تكرار الإطعام فيجب عليه أن يطعم زيداً مرتين (فيقول المصنف) ما محصله إن مقتضى اطلاق المادة هو التاكيد بمعنى أن الامر الثانى لوكان للتأسيس لكانت المادة مقيدة بمرة أخرى ولقال مثلا اطعم زيداً مرة أخرى وحيث لم يقيد المادة بشيء فيتعلق الامر الثانى بعين ما تعلق به الامر الاول فيندك الثانى فى الاول ويتاكد الاول بالثانى فيكون هناك أمر واحد اكيد متعلق بشيء واحد .

﴿ قوله والمنساق من اطلاق الهيئة وان كان هو تأسيس الطلب لا تاكيده . . . الخ ﴾ الظاهر أن المراد من الإطلاق فى المقام ليس ما يقابل التقييد بل المراد هو الإستعمال فاطلق اللفظ الفلانى على كذا أى إستعمله فيه ولو قال والمنسبق من الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب . . . الخ كان أولى (وعلى كل حال) أصل المقصود هو الدفع عما ربما يتوهم أن قضية اطلاق المادة وإن كان هو التاكيد بالتقريب المتقدم ولكن المتبادر من الهيئة هو الطلب التأسيسى لا التاكيدى فينافى ذلك مقتضى إطلاق المادة (وحاصل الدفع) أن المتبادر منها وإن كان ذلك ولكنها فيما إذا كانت مسبوقة بمثلها ولم يذكر هناك سبب أصلا كما فى المثال المذكور بان قال مثلا أطعم زيداً ثم قال اطعم زيداً من قبل أن يمتثل الأول أو ذكر سبب واحد كما إذا قال ان جائك زيد فاطعمه ثم قال إن جائك زيد فاطعمه فالمتبادر منها هو التاكيد

لا التأسيس نعم إذا ذكر سببين مختلفين كما إذا قال مثلا إن جائك زيد فاطعمه ثم قال إن اطعمك زيد فاطعمه فالظاهر حينئذ من الهيئة مع ذكر سبب مختلف هو التأسيس لا التاكيد .

(أقول) بل لا يبعد أن تكون الهيئة مع ذلك أيضاً للتاكيد بمعنى أنه إذا حصل السببان المختلفان جميعاً تداخل المسببان بعضهما فى بعض فينـــدك الوجوب الثانى فى الاول ويتاكد الاول بالثانى فيكون هناك وجوب واحد اكيد متعلق بشيء واحد ما لم يكن المتعلق فى الثانى مقيداً بمرة أخرى ونحوها وسيأتى تفصيل ذلك انشاء الله تعالى فى تعدد الشرط واتحاد الجزاء فانتظر له وتأمل هذا آخر ما أراد الله لنا ايراده فى الاوامر وبه تم الجزء الاول من عناية الاصول فى شرح كفاية الاصول واسئل الله تعالى أن يوفقنى لبقيـة الاجزاء كما وفقنى للجزء الاول انه قريب مجيب .

طبع بمطبعة النجف ـ فى النجف الأشرف
١٣٨٤ هـ

عنایة الأصول

في

شرح كفاية الأصول

الناشر
دار الكتب الإسلامية
طهران - بازار سلطاني

غنية الأصول

في

شرح كفاية الأصول

الجزء الثاني

من أول النواهي الى آخر المجمل والمبين

بقلم سماحة حجة الاسلام والمسلمين

السيد مرتضى الحسيني الفيروزابادي

النجفي مولداً ومسكناً

الناشر

دار الكتب الاسلامية

طهران - بازار سلطاني

الطبعة الثانية

١٣٩٢ هـ ق

حقوق الطبع والتقليد محفوظة للناشر

هذه التعليقة هي ستة أجزاء جزءان في مباحث الألفاظ وأربعة أجزاء في الأدلة العقلية وهي لا تدع في الكفاية مشكلة الا وقد حلتها ولا معضلة الا وأوضحتها بل وتتكفل هي حل مطالب شيخنا الأنصاري أيضاً اعلى الله مقامه وقد أخذت آرائه الشريفة في مباحث الألفاظ من التقريرات المعروفة لبعض اجلاء تلامذته وفي الادلة العقلية من كتاب الرسائل وهو بقلمه الشريف (هذا) مضافا الى تكفل هذه التعليقة لحل جملة من مطالب الفصول وغيره أيضاً حيثما يشير اليه المصنف قدس سره والله ولي التوفيق .

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كما هو أهله والصلاة والسلام على اكرم خلقه وأشرف بريته محمد خاتم أنبيائه ورسله وعلى أهل بيته الطاهرين حجج الله على عباده وخلفائه فى بلاده وامنائه على حلاله وحرامه واللعنة الدائمة على أعدائهم ومعادى أوليائهم وموالى أعدائهم إلى يوم لقائه (أما بعد) فهذا هو الجزء الثانى من كتابنا الموسوم بعناية الأصول فى شرح كفاية الأصول وأسئل الله تعالى أن يوفقنى لإتمامه كما وفقنى لإتمام الجزء الأول إنه اكرم مسؤل وأجود من أعطى.

في مادة النهى وصيغته

﴿ قوله المقصد الثانى فى النواهى فصل الظاهر أن النهى بمادته وصيغته فى الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادته وصيغته . . . الخ ﴾ فكما قلنا فى مادة الأمر إنها حقيقة فى إنشاء الطلب الحتمى الصادر من العالى إذا كان بداعى الطلب الحقيقى النفسانى لا بد واعى أخر كالإختبار وغيره وإلا فلا يطلق عليه الأمر حقيقة إلا الأمر الصورى فكذلك نقول فى مادة النهى حرفا بحرف غير أن متعلق الطلب فى الأمر هو الفعل وفى النهى هو الترك وكما قلنا فى صيغة الامر إنها حقيقة فى إنشاء الطلب مطلقاً سواء كان وجوبياً أو ندبياً وسواء كان انشاء الطلب بداعى الطلب الحقيقى النفسانى أو بساير الدواعى وإن ظهر من المصنف خلاف ذلك كله فكذلك نقول فى صيغة النهى بلا تفاوت أصلا

﴿ قوله فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه . . . الخ ﴾ أى فيعتبر فى النهى ما استظهرنا اعتباره فى الامر من العلو والحتم والإلزام وأن يكون الطلب منشأ بداعى الطلب النفسانى الحقيقى لا بد واعى أخر .

﴿ قوله نعم يختص النهى بخلاف وهو أن متعلق الطلب فيه هل هو الكف أو مجرد الترك وأن لا يفعل والظاهر هو الثانى ... الخ ﴾ نعم الظاهر أن متعلق الطلب فى النهى هو مجرد الترك وأن لا يفعل كما أفاد المصنف لا الكف ولكن لا يبعد أن يكون صدق الإمتثال وحصول القرب بل واستحقاق الثواب على القول به متوقفاً على الكف كما أن صدق الكف يتوقف على الميل والرغبة الى الفعل فما لم يكن مائلا اليه راغباً فيه لا كف هناك ولا امتثال ولا قرب ولا ثواب (وبالجملة) ان المكلف فى المحرمات

الآلهية (تارة) لا يتمكن من الفعل أصلا وها هنا لا يكون مخاطباً بالنهى أبداً اذ النهى عن الشيء هو كالامر به فرع القدرة عليه والا لم يصح النهى عنه عقلا كما لا يصح الامر به كذلك (وأخرى) يقدر على الفعل لكن لا يميل اليه ولا يرغب فيه ولو مع قطع النظر عن حرمته شرعا بحيث كان ترك الفعل مستنداً الى عدم الميل اليه وعدم الرغبة فيه بطبعه لا الى نهيه تعالى وزجره عنه جل وعلا وها هنا مخاطب بالنهى ولكن لا يثاب على الترك لعدم كون الترك مستنداً الى امتثال نهيه واطاعة زجره .

(وثالثة) يقدر على الفعل ويميل اليه ويرغب فيه ولكن يكف نفسه عنه بداعى نهيه تعالى وزجره عنه جل وعلا وها هنا يكون ممتثلا للنهى متقرباً بالكف مثاباً عليه انشاء الله تعالى .

﴿ قوله وتوهم أن الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الإختيار فلا يصح أن يتعلق به البعث والطلب فاسد . . . الخ ﴾ وقد أفاد فى وجه الفساد ما حاصله أن الترك أيضاً مقدور كالفعل والا بان كان الترك خارجا عن تحت القدرة كان الفعل أيضاً غير مقدور وكان خارجا عن تحت القدرة فان مقدورية الفعل لا تنفك عن مقدورية الترك فاذا كان الترك غير اختيارى كان الفعل أيضاً غير اختيارى (ثم ان مقصود المصنف) من كون الترك مقدوراً كما صرح به فى المتن هو مقدوريته بحسب البقاء والإستمرار الذى يكون بحسبه محلا للتكليف لا العدم الازلى الثابت من قبل فانه بلا اختيار قطعاً .

﴿ قوله ثم انه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار كما لا دلالة لصيغة الامر وان كان قضيتهما عقلا تختلف ولو مع وحدة متعلقهما . . . الخ ﴾ وقد أفاد فى وجه الإختلاف ما حاصله أن وجود الطبيعة يكون بوجود فرد واحد وأما ترك الطبيعة فلا يحصل الا بترك جميع أفراد الطبيعة سواء كانت دفعية

أو تدريجية أى عرضية أو طولية فاذا قال مثلا اضربه فيكفى الإتيان بضرب واحد واذا نهى عنه وقال لا تضربه لا يحصل الإمتثال الا بترك جميع افراد الضرب افراده العرضية كالضرب بهذا السوط والضرب بذاك السوط والضرب فى هذا المكان والضرب فى ذاك المكان وهكذا افراده الطولية من الضرب فى هذا الآن والضرب فى الآن الثانى والضرب فى الآن الثالث وهكذا .

﴿ قوله بان يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدها تعلق بها الأمر مرة والنهى أخرى . . . الخ ﴾ كما اذا قال إضربه ضربا شديداً أو قال لا تضربه ضربا شديداً ولو قال بان يكون طبيعة واحدة تعلق بها الأمر مرة والنهى اخرى بإسقاط كلمة بذاتها وقيدها كان أولى .

﴿ قوله طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال . . . الخ ﴾ فاذا كانت مقيدة بزمان أو بحال لم يكن النهى للدوام والإستمرار كما اذا قال لا تاكل الحامض غداً أو لا تأكله فى حال سقمك ومرضك .

﴿ قوله وبالجملة قضية النهى ليس الا ترك تلك الطبيعة التى تكون متعلقة له كانت مقيدة أو مطلقة . . . الخ ﴾ فإن كانت الطبيعة التى تكون متعلقة للنهى مطلقة كان مقتضى النهى المتعلق بها الدوام والإستمرار وان كانت مقيدة بزمان أوحال لم يكن النهى للدوام والإستمرار وان استوعب جميع الأفراد الدفعية بل ومقداراً من التدريجية .

﴿ قوله ثم انه لادلالة للنهى على ارادة الترك لوخولف أو عدم ارادته بل لابد فى تعيين ذلك من دلالة ولوكان اطلاق المتعلق من هذه الجهة ...الخ ﴾ قد عرفت فيما تقدم آنفاً أن متعلق الطلب فى النهى هو الترك وان ترك الطبيعة لا يكون الا بترك تمام أفرادها أى الدفعية والتدريجية جميعاً ولكن حيث أن النهى ثبوتاً على قسمين :

(أحدهما) أن يكون المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع بحيث اذا خالف مرة لم يحصل الإمتثال أصلا ويسقط النهى بالمرة كما اذا نهى عبده عن التكلم ساعة لئلا يشعر بهم العدو لكونه فى مكان قريب منهم فاذا خالف آناً ما وتكلم وشعر بهم العدو سقط النهى من أصله ولم يحصل الإمتثال أبداً وإن فرض سكوته فى بقية آنات الساعة وهذا القسم من المنهى عنه هو فى الحقيقة من المأمور به الإرتباطى غير أنه قد تكون أجزائه وجودية كما فى الصلاة وقد تكون عدمية كما فى الصوم والمثال من الثانى .

(وثانيهما) أن يكون المطلوب فيه متعدداً بتعدد التروك فكل ترك مطلوب مستقل غير مرتبط بالآخر فاذا خالف أحدها بقى الباقى على مطلوبيته كما فى قوله لا تشرب الخمر أو لا تكرم الفساق أو لا تكذب أو لا تزن ونحو ذلك من النواهى فينحل النهى فيه إلى نواهى متعددة بتعدد الخمر أو الفساق أو الكذب أو الزنا فاذا خالف بعضها لم يضر الباقى وهذا القسم من المنهى عنه هو المحرم الغير الإرتباطى (فحينئذ) يقع الكلام فى أنه إذا خالف النهى مرة فهل لنا فى مقام الإثبات ما يدل على كون النهى من القسم الثانى كى يكون باقياً على حاله بالنسبة إلى بقية التروك أم لا بل هو من القسم الأول بحيث اذا خالفه مرة سقط النهى رأساً (فيقول المصنف) إن نفس النهى مما لا دلالة له على ارادة الترك لو خولف مرة ولكن اطلاق المتعلق من هذه الجهة وعدم تقيده بان لا يخالف ولو مرة مما يكفى للدلالة فى مقام الإثبات على بقاء النهى على حاله لو خولف مرة أو اكثر وان لم ينفعه اطلاق المتعلق من سايرالجهات كالزمان والمكان ونحوهما (وبيالى) أن المحقق القمى رحمه الله قد تمسك لهذا المعنى باطلاق الطلب أى طلب الترك كما تمسك باطلاقه لكون النهى للدوام والتكرار (ولكن الحق) أن شيئاً من الإطلاقين مما لا يجدى لا اطلاق الطلب

ولا اطلاق المتعلق فان شيئاً من الطلب والمتعلق ليس مقيداً فى القسم الأول من النهى فى لسان الدليل كى يعرف من اطلاقه اثباتاً أن النهى من القسم الثانى ثبوتاً وأنه اذا خولف مرة أو اكثر فهو باق على حاله بالنسبة الى بقية التروك (وعليه) فان عرف كما هو الغالب حال النهى من القرائن المقامية أو المقالية وأنه من أى القسمين فهو والا فالمرجع هو الأصول العملية فاذا خولف النهى مرة أو اكثر وشك فى بقائه استصحب (ثم ان للنهى) قسم ثالث لم ينبه عليه فى كلماتهم هنا وهو أن يكون المبغوض فيه المجموع من حيث المجموع وهو المسمى بالمحرم الإرتباطى غير أنه قد تكون أجزائه وجودية كما فى الغناء اذا فرض كونه هو الصوت مع الإطراب والترجيع وقد تكون عدمية كما اذا قال لا تهجر الفراش أربعة أشهر فمجموع التروك من حيث المجموع مبغوض للمولى فاذا هجر الفراش فى تمام المدة الا يوما واحداً لم يعص (واذا تردد) النهى بين القسم الأول والثانى والثالث ولم يكن هناك ما يعين حاله كما اذا قال لا تأكل ساعة ولم يعرف أن المطلوب فيه هل هو بمجموع التروك أو هو متعدد بتعدد التروك فى آنات الساعة أو أن المبغوض فيه هو مجموع الأكل فى تمام الساعة من حيث المجموع فاذا أكل فى تمام الساعة الا آناً واحداً لم يعص فالظاهر أن الفعل فى تمام المدة مقطوع الحرمة وفيما سواه مشكوك فتجرى البرائة عنه (نعم اذا تردد) النهى بين الأول والثانى فقط فيستصحب الحرمة حينئذ بعد المخالفة مرة أو اكثر كما أشرنا وفى غير هذه الصورة يكون الفعل فى مجموع المدة مقطوع الحرمة وفيما سواه مشكوك فتجرى البرائة عنه فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

فى اجتماع الامر والنهى

وبيان أقوال المسألة

﴿ قوله فصل اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر والنهى فى واحد وامتناعه على أقوال ثالثها جوازه عقلا وامتناعه عرفا . . . الخ ﴾ لا اختلاف من احد فى امتناع اجتماع الأمر والنهى فى واحد بعنوان واحد وانما الإختلاف كما سيأتى التصريح به فى جواز اجتماعهما فى واحد اذا كان ذا وجهين ومعنونا بعنوانين باحدهما تعلق الأمر وبالآخر تعلق النهى كما فى الصلاة فى المغصوب (فمنهم) من جوّزه بدعوى أن تعدد الوجه والعنوان مما يوجب تعدد المتعلق فلا يسرى كل من الأمر والنهى الى متعلق الآخر كى يلزم اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد الذى لا اختلاف فى امتناعه (ومنهم) من منعه نظراً الى أن تعدد الوجه والعنوان مما لا يوجب تعدد المتعلق فيسرى بالأخرة كل من الأمر والنهى الى متعلق الآخر فيكون من اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد فيمتنع (ثم) ان أقوال المسألة كما أشار اليها المصنف ثلاثة (قال فى التقريرات) فذهب اكثر اصحابنا وجمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة كالباقلانى الى الإمتناع بل عن جماعة منهم العلامة والسيد الجليل فى احقاق الحق والعميدي وصاحبي المعالم والمدارك وصاحب التجريد الإجماع عليه بل أدعى بعضهم الضرورة وليس بذلك البعيد واكثر الأشاعرة على الجواز ووافقهم جمع من أفاضل متأخرى أصحابنا كالمحقق الخونسارى فى تداخل الاغسال من المشارق وجمال الدين والمدقق الشيروانى والسيد الشارح للوافية والمحقق القمى بل نسبه

الى ظاهر السيد فى الذريعة والأردبيلى بل حكاه عن الفضل بن شاذان مستظهراً من كلامه أنه من مسلمات الشيعة واستظهره من الكلينى حيث نقل كلام الفضل ولم يطعن عليه (الى أن قال) وقد ينقل فى المقام قول ثالث وهو التفصيل بين العقل والعرف فيجوز عقلا ولا يجوز عرفا ونسبه بعضهم الى الأردبيلى فى شرح الإرشاد (انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه) .

فى بيان المراد من الواحد

﴿ قوله وقبل الخوض فى المقصود يقدم أمور الاول المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجا تحت عنوانين . . . الخ ﴾ قد يكون الواحد شخصياً كزيد وقد يكون نوعياً كالإنسان وقد يكون جنسياً كالحيوان والوحدة فى كل من هذه الاقسام الثلاثة حقيقية لا مجازية وقد يكون الواحد بالنوع كما فى قولك الزنجى والرومى واحد أى من نوع واحد وقد يكون بالجنس كما فى قولك البقر والغنم واحد أى من جنس واحد والوحدة فى هذين القسمين مجازية لا حقيقية فان الزنجى والرومى اثنان حقيقة وانما ينسب اليهما الوحدة بالعرض والمجاز أى نوعهما واحد وهكذا الحال فى البقر والغنم فهما واحد أى جنسهما واحد (ثم انك) اذا عرفت هذا الامر فنقول ان محل الكلام فى المقام ليس خصوص الواحد الشخصى المعنون بعنوانين كالصلاة الخارجية الواقعة فى المغصوب بل مطلق الواحد الحقيقى المعنون بعنوانين وان كان كلياً مقولا على كثيرين كطبيعة الصلاة الواقعة فى المغصوب فذكر كلمة الواحد فى عنوان البحث انما هو لإخراج الواحد بالنوع أو بالجنس الذى ليست الوحدة فيه حقيقية ولا كلام فى جواز الإجتماع فيه لتعدد متعلق الامر والنهى حقيقة

من دون أن يجتمعا وجوداً وخارجا وان كان يجمعهما نوع واحد أو جنس واحد كما فى السجود لله والسجود للصنم فالاول واجب والثانى حرام مع كونهما واحداً بالجنس وليس ذكر كلمة الواحد لإخراج الواحد النوعى أو الجنسى بعد كون الوحدة فيهما حقيقية لا مجازية فتأمل جيداً .

في الفرق بين المسألة ومسألة

النهى في العبادات

﴿ قوله الثانى الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهى فى العبادات ...الخ ﴾
(قال المحقق القمى) فى مسألة النهى فى العبادات والمعاملات ما هذا لفظه ومما ذكرنا يظهر أن ما تقدم من اجتماع الأمر والنهى هو فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه (إلى أن قال) وبالجملة النزاع فى هذا الأصل هو فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه أو المأمور والمنهى عموم وخصوص مطلقاً (وقال صاحب الفصول) فى مسألة الإجتماع ما هذا لفظه ثم لافرق فى موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلاة فى الغصب وبين أن يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به كما لو أمره بالحركة ونهى عن التدانى إلى موضع مخصوص فتحرك اليه فان الحركة والتدانى طبيعتان متخالفتان وقد أوجدهما فى فرد واحد والأولى منهما أعم وبعض المعاصرين يعنى به المحقق القمى خص موضع النزاع بالقسم الأول وجعله فارقا بين هذا النزاع والنزاع الآتى فى الفصل اللاحق حيث يختص بالقسم الثانى وقد سبقه إلى ذلك غيره (إلى أن قال) وسيأتى تحقيق الفرق بين النزاعين (وقال) فى

مسألة النهى فى العبادات والمعاملات ما هذا لفظه ثم أعلم إن الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو أن الأمر والنهى هل يجتمعان فى شىء واحد أولا أما فى المعاملات فظاهر وأما فى العبادات فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد بان تعلق الأمر بالمطلق والنهى بالمقيد وما ذكره بعض المعاصرين فى بيان الفرق من أن النزاع هناك فيما إذا كان بين الموردين عموم من وجه وهنا فيما إذا كان بينهما عموم مطلق فغير مستقيم وقد مر التنبيه عليه (إنتهى) هذا كله كلام المحقق القمى وكلام صاحب الفصول رحمهما الله (وأما المصنف) فحاصل كلامه أن الفرق بين المسألتين إنما هو باختلاف الجهة المبحوثة عنها التى بها تمتاز المسائل بعضها عن بعض والجهة المبحوثة عنها فى المسألة هى سراية كل من الأمر والنهى إلى متعلق الآخر لإتحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعددهما وعدم إتحادهما وجوداً كما أن الجهة المبحوثة عنها فى تلك المسألة هى مفسدية النهى للعبادة أو المعاملة وعدمها بعد الفراغ عن سراية النهى وتوجهه اليها وليس الفرق بين المسألتين ما ذكره الفصول من أن متعلقى الأمر والنهى فى مسألة الإجتماع طبيعتان متغايرتان بحسب الحقيقة وفى المسألة الآتية طبيعتان متحدتان بحسب الحقيقة متغايرتان بمجرد الاطلاق والتقييد الذى مرجعه إلى الفرق بموضوعى المسألتين فان مجرد تعدد الموضوعات مما لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك إختلاف الجهات المبحوثة عنها ومع إختلافها لا حاجة أصلا إلى تعدد الموضوعات فاذا كانت الجهة متعددة فلابد من عقد مسألتين ولو مع وحدة الموضوع وإن كانت الجهة واحدة فلابد من عقد مسألة واحدة ولو مع تعدد الموضوع (ثم إن هذا الاعتراض) وإن وجهه المصنف إلى خصوص

الفصول ولكنه مما يشمل المحقق القمى أيضاً حيث لم يفرّق بين المسألتين بالجهة المبحوثة عنها بل حام حول الفرق بتعدد الموضوع أيضاً غايته أنه ببيان آخر وهو أن النسبة بين متعلقى الأمر والنهى فى أحداهما عموم من وجه وفى أخراهما عموم مطلق .

(أقول) أما ما ادعاه المصنف من أن تمايز المسائل إنما هو باختلاف الجهة المبحوثة عنها فهو حق لكن فى الجملة لا مطلقاً (وتوضيحه) أن المراد من الجهة المبحوثة عنها فى المسألة هو محمول المسألة لا الغرض الذى لأجله دوّن هذا العلم لأن غرض العلم مترتب على تمام المسائل على إختلافها فكيف يكون تمايز بعضها عن بعض بالغرض الوحدانى المترتب على الكل ومن المعلوم أن تمايز المسائل كما قد يكون بتمايز المحمولات فكذلك قد يكون بتمايز الموضوعات (فان كان الموضوع) فى المسألتين واحداً فالتمايز يكون بتمايز المحمول كما أفاد المصنف (وإن كان المحمول) فيهما واحداً فالتمايز يكون بتمايز الموضوع ولا يكاد يصح عقد مسألة واحدة حينئذ بمجرد اتحاد المحمول ما دام الموضوع فيهما متعدداً مختلفاً وإلا لزم أن يكون الفقه بطوله عبارة عن مسائل معدودة بان تكون مسائل الصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد ونحو ذلك من الواجبات كلها مسألة واحدة لكون المحمول فيها وهى الجهة المبحوثة عنها واحداً أى الوجوب وتكون مسائل الكذب والغيبة والنميمة والرشوة وشرب الخمر والقمار ونحو ذلك من المحرمات مسألة واحدة لكون المحمول فيها وهى الجهة المبحوثة عنها واحداً أى الحرمة وهكذا مسائل النجاسات والمطهرات ونحوهما وهو كما ترى (وبالجملة) تمايز مسائل علم واحد بعضها عن بعض كما تقدم فى صدر الكتاب انما هو بتمايز الموضوع أو المحمول أو كليهما جميعاً لا بخصوص المحمول فقط كما يظهر من المصنف هنا

(وأما ما أدعاه المحقق القمى) من أن النسبة بين متعلقى الأمر والنهى فى المسألة عموم من وجه وفى المسألة الآتية عموم مطلق فهو أيضاً حق لا مجال لانكاره (وما اعترضه الفصول عليه) من أن النسبة فى المسألة قد تكون عموما مطلقاً كما فى الأمر بالحركة والنهى عن التدانى إلى موضع مخصوص مدعياً أن الحركة والتدانى طبيعتان متخالفتان (هو فى غير محله) فان المثال المذكور خارج عن النزاع بلا شبهة ويعامل معه معاملة العام والخاص بلا ريب وليس التدانى إلى موضع مخصوص طبيعة متخالفة مع الحركة بل هو قسم خاص منها ولكن يرد على المحقق القمى شىء يسير وهو أن مجرد كون النسبة بين متعلقى الأمر والنهى عموما من وجه مما لا يوجب دخولهما فى مسألة الاجتماع ما لم تكن النسبة بين نفس المتعلقين كذلك كما فى الصلاة والغصب لا بين متعلقى المتعلقين كما فى اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فانه من باب التعارض والرجوع الى المرجحات السندية وليس من باب الاجتماع بلا كلام كما نبه عليه صاحب التقريرات (بقوله) ثم ان الظاهر إختصاص كلماتهم فيما نحن بصدده بما اذا كان العموم من وجه بين نفس الفعل المأمور به والفعل المنهى عنه كما فى قولك صل ولا تغصب (الى أن قال) بخلاف ما اذا كان العموم بينهما باعتبار متعلقهما كما فى قولك اكرم عالماً ولا تكرم فاسقاً . . . الخ وسيأتى تفصيل الكلام فيه انشاء الله تعالى فى آخر تنبيهات المسألة عند تعرض المصنف له فانتظر

(واما ما ادعاه الفصول) من أن متعلقى الأمر والنهى فى المسألة طبيعتان متغايرتان وفى النهى فى العبادات متحدتان فهو أيضاً حق ولكن قد عرفت آنفاً ما فى تجويزه كون النسبة فى المسألة عموما مطلقاً وعرفت حال تمثيله له بالأمر بالحركة والنهى عن التدانى الى موضع مخصوص (كما أنه يرد عليه) أيضاً ما اشترطه فى النهى فى العبادات من تعلق الأمر بالمطلق والنهى بالمقيد كصل ولا تصل

فى الدار المغصوبة مع امكان العكس أيضاً كما اذا قال لا تصل وصل فى المكان المباح فان النهى متعلق بالمطلق والأمر متعلق بالمقيد ومع ذلك يكون النهى عن الصلاة فى غير المكان المباح من النهى فى العبادات (وبالجملة) ملخص الكلام الى هنا أن الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة النهى فى العبادات يكون من جهات .

(الأولى) أن الجهة المبحوثة عنها فى مسألة الاجتماع هى غير الجهة المبحوثة عنها فى مسألة النهى فى العبادات كما أفاد المصنف فان النزاع فى الأولى فى سراية النهى وعدمها وفى الثانية فى مفسدية النهى وعدمها بعد الفراغ عن سرايته وتوجهه .

(الثانية) أن النسبة بين متعلقى الأمر والنهى فى مسألة الإجتماع غير النسبة بين متعلقى الأمر والنهى فى مسألة النهى فى العبادات كما أفاد المحقق القمى فان النسبة فى الاولى عموم من وجه وفى الثانية عموم مطلق .

(الثالثة) أن متعلقى الأمر والنهى فى مسألة الإجتماع طبيعتان مختلفتان وفى مسألة النهى فى العبادات طبيعتان متحدتان كما أفاد الفصول فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله التى بها تمتاز المسائل . . . الخ ﴾ أى تمتاز مسائل علم واحد بعضها عن بعض لا مسائل هذا العلم عن مسائل سائر العلوم فان تمايز مسائل هذا العلم عن مسائل سائر العلوم كما تقدم فى صدر الكتاب إنما هو بتمايز الاغراض وان جاز بالموضوعات والمحمولات أيضاً فراجع .

﴿ قوله نعم لو قيل بالإمتناع مع ترجيح جانب النهى فى مسألة الإجتماع . . . الخ ﴾ أى باحدى مرجحات باب التزاحم كما سيأتى تفصيلها واحداً بعد واحد إنشاء الله تعالى .

﴿ قوله أما فى المعاملات فظاهر . . . الخ ﴾ ولعل وجه الظهور أنه لاأمر فى المعاملات كى تشتبه مسألة النهى فى المعاملات مع مسألة إجتماع الامر والنهى ويحتاج إلى بيان الفارق بينهما .

﴿ قوله فان مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك إختلاف الجهات . . . الخ ﴾ بل قد عرفت أن تعدد الموضوع مما يوجب التمييز بين المسألتين وإن كان المحمول واحداً أى الجهة المبحوثة عنها .

﴿ قوله بل لابد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة . . . الخ ﴾ فالخمر حرام مسألة والخمر نجس مسألة أخرى مع وحدة الموضوع فى كلتيهما .

﴿ قوله وعقد مسألة واحدة فى صورة العكس كما لايخفى . . . الخ ﴾ أى عقد مسألة واحدة فى صورة تعدد الموضوع ووحدة الجهة المبحوثة عنهـــا ولـكن قد عرفت ما فيه فان مجرد وحدة المحمول أى الجهة المبحوثة عنها مما لا يوجب وحدة المسألة ما دام الموضوع فيها متعـدداً مختلفاً وإلا لزم أن تكون جملة من مسائل الفقه كما تقدم مسألة واحدة نظراً إلى أن الجهة المبحوثة عنهاواحدة وهى الوجوب أوالحرمة أوالطهارة أوالنجاسة ونحوها وهو كما ترى

﴿ قوله ومن هنا انقدح أيضاً فساد الفرق بان النزاع هنا فى جواز الإجتماع عقلا وهناك فى دلالة النهى لفظاً . . . الخ ﴾ إشارة إلى فرق آخر بين مسألة الإجتماع ومسألة النهى فى العبادات والمعاملات ذكره بعضهم وهو أن النزاع ها هنا فى جوازالإجتماع وعدمه عقلا وهناك فى دلالة النهى وعدمها على الفساد لفظاً فمسألتنا هذه عقلية وتلك لفظية (وقد أجاب عنـــه المصنف) بوجهين :

(الاول) أن مجرد كون النزاع ها هنا فى جواز الإجتماع عقلا وهناك فى دلالة النهى لفظاً مما لا يوجب فرقا بين المسألتين ما لم يكن تعدد الجهة فى البين فان الملاك فى تمايز المسائل على ما عرفت من المصنف هو تعدد الجهة فان كانت متعددة فهو وإلا فمجرد الفرق المذكور مما لا يوجب إلا تفصيلا فى المسألة الواحدة فنقول مثلا أنه يجوز الإجتماع عقلا ولكن النهى يدل على الفساد لفظاً أو بالعكس فلا يجوز الإجتماع عقلا ولكن النهى لا يدل على الفساد لفظاً الى غير ذلك من الصور ولا يوجب ذلك تميزاً بين المسألتين ولا فرقا بينهما ما لم يكن تعدد الجهة فى البين (وفيه) أن مجرد كون النزاع ها هنا فى جواز الإجتماع عقلا وهناك فى دلالة النهى على الفساد لفظاً هو مما يوجب اختلاف المحمول والجهة المبحوثة عنها فتتعدد المسألة قهراً لما عرفت من أن الجهة المبحوثة عنها هى المحمول لا غيره فاذا كان المحمول متعدداً كانت الجهة المبحوثة عنها متعددة .

(الوجه الثانى) أن النزاع فى مسألة النهى فى العبادات والمعاملات كما سيظهر لك تفصيله هو مما لا يختص بدلالة اللفظ كى يتم الفرق المذكور ويوجب التمايز بين المسألتين (وفيه) أن مسألة النهى فى العبادات والمعاملات وإن لم تختص هى بدلالة اللفظ بل لا مساس لها باللفظ أصلا فهى عقلية محضة وليس النزاع فيها فى دلالة النهى على الفساد أبداً ولكن المصنف كما سيأتى هناك ممن يلتزم بان تلك المسألة لفظية لا عقلية (وعليه) فلا يبقى له مجال ها هنا أن يجيب بهذا الوجه أصلا وإن صح الجواب به فى حد ذاته ثبوتاً .

في كون المسألة أصولية

﴿ قوله الثالث انه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع فى طريق الإستنباط كانت المسألة من المسائل الاصولية لا من مباديها الاحكامية ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية ولا من المسائل الفرعية وان كانت فيها جهاتها . . . الخ ﴾ (قال المحقق القمى أعلى الله مقامه) ما هذا لفظه وهذه المسألة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون فى كتبهم ونحن نقتفى آثارهم فى ذلك (وقال فى التقريرات) ما هذا لفظه يظهر من بعضهم انها من المسائل الكلامية ولم يظهر له وجه لانه يبحث فى الكلام عن أحوال المبدء والمعاد (الى أن قال) نعم لو كان البحث من حيث صدوره عنه أى عن الصانع جل وعلا كأن يكون النزاع فى فعله كما يبحث فى جواز اقدار الكاذب على فعل خارق للعادة كان له وجه (الى أن قال) وقد يظهر من بعض آخر أن البحث فيها يرجع الى البحث عن مقاصد الاصول فانها يستنبط منها صحة الصلاة فى الدار المغصوبة وفسادها وليس بشيء فان الصحة والفساد لا يترتبان على الجواز والعدم بل التحقيق أن الصحة متفرعة على عدم التعارض والتناقض بين مدلولى الامر والنهى وتشخيص ذلك موقوف على مسألة الجواز والإمتناع فهذه المسألة من مبانى المسألة الاصولية وهى وجود التعارض وتحقق التناقض بين الأدلة وعدمه فالحكم الفرعى لا يترتب على هذه المسألة بدون توسيط والاولى أن يقال بان البحث فيها انما هو بحث عن مبادى الاحكامية حيث يناسب عند ذكرها وتحقيقها ذكر بعض أحكامها وأوصافها من ملازمة وجوب شيء لوجوب

مقدمته ومن جواز اجتماع الحكمين مع تضادهما كما تقدم شطر من الكلام فى ذلك فى بحث المقدمة وذلك هو الوجه فى ذكر العضدى له فى المبادى الاحكامية كشيخنا البهائى (انتهى) .

(أقول) ويعرف من جميع ما ذكر إلى هنا أن (لنا قول) بكون المسألة من المسائل الكلامية وهو خيرة المحقق القمى ولعله نظراً الى كونها بحثاً عن بعض افعاله تعالى كما احتمله التقريرات وأنه هل يجوز ذلك منه جل وعلا أم لا (ولنا قول) بكونها من المسائل الأصولية نظراً الى كونها مما يستنبط به صحة الصلاة فى الدار الغصبى وفسادها وهو خيرة بعضهم كما تقدم التصريح به من التقريرات (ولنا قول) بكونها من المبادى الاحكامية نظراً الى انها باحثه عن أحوال الحكم وأوصافه وأن الأمر والنهى هل يجتمعان فى شىء واحد ذى جهتين أم لا وهو خيرة التقريرات وشيخنا البهائى والعضدى بل الحاجبى أيضاً على ما تقدم فى صدر الكتاب فى المبادى الاحكامية (وأما المصنف) فقد أختار كونها من المسائل الأصولية اى القول الثانى وهو أجود من الكل.

(وما أفاده التقريرات) فى وجه عدم كونها من المسائل الأصولية من أن الصحة والفساد مترتبان على التعارض وعدمه وهما على الجواز وعدمه (فليس كما ينبغى) اذ لا يجب أن تكون المسألة الأصولية مما يستنبط به الحكم الشرعى بلا توسيط كما تقدم فى صدر الكتاب أيضاً وإن لم يجز أن تكون الوسائط كثيرة بحيث يخرجها عن المسألة الأصولية (مضافا) الى أن الصحة والفساد مترتبان على التزاحم وترجيح جانب النهى وعدمه لا على التعارض والتناقض بين الدليلين وعدمه وذلك لما ستعرف من أن المجمع على الإمتناع من باب التزاحم لا التعارض (ولكن يرد على المصنف) أنه بعد ما سلم أخيراً أن فى المسألة جهات غير المسألة الأصولية أيضاً حيث قال وان كانت

فيها جهاتها لا وجه لنفى كونها من المبادى الأحكامية ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية . . . الخ بقوله لامن مباديها الأحكامية ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية . . . الخ فان المسألة وان كانت أصولية لما فيها من جهتها ولكن لاينافى كونها من المبادى الأحكامية أيضاً وغيرها بعد ما فرض وجود ساير الجهات فيها (نعم يظهر من قوله) وان عقدت كلامية فى الكلام وصح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام . . . الخ أنه لا ينفى كونها من غير المسائل الأصولية أيضاً وبين العبارتين لايخلو عن التناقض (وبالجملة) الصحيح الذى ينبغى المصير اليه أن المسألة أصولية لما فيها من جهتها وهى استنباط الحكم الشرعى بوسيلتها ولو باكثر من واسطة ولا ينافى ذلك كونها من المبادى الأحكامية أيضاً وغيرها لما فيها من جهتهما وإن لم يجز عقدها فى الأصول من غير الأصول بعد كونها أصولية كما لا يخفى (ثم ان ظاهر قول المصنف) وان كانت فيها جهاتها . . . الخ تسليم كون ساير الجهات فيها حتى جهة المبادى التصديقية والمسألة الفرعية ولم يتضح لنا وجهه نعم يمكن تصوير كونها من المبادى التصديقية نظراً الى ما أشار اليه التقريرات من كونها من مبانى المسألة الأصولية فاذا كانت من مبانيها كانت من مباديها التصديقية ولكن لا وجه لكونها من المسائل الفرعية ولا أظن أن أحداً قد احتمل ذلك سوى المصنف والله العالم .

﴿ قوله ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها . . . الخ ﴾ أى ضرورة أن مجرد كون الجهات فيها لا يوجب كونها منها أى من المبادى الأحكامية والتصديقية ومن المسائل الكلامية والفرعية (وفيه) ما عرفته آنفاً فان المسألة بعد الإعتراف بوجود ساير الجهات فيها تكون هى منها قهراً وان كانت فيها جهة أخرى أمكن عقدها معها من المسائل الأصولية بل لامجال

لعقدها فى الأصول من غير الأصول كما أشرنا .

﴿ قوله وقد عرفت فى أول الكتاب . . . الخ ﴾ أى عند قوله فلذا قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل مما كان له دخل فى مهمين لأجل كل منهما دون علم على حده فيصير من مسائل العلمين . . . الخ .

﴿ قوله أنه لا ضير فى كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين لإنطباق جهتين عامتين على تلك الجهة كانت باحداهما من مسائل علم وبالاخرى من آخر . . . الخ ﴾ مقصوده من الجهة الخاصة التى يبحث عنها فى المسألة هى المحمول المختص بتلك المسألة فان كل مسألة كما أن لها موضوع خاص كذلك لها محمول خاص كما أن مقصوده من الجهتين العامتين بقرينة ما تقدم منه فى أول الكتاب هما غرضا العلمين فان غرض العلم هى الجهة العامة المترتبة على تمام مسائله المختلفة وأما قوله على تلك الجهة . . . الخ فالاولى كان أن يقول على تلك المسألة أى لإنطباق جهتين عامتين على تلك المسألة كانت باحداهما من مسائل علم وبالاخرى من آخر .

فى كون المسألة عقلية لا لفظية

﴿ قوله الرابع أنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن المسألة عقلية ... الخ ﴾ لما عرفت فى صدر الامر الثانى من أن النزاع فى المسألة هو فى سراية كل من الامر والنهى الى متعلق الآخر وعدمها وليس النزاع فى دلالة اللفظ وعدمها (مضافا) الى ما عرفت فى آخر الامر المذكور عند ذكر الفارق الاخير بين المسألتين وهو كون النزاع هنا فى جواز الإجتماع عقلا وهناك اى فى مسألة النهى فى العبادات والمعاملات فى دلالة النهى لفظاً من أن النزاع فى كلتا المسألتين عقلية لا لفظية .

﴿ قوله ولا اختصاص للنزاع فى جواز الإجتماع والإمتناع فيها بما اذا كان الإيجاب والتحريم باللفظ . . . الخ ﴾ بل لوكان النزاع فى جواز الإجتماع والإمتناع مختصاً بما اذا كان الإيجاب والتحريم باللفظ لكانت المسألة أيضاً عقلية لأن النزاع مع ذلك تكون فى السراية وعدمها لا فى دلالة اللفظ وعدمها غايته أن دائرة البحث حينئذ تكون أضيق مما اذا وقع الكلام فى جواز الإجتماع والامتناع بالنسبة الى مطلق الايجاب والتحريم ولو كانا مستفادين من دليل لبي كاجماع أو سيرة ونحوهما فما يوهمه تعبير المصنف من أن النزاع فى جواز الاجتماع والامتناع لو كان مختصاً بما اذا كان الايجاب والتحريم باللفظ لكانت المسألة لفظية لا يخلو عن مسامحة والتعبير الصحيح هو ما ذكره فى الفوائد حيث قال فى الامر الرابع ما لفظه إنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن المسألة عقلية وليس البحث فيها فى دلالة اللفظ أصلا (انتهى) .

﴿ قوله وذهاب البعض الى الجواز عقلا والامتناع عرفا . . . الخ ﴾ أى وذهاب البعض الى الجواز عقلا والامتناع عرفا كما نسب ذلك الى الاردبيلى فى شرح الارشاد على ما تقدم فى صدر المسألة ليس هو بمعنى دلالة اللفظ على الامتناع كى يكون هذا التفصيل من شواهد كون المسألة لفظية فان الامتناع العرفى بهذا المعنى مما لا محصل له بل معناه أن الواحد المعنون بعنوانين بالنظر الدقيق العقلى اثنان فيجوز الاجتماع فيه عقلا وبالنظر المسامحى العرفى واحد فلا يجوز الاجتماع فيه عرفا ومن المعلوم أن هذا المعنى مما لا شهادة فيه على كون المسألة لفظية لا عقلية .

﴿ قوله غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع . . . الخ ﴾ استدراك عن المنع عن كون الامتناع عرفا بمعنى دلالة اللفظ (فيقول) نعم يمكن أن يكون الامتناع عرفا بمعنى دلالة اللفظ

على عدم وقوع الإجتماع بعد إختيار جواز الإجتماع عقلا .

(أقول) لكن مع ذلك مما لا يشهد هذا التفصيل على كون المسألة لفظية محضة وان شهد على كونها ذا جهتين عقلية ولفظية بل لا يشهد على ذلك أيضاً فان مجرد ذهاب بعضهم إلى الإمتناع العرفى ولو بالمعنى المذكور مما لا يوجب كونها ذا جهة لفظية مع ذهاب جلهم إلى الجواز والإمتناع العقليين من دون تعرض لحال الجواز والإمتناع العرفيين أصلا .

ملاك النزاع يعم جميع أقسام

الايجاب والتحريم

﴿ قوله الخامس لا يخفى أن ملاك النزاع فى جواز الإجتماع والامتناع يعم جميع أقسام الايجاب والتحريم . . . الخ ﴾ أى سواء كانا نفسيين أو غيريين أو مختلفين أو كانا عينيين أو كفائيين أو مختلفين أو كانا تعبديين أو توصليين أو مختلفين بل ملاك النزاع يعم حتى الأمر والنهى الغير الالزاميين (نعم لا ينبغى) التأمل فى جواز إجتماع الأمر والنهى التخييريين كما قال به فى التقريرات ولو بعنوان واحد فضلا عما إذا كان بعنوانين بينهما من وجه (وهكذا لا ينبغى) التأمل فى جواز اجتماع الأمر والنهى الموسعين أو المشروطين ولو بعنوان واحد أيضاً فضلا عما إذا كان بعنوانين بينهما من وجه

(أما جواز الاجتماع فى الأول) فلعدم التنافى بين قوله تزوج هنداً أو أختها وقوله دع تزويج هند أو أختها فان مرجع ذلك إلى وجوب تزويج أحداهما وحرمة الجمع بينهما .

(وأما جواز الاجتماع فى الثانى) فلعدم التنافى بين قوله تحرك فى كل يوم ساعة وقوله دع الحركة فى كل يوم ساعة فالحركة فى كل ساعة من ساعات النهار واجبة موسعاً ومحرمة كذلك والاختيار بيد المكلف فله أن يختار فى الحركة أى ساعة من ساعات النهار وله أيضاً أن يختار فى ترك الحركة أى ساعة من ساعات النهار ولا محذور فى هذا كله .

(وأما جواز الاجتماع فى الثالث) فلعدم التنافى أيضاً بين قوله إن جائك زيد فاكرمه وقوله إن لم يجئك زيد فلا تكرمه فاكرام زيد واجب مشروط بالمجىء ومحرم مشروط بعدم المجىء (ولكن مع ذلك كله) قد عمم المصنف جريان النزاع بالنسبة إلى الأمر والنهى التخييريين أيضاً ومثل له فى الكتاب بما إذا أمر بكل من الصلاة والصوم تخييراً ونهى عن كل من التصرف فى الدار والمجالسة مع الأغيار تخييراً فصلى فى الدار مع مجالستهم فقال هذه الصلاة كالصلاة فى الدار الغصبى عيناً من حيث جواز الاجتماع والامتناع عقلا ومثل له فى الفوائد بما إذا أمر بكل من الصلاة والصوم تخييراً ونهى عن كل من الشرب والدخول فى الحمام تخييراً فصلى فى الحمام وقال هذه الصلاة أيضاً كالصلاة فى الغصب من حيث جريان النزاع فيها (كما أن صاحب التقريرات) عمم النزاع بالنسبة إلى الأمر والنهى الموسعين والمشروطين جميعاً (فقال) وأما سائر أقسام الأمر والنهى من الموسعين والمضيقين أو المشروطين أو التعبديين والتوصليين وغير ذلك فلعله لافرق لها فى دخولها فى محل الكلام (انتهى)

(أقول) وأنت خبير بما فى كلا التعميمين جميعاً (أما تعميم) المصنف فلما فى تمثيله فى الكتاب من المسامحة الواضحة إذ المكلف لو اتى بكلا طرفى النهى التخييرى من التصرف فى الدار والمجالسة مع الأغيار فيقع قهراً كل من طرفى النهى التخييرى على صفة المبغوضية ولكن لو اتى باحدهما دون

الآخر كما إذا صلى فى الدار ولم يجالس الأغيار فلا تقع الصلاة حينئذ مبغوضة محرمة مع أنه إجتمع فيها الوجوب والحرمة التخييريين فالصحيح كان أن يقول فصلى فى الدار مع عدم مجالستهم نعم تمثيله فى الفوائد صحيح ولكن كون الصلاة فى الحمام فى المثال المذكور كالصلاة فى الغصب غير مسلم بل هى مما يجوز فيه اجتماع الأمر والنهى التخييريين قطعاً فاذا صلى فيه ولم يشرب صحت صلاته مع كونها واجبة تخييراً ومحرمة تخييراً .

(وبالجملة) المثال المذكور فى الكتاب خارج عن محل الكلام وما ذكره فى الفوائد ليس بخارج ولكن كونه كالصلاة فى الغصب ممنوع .

(وأما تعميم صاحب التقريرات) فالمسامحة فيه أوضح إذ قد عرفت أنه لا مانع من أن يجب شيء واحد تخييراً ويحرم ذلك الشيء بعينه تخييراً أيضاً ومن المعلوم أن الأمر والنهى الموسعين مرجعهما إلى الأمر والنهى التخييريين وعرفت أيضاً أنه لا مانع من أن يجب شيء واحد على تقدير ويحرم ذلك الشيء بعينه على تقدير آخر فيكون فى حال واحد متعلقاً للوجوب التقديرى وللحرمة التقديرية ولعل هذا التعميم من طغيان قلم المقرر لا مما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه والله العالم .

﴿ قوله كما هو قضية اطلاق لفظ الأمر والنهى . . . الخ ﴾ فكما أن ملاك النزاع فى جواز الإجتماع والإمتناع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحريم فكذلك اطلاق لفظ الأمر والنهى الواقعين فى عنوان البحث مما يقتضى الشمول لجميع أقسام الايجاب والتحريم فلنا دليلان على العموم أحدهما عموم الملاك والآخر اطلاق لفظ الأمر والنهى .

﴿ قوله ودعوى الانصراف إلى النفسيين التعيينيين العينيين فى مادتهما غير خالية عن الاعتساف . . . الخ ﴾ إذ لا منشأ يعتد به لانصراف لفظ

الأمر والنهى إلى النفسيين التعيينيين العينيين على نحو يوجب ظهوره فيهما عرفا ظهوراً يعمل به ويعتمد عليه .

﴿ قوله وان سلم فى صيغتهما . . . الخ ﴾ كما تقدم فى المبحث السادس من مباحث صيغة الأمر بعد التعبدى والتوصلى بلا فصل .

﴿ قوله مع أنه فيهما ممنوع . . . الخ ﴾ أى مع أن الإنصراف إلى النفسى التعيينى العينى فى الصيغة أيضاً ممنوع لأن ماتقدم فى المبحث السادس من مباحث الصيغة من أن قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً إنما هو بمقتضى مقدمات الحكمة لا بمقتضى الإنصراف اللفظى أو الإنسباق الحاق المستند إلى الوضع فالإنصراف المسلم هناك كما ستأتى الإشارة اليه بقوله نعم لا يبعد . . . الخ هو إنصرافها بمقدمات الحكمة والإنصراف الممنوع ها هنا هو إنصرافها بنفسها لفظاً أو وضعاً .

﴿ قوله نعم لا يبعد دعوى الظهور والإنسباق من الاطلاق بمقدمات الحكمة الغير الجارية فى المقام . . . الخ ﴾ أى الغير الجارية فى لفظ الأمر والنهى الواقعين فى عنوان البحث وذلك لعموم ملاك النزاع وشموله لجميع أقسام الايجاب والتحريم ومعه لا تكاد تتم المقدمات هنا .

﴿ قوله وكذا ما وقع فى البين من النقض والابرام . . . الخ ﴾ الظاهر أنه عطف على الملاك أى لماعرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام وكذا عموم ما وقع فى البين من النقض والابرام .

في أخذ قيد المندوحة في محل النزاع

﴿ قوله السادس انه ربما يؤخذ فى محل النزاع قيد المندوحة فى مقام الامتثال بل ربما قيل بان الاطلاق انما هو للاتكال على الوضوح . . . الخ ﴾ المندوحة هى كون المكلف فى سعة وفسحة على نحو أمكنه الاتيان بالصلاة مثلا فى غير المغصوب فى قبال من لا يتمكن من الاتيان بها إلا فى المغصوب (ثم ان الذى) أخذ قيد المندوحة صريحاً فى محل النزاع هو صاحب الفصول (قال) فى صدر المسألة ما هذا لفظه وان اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحة فى الامتثال فهو موضع النزاع ومن ترك القيد الأخير فقد اتكل على الوضوح لظهور إعتباره (إنتهى) (بل ويظهر ذلك) من المحقق القمى أيضاً (قال) فيما أفاده فى الدليل الأول للجواز ما هذا لفظه نعم لو فرض إنحصار تحقق الصلاة مثلا فى الدار المغصوبة فنحن أيضاً نقول بامتناع الاجتماع فلابد إما من الوجوب أو التحريم (إنتهى) (بل ويظهر ذلك من المصنف) أيضاً فى الفوائد حيث قال فى الأمر الخامس (ما لفظه) ثم الظاهر انه يعتبر فى محل النزاع إعتبار المندوحة وان اطلقه جماعة . . . الخ .

(نعم) خالف المصنف فى الكتاب فلم يعتبر المندوحة فى محل النزاع أصلا حيث (قال) ولكن التحقيق مع ذلك عدم إعتبارها فيما هو المهم فى محل النزاع من لزوم المحال . . . الخ (إنتهى) وهو جيد فان المهم المبحوث عنه فى المقام هو إستحالة إجتماع الأمر والنهى فى مثل الصلاة فى المغصوب وعدمها من ناحية وحدة المتعلق وتعدده ووجود المندوحة وعدمها أى تمكن المكلف من الاتيان بالصلاة فى غير الغصب وعدمه مما لا مدخل له فى إستحالة

إجتماع الأمر والنهى فى الصلاة فى نفس الغصب وعدمها (نعم إذا قلنـــا) بالجواز وعدم إستحالة اجتماعهما من ناحية وحدة المتعلق بدعوى تعدده وإثنينيته فلابد فى فعلية الحكمين جميعاً من إعتبار المندوحة وتمكن المكلف من التفكيك والاتيان بالصلاة فى غير الغصب كما ربما يعتبر أمر آخر كالعلم والعقل ونحوهما وإلا فلا قدرة له على إمتثالهما جميعاً فيلزم التكليف بالمحال أى بغير المقدور وهو غير التكليف المحال أى الأمر والنهى بشىء واحد .

(أقول) والظاهر أنه لا فرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال فان كلا منهما محال اذ لا يعقل تعلق التكليف والارادة الحقيقية بالمحال الا تكليفاً صورياً أو اذا جهل الآمر بمحالية المكلف به فامر به جهلا .

فى توهم إبتناء النزاع على القول بتعلق الأحكام بالطبايع

﴿ قوله السابع ربما يتوهم تارة أن النزاع فى الجواز والامتناع يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبايع . . . الخ ﴾ فى المقام توهمان .

(أحدهما) أن النزاع فى الجواز والامتناع مبتن على القول بتعلق الاحكام بالطبايع وأما على القول بتعلقها بالأفراد فلامحيص عن الامتناع (قال المصنف) ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصى ولو كان ذا وجهين على هذا القول يعنى به على القول بتعلقها بالأفراد (انتهى) .

(ثانيهما) أن الجواز مبتن على القول بتعلق الاحكام بالطبايع والامتناع على القول بتعلقها بالأفراد (وقد أشار اليه المصنف) بقوله الآتى وأخرى

أن القول بالجواز مبنى على القول بالطبايع لتعدد متعلق الأمر والنهى ذاتا عليه وأن اتحد وجوداً والقول بالامتناع على القول بالأفراد لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجا وكونه فرداً واحداً (انتهى) (ثم ان المصنف) قد أجاب عن كلا التوهمين بجواب واحد وحاصله أن تعدد الوجه ان كان يجدى فى تعدد المتعلق بحيث لا يضر معه الاتحاد الوجودى لكان يجدى ذلك حتى على القول بتعلق الأحكام بالأفراد فكما لايضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين وبكونهما موجودين بوجود واحد فكذلك لا يضر وحدة الوجود بتعدد الفردين وبكونهما موجودين بوجود واحد (وأما اذا كان) تعدد الوجه مما لا يجدى فى تعدد المتعلق بل كان المتعلقان واحداً لا تعدد فيه فلا يجدى ذلك حتى على القول بالطبايع .

(أقول) وفى كل من التوهمين وجواب المصنف عنهما ما لا يخفى (أما التوهمان) فلما عرفته فى بحث تعلق الأحكام بالطبايع أو الأفراد من أن متعلق الأحكام على كل من القولين كلى صادق على كثيرين ليس بجزئى خارجى فان الخارجى أمر حاصل محقق ولا يكاد يتعلق الطلب بالأمر الحاصل المحقق غايته أن المتعلق على الأول هى الطبيعة المحضة وأما الخصوصيات والمشخصات التى بها يكون الفرد فرداً فهى خارجة عن تحت الطلب وتكون لازم المطلوب لا جزئه وعلى الثانى هى الطبيعة مع الخصوصيات والمشخصات على نحو كانت الخصوصيات جزء المطلوب لا لازمه ومن الواضح المعلوم أن متعلق الاحكام إذا كان على كل من القولين أمراً كلياً صادقا على كثيرين فلا يكاد يبقى معه مجال للتوهمين المذكورين ولا لشىء من علتيهما أصلا وهما قوله ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصى ولوكان ذا وجهين على هذا القول . . . الخ وقوله لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجا وكونه فرداً واحداً . . . الخ .

(وأما جواب المصنف) عن التوهمين فلان المجوز وإن كان يدعى أن تعدد الوجه مما يجدى فى تعدد المتعلق ولكن لم يعلم أنه يعترف بالإتحاد الوجودى ولعله كما يدعى تعدد المتعلقين ذاتا فكذلك يدعى تعددهما خارجا وان المجمع مقدمة لهما كما سيأتى شرحه بل لا معنى لكونهما متعددين موجودين بوجود واحد (وكأن المصنف) زعم ان اتحاد متعلق الأمر والنهى وجوداً أمر مفروغ عنه لا ينكره حتى المجوز فاجاب بان الإتحاد الوجودى كما لا يضر بتعدد المتعلقين على القول بالطبايع فكذلك لا يضر بتعددهما على القول بالأفراد أيضاً .

في اعتبار وجود المناطين في المجمع

﴿ قوله الثامن أنه لا يكاد يكون من باب الإجتماع إلا إذا كان فى كل واحد من متعلق الإيجاب والتحريم مناط حكمه . . . الخ ﴾ (المقصود) من عقد هذا الأمر الثامن هو بيان أنه يعتبر فى باب الإجتماع أن يكون مناط كل من الأمر والنهى موجوداً فى المجمع كى يكون على الجواز محكوما بكلا الحكمين وعلى الإمتناع مندرجا فى باب التزاحم بين المقتضيين وستعرف حكم التزاحم بينهما (والمقصود) من عقد الامر التاسع بيان أنه بم يحرز المناطان فى المجمع كى يكون على الجواز محكوما بكلا الحكمين وعلى الإمتناع مندرجا فى باب التزاحم بين المقتضيين (كما أن المقصود) من صدر التنبيه الثانى من التنبيهات الآتية فى خاتمة البحث أنه إذا أحرز المناطان فى المجمع وكان على الإمتناع من صغريات باب التزاحم فكيف يصنع به وما حكم التزاحم بين المقتضيين فهذه مقامات ثلاثة (أما المقام الاول) فحاصل الكلام فيه أن المجمع (إن كان) كل من

المناطين موجوداً فيه فهو من باب الاجتماع كما ذكرنا فعلى الجواز يكون محكوما بكلا الحكمين وعلى الامتناع يكون من باب التزاحم بين المقتضيين (وأما إذا كان) أحد المناطين موجوداً فيه دون الآخر فهو محكوم بحكمه بالخصوص دون غيره (كما أنه إذا لم يكن) فيه شيء من المناطين فهو محكوم بحكم آخر غير الحكمين من غير فرق فى الصورتين الاخيرتين بين الجواز والامتناع أصلا (هذا كله) بحسب مقام الثبوت والواقع فانه لايخلو من أحدى الصور الثلاث (وأما) بحسب مقام الدلالة والاثبات (فتارة) يحرز أن المناط من قبيل الثانى بمعنى أن أحد المناطين بلا تعيين موجود فيه دون الآخر وفى هذه الصورة الدليلان الدالان على الحكمين متعارضان بالنسبة إلى المجمع على كل من الجواز والامتناع ولابد من عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح أو التخيير (وأخرى) يحرز أن المناط من قبيل الاول بمعنى أن كلا من المناطين موجود فى المجمع وفى هذه الصورة يكون الدليلان متزاحمين بالنسبة إلى المجمع فربما كان الترجيح مع ما هو اضعف دليلا لكونه أقوى مناطاً ولكن التزاحم إنما هو على الامتناع وإلا فعلى الجواز لا تعارض ولا تزاحم أصلا لعدم التنافى بينهما باعتقاد المجوّز (ومن جميع) ما ذكر الى هنا يعرف أن عبارة المصنف لمقام الاثبات قاصرة جداً عن افادة المراد فان العبارة لم تستقص صور مقام الاثبات الا بعضها فانه كما يحرز تارة أن المناط من قبيل الاول وأخرى من قبيل الثانى فكذلك يحرز أن المناط من قبيل الثالث أى لامناط فى المجمع أصلا والدليلان حينئذ لا متعارضان ولا متزاحمان لا على الجواز ولا على الامتناع .

فى بيان ما يحرز به المناطان في المجمع

(وأما المقام الثانى) فحاصل الكلام فيه أن المحرز لثبوت المناطين فى المجمع أحد أمور ثلاثة فهو أما اجماع أو غيره من دليل خاص أو اطلاق الدليلين وفى محرزية الأمر الأخير تفصيل (وشرحه) أن الإطلاقين (إن كانا) لبيان الحكم الإقتضائى فهما محرزان للمناطين فى المجمع (وإن كان) أحدهما إقتضائياً والآخر فعلياً فهما أيضاً محرزان لهما وان لم يتعرض له المصنف هاهنا وتعرّضه فى صدر التنبيه الثانى حيث لم يحكم فيه بالتعارض بل حكم فيه بوجوب الأخذ بالفعلى دون الإقتضائى (وإن كانا) بصدد الحكمين الفعليين فان قلنا بالجواز فهما أيضاً محرزان لهما لعدم التنافى بينهما وان قلنا بالإمتناع فالاطلاقان متنافيان أى متعارضان فلا يثبت بهما المناطان جميعاً ولكن يرجع عنه أخيراً بقوله إلا أن يقال إن قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائى لو لم يكن أحدهما أظهر يعنى فى الشمول لمادة الاجتماع وإلا فخصوص الظاهر منهما . . . الخ أى خصوص الظاهر منهما يحمل على الاقتضائى والأظهر على الفعلى فيؤخذ به فبناء على رجوعه الأخير يكون إطلاق الدليلين مطلقاً مثبتاً ومحرزاً للمناطين سواء كانا إقتضائيين أو كان أحدهما إقتضائياً والآخر فعلياً أو كانا جميعاً بصدد الحكم الفعلى وقد صرح بذلك فى الفوائد بعد رجوعه المذكور (فقال) ما لفظه فيكون أى مورد الاجتماع من موارد هذه المسألة مطلقاً يعنى به فى جميع الصور الثلاث المذكورة .

(أقول) إن قيام الأجماع أو غيره من دليل خاص على وجود المناطين فى المجمع وإن كان أمراً ممكناً فى حد ذاته ولكنه بعيد جداً بل غير واقع

خارجا وعليه فالمحرز للمناطين ينحصر دائماً باطلاقى الدليلين (ثم ان التفصيل) فى محرزيتهما بين ما اذا كان الدليلان بصدد الحكم الاقتضائى أو كان أحدهما بصدد الفعلى والآخر بصدد الاقتضائى وبين ما اذا كانا جميعاً بصدد الحكم الفعلى فيكون المناطان محرزين بالاطلاقين فى الصورتين الاوليين دون الأخيرة بدعوى تعارض الدليلين فيها (ضعيف جداً) فان الأدلة التى بايدينا كلها بصدد الأحكام الفعلية وليس شىء منها بصدد الحكم الاقتضائى فان الاقتضائى الانشائى مما لا يجب الاتيان به مع قطع النظر عن التعارض أو التزاحم فكيف بما اذا كان معارضاً أو مزاحماً بمثله وسيأتى اعترافه بذلك فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى انشاء الله تعالى فى بحث امكان التعبد بالامارة الغير العلمية (وعليه) فالحكمان المستفادان من اطلاقى الدليلين فى المجمع كلاهما فعليان دائماً قد تجاوز عن مرتبة الاقتضاء والانشاء الى مرتبة الفعلية وهما على الامتناع متزاحمان لا متعارضان لما ستعرف السر فى ذلك مشروحا فى الجهة الاولى من الجهتين الآتيتين انشاء الله تعالى بل هما متزاحمان فى مرتبة التنجز فقط فيتنجز أحدهما لمرجح من مرجحات باب التزاحم دون الآخر وسيأتى تفصيل مراتب الحكم من الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز ومعنى كل منها على التفصيل ووجه عدم تنافى الحكمين لا بنحو التزاحم ولا بنحو التعارض الا فى المرتبة الأخيرة فقط فى المقدمة الاولى من مقدمات الاستدلال على الامتناع فانتظر (هذا كله مضافا) الى منافاة حكمه فى المقام بتعارض الاطلاقين بمجرد كونهما بصدد الحكم الفعلى من دون استثناء صورة أقوائية مناط أحدهما من الآخر مع حكمه بما سيأتى الاشارة اليه فى آخر هذا الامر الثامن من أن مناط أحد الحكمين الفعليين اذا كان أقوى فهو يوجب رفع التعارض بينهما فيحمل الاقوى منهما مناطاً على الفعلى والآخر على الاقتضائى حيث يقول ما لفظه لو لم يوفق بينهما

بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى بملاحظة مرجحات باب المزاحمة . . . الخ يعنى به الاقوائية فى المناط وسيأتى أيضاً حكمه بذلك صريحاً فى صدر التنبيه الثانى حيث يحكم فيـــه بوجوب الاخذ بالغالب منهما مناطاً مطلقاً اذا احرز الغالب منهما واطلاق حكمه مما يشمل حتى ما اذا كان الاطلاقان جميعاً بصدد الحكم الفعلى كما يشمل ما اذا كانا جميعاً اقتضائيين أو كان أحدهما اقتضائياً والآخر فعلياً (وأضعف من الكل) توفيقه بين الاطلاقين المتعارضين لكونهما فعليين بحمل كل منهما على الاقتضائى لو لم يكن أحدهما أظهر والا فخصوص الظاهر فان الدليلين اذا لم يكن أحدهما أظهر فلا وجه لحمل كل منهما على الاقتضائى بعد فرض كونهما بصدد الحكم الفعلى فانه حمل بلاشاهد بل يبقى الدليلان على تعارضهما فلا بد من الترجيح أو التخيير على الخلاف الآتى فى باب التعارض ولا يحرز بهما المناطان حينئذ فى المجمع ليكون من باب التزاحم هذا اذا لم يكن الدليلان أحدهما أظهر أى فى الشمول لمادة الاجتماع والا فبينهما جمع دلالى وهو يوجب خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً كما فى العام والخاص عيناً فلا يكون المناطان محرزين فيه جميعاً ليكون من باب التزاحم ويستنتج منه صحة الصلاة فى الغصب ونحوها نسياناً أو جهلا كما سيأتى شرحها فى الأمر العاشر فانتظر .

فى بيان حكم المجمع على الامتناع والتزاحم

(وأما المقام الثالث) وهو أهم المقامات الثلاثة (لحاصل الكلام) فيه أنه لابد فى باب الاجتماع بعد القول بالامتناع واحراز المناطين فى المجمع باحد الامور المتقدمة الثلاثة وصيرورته من باب التزاحم لا التعارض من

الترجيح باقوائية المناط (فاذا أحرز) الغالب منهما فيؤخذ به ويقدم على صاحبه ويكون المجمع محكوما بحكمه ومن إطلاق المصنف ها هنا يعرف أنه لا فرق فى تقديم الغالب منهما بين أن كان الخطابان جميعاً بصدد الحكم الفعلى أو كان أحدهما بصدد الفعلى والآخر بصدد الإقتضائى أو كانا جميعاً بصدد الحكم الإقتضائى (وإذا لم يحرز) الغالب منهما (فان كان) الخطابان جميعاً بصدد الحكم الفعلى فهما متعارضان ويقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً وبطريق الإ ّن يحرزان ملاكه أقوى (وإن كان) أحدهما بصدد الفعلى والآخر بصـــدد الإقتضائى فيؤخذ بالفعلى دون الإقتضائى والظاهر أنه لإستكشاف اغلبية مناطه بسبب فعليته وإن لم يصرح به (وإن كانا) جميعاً بصدد الحكم الإقتضائى فلابد من الرجوع إلى الأصول العملية والأخذ بحكم آخر بعد فرض كون الحكمين جميعاً إقتضائيين غير فعليين (بل لا يبعـد) الرجوع الى الأصول العملية فى الصورة الثانية أيضاً فى نظر المصنف وإن لم يصرح به اذا لم يكن أحدهما أقوى دلالة أو سنداً فيكون الفعليان المتساويان فى الدلالة والسند كالإقتضائيين (اللهم الا أن يقال) أن فى مورد فرضهما فعليين اذا تعارضا ولم يكن هناك مرجح دلالى أو سندى فتخيير بينهما شرعا لعدم جواز الرجوع فى المتعارضين الى الثالث بل لابد من الترجيح أو التخيير بمقتضى الإجماع والأخبار العلاجية الآتية فى محلها انشاء الله تعالى .

(وبالجملة) اللازم بنظر المصنف فى باب الإجتماع هو الأخـذ باقوى المناطين اذا احرز الأقوى منهما والا فان كان الدليلان فعليين فاقوائية أحدهما دلالة أو سنداً هو المحرز لأقوائية مناطه فيقدم وان كان أحدهما فعلياً والآخر اقتضائياً فيؤخذ بالفعلى دون الإقتضائى وان كانا اقتضائيين جميعاً فلابد من الرجوع الى الأصل العملى .

(أقول) ويرد عليه مضافا الى ماستعرفه فى الجهة الثانية من أن المرجح الأول لباب التزاحم ليس هو أقوائية المناط واغلبية الملاك بل هو اللابدلية فى قبال ما له البدل فما لا بدل له يقدم على ما له البدل وان كان اضعف مناطاً بكثير فان تساويا من هذا الحيث فعند ذلك تصل النوبة الى الترجيح باقوائية المناط واغلبية الملاك لا من بدو الأمر كما زعم المصنف (أن باقوائية) الدلالة أو السند فيما اذا كانا فعليين كيف يعرف إناً اقوائية المناط وأىّ ربط بين اقوائية الدلالة أو السند وبين أقوائية المناط واغلبية الملاك (على أن الدليلين) اذا فرضا متعارضين لأجل كونهما بصدد الحكمين الفعليين فلا يكاد يحرز بهما المناطان جميعاً كى تكون أقوائية الدلالة أو السند فى أحدهما كاشفاً عن أقوائية مناطه عن مناط الآخر ويكون المجمع من باب التزاحم لا التعارض فتأمل فى المقام جيداً هذا كله شرح ما للمصنف فى المقامات الثلاثة من التحقيق الذى لا ينجلى تفصيله الا بالتدبر التام فيه .

تحقيق فى كون المجمع على الامتناع من باب التزاحم لا التعارض

(وأما) ما عندنا من التحقيق فنقول إن اللازم هو البحث عن جهتين لم يؤد حقهما كما ينبغى .

(الأولى) أن المجمع على الإمتناع هل هو من باب التعارض بحيث يجب الرجوع فيه الى المرجحات السندية أو تتخير بين الدليلين على الخلاف الآتى فى المتعارضين أو هو من باب التزاحم بحيث يجب الرجوع فيه الى مرجحات

هذا الباب كما ستعرف تفصيلها انشاء الله تعالى واحداً بعد واحد وبين البابين فرق عظيم جداً (والحق) أنه من باب التزاحم بين المقتضيين كما هو خيرة المصنف وظاهر المشهور حيث حكموا بصحة الصلاة فى الغصب نسياناً أو جهلا بالموضوع كما سيأتى فى الامر العاشر نظراً الى وجود المقتضى فيها وفقد المانع عن التقرب بها وهو النهى المنجز فلو كان من باب التعارض وقدم فيه جانب النهى لم يتفاوت الحال بين الذكر والنسيان ولا بين العلم والجهل أصلا لخروجه عن تحت الامر رأساً (وليس المجمع) من باب التعارض كما هو ظاهر التقريرات من عبارته المتقدمة عند بيان كون المسألة أصولية بل صريحه فى الهداية الثانية عند بيان ثمرة النزاع (قال فيها) الثالث فى بيان ثمرة النزاع واعلم أنه لما كانت هذه المسألة من المبادى فالوجه أن تظهر الثمرة فى مسألة أصولية وهى أن الامر والنهى فى مورد الإجتماع هل هما متعارضان أو لا تعارض بينهما فعلى القول بالإمتناع فالتعارض ثابت وعلى القول بالجواز فلا تعارض (ثم حكم) على تقدير التعارض بالرجوع الى المرجحات الدلالية (الى أن قال) هذا ولكن ينبغى أن يعلم أن الاخذ بالمرجح من حيث الدلالة مثل تقديم الخاص على العام أو تقديم النهى على الامر لقوة الدلالة لا يلائم مذاق المشهور المانعين حيث أنهم كما عرفت من كلام المحقق الاردبيلى يقتصرون فى التخصيص بصورة وجود النهى الفعلى ويحكمون بالصحة فى صورة النسيان والجهل ونحوهما وتخصيص العام بالخاص ليس من هذا القبيل بل مقتضاه خروج الفرد بجميع أحواله عن العام .

(أقول) والعجب أنه مع نقله فتوى المشهور بالصحة عند الجهل والنسيان ونحوهما من موارد سقوط النهى عن مرتبة التنجز والتفاته الى عدم ملائمة ذلك مع كون المجمع من باب التعارض لخروجه حينئذ عن تحت الامر

رأساً كيف يدعى أن المجمع على الإمتناع من باب التعارض بضرس قاطع من دون أن يحتمل كونه من باب التزاحم على مذاق المشهور (ولو قال) اعلى الله مقامه الحق عندنا أن المجمع على الإمتناع من باب التعارض وإن كان يظهر من المشهور القائلين بالإمتناع أنه من باب التزاحم كان أهون (وعلى كل حال) الحق كما ذكرنا آنفاً أن المجمع على الإمتناع هو من باب التزاحم لا التعارض وذلك لأن ضابطة التعارض كما سيأتى فى محله هو التنافى فى مقام الجعل والتشريع بحيث يعلم اجمالا بكذب أحد الدليلين من أصله ولو فى خصوص ما إذا كانا قطعيين دلالة وجهة لا مطلقاً وضابطة التزاحم هو التنافى فى مقام الإمتثال والاتيان بحيث لا قدرة للمكلف على رعايتهما جميعاً والمقام من قبيل الثانى إذ لا تنافى عرفا بين تشريع صل وتشريع لا تغصب فيشمل اطلاق كل منهما الصلاة فى الغصب وبوسيلة الإطلاقين يثبت فيها المقتضيان جميعاً فيتزاحمان فى مقام الإمتثال حيث لا يقدر المكلف على رعايتهما جميعاً من جهة وحدة المتعلق فيسقط أحد الحكمين عن التنجز ويبقى الآخر على تنجزه لمرجح من المرجحات الآتية لباب التزاحم وإذا فرضا متساويين فنتخير بينهما عقلا (ودعوى) إنا نعلم اجمالا بكذب أحد الإطلاقين من أصله فيتعارضان الإطلاقان ولا يكاد يتزاحمان مما لا وجه له حيث تجرى هذه الدعوى بعينها فى مثل أنقذ العالم وأنقذ الهاشمى فاطلاق هذا يشمل جميع الأحوال حتى حال ما إذا غرق ذاك وإطلاق ذاك يشمل جميع الأحوال حتى حال ما إذا غرق هذا فاذا غرقا جميعاً ولم يتمكن المكلف من إنقاذهما جميعاً فاحد الإطلاقين كاذب لا محالة فى هذا الحال إما هذا وإما ذاك مع انهما من باب التزاحم بلا كلام غايته أن الاطلاق فى المثال أحوالى وفى المقام أفرادى وذلك مما لا يوجب تفاوتا فى ناحية العلم الإجمالى بكذب أحد الإطلاقين (كما أن تعدد المتعلق) فى المثال ووحدته فى

المقام مما لا يوجب أيضاً تفاوتا فى ذلك فان مجرد وحدة المتعلق مما لا يوجب التعارض بين الدليلين بعد تحقق المناطين فى المتعلق وإلا لوجب أن تكون المقدمة المنحصرة بالحرام من باب التعارض بين الوجوب الغيرى المترشح اليها من الواجب الأهم والحرمة النفسية الثابتة لها بما هى هى مع أن الحكمين فيها متزاحمان لا متعارضان فاذا توقف انقاذ الغريق على اجتياز أرض غصبى قدم الأمر الغيرى على النهى النفسى نظراً الى أهمية الإنقاذ من الغصب فكما يقال فى جميع ذلك كله لا تنافى عرفا بين الاطلاقين فى مقام الجعل والتشريع وانما يتنافيان فى مقام الإمتثال من جهة عدم القدرة على رعاية الحكمين جميعاً بعد احراز المناطين فى المجمع بوسيلة اطلاقى الدليلين فكذلك يقال فى مثل صل ولا تغصب حرفا بحرف غايته أن المرجح فى الأمثلة المذكورة أقوائية المناط وفى المقام أمر آخر وهو اللابدلية كما ستعرف تفصيلها انشاء الله تعالى

فى بيان مرجحات باب التزاحم

(الجهة الثانية) فى بيان مرجحات باب التزاحم وقد أهمل الأصوليون ذكرها فى الأصول ولم يفردوا لها بحثاً مستقلا ومحلا مخصوصاً مع أنه كان ينبغى ذلك منهم ولم يفعلوا وعلى كل حال هى أمور عديدة .

(منها) أن يكون أحد التكليفين تعيينياً لا بدل له والآخر تخييريا له البدل فيقدم التعيينى على التخييرى سواء كان التخيير عقلياً أو شرعياً .

(أما الأول) فكما اذا زاحم واجب مضيق كانقاذ غريق ونحوه واجباً موسعاً له أفراد طولية الى آخر الوقت كالصلاة ونحوها بناء على كون التخيير بين الأفراد الطولية عقلياً كما اختاره المصنف لا شرعياً كما اخترناه وتقدم فى

الواجب الموقت أو زاحم حرام واجباً له المندوحة كالغصب مع الصلاة اذا تمكن من اتيانها فى غير الغصب فان الغصب استيعابى يحرم منه جميع أفراده على التعيين والصلاة بدلى لها أفراد عرضية من الصلاة فى المسجد والصلاة فى الدار والصلاة فى الحمام ونحو ذلك كالأفراد الطولية نتخير بينها عقلا .

(ومن هنا) يظهر أن جانب النهى فى باب الإجتماع على الإمتناع مما يقدم على جانب الأمر دائما من غير ملاحظة لأقوائية مناط أحدهما كما زعم المصنف على ما تقدم تفصيل كلامه فى المقام الثالث نعم اذا انحصر الواجب فى فرد واحد فتصل النوبة حينئذ الى الترجيح بأقوائية المناط كما اذا لم يتمكن من ايقاع الصلاة الا فى الغصب بان كان فى مكان مباح ولم يقدر على اتيان الصلاة بمالها من الأجزاء الواجبة كالقيام والركوع والسجود الا فى مكان مغصوب فحينئذ لابد من ملاحظة أقوائية الملاك فان كان ملاك الأجزاء الواجبة أقوى من حرمة الغصب وجبت الصلاة فى الغصب وان كان ملاك الغصب أقوى لم تجب الأجزاء الخاصة بل تحرم وان تساويا نتخير بينهما عقلا .

(وأما الثانى) أى التخيير الشرعى فكما اذا زاحم واجب تعيينى أحد خصال الكفارة فيقدم التعيينى على التخييرى اذا وجد له عدل والا فينقلب التخييرى الى التعيينى (هذا) وقد يدعى أنه يلحق بالبدل الإختيارى البدل الاضطرارى مطلقا فيقدم ما لا بدل له على ماله البدل الاضطرارى دائما فاذا زاحم مثلا طهارة البدن الوضوء قدم طهارة البدن عليه وانتقل التكليف بالوضوء الى التيمم (وفيه ما لا يخفى) اذ قد يكون الفائت من المصلحة بسبب الانتقال من الاختيارى الى الاضطرارى اكثر من تمام مصلحة ما لا بدل له فيتعين الاتيان حينئذ بما له البدل الاضطرارى وترك ما لا بدل له رأسا .

(نعم) اذا أحرزنا أن مصلحة ما لا بدل له اكثر من القدر الفائت

بسبب الانتقال من الاختيارى الى الاضطرارى قدم حينئذ ما لا بدل له على ماله البدل الاضطرارى كما أنه اذا لم نحرز شيئا منهما اثباتا ولو بالظن الغير المعتبر نتخير بينهما عقلا فاذاً لا عبرة بتقديم ما لا بدل له على ما له البدل الاضطرارى مطلقا أى دائما كما يقدم على ما له البدل الاختيارى كذلك .

(ومنها) أن يكون أحد التكليفين عينيا والآخر كفائيا فيقدم العينى على الكفائى مع وجود من به الكفاية والا فينقلب الكفائى الى العينى وهذا واضح .

(ومنها) أن يكون أحد التكليفين أقوى مناطا واهم ملاكا كما اذا زاحم انقاذ عالم انقاذ جاهل أو انقاذ نبى انقاذ عالم فيقدم الاقوى منهما مناطا على الآخر الاضعف بل لو احتمل الاقوائية فى أحدهما دون الآخر قدم محتمل الاقوائية على الطرف الآخر هذا اذا كانت الاقوائية المقطوعة أو المحتملة بمقدار يعتد به والا لم يتعين الاخذ بالجانب الاقوى وان كان تقديمه حسنا عقلا (ومن هنا يظهر) أن التخيير عند التساوى أو التفاوت اليسير عقلى لاشرعى وان نسب الى المحقق صاحب الحاشية والى صاحب البدايع أن التخيير بينهما شرعى (ولكن فيه ما لا يخفى) فان التخيير الشرعى انما يكون اذا ورد فى لسان الدليل والا فيكون من مستقلات العقل جداً والشرع وان كان عن لا يتخطى ثبوتا عن حكم العقل ولكن مجرد ذلك مما لا يجعل التخيير شرعيا كما لا يخفى .

(ثم) أن المرجح الاول والثانى لا ترجيح لاحدهما على الآخر فاذا كان أحد التكليفين مما لا بدل له وكان كفائيا وكان الآخر مما له البدل وكان عينيا فنتخير بينهما عقلا مع وجود من به الكفاية (وأما اذا) دار الامر بين المرجح الاول أو الثانى وبين المرجح الثالث فيقدم الاول أو الثانى على

الثالث فاذا كان أحدهما مما لا بدل له وكان الآخر الذى له البدل أقوى مناطا قدم ما لا بدل له على الآخر الاقوى مناطا أو كان أحدهما عينيا وكان الآخر الكفائى أهم ملاكا قدم العينى على الكفائى .

(نعم) اذا تساويا الطرفان من حيث التعيينية والعينية بان كانا تعيينيين عينيين فحينئذ تصل النوبة إلى الأقوى مناطاً ويقدم الأهم ملاكا وإذا تساويا من هذا الحيث أيضاً فنتخير بينهما عقلا كما تقدم آنفاً .

(هذا) وقد يدعى أن لباب التزاحم مرجحين آخرين .

(أحدهما) أن يكون أحد التكليفين مشروطاً بالقدرة الشرعية وهى ما أخذت شرطاً فى لسان الدليل كما فى الحج والآخر مشروطاً بالقدرة العقلية كما فى الصلاة والصيام والزكاة ونحو ذلك من التكاليف الغير المشروطة بها فى لسان الدليل وإن كانت مشروطة بها عقلا فيقدم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية (ووجه التقديم) أن المشروط بالقدرة العقلية يصلح أن يكون معجزاً مولويا عما يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية لأن وجوبه لا يتوقف على أزيد من القدرة العقلية وهى حاصلة موجودة ومع وجوبه لا يكاد يبقى قدرة شرعا على الآخر .

(أقول) إن المراد من القدرة الشرعية كما تقدم آنفاً هو ما أخذه الشرع شرطاً للتكليف فى لسان الدليل والقدرة العقلية هى ما اعتبره العقل شرطاً للتكليف من دون أن تكون مأخوذة فى لسان الدليل (وبعبارة أخرى) لا فرق بين القدرة الشرعية والقدرة العقلية سوى أن الحاكم باحداهما الشرع وباخراهما العقل (وعليه) فلا وجه لدعوى حصول الشرط بالنسبة إلى أحدهما بالخصوص فيكون واجباً ومع وجوبه لا تكاد تبقى قدرة شرعا على ذاك فان لنا واجبين فى المقام مشروطين بالقدرة جميعاً ولنا قدرة واحدة فى

البين ان صرفناها فى هذا فذاك مما لا قدرة عليه وان صرفناها فى ذاك فهذا مما لا قدرة عليه فلا يكون أحدهما أحق بها إلا الأهم الأقوى مناطاً فى نظر الشرع دون ما ليس مشروطاً بالقدرة فى لسان الدليل وكان مشروطاً بها عقلا فان عدم الإشتراط بها فى لسان الدليل مما لا دخل له فى التقدم على الآخر أبداً (لا يقال) إن المراد من القدرة الشرعية فى مثل الحج هى القدرة الخاصة من حصول الزاد والراحلة والرجوع على الكفاية ونحو ذلك فى قبال القدرة المطلقة على الحج ولو متسكعاً فالأولى تسمى بالقدرة الشرعية والثانية تسمى بالقدرة العقلية فاذا زاحم ما يعتبر فيه القدرة الشرعية ما لا يعتبر فيه إلا القدرة العقلية وكان فى البين قدرة واحدة عقلية فلامحالة يقدم الثانى على الأول (لأنه يقال) نعم فى هذا الفرض يقدم الثانى على الأول بل الأول لم يحصل شرطه كى يزاحم الثانى ولكننا نفرض الكلام فيما إذا حصلت القدرة الشرعية فان صرفناها فى الحج لم نتمكن من ذاك وان صرفناها فى ذاك لم نتمكن من الحج وفى مثله لابد من ملاحظة الأقوى منهما مناطاً فيقدم هو لا تقديم ما لا يعتبر فيه إلا القدرة العقلية (نعم يمكن) أن يقال إن المشروط بالقدرة الشرعية تكون القدرة دخيلة فى أصل ملاكه ومناطه بخلاف المشروط بالقدرة العقلية فانه مع انتفاء القدرة عليه يكون ذا ملاك ومناط غير أن المكلف من جهة عجزه عنه يكون معذوراً فى تركه وهذا معنى سقوطه عن مرتبة التنجز دون سايرالمراتب (وعليه) فاذا زاحم واجب مشروط بالقدرة الشرعية مع واجب آخر غير مشروط بها فالملاك فى الثانى محرز محقق لعدم دخل القدرة فى ملاكه أصلا بخلافه فى الأول فان الملاك فيه مشكوك غير محرز لدخل القدرة فيه وهى مشكوكة (ولكن يجاب عنه) بان القدرة فيه غير مشكوكة ليكون الملاك أيضاً مشكوكا بتبعها فان كلا من الواجبين المتزاحمين مع قطع

النظر عن الاتيان بالآخر مقدور للمكلف يمكنه الاتيان به وهو يكفى فى تحقق الملاك وحدوث المناط فيه فيتزاحمان الواجبان جميعاً بعضهما مع بعض وتصل النوبة إلى الأقوى منهما مناطاً فيقدم هو عقلا على صاحبه .

(ثانيهما) أن يكون ظرف إمتثال أحدهما مقدما على الآخر كما إذا زاحم القيام فى الركعة الأولى مع القيام فى الركعة الثانية بان لم يتمكن من الجمع بينهما فيقدم الأول لقدرته عليه فعلا وعدم ما يوجب سلب قدرته عليه شرعا بل لو كان زمان وجوب أحدهما مقدما على زمان وجوب الآخر وان اتحدا من حيث زمان الإمتثال كما إذا قال ان جائك زيد فاكرمه يوم الجمعة وقال ان جائك عمرو فاكرمه يوم الجمعة فجاء أحدهما يوم الأربعاء وجاء الآخر يوم الخميس فوجب اكرام أحدهما قبل وجوب اكرام الآخر ولم يتمكن المكلف من الجمع بين اكراميهما فى يوم الجمعة قدم الأسبق منهما وجوبا على الآخر فانه قد شغل الوقت ولم يبق مجال للثانى .

(نعم) الترجيح باسبقية زمان الإمتثال أو اسبقية زمان الوجوب إنما يكون عند تساوى المتزاحمين فى قوة المناط وأهمية الملاك وإلا فيقدم الأهم الأقوى وإن كان زمان إمتثاله متأخراً كما إذا زاحم القيام حال القرائة مع القيام المتصل بالركوع أو كان زمان وجوبه متأخراً كما فى مثال الاكرام وفرض أن اكرام الجائى يوم الخميس أهم من اكرام الجائى يوم الأربعاء بكثير

(أقول) إن الحاكم فى مرجحات باب التزاحم ليس إلا العقل ومجرد تقدم زمان إمتثال أحدهما على الآخر من دون أقوائية مناطه لا يكاد يوجب فى نظر العقل الحكم بوجوب تقديمه بعد أن كان الوجوب المتعلق بالثانى أيضا فعليا .

(نعم) إذا كان المتأخر إمتثالا لم يدخل بعد وقت وجوبه فلا وجه

حينئذ لرفع اليد عن السابق والأخذ باللاحق ولكن مع فعلية وجوب الثانى كالأول لا وجه فى نظر العقل فى تقديم الأسبق إمتثالا بمجرد سبق زمان إمتثاله من دون أقوائية مناطه وإن استحسنه العقل وكان راجحاً فى نظره لكن لا بنحو الإلزام (كما أن مجرد) تقدم زمان وجوب أحدهما على الآخر مع إتحاد زمان إمتثالهما من دون أقوائية مناطه لا يكاد يوجب أيضاً فى نظر العقل الحكم بوجوب تقديمه ومراعاته بعد فرض تساويهما فى قوة المناط وأهمية الملاك (ودعوى) أن الأسبق وجوبا شاغل الوقت فلا يكاد يبقى مجال للثانى لو صحت لقدم الأسبق وجوبا حتى على الأقوى مناطاً لإشغاله الوقت مع أن المدعى يعترف بتقديم الأقوى مناطاً وإن كان متأخراً وجوبا بل يظهر منه وان لم يدخل بعد زمان وجوبه وهو مشكل جداً فاذا لم يتم الدليل فيما اذا كان أحدهما أقوى مناطاً لم يتم فى المتساويين فى المناط أيضاً.

(وبالجملة) ترجيح الأسبق إمتثالا أو الأسبق وجوبا بعد فرض تساوى الطرفين فى قوة المناط واهمية الملاك وان كان راجحاً فى حد ذاته ولكن ليس متعيناً فى نظر العقل بنحو البت والإلزام ولكن مع ذلك ينبغى مراعاة الإحتياط فى المقام والله العالم.

﴿قوله أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى... الخ﴾ يعنى فيما كان الحكمان إقتضائيين وذلك لما عرفت فى المقام الثالث من عدم رجوعه إلى الحكم الآخر أى الأصل العملى الا عند عدم احراز الغالب منهما مناطا مع كونهما إقتضائيين وأما مع كونهما فعليين فيؤخذ بالأقوى منهما دلالة أو سنداً وبطريق الإن يعرف أن ملاكه أقوى كما أن مع كون أحدهما فعليا والآخر إقتضائيا يؤخذ بالفعلى دون الإقتضائى.

﴿قوله كما يأتى تفصيله ... الخ﴾ أى فى صدر التنبيه الثانى الذى عبرنا عنه بالمقام الثالث وقد أشرنا نحن إلى تفصيله كما هو حقه فلا نعيد.

﴿ قوله بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتى الإشارة اليها . . . الخ ﴾ أى فى صدر التنبيه الثانى ولكن الذى يؤشر اليه فيه هو مرجح واحد لا اكثر وهو أفوائية المناط فقط نعم يذكر المصنف هناك مرجحات النهى على الأمر وهى غير مرجحات باب التزاحم .

﴿ قوله نعم لو كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلى لوقع بينهما التعارض . . . الخ ﴾ إستدراك عن قوله وإلا فلا تعارض فى البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين . . . الخ أى نعم لو كان كل من الدليلين بصدد الحكم الفعلى لوقع التعارض بينهما إلا إذا كان أحدهما أغلب مناطا وأقوى ملاكا فيوفق بينهما بحمل الأغلب على الفعلى والآخر على الإقتضائى فيوخذ بالفعلى دون الإقتضائى وهـــذا معنى قوله لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الإقتضائى بملاحظة مرجحات باب المزاحمة فتفطن .

﴿ قوله التاسع أنه قد عرفت أن المعتبر فى هذا الباب . . . الخ ﴾ قد عرفت أن المقصود من عقد هذا الأمر التاسع هو بيان أنه بم يحرز المناطان فى المجمع كى يكون على الجواز محكوما بكلا الحكمين وعلى الإمتناع مندرجا فى باب التزاحم بين المقتضيين وقد عبرنا نحن عن الأمر التاسع بالمقام الثانى من المقامات الثلاثة وأوضحنا الجميع مشروحا فى صدر الأمر الثامن فلا تغفل .

﴿ قوله إلا إذا علم اجمالا بكذب أحد الدليلين فيعامل معهما معاملة المتعارضين . . . الخ ﴾ وفيه ما لا يخفى فان مجرد العلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين مما لا يوجب التعارض بينهما ما لم يكن العلم الاجمالى بالكذب ناشيا من جهة التنافى بين مدلوليهما على وجه التضاد أو التناقض حقيقة أو عرضا على ما سيأتى تفصيل الكل فى محله انشاءالله تعالى وعليه فاذا كان هناك دليلان ليس بينهما تناف بحسب المدلول لا حقيقة ولا عرضا وقد علمنا من الخارج

بكذب أحدهما من أصله فهما من باب اشتباه الحجة بلا حجة لا من باب التعارض .

﴿ قوله فان انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له . . . الخ ﴾ أى فان انتفاء أحد الحكمين المتعارضين كما يمكن أن يكون لأجل المانع وهو التعارض مع ثبوت المقتضى له واقعا فكذلك يمكن أن يكون لأجل انتفاء المقتضى له من أصله وبعبارة أخرى اذا تعارض الحكمان وانتفى أحدهما فلا محرز ولا كاشف لمناطيهما جميعا كى يعامل معهما معاملة المقتضيين المتزاحمين .

﴿ قوله الا ان يقال ان قضية التوفيق بينهما . . . الخ ﴾ هذا رجوع عن حكمه بتنافى الاطلاقين وتعارضهما على القول بالامتناع فيما اذا كانا بصدد الحكم الفعلى كما أشرنا من قبل فى المقام الثانى من المقامات الثلاثة فتذكر .

﴿ قوله فتلخص أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى فى الحكمين . . . الخ ﴾ أى فتلخص أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضيين جميعا فهو من باب الاجتماع وكلما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقا حتى على الجواز اذا كانت هناك دلالة على انتفاء أحدهما أى بلا تعيين والا فإني وان لم تكن هناك دلالة على انتفاء أحدهما فعلى خصوص القول بالامتناع يكون من باب التعارض لكفاية عدم الدلالة على ثبوت المقتضيين فى كونه من باب التعارض بين الدليلين وان لم يكف هذا على القول بالجواز بل يحتاج الى احراز انتفاء أحد المقتضيين .

في ثمرة بحث الاجتماع

﴿ قوله العاشر لا اشكال فى سقوط الأمر وحصول الامتثال باتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز مطلقا ولو فى العبادات . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الأمر العاشر بيان الثمرة بين القول بالجواز والقول بالامتناع فى مسألة الاجتماع فالاتيان بالمجمع (على الجواز) امتثال للأمر وعصيان للنهى (وعلى الامتناع) إن رجحنا جانب الأمر فهو امتثال للأمر ولا عصيان وان رجحنا جانب النهى فهو عصيان ولا امتثال غايته أن المجمع (ان كان توصليا) كما اذا قال حدث ولا تؤذ فهو حرام قد سقط به الأمر وحصل به الغرض (وان كان تعبديا) كما اذا قال صل ولا تغصب فهو حرام لم يسقط به الأمر ولم يحصل به الغرض (اذا كان) الاتيان بها مع الالتفات الى الحرمة أو بدونه تقصيراً كما اذا قصر فى معرفة حكم الغصب فصلى فى الغصب جهلا بالحكم أو قصر فى رد الغصب حتى صلى فيه نسيانا للموضوع فان الصلاة حينئذ وان كانت ماتيا بها بقصد القربة لعدم الالتفات الى حرمتها ولكن حرمتها المنجزة عليه بسبب التقصير مما تمنع عن حصول التقرب بها شرعا بل يصدر الفعل قبيحاً مبعداً له لا حسنا مقربا فلا يحصل الغرض ولا يسقط الأمر (وأما اذا كان) الاتيان بها مع عدم الالتفات الى الحرمة قصوراً سواء كان جهلا بالحكم اذا فرض فيه القصور أو جهلا بالموضوع أو كان نسيانا لأحدهما فالصلاة صحيحة شرعا قد سقط بها الأمر وحصل بها الغرض (ووجه الصحة) وجود الملاك فيها وحصول التقرب بها الى الله تعالى (أما وجود الملاك فيها) فلان المفروض أن المجمع على الامتناع من باب التزاحم

ويكون مناط كل من الأمر والنهى موجوداً فيه كما تقدم (وأما حصول التقرب بها) فلان النهى انما ينافى التقرب بل يؤثر فى بعد المكلف وصدور الفعل قبيحا مبغوضا عليه اذا كان منجزاً عليه بسبب الالتفات الى الحرمة أو عدم الالتفات اليها تقصيراً وأما اذا لم يكن منجزاً عليه بان لم يلتفت الى الحرمة قصوراً فلا يكاد ينافى التقرب أو يؤثر فى بعد المكلف وصدور الفعل قبيحا مبغوضا عليه بل المكلف حيث تخيل أن الفعل مأمور به واتى به بهذا القصد فاتيانه كذلك مما يؤثر فى قربه الى الله تعالى ويكون صدوره منه حسنا عقلا وان كان محرما قبيحا واقعا فان المكلف اذا اتى بحرام واقعى محض ليس فيه مناط الوجوب أصلا وهو يزعم أنه واجب بلا تقصير فى زعمه فالحرام الواقعى يكون مقربا له عقلا كما اذا قتل صديق المولى بزعم أنه عدو له فكيف بما اذا أتى بحرام واقعى فيه مناط الوجوب أيضا كما فى المقام فان المجمع وان كان محرما واقعا ولكن فيه مناط الوجوب أيضا كما أشير آنفا غايته أنه مغلوب لمناط الحرمة .

(وبالجملة) ان الفعل بسبب عدم الالتفات الى الحرمة وان لم يتغير عما هو عليه من المبغوضية الواقعية والقبح الواقعى ولكنه حيث يصدر عنه بلا التفات اليها لا عن تقصير فلا يؤثر مبغوضيته الواقعية وقبحه الواقعى فى البعد منه جل وعلا وفى صدوره عنه قبيحا مبغوضا عليه فاذا لم يؤثر فى البعد أثر الاتيان به بزعم كونه مأموراً به فى القرب اليه وفى صدوره عنه حسنا واذا صدر حسنا وقع صحيحا شرعا بعد فرض وجود المناط فيه كما لا يخفى (ومن هنا) قد افتى المشهور بصحة الصلاة فى الغصب اذا كان نسيانا أو جهلا بالموضوع بل بالحكم اذا كان عن قصور مع ذهابهم الى الامتناع فى مسألة الاجتماع وادعوا ان الغصب من الموانع العلمية فاذا علم به وبحرمته وتنجزت

الحرمة بسبب العلم أو بامر آخر فهى مانع عقلا عن الصلاة وتبطلها وإلا فالغصب الواقعى مما لا يبطل الصلاة نظراً إلى أن الغصب ليس من الموانع الشرعية أى المأثورة من قبل الشارع فى لسان الدليل نظير لبس غير المأكول مثلا كى تقتضى القاعدة بطلان الصلاة معه مطلقاً سواء كان عن علم أو عن نسيان أو عن جهل وسواء كان عن تقصير أو بلا تقصير بل هو من الموانع العلمية من جهة منافاة حرمته المعلومة المنجزة مع التقرب المعتبر فى العبادات عقلا فتأمل جيداً .

﴿ قوله فيسقط به الأمر مطلقاً فى غير العبادات . . . الخ ﴾ أى فيسقط الأمر باتيان المجمع فى التوصليات مطلقاً سواء كان مع الإلتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيراً أو قصوراً فان التوصلى مما يحصل به الغرض لا محالة ولو على نحو محرم .

﴿ قوله فالأمر يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لإشتماله على المصلحة . . . الخ ﴾ بل لو قصد التقرب بما لا يصلح أن يتقرب به لعدم إشتماله على المصلحة أصلا بل كان مشتملا على المفسدة الواقعية كما فى الحرام الواقعى المحض لحصل التقرب به اذا كان بلا التفات إلى الحرمة قصوراً وقد زعم رجحانه وحسنه (فالأولى) كان تعليل سقوط الأمر بوجود الملاك فيه وحصول التقرب به من جهة عدم الإلتفات إلى حرمته قصوراً وقد زعم وجوبه ورجحانه كما عللناه آنفاً لا بقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لإشتماله على المصلحة فانه مما يوهم انحصار قصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لإشتماله على المصلحة وهو كما ترى .

﴿ قوله مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمته قصوراً . . . الخ ﴾ المناط فى الحسن الصدورى أن يعتقد الفاعل بلا تقصير منه رجحان الفعل

فيأتى به بهذا الداعى سواء كان الفعل حسناً واقعاً ليطابق حسنه الصدورى مع حسنه الواقعى أو كان قبيحاً محضاً واقعاً ليس فيه جهة الحسن أصلا غير أن الفاعل أخطأ فى إعتقاده أو كان واجداً لجهتى الحسن والقبح جميعاً كما فى المقام ولكن لم يعلم الفاعل بجهة القبح قصوراً .

﴿ قوله وان لم يكن امتثالا له . . الخ ﴾ وذلك لسقوط الأمر المتعلق بالمجمع عن التنجز فان اطلاق كل من الأمر والنهى وان كان شاملا للمجمع وبه أحرزنا المناطين فيه وصار من باب التزاحم ولكن حيث كان الترجيح مع جانب النهى سقط الأمر لا محالة عن التنجز كما فى سايرموارد التزاحم اذا قدم أحد الجانبين لمرجح من المرجحات وسقط الآخر عن التنجز .

﴿ قوله بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً . . . الخ ﴾ أى بناء على تبعية الاحكام الواقعية لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا وحيث أن المجمع تكون المفسدة فيه أقوى فالحكم الواقعى فيه تابع لها ولا يكون مأموراً به وان صح وسقط به الامر من جهة وجود المناط فيه وسقوط النهى عن مرتبة التنجز بسبب عدم الإلتفات اليه قصوراً وصدوره عنه حسناً على ما عرفت شرحه آنفاً كما أن الحسن والقبح العقليين أيضاً يتبعان أقوى الجهات واقعاً فالشىء الواحد وإن صح أن يكون فيه جهتا الحسن والقبح جميعاً كما فى المقام أو فى مثل الكذب المنجى من الهلكة أو الصدق الموقع فى المهلكة ولكن لدى النتيجة بنظر العقل إما يكون محكوما بالحسن إذا كان ملاك الحسن أقوى أو بالقبح إذا كان ملاك القبح أقوى وإذا تساويا فهو لا قبيح ولا حسن بنظر العقل لكن هذا فى الحسن والقبح الواقعيين وأما الحسن والقبح الصدوريين فهما تابعان لما علم من الجهات فاذا علم المكلف بجهة الحسن فقط وقد أتى به بداعيه كان صدوره عنه

حسناً مقربا له وإن كان جهة القبح أقوى واقعاً وإذا علم بجهة القبح فقط ومع ذلك قد أتى به كان صدوره عنه قبيحاً مبعداً له وإن كان جهة الحسن أقوى واقعاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح لكونهما تابعين لما علم منها . . . الخ ﴾ أى بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً لا لما هو المؤثر من الجهات فعلا للحسن أو القبح الصدوريين فانهما تابعان لما علم من الجهات لا لأقوى الجهات واقعاً كما عرفت آنفاً

﴿ قوله مع أنه يمكن أن يقال بحصول الإمتثال مع ذلك فان العقل لا يرى تفاوتا بينه وبين سائر الأفراد فى الوفاء بغرض الطبيعة المأمورة بها . . . الخ ﴾ إشارة إلى ما تقدم منه فى آخر بحث الضد بعد الترتب من قوله نعم فيما إذا كانت موسعة أى العبادة وكانت مزاحمة بالأهم ببعض الوقت لا فى تمامه يمكن أن يقال إنه حيث كان الأمر بها على حاله وإن صارت مضيقة بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعى ذاك الأمر فانه وإن كان خارجا عن تحتها بما هى مأمور بها الا أنه لما كان وافياً بغرضها كالباقى تحتها كان عقلا مثله فى الإتيان به فى مقام الإمتثال والإتيان به بداعى ذاك الأمر بلا تفاوت فى نظره بينهما أصلا . . . الخ وقد تقدم منا هناك ما يضعف هذا كله فراجع ولا نعيد .

﴿ قوله لكنه لوجود المانع . . . الخ ﴾ وهو المزاحم الأهم .

﴿ قوله لو قيل بتزاحم الجهات فى مقام تأثيرها للاحكام الواقعية . . . الخ ﴾ بمعنى أن يكون الحكم الواقعى تابعاً للجهة الأقوى واقعاً كما تقدم آنفاً .

﴿ قوله وأما لو قيل بعدم التزاحم الا فى مقام فعلية الأحكام ... الخ ﴾ هذا القول مما لا محيص لنا عنه أى القول بعدم التزاحم الا فى مقام فعليـــة

الأحكام بمعنى أن خصوص الحكم الواقعى الفعلى يكون تابعاً للجهة الأقوى لا مطلق الحكم الواقعى حتى الإنشائى والا بان كان مطلق الحكم الواقعى تابعاً للجهة الاقوى فبم قد أحرزنا المناطين فى المجمع وصار من باب التزاحم بين المقتضيين وهل هو الا بوسيلة الإطلاقين وعدم تزاحم الجهات فى مقام تأثيرها فى الإحكام الواقعية الإنشائية بل والفعلية الا المنجزة منها كما سيأتى تفصيلا .

﴿ قوله لكان مما تسعه وامتثالا لامرها بلا كلام . . . الخ ﴾ أقول نعم لو قيل بعدم التزاحم الا فى مقام فعلية الاحكام لكان الإتيان بالمجمع مما تسعه الطبيعة بما هى مأمورة بها ولكان امتثالا لامرها لكن امتثالا لامرها الإنشائى لا الفعلى المنجز فان الامر المتعلق بها لم يتنجز بسبب المزاحمة بالنهى الاهم فلا تغفل .

﴿ قوله وقد انقدح بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلا الحرمة والوجوب متعارضين . . . الخ ﴾ وجه الفرق أنه لو قلنا بالتعارض بين خطاب صل ولا تغصب فى مادة الإجتماع وقد قدمنا جانب النهى فى المجمع ترجيحاً أو تخييراً على الخلاف الآتى فى باب التعارض فيكون النهى بمنزلة المخصص ويكون المجمع خارجا عن تحت الامر رأساً مثل أن يقول صل ولا تصل فى الغصب فلا يحرز مناط الامر فى المجمع كى اذا وقعت الصلاة فى الغصب مع عدم الإلتفات الى حرمتها قصوراً أثر المناط الموجود فيها مع الاتيان بها بقصد القربة فى صحتها وسقوط الامر بها وحصول الغرض منها نظراً الى عدم تأثير النهى الساقط عن التنجز فى صدورها قبيحاً ومبغوضاً عليه كى ينافى التقرب المعتبر فيها وهذا بخلاف ما اذا قلنا فى مسألة الإجتماع بالتزاحم ورجحنا جانب النهى باحدى مرجحات باب التزاحم وأتينا بالصلاة فى الغصب بلا التفات الى حرمتها

قصوراً فيؤثر المناط المحرز فيها بوسيلة اطلاق الامر بضميمة الإتيان بها بقصد القربة فى الصحة وسقوط الامر وحصول الغرض لاجل عدم تأثير النهى الساقط عن مرتبة التنجز فى البعد عن المولى بعد الغفلة عنه بلاتقصير ولاتعمد فافهم جيداً .

في تحقيق القول بالإمتناع وتمهيد مقدماته

﴿ قوله فالحق هو القول بالإمتناع كما ذهب اليه المشهور وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الإستدلال لسائر الأقوال يتوقف على تمهيد مقدمات أحدها أنه لاريب فى أن الأحكام الخمسة متضادة فى مقام فعليتها وبلوغها الى مرتبة البعث والزجر ... الخ ﴾ قدذكروا للاحكام مراتب أربع .

(الأولى) مرتبة الإقتضاء وهى مرتبة الملاك والمصلحة ولكن عدّ هذه المرتبة من مراتب الحكم مما لا يخلو عن مسامحة .

(الثانية) مرتبة الإنشاء وهى مرتبة جعل القانون وضرب القاعدة من دون أن يكون فيه انفاذ للحكم ولا اعلام به وهذا مما يتفق فى العرفيات كثيراً فان الملوك ربما يجعلون قانوناً لرعاياهم ويأخرّون انفاذه فيهم لمانع يخشى منه أو لعدم تهيأ وسائل الإنفاذ بعد فاذا ارتفع المانع أو تهيأ الوسائل أنفذوه بكل قوة وسرعة بل لا يبعد دعوى وقوعه فى الشرعيات أيضاً بان يقال ان أغلب الأحكام الشرعية فى صدر الإسلام كان من هذا القبيل فالنبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يعلم بالأحكام الآلهية والقوانين الإسلامية ومع ذلك لم يؤمر بانفاذها واعلامها دفعة مخافة أن يشقّ ذلك على الناس فلا يرغبون فى

دين الاسلام أو يرتد المسلمون بعد ما أسلموا عن دينهم لقرب عهدهم بالجاهلية بل أمر صلى الله عليه وآله وسلم بإنفاذ الأحكام السهلة أولا كالشهادتين ونحوهما الى أن يرتكز الايمان فى قلوبهم كما ينبغى ثم ينفذ فيهم الأحكام المهمة التى فيها ضرر الاموال والنفوس كالزكاة والجهاد وأمثالها (ومن خواص) هذه المرتبة الثانية أنه لو علم المكلف بالحكم الانشائى الغير البالغ الى مرتبة الانفاذ والاعلام لم يجب عليه امتثاله وان أوجب امتثاله القرب الى المولى كما لايجب عليه امتثاله فى المرتبة الاولى أيضاً ولو كان المكلف به أمراً مقدوراً ميسوراً له .

(الثالثة) مرتبة الفعلية وهى مرتبة الانفاذ والاعلام والا بلاغ للناس فاذا وصل الحكم بهذه المرتبة فهو فعلا على صفة لو علم به المكلف وتمكن من امتثاله لتنجز عليه ولم يبق له عذر فى الترك أصلا بخلافه فى المرتبة السابقة فلا يجب عليه امتثاله وان علم به المكلف وهو قادر على امتثاله .

(الرابعة) مرتبة التنجز وهى مرتبة انقطاع عذر المكلف ببلوغ الحكم اليه وقدرته عليه فاذا علم به وهو متمكن من امتثاله فقد تنجز عليه التكليف ولا عذر له فى تركه فاذا خالفه وعصاه استحق العقاب عليه عقلا فالحكم قبل أن يبلغ الى مرتبة الانفاذ والاعلام انشائى محض لا يجب على المكلف امتثاله ولو علم به وتمكن منه واذا بلغ الى مرتبة الانفاذ والاعلام فان كان المكلف حاضراً فى مجلس الخطاب وسمع كلام المولى فقد صار الحكم فى حقه فعلياً منجزاً دفعة واحدة وان لم يكن حاضراً فى مجلس الخطاب فقد صار الحكم فى حقه فعليا لا منجزاً أى صار على صفة لو علم به وتمكن منه لتنجز عليه الحكم من دون أن يكون منجزاً عليه فعلا بحيث لايكون معذوراً فى تركه (ثم ان الحكم) ما لم يبلغ الى مرتبة التنجز بالعلم والقدرة لا يكاد تنقدح الارادة أو الكراهة على طبقه فى نفس المولى لاستحالة ارادة الفعل أو الترك من الجاهل الغافل أو

من العالم العاجز وان أمكن ارادته من الجاهل الملتفت المتمكن من الاحتياط ما لم يرخص له فى الترك عند الشك فى التكليف فاذا وصل الخطاب الى المكلف وقد علم به وهو قادر عليه فعند ذلك تنقدح الارادة أو الكراهة فى نفس المولى على طبقه ووفقه (ومن هنا يظهر) أنه لا تنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى المتخالفين وهكذا بين الحكمين المتزاحمين الا فى مرتبة التنجز فقط وهى مرتبة انقداح الارادة والكراهة على طبق الحكم فى نفس المولى دون ساير المراتب .

(نعم) ان الحكمين المتعارضين هما مما يتنافيان حتى فى مرتبة الجعل والانشاء بحيث يعلم اجمالا بكذب أحدهما من أصله لكن مع قطعية الدلالة والجهة لا مطلقا (ثم ان المصنف) ها هنا وان لم يجعل للحكم الامر تبتين الانشاء والفعلية وجعل تنافى الاحكام الخمسة وتضادها فى خصوص مرتبة الفعلية ولكن سيأتى منه قريبا فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى التجائه الى تصوير مرتبة أخرى وهى مرتبة التنجز وأنه لاتنافى بين الاحكام الواقعية مع الظاهرية الا فى مرتبة التنجز فقط وان الاحكام الواقعية التى قامت الامارات أو الاصول على خلافها كلها فعلية وليست هى انشائية محضة كى يقال انها لو كانت انشائية محضة لم يجب على المكلف الاتيان بها ولو علم بها مع انها لو علم بها وارتفع الستار عنها لوجب عليه الاتيان بها قطعا ولا هى منجزة قد وصلت الى مرتبة انقداح الارادة والكراهة كى يقال ان الاحكام الواقعية مما تنافى الاحكام الظاهرية المجعولة على طبق الامارة أو الاصل العملى فكيف التوفيق بينهما .

(وبالجملة) ان للحكم مراتب أربع .

(الاولى) مرتبة الاقتضاء والملاك .

(الثانية) مرتبة الانشاء وهى مرتبة جعل القانون وضرب القاعدة .

(الثالثة) مرتبة الفعلية وهى مرتبة الانفاذ والاعلام والمصنف عبر عن مرتبة الفعلية ها هنا بمرتبة البعث والزجر والظاهر أن مراده من البعث والزجر هو الارادة والكراهة بقرينة قوله الآتى فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى (وكونه فعليا انما يوجب البعث والزجر فى النفس النبوية أو الولوية . . . الخ) حيث جعل محلهما النفس غير أن الارادة والكراهة قد جعلهما هناك فى مرتبة التنجز وها هنا جعلهما فى مرتبة الفعلية حيث لم يتصور بعدها مرتبة أخرى فى المقام .

(الرابعة) مرتبة التنجز وهى مرتبة قطع عذر المكلف بوصول الحكم اليه وعلمه به وقدرته عليه وفى هذه المرتبة تتقدح الارادة والكراهة فى نفس المولى وتتنافى الاحكام الخمسة بعضها مع بعض كما اختاره المصنف فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى على ما سيأتى تفصيله انشاء الله تعالى مشروحا .

﴿ قوله لايكون من باب التكليف بالمحال . . . الخ ﴾ بمعنى أن استحالة اجتماع الامر والنهى فى واحد لا يكون من باب التكليف بالمحال أى بغير المقدور كالجمع بين المتناقضين ونحوه كى يجوزه القائل بجواز التكليف بغير المقدور بل من جهة أنه بنفسه محال لما عرفت من تنافى الاحكام الخمسة فى مرتبة التنجز وانقداح الارادة والكراهة فى نفس المولى فتعلق الارادة والكراهة ثبوتا بشىء واحد هو بنفسه محال لا أنه تكليف بمحال وأمر بغير مقدور .

(أقول) تقدم منا فى الامر السادس أن الظاهر أنه لافرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال فان كلا منهما محال اذ لا يعقل تعلق التكليف والارادة الحقيقية بالمحال الا تكليفا صوريا أو اذا جهل الآمر بمحالية المكلف به فامر به جهلا فتذكر .

﴿ قوله ثانيهما أنه لا شبهة فى أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما هو فى الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله . . . الخ ﴾ المقصود من تمهيد هذه المقدمة الثانية هو بيان أن الأحكام إنما تتعلق بحقيقة الشىء وواقعه وهى فعل المكلف وما يصدر عنه فى الخارج وهو فاعله وجاعله ويترتب عليه الخواص والآثار لا بما هو إسمه وعنوانه ضرورة أن البعث لا يكون إلا نحوها والزجر لا يكون إلا عنهـــا والإسم والعنوان إنما يؤخذان فى لسان الدليل لأجل الإشارة بهما إلى المسمى والمعنون بمقدار الغرض منهما والحاجة اليهما لا بما هما هما وبنفسهما وعلى إستقلالهما وحيالهما .

(أقول) وتمام ماذكره المصنف فى متعلق التكليف هو يجرى فى موضوع التكليف أيضاً حرفا بحرف فاذا قال مثلا ائتنى بالماء فالماء وان أخذ فى لسان الدليل موضوعا للحكم ولكن قد أخذ موضوعا للاشارة به الى حقيقة الماء وواقعه الذى يروى الغليل ويرتفع به العطش وهو المعنون بعنوان الماء لا بما هوهو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله وهكذا الحال فى ساير الموضوعات جميعاً

﴿ قوله لا ما هو اسمه وهو واضح ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه بحيث لو لا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهناً لما كان بحذائه شىء خارجا ويكون خارج المحمول كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية الى غير ذلك من الاعتبارات والاضافات . . . الخ ﴾ الظاهر أن مراده من الاسم بقرينة جعله فى قبال العنوان هو المبدء المتاصل الذى له حظ من الوجود حقيقة وان كان من الاعراض ولا يتحقق الا فى ضمن المعروض ويقال له المحمول بالضميمة كالضرب والقيام والقعود والمشى ونحو ذلك من الأمور الحقيقية الواقعية كما أن مراده من العنوان هو المبدء الاعتبارى المحض الذى ليس بحذائه شىء فى الخارج سوى منشأ انتزاعه ويقال له خارج المحمول كالملكية والزوجية

والرقية والحرية والمغصوبية ونحو ذلك من العناوين المنتزعة عن فعل المكلف بحيث لو لا فعله لم تنتزع تصوراً ولم تخترع ذهناً (فيقول) ان الاحكام فى كلا القسمين متعلقة بفعل المكلف وما هو فى الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله لا بما هو اسمه كالضرب والقيام والقعود والمشى ونحوها ولا بما هو عنوانه المنتزع عنه كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية ونحوها فان كلا من الاسم والعنوان هو مما يؤخذ فى لسان الدليل متعلقاً للحكم لأجل الاشارة به الى فعل المكلف لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحيالـه كما أشير آنفاً .

(أقول) وفى كلام المصنف الى هنا مواقع للنظر .

(الأول) ما يظهر منه من الفرق بين الاسم والعنوان وهو كما ترى فان كل اسم عنوان وكل عنوان اسم فكما صح أن يقال إن الضرب والقيام والقعود والمشى ونحوها هى اسامى خاصة فكذلك صح أن يقال انها عناوين خاصة وكما صح أن يقال إن الملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية ونحوها هى عناوين مخصوصة فكذلك صح أن يقال انها أسامى مخصوصة .

(الثانى) ما يظهر منه من أن الأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية والرقية ونحوها هى عناوين لفعل المكلف بمقتضى قوله ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه الى قوله كالملكية والزوجية والرقية والحرية . . . الخ وهو ليس كما ينبغى فان تلك الأمور وان كانت عناوين منتزعة عن فعل المكلف ولكنها ليست عناوين لفعل المكلف فان عنوان الفعل عبارة عما انطبق عليه وقد صح حمله عليه كعنوان الصلاة والصيام والحج ونحوها مما يحمل على الفعل المخصوص ويقال له هذا صلاة أو هذا صيام أو هذا حج وتلك العناوين مما لا تحمل على فعل المكلف فلا يقال مشيراً اليه هذا ملكية أو هذا زوجية ونحوهما

بل يقال له هذا سبب للملكية أو سبب للزوجية وهكذا .

(الثالث) ما يظهر منه من تعلق الأحكام بالأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية ونحوهما غايته أنها مما تؤخذ اشارة وآلة لمتعلقاتها أى متعلقات الأحكام وذلك بمقتضى قوله ولا بما هو عنوانه الى قوله وانما يؤخذ فى متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها والاشارة اليها . . . الخ وهو خلاف الصواب جداً فان الأحكام مما لا تتعلق بالأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية ونحوهما وانما تتعلق هى بمثل التمليك أو التزويج ونحو ذلك وهو فعل المكلف ليس بامر اعتبارى غايته أنه فعل تسبيبى يتولد منه الامر الاعتبارى فتأمل جيداً .

﴿ قوله وانما يؤخذ فى متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها . . الخ ﴾ وفى العبارة مسامحة واضحة اذ لا معنى لأخذ الاسم أو العنوان فى متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقات الأحكام والصحيح هكذا وانما يؤخذ الاسم أو العنوان متعلقاً للحكم فى لسان الدليل آلة للحاظ المتعلق الواقعى واشارة اليه وهو فعل المكلف المسمى بهذا الاسم أو المعنون بهذا العنوان وهو الذى يصدر عنه خارجا وهو فاعله وجاعله ويترتب عليه الخواص والآثار وهذا واضح .

﴿ قوله ثالثها أنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون . . . الخ ﴾ لما أثبت المصنف فى المقدمة الثانية أن الأحكام تتعلق بالمسميات والمعنونات وان الاسامى والعناوين انما تؤخذ ان فى لسان الدليل لاجل الاشارة بهما اليهما لا بما هما هما وبنفسهما وعلى استقلالهما وحيالهما صار فى هذه المقدمة الثالثة بصدد اثبات وحدة المعنون كى يمتنع اجتماع الامر والنهى فيه عقلا بعد ما أثبت فى المقدمة الاولى تضاد الاحكام واستحالة اجتماع بعضها مع بعض (فقال) ها هنا ثالثها انه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون . . . الخ واستشهد لذلك بصدق الصفات المتعددة على الواجب

تبارك وتعالى مثل كونه حياً عالماً قادراً مريداً كارهاً سميعاً بصيراً إلى غير ذلك من الصفات الجارية عليه جل وعلا مع أنه واحد أحد بسيط من جميع الجهات ليس فيه جهة دون جهة ولا حيث دون حيث فاذا كانت الصفات المتعددة مما تصدق على الواحد البسيط من جميع الجهات ولا ينافى ذلك وحدته وعدم تعدده فكذلك تصدق على غيره مما ليس كذلك بطريق أولى .

﴿ قوله الصفات الجلالية والجمالية . . . الخ ﴾ الصفات الجماليـــة هى الثبوتية مثل كونه تعالى قادراً عالماً سميعاً بصيراً إلى غير ذلك ويقال لها الكمالية أيضاً والصفات الجلالية هى السلبية مثل كونه تعالى لا شريك له ليس بمتحيز ليس بمركب إلى غير ذلك وقد يطلق الجلالية على المجموع كما ادعى .

﴿ قوله رابعها أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهيـة واحدة وحقيقة فاردة . . . الخ ﴾ المقصود من تمهيد هذه المقدمة الرابعة هو دفع شبهتين فى المقام وليست هى مما يتوقف عليه تحقيق القول بالامتناع كما ستعرف .

(الأولى) شبهة ابتناء القول بالامتناع على القول باصالة الوجود وأما إذا قيل باصالة الماهية فلا محيص عن القول بالجواز فان بمجمع العنوانين وان كان واحداً وجوداً فيمتنع اجتماع الأمر والنهى فيـه على القول باصالة الوجود وتعلق الأحكام به أى بالوجود ولـكنه متعدد ماهية فلا يمتنع اجتماع الأمر والنهى فيه على القول باصالة الماهية وتعلق الأحكام بها (وقد أجاب عنـــه المصنف) بما حاصله أن المجمع كما أنه واحد وجوداً فكذلك واحد ماهية فكما أنه يمتنع اجتماع الأمر والنهى فيه على القول باصالة الوجود فكذلك يمتنع اجتماعهما فيه على القول باصالة الماهية (وفيه ما لا يخفى) فان بمجمع العنوانين وان كان واحداً وجوداً ولـكنه متعدد ماهية سواء كان العنوانان المتصادقان

عليه متساويين كالانسان والضاحك أو مختلفين بينهما عموم مطلق كالانسان والماشى أو عموم من وجه كالصلاة والغصب (ولكن الصحيح فى الجواب) أن يقال ان الأحكام على القول باصالة الماهية لا تكاد تتعلق بالماهية فانها بما هى هى ليست الا هى لا مطلوبة ولا لا مطلوبة بل تتعلق كما تقدم منا فى تعلق الاوامر والنواهى بالطبايع بخارجية الماهية ومن المعلوم أن المجمع كما أنه واحد وجوداً فكذلك واحد خارجية فيمتنع اجتماع الامر والنهى فيه على كل من القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهية جميعاً واليه يرجع ما سيأتى من جواب الفصول بلفظه فانتظر له قليلا .

(الثانية) شبهة ابتناء القول بالامتناع على القول بعدم التمايز بين الجنس والفصل خارجا ولا بين العناوين العرضية لها كالماشى والقائم والقاعد والمتحرك بالارادة ونحوها أو الضاحك والكاتب والعالم والعادل ونحوها وأما لو قيل بالتمايز بين الجنس والفصل خارجاً وهكذا بين العناوين العرضية لها فالمجمع لا محالة متعدد خارجاً فيجوز الاجتماع فيه (وقد أجاب عنها الفصول) بمنع الكبرى أى منع التمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضية فى الخارج وان عدم التمايز من الامور الجلية التى اقيم عليها البرهان فى محله وان المنازع فيه شاذ نادر (وأما المصنف فقد أجاب عنها) بمنع الصغرى وان العنوانين المتصادقين على المجمع ليسا من قبيل الجنس والفصل كى يبتنى الجواز والامتناع على تمايزهما وعدمه واستشهد لذلك بان الحركة فى الدار مثلا التى قد يتصادق عليها عنوان الصلاة والغصب جميعاً من أىّ مقولة كانت هى لا تكاد تختلف حقيقتها وتتخلف ذاتياتها سواء وقعت جزء للصلاة أم لا كانت تلك الدار مغصوبة أم لا فلو كان كل من الصلاة والغصب جنسها وفصلها لاختلفت قهراً حقيقتها وتخلفت ذاتياتها هذا فى الجنس والفصل وأما العناوين العرضية

لهما فلم يتعرضها المصنف كى يجيب عن تمايزها وتعددها خارجا .

(أقول) أما دعوى التمايز بين الجنس والفصل خارجاً ففيها (مضافا) الى أنا نمنع الصغرى كما منع المصنف لان المفهومين المتصادقين على المجمع لو كانا من قبيل الجنس والفصل له لم يجز أن يكون بينهما عموم من وجه كما هو مفروض البحث بل وجب أن تكون النسبة بينهما عموما مطلقاً (انا نمنع الكبرى) أيضاً أى التمايز بين الجنس والفصل فى الخارج كما منع الفصول وذلك لان الجنس والفصل ليسا من الاجزاء الخارجية كى يتمايز ان خارجاً بل هما من الأجزاء التحليلية بمعنى أن العقل بالتعمل يحلل النوع ويفصله الى جنس وفصل كما تقدم فى بساطة مفهوم المشتق بنحو ابسط فتذكر (وأما دعوى التمايز) بين العناوين العرضية خارجاً فيبطلها صدق كل من العنوانين العرضيين سواء كانا من العناوين الاشتقاقية كالعالم والعادل أو من مبادى الاشتقاق كالصلاة والغصب على شىء واحد خارجى فلو كان لكل من العالم والعادل فى زيد المتصف بهما أو لكل من الصلاة والغصب فى الصلاة المأتية بها فى المغصوب وجود مستقل فى الخارج غير وجود الآخر لم يتصادقا على شىء واحد خارجى وهذا واضح ظاهر بل كاد أن يكون من الضرورى بل هو كذلك جداً .

﴿ قوله فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهية وذاتا . . . الخ ﴾ تفريع على قوله لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الا ماهية واحدة .

﴿ قوله ولا يتفاوت فيه القول باصالة الوجود أو اصالة الماهية ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع فى المسألة على القولين فى تلك المسألة كما توهم فى الفصول كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل فى الخارج وعدم تعدده . . . الخ ﴾ لم يتوهم الفصول ابتناء القول بالجواز

والإمتناع فى المسألة على القولين فى مسألة إصالة الوجود أو إصالة الماهية كما أنه لم يتوهم ابتنائه على القول بتعدد وجود الجنس والفصل فى الخارج وعدم تعدده بل أدعى الفصول أن الدليل الذى أقامه على الإمتناع مبنى على القول باصالة الوجود وعلى القول بعدم تعدد وجود الجنس والفصل فى الخارج (قال قدس سره) بعد أن استدل على الإمتناع بدليل طويل قد اقتبس منه المصنف غير واحد من مقدماته الأربع التى مهدها لتحقيق القول بالإمتناع (ما هذا لفظه) وأعلم أن هذا الدليل يبتنى على أصلين أحدهما أنه لا تمايز بين الجنس والفصل ولو احقهما العرضية فى الخارج كما هو المعروف وأما لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق فلا يتم الدليل الثانى أن للوجود حقائق خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الإعتبارى كما هو مذهب اكثر الحكماء وبعض محققى المتكلمين وأما إذا قلنا بانه مجرد هذا المفهوم الإعتبارى ينتزعه العقل من المهيات الخارجية ولا حقيقة له فى الخارج أصلا كما هو مذهب جماعة فلا يتم الدليل لكن الأصل الأول مما لا يرتاب فيه اكثر المخالفين فى المسألة إن لم يكن كلهم وإنما النازع فيه شاذ ومع ذلك فهو من الأمور الجلية التى أقيم عليها البرهان فى محله وأما الثانى فهو وإن كان عندنا من واضحات علم المعقول ولكن لا يساعد عليه اكثر المخالفين فى المسألة إن لم يكن كلهم فيبتنى الإستدلال على تقدير ثبوته (ثم قال) ولنا أن نقرر الدليل بوجه لا يبتنى على هذا الأصل فنقول لا ريب فى أن الطلب لا يتعلق بالماهية من حيث هى ولا من حيث كونها فى الذهن بل من حيث كونها فى الخارج لا بمعنى أن الطلب لا يتعلق إلا بما هو موجود فى الخارج كيف وتعلق الطلب سابق على وجود المطلوب لإمتناع تحصيل الحاصل بل بمعنى أن العقل يلاحظ الماهية الخارجية من حيث كونها خارجية ويجعلها بهذا الإعتبار مورداً للطلب والمنع كما نقول فى الفرض السابق

أنه يلاحظ الوجود الخارجى من حيث أنه وجود خارجى ويجعله مورداً للطلب والمنع ولاريب فى أن الماهيتين متحدتان فى هذا الإعتبار إنتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله إذا عرفت مامهدناه عرفت أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلق الأمر والنهى به محالا ولو كان تعلقهما به بعنوانين لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلقاً للاحكام لابعناوينه الطارية عليه . . . الخ ﴾ هذا مقام إستنتاج الإمتناع من المقدمات الأربع التى مهدها المصنف لتحقيق القول بالإمتناع ولكن قد أشرنا قبلا أن المقدمة الرابعة هى لدفع الشبهتين المتقدمتين وإلا فالمقدمات الثلاث كافية لتحقيق القول بالإمتناع من دون حاجة إلى الإشارة إلى الرابعة حيث يقال إذا عرفت فى المقدمة الثانية أن الأحكام تتعلق بالمعنون وإن العنوان إنما يؤخذ فى لسان الدليل متعلقاً للحكم لأجل الاشارة به اليه وعرفت فى المقدمة الثالثة أن المعنون واحد غير متعدد وأن تعدد الوجه والعنوان مما لا يوجب تعدده ولا ينثلم به وحدته فقد عرفت لا محالة استحالة إجتماع الأمر والنهى فى المجمع المعنون بعنوانين بعد ما عرفت فى المقدمة الأولى تضاد الأحكام الخمسة وإستحالة إجتماع حكمين منها فى شىء واحد ولو فى مرتبة الفعلية فقط بل التنجز فقط (هذا ويمكن) تقريب الامتناع فى المسألة بنحو آخر اسهل من غير حاجة إلى تمهيد مقدمات أربع على النحو المتقدم شرحه وبيانه فنقول إن كلا من متعلقى الأمر والنهى كالصلاة والغصب هو عين المجمع خارجا وذلك بشهادة صحة الحمل عليه الذى ملاكه الاتحاد والهوهوية الخارجية والمجمع شىء واحد ولا يكاد يجتمع الأمر والنهى فى شىء واحد .

في الدليل الاول للمجوّزين وجوابه

﴿ قوله وأن غائلة إجتماع الضدّين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبايع لا الأفراد فان غاية تقريبه أن يقال . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجزء الأول من الدليل الأول للمحقق القمى على الجواز فانه إستدل عليه بوجوه ثلاثة عمدتها هذا الدليل الأول الذى قدأشار المصنف إلى الجزء الأول منه (وملخصه) بطوله أن الحكم إنما يتعلق بالطبيعة فالأمر يتعلق بطبيعة الصلاة والنهى يتعلق بطبيعة الغصب والمجمع فرد لهما والفرد مقدمة تغاير المتعلقين وجوداً وخارجا فلم يجتمع الأمر والنهى فى شيء واحد وإذا قيل بلزوم إجتماع الوجوب والحرمة الغيريين فى الفرد الذى هو مقـــدمة لهما فنحن لا نقول بوجوب المقدمة كى يلزم ذلك ولو قيل بوجوبها فهو يترشح إلى المقدمة المباحة دون المحرمة أى المجمع وأما سقوط الأمر به مع عدم كونه مأموراً به فلان الأمر الغيرى توصلى يحصل الغرض منه ولو بمقدمة محرمة كالسير إلى الحج مع الدابة المغصوبة هذا ملخص ما يستفاد من مجموع كلماته أعلى الله مقـامه (ويظهر من التقريرات) أن هذا الدليل مما لا يختص بالمحقق القمى حيث قال بعد نقل ملخصه (ما لفظه) وقد سلك هذا المسلك غير واحد من المجوزين وأوضحه المحقق القمى (إنتهى) (ثم ان المصنف) قد أخذ الجزء الأول من هذا الدليل وهو تعلق الأحكام بالطبايع دون الأفراد وجعله دليلا مستقلا برأسه بتقريب ذكره فى الكتاب (وحاصله) بمزيد توضيح منا أن الأمر قد تعلق بطبيعة الصلاة والنهى بطبيعة الغصب والطبيعة بما هى هى وان لم تكن متعلقة للطلب ولكنها بما هى مقيدة بالوجود بحيث كان القيد خارجا والتقيد

داخلا تكون متعلقة للطلب وعليه فتعلق الأمر والنهى حينئذ متعدد ليس بمتحد لا فى مقام الأمر والنهى وهو واضح لتعدد الطبيعتين وان اتحدتا فيما هو خارج عن الطلب وهو الوجود ولا فى مقام الإطاعة والعصيان وهو كذلك لحصول الإطاعة بطبيعة والعصيان بطبيعة أخرى وان حصلت الطبيعتان بوجود واحد خارجى (وقد أخذ المصنف) هذا التقريب باختلاف يسير من عبارة الفصول رحمه الله (قال) فيما أفاده فى الدليل الأول للامتناع ماهذا لفظه فان قيل يجوز أن يكون المأمور به والمنهى عنه نفس الطبيعتين المقيدتين بالوجود الخارجى على أن يكون القيد خارجا وحينئذ فلا يلزم وحدة المتعلق لتغاير المقيدين وان اتحد القيد قلنا لاجدوى فى ذلك . . . الخ (وعلى كل حال) قد أجاب المصنف عن هذا التقريب بما حاصله إنك قد عرفت أن الطبيعتين المتعلقتين الأمر والنهى كعنوانى الصلاة والغصب إنما يؤخذان فى لسان الدليل للاشارة بهما إلى المعنون وأن المعنون هو أمر واحد لا يتعدد بتعدد العنوان فيستحيل اجتماع الأمر والنهى فيه عقلا بعد ما عرفت تضاد الأحكام الخمسة بعضها مع بعض .

(أقول) هذا مضافا الى عدم تعلق الطلب بالطبيعة المقيدة بالوجود على أن يكون القيد خارجا والتقيد داخلا بل الطلب كما تقدم تحقيقه على القول باصالة الوجود يتعلق بوجود الطبيعة وعلى القول باصالة الماهية يتعلق بخارجية الماهية ومن المعلوم أن وجود الطبيعتين وهكذا خارجيتهما فى المجمع شىء واحد فيستحيل الإجتماع فيه عقلا .

﴿ قوله كالآثار العادية والعقلية . . . الخ ﴾ فان الإحراق مثلا الذى هو من الآثار العادية للنار نظراً الى جواز انفكاكه عنها بإعجاز ونحوه أو التحيز الذى هو من الآثار العقلية للجسم لعدم جواز انفكاكه عنه عقلا مما لا يترتب

على الماهية بما هى هى كما هو الحال فى الحكم الشرعى أيضاً بعينه بل على وجودها أو على خارجية الماهية على الخلاف فى اصالة الوجود أو اصالة الماهية .

﴿ قوله كما ظهر مما حققناه أنه لا يكاد يجدى أيضاً كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعى المأمور به أو المنهى عنه . . . الخ ﴾ اشارة الى الجزء الثانى من الدليل الأول للمحقق القمى الذى قد عرفت تفصيله آنفاً من أن الأمر متعلق بطبيعة الصلاة والنهى متعلق بطبيعة الغصب والمجمع فرد لهما والفرد مقدمة تغاير المتعلقين وجوداً وخارجاً فلا يلزم الإجتماع فى شىء واحد...الخ (وقد أجاب المصنف) عن هذا الجزء الثانى من وجهين .

(أحدهما) ما اشار اليه بقوله وذلك مضافا الى وضوح فساده وان الفرد هو عين الطبيعى فى الخارج . . . الخ .

(ثانيهما) ما اشار اليه بقوله أنه انما يجدى لو لم يكن المجمع واحداً ماهية . . . الخ ولكن الظاهر بعد التدبر التام أن الوجه الثانى من تتمات الوجه الأول وليس هو وجهاً مستقلا برأسه فالمجموع وجه واحد (وحاصله) أن الفرد ليس مقدمة للطبيعى بل عينه ونفسه وجوداً وخارجاً وعليه فاذا تعلق الأمر والنهى بالطبيعتين فقد تعلقا بالمجمع وقد عرفت أن المجمع ليس له الا ماهية واحدة فيستحيل الإجتماع فيه لا ماهيتين كى جاز الإجتماع فيه .

(أقول) نحن وان ضعفنا دعوى ان المجمع ليس له الا ماهية واحدة وجوزنا أن يكون له ماهيتان ولكن كما أن بناء على اصالة الوجود يتعلق الطلب بالوجود ووجود المجمع واحد فيستحيل الإجتماع فيه فكذلك بناء على اصالة الماهية يتعلق الطلب بخارجية الماهية وخارجية المجمع واحد فيستحيل الإجتماع فيه أيضاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وأنه لا ضير فى كون المقدمة محرمة فى صورة عدم الإنحصار

بسوء الإختيار . . . الخ ﴾ اشارة الى كلام آخر للمحقق القمى فانه بعد أن استدل للجواز بما تقدم شرحه وبيانه وادعى فى ضمنه أن الفرد مقدمة للكلى أفاد أن الفرد المحرم قد يصير مسقطاً عن الواجب فى التوصليات وقد استثنى أخيراً صورة الإنحصار به وقال فيها بالإمتناع فلا بد أما من الوجوب أو التحريم ولكن لم يقيد الانحصار بسوء الاختيار كما قيد المصنف فى عبارته فراجع عين كلامه زيد فى علو مقامه .

فى الدليل الثاني للمجوزين وهو النقض بالعبادات المكروهة وجوابه

﴿ قوله ثم انه قد استدل على الجواز بامور . . . الخ ﴾ والعجب أن المصنف بعد قوله هذا اعنى لفظة بامور ذكر أمرين أى الدليل الثانى والثالث من أدلة المجوزين لا أموراً ثلاثه وأما الدليل الأول فقد تقدم بجزئيه قبل قوله هذا وكان اللازم ذكره بعد قوله هذا .

﴿ قوله منها أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهى لما وقع نظيره وقد وقع كما فى العبادات المكروهة . . . الخ ﴾ اشارة الى الدليل الثانى للمجوزين وهو النقض بالعبادات المكروهة وقد أجاب عنه المصنف بجوابين اجمالى وتفصيلى وسيأتى تفصيل كل منهما على حدّه وقد أطال الكلام صاحب التقريرات فى الجواب عنه حتى كتب حول ذلك نحو خمسة عشر صفحة من الصفحات الطوال وأطال الكلام فيه أيضاً صاحب الفصول بما دون ذلك والعجب أن المصنف الذى كان من دأبه الاختصار قد ابتلى هنا بالتطويل أيضاً فساق الكلام

فى جوابه من نحو صفحتين من طبع بغداد والحق أن الجواب عنه أهون من ذلك وأيسر ولا يحتاج إلى هذا التفصيل والتطويل أصلا .

﴿ قوله كالصلاة فى مواضع التهمة . . . الخ ﴾ الظاهر أن الصلاة فى مواضع التهمة ليست هى من العبادات المكروهة وذلك لعدم الدليل على كراهتها فيها وإنما الدليل قد قام على كراهة الكون فيها والكون كما سيأتى تحقيقه فى الدليل الثالث للمجوزين ليس متحداً مع الصلاة كى تكره الصلاة فيها بسببه وإنما هو شىء يلازم الصلاة وجوداً وخارجا وليس نظير الغصب يتحد مع الصلاة ليسرى الحكم منه اليها بل العبادات المكروهة هى كالصلاة فى الحمام أو على القبر أو إلى القبر أو بين القبور أو فى معاطن الابل أو فى مرابض الغنم أو فى مرابط الخيل إلى غير ذلك من الأماكن التى تكره الصلاة فيها وإن لم يكره الكون فيها شرعا .

﴿ قوله والصيام فى السفر . . . الخ ﴾ أى المندوب منه لا الواجب فان الواجب منه باطل فى السفر بلا كلام بل المندوب أيضاً محل الخلاف والأقوى بطلانه كما حقق فى محله .

﴿ قوله وفى بعض الأيام . . . الخ ﴾ كصوم يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء .

﴿ قوله بيان الملازمة أنه لو لم يكن تعدد الجهة مجديا فى إمكان إجتماعهما لما جاز اجتماع حكمين آخرين فى مورد مع تعددها لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الإمتناع من التضاد . . . الخ ﴾ مقصوده من الملازمة هو قوله المتقدم أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهى لما وقع نظيره . . . الخ وهو لدى الحقيقة تقريب للاستدلال المذكور (وقد أخذ التقريب) من المحقق القمى (قال أعلى الله مقامه) ما لفظه الثانى أنه لو لم يجز ذلك لما وقع فى الشرع

وقد وقع كثيراً منها العبادات المكروهة فان الإستحالة المتصورة انما هى من جهة اجتماع الضدين والأحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة فى الواحد الشخصى مجديا للزم القبيح والمحال وهو محال على الشارع الحكيم مع أن هذا يدل على المطلوب بطريق أولى اذ النهى فى المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه يعنى به الصلاة فى الغصب وبعبارة أخرى المنهى عنه بالنهى التنزيهى أخص من المأمور به مطلقاً بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر أن العقل لا يدل على امتناع الإجتماع فى المنهى عنه تحريماً أيضاً لو كان أخص من المأمور به مطلقاً أيضاً وان أمكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه انشاء الله تعالى (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه.

﴿ قوله لوقوع اجتماع الكراهة والإيجاب أو الإستحباب فى مثل الصلاة فى الحمام والصيام فى السفر . . . الخ ﴾ فالصلاة فى الحمام هى لإجتماع الكراهة مع الايجاب أو مع الاستحباب والصيام فى السفر هو لاجتماع الكراهة مع الاستحباب دون الايجاب وذلك لما عرفت من بطلان الصوم الواجب فى السفر بلا كلام.

﴿ قوله وفى العاشوراء ولو فى الحضر . . . الخ ﴾ اختلفت الروايات فى صوم يوم العاشوراء فورد فى بعضها الأمر بصومه وورد فى بعضها النهى عنه (وقد افتى المحقق) فى الشرايع باستحباب صيامه على وجه الحزن (وحكى فى المدارك) عن الشيخ فى الاستبصار أنه جمع بين الأخبار بان من صام يوم عاشوراء على طريق الحزن لمصاب آل محمد عليهم السلام والجزع لما حلّ بعترته فقد أصاب ومن صام على ما يعتقد فيه مخالفونا من الفضل فى صومه والتبرك به والاعتقاد لبركته وسعادته فقد أثم وأخطأ (قال) ونقل هذا

الجمع عن شيخه المفيد وهو جيد (انتهى) .

﴿ قوله واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة أو الاستحباب فى مثل الصلاة فى المسجد أو الدار . . . الخ ﴾ فان أتينا بالفريضة فى الدار فقد اجتمع فيها الوجوب مع الاباحة وان أتينا بالنافلة فيها فقد اجتمع فيها الاستحباب مع الاباحة وان أتينا بالفريضة فى المسجد فقد اجتمع فيها الوجوب مع الاستحباب وان أتينا بالنافلة فيه فقد اجتمع فيها الاستحباب مع الاستحباب .

﴿ قوله والجواب عنه أما اجمالا . . . الخ ﴾ هذا الجواب الاجمالى مرجعه الى أمرين .

(أحدهما) أن ادلة العبادات المكروهة ظاهرة فى جواز اجتماع الحكمين ونحن قد أقمنا البرهان القطعى على الامتناع والظهور مما لا يقاوم البرهان .

(ثانيهما) أن المجوّز قد أدعى الجواز فيما كان الاجتماع بعنوانين بينهما عموم من وجه كما فى صل ولا تغصب لا بعنوان واحد كما فى العبادات المكروهة كقوله صل ولا تصل فى الحمام وعليه فالمجوز أيضاً ممن يجب عليه التخلص عن هذه العويصة .

﴿ قوله اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد . . . الخ ﴾ ولو قال بعنوانين بينهما عموم مطلق كان أصح بل كان هو الصحيح .

﴿ قوله ولا يقول الخصم بجوازه كذلك ... الخ ﴾ نعم لا يقول الخصم بجواز الاجتماع بعنوان واحد ولكن تسمية مثل قوله صل ولا تصل فى الحمام من الاجتماع بعنوان واحد غير صحيح كما أشرنا آنفاً بل هو من الاجتماع بعنوانين بينهما عموم مطلق وهو وان لم يجز عقلا كالاجتماع بعنوان واحد ولكنك قد عرفت أن المحقق القمى قد التزم بجوازه عقلا حتى فى مثل الوجوب

مع الحرمة فكيف بالوجوب مع الكراهة .

﴿ قوله كما فى العبادات المكروهة التى لا بدل لها . . . الخ ﴾ سنشرح لك بعد اسطر معنى ما لا بدل له وماله البدل عند تقسيم العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام فانتظر .

﴿ قوله فيقال وعلى الله الاتكال ان العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام أحدهما ما تعلق به النهى بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم العاشوراء أو النوافل المبتدئة فى بعض الأوقات ثانيها ما تعلق به النهى كذلك ويكون له البدل كالنهى عن الصلاة فى الحمام ثالثها ما تعلق النهى به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجا . . . الخ ﴾ شروع فى الجواب التفصيلى عن النقض بالعبادات المكروهة (وتوضيحه أنه) اذا أمر بطبيعة وجوباً أو ندباً وكان لها أفراد عرضية أو طولية نتخير بينها عقلا كما فى الاول أو شرعا كما فى الثانى على ما أخترنا فى الموقت فالمأمور به مما له البدل كالفرائض اليومية ونوافلها فللمكلف أن يأتى بها فى هذا المكان أو فى ذاك المكان أو فى مكان ثالث وهكذا أو فى الآن الاول من الوقت أو فى الآن الثانى أو الثالث وهكذا فكل فرد من الافراد العرضية أو الطولية بدل الآخر يجب أو يستحب تخييراً أما عقلا أو شرعا ولا يجب تعييناً (واذا أمر بطبيعة) وجوباً أو ندباً وليس لها أفراد نتخير بينها عقلا أو شرعا بل كان كل فرد منها واجباً أو مستحباً على التعيين فالمأمور به مما لا بدل له اذ ليس حينئذ كل فرد بدلا للآخر كى يكون مما له البدل وهذا كصوم شهر رمضان أو صوم ساير الايام فان صوم كل يوم واجب أو مستحب على التعيين وهكذا النوافل المبتدئة التى ليس لها وقت خاص ولا عنوان مخصوص فانها مما تستحب فى كل وقت يسع ركعتين على التعيين (هذا كله) فى العبادات الواجبة أو المستحبة بقسميها

مما لا بدل له وماله البدل (وأما العبادات المكروهة) التى قسمها المصنف على ثلاثة أقسام (فما لا بدل له) كصوم يوم العاشوراء بناء على كراهته أو صوم يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء كما تقدم أو النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس أو غروبها (وماله البدل) كالصلاة فى الحمام أو فى معاطن الإبل أو فى مرابط الخيل أو فى مرابض الغنم الى سايرالأماكن التى تكره فيها الصلاة (ثم أن فى هذين القسمين) يكون النهى متعلقاً بنفس العبادة وبذاتها كما صرح به المصنف فنفس الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها أو فى الحمام تكون مكروهة فى قبال ما اذا تعلق النهى بالعبادة لكن لا بذاتها بل علم أنه لأجل عنوان يتحد معها وجوداً أو يلازمها خارجا فان المنهى عنه حقيقة هو ذلك الأمر المتحد مع العبادة أو الملازم لها لا نفس العبادة وذاتها (وهـــذا هو القسم الثالث) مما قسمه المصنف نظير ما اذا فرض تعلق النهى بالصلاة فى مواضع التهمة وعلم أنه لأجل عنوان يتحد معها وجوداً أو يلازمها خارجا بحيث كان المكروه هوذاك العنوان المتحد معها أو الملازم لها كالكون فيها على ما تقدم لا نفس العبادة وذاتها كما فى الصلاة فى الحمام فانها بنفسها تكون مكروهة لا لأجل الكون فى الحمام فان الكون فيه ليس بمكروه كما لا يخفى .

﴿ قوله كالصلاة فى مواضع التهمة بناء على كون النهى لاجل اتحادها مع الكون فى مواضعها . . . الخ ﴾ قد ذكرنا قبلا أن الظاهر ان الصلاة فى مواضع التهمة ليست من العبادات المكروهة اذ لم يدل دليل على كراهتها شرعا كما يوهمه العبارة وانما المكروه الكون فيها (والحق) أن الكون كما أشير قبلا وياتى تفصيله هو مما يلازم الصلاة لا مما يتحد معهـــا كى تسرى الكراهة منه اليها على الإمتناع .

﴿ قوله أما القسم الاول . . . الخ ﴾ وحاصل جواب المصنف عن القسم

الأول من العبادات المكروهة وهو ما لا بدل له كصوم يوم العاشوراء بناء على كراهته والنوافل المبتدئة عند الطلوع والغروب ان النهى فيه ليس لأجل منقصة فى الفعل كى يقال إن المنقصة إن كانت غالبة على المصلحة فكيف يقع الفعل صحيحاً يتقرب به إلى الله تعالى مع العلم بالنهى وإن كانت مغلوبة فلماذا ينهى الشارع عنه ولو تنزيهاً ويصير سبباً لفوت المصلحة الزائدة عن المكلف بل النهى فيه اما لأجل إنطباق عنوان ذى مصلحة أهم على الترك أو لأجل ملازمة هذا العنوان للترك وان لم ينطبق عليه خارجاوعليه فلا إشكال فى المقام ولا ايراد إذ الفعل لو أتينا به فهو ذو مصلحة محضة يتقرب به إلى الله تعالى وان تركناه فالمصلحة العائدة من العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له ارجح وأهم ولذا قد نهى الشارع عن الفعل تنزيهاً أى ليدرك المصلحة الراجحة .

(أقول) ويرد عليه (مضافا) إلى ما ستعرفه من أن النهى المتعلق بالفعل مطلقاً سواء كان تحريمياً أو تنزيهياً كان لمنقصة فى الفعل أو لمصلحة أهم فى الترك أوفى العنوان الملازم للترك هو مما يسقط الفعل عن التقرب به إلى الله تعالى لا محالة وإن كان بين النهيين فرق من ناحية إستحقاق العقاب وعدمه (أن النهى) عن الفعل على نحو ما ذكره المصنف وإن كان أمراً جايزاً ثبوتا ولكنه خلاف الظاهر إثباتا فان الظاهر من النهى أنه لمنقصة فى نفس الفعل لا لمصلحة أهم فى الترك أو فى العنوان الملازم للترك (وعليه) فالحق فى الجواب أن يقال ان هذا القسم من العبادات المكروهة صحيح وليس بعبادة فصحيح بمعنى أنه صوم أو صلاة وليس بعبادة بمعنى أنه لا يتقرب به إلى الله تعالى (وتوضيحه) إنك قد عرفت فى آخر التوصلى والتعبدى أن قصد العنوان هو مما يعتبر فى أصل ماهية العبادات بل وفى بعض التوصليات أيضاً فما لم يقصد الصوم لم يقع الإمساك صوما وما لم يقصد الغسل لم يقع الإرتماس غسلا وما لم

يقصد التعظيم لم يقع القيام تعظيما وهكذا وان قصد القربة هو مما يعتبر فى عبادية العبادات لا فى أصل ماهيتها وتحققها فاذا أمسك بقصد الصوم ولم يقصد القربة فقد وقع الإمساك صوما ولم يقع عبادة يتقرب به إلى الله تعالى على نحو يحصل منه الغرض ويسقط به الأمر وهكذا الأمر فى الصلاة والغسل ونحوهما (وعلى هذا) فنى صوم يوم العاشوراء بناء على كراهته إذا قصد العنوان فقد تحقق الصوم بمعنى تحقق ماهيته وحقيقته وهو معنى وقوعه صحيحاً ولكن حيث أنه منهى عنه ولو تنزيهاً فلا يقع عبادة بمعنى عدم حصول التقرب به إلى الله تعالى فهو نظير صوم العيدين تقريباً فاذا أمسك فيهما لا بقصد الصوم فلا صوم ولا حرمة وإذا أمسك بقصد الصوم تحقق الصوم ووقعت ماهيته وحقيقته وان لم يقع عبادة بمعنى أنه صوم لا يكون مقربا إلى الله تعالى بل مبعد عنه غايته أنه فى صوم العيدين يستحق العقـــاب وفى صوم العاشوراء لا يستحق العقاب .

(وبالجملة) لا تنافى بين تحقق أصل ماهية الصوم أو الصلاة أو غيرهما من العبادات لأجل قصد العنوان وبين عدم وقوعها عبادة بمعنى عدم كونها مما يتقرب به إلى الله تعالى كى يستحق الأجر والثواب منه جل وعلا فالعبادات المكروهة التى لا بدل لها كلها من هذا القبيل أى صحيحة تتحقق ماهياتها ولا تكون عبادة أى لا تكون مقربة إلى الله تعالى فتدبر جيداً .

﴿ قوله وارجحية الترك من الفعل لا توجب حزازة ومنقصة فيه أصلا . . . الخ ﴾ (قال المصنف) فى تعليقته على الكتاب لدى التعليق على قوله لا توجب حزازة ومنقصة فيه أصلا (ما ملخصه) أنه قديقال إن ارجحية الترك وإن لم توجب منقصة فى الفعل ولكنها أوجبت تعلق النهى بالفعل وهو مما يكفى فى الفساد والبطلان عقلا ومن هنا لو قيل باقتضاء الأمر بالشىء

النهى عن الضد فالضد فاسد لا محالة إذا كان عبادة مع أن النهى عنه ليس لأجل منقصة فيه بل لمصلحة أهم فى الترك وهو المقدمية والوصول به إلى الواجب الأهم (ثم أجاب عن ذلك) بما ملخصه أن هذا كله إنما هو فى النهى التحريمى وأما التنزيهى فلا (قال) ولذلك لم تفسد العبادة إذا كانت ضداً لمستحب أهم اتفاقا فتأمل (إنتهى) (وفيه ما لا يخفى) اذ لا فرق بين النهى التحريمى أو التنزيهى بعد تعلقه بالفعل بالخصوص من قبل الشارع فى سقوط الفعل بسببه عن قابلية التقرب به الى الله تعالى وان كان بينهما فرق من ناحية استحقاق العقاب وعدمه .

(نعم) فى القسم الثانى من العبادات المكروهة لا يقتضى النهى التنزيهى فسادها وذلك لاجتماع الوجوب التخييرى فيها مع الكراهة التعيينيـــة كما سيأتى تفصيلهما وهو غير المقام مما ليس فيه الا النهى المحض ولو لا لأجل منقصة فى الفعل بل لمصلحة أهم فى الترك وأما عدم فساد العبادة اذا كانت ضداً لمستحب أهم اتفاقا فهو على تقدير تسليمه مما لا يكشف عن عدم تأثير النهى التنزيهى فى الفساد بل يكشف عن عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن الضد كى يفسد (وعليه) فالجواب الصحيح عن القسم الأول من العبادات المكروهة هو ما ذكرناه من أنه صحيح أى صوم أو صلاة وليس بعبادة أى لا يتقرب به الى الله تعالى على التفصيل الذى قد عرفت منا شرحه وبيانه لا تسليم عباديته أى التقرب به الى الله تعالى والجواب بان النهى التنزيهى عنه مما لا يفسده لأنه ليس لمنقصة فى الفعل بل لمصلحة أهم فى الترك أو فى الملازم للترك فتأمل جيداً.

﴿ قوله واما لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك ... الخ ﴾ أى لعنوان ذى مصلحة وهو فى قبال قوله المتقدم اما لأجل انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك .

﴿ قوله من غير تفاوت الا فى أن الطلب المتعلق به ليس بحقيق بل بالعرض والمجاز . . . الخ ﴾ لأن الطلب فيما كان النهى لأجل ملازمة الترك لعنوان ذى مصلحة لم يتعلق حقيقة بالترك بل بالعنوان الملازم له وانما نسب الى الترك مجازاً بلحاظ الملازم له كما ينسب الجرى فى قوله جرى الميزاب الى الميزاب مجازاً بلحاظ الماء الحال فيه .

﴿ قوله نعم يمكن أن يحمل النهى فى كلا القسمين على الإرشاد . . الخ ﴾ ويعنى بالقسمين ها هنا ما اذا كان النهى لأجل انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك أو لأجل ملازمة الترك لعنوان ذى مصلحة والظاهر أن مقصوده من النهى الإرشادى فى المقام هو النهى الخالى عن الطلب النفسانى قد أنشأ لمحض الإرشاد والتنبيه على بعض الخواص ولا يبعد أنه اتخذ هذا المعنى من صاحب الفصول حيث (قال) بعد ما نقل محصل كلام المحقق القمى فى رد المفسرين لكراهة العبادات بأقلية الثواب (ما هذا لفظه) والجواب عنه أما أولا فبانا نلتزم بما هو ظاهر كلام القوم من أن الكراهة فى العبادة بمعنى قلة الثواب وان تلك النواهى ارشادية مجردة عن معنى طلب الترك ولا يلزم عليه شىء من المفاسد المذكورة انتهى .

(أقول) وعلى هذا فالأمر كما ذكره المصنف فان كان النهى مولوياً قد أنشأ بداعى الطلب النفسانى كان اسناد الطلب الى الترك فى خصوص ما كانت المصلحة فى العنوان المنطبق على الترك حقيقياً وفيما كانت المصلحة فى العنوان الملازم للترك مجازياً لكون المطلوب حينئذ هو الملازم للترك لا نفس الترك وأما اذا كان النهى ارشادياً أى خالياً عن الطلب النفسانى وكان انشائه لمحض الارشاد الى الترك اما لكونه بنفسه ذا مصلحة أو لكونه ملازماً لما هو ذو مصلحة كان اسناد الطلب حينئذ الى الترك مطلقاً حقيقياً (ولكنك) قد

عرفت منا فى الفور والتراخى أن خلو الأوامر والنواهى الشرعية من الإرادة أو الكراهة النفسانية مما لا يرجع إلى محصل فراجع .

﴿ قوله وأما القسم الثانى . . . الخ ﴾ وقد أجاب المصنف عن القسم الثانى من العبادات المكروهة وهو ماله البدل كالصلاة فى الحمام ونحوها بجوابين

(أحدهما) ما أجاب به فى القسم الأول من أن النهى فيه ليس لمنقصة فى الفعل بل لمصلحة أهم فى العنوان المنطبق على الترك أو الملازم للترك فان أتى بالفعل فهو صحيح يتقرب به إلى الله تعالى لإشتماله على المصلحة المحضة وإن تركه فالمنفعة العائدة من العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له أهم واكثر ولذا قد نهى الشارع عن فعله واتيانه (وفيه) ما قد عرفته منا مما يرد على هذا الجواب من وجهين فلا نعيدهما ثانياً .

(ثانيهما) أن النهى فيه يكون لمنقصة فى الفعل لكن لا تكون غالبة على المصلحة الموجودة فيه كى لا يصلح الفعل للتقرب به إلى الله تعالى مع العلم بالنهى عنه ولا يقع عبادة بل المنقصة فيه مغلوبة وإنما نهى الشارع عن الفعل مع مغلوبية المنقصة وغلبة المصلحة ليؤتى ببدله أى بالفرد الآخر الذى لا منقصة فيه أصلا من الصلاة فى الدار والصلاة فى المسجد ونحوهما .

(أقول) هذا هو الجواب الصحيح عن القسم الثانى ومرجعه الى وجوب الصلاة فى الحمام تخييراً كما فى سائر الأفراد العرضية ولذا صح الأتيان بها بقصد الوجوب اجماعا وكراهتها تعييناً لمنقصة فيها توجب قلة ثوابها وانحطاط أجرها فينهى الشارع عنها ليختار المكلف غيرها مما لا منقصة فيه ولا حزازة .

﴿ قوله ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التى تكون أقل ثوابا من الأخرى بالكراهة . . . الخ ﴾ حاصل الإيراد أنه لو كانت الكراهة فى العبادات بمعنى كونها أقل ثوابا لزم أن تكون الصلاة فى مسجد السوق مثلا

مكروهة لكونها أقل ثوابا من الصلاة فى مسجد الجامع بل الصلاة فى الدار تكون مستحبة لأنها اكثر ثوابا من الصلاة فى الحمام (وفيه) أن المقياس هو الحد الوسط أى الطبيعة المتشخصة بما لايحدث معها مزية ولا منقصة كالصلاة فى الدار فاكثر ثوابا منها مستحب وأقل ثوابا منها مكروه .

﴿ قوله ولا يخفى أن النهى فى هذا القسم لا يصح الا للارشاد ...الخ ﴾ اذ ليس الفعل ذا منقصة غالبة كى ينهى الشارع عنه ويطلب تركه حقيقة مولويا أى بداعى الطلب النفسانى بل مصلحته غالبة ولذا يجب تحبيراً كما أشير آنفاً وصح الاتيان بها بقصد الوجوب كساير الأفراد اجماعا وانما ينهى الشارع عنه لأجل الإرشاد الى منقصة فيه مغلوبة ليختار المكلف غيرها مما لم يبتل بالمنقصة والحزازة أصلا (وفيه) أنه لا منافات بين كون الشيء ذا مصلحة غالبة ويطلب الشارع تركه حقيقة مولويا بداعى الطلب النفسانى ليختار المكلف غيره مما لا منقصة فيه أصلا فدعوى الإرشادية فى المقام ضعيفة جداً بل قد أشير آنفاً وتقدم فى الفور والتراخى مفصلا عدم تعقل الإرشادية فى الأوامر والنواهى الشرعية بمعنى خلوها عن الطلب النفسانى أبداً فتذكر .

﴿ قوله وأما القسم الثالث . . . الخ ﴾ وهو ما لذا تعلق النهى بالعبادة لكن لا بذاتها بل علم أنه لأجل عنوان يتحد معها وجوداً أو يلازمها خارجا كما اذا قال لا تصل فى مواضع التهمة ونحن نعلم أن النهى انما هو لأجل الكون فيها المتحد معها وجوداً أو الملازم لها خارجا بحيث كان المكروه هو ذاك العنوان المتحد أو الملازم لا نفس الصلاة وذاتها (وقد أجاب المصنف) عن هذا القسم الثالث على الجواز تارة وعلى الإمتناع أخرى (أما على الجواز) وتعدد متعلق الأمر والنهى على كل حال فحاصله أنه يمكن أن يكون النهى مولويا وكان اسناده الى العبادة مجازيا فان المكروه هو ذاك العنوان المتحد

معها أو الملازم لها دون العبادة بنفسها ويمكن أن يكون ارشاديا أى خالياً عن الطلب النفسانى كما أشير آنفاً غير مرة فيكون اسناده الى العبادة حقيقياً قد أنشأ بداعى الإرشاد الى ساير الأفراد مما لم يبتل بعنوان ذى منقصة متحد معها أو ملازم لها (وأما على الامتناع) فان كان النهى لأجل عنوان يلازم العبادة خارجا فالجواب هو عين جواب المجوّز حرفا بحرف لتعـــدد المتعلق حينئذ وهو معنى قول المصنف وأما على الإمتناع فكذلك فى صورة الملازمة . . . الخ وأما اذا كان النهى لأجل عنوان يتحد مع العبادة وجوداً ورجحنا جانب الأمر كما هو المفروض اذ لو كان الراجح جانب النهى لـكانت العبادة باطلة جداً لامكروهة فالجواب ما أجيب به فى القسم الثانى أى الجواب الأخير فيه من كون النهى لمنقصة مغلوبة فى الفعل وانما نهى الشارع عنه ارشاداً الى ساير الأفراد مما لم يبتل بالمنقصة والحزازة أصلا .

(أقول) أما الجواز فلانقول به وأما الإرشادية فى الأوامر والنواهى الشرعية فقد عرفت حالها (وعليه) فالجواب الصحيح عن القسم الثالث على تقدير اتفاقه هو أن النهى عن العبادة مولوى قد نشأ بداعى الـكراهة النفسانية فان كان لاجل عنوان يتحد معها وجوداً فاسناده اليها حقيقى وان كان لاجل عنوان يلازمها خارجا فاسناده اليها مجازى والشارع على كل حال انما نهى عنها ليختار المكلف غيرها مما لم يبتل بعنوان ذى منقصة مغلوبة متحد معها أو ملازم لها أصلا فتدبر جيداً .

﴿ قوله وقد انقدح بما ذكرناه أنه لا مجال أصلا لتفسير الـكراهة فى العبادة باقلية الثواب فى القسم الاول مطلقاً . . . الخ ﴾ اذ ليس للقسم الاول كصوم يوم العاشوراء بدل كى صح أن يقال ان النهى عنه لمنقصـة فيه وأنه ارشاد الى ساير الافراد مما لامنقصة فيه وهو بدل عنه نتخير بينه وبينه عقلا

إذ المفروض أن صوم كل يوم مستحب تعيينى لا تخييرى (ثم ان) المراد من قوله مطلقاً أى سواء قلنا بالجواز أو بالإمتناع ويعرف ذلك من قوله الآتى وفى هذا القسم على القول بالجواز .

﴿ قوله وفى هـــذا القسم على القول بالجواز . . . الخ ﴾ أى فى القسم الثالث والسرّ فى عدم جريان التفسير المذكور للكراهة فى هذا القسم الثالث على القول بالجواز أن متعلق الأمر والنهى على هذا القول متعدد حتى فيما كان النهى لأجل عنوان يتحد مع العبادة وجوداً فاذا كان المتعلق متعدداً فلا منقصة فى العبادة كى يقال إن النهى لمنقصة فيها وأنه للارشاد إلى سائر الأفراد (ومن هنا يظهر) أنه كان اللازم أن يقول وهكذا على الإمتناع فى صورة الملازمة . . . الخ وذلك لتعدد المتعلق حينئذ وعدم كون المنقصة فى نفس العبادة وانما هى فيما يلازمها خارجا فتأمل جيداً .

﴿ قوله كما انقدح حال إجتماع الوجوب والإستحباب فيها . . . الخ ﴾ أى فى العبادة وتوضيح حال إجتماع الوجوب فيها مع الإستحباب أن تعلق الأمر الإستحبابى بما تعلق به الأمر الوجوبى على قسمين (فتارة) يتعلق بعين ما تعلق به الأمر الوجوبى وبذاته كما إذا أمر استحباباً باتيان الفريضة فى المسجد بحيث كان نفس الصلاة فيه مستحبة (وأخرى) يتعلق بعين ما تعلق به لكن لا بذاته بل علم أنه لأجل عنوان يتحد معه وجوداً أو يلازمه خارجا على النحو المتقدم آنفاً فى القسم الأخير من العبادات المكروهة كما إذا أمر إستحبابا باتيان الفريضة فى المسجد وعلم أنه لأجل عنوان يتحد مع الصلاة فى المسجد وجوداً أو يلازمها خارجا لا لأجل نفس الصلاة فيه بما هى هى وبذاتها ثم لا ثالث هنا للقسمين المذكورين كما سيأتى وجهه (واذا عرفت هذين القسمين) فنقول (يمكن) أن يكون الأمر الإستحبابى المتعلق بالفريضة ارشاداً الى

أفضل الأفراد ويكون اسناد الأمر الإستحبابى اليها حقيقياً من غير فرق بين القول بجواز الإجتماع أو الإمتناع وهذا معنى قول المصنف مطلقاً على نحو الحقيقة . . . الخ (ويمكن) أن يكون الأمر الإستحبابى مولويا اقتضائياً أى انشائياً محضاً لا فعلياً من غير فرق بين القولين أيضاً وهذا معنى قول المصنف ومولويا اقتضائياً كذلك . . . الخ أى مطلقاً على نحو الحقيقة (ويمكن) أن يكون مولويا فعلياً اذا كان لأجل عنوان يلازم الصلاة وجوداً غايته أنه قد اسند فى لسان الدليل الى الصلاة بالعرض والمجاز وهذا معنى قول المصنف وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لمـــا هو مستحب . . . الخ (بل ويمكن) أن يكون مولويا فعلياً حتى فيما اذا كان لاجل عنوان يتحد مع الصلاة وجوداً لكن على القول بالجواز لان المتعلق حينئذ متعدد فلا يلزم اجتماع الحكمين الفعليين فى شىء واحد وهذا معنى قول المصنف أو متحد معه على القول بالجواز . . . الخ .

(أقول) أما الجواز فلم نقل به وأما الإرشادية فقد عرفت حالها وأما تعلق الامر الإستحبابى بالعبادة لا بذاتها بل لاجل عنوان يتحد معها وجوداً أو يلازمها خارجا فهو على الظاهر مجرد تصوير لا وقوع له فى الخارج (وعليه) فالصحيح فى الجواب عن اجتماع الوجوب مع الإستحباب فى العبادات أن يقال ان الفريضة فى المسجد مثلا واجبة تخييراً ولذا صح أن يؤتى بها بداعى الوجوب اجماعا ومستحبة تعييناً لمزيه فيها توجب علوّ شأنها وارتفاع قدرها بالنسبة الى ساير الافراد فهى كالصلاة فى الحمام طابق النعل بالنعل غير أن فيها قد اجتمع الوجوب التخييرى مع الكراهة التعيينية وفى المقام قداجتمع الوجوب التخييرى مع الإستحباب التعيينى ولا منافاة بين الحكمين كما لم تكن بين الوجوب التخييرى والكراهة التعيينية فتدبر جيداً .

﴿ قوله ولا يخفى انه لا يكاد يأتى القسم الاول ها هنا . . . الخ ﴾ أى ولا يكاد يأتى القسم الاول من العبادات المكروهة وهو ما لا بدل له ها هنا أى فى اجتماع الوجوب والاستحباب فان انطباق عنوان ذى مصلحة أهم على ترك صوم يوم العاشوراء أو ملازمته له وان صحح النهى هناك ولكن انطباق عنوان راجح فى المقام على الفعل الذى لا بدل له كانطباق عنوان صوم أول الشهر مثلا على صوم شهر رمضان مما لا يصحح استحبابه ولو مجازاً الا على القول بالجواز لتعدد الجهة حينئذ بل يؤكد ايجابه وهكذا فيما اذا لازم العنوان الراجح الفعل الواجب فانه ان لم يؤكد ايجابه لا يصحح استحبابه الا مجازاً اقتضائياً أما مجازاً فلكون المستحب هو الملازم وأما اقتضائياً فلئلا يلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم الفعلى .

(أقول) ها هنا قد التزم المصنف باقتضائية الإستحباب فى الملازم لئلا يلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم الفعلى وهو حق فان الوجوب والإستحباب وان كانا مثبتين ولكن مع ذلك لا يمكن اتصاف أحد المتلازمين بالإستحباب الفعلى بحيث جاز تركه مع اتصاف الآخر بالوجوب الفعلى بحيث لم يجز تركه (ولكن) هذا مناف لما تقدم منه آنفاً من قوله وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب . . . الخ فان مقتضى قوله المتقدم جواز اختلاف المتلازمين فى الحكم الفعلى واتصاف أحدهما بالوجوب الفعلى والآخر بالإستحباب الفعلى وهو كما ترى فى غير محله .

فى الدليل الثالث للمجوّزين وجوابه

﴿ قوله ومنها أن أهل العرف يعدّون من اتى بالمأمور به فى ضمن الفرد المحرم مطيعاً وعاصياً من وجهين فاذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون فى مكان خاص . . . الخ ﴾ هذا هو الدليل الثالث للمجوزين (قال) المحقق القمى أعلى الله مقامه الثالث أن السيد اذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون فى مكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان فانا نقطع أنه مطيع عاص لجهتى الامر بالخياطة والنهى عن الكون (انتهى) .

﴿ قوله وفيه مضافا الى المناقشة فى المثال بانه ليس من باب الإجتماع . . . الخ ﴾ ووجه المناقشة أن المنهى عنه فى المثال المذكور هو الكون فى مكان خاص والمأمور به هو الخياطة وهما لا يتحدان وجوداً بحيث كان الشىء الواحد خياطة وكوناً فى المكان الخاص بل الخياطة فى المكان الخاص مع الكون فيه متلازمان وجوداً وليسا من قبيل الصلاة فى الدار المغصوبة فان الحركات الخاصة فيها هى بنفسها صلاة وغصب وليس اتحاد الصلاة مع الغصب من ناحية اتحادها مع الكون الغصبى فان الكون ليس صلاة والصلاة ليست كوناً واذا نوقش فى كون الحركات الخاصة صلاة بدعوى خروجها من اجزاء الصلاة وانما هى مقدمة للاجزاء فالسجود الذى هو عبارة عن وضع المساجد السبعة على الارض هو بنفسه سجود وغصب وهكذا الركوع والقيام .

(وبالجملة) إن الخياطة أو الصلاة فعل من أفعال المكلف والكون فى مكان خاص أى التحيز مما يلازمها خارجا فاذا أمر بالخياطة أو بالصلاة ونهى عن الكون فى مكان خاص فخاط أو صلى فيه فتلك الخياطة أو الصلاة وان

لم تكن مأمورة بها بالامر الفعلى المنجز من جهة ملازمتها للمحرم الفعلى المنجز ولا يمكن اختلاف المتلازمين فى الحكم المنجز وان لم نقل بسراية الحكم من أحدهما الى الآخر ولكنها صحيحة بمعنى حصول الغرض بها وسقوط الامر لاجلها (أما فى الخياطة) وأمثالها من التوصليات فواضح (وأما فى الصلاة) وأمثالها من التعبديات فلوجود المناط فيها وعدم الحرمة اذ المفروض عدم سراية الحرمة من الملازم الى الملازم فاذا لم تسر الحرمة كفى قهراً وجود الملاك فى الصحة (بل لو اعتبر) قصد الامر فى صحة العبادات فالامر الترتبى على القول به مما يجدى فى المقام فكما صح الامر بالإزالة والامر بالصلاة على تقدير عصيان الإزالة فكذلك صح فى المقام النهى عن الكون فى المكان الخاص والامر بالصلاة فيه على تقدير العصيان بالكون فيه فكما لا يضر فى الاول اختلاف المتلازمين فى الحكم الشرعى لاجل الترتب على القول به فكذلك لا يضر فى الثانى (ولو مثلٌ) المجوز بدل الامر بالخياطة والنهى عن الكون فى مكان خاص بالامر بالحديث والنهى عن الإيذاء بان قال مثلا حدث ولا تؤذ فحدثه بما آذاه كان سالماً عن هذه المناقشة كلها فان الشىء الواحد هو حديث وإيذاء كما لا يخفى ولكنه مع ذلك لا يسلم عن الجواب الثانى الآتى فانتظر .

﴿ قوله المنع الا عن صدق أحدهما . . . الخ ﴾ هذا جواب ثانى عن الدليل الثالث المجوزين وحاصله انا نمنع فى المثال المذكور أن من خاط الثوب فى المكان الخاص عد مطيعاً وعاصياً من وجهين بل هو إما مطيع اذا كان مناط الامر أقوى أو عاص اذا كان مناط النهى أقوى (وفيه) أن هذا التشقيق مما لا وجه له بل هو عاص غير مطيع لا محالة فان النهى مقدم على كل حال ولو كان مناط الامر أقوى وذلك لكون النهى تعيينياً لا بدل له والامر

تخييرياً له البدل وقد عرفت أن ما لا بدل له مقدم على ماله البدل وإن كان ماله البدل أقوى مناطاً نعم إذا كان التكليفان فى المثال متساويين من حيث اللابدلية بان لم يتمكن من الخياطة إلا فى ذلك المكان الخاص الذى نهى المولى عن الكون فيه فحينئذ تصل النوبة إلى الترجيح باقوى المناطين واغلبها وهذا واضح

﴿ قوله نعم لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض . . . الخ ﴾ وذلك لما عرفت غير مرة من أن التوصليات يحصل الغرض منها ويسقط أمرها ولو بفعل محرم كالسير إلى الحج مع الدابة المغصوبة .

﴿ قوله إلا فيما صدر من المكلف فعلا غير مجرم وغير مبغوض عليه كما تقدم . . . الخ ﴾ أى تقدم فى الأمر العاشر حيث عرفت هناك أنه تصح الصلاة فى الغصب مع النسيان أو مع الجهل قصوراً فان الفعل مع كونه حراما مبغوضاً واقعاً لايكون محرما فعلا ولامبغوضاً على المكلف بمعنى عدم صدوره عنه مبعداً له كى ينافى العبادية والتقرب به إلى الله تعالى .

فى القول بالجواز عقلا والامتناع عرفا وجوابه

﴿ قوله بقى الكلام فى حال التفصيل من بعض الأعلام والقول بالجواز عقلا والإمتناع عرفا . . . الخ ﴾ قد عرفت فى الأمر الرابع أن التفصيل فى المسألة وهو القول بالجواز عقلا والإمتناع عرفا منسوب إلى الأردبيلى فى شرح الإرشاد وأن المصنف جعله بمعنى كون الواحد بالنظر الدقيق العقلى اثنين وبالنظر المسامحى العرفى واحداً ذا وجهين (فيقول) ها هنا إنه لا وجه لهذا التفصيل إذ لا عبرة بالنظر المسامحى العرفى بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق العقلى .

﴿ قوله وقد عرفت فيما تقدم أن النزاع ليس فى خصوص مدلول صيغة الأمر والنهى . . . الخ ﴾ أى قد عرفت فى الأمر الرابع أن النزاع فى المسألة ليس فى دلالة اللفظ كى جاز أن يقال إن العرف هو المحكم فى تعيين مداليل الألفاظ ولعل بين مدلول الأمر والنهى حسب تعيين العرف تناف لا يجتمعان فى واحد بعنوانين وان جاز اجتماعهما عقلا .

فى حكم الخروج عن الارض الغصبي اذا توسّطها بسوء الاختيار

﴿ قوله وينبغى التنبيه على أمور الأول أن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام ... الخ ﴾ وقبل الشروع فى أصل المقصود من عقد هذا التنبيه يستفاد من عبارة المصنف فرعان :

(أحدهما) أنه إذا اضطر إلى الغصب لا بسوء الاختيار فالصلاة فيه مأمورة بها وذلك لزوال النهى عن الغصب بحدوث الاضطرار اليه فيبقى ملاك الوجوب الثابت فى الصلاة مؤثراً فى الوجوب فتكون الصلاة واجبة غير محرمة ولا تقاس بالصلاة فى الغصب نسيانا أو جهلا قصوراً فانها وان كانت صحيحة ايضاً لوجود الملاك فيها وسقوط النهى المانع عن التقرب بها عن التنجز بسبب النسيان أو الجهل القصورى ولكنها لم تكن متعلقة للوجوب بل الوجوب كان متعلقاً بغيرها من الأفراد الواقعة فى غير الغصب بخلاف الصلاة فى المقام فهى متعلقة للوجوب علاوة على سقوط نهيها عنها وذلك لفقد المندوحة والانحصار بها كما لا يخفى .

(أقول) نعم هى متعلقة للوجوب علاوة على سقوط نهيها عنهـا ولـكنها ما لم تستلزم تصرفا زائداً فى الغصب والا فلا وجوب لها بل تحرم وتبطل (وعليـه) فى الفرع المذكور لابد من الركوع والسجود بالايماء لا بغيره .

(ثانيهما) أنه اذا أضطر الى الغصب بسوء الاختيار فالصلاة فيه غير مأمورة بها فان النهى عن الغصب وان كان ساقطاً بعد الاضطرار ولـكن الغصب حيث يصدر من المكلف مبغوضاً عليه ومستحقاً عليه العقاب لـكونه بسوء الاختيار فلا يصلح لأن يتعلق به الايجاب وان كان فيـه ملاك الوجوب (وفيه ما لايخفى) فان مجرد صدور الغصب من المكلف مبغوضاً عليه ومستحقاً عليه العقاب لـكونه بسوء الاختيار مما لا يوجب عدم تعلق الايجاب به فعلا اذا كـان فيه ملاك الوجوب بعد سقوط النهى عنه لأجل الاضطرار اليـه وانحصار الواجب به كما هو المفروض وفوت المصلحة لو لم يأت به بل لابد وان يتعلق به الايجاب فعلا اذا لم يستلزم تصرفا زائداً ثم يعاقبه المولى بعداً ان شاء لارتكابه الغصب بسوء الاختيار .

﴿ قوله مع بقاء ملاك وجوبه لو كـان مؤثراً له . . . الخ ﴾ كلمة كـان تامة لاخبر لها وكلمة مؤثراً ليست خبراً لها بل هى حال كما لا يخفى .

﴿ قوله وانما الاشكال فيما اذا كـان ما اضطر اليه بسوء اختياره مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام كـالخروج عن الدار المغصوبة فيما اذا توسطها بالاختيار . . . الخ ﴾ هذا شروع فيما هو المقصود من عقد هذا التنبيه الأول وهو أنه اذا توسط الأرض الغصبي بسوء الاختيار وتوقف التخلص منه على الخروج عنه فما حكم الخروج شرعا وقد اضطرب عبارات غير واحد من الأعلام فى بيان ما هو المهم المبحوث عنه فى المقام (والصحيح) فى عنوانه

على نحو لايختص بمثال دون مثال أن يقال إذا توقف الواجب الأهم على مقدمة محرمة وكان التوقف بسوء الإختيار كما إذا دخل الأرض الغصبي عصيانا وتوقف التخلص منه على الخروج منها أو القى نفسه متعمداً فى مرض صعب توقف علاجه على شرب الخمر (فهل تحرم) المقـــدمة حينئذ كما فى السابق (أو تجب) فعلا مقدمة للأهم مع جريان حكم المعصية عليها بمعنى إستحقاق العقاب عليها لكونها منهية عنها بالنهى السابق الساقط فعلا بحدوث الإضطرار اليها (اومع عدم جريان) حكم المعصية عليها (أوتحرم وتجب) بناء على جواز إجتماع الأمر والنهى بعنوانين بينهما عموم من وجه وأن المقام من هذا القبيل فالخروج مثلا بعنوان أنه غصب حرام وبعنوان أنه تخلص عن الغصب واجب (أولاتحرم ولا تجب) مع جريان حكم المعصية عليها (فيه أقوال) خمسة :

(الأول) نسبه التقريرات إلى بعض الأفاضل فى الإشارات .

(الثانى) مختار الفصول حاملا لما عزى إلى الفخر الرازى من القول بان المكلف مأمور بالخروج وحكم المعصية جار عليه على مختاره .

(الثالث) مختار التقريرات بنفسه مدعياً أنه نسبه بعضهم إلى قوم ومستظهراً له من العضدى والحاجبي حيث اقتصرا على كون الخروج مأموراً به فقط .

(الرابع) مختار المحقق القمى ناسباً له إلى أبى هاشم واكثر أفاضل متأخرينا بل وظاهر الفقهاء .

(الخامس) مختار المصنف فى الكتاب والفوائد جميعاً .

﴿ قوله والحق أنه منهى عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الإضطرار اليه وعصيان له بسوء الإختيار ولا يكاد يكون مأموراً به . . . الخ ﴾ قـــد عرفت أن مختار المصنف هو القول الخامس فى المسألة وهو القول بعدم وجوب

الخروج وعدم حرمته مع جريان حكم المعصية عليه فقد شارك الفصول فى نفى الحرمة فعلا وفى جريان حكم المعصية عليه وخالفه فى عدم كونه مأموراً به مقدمة للأهم وهو التخلص عن الغصب فرجع مختاره إلى دعاوى ثلاثة نفى الحرمة فعلا وجريان حكم المعصية عليه ونفى الوجوب مقدمة (وقد استدل) لسقوط النهى فعلا بحدوث الإضطرار اليه وأشار اليه بقوله الساقط بحدوث الاضطرار اليه (واستدل لجريان) حكم المعصية عليه بما حاصله انه كان منهياً عنه فى السابق وقد عصاه بسوء إختياره فانه قبل الدخول فى الأرض الغصبى كان مكلفاً بترك الغصب بجميع انحائه من الدخول والخروج والبقاء جميعاً حيث كان قادراً على ترك الكل غايته أنه كان يقدر على ترك الدخول بترك نفسه وكان يقدر على ترك الخروج وترك البقاء بترك الدخول من أصله وقد عصى النهى بالنسبة إلى الخروج كما عصاه بالنسبة إلى الدخول فيستحق العقاب عليهما جميعا وقد أشار إلى ذلك بقوله وذلك ضرورة أنه حيث كان قادراً على الترك الحرام رأساً . . . الخ (واستدل) لعدم وجوبه فعلا مقدمة للاهم بكون التوقف والانحصار بسوء الاختيار وقد أشار إلى ذلك بقوله ولا يكاد يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه بسوء الاختيار . . . الخ .

(أقول) إن المصنف وان أصاب فى دعوى عدم الحرمة للخروج فعلا لسقوطها بحدوث الاضطرار اليه وهكذا فى دعوى جريان حكم المعصية عليه لكونه منهياً عنه بالنهى السابق وقد عصاه بسوء الاختيار ولكن لم يصب فى دعوى عدم كونه مأموراً به مع كونه مقدمة الواجب الأهم وهو التخلص عن الغصب فان مجرد كون التوقف والانحصار بسوء الاختيار مما لا يسوغ عدم ترشح الوجوب اليه غيريا بعد توقف الأهم عليه فعلا ما لم يرفع المولى يده عن الأهم أو نحن نرفع يدنا عن الملازمة التى أدعيناها فى بحث مقدمة الواجب بين

وجوب ذى المقدمة ووجوب المقدمة (وعليه) فالحق فى المقام هو ما ذهب اليه الفصول من القول بعدم حرمة الخروج فعلا وجريان حكم المعصية عليه مع الالتزام بوجوبه غيرياً مقدمة للتخلص عن الغصب .

﴿ قوله كما إذا لم يكن هناك توقف عليه . . . الخ ﴾ أى على الخروج (قال فى تعليقته على الكتاب) لدى التعليق على قوله هذا ما محصله أن الخروج ليس مقدمة لترك الكون فى الغصب كى يجب غيرياً بل هو مقدمة للكون فى خارج الغصب وهو مع ترك الكون فى الغصب متلازمان كما هو الشأن فى كل ضد مع ترك ضده فالكون فى خارج الغصب يجب بالعرض والمجاز من جهة ملازمته مع الواجب الواقعى لا حقيقة فيجب مقدمته أيضاً كذلك أى بالعرض والمجاز لا حقيقة .

(أقول) إن الخروج وان كان مقدمة للكون فى خارج الغصب كما ذكر المصنف ولكنه مقدمة أيضاً لترك الكون فى الغصب فان المفروض أن الكون فى خارج الغصب وترك الكون فى الغصب متلازمان كل منهما فى عرض الآخر فكما أن بالخروج يحصل الكون فى خارج الغصب فكذلك به يحصل ترك الكون فى الغصب فى عرض واحد دفعة واحدة (وعليه) فوجوب الخروج غيرياً انما هو لأجل مقدميته لترك الكون فى الغصب لا لأجل مقدميته للكون فى خارج الغصب كى يقال انه يجب بالعرض والمجاز لا حقيقة

﴿ قوله وذلك ضرورة انه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً . . . الخ ﴾ قد أشرنا الى أن قوله هذا دليل لجريان حكم المعصية على الخروج وهو دعواه الثانية من دعاويه الثلاثة المتقدمة .

﴿ قوله ولا يكاد يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه بسوء الاختيار . . . الخ ﴾ قد أشرنا أيضاً الى أن قوله هذا دليل لعدم كون

الخروج مأموراً به وهو دعواه الثالثة من دعاويه الثلاثة وقد عرفت ضعف هذا الدليل فلا نعيد .

﴿ قوله ان قلت كيف لا يجديه ومقدمة الواجب واجبة . . . الخ ﴾ (وحاصل الاشكال) أنه كيف لا يجدى انحصار التخلص عن الحرام بالخروج فى اتصافه بالوجوب الغيرى اذا توسط الغصب بسوء الاختيار وقد حققنا أن مقدمة الواجب واجبة (وحاصل الجواب) باسقاط الزوائد وحذفها أن الوجوب وان كان يترشح من الواجب الى المقدمة ولو كانت محرمة مع الانحصار بها وكون الواجب أهم ولكن اذا لم يكن الانحصار بها بسوء الاختيار ومعه لا تتغير المقدمة عما هى عليه من الحرمة والمبغوضية ولا يكاد يترشح اليها الوجوب من ذى المقدمة والا لزم أن تكون حرمة المقدمة معلقة على ارادة المكلف واختياره فاذا اختار ترك الغصب بترك الدخول من أصله فالخروج كالدخول والبقاء حرام واذا اختار الدخول بسوء الاختيار فالخروج غير محرم وهو كما ترى ضعيف (مضافا) الى أن ذلك خلاف الفرض اذ المفروض أن الاضطرار كان بسوء الاختيار فلو كانت الحرمة معلقة على ارادة المكلف لم يكن ذلك بسوء الاختيار .

(أقول) أما عدم تغير الخروج عما هو عليه من المبغوضية لكونه غصباً وتصرفا فى مال الغير بدون اذنه (فهو حق) ولكن يرد عليه أن ذلك مما لا ينافى الأمر به فراراً عن الأبغض كالأمر باكل الميتة فراراً عن هلاك النفس (وأما عدم تغير الخروج) عما هو عليه من الحرمة فهو خلاف ما اعترف به قبلا من سقوط النهى السابق بحدوث الاضطرار اليه (وعليه) فتعليق الحرمة على ارادة المكلف مما يتوجه على كل حال سواء قلنا بوجوب الخروج مقدمة أم لم نقل (هذا) مضافا الى أن تعليق الحرمة على ارادة المكلف

إذا كان بتغيير الموضوع وتبديله كما فى المقام فهو مما لا محذور فيه فان الخروج قبل الدخول لم يكن مقدمة منحصرة وذلك لجواز ترك الغصب بترك الدخول من أصله فكان يحرم وبعد الدخول بسوء الاختيار تنحصر المقدمة به فلا يحرم بل يجب من باب المقدمة وان استحق العقاب عليه عقلا لكون الانحصار بسوء الاختيار .

﴿ قوله واطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها . . . الخ ﴾ قوله وإطلاق الوجوب ليس معطوفا على قوله فى المقدمية والعبارة ليست كما تنبغى (وحاصلها) أن إطلاق وجوب ذى المقدمة على نحو يترشح منه الوجوب إلى المقدمة المحرمة مع الإنحصار بها إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة والمفروض فى المقام وان كان ذلك إلا أن الإنحصار حيث كان بسوء الإختيار فلا تتغير المقدمة عما كانت عليه من الحرمة والمبغوضية .

﴿ قوله إن قلت إن التصرف فى أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلا اشكال ولا كلام وأما التصرف بالخروج الذى يترتب عليه رفع الظلم ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام فهو ليس بحرام فى حال من الحالات . . . الخ ﴾ المقصود من ذكر هذا الإشكال بطوله هو الإشارة إلى مختار صاحب التقريرات وهو القول الثالث فى المسألة أى كون الخروج عن الغصب واجباً مع عدم جريان حكم المعصية عليه وان كان الدخول بسوء الإختيار كما هو مفروض البحث (قال فى التقريرات) بعد ما نقل حجة الفصول على مختاره من كون الخروج مأموراً به مع جريان حكم النهى السابق عليه (ما هذا لفظه) أقول أما ماذكر فى الإحتجاج على كون الخروج مأموراً به مطابقاً لما ذكرناه فى الإحتجاج على المختار فهو كلام صحيح لا غبار عليه

بجميع جزئياته (إلى أن قال) وأما ما ذكره من جريان حكم النهى السابق على الخروج فيكون معصية بواسطة النهى فهو كلام مختل النظام أما أولا فلان التصرف فى مال الغير ليس من العناوين التى لا يتبدل حكمها بلحوق العناوين اللاحقة للافعال ضرورة إتصافه بالوجوب عند لحوق عنوان حفظ النفس مثلا بالتصرف المذكور فيمكن أن يلحق بالتصرف عنوان يكون ذلك العنوان مناطاً لاختلاف حكم التصرف المذكور مثل كونه تخلصاً عن الغصب على وجه الانحصار ولا شك أن موضوع التخلص عن الغصب مما لا يختلف حكمه بعد الدخول وقبله (إلى أن قال) فالغصب مبغوض دائماً والتخلص مطلوب من غير فرق بين قبل الدخول وبعده (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (وحاصله) أن التصرف فى مال الغير وان كان غصباً حراما ولكن التصرف الموجب للتخلص عن الغصب كالخروج منه واجب دائماً ولا يعقل أن يكون حراما فى حال من الأحوال كى يقال إنه كان منهياً عنه سابقاً وقد عصاه بسوء إختياره فيجرى عليه حكم المعصية من إستحقاق العقاب عليه بل من الأول كان واجباً غير محرم نظير شرب الخمر المنجى من الهلكة فانه واجب دائماً ولا يتصف بالحرمة فى وقت من الأوقات أصلا (ثم ان المصنف) لم يكتف بهذا كله فى تقرير الاشكال بل أضاف اليه وجهاً آخر من عند نفسه تأييداً للتقريرات (وحاصله) أن الدخول بالنسبة الى الخروج من قبيل الموضوع له فالخروج قبل الدخول لا يكاد يكون مقدوراً للمكلف كى يمكن تعلق النهى به بل لا فعله مقدور له ولا تركه (أما فعله) فواضح فان من لم يدخل الغصب كيف يخرج منه (وأما تركه) فلعدم صدق ترك الخروج بترك الدخول رأساً فان من لم يخرج عن الغصب لعدم دخوله فيه لا يصدق عليه الا أنه لم يدخل الغصب لا أنه لم يخرج عنه الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع

وهكذا من لم يشرب الخمر فى المهلكة لعدم وقوعه فى المهلكة لا يصدق عليه الا أنه لم يقع فى المهلكة لا أنه لم يشرب الخمر فى المهلكة الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فمرجع هذا الوجه الثانى الذى اضافه المصنف من عند نفسه الى دعويين .

(الأولى) عدم كون فعل الخروج مقدوراً قبل الدخول .

(الثانية) عدم كون ترك الخروج مقدوراً قبل الدخول .

﴿ قوله وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه ... الخ ﴾ اشارة الى الوجه الثانى الذى قد اضافه المصنف من عند نفسه تأييداً للتقريرات وان كان فى الظاهر بصورة التعليل لما سبق .

﴿ قوله فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه فى المهلكة . . . الخ ﴾ كان الصحيح أن يقول فمن لم يشرب الخمر فى المهلكة لعدم وقوعه فى المهلكة ... الخ فان شرب الخمر الذى موضوعه الوقوع فى المهلكة هو خصوص شرب الخمر الذى فى المهلكة لا مطلق شرب الخمر .

﴿ قوله بملاحظة كونه مصداقا للتخلص عن الحرام أو سبباً له ...الخ ﴾ الظاهر أن الأول بلحاظ ما سيأتى من المحقق القمى أعلى الله مقامه من كون التخلص عنوانا منطبقاً على الخروج وأن الخروج من مصاديق التخلص بل ظهر ذلك من العبارة المتقدمة للتقريرات أيضاً حيث قال مثل كونه تخلصاً عن الغصب يعنى به الخروج والا فالمصنف هو ممن سيأتى تصريحه بكون الخروج سبباً للتخلص ومقدمة له وأن التخلص مسبب عنه لا عنوان منطبق عليه فانتظر

﴿ قوله قلت هذا غاية ما يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما فى تقريرات بعض الأجلة . . . الخ ﴾ كان اللازم أن يقول هذا

غاية ما يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به مع عدم جريان حكم المعصية عليه . . . الخ والا فالفصول أيضا ممن يدعى كون الخروج مأموراً به كما تقدم لك شرحه وبيانه مضافا الى أن الوجه الثانى الذى قد أضافه المصنف من عند نفسه ليس هو من التقريرات أصلا فكيف صح له أن يقول وهو يعنى المجموع موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما فى تقريرات بعض الأجلة . . . الخ (وعلى كل حال) حاصل ما أجاب به المصنف أن التصرف الذى به يحصل التخلص عن الغصب أى الخروج وهكذا شرب الخمر فى المهلكة انما يكون مطلوبا ومأموراً به شرعا من الأول من غير اختصاص له بحال دون حال اذا لم يكن التوقف والانحصار به بسوء الاختيار بان دخل الغصب ظلما وعدوانا فاضطر الى الخروج ليخلص به من الغصب أو القى نفسه فى المهلكة عمداً اختياراً فاضطر الى شرب الخمر لينجو به من الهلكة وأما اذا كان بسوء الاختيار فهو من الأول كان منهيا عنه لا مأموراً به وان سقط نهيه فعلا بعد الاضطرار اليه وبقى استحقاق العقاب عليه عقلا .

﴿ قوله ان ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب ... الخ ﴾ لا يبعد بمناسبة بعض عباراته المتقدمة أن يكون مقصوده من فعل الحرام هو الغصب ومن ترك الواجب هو ترك النجاة من الهلاك فالخروج من الغصبي يتخلص به من فعل الغصب وشرب الخمر فى المهلكة يتخلص به من ترك النجاة من الهلاك .

﴿ قوله ولم يقع بسوء اختياره اما فى الاقتحام فى ترك الواجب أو فعل الحرام واما فى الاقدام على ما هو قبيح وحرام لو لا به التخلص بلا كلام . . . الخ ﴾ قد أشرنا آنفا أنه لا يبعد أن يكون مقصوده من ترك الواجب

هو ترك النجاة من الهلاك ومن فعل الحرام هو فعل الغصب (وعليه) فالمعنى يكون هكذا أى ولم يقع بسوء إختياره يعنى بالقاء نفسه فى المهلكة عمداً أو بدخوله فى الغصب عدوانا بين أن يقتحم فى ترك النجاة من الهلاك بترك الشرب أو فى فعل الغصب بترك الخروج وبين أن يقـــدم على ما هو قبيح وحرام لو لا به التخلص يعنى به الشرب أو الخروج .

﴿ قوله ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره ... الخ ﴾ علة لتمكنه المستفاد من مفهوم قوله المتقدم إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه .

﴿ قوله وبالجملة كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجا . . . الخ ﴾ هذا جواب عن الوجه الثانى الذى قد أضافه المصنف من عند نفسه تأييداً للتقريرات من عدم كون الخروج قبل الدخول مقدوراً المكلف لا فعله ولا تركه وقد عرفت أن مرجعه كان إلى دعويين .

(الأولى) عدم كون فعل الخروج مقدوراً قبل الدخول .

(الثانية) عدم كون ترك الخروج مقدوراً قبل الدخول فيجيب عنه هنا جوابا واحداً عن الدعوى الأولى وجوابين عن الدعوى الثانية .

(أما الجواب عن الدعوى الأولى) فحاصله أن الخروج قبل الدخول أمر مقدور للمكلف كالدخول بعينه غايته أن الدخول أمر مقـدور له بلا واسطة والخروج مقدور له بواسطة الدخول ومجرد عدم القدرة على شىء الا بالواسطة مما لا يخرجه عن المقدورية له .

(وأما الجوابان عن الدعوى الثانيـــة) وهى دعوى أن ترك الخروج لا يكون مقدوراً قبل الدخول لعدم صدق تركه مع ترك الدخول الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع (فحاصلهما) بزيد توضيح منا أن الخروج

من الغصب وهكذا شرب الخمر فى المهلكة ليس هو إلا نظير الأفعال التوليدية فيكون اختيار تركها بترك العمد إلى أسبابها ومقدماتها فكما أن من ترك الإحراق بترك الإلقاء فى النار يصدق عليه أنه ترك الإحراق ولو بترك السبب له لا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فكذلك من ترك الخروج من الغصب بترك الدخول فيه أو ترك شرب الخمر فى المهلكة بترك القاء النفس فيها يصدق عليه أنه ترك الخروج من الغصب أو ترك شرب الخمر فى المهلكة بترك المقدمة له لا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع إذ فرق عظيم بين الموضوع وبين المقدمة فان الموضوع هو المعروض للمسلوب كما فى قولك زيد لم يكن قائماً فى الأزل فهذا هو السالبة بانتفاء الموضوع وأما المقدمة فهى عبارة عما يتوقف عليه وجود الشىء كالدخول بالنسبة إلى الخروج أو القاء النفس فى المهلكة بالنسبة إلى شرب الخمر فى المهلكة وليس هو معروضاً للمسلوب أى للخروج أو للشرب (ولو سلم) عدم صدق الترك هنا إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فهو مع ذلك مما لا يضر بتمكنه من الترك عقلا بترك الموضوع من أصله كما يتمكن من الفعل بفعل الموضوع واتيانه فى الخارج ومن الواضح أن مجرد التمكن من الترك عقلا مما يكفى فى صحة النهى عن الفعل وطلب تركه شرعا فتدبر جيداً

﴿ قوله كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته . . . الخ ﴾ أى فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبية ترك البقاء قبل الدخول وبعده كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبية ترك الخروج لكن قبل الدخول لا بعده وذلك لما عرفت من سقوط النهى عنه فعلا بحدوث الإضطرار اليه .

﴿ قوله وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه . . . الخ ﴾ أى وان كان العقل يحكم فعلا بلزوم الخروج ارشاداً الى ما هو أهم وهو التخلص عن الغصب .

(أقول) بل الشرع أيضاً يحكم فعلا بلزوم الخروج غيريا مولويا كما عرفته منا وانما ذهب المصنف هنا الى حكم العقل بلزومه ارشاداً دون الشرع مولويا لما تقدم منه من عدم كون الخروج مأموراً به شرعا فى نظره ولكن قد عرفت منا ضعفه ووهنه وان الحق تبعاً للفصول هو كونه مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه (ثم ان فى بعض النسخ) زيادة هنا وهى هكذا وان كان العقل يحكم بلزومه ارشاداً الى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا وتخلصاً عن المهلكة وأنه انما يكون مطلوبا على كل حال لو لم يكن الإضطرار اليه بسوء الإختيار والا فهو على ما هو عليه من الحرمة وان كان العقل يلزمه ارشاداً الى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه . . . الخ .

(أقول) هذه الزيادة مما لا بأس به غير أنه يظهر منها أن شرب الخمر علاجا وتخلصاً عن المهلكة حرام شرعا اذا كان الإضطرار اليه بسوء الإختيار وهو مع فساده فى حد ذاته مما ينافى ما تقدم منه فى الخروج من الغصب من التصريح بسقوط النهى عنه بحدوث الإضطرار اليه ولو كان بسوء الإختيار حيث (قال) والحق أنه منهى عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الإضطرار اليه وعصيان له بسوء الإختيار . . . الخ ولعل من هنا قد اسقطوا الزيادة فى طبع بغداد والله العالم .

﴿ قوله فمن ترك الاقتحام فيما يؤدى الى هلاك النفس أو شرب الخمر لئلا يقع فى أشد المحذورين منهما . . . الخ ﴾ أى فى أشدهما محذوراً وهو شروع فى الجواب الأول من الدعوى الثانية وقد عرفت منا شرحه وبيانه فلا نعيد .

﴿ قوله كساير الأفعال التوليدية . . . الخ ﴾ كان اللازم أن يقول نظير

الأفعال التوليدية فان الخروج من الغصب وهكذا شرب الخمر فى المهلكة ليس من الأفعال التوليدية بل المباشرية فلا تغفل .

﴿ قوله ولو سلم عدم الصدق الا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع . . . الخ ﴾ شروع فى الجواب الثانى عن الدعوى الثانية وقد عرفت منا تفصيله آنفاً فلا نكرر .

﴿ قوله ان قلت كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعا عنه شرعا ومعاقباً عليه عقلا . . . الخ ﴾ حاصل الاشكال أنه كيف يعقل أن يكون مثل الخروج عن الغصب أو شرب الخمر فى المهلكة محرما شرعا ومعاقباً عليه عقلا فيما اذا كان الدخول أو الوقوع فى المهلكة بسوء الإختيار مع بقاء ما يتوقف عليه وهو التخلص عن الغصب أو النجاة من المهلكة على وجوبه شرعا ووضوح سقوط الوجوب بامتناع المقدمة ولو شرعا لا عقلا (وحاصل الجواب) أن المقدمة وان كانت محرمة شرعا ولكنها ليست كالممتنع عقلا اذا كانت واجبة بحكم العقل ارشاداً لئلا يقع فى أشد المحذورين ومن المعلوم أن منع وجوبها العقلى لا بأس ببقاء ذى المقدمة على وجوبه الشرعى (ولو سلم) ذلك أى أن المحرم شرعا كالممتنع عقلا فنلتزم بسقوط وجوب ذى المقدمة شرعا مع بقاء وجوب اتيانه عقلا خروجا عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً من النهى عن الغصب بتمام انحائه وفراراً عن الوقوع فى المحذور الأشد وهو البقاء فى الغصب

(أقول) والحق أن هذا الإشكال فاسد من أصله لا يحتاج الى الجواب أصلا والحرى كان أن يضرب عليه فانه مع اعتراف المصنف قبلا بكون الخروج منهياً عنه فى السابق وقد سقط نهيه بحدوث الإضطرار اليه لا يكاد يبقى مجال لهذا الإشكال من أنه كيف يكون مثل الخروج والشرب محرما شرعا مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه (وأضعف منه) جوابه عنه من دعوى

التفكيك بين حكم الشرع وحكم العقل فالشرع يحرم الخروج والعقل يوجبه ويأمر به وهو غير معقول (وأضعف من الكل) جوابه الثانى من الإلتزام بسقوط وجوب ذى المقدمة شرعا مع بقاء وجوبه عقلا فتأمل جيداً .

﴿ قوله وإلزام العقل به لذلك إرشاداً . . . الخ ﴾ ليس الواو عطفاً بل للاستيناف أى وإلزام العقل بالإتيان بذى المقدمة إرشاداً لأجل الخروج عن عهدة ماتنجز عليه سابقاً والفرار عن الوقوع فى المحذور الأشد كاف لاحاجة معه إلى بقاء وجوبه شرعا .

﴿ قوله وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه . . . الخ ﴾ شروع فى الرد على الفصول القائل بكون الخروج مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه لكونه منهياً عنه فى السابق أى قبل الدخول وقد عصاه بسوء إختياره (ووجه الظهور) ماتقدم من المصنف فى وجه عدم كونه مأموراً به من أن الخروج وإن كان مقدمة للواجب الأهم ولكن التوقف والإنحصار به حيث كان بسوء الإختيار فلا يجب ولكن قد عرفت منا ضعفه بما لا مزيد عليه وان سوء الإختيار مما لا دخل له فى نفى وجوبه غيرياً بعد صيرورته مقدمة للواجب الأهم ما لم يرفع المولى يده عن الواجب الأهم أو نحن نرفع يدنا عن الملازمة التى أدعيناها فى مقدمة الواجب بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته وأن الحق على هذا هو مع صاحب الفصول رحمه الله فى كون الخروج مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه .

﴿ قوله مع ما فيه من لزوم إتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والإيجاب قبل الدخول أو بعده كما فى الفصول مع اتحاد زمان الفعل . . . الخ ﴾ هذا رد آخر على الفصول غير ما أشير اليه آنفاً وقبل توضيحه لا بأس بذكر جملة من عبائر

الفصول مما يناسب المقام ثم الشروع فى النقض والإبرام بما يتضح به المرام فنقول (قال) فى جملة ما أفاده هنا (ما هذا لفظه) لا يقال لو صح ذلك لزم أن يكون الخروج طاعة وعصيانا وهو محال لأن الطاعة والعصيان أمر ان متنافيان بالضرورة فيمتنع إستنادهما إلى شيء واحد أو تواردهما على محل واحد لأنا نقول ان أريد أن الطاعة والعصيان متنافيان من حيث نفسيهما فممنوع لأن معناهما موافقة الطلب ومخالفته ولا منافاة بينهما مع تعدد الطلب وان أريد انهما متنافيان من حيث ما اضيفا اليه من الأمر والنهى فممنوع أيضاً لأنهما انما يتنافيان اذا اجتمعا فى الزمان كما هو شأن التضاد وقد بينا أن زمن الأمر غير زمن النهى (الى أن قال) فيكون للخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان أحدهما مطلق وهو النهى عن الخروج والآخر مشروط بالدخول وهو الأمر به وهما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل فى زمان (انتهى موضع الحاجة من كلامه) رفع مقامه (فيقول المصنف) فى رده إنه لو قلنا بكون الخروج مأموراً به مع اجراء حكم المعصية عليه للنهى السابق لزم أن يكون الخروج مع وحدة عنوانه حراماً وواجباً (وما تشبث به الفصول) فى دفع التضاد باختلاف زمان الحرمة والوجوب وان الحرمة كانت فى السابق والأمر به يكون فى اللاحق (مما لا يجدى) مع اتحاد زمان الفعل وموطنه اذ لا اشكال فى أن الخروج موطنه هو بعد الدخول فمعنى حرمته قبلا أنه يحرم الخروج بعد الدخول فاذا فرض أنه بمجرد تحقق الدخول فى الخارج يجب الخروج غيريا لزم التضاد لوحدة زمان الفعل نظير قولك فى يوم الأربعاء اكرم زيداً يوم الجمعة وقولك فى يوم الخميس لا تكرم زيداً يوم الجمعة فهما متناقضان من حيث وحدة زمان الفعل وان كان زمان الإيجاب والتحريم متعددا فالمجدى لدفع التناقض هو

تعدد زمان الفعل كما فى قولك اكرم زيدا يوم الجمعة ولا تكرم زيدا يوم السبت وان كان زمان الحكمين واحدا لا تعدد زمان الإيجاب والتحريم مع وحدة زمان الفعل (كما أن ما تشبث به الفصول) أخيرا من كون النهى مطلقا والأمر مشروطاً بالدخول (مما لا يجدى أيضاً) فان حرمة الشيء على نحو الإطلاق الى الآخر والوجوب فى بعض الإحوال متنافيان جدا.

(أقول) ان المصنف كما تقدم قبلا وان لم يلتزم بكون الخروج بعد الدخول واجباً ولكن قد التزم بكونه منهياً عنه فى السابق قبل الدخول وأنه بالدخول يسقط نهيه لحدوث الإضطرار اليه (وعليه) فيتوجه اليه الإشكال مثل ما يتوجه الى الفصول عيناً غايته أنه يتوجه الى الفصول لزوم اتصاف الخروج بالحرمة والوجوب مع اتحاد زمان الفعل ويتوجه الى المصنف لزوم اتصاف الخروج بالحرمة وعدم الحرمة مع اتحاد زمان الفعل ومن المعلوم أنه كما تكون الحرمة والوجوب متضادين لايجتمعان فكذلك تكون الحرمة وعدم الحرمة متناقضين لا يجتمعان (هذا مضافا) الى أنه لا محذور عقلا فى اتصاف شيء واحد بالوجوب والحرمة مع اختلاف زمانهما واتحاد زمان الفعل فان المستحيل عقلا هو اتصاف شيء واحد بالوجوب والحرمة مع اتحاد زمان الحكمين واتحاد زمان الفعل جميعاً وأما مع اختلاف زمان الايجاب والحرمة واتحاد زمان الفعل بان يقول المولى فى يوم الأربعاء لا تكرم زيدا يوم الجمعة وبعد مجيء يوم الخميس يقول اكرم زيدا يوم الجمعة فلا محذور فيه أبدا بل يكون من قبيل النسخ والبداء غايته أن هذا النحو من التحريم والايجاب يحتاج الى داع عقلائى وحكمة عقلائية وهى موجودة فى المقام لأن الخروج من الغصب فيه مفسدة الغصب وفيه مصلحة التخلص فالمولى من قبل الدخول فى الغصب يطلب منه ترك الخروج ولو بترك الدخول من أصله فاذا ترك الدخول

سلم من المفسدة ولا يفوته المصلحة وهو التخلص لأنها حاصلة بنفسها وبعد تحقق الدخول فى الغصب يرفع المولى يده عن النهى ويأمر بالخروج مع مافيه من المفسدة نظرا الى ما فيه من المصلحة الغالبة وهى التخلص عن الغصب وهكذا الأمر فى شرب الخمر فى المهلكة حرفا بحرف فيطلب منه أولا تركه بترك الوقوع فى المهلكة وبعد الوقوع فيها يأمر بفعله لما فيه من المصلحة الغالبة فتدبر جيدا فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله كيف ولازمه وقوع الخروج بعدالدخول عصيانا للنهى السابق واطاعة للامر اللاحق فعلا . . . الخ ﴾ قد عرفت الجواب عن هذا الاشكال من نفس كلام الفصول فان التنافى فى كون الخروج اطاعة وعصياناً ان كان من حيث نفس الطاعة والعصيان فهذا ممنوع لكون الخروج اطاعة لطلب وعصياناً لطلب آخر وان كان التنافى من حيث ما اضيفا اليه من الأمر والنهى فقد عرفت أنه لا تنافى بينهما بعد اختلافهما زماناً وان اتحد زمان الفعل وموطنه بالتقريب الذى قد عرفته منا آنفاً .

(نعم) لم يكف تقريب الفصول بنفسه فى تصحيحها وفى دفع التنافى بينهما (بل) لم يصح دعواه الأخيرة من كون النهى مطلقاً والأمر مشروطاً فان النهى أمده الى أن يتحقق الدخول فى الخارج لا الى الآخر والأمر يحدث بعد الدخول .

﴿ قوله ومبغوضاً ومحبوباً كذلك . . . الخ ﴾ أى فعلا وفيه عدم لزوم ذلك فان الخروج فعلا أى بعد الدخول باق على ماكان عليه من المبغوضية السابقة لاشتماله على مفسدة الغصب ولكن المولى انما يأمر به فعلا فرارا عما هو أبغض وأشد وهو البقاء فى الغصب نظير أمره باكل الميتة عند الاضطرار اليه فرارا عما هو ابغض واشد محذورا وهو هلاك النفس .

﴿ قوله وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه . . . الخ ﴾ وهو القول الرابع فى المسألة وقد عرفت أنه مختار المحقق القمى رحمه الله وأنه نسبه إلى أبى هاشم واكثر أفاضل متأخرينا بل وظاهر الفقهاء (وقد رد عليه المصنف) ها هنا من قبل أن يذكر دليله الذى استدل به وكان الأولى عكس ذلك فهو من قبيل الشرح قبل المتن (وعلى كل حال) قد استدل المحقق القمى لمختاره بعبارات طويلة مضطربة غير وافية بمقصوده وقد لخصها التقريرات بعبارة مختصرة وافية (قال أعلى الله مقامه) حجة القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه هو أن المقتضى وهو اطلاق الأدلة الدالة على حرمة الغصب ووجوب التخلص موجود ولا مانع منه لأن المانع اما إجتماع الضدين أو التكليف بما لا يطاق وشيء منهما لا يصلح لذلك أما الأول فلما عرفت من إجداء تعدد الجهتين فى اجتماعهما وأما الثانى فلانه لا نسلم بطلان التكليف بما لا يطاق فيما اذا كان المكلف سبباً له فان الإمتناع بالإختيار لا ينافى الإختيار (انتهى) وحاصله أن الخروج من الغصب هو من صغريات مسألة الإجتماع وقد أخترنا فيها الجواز فالخروج بعنوان أنه غصب حرام وبعنوان أنه تخلص واجب والمندوحة وان اعتبرناها هناك حذراً عن لزوم التكليف بما لا يطاق ولكنها لا تعتبر فى المقام لكون الإنحصار بسوء الأختيار والإمتناع بالاختيار مما لا ينافى الاختيار .

(نعم) المحقق المذكور لم يصرح فى كلامه بلفظ أن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ولكنه قد أفاد ما يؤدى ذلك عيناً (قال) وأما فيما نحن فيه فانه وإن كان يلزم تكليف ما لا يطاق أيضاً ولكن لا دليل على استحالته إن كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء فى كون المستطيع مكلفاً بالحج اذا أخره اختياراً وان فات استطاعته (انتهى كلامه) هذا كله

حاصل الاستدلال (وأما الجواب عنه) فالحق أن يقال .

(أولا) إن الخروج وإن كان غصباً ولكنه ليس تخلصاً عن الغصب بل به يحصل التخلص عن الغصب فهو مقدمة له وسبب له والمحقق المذكور ممن لا يقول بوجوب المقدمة كى يجتمع فى الخروج النهى النفسى والأمر الغيرى وتوضيحه أن الخروج كما أشير قبلا فى صدر البحث فى ذيل التعليق على قول المصنف كما اذا لم يكن هناك توقف عليه . . . الخ مقدمة للكون فى خارج الغصب وترك الكون فى الغصب فان الكون فى خارجه وترك الكون فى داخله متلازمان فى عرض واحد فاذا كان مقدمة لأحدهما كان مقدمة للآخر أيضاً

(ثم ان) التخلص هو عنوان وجودى منتزع عن خصوص ترك الكون فى الغصب منطبق عليه انطباق عنوان الصوم على تروك خاصة وليس التخلص هو عنوان منطبق على نفس الخروج الذى هو مقدمة له .

(وثانياً) لو سلم أن الخروج بنفسه تخلص عن الغصب فليست النسبة بين العنوانين المنطبقين على الخروج من الغصب والتخلص عموماً من وجه بل عموم مطلق فان كل تخلص عن الغصب غصب ولا عكس والمحقق المذكور وإن حاول اثبات كون النسبة بينهما عموماً من وجه بدعوى إمكان التخلص بوجه آخر غير الخروج الغصبى بان يحمله غير الغاصب ويخرجه من دون إختياره ولكنه ضعيف فانه مضافا إلى أن ذلك انما يتم اذا لم يكن الفضاء غصبياً وإلا فخروجه محمولا على الغير أيضاً غصب أن مفروض البحث هو إنحصار التخلص عن الغصب بالخروج الغصبى المحرم لا بغيره مما ليس بغصب .

(وثالثاً) لو سلم كون الخروج ذات عنوانين بينهما عموم من وجه فنحن قد أثبتنا الامتناع فى مسألة الاجتماع ومعه لا يكاد يبقى مجال لدعوى الجواز اصلا .

(ورابعاً) لو سلم الجواز فى مسألة الاجتماع ففى المقام لا نقول به لانتفاء المندوحة فانها كما تقدم قبلا وإن لم تعتبر هى فيما هو المهم المبحوث عنه من استحالة الاجتماع وعدمها استناداً الى وحدة المتعلق أو تعدده ولكن قد قلنا أنه على الجواز وفعلية كلا الحكمين لابد من وجود المندوحة وتمكن المكلف من التفكيك بين التكليفين فى مقام الامتثال كى لايلزم التكليف بالمحال أى بغير المقدور (وأما ما قيل) من أن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار (فهو كلام) فى قبال الأشاعرة المدعين لكون الافعال غير إختيارية نظراً الى أن الشيء ما لم يجب من ناحية العلة لم يوجد فاذا وجب خرج عن تحت الاختيار فيقال لهم إن خروج الشيء عن تحت الاختيار بايجاد العلة له هو مما لا ينافى الاختيار من جهة انتهائه بالآخرة الى ما بالاختيار وليس المقصود من ذلك أن الشيء بعد أن امتنع ولو بسوء الاختيار صح أن يتعلق به التكليف فعلا فانه غير معقول (وأما حكم الفقهاء) بوجوب الحج على من زالت استطاعته فهو فى صورة بقاء القدرة العقلية عليه بان تمكن من الحج متسكعاً لا مطلقاً حتى مع زوال القدرة العقلية رأساً (ثم ان) جميع ما تقدم من أول بحث الخروج الى هنا كان تفصيل الكلام فى قول التقريرات وقول الفصول وقول المحقق القمى وقول المصنف وبقى فى المقام قول واحد وهو القول الأول فى المسألة من كون الخروج منهياً عنه كما فى السابق مع عدم كونه مأموراً به (وقد احتج) القائل به على ما فى التقريرات بانه تصرف فى ملك الغير وهو غصب عند عدم الاذن وهو منهى عنه وبان الواجب هو عدم التصرف والخروج انما هو مقدمة له فهى ليست بواجبة .

(أقول) وضعف هذا القول يظهر من جميع ما تقدم الى هنا فانه مع حدوث الاضطرار الى الخروج ولو كان بسوء الاختيار لا يكاد يعقل بقاء

النهى على حاله وأما دعوى عدم كون المقدمة واجبة فقد عرفت ضعفها فى بحث المقدمة بما لا مزيد عليه فلا نعيد .

﴿ قوله ففيه مضافا إلى ما عرفت من إمتناع الإجتماع . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجواب الثالث من الأجوبة المتقدمة .

﴿ قوله فضلا عما إذا كان بعنوان واحد كما فى المقام حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجواب الأول من الأجوبة المتقدمة وليس فى كلام المصنف من الجواب الثانى عين ولا أثر .

﴿ قوله عن ترك الحرام المسبب عن الخروج . . . الخ ﴾ المصنف بمقتضى قوله هذا يعترف ويصرح بان الخروج سبب ومقدمة لترك الكون فى الغصب ولكن سبق منه تعليقة على قوله المتقدم فى صدر البحث كما إذا لم يكن هناك توقف عليه . . . الخ قد أنكر فيها مقدمية الخروج لترك الكون فى الغصب وإنما هو مقدمة للكون فى خارج الغصب ونحن قد ضعفناه بان الكون فى خارج الغصب وترك الكون فى داخله متلازمان فى عرض واحد فاذا كان مقدمة لأحدهما كان مقدمة للآخر أيضاً وها هنا أيضاً له تعليقة على قوله هذا يكرر فيها كلامه المتقدم فى تعليقته السابقة ولكنك بعد ما عرفت منا ضعفه جداً فلا يكاد ينفعه التكرار ولو كان مراراً عديدة .

﴿ قوله أن الإجتماع ها هنا لو سلم أنه لا يكون بمحال لتعدد العنوان وكونه مجديا فى رفع غائلة التضاد كان محالا لأجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا . . . الخ ﴾ هذا شروع فى الجواب الرابع من الأجوبة المتقدمة وقد عرفت أنه أبسطها وأقواها .

﴿ قوله وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا . . . الخ ﴾ فانه بعد ما ثبت الإمتناع عقلا وجب تقييد أحد الحكمين لا محالة فان قلنا

بالتعارض وجب اخراج المجمع عن تحت أحد الحكمين رأساً فيكون بمنزلة التخصيص العرفي كما في العام والخاص وان قلنا بالتزاحم كما أخترنا ذلك وتقدم شرحه وجب اسقاط أحد الحكمين عن التنجز فقط فيكون التخصيص عقلياً ناشياً عن تقديم أحد الحكمين باحدى مرجحات باب التزاحم وسيأتي تصريح المصنف بان وزان التخصيص في المقام وزان التخصيص العقلي الناشي من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فانتظر يسيراً .

في ثمرة بحث الخروج عن الارض الغصبي

﴿ قوله ثم لايخفى انه لااشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول بالإجتماع ... الخ ﴾ هذا شروع في ثمرة بحث الخروج عن الأرض الغصبي إذا توسطها بسوء الإختيار ولكن قد ذكر المصنف في المقام فروعا عديدة تظهر الثمرة في الفرع الثالث منها والظاهر أن المراد من قوله مطلقاً أنه تصح الصلاة في الدار المغصوبة على القول بالإجتماع على كل حال من غير فرق بين كونها مع الإضطرار إلى الغصب أم لا كان الإضطرار اليه بسوء الاختيار أم بغير سوء الاختيار كانت الصلاة في حال الخروج أو في حال الدخول أو في حال البقاء فني جميع هذه الصور كلها تصح الصلاة في الغصب على القول بجواز الاجتماع وتعدد المتعلق وعدم سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر وان كان المصلي آثماً في بعض الصور .

(أقول) أما صحة الصلاة في المغصوبة على القول بالاجتماع لا مع الاضطرار إلى الغصب فواضح (وأما مع الاضطرار بسوء الاختيار) فلان المجوز وإن اعتبر المندوحة في فعلية الحكمين ولا مندوحة في هذا الفرض

ولكن صرح المحقق القمى فى محكى كلامه المتقدم بعدم بطلان التكليف بما لا يطاق إذا كان المكلف هو السبب لتوجهه اليه مستدلا بان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار (وأما إذا كان الاضطرار لا بسوء الاختيار) فلا محالة يلتزم بسقوط النهى حينئذ وبقاء الأمر فتصح العبادة قهراً .

﴿ قوله وأما على القول بالامتناع فكذلك مع الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار . . . الخ ﴾ نعم تصح الصلاة فى الغصب مع الاضطرار اليه لا بسوء الاختيار لكن على نحو لا تستلزم تصرفا زائداً كما أشير قبلا (وعليه) فلا يركع ولا يسجد إلا بالايماء ومنه يظهر عدم جواز البدار حينئذ إلا مع اليأس عن طرو الاختيار والله العالم .

﴿ قوله أو معـــه ولكنها وقعت فى حال الخروج على القول بكونه مأموراً به بدون اجراء حكم المعصية عليه . . . الخ ﴾ هذا هو الفرع الثالث الذى تظهر فيه ثمرة بحث الخروج عن الأرض الغصبى فبعد القول بالامتناع والاضطرار الى الغصب بسوء الاختيار (ان قلنا) أن الخروج مأمور به بدون أن يجرى عليه حكم المعصية كما اختاره التقريرات فتصح الصلاة حينئذ فى حال الخروج والا فلا تصح سواء قلنا بكون الخروج منهياً عنه فعلا كما فى السابق أو قلنا بكونه مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه أو لا منهياً عنه فعلا ولا مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه (وقد أشار التقريرات) الى هذه الثمرة فقال (ما لفظه) والأقوى كونه يعنى الخروج مأموراً به فقط ولا يكون منهياً عنه (الى أن قال) ولعله ظاهر الفقهاء حيث حكموا بصحة الصلاة فى حال الخروج (انتهى) فاستكشف رحمه الله من حكمهم بصحة الصلاة فى حال الخروج كون الخروج مأموراً به عندهم من دون اجراء حكم المعصية عليه .

(أقول) لا اشكال فى صحة الصلاة المندوبة فى حال الخروج على هذا

القول نظراً الى كفاية الايماء فيها فى حال المشى بدلا عن الركوع والسجود حتى فى حال الاختيار ولايعتبر فيها الاستقرار ولاالاستقبال (وأما الصلاة الفريضة) فلابد من فرض ضيق الوقت فيها على نحو لا يتمكن من ايقاع الصلاة فى خارج الغصب مع الركوع والسجود والاستقرار والاستقبال والا فلا تصح واذا فرض ضيق الوقت بالنسبة الى الفريضة حتى جاز الاتيان بها فى حال الخروج مؤمياً الركوع والسجود بلا رعاية للاستقرار والاستقبال فلا فرق حينئذ بين القول بإجراء حكم المعصية عليه أم لا وذلك لما عرفت منا فى صدر البحث من أنه اذا اضطر الى الصلاة فى الغصب صحت الصلاة فيه اذا لم تستلزم تصرفا زائداً بل هى مأمورة بهاولوكان الاضطرار اليها بسوء الاختيار واستحق عليها العقاب بعداً فراجع .

﴿ قوله أو مع غلبة ملاك الأمر على النهى مع ضيق الوقت أما مع السعة فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد واقتضائه . . . الخ ﴾ عطف على قوله مع الاضطرار الى الغصب لا بسوء الاختيار والمعنى هكذا وأما على القول بالامتناع فكذلك لا اشكال فى صحة الصلاة فى الدار المغصوبة مع الاضطرار الى الغصب لا بسوء الاختيار أو مع غلبة ملاك الأمر على النهى لكن فى ضيق الوقت وأما مع السعة والتمكن من اتيان الصلاة فى غير الغصب فصحتها مبتنية على عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص والا فلاتصح نظراً الى أن الأمر فى الصورة المفروضة يتعلق بالصلاة فى خارج الغصب لخلوها عن المنقصة والصلاة فى الغصب مما يضادها ويعاندها بناء على أنه لا يبقى مع أحدهما مجال الأخرى كما صرح فى المتن فتقع الصلاة فى الغصب منهية عنها فتفسد .

(أقول) اذا فرض عدم تعلق الأمر بالصلاة فى الغصب مع غلبة ملاك

الأمر الا مع الضيق دون السعة فالأمر المتعلق بالصلاة فى خارج الغصب عند السعة أمر موسع والأمر الموسع على القول بالاقتضاء لا يقتضى الا النهى الموسع والنهى الموسع مما لا يوجب الفساد كما تقدم تحقيقه فى صدر مسألة الضد ما لم يتضيق الأمر فيقتضى النهى المضيق فيوجب الفساد.

﴿ قوله فالصلاة فى الغصب اختياراً فى سعة الوقت صحيحة . . . الخ ﴾ تفريع على عدم الاقتضاء أى وعليه فالصلاة فى الغصب اختيـــاراً فى سعة الوقت صحيحة مع غلبة ملاك الأمر على النهى كما هو المفروض فى الفرع الأخير فلا تغفل.

﴿ قوله وان لم تكن مأموراً بها . . . الخ ﴾ بل وتكون مأمورة بها أيضاً على القول بالترتب كما هو الا صح على ما حققناه.

﴿ قوله الأمر الثانى قد مرّ فى بعض المقدمات أنه لا تعارض بين مثل خطاب صل ولا تغصب على الامتناع . . . الخ ﴾ قدمر ذلك فى الأمر الثامن حيث قال فيه أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع الا اذا كان فى كل واحد من متعلق الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتى فى مورد التصادق والاجتماع (إلى أن قال) وأما إذا لم يكن المتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب (إلى أن قال) فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز أن المناط من قبيل الثانى (الى أن قال) والا فلا تعارض فى البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلا لكونه أقوى مناطاً فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلا بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات . . . الخ (ثم ان المقصود) من صدر هذا التنبيه كما تقدم فى الأمر الثامن هو بيان أنه اذا أحرز المناطان فى المجمع وكان على الامتناع من صغريات باب التزاحم فكيف يصنع به وماحكم

التزاحم بين المقتضيين وقد عبرّنا نحن عن ذلك فيما تقدم بالمقام الثالث واستقصينا الكلام فيه بقدر الحاجة فتذكر ولا نعيد .

﴿ قوله ثم لا يخفى ان ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به فى المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً . . . الخ ﴾ ردّ على التقريرات على ما يظهر من الفوائد (قال فى التقريرات) وأما الترجيح بحسب الدلالة فقيل أنه مرعىّ فى المقام حيث أنه يحكم بتقديم النهى فى مورد الاجتماع لأن دلالة الأمر على مطلوبية محل الاجتماع بالاطلاق ودلالة النهى على مبغوضيته بالعموم ولا شك أن العام أظهر من المطلق فى استيعابه لافراده ويمكن أن يقال إن ملاحظة الترجيح فى الدلالة يوجب المصير الى أن مورد الاجتماع خارج عن المطلوب بجميع أحواله وأطواره وهو يوجب فساد المورد بواسطة ارتفاع المطلوبية والامر ولو حال الغفلة عن الحرمة وقد عرفت أن المانعين لا يلتزمون به (انتهى) فيقول المصنف إن ترجيح أحد الدليلين فى المسألة مما لا يوجب خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً كما هو مقتضى التقييد والتخصيص بل يوجب خروجه عن تحت فعلية الآخر وتنجزه مع محفوظية مرتبة الانشاء وإحراز الملاك فيه بوسيلتها وعليه فاذا وقعت الصلاة فى الغصب لإضطرار أو جهل أو نسيان وقد زال النهى عن التنجز والتأثير فى البطلان أثرّ لا محالة ملاك الأمر الموجود فيها فى الصحة ولا تفسد .

(أقول) نعم ترجيح أحد الدليلين فى المسألة مما لا يوجب خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً كما ذكر المصنف ولكن هذا اذا كان ترجيحه بمرجحات باب التزاحم لا ترجيحه باقوائية الدلالة كما هو مقصود التقريرات والا فالترجيح بها مما يوجب لا محالة خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً

فلا يبقى وجه للصحة فى حال الغفلة عن الحرمة أصلا فاللازم فى قبال الكلام المذكور للتقريرات هو منع الصغرى وعدم تسليم كون أحد الدليلين فى المسألة أقوى دلالة كما سيأتى بل منع كون المسألة من باب التعارض كى تصل النوبة الى الترجيح الدلالى بل هى من باب التزاحم كما عرفت تفصيله فى الأمر الثامن لامنع الكبرى أى منع كون ترجيح أحد الدليلين فى الدلالة موجباً لخروج المجمع عن تحت الآخر رأساً فافهم جيداً .

﴿ قوله بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذى هو مفاد الآخر فعلياً . . . الخ ﴾ كان الصحيح أن يقول بل قضيته ليس إلا خروجه عن فعلية الحكم الذى هو مفاد الآخر .

﴿ قوله أو لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية أصلا . . . الخ ﴾ فان الصلاة فى هذا الفرض صحيحة أيضاً لعدم فعلية النهى وتنجزه كى يمنع عن الصحة وينافى القربة ولكن تقدم منا فى المقام الثانى من المقامات المتقدمة فى الأمر الثامن أن الدليلين دائماً بصدد الحكم الفعلى فلا معنى لكون أحدهما بصدد الحكم الإقتضائى فضلا عن أن يكون كلا هما كذلك .

﴿ قوله كما هو الحال فيما إذا كان الخطابان من أول الأمر متعارضين ولم يكونا من باب الإجتماع أصلا . . . الخ ﴾ أى كما هو الحال من حيث الإشكال فى صحة الصلاة لا من حيث فساد الإشكال فلا تشتبه .

﴿ قوله وذلك لثبوت المقتضى فى هذا الباب . . . الخ ﴾ علة لفساد الإشكال فى صحة الصلاة فى صورة الجهل أو النسيان ونحوهما .

﴿ قوله كما إذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلى . . . الخ ﴾ بل ولو كانا متكفلين للحكم الفعلى فانه قد وفق بين الفعليين فى الأمر التاسع بحملهما على الإقتضائى لو لم يكن أحدهما أظهر وإلا فخصوص الظاهر

وقد عامل معهما فى المقام معاملة المتزاحمين حيث حكم بتقديم الأقوى منهما دلالة أو سنداً وبطريق الإن أحرز أن مدلوله أقوى مقتضياً من الآخر .

﴿ قوله وزان التخصيص العقلى ... الخ ﴾ الفرق بين التخصيص العقلى والتخصيص العرفى أن التخصيص العرفى كما فى العام والخاص هو مما ينقطع به الحكم من أصله والتخصيص العقلى كما فى المتزاحمين هو مما ينقطع به الحكم عن المرتبة الفعلية والتنجز مع بقاء مرتبة الإنشاء على حالها .

﴿ قوله المقتضى لصحة مورد الإجتماع مع الأمر أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهى له أو عن فعليته . . . الخ ﴾ (أما قوله) المقتضى لصحة مورد الإجتماع فهو صفة للتخصيص العقلى (وأما الترديد) فى صحة مورد الإجتماع بين كونها مع الأمر أو بدونه فهو للاشارة إلى ما تقدم منه فى الأمر العاشر من الحكم بصحة الصلاة فى الغصب على الإمتناع وترجيح جانب النهى إذا كانت الصلاة بلا التفات إلى الحرمة قصوراً وان لم تكن إمتثالا للأمر بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح (فان قلنا) بتبعية الأحكام لما هو الأقوى فالصلاة فى الغصب نسيانا أو جهلا عن قصور صحيحة ولا أمر لها لما فرض من تبعية الأحكام للجهة الغالبة وهى جهة النهى (وإن قلنا) بتبعيتها لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح فالصلاة فى الغصب نسيانا أو جهلا عن قصور صحيحة ولها الأمر لما فرض من تبعية الأحكام للجهة المؤثرة للحسن أو القبح وهى جهة الأمر التى قد أثرت فعلا فى الحسن الصدورى (وأما مقصوره) من المانع عن تأثير المقتضى للنهى له فهو النسيان أو الجهل القصورى ونحوهما كالإضطرار (بقى شىء) وهو الترديد بين كون المانع مانعاً عن تأثير المقتضى للنهى له أو عن فعليته وهو على الظاهر مما لا وجه له فان المانع عن

تأثير المقتضى للنهي له ليس إلا النسيان أو الجهل قصوراً أو الإضطرار وهو مما لا يرفع النهي من أصله الا فعليته والا فبأي وسيلة قد أحرزنا المناط في المجمع وكان من باب التزاحم وحكمنا بصحة الصلاة في الغصب مع النسيان أو الجهل القصوري أو مع الإضطرار (مضافا) الى أن نسيان الحكم أو الجهل به لو كان رافعاً للحكم من أصله وكان النهي منوطاً بالذكر والعلم لزم الدور كما لا يخفى وان لم يجر ذلك في نسيان الموضوع أو الجهل به فتفطن .

﴿ قوله كما مر تفصيله . . . الخ ﴾ أي في الأمر العاشر كما أشير آنفاً .

في مرجحات النهي على الامر

﴿ قوله وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً منها أنه أقوى دلالة . . . الخ ﴾ قد ذكر القائلون بالإمتناع لترجيح جانب النهي على الأمر وجوهاً .

(منها) أنه أقوى دلالة ووجه أقوائيته في الدلالة كما يظهر من العبارة المتقدمة للتقريرات أن دلالة الأمر على وجوب مورد الإجتماع يكون بالإطلاق ودلالة النهي على حرمته يكون بالعموم والعموم أقوى دلالة من الإطلاق فيقدم عليه (وقد أورد عليه) بان عموم النهي أيضاً لا يكون الا بوسيلة مقدمات الحكمة الجارية في المتعلق كمادة الغصب ونحوها فاذاً لافرق بين اطلاق الأمر وعموم النهي من حيث كونهما مستفادين من الحكمة لا بالوضع فلا ترجيح (وقد انتصر بعضهم) للوجه المذكور فاورد على الإيراد بأن حاصله أنه لو كان العموم في النهي مستنداً الى مقدمات الحكمة لم يكن استعمال مثل لا تغصب في بعض أفراد الغصب ولو بالقرينة مجازاً لعدم تمامية المقدمات حينئذ فلا يبقى موجب للتجوز وهو فاسد بل العموم فيه مستند الى دلالة النهي عليه

بالالتزام نظراً الى وقوع الطبيعة فى حيز النهى فلا ينتهى عنها الا بالانتهاء عن جميع أفرادها فيكون العموم للنهى من المداليل الالتزامية وان لم تكن لفظية بل عقلية لعدم اللزوم البين بالمعنى الأخص (وفيه) أن العموم فى النهى وان كان مستفاداً من دلالته عليه بالالتزام كما ذكره المنتصر ولكن الاستدلال لنفى استفادته من الحكمة بماذكره فى المقام فى غير محله فان الاستعمال فى بعض الأفراد سواء كان بمخصص متصل أو منفصل لا يكاد يكون مجازاً كما سيأتى شرحه فى العام والخاص من غير فرق بين كون العموم مستفاداً من الحكمة أو من الوضع أو من الدلالة عليه بالالتزام كما فى النهى والنفى الداخلين على الطبيعة (ثم ان المصنف) قد حكم بين المورد والمنتصر بما حاصله أن دلالة النهى أو النفى على العموم مما لاشبهة فيه ولكن العموم فى المقام ليس مستفاداً من خصوص الحكمة فقط كما زعم المورد ولا من خصوص دلالة النهى عليه فقط بالالتزام كما زعم المنتصر بل بكليهما جميعاً فبمقدمات الحكمة تتعين دائرة الغصب سعة وضيقاً ثم بالنهى الداخل عليه يستوعب تمام أفراده كما هو الحال فى لفظ كل رجل فاستفادة العموم منه يكون بمجموع الأمرين لا ببعضهما دون بعض ولكن قد رجع عنه أخيراً بقوله اللهم الا أن يقال . . . الخ كما رجع عنه فى العام والخاص أيضاً على ما سيأتى تفصيله بدعوى أن لفظ الكل أو النهى أو النفى الداخل على الجنس بنفسه كاف فى الدلالة على استيعاب تمام أفراد المدخول من دون حاجة الى مقدمات الحكمة فى المتعلق (وعليه) فيكون الحق مع المنتصر من حيث كون العموم فى النهى مستنداً الى مجرد الدلالة عليه بالالتزام والاطلاق فى الأمر يكون مستنداً الى مقدمات الحكمة فيكون النهى أقوى دلالة فيقدم .

(أقول) لو سلم أن الحق مع المنتصر كما رجع المصنف أخيراً بان كان

العموم فى جانب النهى مستفاداً من الدلالة عليه بالإلتزام والإطلاق فى جانب الأمر مستفاداً من مقدمات الحكمة (فيرد عليه أولا) أن مجرد ذلك مما لا يوجب أقوائية الدلالة والأظهرية فى جانب النهى بحسب المتفاهم العرفى بحيث لو أعطى مثل خطابى صل ولا تغصب بيد العرف عرفوا منهما أن الصلاة فى الغصب داخل تحت النهى وخارج عن تحت الأمر كما هو الحال فى العام والخاص نظير قوله صل ولا تصل فى الغصب حيث يرون فيهما أن المجمع داخل تحت الخاص لا العام نظراً إلى أظهرية الخاص فيه دون العام.

(وثانياً) ان المسألة ليست من باب التعارض كى تصل النوبة إلى مرجحات هذا الباب وهى أقوائية الدلالة ثم أقوائية السند إذا تساويا فى الدلالة بل من باب التزاحم فقد يقدم الأقوى فيه مناطاً وإن كان أضعف دلالة أو سنداً (وعليه) فالصحيح فى مقام ترجيح جانب النهى على الأمر بعد القول بالإمتناع وكون المجمع من باب التزاحم لا التعارض كما أثبتناه فى الجهة الأولى فى ذيل الأمر الثامن هو أن يقال كما تقدم شرحه فى الجهة الثانية إن النهى إنما يقدم على الأمر من جهة كونه تعيينياً لا بدل له والأمر تخييريا له البدل فكل فرد من أفراد الغصب يحرم على التعيين بخلاف أفراد الصلاة فيجب على التخيير ولو عقلا ومهما وقع التزاحم بين تكليفين كذلك قدّم ما لا بدل له على ما له البدل وأما الترجيح باغلبية المناط كما تقدم من المصنف فى صدر هذا التنبيه الثانى فقد عرفت منا أنه لا يكاد يكون إلا بعد تساوى الطرفين من حيث اللابدلية والبدلية كما إذا انحصر الواجب فى المقام بفرد واحد لا بدل له لا الترجيح بها من الأول.

﴿قوله وإن كان لا يلزم مجاز أصلا لو أريد منه خاص بالقرينة... الخ﴾ كما فى قوله اكرم كل رجل عالم فانه لا تجوّز فيه أصلا لا فى لفظة كل

لاستعمالها فى استيعاب تمام أفراد المدخول أى الرجل العام ولا فى المدخول إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول فان الرجل قد دل على الطبيعة المهملة والخصوصية الموجبة للتضييق قد استفيدت من كلمة العالم .

﴿ قوله ومنها ان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة وقد أورد عليه فى القوانين بانه مطلقاً ممنوع . . . الخ ﴾ هذا هو الوجه الثانى من وجوه ترجيح جانب النهى على الأمر وحاصل رد القوانين عليه أن فى ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا كان تعيينياً وقد أجاب عنه المصنف بما حاصله أن فى ترك الواجب فوت المصلحة وهى غير درك المفسدة .

﴿ قوله ولكن يرد عليه أن الأولوية مطلقاً ممنوعة بل ربما يكون العكس أولى . . . الخ ﴾ قد أورد المصنف على هذا الوجه الثانى من وجوه شتى .

(منها) وهو أصحها أن أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة على الاطلاق ممنوعة إذ قد ينعكس الأمر فيكون منفعة أهم وجلبها أولى من دفع المفسدة .

(ومنها) أنه لو سلم اطلاق الأولوية فهى أجنبية عن المقام فانها جارية فيما اذا دار الامر بين الواجب والحرام فان اتى بالواجب لم يترك الحرام وان ترك الحرام لم يأت بالواجب كما اذا توقف انقاذ غريق على اجتياز أرض غصبى لا فيما اذا دار الامر فى فعل واحد بين الوجوب والحرمة كما فى المجمع على الامتناع فانه يدور أمره بين رجحان جانب النهى أو الامر (وفيه) أنه لا وجه لتخصيص القاعدة على تقدير صحتها بما اذا دار الامر بين الواجب والحرام فان الملاك فى جريانها ليس الا دوران الامر بين مفسدة الحرام ومصلحة الواجب وهو بعينه موجود فى مثل المجمع لما فيه من المفسدة والمصلحة جميعاً بل وتجرى القاعدة حتى فى الفعل الذى دار أمره ثبوتاً بين كونه اما

حراما فيه المفسدة أو واجباً فيه المصلحة فان القاعدة على القول بها كما تقدم بها الحرام على الواجب فكذلك يقدم بها احتمال الحرمة على احتمال الوجوب

(ومنها) أنه لو سلم أن القاعدة ليست اجنبية عن المقام فهى انما تجدى اذا حصل القطع بالاولوية اذ لا عبرة بالاولوية الظنية ونحوها .

(ومنها) أنه لو سلم أن القاعدة مما تجدى حتى اذا لم يحصل القطع بالاولوية وكنا مترددين فى رجحان جانب النهى على الامر لعدم القطع بالاولوية فهى انما تجرى اذا لم يكن هناك مجال لجريان الاصل العملى عن الحرمة من جهة العلم الاجمالى كما فى دوران الامر بين الوجوب والحرمة التعيينيين وأما المجمع الدائر أمره بين الوجوب التخييرى والحرمة التعيينية فلا مانع عن جريان اصالة البرائة عن حرمته الفعلية فان الوجوب التخييرى كما سيأتى فى محله مما لاتجرى البرائة عنه حتى مع قطع النظر عن العلم الاجمالى فيبقى الاصل العملى فى جانب الحرمة بلامانع عنه فيجرى وتصح الصلاة فى الغصب لوجود المقتضى فيها وفقد المانع عن التقرب بها وهو النهى الفعلى المرتفع بالبرائة وان قيل بجريان الاشتغال فى الاقل والاكثر الارتباطيين وذلك لان المانع هناك واقعى فاذا رفعنا المانع بالبرائة فى الظاهر فلا يرتفع بها فى الواقع على تقدير وجوده فجاز أن نقول إنه لا يقطع ببرائة الذمة الا بالاحتياط ولكن المانع فى المقام على تقدير وجوده هو الحرمة الفعلية لا الحرمة الواقعية فاذا ارتفعت الفعلية بالاصل العملى فلا يبقى مانع عن الصحة أصلا (وفيه) ما سيأتى من المنع الاكيد عن عدم جريان البرائة عن الوجوب التخييرى وذلك لما ستعرف من جريان بعض أدلتها عنه وان لم يجر كلها فاذا جرى الاصل عن الوجوب التخييرى عارض قهراً الاصل الجارى عن الحرمة التعيينية ولم يتم الايراد الرابع الاخير للمصنف أصلا .

﴿ قوله ولو سلم فهو أجنبي عن المقام فانه فيما إذا دار بين الواجب والحرام . . . الخ ﴾ هذا هو الإيراد الثانى مما أورده على كون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة وقد ذكر فى تعليقته على الكتاب فى وجه كونه أجنبياً عن المقام (ما هذا لفظه) فان الترجيح به إنما يناسب ترجيح المكلف وإختياره للفعل أو الترك بما هو أوفق بغرضه لا المقام وهو مقام جعل الأحكام فان المرجح هناك ليس إلا حسنها أوقبحها العقليان لاموافقة الأغراض ومخالفتها تأمل تعرف (إنتهى) (وفيه) أن القاعدة على تقدير تسليمها ليست إلا من جهة استقلال العقل بان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة واستقلال العقل بها مما لا يختص بالمكلف فى مقام اختياره للفعل أو الترك أو بالشارع فى مقـــام جعل الأحكام وتشريعه بل هو بالنسبة الى الكل على حد سواء فيجب مراعاتها .

﴿ قوله نعم لو قيل بان المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة فى المبغوضية ولو لم تكن الغلبة بمحرزة . . . الخ ﴾ استدراك عن حكمه فى الإيراد الرابع الأخير بصحة المجمع لأجل البرائة عن حرمته الفعلية أى نعم لو قيل بان المفسدة الغالبة فى الواقع مؤثرة فى المبغوضية فمع احتمال غلبة المفسدة فى المجمع لاتكاد تجدى البرائة فانها وان فرض كونها رافعة للحرمة الفعلية ولكنها لا ترفع احتمال غلبة المفسدة فى الواقع الموجبة لمبغوضيته واقعاً ومع احتمال المبغوضية لا يكاد يتأتى قصد القربة فتجرى قاعدة الإحتياط قهراً ويجب الإتيان بغير المجمع تفريغاً للذمة عما اشتغلت به يقيناً ولو لم نقل بالإحتياط عند الشك فى الجزئية والشرطية لأن الشك حينئذ ليس فى اعتبار شيء فى المأمور به بنحو الشبهة الحكمية كى تجرى البرائة عنه عقلا ونقلا بل الشك فى حصول ما هو المعتبر فيه قطعاً وهو قصد القربة .

(أقول) ان المصنف كما تقـــدم غير مرة قد حكم تبعاً المشهور على الإمتناع وترجيح جانب النهى بصحة الصلاة فى الغصب نسيانا أو جهلا عن قصور نظراً الى وجود المقتضى فيها وفقد المانع عن التقرب بها وهو النهى الفعلى المنجز ولم ير أن المفسدة الغالبة فيها الموجبة لمبغوضيتها واقعاً مانعة عن التقرب بها فكيف يتوقف فى المقام لأجل احتمال غلبة المفسدة فيه الموجب لإحتمال المبغوضية الواقعية (أللهم الا أن يقال) إن مع الجهل أو النسيان يتمشى قصد القربة بخلاف المقام لفرض الإلتفات فيه من أجل احتمال غلبة المفسدة واقعاً الموجب لإحتمال المبغوضية الواقعية (الا أنه كيف) أفتى بصحة الصلاة فى الغصب اضطراراً اذا كان لا بسوء الإختيار كما أشار اليه فى صدر التنبيه الأول وصرح به فى أواخره أيضاً ومن المعلوم أن الغصب بمجرد الاضطرار اليه ولو كان بغير سوء الاختيار لا يكاد ينقلب عما هو عليه من المفسدة الغالبة والمبغوضية الواقعية غايته أنه لا يكون صدوره مبغوضاً عليه وهو يكفى فى الصحة فاذا صحت الصلاة فى الغصب ولو مع الاضطرار لا بسوء الاختيار بل قلنا نحن حتى مع سوء الاختيار وان استحق العقاب عليه بعداً مع اشتمال الصلاة على المفسدة الغالبة الموجبة للمبغوضية الواقعية ففى المقام الذى ليس فيه الا احتمال غلبة المفسدة بطريق أولى .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ اشارة الى ضعف الاستدراك عن حكمه فى الايراد الرابع الأخير بصحة المجمع ورجوع ثانياً الى الحكم بالصحة وللمصنف تعليقة طويلة فى المقام قد صرح فى آخرها بوجه التأمل (وتفصيله) أنه ذكر فى بدو الأمر أن للمفسدة مراتب عديدة مرتبة مغلوبة ومرتبة مساوية للمنفعة ومرتبة غالبة والأخيرة هى التى تؤثر فى المبغوضية دون غيرها وأن مجرد احراز المفسدة مما يكفى فى تأثيرها فى المبغوضية ان كانت غالبة واقعاً كما أن للحرمة

مراتب ضعيفة ومتوسطة وقوية ومجرد احرازها مما يكفى فى تنجز المرتبة القوية لو كانت قوية واقعاً وفى استحقاق عقاب تلك المرتبة القوية (ثم ساق الكلام) الى أن أخذ فى تصحيح المجمع ثانياً فادعى أنه لا يعتبر فى العبادة أزيد من اتيان العمل قربة الى الله ولا كون العمل ذاتاً راجحاً وان اعتبر أن لا يقع منه مبغوضاً عليه (ثم قال) ما هذا لفظه وقولنا فتأمل اشارة الى ذلك (انتهى) .

(أقول) نعم الا أنه يعتبر فى العبادة مضافاً الى ذلك وجود الملاك أيضاً وبه صحت الصلاة فى الغصب نسياناً أو جهلا بالموضوع ولو لا وجود الملاك فيها لم يكف مجرد الاتيان بها قربة الى الله تعالى وعدم وقوعها مبغوضة عليه والملاك فى المقام وان كان محرزاً ولكن مع ذلك لا تتم الصحة التى قد حكم بها فى الايراد الرابع الأخير فان المقتضى وان كان محرزاً ولكن المانع وهو الحرمة الفعلية محتمل وجوده لأن البرائة لا تجرى عنها بعد ما عرفته منا من معارضتها للبرائة عن الوجوب الفعلى أيضاً ولو كان تخييرياً (وعليه) فالصحيح هو الاعتراف بعدم صحة المجمع فى مفروض الايراد الرابع الأخير فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله ومنها الإستقراء فانه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب لحرمة الصلاة فى أيام الإستظهار وعدم جواز الوضوء من الإنائين المشتبهين . . . الخ ﴾ هذا هو الوجه الثالث من وجوه ترجيح جانب النهى على الأمر (وقد أورد عليه المصنف) من وجوه .

(منها) أنه لا دليل على إعتبار الإستقراء ما لم يفد القطع .

(ومنها) أنه لو سلم إعتباره مطلقاً فموضوع الإستقراء مما لا يتحقق بهذا المقدار أى بالظفر على موردين فى الشرع من حرمة الصلاة فى أيام

الإستظهار أى بعد العادة وقبل تجاوز العشرة ومن عدم جواز الوضوء من الإنائين المشتبهين ووجوب إهراقهما والتيمم كما فى النص .

(ومنها) أنه لو سلم ثبوته بهذا المقدار فليس حرمة الصلاة فى أيام الإستظهار ولا عدم جواز الوضوء من الانائين المشتبهين مربوطاً بترجيح جانب الحرمة على الوجوب .

(أما الأول) فلان حرمتها فى تلك الأيام ليس إلا لأجل قاعدة الامكان الجارية فى الدم أى كل دم أمكن أن يكون حيضاً بان لم يكن قبل البلوغ أو بعد اليأس أو مع عدم فصل أقل الطهر فهو حيض وهكذا لأجل قاعدة الاستصحاب المطابقة لقاعدة الامكان القاضيتين بكون الدم فى أيام الاستظهار حيضاً يترتب عليه جميع أحكامه وآثاره ومنها حرمة الصلاة .

(وأما الثانى) فلعدم كون حرمة الوضوء من الماء النجس ذاتياً كى يكون عدم جواز الوضوء من الانائين المشتبهين من ترجيح جانب الحرمة على الوجوب بل تشريعياً ولا تشريع فيما إذا توضأ منهما إحتياطاً وأما عدم جواز التوضى مع ذلك منهما ولو إحتياطاً بل يجب إراقتهما كما فى موثقة الساباطى فهو للتعبد الشرعى أو للابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب حال ملاقات الماء الثانى للبدن فانه بمجرد ملاقاته له ولو لأجل تطهير مواضع الملاقات بالأول قبل أن ينفصل الغسالة أو يتعدد الغسل فيما يحتاج إلى التعدد يقطع بنجاسة البدن أما بسبب ملاقاته مع الأول أومع الثانى نعم إذا أنفصل الغسالة أو تعدد الغسل فيما يحتاج إلى التعدد يزول العلم لجواز نجاسة الأول وطهارة الثانى مع بقاء الشك فيهما لجواز العكس أى طهارة الأول ونجاسة الثانى فتستصحب النجاسة (وفيه) ان المكلف إذا توضأ باحدهما وصلى ثم طهر المواضع بالآخر وتوضأ به وصلى قطع ببرائة ذمته يقيناً وإن ابتلى بنجاسة البدن ظاهراً بحكم

الاستصحاب كما ذكر المصنف ولكنه لا يهم بعد القطع ببرائة ذمته (وعليه) فالصحيح فى الجواب أن يقال إن المنع عن التوضى منهما والأمر بإراقتهما والتيمم إنما هو للتعبد المحض كما تقدم أو لتسهيل الأمر على المكلف لا الابتلاء بالنجاسة الظاهرية بحكم الاستصحاب فانه مما لا محذور فيه بعد إمكان تحصيل القطع بفراغ الذمة من الصلاة كما عرفت .

﴿ قوله هذا لو قيل بحرمتها الذاتية فى أيام الحيض . . . الخ ﴾ كما هو الحق المختار على ما حقق فى محله لقوله عليه السلام إذا كانت المرئة طامثاً فلا تحل لها الصلاة ولقوله عليه السلام عند إشتباه دم الحيض بدم العذرة فلتتق الله فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر إلى غير ذلك .

﴿ قوله فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك . . . الخ ﴾ أى ولو إحتياطاً .

﴿ قوله وعدم استعمال مطهر بعده . . . الخ ﴾ عطف على حال ملاقاة المتوضأ من الاناء الثانية أى وحال عدم إستعمال مطهر بعد التوضى من الاناء الأولى بمعنى أنه لم يطهر المواضع بماء ثالث فانه إذا فعل ذلك لم يقطع بحصول النجاسة حال ملاقات المتوضى من الاناء الثانية .

﴿ قوله نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجة الى التعدد أو انفصال الغسالة لا يعلم تفصيلا بنجاستها . . . الخ ﴾ استدراك عن القطع بحصول النجاسة حال ملاقات المتوضأ من الاناء الثانية (ووجه الاستدراك) أنه لو كان أحد الاناءين المشتبهين كراً بان علم اجمالا أنه اما هذا الماء القليل نجس أو ذاك الماء البالغ كراً فتوضأ بالقليل وطهر المواضع بالكر فلا يقطع حينئذ عند الملاقات مع الثانى بنجاسة البدن لجواز كون الأول نجساً والثانى طاهراً طهرت المواضع بملاقاتها معه من دون حاجة الى انفصال

الغسالة أو التعدد كى يقطع قبل الانفصال أو التعدد بنجاسة البدن (وفيه) أن ملاقات المواضع مع الثانى الكر دفعة واحدة غير معقول دقة بل تدريجى قطعاً فاذا انغمس بعض يده فى الماء الثانى الكر قبل انغماس الكل علم فعلا بنجاسة يده لا محالة أما البعض المنغمس ان كان الثانى نجساً وأما البعض الغير المنغمس ان كان الأول نجساً وهذا واضح .

﴿ قوله وان علم بنجاستها حين ملاقات الأولى أوالثانية اجمالا...الخ ﴾ لا يقال انه لو علم اجمالا بنجاسة المواضع أما حين الملاقات مع الأولى أومع الثانية فتستصحب النجاسة (لأنه يقال) انه كما علم اجمالا بنجاسة المواضع اما حين الملاقات مع الاولى أو مع الثانية فكذلك علم اجمالا بطهارتها اما حين الملاقات مع الاولى أو مع الثانية أى بعد تطهير المواضع بها وسيأتى فى بعض تنبيهات الاستصحاب انشاء الله تعالى أن فى تعاقب الحالتين كالطهارة والنجاسة ونحوهما لا يكاد يجرى الاستصحاب فى شىء من الحالتين .

﴿ قوله فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة . . . الخ ﴾ تفريع على قوله المتقدم لا يعلم تفصيلا بنجاستها . . . الخ .

هل يلحق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات أم لا

﴿ قوله الامر الثالث الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والجهات . . . الخ ﴾ مقصوده من العنوانات والجهات معلوم واضح وهو متعلقا الامر والنهى كالصلاة والغصب وأما مقصوده من الاضافات فهو اضافة

متعلق الامر والنهى الى متعلقيهما كاضافة الاكرام الى العلماء فى اكرم العلماء واضافة الاكرام أيضاً الى الفساق فى لاتكرم الفساق فيكون المعنى لدى الحقيقة هكذا هل يلحق تعدد متعلق المتعلقين كالعلماء والفساق فى المثالين بتعدد المتعلقين كالصلاة والغصب فى صل ولاتغصب فكما أن الثانى من باب الاجتماع لكون النسبة بين متعلق الامر والنهى عموما من وجه فكذلك الاول من باب الاجتماع لكون النسبة بين متعلق المتعلقين عموما من وجه أم لا يلحق (فيقول المصنف) الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات فكما أن تعدد العنوان بناء على الجوازعما يجدى فى تعدد المتعلق فكذلك تعدد الاضافة بناءعليه مايجدى أيضاً فى تعدده فيكون مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصل ولا تغصب عيناً فعلى الجواز لا تعارض ولا تزاحم فى المجمع وعلى الامتناع يكون المجمع من باب التزاحم وأما ما يترائى من القوم من معاملتهم مع مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق معاملة تعارض العامين من وجه فى مادة الاجتماع فهو مبنى على الامتناع وعدم وجود المقتضى لاحد الحكمين فى المجمع .

(أقول) والحق عدم لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات فعلى الامتناع كما هو المختار يعامل مع صل ولا تغصب معاملة المتزاحمين فى المجمع ويرجع فيه الى مرجحات باب التزاحم كما تقدم ومع اكرم العلماء ولا تكرم الفساق يعامل معاملة المتعارضين فى المجمع ويرجع فيه الى مرجحات باب التعارض والفارق هو فهم العرف فانهم يرون التنافى فى الاول فى مقام الامتثال وفى الثانى فى مقام الجعل والتشريع وقدأشير فى الامر الثامن فى الجهة الاولى الى ضابطتى التزاحم والتعارض وسيأتى تفصيلهما بنحو أبسط فى صدر التعادل والتراجيح انشاء الله تعالى فمعاملة القوم مع مثل اكرم العلماء ولاتكرم

الفساق معاملة المتعارضين فى المجمع انما هو لاجل كونهما من باب التعارض لا لكونهما من باب التزاحم ولم يحرز وجود المقتضى لاحد الحكمين فى المجمع فانه دعوى بلا شاهد وتأويل بلا برهان (بل لا يبعد) أن يرى العرف التنافى فى مقام الجعل والتشريع حتى فيما كانت النسبة بين نفس المتعلقين عموما من وجه اذا كانا فى الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة أو الصحة والفساد ونحوهما ففى مثل قوله النباتات طاهرة والمسكرات نجسة يعامل معهما فى النبات المسكر معاملة المتعارضين لا معاملة باب الاجتماع فلا المجوّز يقول فيهما بان المجمع طاهر ونجس ولا الممتنع يرجع فيه الى مرجحات باب التزاحم كاقوائية المناط ونحوها فتأمل جيداً فان المقام من مزال الاقدام وقد زل فيه بعض الاساتيد العظام .

هل النهى يقتضى الفساد أم لا

﴿ قوله فصل فى أن النهى عن الشىء هل يقتضى فساده أم لا وليقدم أمور الاول أنه قد عرفت فى المسألة السابقة الفرق بينهما وبين هذه المسألة . . . الخ ﴾ أى قد عرفت فى صدر مسألة الاجتماع أن الجهة المبحوثة عنها فى تلك المسألة كانت سراية كل من الأمر والنهى الى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعددهما كذلك وان الجهة المبحوثة عنها فى هذه المسألة هى مفسدية النهى للعبادة أو المعاملة وعدمها بعد الفراغ عن أصل توجهه وسرايته اليها .

هل المسألة لفظية أو عقلية

﴿ قوله الثانى انه لا يخفى ان عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنما هو لأجل أنه . . . الخ ﴾ وحاصل ما فى هذا الأمر الثانى بمزيد توضيح منا أن هذه المسألة وإن كانت عقلية واقعاً لكون الكلام فيها فى الملازمة بين الحرمة والفساد عقلا ولكن حيث أن فى جملة الأقوال قول بدلالة النهى على الفساد فى المعاملات مع إنكار الملازمة بينهما عقلا تعدّ المسألة من مباحث الألفاظ وتكون لفظية لا عقلية (وفيه ما لا يخفى) إذ بمجرد أن فى الأقوال قول بدلالة النهى على الفساد فى المعاملات مع انكار الملازمة بين الحرمة والفساد عقلا وإن كان يعرف أن النزاع عند هذا القائل هو فى دلالة اللفظ على الفساد لا فى الملازمة العقلية ولكن لا يعرف أن النزاع عند سائر الأعلام أيضاً كذلك (هذا) مضافا إلى أن هذا القول مما لم نعثر عليه بعد الفحص عنه فى الكتب الأصولية التى بأيدينا ولعل المصنف قد اشتبه فى النقل والله العالم

﴿ قوله ولا ينافى ذلك أن الملازمة على تقدير ثبوتها فى العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة . . . الخ ﴾ ردّ على صاحب التقريرات رحمه الله (وتفصيله) أنه قال فى الهداية الأولى من هذه المسألة (ما لفظه) قد عرفت فى المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة على وجه التفصيل ومحصله هو أن المسؤل عنه فى تلك المسألة هو إمكان اجتماع هذين النحوين من الطلب فى مورد واحد وإمتناعه والمسؤل عنه فى هذه المسألة هو ثبوت الملازمة بين تعلق النهى بشىء وبين فساد ذلك الشىء (إلى أن قال) ومن هنا يظهر أن المسألة لا ينبغى أن تعد من مباحث الألفاظ فان هذه الملازمة على تقدير ثبوتها انما هى موجودة

بين مفاد النهى المتعلق بشىء وبين فساد ذلك الشىء وان لم يكن ذلك النهى مدلولا بالصيغة اللفظية وعلى تقدير عدمها انما يحكم بانتفائها بين المعنيين (انتهى) ومحصله أن محل الكلام فى المسألة نفياً واثباتا انما هو الملازمة بين الحرمة والفساد عقلا وان لم تكن الحرمة مستفادة من اللفظ أصلا كما اذا استفيد من عقل أو اجماع ونحوهما وعليه فالمسألة ليست لفظية بل عقلية (وحاصل رد المصنف) عليه أنه لا ينافى ذلك أن يكون النزاع مع ذلك فى دلالة الصيغة على الفساد وعدمها غايته انها تدل على الحرمة بالمطابقة وعلى الفساد الملازم للحرمة بالإلتزام (وفيه) أن ارجاع البحث عن الملازمة بين الحرمة والفساد عقلا الى البحث عن دلالة النهى على الفساد بالإلتزام وان أمكن بالتقريب المذكور ولكن يلزم حينئذ حصر النزاع بما اذا كان هناك لفظ قد استفيدت الحرمة منه وأما اذا لم يكن هناك لفظ بان استفيدت الحرمة من دليل لبى من عقل أو اجماع ونحوهما فلا يكون هناك بحث أصلا وهو كما ترى (هذا مضافا) الى أنه يعتبر فى دلالة اللفظ على شىء بالإلتزام من اللزوم البين بالمعنى الأخص كما فى الحاتم والجود وفى العمى والبصر وهو مفقود فى المقام اذ لا لزوم بهذا النحو بين الحرمة التى هى مفاد النهى بالمطابقة وبين الفساد على نحو لا يمكن تصورها بدون تصور الفساد وهذا واضح .

ملاك البحث يعم النهى التحريمى

والتنزيهى والنفسى والغيرى جميعاً

﴿ قوله الثالث ظاهر لفظ النهى وإن كان النهى التحريمى إلا أن ملاك البحث يعم التنزيهى . . . الخ ﴾ لا اشكال فى أن المراد من النهى المأخوذ فى عنوان البحث ليس هو النهى الوضعى المسوق للارشاد إلى الفساد كالنهى عن بيع الغلام حتى يحتلم أو عن نكاح العبد حتى يأذن مولاه أو عن لبس غير المأكول فى الصلاة حتى يصلى فى غيره ونحو ذلك بل المراد منه هو النهى التكليفى ولكن المراد هل هو خصوص التحريمى منه أم يشمل التنزيهى أيضاً فيقول المصنف إن ملاك البحث يعم التنزيهى .

(أقول) نعم يعم التنزيهى ولذا قدقلنا فى مسألة الإجتماع بفساد العبادات المكروهة التى لا بدل لها مما لا يمكن القول فيه بكون النهى لأقلية الثواب كالصلوات المبتدئة عند الطلوع والغروب وكصوم يوم العاشوراء بناء على كراهته ونحوهما بمعنى عدم وقوعها عبادة مقربة إلى الله تعالى وإن تحققت مسمياتها وماهياتها كما فى العبادات المحرمة كصوم يوم العيدين ونحوه فانها وان كانت فاسدة لحرمتها بمعنى عدم كونها عبادة مقربة إلى الله تعالى ولكن مع ذلك تتحقق ماهياتها ومسمياتها وبها تحصل المخالفة والعصيان قطعاً ولكن المصنف مع إعترافه فى المقام بعموم ملاك البحث للتنزيهى لم يلتزم هناك بفساد العبادات المكروهة ولو فى خصوص ما لا بدل له .

﴿ قوله ومعه لا وجه لتخصيص العنوان . . . الخ ﴾ رد على صاحب

التقريرات رحمه الله حيث قال (ما لفظه) الثـــانى ظاهر النهى المأخوذ فى العنوان هو النهى التحريمى وإن كان مناط البحث فى التنزيهى موجوداً وذلك لا يوجب تعميم العنوان (إنتهى) فيقول المصنف إن مع عموم الملاك وشموله للنهى التنزيهى لا وجه لتخصيص العنوان بالتحريمى فقط وهو جيد .

﴿ قوله وإختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى . . . الخ ﴾ دفع إشكال مترقب فى المقام (وحاصل الاشكال) أنه لا إشكال فى أن عموم ملاك البحث للنهى التنزيهى هو مما يختص بالعبادات فقط دون المعاملات إذ لا وجه لإقتضاء التنزيهى الفساد فى المعاملات كما لا يخفى فهذا قد يكون قرينة على أن المراد من النهى المأخوذ فى العنوان هو خصوص التحريمى فقط الجارى فى العبادات والمعاملات جميعاً لا ما يعم التنزيهى المختص بالعبادات فقط (وحاصل الدفع) أن اختصاص عموم ملاك البحث بالعبادات فقط دون المعاملات مما لا يوجب تخصيص العنوان بالتحريمى فقط دون غيره بل المبحوث عنه هو مطلق النهى سواء كان تحريمياً أو تنزيهياً غايته أن التحريمى يجرى فى العبادات والمعاملات جميعاً والتنزيهى يختص بالعبادات فقط .

﴿ قوله كما لا وجه لتخصيصه بالنفسى فيعم الغيرى اذا كان أصلياً وأما اذا كان تبعياً . . . الخ ﴾ أى كما لا وجه لتخصيص النهى المأخوذ فى العنوان بالنفسى فقط بل يعم الغيرى أيضاً (اذا كان أصلياً) فكما أنه اذا نهى مثلا عن الصلاة فى أيام الحيض نفسياً يقع الكلام فى مفسديته لها فكذلك اذا نهى عن الصلاة غيرياً لأجل الإزالة يقع الكلام فى مفسديته لها (وأما اذا كان الغيرى تبعياً) فهو داخل فى ملاك البحث لا فى عنوان البحث بنفسه (والسر فى ذلك) أن الغيرى الأصلى على ما تقدم شرحه فى مقدمة الواجب عبارة

عما تعلقت به ارادة مستقلة من جهة الإلتفات اليه بما هو عليه مما يوجب طلبه والغيرى التبعى عبارة عما لم تتعلق به ارادة مستقلة لعدم الإلتفات اليه بل تعلقت به ارادة اجمالية تبعية وعلى هذا فالغيرى الأصلى يكون من مقولة اللفظ حيث يلتفت الى الشىء بما هو عليه ويتعلق به ارادته المستقلة فيجعله فى قالب الطلب ويقول مثلا أدخل السوق واشتر اللحم فيكون داخلا فى عنوان البحث والغيرى التبعى يكون من مقولة المعنى كما اذا قال اشتر اللحم فوجب دخول السوق تبعاً لغيره فيكون خارجا عن عنوان البحث قهراً بعد ما عرفت من كون النزاع فيه فى دلالة اللفظ أى فى دلالة النهى على الفساد وعدمها ولكن مع ذلك يعمه ملاك البحث لأن دلالة النهى على الفساد على القول بها ليس الا من جهة دلالته على الحرمة والحرمة موجودة بعينها فى النهى التبعى .

(أقول) هذا ان قلنا بكون المسألة لفظية كما زعم المصنف والا بان قلنا أن المسألة عقلية كما تقدم منا نظراً الى وقوع الكلام فيها فى الملازمة بين الحرمة والفساد لا فى دلالة النهى عليه فالنهى التبعى داخل فى نفس البحث لا فى ملاكه .

﴿ قوله من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته فى ذلك كما توهمه القمى قدس سره . . . الخ ﴾ رد على المحقق القمى أعلى الله مقامه الذى يظهر من بعض كلماته خروج النهى الغيرى عن محل الكلام لعدم استحقاق العقاب عليه (قال) فى المقدمة السادسة ما هذا لفظه ان النهى المستلزم للفساد ليس إلا ما كان فاعله معاقباً (انتهى) ولازم ذلك أن النهى الغيرى مطلقاً خارج عن عنوان البحث سواء كان أصلياً أو تبعياً نظراً الى عدم كونه موجباً لاستحقاق العقوبة على مخالفته وان كان مما يوجب استحقاق العقوبة على مخالفة ذى المقدمة (فيجيب عنه المصنف) بعدم دخالة استحقاق العقاب على المخالفة

وعدمه فى مفسدية النهى وعدمها بل الملاك فى مفسديته على القول بها هو نفس الحرمة وهى موجودة بعينها فى النهى الغيرى كالنهى النفسى بعينه .

﴿ قوله ويؤيد ذلك أنه جعل ثمرة النزاع فى أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فساده اذا كان عبادة . . . الخ ﴾ أى ويؤيد ما ذكرنا من عموم ملاك البحث للنهى الغيرى وان دلالة النهى على الفساد على القول بها انما يكون لأجل دلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفتها ما جعله القوم ثمرة لمسألة الضد من فساد الضد الخاص على القول بالاقتضاء اذا كان عبادة كالصلاة ونحوها اذ من المعلوم أن حرمة الضد بناء على الإقتضاء ليست الا غيرية مقدمية فمع كونها كذلك قد التزموا بمفسديتها للعبادة وهذا مما يكشف عن عدم دخالة استحقاق العقاب وعدمه فى مفسدية النهى وعدمها .

(أقول) نعم ولكن من المحتمل أن القائلين بالإقتضاء وفساد الضد اذا كان عبادة هم يلتزمون باستحقاق العقاب على الحرمة الغيرية وان كان هذا الإحتمال بعيداً جداً ولعل المصنف لهذا الإحتمال قد جعل الأمر المذكور مؤيداً لادليلا برأسه وعلى كل حال لا وجه لإختصاص النزاع بالنهى النفسى دون الغيرى .

فى تعيين المراد من العبادة

﴿ قوله الرابع ما يتعلق به النهى اما يكون عبادة أو غيرها والمراد بالعبادة ها هنا . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الأمر الرابع هو تعيين المراد من العبادة التى يقع البحث عن اقتضاء النهى فسادها كما أن الغرض من ذلك

هو دفع ما قد يشكل الأمر فى تصوير تعلق النهى بها فان العبادة ليست الا ما تعلق به أمر عبادى لا يكاد يسقط الا بقصد القربة وما تعلق به أمر كذلك بل مطلق الأمر ولو كان توصلياً كيف يعقل تعلق النهى بها كى يفسدها أو لا يفسدها (فيقول المصنف) فى دفع هذا الإشكال ما محصله بتوضيح منا ان المراد من العبادة ها هنا هو أحد أمرين .

(الأول) ما يكون عبادة ذاتاً ومقرباً الى الله تعالى لو لا حرمته شرعا من دون أن يحتاج عباديته الى تعلق أمر به بل ولا يضر بعباديته حرمته شرعا كما سيأتى من المصنف فى المقام الأول وان أضر بمقربيته الى الله تعالى وهذا كالسجود والخضوع والخشوع والتسبيح والتقديس ونحو ذلك وفى هـــذا القسم لا اشكال فى تصوير تعلق النهى به اذ لا يحتاج عباديته الى أمر كى يقال أنه مع الأمر به كيف ينهى عنه .

(الثانى) ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عباديا لا يكاد يسقط الا بقصد القربة كساير أمثاله وأقرانه وهذا كصوم يوم العيدين أو الصلاة فى أيام الحيض بناء على حرمتها ذاتا ونحوهما وفى هذا القسم أيضاً لا اشكال فى تصوير تعلق النهى به اذ لا أمر به فعلا كى يشكل الأمر فى تعلق النهى به بل يتعلق به بلا مانع عنه ولا محذور ويقال مثلا ان صوم العيدين الذى لو تعلق به الأمر كان أمره أمراً عبادياً كصوم ساير الأيام هل النهى المتعلق به يفسده أم لا .

﴿ قوله لا ما أمر به لأجل التعبد به ولا ما يتوقف صحته على النية ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها فى شىء . . . الخ ﴾ هذه تعاريف ثلاثة للعبادة

(الأول) لصاحب التقريرات .

(والثانى) للمحقق القمى بل ولغير واحد من القوم على ما ذكره التقريرات (والظاهر) أن المراد من النية هو قصد القربة لا قصد العنوان

والا فمثل اداء الدين أيضاً يتوقف صحته على النية وليس بعبادة قطعاً .

(الثالث) المحقق القمى أيضاً (قال فى القوانين) فى المقدمة الأولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية (ثم قال) وبعبارة أخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها فى شىء انتهى (فيقول المصنف) ان العبادة بشىء من هذه المعانى الثلاثة مما لا يمكن تعلق النهى بها .

(أقول) أما الأول فنعم فان ما أمر به لأجل التعبد به مما لا يعقل تعلق النهى به ولكن الثانى والثالث مما يعقل غير انهما لا يسلمان عما أورد عليهما بالإنتقاض طرداً أو عكساً أو بغيره كما أفاد المصنف وسيأتى تفصيله .

﴿ قوله مع ما أورد عليها بالإنتقاض طرداً أوعكساً أو بغيره كما يظهر من مراجعة المطولات . . . الخ ﴾ (وقد أورد فى الفصول) على التعريف الثالث عكساً وطرداً (قال أعلى الله مقامه) وقد تعرف العبـــادة بما لم يعلم انحصار المصلحة فيها فى شىء وهذا غير سديد لإنتقاضه عكساً بالعبادة التى علم انحصار المصلحة فيها بالإمتثال بغيرها ونحوه كالطهارة وطرداً بالواجبات التى ليست عبادة ولا ينحصر مصالحها فى شىء كوجوب توجيه الميت الى القبلة انتهى (وقد أورد فى التقريرات) على التعريف الثانى بالدور وأشار اليه المصنف بقوله أو بغيره أى بغير الإنتقاض طرداً أو عكساً .

(أقول) وتقريب الدور بلسان واضح أن معرفة العبادة يتوقف على معرفة صحة العبادة نظراً الى أخذ صحتها فى تعريفها ومعرفة صحة العبادة موقوفة على معرفة نفس العبادة توقف معرفة المقيد على معرفة قيده فاذاً تتوقف معرفة العبادة على معرفة العبادة وهذا هو الدور .

﴿ قوله كون مثلها من التعريفات ليس بحدّ ولا رسم بل من قبيل شرح الإسم . . . الخ ﴾ قد تقدم منا فى مقدمة الواجب فى صدر المطلق والمشروط

معنى كل من التعريف اللفظى المعبر عنه بشرح الإسم والتعريف الحقيقى المعبر عنه بالحد والرسم فراجع ولا نعيد .

في تعيين المراد من المعاملة

﴿ قوله الخامس أنه لايدخل فى عنوان النزاع إلا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة والفساد . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الأمر الخامس هو تعيين المراد من المعاملة التى يقع البحث عن اقتضاء النهى فسادها وعدمه وقد قسم المعاملة فى التقريرات على ثلاثة أقسام .

(الأول) ما يتصف بالصحـــة والفساد كالعقود والإيقاعات وغسل النجاسات .

(الثانى) ما لا يتصف بالصحة والفساد مع ترتب الأثر الشرعى عليه كالغصب والإتلاف واليد والجنايات وأسباب الوضوء ونحوها (والظاهر) أن وجه عدم إتصاف هذا القسم الثانى بالصحة والفساد مع كونه مما يترتب عليه الأثر الشرعى هو عدم تركبه من أجزاء وشرائط كى يكون قابلا لطرو النقص والتمام عليه بخلاف مثل العقود والإيقاعات وغسل النجاسات فانها مركبة من أمور خاصة حتى مثل الغسل لما يعتبر فيه من التعدد ولو فى بعض النجاسات كالبول ويعتبر فيه العصر فيما يقبل العصر وإنفصال الغسالة إذا كان بالقليل ونحو ذلك .

(الثالث) ما لايتصف بالصحة والفساد مع عدم ترتب أثر شرعى عليه وقد مثل له بشرب الماء (والظاهر) أن وجه عدم إتصاف هذا القسم الثالث بالصحة والفساد مضافا إلى عدم تركبه عدم ترتب أثر شرعى عليه (ثم ان

التقريرات) قد اختار أن الداخل تحت عنوان النزاع هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة أى المعاملة بالمعنى الأعم مع قابليتها للاتصاف بالصحة والفساد فلا يختص النزاع بالمعاملة بالمعنى الأخص وهى العقود والإيقاعات ولا يعم مطلق المعاملة بالمعنى الأعم مما لا يقبل الإتصاف بالصحة والفساد (وقد أفاد) فى وجه عدم التعميم إلى مطلق المعاملة بالمعنى الأعم ما محصله أن مع عدم قابلية الإتصاف بالصحة والفساد لا وجه للبحث عن إقتضاء النهى للفساد فيه وعدمه (كما أنه قد أفاد) فى وجه عدم الإختصاص بالمعاملة بالمعنى الأخص وتعميمه إلى مطلق مايقبل الإتصاف بالصحة والفساد كغسل النجاسات أمرين (أحدهما) عموم الأدلة .

(ثانيهما) ما ذكره الشيخ فى محكى المبسوط من الإستدلال على عدم حصول الطهارة فيما لو استنجى بالمطعوم ونحوه مما تعلق النهى بالإستنجاء به بما هذا لفظه قال كل ما قلنا لا يجوز استعماله لحرمته أو لكونه نجساً ان استعمل فى ذلك ونقى به الموضع لا يجزى لأنه منهى عنه والنهى يقتضى الفساد. قال فى التقريرات وقد نقله فى المعتبر ولم يعترض عليه بخروجه عن محل الكلام كغيره وإنما اعترضوا عليه بعدم إقتضاء النهى للفساد (ثم ان المصنف) قد اتبع التقريرات فاختار أن الداخل فى عنوان النزاع هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة المتقدمة غير أنه زعم أن وجه عدم إتصاف القسم الثانى بالصحة والفساد عدم انفكاك الأثر عنه وأن وجه عدم اتصاف الثالث بهما أنه لا أثر له (وفيه ما لا يخفى) فان الثانى مما يجوز انفكاك الأثر عنه أحياناً كما اذا أتلف مال الغير لحفظ الغير من الغرق أو الحرق ونحوهما مما كان على نحو الإحسان اليه والصحيح فى وجه عدم الإتصاف فى كل من القسم الثانى والثالث بالصحة والفساد مضافا الى عدم ترتب الأثر على القسم الثالث هو ما

عرفته منا من عدم تركبهما من أجزاء وشرائط ليتصفا بالتمامية والنقصان ولعله الى ذلك كله قد أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

في التكلم حول الصحة والفساد

﴿ قوله السادس أن الصحة والفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الأمر السادس بيان أمرين بل بيان أمور ثلاثة ذكرها المصنف بغير ترتيب .

(الأول) ان اختلاف المتكلم والفقيه فى تعريف الصحة والفساد مما لا يوجب اختلافا فى المعنى وهو التمامية وعدم التمامية فالأول عرّف الصحة فى العبادات بما يوافق الأمر أو الشريعة والثانى بما يسقط معه القضاء والاعادة (والسرّ) فى عدم الاختلاف أن كلا منهما قد عبر عن الصحة بما يهمه من الأثر فان المتكلم بصدد امتثال أمر المولى واستحقاق المثوبات فعبر عن الصحة بما يوافق الأمر أو الشريعة والفقيه بصدد حكم فعل المكلف فعبر عن الصحة بما يسقط معه وجوب القضاء والاعادة والمراد من سقوطهما فى المقام سقوطهما على تقدير ثبوتهما فلا يرد النقض بصحيح العيدين والجمعة اذ ليس فيهما قضاء كى يسقطه صحيحهما (وقد أشار المصنف) الى هذا الأمر الأول بقوله وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم فى صحة العبادة انما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر . . . الخ .

(الثانى) أن اختلاف الصحة والفساد بحسب الآثار والأنظار مما لا يوجب أيضاً اختلافا فى المعنى فالإتمام مثلا مكان القصر نسياناً مما يوجب الاعادة

فى الوقت دون القضاء فى خارج الوقت فيكون صحيحاً بحسب أثر وفاسداً بحسب آخر وهكذا المأمور به الاضطرارى المعبر عنه بالواقعى الثانوى أو المأمور به الظاهرى فيكون موافقاً للأمر الاضطرارى أو للأمر الظاهرى ومخالفاً للأمر الواقعى الأولى فيكون صحيحاً بحسب أمر وفاسداً بحسب آخر وحيث ان اجزائهما عن الواقعى الأولى محل الكلام فيكون الاتيان بهما صحيحاً مسقطاً للقضاء والاعادة بنظر وفاسداً غير مسقط للقضاء والاعادة بنظر آخر (وقد أشار المصنف) الى هذا الأمر الثانى بقوله فربما يكون شىء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر وفاسداً بحسب آخر (قال) ومن هنا صح أن يقال ان الصحة فى العبادة والمعاملة لا تختلف بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية وانما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار . . . الخ .

(الثالث) أن الصحة والفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار كما عرفت آنفاً (وقد أشار) الى هذا الأمر الثالث بقوله السادس أن الصحة والفساد . . . الخ .

(أقول) ان تعبير المصنف عن الصحة والفساد بانهما وصفان اضافيان لا يخلو عن مناقشة فان الصحة والفساد وان كانا قد يختلفان بحسب الآثار والأنظار فيكون عمل واحد صحيحاً بالنسبة الى أثر دون أثر أو بالنسبة الى نظر دون نظر ولكن ليس دائماً كذلك لجواز أن يكون عمل واحد صحيحاً بحسب تمام الآثار والأنظار كما جاز أن يكون عمل واحد فاسداً بحسب تمام الآثار والأنظار وليست الصحة والفساد من قبيل الاطلاق والاشتراط المتقدمين فى مقدمة الواجب من حيث كونهما وصفين اضافيين دائماً لا واقع معين لهما فى عالم الثبوت نظراً الى أنه ما من مطلق الا وهو مشروط ببعض الأمور ولا أقل من الشرائط العامة وما من مشروط الا وهو مطلق بالنسبة

إلى جملة من الأمور وهى التى لم يؤخذ شرطاً فى لسان الدليل بل الصحة والفساد قد يكونان إضافيين وقد يكونان واقعيين .

﴿ قوله و حيث أن الأمر فى الشريعة يكون على أقسام من الواقعى الأولى والثانوى والظاهرى والأنظار تختلف فى أن الأخيرين يفيد ان الإجزاء أو لا يفيدان . . . الخ ﴾ شروع فى بيان كيفية إختلاف الصحة والفساد بحسب الآثار والأنظار فالإتيان بالمأمور به الإضطرارى أى الواقعى الثانوى وهكذا الإتيان بالمأمور به الظاهرى يكون موافقة للأمر الإضطرارى أو الظاهرى فيكون صحيحاً بالنسبة اليه ومخالفة للأمر الواقعى الأولى فيكون فاسداً بالنسبة اليه (وقد أشار) إلى ذلك بقوله كان الإتيان بعبادة موافقة لأمر ومخالفة لآخر . . . الخ بل الإتيان بالإضطرارى والظاهرى حيث يكون إجزائهما عن الواقع محل الخلاف كما تقدم فيكون صحيحاً مسقطاً للقضاء والإعادة بنظر وفاسداً غير مسقط لهما بنظر آخر (وقد أشار) اليه بقوله أو مسقطاً للقضاء والإعادة بنظر وغير مسقط لهما بنظر آخر . . . الخ .

﴿ قوله فالعبادة الموافقة للأمر الظاهرى تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه . . . الخ ﴾ إشارة إلى كلام لهم حول النسبة بين التفسيرين أى تفسير المتكلم والفقيه (قال فى التقريرات) ثم انهم قد ذكروا أن النسبة بين التفسيرين عموم مطلق لأن العبادة التى توجب سقوط القضاء يجب مطابقتها الأمر وليس كل ما يطابق الأمر مسقطاً للقضاء لأن الصلاة بالطهارة المستصحبة مطابقة للأمر يعنى الظاهرى وليست مسقطة للقضاء لأنه يجب إذا إنكشف الخلاف (إنتهى) (فيقول المصنف) وقد وجه كلامه حول المأمور به الظاهرى الذى أدعوا أنه مطابق للأمر وليس مسقطاً للقضاء أى صحيح عند المتكلم دون الفقيه (ما محصله) أن المراد من الأمر فى تفسير المتكلم للصحة إن كان مايعم

الأمر الظاهرى ونحن قلنا باجزاء الظاهرى عن الواقعى فالمأمور به الظاهرى صحيح على كلا التفسيرين جميعاً وإن لم نقل باجزاء الظاهرى عن الواقعى وكان المراد من الأمر فى تفسير المتكلم للصحة خصوص الواقعى فالمأمور به الظاهرى غير صحيح على كلا التفسيرين وهو معنى قول المصنف وعدم إتصافها بها عند الفقيه بموافقته بناء على عدم الاجزاء وكونه مراعى بموافقة الأمر الواقعى عند المتكلم بناء على كون الأمر فى تفسيرها خصوص الواقعى . . . الخ .

(أقول) نعم ولكن إذا لم نقل باجزاء الظاهرى عن الواقعى كما حققناه فى محله وكان المراد من الأمر فى تفسير المتكلم للصحة ما يعم الامر الظاهرى كما هو الظاهر فحينئذ يكون المأمور به الظاهرى صحيحاً عند المتكلم دون الفقيه أى يكون مطابقاً للأمر وليس مسقطاً للقضاء فتدبر جيداً .

﴿ قوله وكونه مراعى بموافقة الامر الواقعى . . . الخ ﴾ أى وكون الاتصاف بالصحة مراعى بموافقة الامر الواقعى .

﴿ قوله تنبيه وهو أنه لا شبهة فى أن الصحة والفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان . . . الخ ﴾ (قال فى التقريرات) فى تذنيب الامر الرابع (ما لفظه) ان الصحة والفساد وصفان إعتباريان ينتزعان من الموارد بعد ملاحظة العقل انطباق المورد لما هو المأمور به أو لما هو المجعول سبباً وعدمه مطلقاً سواء كان فى العبادات أو فى المعاملات وسواء فسرت الصحة بما فسرها المتكلمون أو بما فسرها الفقهاء (إنتهى) ومحصله أن الصحة والفساد سواء كانا فى العبادات أو فى المعاملات كانا بتفسير المتكلم أو بتفسير الفقيه هما وصفان انتزاعيان غايته أنه فى العبادات ينتزعان من مطابقة المورد لما هو المأمور به وفى المعاملات من مطابقته لما هو المجعول سبباً هذا فى نظر التقريرات (وأما المصنف) ففى العبادات فصل بين تفسيرى المتكلم والفقيه (فعلى تفسير

المتكلم) هما وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتى به لما هو المأمور به كما اختاره التقريرات (وأما على تفسير الفقيه) أى سقوط القضاء والاعادة ففى المأمور به الواقعى هى لازم عقلى بمعنى أن العقل يحكم بانه مسقط للقضاء والاعادة وفى غيره من الاضطرارى والظاهرى على القول بالاجزاء فيهما هى حكم شرعى بمعنى أن الشرع يحكم بانه مسقط للقضاء والاعادة منة منه على العباد وتخفيفاً عنهم مع ثبوت المقتضى لهما لفوت الواقعى الأولى .

(نعم) الصحة فى الموارد الخاصة والمصاديق الجزئية للاضطرارى والظاهرى ليست حكما شرعياً وانما تتصف الموارد بالصحة بمعنى انطباقها لما هو المأمور به كما أفاد التقريرات هذا كله فى العبادات (وأما المعاملات) فالصحة فيها حكم شرعى ولو امضاءا نعم فى الموارد الخاصة والمصاديق الجزئية ليست حكما شرعياً بل تتصف الموارد بالصحة بمعنى انطباقها لما هو المجعول سبباً كما هو الحال فى الاحكام التكليفية عيناً فان المصداق الجزئى من الواجب أو الحرام تتصف بالوجوب أو الحرمة بمعنى انطباقه لما هو الواجب الكلى أو الحرام الكلى .

(أقول) ويرد عليه .

(أولا) ان الشارع الحاكم فى الاضطرارى والظاهرى بكونهما مسقطين للقضاء والاعادة بناء على الإجزاء فيهما هو بنفسه أيضاً يحكم فى مصاديقهما الجزئية بذلك وهكذا فى المعاملات غايته أن حكمه فى الكلى كلى وفى المصاديق الجزئية جزئى .

(وثانياً) ان الصحة اذا قلنا بانها عند الكل بمعنى واحد كما تقدم وهو التمامية وأن اختلاف المتكلم والفقيه فى التعريف انما هو لتعبير كل منهما بما يهمه من الاثر فهى لا محالة وصف اعتبارى منتزع عن واجدية الشىء لتمام

ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط سواء كان الشيء من المركبات الشرعية كالصلاة والصوم والحج وما أشبهها أو من المركبات العرفية المترتبة عليها الآثار الشرعية كالعقود والايقاعات ونحوهما أو المترتبة عليها الخواص والآثار العرفية كما فى الحبوب والمعاجين وغيرهما المركبة عن أمور خاصة فالصحة فى الكل بمعنى واحد وهو التمامية منتزعة عن واجدية الشيء لتمام ما يعتبر فيه جزءا وشرطاً من غير فرق فى ذلك كله بين العبادات أو المعاملات ولا بين كليها أو جزئيها فتدبر جيداً .

﴿ قوله ليس بحكم وضعى مجعول بنفسه أو بتبع تكليف . . . الخ ﴾ فالوضعى المجعول بنفسه هو كما اذا قال السورة جزء للصلاة والوضعى المجعول بتبع التكليف هو كما اذا أمر بقرائة السورة فى الصلاة وبتبع جعل الوجوب لها قد جعلت الجزئية .

﴿ قوله الا أنه ليس بأمر اعتبارى ينتزع كما توهم . . . الخ ﴾ مقصوده من المتوهم هو صاحب التقريرات كما تقدم فانه الذى ادعى أن الصحة والفساد وصفان اعتباريان ينتزعان من انطباق المورد لما هو المأمور به أو لما هو المجعول سبباً مطلقاً سواء كان فى العبادات أو فى المعاملات وسواء فسرت الصحة بما فسرها المتكلمون أو بما فسرها الفقهاء .

﴿ قوله وفى غيره فالسقوط ربما يكون مجعولا . . . الخ ﴾ أى وفى غير المأمور به الواقعى الأولى من المأمور به الاضطرارى والظاهرى ربما يكون السقوط مجعولا شرعا أى على القول بالإجزاء فيهما .

﴿ قوله كما ربما يحكم بثبوتهما . . . الخ ﴾ أى بثبوت القضاء والاعادة فى المأمور به الاضطرارى والظاهرى بناء على عدم الإجزاء فيهما .

﴿ قوله بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ... الخ ﴾ من الاحكام التكليفية كالاستحباب والكراهة ونحوهما .

في تحقيق حال الأصل في المسألة

﴿ قوله السابع لا يخفى أنه لا أصل فى المسألة يعول عليه . . . الخ ﴾ وحاصل الكلام فى هذا الامر السابع أنه اذا أثبتنا فى المسألة الاصولية أن النهى يدل على الفساد أو أنه لا يدل عليه فهو وان عجزنا عن ذلك نفياً واثباتاً وشك فى دلالته على الفساد وعدمه فلا أصل لنا فى المسألة يقتضى دلالة النهى على الفساد أو عدم دلالته عليه (نعم فى المسألة الفقهية) وهى فساد العبادة أو المعاملة المنهية عنها وعدمه الاصل يقتضى الفساد (أما فى المعاملات) بعد فرض عدم عموم أو اطلاق يقتضى الصحة فيها فلانها بعد ما تعلق النهى بها وشك فى دلالته على فسادها اذا تحققت هى فى الخارج فلا محالة يقع الشك فى حصول الأثر المترتب عليها من ملكية أو زوجيـــة أو بينونة ونحو ذلك فيستصحب عدم حصول الأثر وهذا هو معنى اصالة الفساد المشتهرة على الالسن فى المعاملات (وفيه) أن مقتضى الاصل وان كان عدم حصول الأثر المترتب عليها ولكن هذا اذا لم يكن هناك أصل سببى يرتفع به الشك فانا مهما شككنا فى اعتبار شىء فى السبب شرعا كاعتبار الماضوية أو العربية ونحوهما فى عقد النكاح مثلا ولم يكن هناك عموم أو اطلاق يتمسك به لرفعه وأجرينا البرائة عنه نقلا وعقلا بعد الفحص عنه بحد اليأس فالبرائة الجارية عن المشكوك مما يوجب تحديد أجزاء السبب وحصرها بحسب الظاهر بالاجزاء المعلومة فاذا تحققت هى فلامحالة يترتب عليها الأثر ولايبقى مجال لاستصحاب عدمـــه وسيأتى نظير ذلك فى الواجب الارتباطى اذا دار أمره بين الاقل والاكثر فتجرى البرائة عن وجوب الاكثر وبها يرتفع الاجمال والتردد

بحسب الظاهر وتعينه فى الاول كما صرح به المصنف هناك فتكون واردة على أصل الاشتغال أو استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل فكما ان البرائة هناك واردة على أصل الاشتغال أو على استصحابه فكذلك البرائة فى المقام واردة على إصالة الفساد وإستصحاب عدم الأثر (وأما فى العبادات) فلان العبادة بعد ما تعلق النهى بها كما فى صوم العيدين وشك فى إقتضاء حرمتها فسادها هى مما لا أمر له قطعاً وهو مما يكفى فى بطلان العبادة والإكتفاء بقصد الملاك فى العبادة المزاحمة بالأهم إنما هو من جهة شمول إطلاق الأمر لها وهو يكفى فى إحراز الملاك فيها وان كان الأمر ساقطاً فعلا عن التنجز لأجل المزاحمة بالأهم وهذا بخلاف المقام فان مع تعلق النهى بالعبادة بالخصوص يكون الأمر بها منقطعاً من أصله فلا أمر ولا محرز للملاك أصلا .

(أقول) نعم إلا أن هذا التقريب إنما يتم فى العبادات التى تحتاج عباديتها إلى تعلق أمر بها كالصلاة والزكاة والصيام والحج ونحوها وأما العبادات الذاتية التى تقدمت الإشارة اليها من المصنف فى الأمر الرابع ولا يحتاج عباديتها إلى تعلق أمر بها كالسجود والخضوع والخشوع والتسبيح والتقديس ونحو ذلك فلا يكاد يتم فيها هذا التقريب فاذا تعلق بها النهى وشك فى مفسدية النهى لها فلا وجه للالتزام باصالة الفساد فيها من أجل عدم الأمر بها إذ المفروض أن عباديتها ليست بسبب الامر كى يقال إن النهى إذا شك فى مفسديته لها فعدم الامر بها كاف فى بطلانها بل مقتضى القاعدة فى هذا القسم من العبادات إذا فرض الشك فى مفسدية النهى له هو الصحة وبقائه على ما كان عليه من قبل النهى فتأمل جيداً .

فى أقسام تعلق النهى بالعبادة

﴿ قوله الثامن ان متعلق النهى اما أن يكون نفس العبادة أو جزئها أو شرطها الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقرائة أو وصفها الغير الملازم . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الامر الثامن بيان أقسام تعلق النهى بالعبادة و بيان حكم كل منها على حدّه من حيث الدخول فى محل النزاع وعدمه (فيقول) إن النهى :

(تارة) يتعلق بنفس العبادة كالنهى عن الصلاة فى أيام الحيض بناء على حرمتها الذاتيه أو النهى عن الصوم فى يوم العيدين أو نحو ذلك من العبادات المحرمة .

(وأخرى) يتعلق بجزء العبادة كما اذا نهى عن سور العزائم فى الصلاة

(وثالثة) يتعلق بشرط العبادة الخارج عنها كما اذا نهى عن تطهير الثوب أو البدن بماء الغصب للصلاة أو الطواف ونحوهما .

(ورابعة) يتعلق بوصفها الملازم لها كما اذا نهى عن الجهر بالقرائة فان الجهر بالقرائة مما لا ينفك عن القرائة وان جاز انفكاك القرائة عن الجهر بها وهكذا الامر فى النهى عن الاخفات بالقرائة ولو عدل المصنف عن المثال المذكور الى النهى عن الجهر بالصلاة أو الاخفات بها كما فى قوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها كان أولى فان الاول نهى عن الوصف الملازم لجزء العبادة والثانى نهى عن الوصف الملازم لنفس العبادة .

(وخامسة) يتعلق بوصفها الغير الملازم لها أى القابلة للانفكاك عنها وهذا على نحوين .

(فتارة) يكون الوصف الغير الملازم غير متحد مع العبادة فى مورد الإجتماع كالجهر مع القرائة فان الجهر غير القرائة والقرائة غير الجهر وقد جاز انفكاك كل منهما عن الآخر وهكذا الامر فى الإخفات والفرق بين هـــذا والقسم الرابع أن النهى فى القسم الرابع تعلق بخصوص الجهر بالقرائة أو بالإخفات بها فلا ينفك عنها وها هنا تعلق بمطلق الجهر أو الاخفات وهو قابل للانفكاك عن القرائة فلا تغفل .

(وأخرى) يكون متحداً مع الصلاة فى مورد الاجتماع كالغصب مع أفعال الصلاة فانه فى مورد الاجتماع يكون عين الركوع والسجود والقيـام والهوىّ والنهوض ونحو ذلك وهى عينه .

﴿ قوله كالغصبية لاكوان الصلاة المنفكة عنها . . . الخ ﴾ وفى التمثيل ما لا يخفى فانه مثال للوصف الغير الملازم للعبادة المتحد معها وجوداً وهذا غير صحيح فان الأكوان ليست هى من أجزاء الصلاة كى اذا اتحد الغصب معهـا اتحد مع الصلاة والصحيح كان أن يقول كالغصب لافعال الصلاة كما مثلنا به فهو وصف مفارق يتحد مع العبادة وجوداً عند الاجتماع معها .

﴿ قوله لا ريب فى دخول القسم الاول فى محل النزاع وكذا القسم الثانى . . . الخ ﴾ شروع فى بيان حكم كل قسم من الاقسام الخمسة على حدّه من حيث الدخول فى محل النزاع وعدمه بعد الفراغ عن ذكر الاقسام كلها .

﴿ قوله الا أن يستلزم محذوراً آخر . . . الخ ﴾ كفوت الموالاة اذا كان الجزء المحرم الفاسد طويلا لا يلتئم ما بعده بما قبله .

﴿ قوله وأما القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط والنهى عنه موجباً لفساد العبادة . . . الخ ﴾ وفاقا لصاحب التقريرات (قال) فى آخر الامر السابع لحرمة الشرط لا دليل على سرايتها الى المشروط فلا يقتضى الفساد

قطعاً فان النهى عن شيء مباين للشيء كيف يعقل اقتضائه الفساد (انتهى) .

﴿ قوله وأما القسم الرابع فالنهى عن الوصف اللازم مساوق للنهى عن موصوفه . . . الخ ﴾ (وفيه ما لا يخفى) فان الوصف ما لم يكن متحداً مع الموصوف وجوداً كما فى النحو الثانى من القسم الخامس فلاوجه لسراية الحرمة من الوصف إلى الموصوف وإن فرض كونه ملازما له واستحالة كون الموصوف واجباً حينئذ وجوبا منجزاً وإن كان حقاً ولكن لا يجب أن يكون محكوما بحكمه كما تقدم غير مرة فاذا لم يكن الموصوف محكوما بحكم الوصف أى لم يكن حراما شرعا كفى فى صحته قصد الملاك المحرز فيه باطلاق الأمر الساقط عن مرتبة التنجز .

(وبالجملة) الجهر بالقرائة مع القرائة شيئان خارجا كالبياض والجسم وإن كان الأول مما لا يتحقق إلا مع الثانى فاذا كانا أمرين وجوداً فلا وجه لسراية الحرمة من أحدهما إلى الآخر وإن كانا متلازمين خارجا فاذا لم يحرم الموصوف فلا وجه لفساده بل يصححه الملاك المحرز فيه بوسيلة إطلاق الأمر كما فى سائر الموارد فان المولى إذا أمر بالقرائة فقد شمل جميع أفرادها وإذا نهى عن وصفها الملازم لها الغير المتحد معها وجوداً سقط أمر الموصوف من جهة الملازمة مع الحرام عن مرتبة التنجز وبقى الملاك فيه محرزاً بوسيلة الإطلاق فتصح القرائة ولا تفسد .

﴿ قوله وأما النهى عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور . . . الخ ﴾ وحاصله أنه اذا نهى عن العبادة لأجل النهى عن الجزء أو الشرط أو الوصف فان كان من قبيل الوصف بحال المتعلق كما فى قولك زيد منطلق أبوه (وبعبارة أخرى) كان اسناد النهى اليها بالعرض والمجاز من قبيل اسناد الجرى الى الميزاب وكان المنهى عنه حقيقة هو الجزء أو الشرط أو الوصف لا نفس

العبادة فحال هذا النهى حال النهى عن أحد هذه الأمور من حيث كونه داخلا فى محل النزاع أم لا (وأما اذا كان) النهى عن العبادة على نحو الحقيقة بان كان المقصود هو تحريم نفس العبادة وان كان السبب لتحريمها مبغوضية جزئها أو شرطها أو وصفها بحيث كان أحد هذه الأمور واسطة فى الثبوت كالنار لحرارة الماء لا فى العروض كالماء فى اسناد الجرى الى الميزاب فحال هذا النهى حال النهى فى القسم الأول من الأقسام المتقدمة أى النهى عن نفس العبادة بل هو عينه حقيقة .

﴿ قوله ربما تزيد على العشرة على ما قيل . . . الخ ﴾ القائل هو صاحب التقريرات (قال) فى صدر الهداية الثانية من المسألة (ما لفظه) فاعلم أنهم اختلفوا فى مورد النزاع فى دلالة النهى على الفساد على أقوال ربما تزيد على العشرة (انتهى) .

فى اقتضاء النهى الفساد فى العبادات

﴿ قوله من بسط المقال فى مقامين الأول فى العبادات فنقول وعلى الله الاتكال . . . الخ ﴾ والأولى فى تقريب الإستدلال على اقتضاء النهى الفساد فى العبادات أن يقال بنحو الإختصار ان النهى مما يدل على الحرمة والحرمة مما لا تجتمع مع التقرب المعتبر فى العبادات قطعاً فتفسد قهراً اذا تعلق بها النهى وهذا من غير حاجة الى اطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام كما فعل المصنف .

﴿ قوله بالعبادة بنفسها . . . الخ ﴾ أى لا بشرطها ولا بوصفها ولكن قد عرفت أن تعلق النهى بوصفها الغير الملازم المتحد معها وجوداً مما يوجب

السراية اليها بل وحتى الملازم الغير المتحد معها وجوداً فى نظر المصنف (وعليه) فلا وجه لتخصيص أقتضاء الفساد بالنهى المتعلق بالعبادة بنفسها دون غيره.

﴿ قوله ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة كما عرفت . . . الخ ﴾ أى كما عرفت أن جزء العبادة عبادة حيث قال فيما تقدم وكذا القسم الثانى بلحاظ أن جزء العبادة عبادة .

﴿ قوله لدلالته على حرمتها ذاتا . . . الخ ﴾ الحرمة الذاتية هى التى تكون عن مفسدة فى الفعل وتوجب مبغوضيته شرعا ولو لم يأت به عن تشريع وافتراء على المولى فى قبال الحرمة التشريعية وهى التى تكون عند الإتيان بالفعل على نحو التشريع والإفتراء على المولى فيكون صدوره حينئذ قبيحاً مبغوضاً على المكلف وان لم يكن فى حد ذاته قبيحاً مبغوضاً واقعاً .

﴿ قوله لا يقال هذا لو كان النهى عنها دالا على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها العبادة . . . الخ ﴾ (وحاصل الإشكال) أن اقتضاء النهى الفساد فى العبادات انما يتم اذا كان النهى المتعلق بها دالا على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها العبادة وبعبارة أخرى لا يعقل تحريمها ذاتا فان المكلف اذا لم يقصد القربة فلا عبادة كى تحرم بالنهى ذاتا وتفسد واذا قصدها فهذا غير مقدور له اذ لا أمر فى البين كى يقصد ويتحقق به العبادة وتحرم ذاتا وتفسد الا اذا قصد القربة تشريعاً ومعه يتصف الفعل بالحرمة التشريعية دون الذاتية لإمتناع اجتماع المثلين (وقد أجاب المصنف) عن الاشكال من وجوه .

(الأول) أن المراد من تحريم العبادة فى المسألة كما تقدم فى الأمر الرابع هو تحريم ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عباديا لا يكاد يسقط الا بقصد القربة كسائر أقرانه وأمثاله نظير صوم العيدين أو الصلاة فى أيام الحيض بناء على حرمتها ذاتا ونحو ذلك ومن المعلوم أن تحريم ذلك ذاتا فى كمال الإمكان

هذا فى العبادات الغير الذاتية (وأما العبادات الذاتية) كالركوع والسجود والخضوع والخشوع ونحوها مما لا يحتاج عباديتها الى تعلق أمر بها بل ولا يضر بعباديتها حرمتها شرعا وان أضرت بمقربيتها كما تقدم فجواز تحريمها ذاتا أوضح وأظهر كما لا يخفى .

(الثانى) أن تحريم الفعل المأتى به بقصد القربة تشريعاً أمر ممكن ميسور من دون أن يجتمع فيه المثلان فان التشريعية تتعلق بفعل القلب وهو الإعتقاد بوجوبه وعقد القلب عليه مع العلم بعدمه كما هو الحال فى التجرى أيضاً من حيث كون العقاب فيه على فعل القلب فى نظر المصنف على ما سيأتى أى على قصد العصيان والعزم على الطغيان وأما الحرمة الذاتية فتتعلق هى بفعل الجوارح لا بفعل القلب فيتعدد المتعلق ولا اجتماع المثلين (وفيه) ان الحرمة التشريعية فى المقام وحرمة التجرى هناك تتعلقان جميعاً بفعل الجوارح كسائر الأحكام التكليفية وأما فعل القلب وهو الاعتقـــاد بوجوب ما ليس بواجب عمداً أو قصد العصيان والعزم على الطغيان فهو السبب لتحقق عنوان التشريع أو التجرى للفعل وهو المصحح للعقاب عليه وان كان مجرد فعل القلب أيضاً من دون صدور فعل من الجوارح مما يوجب استحقاق العقاب عقلا لكن دون عقاب من صدر عنه الفعل فى الخارج ولم يقتصر على فعل القلب فقط ولعله الى هذا كله قد أشار أخيراً بقوله فافهم (وعليه) فالحق فى الجواب الثانى أن يقال انه لا مانع من اجتماع الحرمتين فى فعل واحد الحرمة التشريعية والذاتية جميعاً لكونهما اعتباريين فيندك بعضهما فى بعض ويتأكد بعضهما ببعض فيكون هناك حرمة واحدة اكيدة متعلقة بفعل واحد .

(الثالث) انه لو سلم أن النهى فى العبادات لا يكون دالا على الحرمة الذاتية نظراً الى الاشكال المتقدم فالنهى فيها مما يدل على الفساد من جهة

أخرى وهى دلالته على حرمتها التشريعية فانه لا أقل من دلالته على سقوط الأمر عنها وانها ليست بمأمورة بها من أصلها وهو يكفى فى فسادها وعدم وقوعها عبادة مقربة (وفيه) أن ذلك إنما يتم فى العبادات الغير الذاتية مما كانت عباديتها تحتاج إلى تعلق الأمر بها كالصلاة والزكاة والصيام وما أشبهها وأما العبادات الذاتية التى لاتحتاج عباديتها إلى تعلق أمر بها كالسجود والركوع والخضوع والخشوع ونحوها إذا تعلق النهى بها وفرض عدم كونه للحرمة الذاتية فالنهى عنها وإن كان دالا على عدم الأمر بها ولكن مجرد عدم الأمر بها مما لا يكفى فى فسادها كما لا يخفى .

﴿ قوله مع أنه لا ضير فى إتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجواب الثانى من الإشكال وقد عرفت تفصيله مع مافيه

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير آنفاً إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله هذا مع أنه لو لم يكن النهى فيها دالا على الحرمة لكان دالا على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجواب الثالث عن الإشكال وقد عرفت أيضاً تفصيله مع ما فيه (مضافا) إلى أنه لا يخلو عن سوء التعبير فان النهى مما لا يدل على الحرمة التشريعية ومراده أن النهى يدل على سقوط الأمر وإنقطاع العموم أو الإطلاق من أصله فيكون العمل تشريعاً قهراً .

﴿ قوله نعم لو لم يكن النهى عنها الا عرضاً . . . الخ ﴾ إستدراك عن قوله لكان دالا على الفساد أى نعم لو لم يكن النهى عن العبادة إلا بالعرض والمجاز من قبيل اسناد الجرى الى الميزاب وكان المنهى عنه حقيقة غيرها كما اذا نهى عن فعل الصلاة عند تنجس المسجد وكان المقصود من النهى عنها هو النهى عن ترك الإزالة فلا يكون النهى حينئذ مقتضياً لفساد العبادة بناء على

ما تقدم فى بحث الضد من عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهى عن الضد الخاص وعليه فيخصص بمثل هذا النهى العرضى عموم قولنا النهى فى العبادات يقتضى الفساد أو يقيد به اطلاقه .

في عدم اقتضاء النهى الفساد في المعاملات

﴿ قوله المقام الثانى فى المعاملات ونخبة القول أن النهى الدال على حرمتها لا يقتضى الفساد . . . الخ ﴾ وقد أفاد فى وجه عدم الفساد أنه لا ملازمة لغة ولا عرفا بين حرمة المعاملة وفسادها (سواء كانت) الحرمة متعلقة بنفس السبب بما هو فعل مباشرى كالايجاب والقبول فى وقت النداء على نحو كان المبغوض هو نفس الايجاب والقبول من دون أن يكون الأمر المترتب عليهما مبغوضاً شرعا (أو كانت) الحرمة متعلقة بالمسبب بما هو فعل تسبيبي على نحو كان المبغوض شرعا هو نفس الامر المترتب على السبب دون السبب بنفسه كتمليك المسلم من الكافر أو المصحف منه فانه فعل تسبيبي حاصل بالسبب الخاص فالسبب وان كان حراما شرعا غيرياً ولكن المبغوض النفسى هو نفس تمليك المسلم أو المصحف من الكافر الحاصل بهذا السبب الخاص (أو كانت) الحرمة متعلقة بالتسبب بسبب خاص كما اذا نهى عن تمليك الزيادة بوسيلة البيع الربوى على نحو كان المبغوض هو التمليك بهذا السبب الخاص فلو حصل التمليك بسبب آخر غير البيع الربوى كالهبة ونحوها لم يبغضه الشارع

﴿ قوله وانما يقتضى الفساد فيما اذا كان دالا على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها مثل النهى عن اكل الثمن أو المثمن . . . الخ ﴾ بل يمكن أن يقال ان النهى فى هذا القسم أيضاً مما لا يدل على الفساد فان تحريم ثمن الخمر

أو الكلب أو الخنزير أو ثمن كل شيء حرمه الله تعالى كما فى الحديث مما لا يستلزم عقلا عدم نفوذ المعاملة وذلك لجواز حصول النقل والإنتقال شرعا وصيرورة الثمن ملكا للبايع والمثمن ملكا للمشترى ومع ذلك يحرم على البايع اكل الثمن وعلى المشترى اكل المثمن تعبداً (بل الظاهر) أن وجه حرمة الثمن أو المثمن ليس مجرد فساد المعاملة وعدم حصول النقل والإنتقال بسببها وأنه مال الغير فلا يجوز اكله فانه لوكانت الحرمة لذلك لجاز اكله فيما لو علم بطيب نفس المشترى أو البايع على كل تقدير مع أنه لا يجوز قطعاً ولو علم برضائه كذلك .

﴿ قوله فى بيع أو بيع شيء . . . الخ ﴾ كما اذا حرم اكل الثمن أو المثمن فى بيع خاص كبيع الربوى أو بيع شيء خاص كبيع الخمر أو الكلب أو الخنزير ونحوها .

﴿ قوله لكنه فى المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات . . . الخ ﴾ لا وجه لتخصيص ظهور النهى فى الإرشاد الى الفساد دون الحرمة الذاتية بالمعاملات بالمعنى الأخص فقط أى العقود والإيقاعات بل لا يبعد ظهوره حتى فى المعاملات بالمعنى الأعم مما يقبل الاتصاف بالصحة والفساد كغسل النجاسات والمتبع على كل حال هو الظهور فان كان النهى ظاهراً فى الارشاد بقرينة حال أو مقال فهو والا فلابد من الأخذ بما هو ظاهر النهى لو لا القرينة وهو الحرمة وقد عرفت انها مما لا تقتضى الفساد الا فى العبادات .

﴿ قوله نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعا من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه . . . الخ ﴾ (قال فى الفصول) واحتج من اثبت دلالته على فساد المعاملة شرعا فيما اذا تعلق بعينها أو لازمها بما يرجع محصله الى وجوه (الى أن قال) الثالث ظاهر جملة من الاخبار منها ما رواه زرارة فى الصحيح

عن ابى جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء أجازه وان شاء فرّق بينهما قلت أصلحك الله ان الحكم ابن عتيبة وابراهيم النخعى وأصحابهما يقولون ان أصل النكاح فاسد ولا تحل له اجازة السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا أجازه فهو له جايز (قال) وفى روايته الأخرى بعد أن ذكر حكمه عليه السلام بصحة نكاح العبد مع لحوق الاجازة قال فقلت لأبى جعفر عليه السلام فانه فى أصل النكاح كان عاصياً فقال أبو جعفر عليه السلام انما أتى شيئاً حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح فى عدة وأشباهه (ثم قال) ووجه الدلالة أن الروايتين دلتا على أن نكاح العبد الغير المأذون انما لم يفسد مع لحوق الاجازة لأنه لم يعص الله فيه وانما عصى سيده فيدل على أن عصيان الله فى النكاح الذى من أقسام المعاملة يوجب الفساد (انتهى) (وقال المحقق القمى) رحمه الله وقد يستدل بما ورد فى بعض الأخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضى به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على أنه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهياً عنه فيكون فاسداً (انتهى) هذا حاصل ما توهم من استتباع الحرمة للفساد شرعا فى المعاملات من جهة دلالة غير واحد من الأخبار وستعرف الجواب عنه فى الحاشية الآتية.

﴿ قوله ولا يخفى ان الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية ها هنا أن النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرعه . . . الخ ﴾ وحاصل الجواب عن التوهم المذكور بمزيد توضيح منا أن المراد من العصيان فى قوله عليه السلام أنه لم يعص الله انما عصى سيده ليس هو العصيان التكليفى لأنه قد عصى الله تكليفاً لا محالة فان من عصى سيده فقد عصى الله بل المراد هو العصيان الوضعى أى

لم يأت بما لم يمضه الله ولم يشرعه كالنكاح فى العدة وأشباهه بل عصى سيده بمعنى أنه أتى بما لم يأذن به سيده ولو لم يسبق منه نهى عنه ومن المعلوم أن العصيان الوضعى مما يوجب الفساد وعدم ترتب الأثر شرعا فافهم جيداً .

﴿ قوله وهكذا حال سائر أخبار الواردة فى هذا الباب . . . الخ ﴾ وهو باب تزويج الاماء والعبيد (فى الوافى) وباب أنه لا يجوز للعبد أن يتزوج ولا يتصرف فى ماله الا باذن مولاه (فى الوسائل) وفيه أيضاً باب أن العبد اذا تزوج بغير اذن مولاه كان العقد موقوفا على الاجازة منه فراجع .

فيما حكى عن ابي حنيفة والشيباني من دلالة النهى على الصحة

﴿ قوله تذنيب حكى عن أبى حنيفة والشيبانى دلالة النهى على الصحة وعن الفخر أنه وافقهما فى ذلك . . . الخ ﴾ المراد من الفخر هو فخر المحققين نجل العلامة لا امام المشككين أحد علماء العامة (قال) فى التقريرات حكى عن أبى حنيفة والشيبانى دلالة النهى على الصحة والمنقول عن نهاية العلامة التوقف ووافقهما فخر المحققين فى نهاية المأمول وأحال الأمر على شرح التهذيب (انتهى) .

(أقول) أما دلالة النهى على الصحة (فى المعاملات) حق لا ريب فيه فان تحريم الشىء فرع القدرة عليه والا لم يصح تحريمه ومن المعلوم أن القدرة على الشىء مما يساوق صحته وامكان تحققه فى الخارج (وأما فى العبادات) فان كان المقصود من الصحة التى يقتضيها النهى هو تحقق ماهياتها ومسمياتها

فهذا أيضاً حق لما عرفت مشروحا فى التعبدى والتوصلى من خروج قصد القربة عن ماهية العبادات ومسمياتها وجواز تحقق الماهية بدونه وإن كان المقصود من الصحة التى يقتضيها النهى هو وقوع الفعل عبادة مقربة إلى الله فهذا ممنوع أشد المنع لما عرفت فى الإستدلال على اقتضاء النهى الفساد فى العبادات عدم إجتماع الحرمة مع وقوع الفعل عبادة مقربة اليه وإن إجتمعت فى العبادات الذاتية مع عباديتها دون مقربيتها (والظاهر) أن مراد القائل من دلالة النهى على الصحة هو المعنى الأول أى تحقق الماهية والمسمى فالنهى يدل على الصحة أى على إمكان تحقق ماهية المنهى عنه ومسماه .

﴿ قوله والتحقيق أنه فى المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب . . . الخ ﴾ وحاصل تحقيقه فى المقام أن النهى (فى المعاملات) مما يدل على الصحة إذا كان عن المسبب أو عن التسبب وقد عرفت التمثيل لهما فيما تقدم (ووجه الدلالة) إعتبار القدرة فى متعلق النهى عقلا كالأمر ولا يكاد يقدر على المسبب أو التسبب إلا فيما إذا كانت المعاملة مؤثرة صحيحة وأما إذا كان النهى عن السبب فلا يكاد يدل على الصحة وذلك لجواز كونه مقدوراً وان لم يكن مؤثراً صحيحاً نعم لا يدل النهى فيه على الفساد كما تقدم ولكنه غير الدلالة على الصحة كما لا يخفى (وفيه) أن النهى فى السبب أيضاً مما يدل على الصحة وذلك لعين ما اعترف به فى المسبب والتسبب من اعتبار القدرة فى متعلق النهى ودعوى جواز كون السبب مقدوراً وان لم يكن صحيحاً مما لا وجه له فان السبب وان جاز أن يكون مقدوراً مع عدم تأثيره فى النقل والإنتقال لفقد شرط أو لوجود مانع ولكن صحة كل شىء بحسبه وليس صحة السبب بمعنى أن يترتب عليه الأثر خارجا فان الأثر مترتب على مجموع السبب والشرط وفقد المانع لا على السبب وحده بل صحة السبب هو بمعنى أنه اذا انضم اليه الشرط وفقد

المانع أثره أثره أى فى النقل والإنتقال ومن المعلوم حصول هذا المعنى فى السبب ولو مع النهى عنه كما لا يخفى هذا كله تحقيق المصنف فى المعاملات مع ما فيه من المناقشة (وأما العبادات) فقد قسمها الى قسمين :

(الأول) ما كان منها عبادة ذاتية كالركوع والسجود والخضوع والخشوع ونحوها مما لا يحتاج عباديتها الى تعلق أمر بها وفى هذا القسم ذهب الى كونه مقدوراً مع النهى عنه كما اذا كان مأموراً به (وفيه) أن مجرد المقدورية مما لا يكشف عن الصحة فان العبادات الذاتية وان كانت عبادة حتى مع النهى عنها كما تقدم غير مرة ولكنها ليست مقربة الى الله تعالى وهو مما يكفى فى عدم صحتها وفسادها بمعنى عدم ترتب الأثر المرغوب منها عليها اللهم الا اذا كان المقصود من صحتها حينئذ هو تحقق عباديتها اذ المفروض انها عبادة ذاتية لا تتخلف عباديتها حتى مع النهى عنها .

(الثانى) ما كان منها عبادة لإعتبار قصد القربة فيه لو كان مأموراً به وفى هذا القسم ذهب الى عدم كونه مقدوراً مع النهى عنه الا اذا قيل بجواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد بعنوان واحد (وفيه) أن المراد من القسم الثانى هو العبادة التقديرية أى ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط الا مع قصد القربة كما تقدم فى الأمر الرابع ويشهد به قوله فى المقام لو كان مأموراً به وقوله أيضاً بمعنى أنه لو كان مأموراً به كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط الا بقصد القربة . . . الخ ومن الواضح المعلوم عدم توقف القدرة على العبادة التقديرية مع النهى عنها على القول بجواز الإجتماع فى شىء واحد بعنوان واحد فان الذى يتوقف على ذلك هو العبادة الفعلية أى ما تعلق الأمر به فعلا أمراً عبادياً لا يكاد يسقط الا مع قصد القربة لا العبادة التقديرية والظاهر أن اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

(ثم) ان المصنف تعليقة فى المقام قد لخص فيها تحقيقه على نحو تسلم مما أوردناه عليه فى المعاملات والعبادات جميعاً (قال) لدى التعليق على قوله والتحقيق . . . الخ ما لفظه ملخصه أن الكبرى وهى أن النهى حقيقة اذا تعلق بشيء ذى أثر كان دالا على صحته وترتب أثره عليه لإعتبار القدرة فيما تعلق به النهى كذلك يعنى حقيقة وان كانت مسلمة الا أن النهى كذلك لا يكاد يتعلق بالعبادات ضرورة امتناع تعلق النهى كذلك بما تعلق به الأمر وتعلقه بالعبادات بالمعنى الأول وان كان ممكناً الا أن أثر المرغوب منها عقلا أو شرعا غير مترتب عليها مطلقاً بل على خصوص ما ليس بحرام منها وهكذا الحال فى المعاملات فان كان الأثر فى معاملة مترتباً عليها ولازما لوجودها كان النهى عنها دالا على ترتبه عليها لما عرفت يعنى لاعتبار القدرة فيما تعلق به النهى حقيقة (انتهى) .

في المنطوق والمفهوم

﴿ قوله المقصد الثالث فى المفاهيم . . . الخ ﴾ كان الأولى أن يقول المقصد الثالث فى المنطوق والمفهوم كما هو دأب الأصوليين والظاهر أن العدول عن ذلك لأجل الفرار عن تعرض حال المنطوق وعلى كل حال يقع الكلام ها هنا فى جهات عديدة .

(الأولى) فى تعريف المنطوق والمفهوم (وقد عرّف الحاجبى) المنطوق بما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم بما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق (وقد فسرّ العضدى) التعريف الأول بقوله أن يكون حكما لمذكور وحالا من أحواله وفسرّ التعريف الثانى بقوله بان يكون حكما لغير مذكور وحالا من

أحواله وقد أطيل فيهما الكلام بين الأعلام بالنقض والإبرام طرداً وعكساً على ما يظهر من التقريرات وغيره كما يظهر منه أن لكل من الآمدى والعلامة أعلى الله مقامه تعريف آخر غير ما ذكره الحاجبي والعضدى (والصحيح لدى المصنف) أن المفهوم حكم غير مذكور ومنه يعرف تعريف المنطوق فيكون حكما مذكوراً واليه أشار بقوله فصح أن يقال ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور لا أنه حكم لغير مذكور ... الخ والظاهر أن وجه العدول عن الثانى أنه لو قيل ان المفهوم حكم لغير مذكور فيرد عليه النقض بمفهوم الشرط ونحوه فان مفهوم قوله ان جائك زيد فاكرمه على القول به عبارة عن عدم وجوب اكرام زيد عند عدم مجيئه وهو حكم للمذكور أى لإكرام زيد المذكور فى المنطوق فيختل تعريف المفهوم بعدم العكس وتعريف المنطوق بعدم الطرد وهذا بخلاف ما اذا عرّف المنطوق بانه حكم مذكور والمفهوم بانه حكم غير مذكور فلا ايراد ولا نقض.

(أقول) ولو عرّف المنطوق بما نطق به والمفهوم بما لاينطق به كان أسهل وأخصر مع عدم النقض عليهما لا طرداً ولا عكساً.

(الثانية) هل المنطوق والمفهوم من صفات المدلول أم من صفات الدلالة (قال فى التقريرات) الظاهر من موارد اطلاق اللفظين فى كلمات أرباب الإصطلاح انهما وصفان منتزعان من المدلول (الى أن قال) خلافا لظاهر العضدى تبعاً للحاجبي والمحكى عن الشهيد حيث جعلوهما من الأوصاف الطارية للدلالة ولا وجه لذلك وأما ما قيل من أن تقسيم الدلالة اليهما يدل على ذلك ففيه أن التقسيم المذكور لم نعثر عليه فى كلام من يرى انهما من الأوصاف المنتزعة من المدلول نعم عدّهم دلالة الإشارة يعنى كدلالة الآيتين على أقل الحمل من المنطوق دليل عليه (قال) والظاهر ارادة دخول مدلولها فيه (انتهى)

ثم ان المصنف قد مال إلى مختار التقريرات حيث قال وإن كان بصفات المدلول أشبه . . . الخ والظاهر أن قوله بعد هذا وتوصيف الدلالة أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق . . . الخ إشارة إلى توصيفها فى مقام تقسيم الدلالة بمعنى أن توصيف الدلالة بالمنطوق والمفهوم إنما هو من باب التوصيف بحال المتعلق نظير زيد منطلق أبوه أى فالمدلول إما منطوق أو مفهوم لا الدلالة كما أن الظاهر أن هذا الجواب قد اقتبسه من قول التقريرات المتقدم فى جواب عدهم دلالة الإشارة من المنطوق من أن الظاهر إرادة دخول مدلولها فيه أى مدلول الإشارة فى المنطوق .

(الثالثة) هل المنطوق والمفهوم يختصان بالمداليل المركبة دون المفردة أم لا مختار التقريرات هو الأول (قال) فى الأمر الثانى ثم إن المداليل المفردة ليست من المنطوق كما أن لوازمها العقلية أو غيرها ليست من المفهوم فان المقسم فيهما هو المدلول المركب .

(أقول) بل كما يطلق المنطوق والمفهوم على المداليل المركبة مثل إن جائك زيد فاكرمه أو إن لم يجئك فلا تكرمه فكذلك لا بأس باطلاقهما على المدلول المفرد فمدلول المطابقى للفظ حاتم مثلا يكون منطوقا ومدلوله الإلتزامى وهو الجود يكون مفهوما غير أن الإصطلاح على الظاهر قد جرى باطلاقهما على المداليل المركبة ولا مشاحة فى الإصطلاح .

(الرابعة) إنهم قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح (فالصريح) هو المدلول المطابقى بل التضمنى أيضاً وان أشكل فيه غير واحد منهم (قال المحقق القمى) ولى فى كون التضمنى صريحاً اشكال (الى أن قال) فالأولى جعله من باب الغير الصريح انتهى (وقال فى الفصول) وألحقوا به أى بالمدلول المطابقى التضمنى وليس على ما ينبغى انتهى (وغير الصريح) ينقسم الى المدلول بدلالة

الإقتضاء والإيماء والإشارة (فالمدلول بدلالة الإقتضاء) هو ما توقف صدق الكلام عليه كقوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن أمتى الخطأ والنسيان فان المراد منه رفع المؤاخذة عنهم لا رفع نفس الخطأ والنسيان والا لزم الكذب أو توقف صحته عقلا عليه كما فى قوله تعالى واسئل القرية فانه اذا لم يقدر الأهل لم يصح الكلام ولم يستقم أو توقف صحته شرعا عليه كقول القائل أعتق عبدك عنى على الف أى ملكنى على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا فى ملك هكذا مثلوا (والمدلول بدلالة الايماء) هو ما دل عليه اللفظ لإقترانه بما يستبعد معه عدم ارادته كدلالة قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم كفر بعد قول الأعرابى هلكت وأهلكت واقعت أهلى فى نهار رمضان على علية الوقاع للكفارة فان مع اقتران كلمة كفر بقول الأعرابى هلكت وأهلكت . . . الخ يستبعد عدم كون الوقاع علة للكفارة هكذا مثلوا أيضاً (والمدلول بدلالة الإشارة) هو ما يلزم من الكلام من دون قصد المتكلم له كدلالة الآيتين على أقل الحمل فقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهراً يدلان على كون أقل الحمل ستة أشهر مع عدم كونه مقصوداً للمتكلم فى شىء من الآيتين .

(أقول) ان عد المدلول بدلالة الإقتضاء والإيماء والإشارة من المنطوق ولو من غير صريحه مما لا وجه له سيما الاشارة التى صرحوا بانها غير مقصودة المتكلم فان المنطوق على ما عرفت عبارة عما نطق به أو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وليس شىء منها مما نطق به أو مما دل عليه اللفظ فى محل النطق (وعليه) فتقسيم المنطوق الى صريح وغير صريح وان مدلول الاقتضاء والايماء والاشارة من الغير الصريح فى غير محله والمناسب عد الجميع أى الاقتضاء والايماء والاشارة من أقسام المفهوم (ثم ان) التأمل فى دخول

التضمنى فى المنطوق الصريح كما تقدم من المحقق القمى وصاحب الفصول بل وصرح به التقريرات أيضاً فى الأمر الخامس فقال بأولوية الحاقه بالالتزامى الغير الصريح فى غير محله أيضاً فان التضمنى جزء المطابقى فهو مما نطق به ضمن النطق بالمطابقى ومعه لا وجه لدرجه فى المنطوق الغير الصريح وجعله فى صف المدلول بدلالة الأقتضاء والايماء والاشارة .

(وبالجملة) الحق ان المنطوق هو قسم واحد وهو الصريح فقط حتى أن العلامة على ما يظهر من التقريرات فى الأمر الرابع قد أخذ الصراحة فى تعريف المنطوق فعرفه بما دل اللفظ عليه بصريحه وعلى هذا فينحصر المنطوق بالمدلول المطابقى والتضمنى فقط دون غيرهما .

(الخامسة) هل المفهوم يطلق على مطلق المدلول الالتزامى ولو لم يكن لفظياً بيناً بالمعنى الأخص أم لا بل لا يطلق الا على خصوص المدلول الالتزامى اللفظى البين بالمعنى الأخص الذى لاينفك تصوره عن تصور الملزوم (ظاهر الفصول) هو الثانى قال فى الفصل الأول من المسألة (ما هذا لفظه) ومنها أى ومن الاشكالات الواردة على الحدود المذكورة أن حد المفهوم منقوض بدلالة الأمر بالشىء على الأمر بمقدمته وبدلالته على فساد الضد على القول به ونحو ذلك مع أن شيئاً منها لا يسمى مفهوما اصطلاحا ويمكن دفعه بان المعتبر فى المفهوم والمنطوق أن يكونا مدلول اللفظ أو دلالته بقرينة أن المقسم عندهم أحدهما ولا نسلم أن اقتضاء الأمر لما ذكر يعد من دلالة اللفظ بل من دلالة العقل .

(أقول) والظاهر أن الأمر كما أفاد الفصول فالمراد من المفهوم هو مدلول اللفظ أو دلالة اللفظ على الخلاف السابق فى الجهة الثانية من كونهما من صفات المدلول أو الدلالة والمدلول الالتزامى الغير البين بالمعنى الأخص

كما فى دلالة الأمر على وجوب المقدمة أو على حرمة الضد على القول بها أو دلالة النهى على الفساد ولو فى العبادات ليس من مدلول اللفظ فلا يطلق عليه المفهوم فى الاصطلاح .

﴿ قوله عن حكم انشائى . . . الخ ﴾ كما فى قولك ان جائك زيد فاكرمه فمفهومه على القول به ان لم يجئك زيد فلا تكرمه وهو حكم انشائى .

﴿ قوله أو اخبارى . . . الخ ﴾ كما فى قولك ان جئتنى اكرمتك فمفهومه على القول به ان لم تجئنى ما اكرمتك وهو حكم اخبارى .

﴿ قوله تستتبعه خصوصية المعنى الذى أريد من اللفظ بتلك الخصوصية . . . الخ ﴾ فان المفهوم تابعة لخصوصية فى المعنى المنطوق به الموجبة للمفهوم وهى العلية المنحصرة للشرط ونحوه على القول باستفادتها منه .

﴿ قوله ولو بقرينة الحكمة . . . الخ ﴾ فان ثبوت الخصوصية للمعنى المنطوق به المستتبعة للمفهوم قد يدعى استناده الى التبادر وقد يدعى استناده الى الانصراف وقد يدعى استناده الى مقدمات الحكمة وهو أضعف الوجوه كما ستعرف

﴿ قوله وكان يلزمه لذلك . . . الخ ﴾ أى وكان الحكم الانشائى أو الاخبارى يلزم المعنى الذى أريد من اللفظ لأجل تلك الخصوصية .

﴿ قوله وافقه فى الايجاب والسلب . . . الخ ﴾ كما فى قوله تعالى ولا تقل لهما أف المستفاد منه حرمة الضرب والشتم بالأولوية ويسمى بمفهوم الموافقة ولحن الخطاب وفحوى الخطاب .

﴿ قوله أو خالفه . . . الخ ﴾ كما فى قولك ان جائك زيد فاكرمه فان المنطوق ايجابى والمفهوم سلبى ويسمى بمفهوم المخالفة ودليل الخطاب كما أن المجموع من الموافقة والمخالفة يسمى بلازم الخطاب فى قبال المدلول المطابقى أو التضمنى المنطوق به .

﴿ قوله كما أشرنا اليه فى غير مقام لأنه من قبيل شرح الإسم ... الخ ﴾ قد أشار إلى ذلك فى الأمر الرابع من بحث النهى فى العبادات والمعاملات مختصراً وقبله فى المطلق والمشروط من بحث مقدمة الواجب مفصلا .

﴿ قوله كما فى التفسير اللغوى . . . الخ ﴾ كتفسيره بان السعدانة نبت فانه تعريف لفظى شارح للإسم يحصل به الميز فى الجملة .

﴿ قوله كما لا يهمنا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجهة الثانية من الجهات الخمس التى قد عقدناها فى المقام فلا تغفل .

﴿ قوله وتوصيف الدلالة أحيانا . . . الخ ﴾ إشارة إلى توصيف الدلالة بالمنطوق والمفهوم أحيانا فى مقام تقسيم الدلالة وقد تقدم تفصيل ذلك فى الجهة الثانية من الجهات الخمس فتذكر .

﴿ قوله أو بالقرينة العامة . . . الخ ﴾ يعنى بها الإنصراف ومقدمات الحكمة وستعرف تفصيلهما قريباً فانتظر .

فى مفهوم الشرط

﴿ قوله فصل الجملة الشرطية هل تدل على الإنتفاء عند الانتفاء ...الخ ﴾ بمعنى أنه إذا قال إن جائك زيد فاكرمه فهل يدل قوله هذا على أنه كلما انتفى المجىء انتفى وجوب الاكرام بحيث لو قال بعداً وإن أحسن اليك فاكرمه كان ذلك مخصصاً لمفهوم إن جائك زيد فاكرمه أم لا بل لا يدل قوله هذا على الانتفاء عند الانتفاء سوى الثبوت عند الثبوت المتسالم عليه عند الكل (فيه) خلاف بين الأعلام (والحق) أنه يدل على الانتفاء عند الانتفاء فى الجملة ولا بد لتحقيق الحال من التكلم فى مقامات ثلاثة .

(الأول) أن الجملة الشرطية هل هى ظاهرة فى اللزوم أى فى الملازمة الوجودية بين الشرط والجزاء كما فى قولك إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود بحيث كلما كان الشرط كان الجزاء أم لا بل ظاهرة فى مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق كما فى قولك إن كان زيد ضعيفاً فايمانه قوى اوان كان زيد مريضاً فعقله سالم وهكذا (الظاهر) أنه لا كلام فى ظهورها فى اللزوم واستفادة الملازمة الوجودية بين الشرط والجزاء كما أن الظاهر أن ذلك مستند إلى الوضع بشهادة التبادر والانسباق الحاق (وعليه) فاستعمالها فى الثبوت عند الثبوت من باب الاتفاق كما فى المثالين مما لا يصح الا بضرب من التأويل نعم لا بأس باستعمالها فى الملازمة الاتفاقية كما فى قولك كلما جئتنى كنت نائماً أو كلما جئتك كنت غائباً وهكذا .

(الثانى) أن الجملة الشرطية هل هى ظاهرة فى عليـــة الشرط للجزاء وبعبارة أخرى هل هى ظاهرة فى اللزوم بنحو الترتب أى ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العلة كترتب النهار على طلوع الشمس أم لا (الحق) كما اختاره صاحب التقريرات أنه لا ينبغى الاشكال فى ظهورها فى عليـــة الشرط للجزاء وسببيته له .

(نعم) ليس هذا الظهور مستنداً إلى الوضع بحيث لو استعملت فيما لم يكن الشرط علة للجزاء بل كان الجزاء علة للشرط كما فى قولك إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة أوكان الشرط والجزاء معلولين لعلة ثالثة كما فى قولك ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء كان استعمال الجملة مجازاً لغة فان استعمالها فى جميع هذا كله ليس بمجاز لعدم عناية ولا رعاية علاقة (والظاهر) أنه ليس هذا الظهور مستنداً الى كثرة الاستعمال أيضاً ولا الى اكملية علاقة العلية عن سائر العلاقات والملازمات اذ لو سلم اكثرية الاستعمال فهى ليست بمقدار

توجب الانصراف اليها لكثرة الاستعمال فيما لم يكن الشرط علة أيضاً كما أنه لو سلم اكلية علاقة العلية عن سائر العلاقات والملازمات فهى ليست أيضاً بمثابة توجب الانصراف اليها بل الظاهر أن ظهور الجملة الشرطيـــة فى علية الشرط للجزاء وترتب الجزاء عليه ترتب المعلول على العلة مستند الى تركيب الجملة الشرطية وجعل الشرط مقدما والجزاء تالياً فنفس هذا التركيب مع قطع النظر عن كل قرينة مما يوجب الظهور فى سببية الشرط للجزاء وترتب الجزاء عليه خارجا كما هو مرتب عليه فى القضية اللفظية .

(وبالجملة) ظهور الجملة الشرطية فى علية الشرط للجزاء وسببيته له مما لا ينبغى انكاره وان فرض عدم العلم بمدركه ومنشأه فان الظهور متبع على كل حال من أينما حصل وتحقق .

(الثالث) أن الجملة الشرطية بعد تسليم ظهورها فى علية الشرط للجزاء وسببيته له هل هى ظاهرة فى عليته المنحصرة أى ان الشرط علة للجزاء ولا علة له سواه أم لا (وعلى هذا) يبتنى القول بالمفهوم والانتفاء عند الانتفاء وذلك لوضوح انتفاء المعلول بانتفاء علته المنحصرة ولا يكاد يبتنى على مجرد ظهورها فى اللزوم أو مجرد ظهورها فى علية الشرط للجزاء من دون الانحصار به فان مجرد الظهور فى الملازمة الوجودية وانه كلما كان الشرط كان الجزاء كما عرفته فى المقام الأول أو ظهورها فى علية الشرط للجزاء كما عرفته فى المقام الثانى مما لا يستلزم المفهوم والانتفاء عند الانتفاء أى كلما انتفى الشرط انتفى الجزاء فان الملازمة من طرف الوجود لا يستلزم الملازمة من طرف العدم كما أن علية الشرط للجزاء أيضاً لا يستلزم ذلك لجواز انتفاء العلة وقيام علة أخرى مكانها نعم اذا كان الشرط علة منحصرة للجزاء فعند ذلك اذا انتفى الشرط انتفى الجزاء لا محالة (والحق) تبعاً للمصنف أن الجملة الشرطية غير

ظاهرة فى العلية المنحصرة لا وضعاً لعـــدم عناية ولا رعاية علاقة فيما إذا استعملت الجملة فى غير العلية المنحصرة كما فى قولك إن جائك زيد فاكرمه وان أحسن اليك فاكرمه أو إذا زالت الشمس فصل وإذا طلع الفجر فصل وهكذا ولاانصرافا لعدم منشأ صحيح للإنصراف كما ستعرف شرحه ولا إطلاقاً بمعونة مقدمات الحكمة كما ستعرف أيضاً شرحه وإن كان المنسوب إلى المشهور على ما فى التقريرات هو القول بالمفهوم نظراً إلى ظهورها فى العلية المنحصرة بل الظاهر من التقريرات التزامهم بوضعها لذلك بحيث لو استعملت فى غيرهـا كانت مجازاً لغة وهو محل المنع جداً .

(نعم) مقتضى ظهور الجملة الشرطية فى علية الشرط للجزاء هو الإنتفاء عند الإنتفاء فى الجملة كما إذا انتفى الشرط وانتفى كل علة أخرى سواه فينتفى الجزاء حينئذ وإن لم يظهر من المصنف الإعتراف بهذا المقدار ولكن الإنصاف ظهورها فيه بهذا القدر والا لبطل التعليق ولزم اللغو غالباً فانه وان جاز أحياناً أن يكون التعليق لغير الإنتفاء عند الإنتفاء ولو فى الجملة كما إذا كان التعليق لأجل مزيد الإهتمام بمورد الشرط كما فى قولك إن رزقت ولداً فاشكر ربّك فان وجوب الشكر مما لا ينتفى بانتفاء الشرط بل ثابت على كل حال أو كان التعليق لأجل توهم عدم شمول الحكم لمورد الشرط كما فى قولك إن سبك أحد فلا تسبه فان حرمة السب مما لا ينتفى أيضاً بانتفاء الشرط بل تثبت بطريق أولى ولكن التعليق غالباً ليس من هذا القبيل (وعليه) فالجملة الشرطية لو خليت عن كل قرينة فهى ظاهرة بطبعها فى كون التعليق لأجل علية الشرط وسببيته للجزاء ولو لا بنحو الإنحصار وهو يستلزم الإنتفاء عند الإنتفاء فى الجملة وإن لم تكن ظاهرة فى العلية المنحصرة كى يستلزم الإنتفاء عند الإنتفاء مطلقاً أى كلما انتفى الشرط انتفى الجزاء .

﴿ قوله أو بقرينة عامة . . . الخ ﴾ من الإنصراف ومقدمات الحكمة كما ستعرف الكلام فيهما مفصلا .

﴿ قوله باحد الوجهين . . . الخ ﴾ من الوضع أو القرينة العامة .

﴿ قوله على تلك الخصوصية المستتبعة . . . الخ ﴾ وهى العلية المنحصرة كما عرفت تفصيلها آنفاً فى المقام الثالث .

﴿ قوله وأما القائل بعدم الدلالة فى فسحة فان له منع دلالتهـــا على اللزوم . . . الخ ﴾ بل ليس له المنع عن ذلك أبداً لما عرفت فى المقام الأول من ظهورها فى اللزوم وانسباقه منها وسيأتى اعتراف المصنف بان المنع عن دلالتها على اللزوم فى غاية السقوط .

﴿ قوله أو منع دلالتها على الترتب . . . الخ ﴾ كما اذا كان الشرط والجزاء معلولين لعلة ثالثه لا ترتب بينهما كما فى قولك ان كان النهار موجوداً فالعالم مضىء ولكن قد عرفت منا فى المقام الثانى ظهور الجملة الشرطية فى علية الشرط وسببيته للجزاء وترتب الجزاء عليه ترتب المعلول على العلة وإن لم يكن ظهورها فى ذلك مستنداً الى الوضع كما تقدم (وعليه) فليس للقائل بعدم الدلالة المنع عن دلالتها على الترتب أيضاً .

﴿ قوله أو على نحو الترتب على العلة . . . الخ ﴾ أى للقائل بعـــدم الدلالة المنع عن دلالتها على الترتب بنحو الترتب على العلة بعد تسليم أصل الترتب كما اذا كان الشرط ملازما لما هو علة الجزاء لا علة له بنفسه (هـذا) ولكن الانصاف بعد تسليم ظهور الجملة فى الترتب لا مجال لانكار ظهورها فى الترتب بنحو الترتب على العلة لا على ملازم العلة .

﴿ قوله أو العلة المنحصرة . . . الخ ﴾ أى للقائل بعدم الدلالة المنع عن دلالتها على الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة بعد تسليم أصل الدلالة

على اللزوم والترتب على العلة .

(أقول) وهذا المنع من القائل بعدم الدلالة حق لا ننكره وذلك لما أشير اليه فى المقام الثالث من عدم ظهورها فى العلية المنحصرة لا وضعاً ولا انصرافا ولا اطلاقا بمقدمات الحكمة وهو يكفى فى عدم ثبوت المفهوم فان النتيجة تتبع أخس المقدمات فاذا منعت احداها منعت النتيجة وان كانت المقدمة الأولى والثانية أى دلالتها على أصل اللزوم وعلى علية الشرط صحيحتين تامتين لا كلام لنا فيهما .

﴿ قوله وأما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة فضلا عن كونها منحصرة فله مجال واسع . . . الخ ﴾ بل عرفت أنه لا مجال للمنع عن ظهورها فى الترتب على العلة وان كان المنع عن دلالتها على كونها منحصرة مجال واسع كما أفاد .

﴿ قوله ودعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة . . . الخ ﴾ اشارة الى أقوى دليل يمكن الاستدلال به للقول بالمفهوم وقد تقدم منا فى المقام الثالث تبعاً للمصنف ما تعرف به ضعف هذا الدليل من عدم عناية ولا رعاية علاقة فيما اذا استعملت الجملة الشرطية فى غير العلة المنحصرة فتذكر .

﴿ قوله وفى عدم الالزام والأخذ بالمفهوم . . . الخ ﴾ عطف على موارد الاستعمالات .

﴿ قوله وعدم صحته . . . الخ ﴾ أى وعدم صحة الجواب .

﴿ قوله معلوم . . . الخ ﴾ خبر لقوله وعدم صحته .

﴿ قوله وأما دعوى الدلالة بادعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومية . . . الخ ﴾ اشارة الى دليل آخر أمكن الاستدلال به للقول بالمفهوم وان لم

يستدل به فى الخارج (وحاصله) أن اطلاق العلاقة اللزومية المستفادة من الجملة الشرطية التى اعترف بها المصنف واعترفنا بها بل وباكثر منها وهو ظهور الجملة فى علية الشرط وسببيته للجزاء وان لم تكن ظاهرة فى العلية المنحصرة منصرف الى ما هو اكمل أفراد العلاقـــة وهى الكائنة بين العلة المنحصرة ومعلولها (وحاصل الجواب) أن ذلك ممنوع كبرى وصغرى (أما كبرى) فلعدم كون الأكملية موجبة للانصراف سيما مع كثرة الاستعمال فى غير الأكمل أيضاً كما فى المقام ضرورة كثرة استعمال الجملة الشرطية فى غير العلة المنحصرة لو لم يكن باكثر (وأما صغرى) فلعدم كون العلاقة الكائنة بين العلة المنحصرة ومعلولها آكد وأقوى من الكائنة بين العلة الغير المنحصرة ومعلولها فان الربط والسنخية بين كل علة ومعلولها لابد وأن يكون بحد يوجب التأثير والتأثر واما الانحصار وعدمه فما لا ربط له بشدة الربط والسنخية كما لايخفى.

(أقول) نحن وان اعترفنا فى المبحث الرابع من مباحث الصيغة أن الأكملية قد توجب الانصراف الى الأكمل ولكن الصغرى فى المقام ممنوعة كما أفاد المصنف وهو يكفى فى بطلان دعوى الانصراف الى العلة المنحصرة .

﴿ قوله ان قلت نعم ولكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة ...الخ﴾ اشارة الى دليل ثالث قد أمكن الاستدلال به للقول بالمفهوم وان لم يستدل به فى الخارج أيضاً وهو التمسك بالاطلاق وهـذا أضعف الوجوه الثلاثة وله تقريبات عديدة قد أشار المصنف الى الأول منها بقوله هـذا أعنى قوله ان قلت نعم . . . الخ (وحاصله) هو مجرد قياس المقام على اطلاق صيغة الأمر فكما أن اطلاق الصيغة بوسيلة مقدمات الحكمة يقتضى كون الوجوب نفسياً لا غيرياً فكذلك اطلاق العلاقة اللزومية بوسيلة مقدمات الحكمة يقتضى كون العلاقة اللزومية بنحو العلية المنحصرة لاغيرها (وقد أجاب عنه) المصنف بجوابين

(الأول) أن مقدمات الحكمة إنما تتم هى فى مورد قابل لانعقاد الاطلاق ولا يكاد ينعقد الإطلاق فى مفاد الحروف كمفاد أدوات الشرط المستفاد منها العلاقة اللزومية فان المعنى كما تقدم فى صدر الكتاب لا يكاد يكون حرفياً إلا إذ الوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به ومع لحاظه كذلك لامحالة يكون المعنى جزئياً لا كلياً والجزئى لا يكاد ينعقد له الإطلاق (وفيه) ماتقدم من المصنف هناك من كون اللحاظ الآلى خارجا عن المعنى الحرفى كخروج اللحاظ الإستقلالى عن المعنى الإسمى وإلا لكان الإسمى أيضاً جزئياً كالحرفى ومع خروج اللحاظ عن المعنى الحرفى وكونه كالإسمى يكون قابلا لا محالة لانعقاد الإطلاق كما لا يخفى .

(الثانى) أن قياس اطلاق العلاقة اللزومية على إطلاق صيغة الأمر قياس مع الفارق فان الوجوب النفسى كان وجوباً مطلقاً ثابتاً على كل حال والوجوب الغيرى كان وجوباً مقيداً بوجوب الغير ثابتاً على تقدير دون تقدير فاقتضى إطلاق الصيغة كون الوجوب مطلقاً ثابتاً على كل حال لا مقيداً ثابتاً على تقدير وهذا بخلاف المقام فان كلا من العلاقة اللزومية الكائنة بين العلة المنحصرة ومعلولها والعلاقة اللزومية الكائنة بين العلة الغير المنحصرة ومعلولها بل والعلاقة اللزومية الكائنة بين المتلازمين هو على حد سواء فالتعيين مما يحتاج إلى قرينة معينة .

(أقول) بل قد عرفت منا فى المبحث السادس من مباحث الصيغة أن إطلاق الصيغة أيضاً مما لا يقتضى كون الوجوب نفسياً لاغيرياً (وعليه) فيرد على التمسك المذكور مضافا إلى المنع فى المقيس أن إقتضاء الإطلاق كون الوجوب نفسياً فى المقيس عليه أيضاً ممنوع .

﴿ قوله ثم إنه ربما يتمسك الدلالة على المفهوم باطلاق الشرط .. الخ ﴾

إشارة إلى التقريب الثانى من التمسك بالإطلاق للقول بالمفهوم (وحاصله) أنه لو قال مثلا إن جائك زيد فاكرمه فاطلاق الشرط يقتضى أن المجىء وحده يؤثر فى وجوب الإكرام فلو كان هناك شىء آخر مؤثراً فى وجوب الاكرام أيضاً وقد قارن المجىء أو سبقه لم يكن المجىء وحده مؤثراً فيه بل كان المؤثر هو والأمر المقارن أو خصوص الأمر السابق (وقد أجاب عنه المصنف) بان إطلاق الشرط من حيث التأثير وحده وإن كان يقتضى أن لا يكون هناك شرط آخر غير المجىء فيكون هو العلة المنحصرة ولكن من المعلوم ندرة تحقق هذا الاطلاق لو لم نقل بعدم اتفاقه .

(أقول) ان تأثير الشرط وحده له معنيان :

(فتارة) يكون بمعنى أنه لايحتاج فى التأثير الى ضم شىء آخر معه أصلا وهذا هو الذى يقتضيه اطلاق الشرط فلو لم يكن المجىء وحده فى المثال المشهور كافياً فى وجوب الاكرام بل كان يحتاج الى ضم شىء آخر معه يقارنه أو يسبقه لكان على المولى البيان ولكن التمسك بهذا الاطلاق مما لا ينفع القائل بالمفهوم فان أقصى ما يقتضيه الاطلاق حينئذ أن المجىء شرط تام لا يحتاج فى التأثير الى ضم شىء آخر معه لا أن الشرط منحصر به وأنه ليس هناك شىء آخر يؤثر فى وجوب الاكرام أصلا .

(وأخرى) يكون بمعنى أنه لا يمكن أن يشترك معه فى التأثير شىء آخر أصلا بل المؤثر فى كل حال هو بنفسه وحده وهذا هو الذى ينفع القائل بالمفهوم اذ لو كان هناك غير المجىء فى المثال المتقدم شىء آخر مؤثراً أيضاً فى وجوب الاكرام نظير المجىء وقد قارن المجىء أو سبقه لم يكن المجىء وحده مؤثراً بل كان المؤثر هو ومقارنه مجموعا أو كان المؤثر هو الأمر السابق عليه ولكن هذا مما لا يقتضيه اطلاق الشرط اذ لو كان هناك شىء آخر مؤثراً

أيضاً فى وجوب الاكرام نظير المجيء على نحو لو قارنه أو سبقه كان المؤثر هما جميعاً أو الأمر السابق عليه لم يكن على المولى البيان قطعاً فانه فى مقام بيان شرطية هذا لا عدم شرطية ما سواه (وعليه) فما يقتضيه اطلاق الشرط لا ينفع القائل بالمفهوم وما ينفع القائل بالمفهوم لا يقتضيه اطلاق الشرط (ومن هنا) يتضح أنه كان الحق فى الجواب هو منع اقتضاء الاطلاق كون الشرط وحده مؤثراً فى الجزاء بالمعنى الذى ينفع القائل بالمفهوم لا تسليم اقتضائه ودعوى ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه .

(نعم) قد يقتضى الاطلاق انحصار الشرط بما ذكر فى لسان الدليل كما اذا أحرز كون المولى فى مقام بيان ما هو الشرط والعلة للجزاء ولم يذكر فى الدليل سوى شرط واحد ولكنه مع ندرته جداً هو اطلاق مقامى الذى هو عبارة أخرى عن عدم البيان فى مقام البيان لا اطلاق لفظى كاطلاق الشرط ونحوه فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله وأما توهم أنه قضية اطلاق الشرط بتقريب أن مقتضاه تعينه . . . الخ ﴾ اشارة الى التقريب الثالث من التمسك بالاطلاق للقول بالمفهوم (وحاصله) أن اطلاق صيغة الأمر كما أنه يقتضى تعين الوجوب وأنه ليس بتخييرى فكذلك اطلاق الشرط يقتضى تعين الشرط وأنه لا شرط سواه فيثبت الانحصار به والانتفاء عند الانتفاء (وحاصل الجواب) أن نحوة الوجوب التعيينى كما تقدم فى محله غير نحوة الوجوب التخييرى فالأول مما لا عدل له فى لسان الدليل والثانى مما له عدل فى لسان الدليل فيقول مثلا فى الثانى صم ستين يوما أو أطعم ستين مسكيناً فاذا قال صم ستين يوما وكان واجباً تخييرياً واقعاً ولم يبين له العدل فى لسان الدليل كان المولى مقصراً فى بيان نحوة وجوب الصوم بخلاف الشرط فان شرطية الشرط المنحصر وغير المنحصر على

حد سواء فاذا قال مثلا ان جائك زيد فاكرمه وكان لوجوب الاكرام علة أخرى أيضاً تؤثر فيه غير المجيء كالسلام فى قوله وان سلم عليك فاكرمه لم يكن مقصراً فى بيان شرطية المجيء وعليته لوجوب الاكرام .

(وبالجملة) ان المولى اذا قال صم ستين يوما وقد أحرز أنه فى مقام بيان وجوبه فمجرد ذلك مما يكفى فى اثبات تعينه اذ لو كان له عدل آخر فقد قصر فى بيان نحوة وجوب الصوم وهذا بخلاف ما اذا قال إن جائك زيد فاكرمه وقد أحرز أنه فى مقام بيان علية المجيء فان مجرد ذلك مما لا يكفى فى اثبات تعينه وانحصار العلة به اذ لو كان هناك علة أخرى سواه لم يكن المولى مقصراً فى بيان علية المجيء .

(نعم) اذا أحرز أحياناً أن المولى فى مقام بيان ما هو الشرط والعلة لوجوب الاكرام ولم يذكر غير المجيء شيئاً آخر فعند ذلك يستكشف إناً بوسيلة الاطلاق انحصار العلة به ولكن ذلك ليس من باب اطلاق الشرط كما أشرنا بل من الاطلاق المقامى أى عدم البيان فى مقام البيان كما بينا (وبعبارة أخرى) ليس من الاطلاق اللفظى كاطلاق الهيئة أو المادة فى صيغة الأمر المقتضى لكون الوجوب مطلقاً لا مشروطاً أو تعيينياً لا تخييرياً بل من الاطلاق المقامى النادر تحققه خارجا فتأمل جيداً .

﴿ قوله واحتياج ما اذا كان الشرط متعدداً الى ذلك . . . الخ ﴾ اشارة الى دفع ما قد يقال من أن بيان الشرط أيضاً فيما اذا كان متعدداً يحتاج الى زيادة مؤنة فكما أن من اطلاق الدليل فى الواجب يعرف أنه تعيينى لا تخييرى والا لاحتاج الى مزيد بيان فكذلك من اطلاق الدليل فى الشرط يعرف أنه واحد منحصر به والا لاحتاج الى مزيد بيان (فيقول فى الدفع) ما محصله أن زيادة المؤنة فيما كان الشرط متعدداً انما هو لبيان التعدد وليس من متممات

نحوة الشرطية فاذا لم يبين لم يكن المولى مقصراً فى بيان نحوة الشرط وهـذا بخلاف زيادة المؤنة فى الواجب التخييرى فانه من متممات نحوة الوجوب فاذا كان الواجب تخييرياً ولم يبين له العدل فى لسان الدليل كان المولى مقصراً فى بيان نحوة الوجوب (وعليه) فلا يكاد يتمسك باطلاق الدليل لكون الشرط واحداً منحصراً به ويتمسك باطلاقه لكون الوجوب تعيينياً لا تخييرياً .

﴿ قوله فنسبة اطلاق الشرط اليه لاتختلف كان هناك شرط آخر أم لا حيث كان مسوقا لبيان شرطيته بلا اهمال ولا اجمال . . . الخ ﴾ أى فنسبة اطلاق الشرط الى نحو الشرطية لا تختلف كى يكون الاطلاق مثبتاً لنحو دون نحو كما كان نسبة اطلاق الواجب الى نحو الوجوب تختلف فكان اطلاقه مثبتاً لنحو دون نحو أى للتعيينى منه دون التخييرى .

﴿ قوله هذا مع أنه لو سلم لا يجدى القائل بالمفهوم . . . الخ ﴾ أى هذا مع أنه لو سلم أن الاطلاق يقتضى تعين الشرط بالتقريب المتقدم لك شرحه منا أى فيما اذا أحرز كون المولى فى مقام بيان ما هو الشرط والعلة لوجوب الاكرام ولم يبين سوى المجىء فهذا الاطلاق مما لا يجدى القائل بالمفهوم فان الاطلاق كذلك قد يتفق انعقاده ندرة وأين هو من دعوى المفهوم دائما .

(أقول) هذا مضافا الى ماعرفت من أن هذا الاطلاق على تقدير تحققه هو اطلاق مقامى لا اطلاق لفظى كاطلاق الشرط الذى قد استدل به الخصم

﴿ قوله ثم أنه ربما استدل المنكرون المفهوم بوجوه أحدها ما عزى الى السيد . . . الخ ﴾ وحاصل هذا الوجه بطوله أن تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم عليه ولا يمتنع أن يتخلف شرط ويقوم مقامه شرط آخر فلا ينتفى الحكم بانتفائه .

﴿ قوله والجواب أنه قدس سره . . . الخ ﴾ وحاصل الجواب أن السيد

قدس سره (إن كان) بصدد إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض ثبوتاً وعدم إنتفاء الحكم بانتفاء الشرط لقيام شرط آخر مكانه فالخصم ممن لا ينكر ذلك وانما يدعى عدم وقوعه اثباتا بمعنى دلالة الجملة الشرطية فى مقام الإثبات على خلافه وان الشرط منحصر بما ذكر فى القضية فاذا انتفى الشرط انتفى الحكم المعلق عليه (وان كان) بصدد ابداء احتمال وقوعه اثباتا فمجرد الإحتمال لا يضر بظهور الجملة الشرطية ما لم يكن الإحتمال راجحاً أو مساويا وليس فى ما أفاده أعلى الله مقامه ما يثبت به رجحان الإحتمال أو تساويه على نحو يبطل به الظهور ويتوقف (فالحق) فى انكار المفهوم ما أفدناه من منع التبادر ومنع الإنصراف ومنع الإطلاق بتقريباته الثلاثة .

﴿ قوله ثانيها أنه لو دل لكان باحدى الدلالات . . . الخ ﴾ وحاصل هذا الوجه الثانى من وجوه المنكرين أن الشرط لو دل على المفهوم أى الإنتفاء عند الإنتفاء لكان باحدى الدلالات الثلاث أى المطابقة أو التضمن أو الإلتزام والملازمة كبطلان التالى وهو دلالتها على المفهوم باحدى الدلالات الثلاث ظاهرة (وقد أجيب عنه) بمنع بطلان التالى لأن الشرط يدل على المفهوم بالإلتزام وان لم يدل عليه بالمطابقة أو التضمن (فيقول المصنف) قد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال فى اثبات الدلالة عليه بالإلتزام وعدمها فان دلالة الشرط على المفهوم بالإلتزام فرع دلالته بالمنطوق على الخصوصية المستتبعة للمفهوم وهى العلية المنحصرة وقد اتضح لك عدم دلالته عليها لا وضعاً ولا انصرافا ولا اطلاقا .

﴿ قوله ثالثها قوله تبارك وتعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصناً . . . الخ ﴾ وحاصل هذا الوجه الثالث من وجوه المنكرين أن الشرط لو دل على المفهوم لدل قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن

تحصناً على جواز الاكراه على البغاء ان لم يرد التحصن وهو باطل بالضرورة (وقد أجاب عنه المصنف) بما حاصله أن عدم دلالة الشرط على المفهوم أحيانا وبالقرينة مما لا يكاد ينكر وانما القائل بالمفهوم يدعى دلالة الشرط عليه وضعاً أو انصرافا أو اطلاقا بمقدمات الحكمة على ما عرفت شرح الكل.

(أقول) والحق فى الجواب أن يقال ان الآية الشريفة خارجة عن محل الكلام بلا كلام فلا وجه للتمسك بها لنفى المفهوم أصلا (وتوضيحه) أن الشرط على قسمين:

(فتارة) يكون شرطا للحكم من دون دخل له فى تحقق موضوع الحكم بحيث اذا انتفى الشرط فالموضوع باق محفوظ على حاله كما فى قولك ان جائك زيد فاكرمه

(وأخرى) يكون شرطا للحكم مع دخله فى تحقق موضوع الحكم أيضا بحيث اذا انتفى الشرط فلا حكم ولا موضوع للحكم أصلا كما فى قولك ان رزقت ولداً فاختنه أو ان ركب الأمير فخذ ركابه ويعبر عن هذا القسم الثانى بالشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع والمبحوث عنه بين الأعلام من حيث ثبوت المفهوم وعدمه انما هو القسم الأول من الشرط وهو ما اذا انتفى الشرط بقى موضوع الحكم على حاله كما فى المثال الأول فانه اذا انتفى مجىء زيد فزيد محقق محفوظ على حاله فيقال حينئذ هل ينتفى وجوب اكرامه بانتفاء مجيئه أم لا وأما القسم الثانى الذى اذا انتفى الشرط لم يبق موضوع الحكم على حاله فلا يكاد يكون هو محل البحث والكلام أصلا فانه اذا لم يرزق الولد أو لم يركب الأمير فلا ولد كى يجب ختانه أو لم يجب أو لا ركاب كى يجب الأخذ به أو لم يجب والآية الشريفة التى تمسك بها المنكرون للمفهوم انما هى من القسم الثانى دون الأول فان الفتيات اذا لم يردن التحصن فلا اكراه هناك كى يحرم أو لا يحرم وهذا كله لدى التدبر واضح فتدبر.

المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه

لا انتفاء شخصه

﴿ قوله بقى ها هنا أمور الأمر الأول أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الأمر الأول بيان أن المراد من المفهوم فى الجملة الشرطية ليس هو انتفاء شخص الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه والا فنى اللقب أيضا ينتفى شخص الحكم بانتفائه فان شخص الوجوب المنشأ بقولك اكرم زيداً منفى عن اكرام عمرو قطعا مع أن المشهور القائلين بالمفهوم فى الجملة الشرطية لم يقولوا به فى اللقب بل يظهر من التقريرات أنه لم يقل به أحد من أصحابنا وان قال به مشهور المخالفين بل المراد من المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه بانتفاء الشرط ففى مثل ان جائك زيد فاكرمه كما أن شخص الحكم المنشأ على تقدير المجىء ينتفى بانتفاء المجىء فكذلك طبيعة الوجوب ونوعه ينتفى بانتفاء المجىء بمعنى أنه لا وجوب لاكرامه عند عدم المجىء لا بهذا الانشاء ولا بانشاء آخر يماثله بحيث لو ثبت له وجوب بانشاء آخر ولو معلقا على شرط آخر بان قال مثلا وان أحسن اليك فاكرمه كان ذلك منافيا لمفهوم ان جائك زيد فاكرمه وان قدم على المفهوم ووجب تخصيصه به كما سيأتى (ثم ان هذا النزاع) أى ثبوت المفهوم وعدمه كما أشرنا آنفا لا يكاد يجرى فيما كان الشرط دخيلا فى تحقق الموضوع أيضا بحيث اذا انتفى الشرط فلا حكم ولا موضوع للحكم أصلا كما فى قوله ان رزقت ولداً فاختنه بل يجرى فيما اذا كان الشرط شرطا لنفس

الحكم فقط بحيث اذا انتفى الشرط كان الموضوع باقيا محفوظا على حاله فحينئذ يقع الكلام فى انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط وعدمه كما فى قوله ان جائك زيد فاكرمه أو ان سافرت فتصدق بدرهم وهكذا (وقد أشار المصنف) الى ذلك كله بقوله ولا يتمشى الكلام فى أن للقضية الشرطية مفهوما أو ليس لها مفهوم . . . الخ .

﴿ قوله ومن هنا انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء فى الوصايا والأوقاف والنذور والايمان . . . الخ ﴾ فاذا قال مثلا وقفت دارى على أولادى أو على أولادى الفقراء أو ان كانوا فقراء فالوقف لا يكاد يشمل غير الأولاد أو الأولاد الغير المتصفين بالفقر أو المتصفين به ولكن قد زال عنهم الفقر فعلا وليس ذلك من باب مفهوم اللقب أو الوصف أو الشرط بل من باب انتفاء شخص الحكم عقلا بانتفاء موضوعه فان المفهوم عبارة عن نفى سنخ الحكم فيما أمكن ثبوته ولا يكاد يمكن ثبوت سنخ الحكم فى المقام كى يمكن نفيه بالمفهوم فان الدار مثلا بعد أن وقفها الواقف على اشخاص معينين بالقابهم أو بوصف شىء أو بشرط شىء كالفقر ونحوه مما لا تقبل أن تصير وقفا ولو بانشاء آخر على غيرهم أو عليهم عند انتفاء الوصف أو زوال الشرط عنهم كى ينفى بالمفهوم وهذا بخلاف الأمر فى المثال المشهور فانه اذا انشأ الوجوب لاكرام زيد على تقدير مجيئه جاز ثبوت وجوب آخر ولو بانشاء آخر لاكرامه عند عدم مجيئه ولو معلقا على شرط آخر بان يقول مثلا وان أحسن اليك فاكرمه وهذا واضح .

﴿ قوله كما توهم . . . الخ ﴾ الظاهر أن مراده من المتوهم هو صاحب التقريرات وذلك لما صرح بعدم الفرق فى مفهوم الجملة الشرطية بين أن يكون فى موارد الوصايا أو الأوقاف أو الاقارير وبين غيرها (قال) فى أول الهداية

الثالثه من المنطوق والمفهوم ما هذا لفظه بعد ما عرفت أن الحق هو المفهوم فى الجملة الشرطية فهل يفرق فى ذلك بين موارد الوصايا والأوقاف ونحوها وبين غيره فنقول لا فرق فيما ذكرنا من ثبوت المفهوم بين كون الجمل الشرطية واقعة فى موارد الوصايا أو الأوقاف أو الأقارير وبين غيره (إنتهى) .

﴿ قوله بل عن الشهيد قدس سره فى تمهيد القواعد أنه لا إشكال فى دلالتها على المفهوم . . . الخ ﴾ (قال فى التقريرات) فى الهداية الثالثة من المنطوق والمفهوم ما هذا لفظه ويظهر من الشهيد الثانى إختصاص النزاع بالثانى أى بغير موارد الوصايا أو الأوقاف أو الأقارير لخروج الأول عن محل النشاجر للقطع بثبوت المفهوم فيها من غير أن يكون قابلا للنزاع قال فى محكى تمهيد القواعد لا إشكال فى دلالتها فى مثل الوقف والوصايا والنذر والأيمان كما إذا قال وقفت هذا على أولادى الفقراء أو إن كانوا فقراء أو نحو ذلك (إنتهى) .

(أقول) والعجب من صاحب التقريرات رحمه الله فانه بعد أن نقل الكلام المذكور للشهيد قداعترض عليه بماحاصله أن دلالة القضية على الإنتفاء عند الإنتفاء فى موارد الوصايا والأوقاف ونحوهما ليس من المفهوم وانتفاء سنخ الحكم بل هو من باب انتفاء شخص الحكم (ووجه التعجب) أنه فى أول الهداية الثالثة كما تقدم آنفاً لم يفرق فى ثبوت المفهوم للجملة الشرطية بين أن يكون فى موارد الوصايا أو الأوقاف أو الأقارير وبين غيرها وبعده بيسير قد اعترض على الشهيد بان دلالة القضية على الإنتفاء عند الإنتفاء فى موارد الوصايا والأوقاف ونحوهما ليس من المفهوم بل من باب إنتفاء شخص الحكم الذى يعترف به كل أحد .

﴿ قوله وذلك لان انتفائها عن غير ما هو المتعلق لها . . . الخ ﴾ تعليل

لقوله ومن هنا انقدح . . . الخ .

﴿ قوله إشكال ودفع . . . الخ ﴾ (قال فى التقريرات) بعد ما بين أن المراد من المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه لا شخص الحكم (ما هذا لفظه) وقد يستشكل فى المقام نظراً إلى أن الشرط المذكور إنما وقع شرطاً بالنسبة الى الإنشاء الخاص الحاصل بذلك الكلام دون غيره فاقصى مايفيد الشرطية انتفاء ذلك وأين ذلك من دلالته على انتفاء نوع الوجوب كما هو المدعى (انتهى) وحاصله أن الشرط مما علق عليه شخص الحكم لا سنخ الحكم ومقتضى ذلك أنه اذا انتفى الشرط انتفى شخص الحكم المعلق عليه لا سنخ الحكم الغير المعلق عليه فكيف يدعى القائل بالمفهوم أن بانتفاء الشرط ينتفى سنخ الحكم (وحاصل جواب المصنف) عن الإشكال أن الحكم المعلق على الشرط هو طبيعة الوجوب لا شخص الوجوب وذلك لما عرفت فى صدر الكتاب من أن الإسم والحرف كما انهما موضوعان لمعنى واحد وان كلا من لحاظ الآلية والإستقلالية خارج عن أصل المعنى والمستعمل فيه فكذلك الخبر والانشاء أيضاً مثل قولك انكحت اخباراً وانكحت انشاء موضوعان لمعنى واحد غايته أن الخبر وضع ليستعمل فى حكاية معناه والانشاء وضع ليستعمل فى ايجاد معناه وان كلا من الحكاية والانشاء خارج عن أصل المعنى والمستعمل فيه (وعليه) فصيغة الامر فى قوله ان جائك زيد فاكرمه ليس معناها الا طبيعة الوجوب وان الخصوصية الناشية من قبل الانشاء خارجة عن أصل المعنى والمستعمل فيه فالمعنى المستعمل فيه صيغة الامر هى طبيعة الوجوب وهى المعلقة على الشرط لا شخص الحكم كى ينتفى الشخص بانتفاء الشرط .

(وفيه أولا) ان المعلق على الشرط لو كان طبيعة الوجوب لا شخصه فلابد حينئذ من القول بالمفهوم وانتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط فان انتفاء

الحكم المعلق بانتفاء المعلق عليه أمر عقلى لا ريب فيه فكيف يجوز المصنف انكار المفهوم مع تصريحه فى المقام بان المعلق على الشرط هو سنخ الحكم لا شخصه .

(وثانياً) قد عرفت منا فى ذيل المعانى الحرفية المنع الاكيد عن وضع الخبر والانشاء لمعنى واحد بان يكون كل من الاخبار والانشاء خارجا عن أصل المعنى والموضوع له بل هو نفس الموضوع له بلا شبهة ولا ريب فراجع التفصيل هناك ولا نعيد الكلام هنا ثانياً .

(وثالثاً) أن الصيغة بعد ما استعملت فى الطلب فالمنشأ بها لا محالة ليس الا شخص الوجوب لا الكلى فيكون الشخص هو المعلق على الشرط لا سنخ الوجوب وهذا واضح (وعليه) فالحق فى الجواب عن الاشكال أن يقال نعم الحكم المعلق على الشرط فى القضية هو الشخص ولكن القائل بالمفهوم حيث أنه استفاد من الجملة الشرطية أن الشرط علة منحصرة للجزاء ولا علة سواه فقهراً اذا انتفى الشرط انتفى شخص الحكم المعلق عليه وكل حكم آخر من سنخه ونوعه وقد انشأ بخطاب آخر بداهة انتفاء المعلول بانتفاء علته المنحصرة .

﴿ قوله ولكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط . . . الخ ﴾ شروع فى دفع الاشكال وقد عرفت تفصيله مع ما يرد عليه من الاشكالات الثلاثة .

﴿ قوله وأما الشخص والخصوصية الناشية من قبل استعمالها فيه . . . الخ ﴾ وهى الخصوصية الخارجية الناشئة من قبل استعمال الصيغة فى الوجوب وانشائه

﴿ قوله كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به . . . الخ ﴾ وهى الخصوصية الذهنية الحاصلة من قبل الاخبار بالوجوب والحكاية عنه فان الاخبار به يستلزم اللحاظ الموجب للتشخص الذهنى .

﴿ قوله وبالجملة كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط . . . الخ ﴾ أى وبالجملة كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط فى مثل قولك ان اكرمتنى اكرمتك خاصاً بالخصوصيات الذهنية الناشئة من اللحاظ فى مقام الاستعمال فكذلك لا يكون المنشأ بالصيغة المعلق عليه فى مثل قولك ان جائك زيد فاكرمه خاصاً بالخصوصيات الخارجية الناشئة من قبل الانشاء فى مقام الاستعمال (وفيه) ما عرفته آنفاً فى الجواب الثالث من أن المنشأ لا محالة ليس الا شخص الوجوب لا الكلى فيكون الشخص هو المعلق على الشرط لا طبيعته وسنخه .

﴿ قوله وبذلك قد انقدح فساد ما يظهر من التقريرات فى مقام التفصى عن هذا الاشكال . . . الخ ﴾ وحاصل ما تفصى به التقريرات عن الاشكال أن الكلام المشتمل على المفهوم ان كان خبرياً كقولك يجب على زيد كذا ان كان كذا فالوجوب فيه كلى فيكون الحكم المعلق على الشرط كليا لا شخصيا كى يتوجه الاشكال وان كان انشائيا كما فى قولك ان جائك زيد فاكرمه فالحكم المعلق على الشرط وان كان شخصيا ولكن نفى سنخ الحكم بانتفاء الشرط على القول بالمفهوم إنما يكون من فوائد العلية المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطية فان إنتفاء شخص الحكم غير مستند إلى إرتفاع العلة المنحصرة فانه يرتفع ولو فى اللقب والوصف كما لا يخفى (فيقول المصنف) إنه بما ذكرنا من عدم الفرق بين الإخبار والإنشاء وان كلا من الخصوصيات الحاصلة من قبلهما خارج عن أصل المعنى وأن المعنى فى كل منهما كلى لا شخصى ينقدح فساد ما ذهب اليه التقريرات من كون الوجوب فى الإنشائى جزئياً لا كلياً .

(أقول) بل ضعف ما ذهب اليه التقريرات ليس إلا من جهة التزامه بكلية الحكم فى الإخبارى لا من جهة التزامه بجزئية الحكم فى الإنشائى وذلك

لما عرفت من أن الحكم المنشأ فى الخارج لابد وأن يكون جزئياً لا كلياً سواء إنشأ بصيغة إفعل أو بالجملة الخبرية فان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد (وعليه) فالحق فى دفع الإشكال هو ما ذكرناه من أن الحكم المعلق على الشرط وإن كان هو الشخص ولكن إنتفاء سنخ الحكم ونوعه بانتفاء الشرط إنما هو من فوائد العلية المنحصرة التى إستفادها القائل بالمفهوم من منطوق الجملة الشرطية فتأمل جيداً .

﴿ قوله وأورد على ما تفصى به عن الإشكال بما ربما يرجع إلى ماذكرناه بما حاصله أن التفصى لا يبتنى على كلية الوجوب ... الخ ﴾ (قال فى التقريرات) بعد ما ذكر الإشكال المتقدم ما هذا لفظه وقد يذب عنه بان الوجوب المنشأ فى المنطوق هو الوجوب مطلقاً من حيث كون اللفظ موضوعا له بالوضع العام وإختصاصه وشخصيته من فعل الآمر كما أن شخصية الفعل المتعلق للوجوب من فعل المأمور فيحكم بانتفاء مطلق الوجوب فى جانب المفهوم (ثم ساق الكلام) إلى أن قال رداً على الذب المذكور إن ابتناء الدفع على ما زعمه من عموم الموضوع له والوضع ليس على ما ينبغى كما عرفت فيما ذكرنا مضافا الى أن ذلك أيضاً مما لم يقم دليل عليه لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث أن الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الألفاظ (انتهى) ومرجع الذب هو الى ما ذكره المصنف فى مقام الجواب عن الاشكال من أن الصيغة موضوعة لمطلق الوجوب فيكون هو المعلق على الشرط وينتفى بانتفاء الشرط لا شخص الوجوب كى يتوجه الاشكال (ومرجع ما أورده التقريرات) عليه أن دفع الاشكال مما لا يبتنى على ما أفاده الذاب من كلية الوجوب وعموم معنى الصيغة بل على ما أفدناه من كون انتفاء سنخ الحكم من فوائد العلية المنحصرة مضافا

الى أن دعوى كون الموضوع له للصيغة عاما لم يقم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه .

(أقول) ان التقريرات وان أحسن فى الرد على الذب من حيث عدم ابتناء دفع الاشكال على ما ذكره الذاب بل يبتنى على ما ذكره التقريرات من كون انتفاء السنخ من فوائد العلية المنحصرة ولكن لم يحسن فى انكار عموم الموضوع له للصيغة فان الصيغة كما حققناها من قبل هى موضوعة لمعنى عام وهو انشاء الطلب غايته انها بعد ما استعملت وانشأ بها الطلب كان الوجوب المتحقق بها لا محالة هو الشخص فيكون هو المعلق على الشرط لا سنخ الحكم فيتفصى عن الاشكال حينئذ باستفادة العلية المنحصرة من الشرط وأن من فوائدها انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط لا انتفاء شخص الحكم وخصوصه .

﴿ قوله لما أفاده . . . الخ ﴾ أى لما أفاده التقريرات من كون انتفاء سنخ الحكم من فوائد العلية المنحصرة .

﴿ قوله وكون الموضوع فى الانشاء عاما لم يقم عليه دليل . . . الخ ﴾ اشارة الى الايراد الثانى الذى أورده التقريرات على الذاب وقد أشار اليه بقوله المتقدم مضافا الى أن ذلك أيضاً مما لم يقم دليل عليه . . . الخ .

﴿ قوله وذلك لما عرفت من أن الخصوصيات . . . الخ ﴾ علة لقوله المتقدم وبذلك قد انقدح فساد ما يظهر من التقريرات فى مقام التفصى ...الخ

اذا تعدد الشرط وقلنا بالمفهوم فهل يخصص مفهوم كل بمنطوق الآخر أم لا

﴿ قوله الأمر الثانى أنه اذا تعدد الشرط مثل اذا خفى الأذان فقصر واذا خفى الجدران فقصر . . . الخ ﴾ وحاصل ما فى هذا الأمر الثانى أنه اذا تعدد الشرط مثل قوله اذا خفى الأذان فقصر واذا خفى الجدران فقصر فان لم نقل بالمفهوم فلا كلام وان قلنا بالمفهوم وبظهور الجملة الشرطية فيه فلابد من التصرف فيهما بأحد وجوه أربعة .

(الأول) أن يخصص مفهوم كل بمنطوق الآخر فيكون المفهوم فى المثال المذكور هكذا اذا لم يخف الأذان فلا تقصر الا اذا خفى الجدران وهكذا الأمر فى الطرف الآخر أى اذا لم يخف الجدران فلا تقصر الا اذا خفى الأذان ووجه التخصيص أن منطوق كل منهما أخص من مفهوم الآخر فيخصص به مضافا الى أن المنطوق مع قطع النظر عن أخصيته هو أقوى دلالة من المفهوم فانه بالنسبة اليه كالنص بالنسبة الى الظاهر فيقدم عليه فيكون مرجع هذا الوجه لدى التأمل الى علية كل من خفاء الأذان وخفاء الجدران لوجوب القصر بنحو الاستقلال فاذا تحقق أحدهما كفى فى وجوب القصر واذا انتفى كلاهما جميعاً انتفى وجوب القصر .

(الثانى) أن يرفع اليد عن المفهوم فيهما رأساً فلا دلالة لهما على عدم علية ما سوى الشرطين أصلا وهذا بخلافهما على الوجه الأول فيدلان على نفى علية أمر ثالث لمحفوظية المفهوم فى كل منهما بالنسبة الى ما سوى منطوق

الآخر وان لم يبق محفوظاً بالنسبة الى منطوق الآخر .

(الثالث) أن يقيد اطلاق الشرط فى كل منهما بالآخر فتكون العلة لوجوب القصر بمجموع خفاء الاذان والجدران معاً لا كلا منهما بنحو الاستقلال وعليه فيجب القصر عند تحققهما جميعاً ولا يجب عند انتفاء أحدهما فضلاعن انتفاء كليهما جميعاً .

(الرابع) أن يكون الشرط هو القدر الجامع بين الشرطين نظراً إلى القاعدة المعروفة وهى الواحد لا يصدر إلا من الواحد المبتنية على مقدمتين أحداهما أنه لابد من الربط والسنخية بين العلة والمعلول وإلا لصدر كل شيء من كل شيء وأخراهما أن الشيء الواحد بما هو واحد لا يعقل أن يكون مرتبطاً ومتسنخاً مع أمور مختلفة بما هى مختلفة وقد تقدم الكلام فى هذه القاعدة بمقدمتيها فى الجامع الصحيحى وغيره بنحو أبسط فنى المقام بمقتضى هذه القاعدة يعرف أن بين خفاء الأذان وخفاء الجدران قدر جامع يكون هو المؤثر فى وجوب القصر لا أن كلا من خفاء الأذان وخفاء الجدران بما هو أمر مختلف مع الآخر مؤثر فيه (وعليه) فالشرط هو الجامع بينهما لا هما بنفسهما (ثم ان حاصل كلام المصنف) فى هذه الوجوه الأربعة أن العرف مما يساعد الوجه الثانى والعقل مما يساعد الوجه الرابع .

(أقول) بل الذى يساعده العرف من بين الوجوه المذكورة .

(هو الوجه الأول) (لا الوجه الثانى) فانه ضعيف جداً فان رفع اليد عن المفهوم رأساً بمجرد تعدد الشرط مما لا وجه له بل اللازم على القول بالمفهوم هو الإقتصار فى رفع اليد عنه على القدر الذى ورد به دليل وهو منطوق الآخر لا اكثر .

(وأما الوجه الثالث) فهو أضعف من الثانى فان تقييد شرطية كل منهما

بوجود الآخر تصرف فى منطوق كل منهما بلا ملزم وهذا بخلاف الوجه الأول اذليس فيه تصرف فى المنطوق أصلا ولا فى المفهوم إلا بالقدر اللازم

(وأما الوجه الرابع) فهو ليس وجهاً مستقلا على حده فى قبال الوجه الأول بل هو عينه غير أن العرف فى مقام الإثبات ودلالة الدليل يرى كلا منهما سبباً مستقلا للجزاء والعقل فى مقام الثبوت واللب يرى الجامع بينهماهو السبب المؤثر فى الجزاء لقاعدة الواحد لا يصدر إلا من الواحد .

﴿ قوله اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر . . . الخ ﴾ اشارة إلى الوجه الأول من الوجوه الأربعة المتقدمة .

﴿ قوله فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين . . . الخ ﴾ تفريع على الوجه الاول وهو تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فان مقتضى هذا الوجه هو إنتفاء الحكم بانتفاء كلا الشرطين جميعاً فى قبال الوجه الثانى وهو رفع اليد عن المفهوم رأساً فلا يدلان على إنتفاء الحكم ولو بانتفاء الشرطين جميعاً وفى قبال الوجه الثالث وهو انتفاء الحكم بانتفاء أحد الشرطين بلا حاجة إلى إنتفاء كليهما جميعاً .

﴿ قوله واما برفع اليد عن المفهوم فيهما . . . الخ ﴾ إشارة إلى الوجه الثانى من الوجوه الأربعة المتقدمة .

﴿ قوله واما بتقييد إطلاق الشرط فى كل منهما بالآخر . . . الخ ﴾ إشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه الاربعة المتقدمة .

﴿ قوله ولا يجب عند إنتفاء خفائهما ولو خفى أحدهما . . . الخ ﴾ فى العبارة خفاء كما لا يخفى والمقصود أن الشرط على الوجه الثالث هو مجموع الخفائين فلا يجب القصر عند إنتفاء مجموع الخفائين ولو خفى أحدهما .

﴿ قوله واما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما . . . الخ ﴾ اشارة

الى الوجه الرابع من الوجوه الاربعة المتقدمة .

﴿ قوله ربما يعين هذا الوجه . . . الخ ﴾ أى الاخير الرابع .

﴿ قوله بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم . . . الخ ﴾ أى فلابد من المصير الى الوجه الرابع وهو كون الشرط هو الجامع المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم فيهما بمقتضى مساعدة العرف على الوجه الثانى كما تقدم من المصنف آنفاً .

﴿ قوله وبقاء اطلاق الشرط فى كل منهما على حاله . . . الخ ﴾ عطف على رفع اليد عن المفهوم أى بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبعد البناء على بقاء اطلاق الشرط فى كل منهما على حاله اذ مع تقييد اطلاق الشرط فى كل منهما بالآخر وكون الشرط هو مجموع الامرين كما فى الوجه الثالث لايمكن المصير الى الوجه الرابع وأن الشرط هو الجامع بين الامرين فانه على الرابع يكتفى بشرط واحد فى وجوب القصر بخلاف الثالث فلا يجب القصر عليه الا عند تحقق الشرطين جميعاً كما تقدم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله اشارة الى ما أشرنا اليه من رجوع الوجه الرابع الى الوجه الاول وعدم كونه وجهاً مستقلا فى قباله (ثم ان فى بعض النسخ) بعد قوله فافهم هكذا (وأما رفع اليد) عن المفهوم فى خصوص أحد الشرطين وابقاء الآخر على مفهومه (فلا وجه) لان يصار اليه الا بدليل آخر الا أن يكون ما أبقى على المفهوم أظهر فتدبر جيداً (انتهى) فيكون هذا وجهاً خامساً فى المسألة وقد ينسب ذلك الى الحلى ولكن الظاهر سقوطه جداً فان رفع اليد عن المفهوم فى خصوص أحد الشرطين وابقاء الآخر على مفهومه جزافاً مما لا محصل له والصحيح هو ما قاله المصنف فى رده فلا وجه لان يصار اليه ... الخ وأصح منه كان ترك التعرض له رأساً .

اذا تعدّد الشرط واتّحد الجزآء فهل يتداخل الاسباب أو المسببات أم لا يتداخل

﴿ قوله اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء . . . الخ ﴾ وحاصل الكلام فى هذا الامر الثالث أنه اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما اذا قال ان سافرت فتصدق وان كان يوم الإثنين فتصدق وتحقق الشرطان جميعاً بان سافر فى يوم الإثنين فان قلنا فى الامر السابق بالوجه الثالث أى قد أخترنا تقييد اطلاق الشرط فى كل منهما بالآخر بحيث كان الشرط لوجوب الصدقه فى المثال بمجموع السفر ويوم الإثنين لا كلا منهما على حده فلا كلام ولانزاع وان لم نقل بذلك (فهل يجب الإتيان) بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشرط (أو يتداخل) ويؤتى به مرة واحدة (أو يفصل) بين ما اذا اختلف جنس الشرط كما اذا تحقق السفر وتحقق يوم الإثنين وبين ما اذا اتحد جنسه كما اذا تحقق السفر مرتين فى الاول يؤتى بالجزاء متعدداً وفى الثانى يتداخل والاول منسوب الى المشهور والثانى الى جماعة منهم المحقق الخونسارى والثالث الى الحلىّ وهو ابن ادريس رحمه الله (ثم ان) التداخل على قسمين :

(الاول) تداخل الاسباب بمعنى عدم تأثير السبب الثانى فى الوجوب.

(والثانى) تداخل المسببات بمعنى أن الشرط الثانى قد أثّر فى الوجوب كالاول غير أنه يندك الوجوب الثانى فى الاول ويتأكد الوجوب الاول بالثانى فيكون هناك وجوب واحد أكيد متعلق بالجزاء فيكتفى باتيانه مرة واحدة ويحتمل أن يكون مراد القائلين بالتداخل هو تداخل الاسباب ويحتمل أيضاً

تداخل المسببات (وعلى كل حال) يخرج من محل النزاع ما إذا لم يكن الجزاء قابلا للتكرار كالقتل ونحوه فاذا قال مثلا إن زنى بمحصنة فاقتله وإن أرتد عن الدين فاقتله ثم زنى بمحصنة وأرتد لم يمكن قتله مرتين كى يجرى فيه مقالة المشهور من تكرار الجزاء وجوباً فاذا لم يقبل التكرار (فان كان) قابلا للتأكيد كما فى المثال لجواز تأكيد وجوب القتل شرعا جرى فيه بقية الوجوه من تداخل الأسباب أو المسببات أو التفصيل بين إختلاف جنس الشرط وإتحاده (وان لم يقبل) التأكيد فلا يجرى فيه سوى القول بتداخل الأسباب فقط كما فى الحدث الأصغر فاذا قال مثلا إن بلت فقد أحدثت وإن نمت فقد أحدثت فلا محيص عن القول بعدم تأثير السبب الثانى فى المسبب إذ الحدث الأصغر مما لا يقبل التكرار ولا التأكيد ومن هنا لا يتكرر الوضوء بتعدد أسبابه ولا يتأكد وجوبه بتكرر موجباته .

(نعم) فى الحدث الاكبر قد يقال بالتأكيد كما اذا كانت المرأة مجنبة فحاضت كما يظهر من رواية سعيد بن يسار قال قلت لابى عبدالله عليه السلام المرأة ترى الدم وهى جنب اتغتسل عن الجنابة أو غسل الجنابة والحيض واحد فقال قد أتاها ما هو أعظم من ذلك يعنى به عليه السلام أن حدث الحيض أعظم من الجنابة

﴿ قوله والتحقيق أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط . . . الخ ﴾ وحاصل تحقيق المصنف أنه لا إشكال فى ظهور الجملة الشرطية فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط كما لا إشكال فى أن مقتضى ذلك أن يتعدد الجزاء بتعدد الشرط ولازمه إجتماع حكمين متماثلين أو أكثر فى شىء واحد وهو محال كاجتماع الضدين لعدم قابلية المحل لإجتماعهما مع حفظ الإثنينية وعليه (فان قلنا بالتداخل) فلابد من التصرف فى الظهور باحد وجوه ثلاثة (اما بالإلتزام) بعدم دلالة الجملة الشرطية فى حال التعدد

على الحدوث عند الحدوث بل على الثبوت عند الثبوت وبعبارة أخرى نرفع اليد عن تأثير الشرط الثانى فى حدوث الجزاء فيكون عبارة أخرى عن التداخل فى الاسباب (أو بالإلتزام) بكون متعلق الحكم فى الجزاء حقائق متعددة منطبقة على فعل واحد فالإجتزاء به يكون من باب الإجتزاء بمجمع العنوانين لواجبين مستقلين كما فى أكرم هاشمياً وأضف عالماً فاكرم الهاشمى العالم بالضيافة (أو بالإلتزام) بتأثير الشرط الاول فى الوجوب والثانى فى تأكد الوجوب (وأما اذا قلنا) بعدم التداخل فلابد من التصرف فى اطلاق المادة أى الفعل وتقييدها بمرة أخرى أو بفرد آخر كى لا يتعلق الحكم الثانى بعين ما تعلق به الاول ويلزم اجتماع المثلين فاذا جاء يوم الإثنين فى المثال المتقدم فى صدر البحث وجبت الصدقة واذاسافر فى ذلك اليوم قبل أن يتصدق تعلق الوجوب بفرد آخر من الصدقة لا بالفرد الذى تعلق به الوجوب الاول ومن المعلوم أن التصرف فى اطلاق المادة أهون من الوجوه المتقدمة كلها فان تلك الوجوه كلها على خلاف الظاهر بخلاف التصرف فى اطلاق المادة فانه ليس على خلاف ظهور الإطلاق فان الإطلاق فى المادة انما ينعقد بوسيلة مقدمات الحكمة ومنها عدم البيان وظهور الجملة الشرطية فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط يكون بياناً لكون المراد من المادة فى الجزاء الثانى فرداً آخر غير الفرد الذى وجب بالشرط الاول هذا كله ملخص تحقيق المصنف ومحصله هو مساعدة المشهور واختيار القول بعدم التداخل .

(أقول) ويرد عليه من وجوه عديدة .

(الاول) أن ظهور الجملة الشرطية فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط وان كان حقاً بناء على ما تقدم منا من ظهور الجملة الشرطية فى علية الشرط وسببيته للجزاء وان لم تكن ظاهرة فى علية المنحصرة ولكن المصنف

لم يعترف بظهورها فى علية الشرط بل منع عن ذلك بقوله وأما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة فضلا عن كونها منحصرة فله مجال واسع بل اعترف فقط بظهورها فى أصل الملازمة ومن المعلوم أن مجرد الملازمة مما لا يقضى بحدوث الجزاء عند حدوث الشرط ما لم يكن بينهما علية وسببية وان اقتضى الثبوت عند الثبوت كما لا يخفى .

(الثانى) أنه على القول بالتداخل لايكاد نحتاج فى التصرف فى الظهور بأحد وجوه ثلاثة بل بأحد وجهين اما الاول واما الثالث اذ مرجع التصرف بالوجه الثانى الى التصرف بالوجه الثالث وليس شيئاً جديداً على حده فان الإجتزاء بمجمع العنوانين وصحة الإتيان به بداعى الامرين لا يكاد يمكن الا اذا كان مجمعاً لامرين وحيث لا يعقل اجتماع الامرين فيه مع حفظ تعددهما فلا محالة يندك أحد الامرين فى الآخر ويتأكد بعضهما ببعض فيكون هناك وجوب واحد أكيد متعلق بالمجمع من قبيل تعلق الامرين بعنوان واحد تأكيداً لا تأسيساً (ودعوى) أن المجمع مما لا يتصف بوجوبين بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب كما أفاد المصنف فى جواب ان قلت الاول على ما سيأتى تفصيله فى المتن (هى واضحة الضعف) بعد وضوح صحة الإتيان به بداعى الامرين جميعاً واعترف به المصنف من قبل ان قلت الاول والظاهر أنه اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

(الثالث) أن اطلاق المادة هب أنه بمقدمات الحكمة ومع ظهور الجملة الشرطية فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا ينعقد لها اطلاق ولكن تقييدها بمرة أخرى أو بفرد آخر هو أيضاً على خلاف الظاهر فان مجرد عدم انعقاد الاطلاق لها مما لا يقتضى التقييد بمرة أخرى أو بفرد آخر اذ الإطلاق كما يحتاج الى مؤنة مقدمات الحكمة فكذلك التقييد بمرة أخرى أو

بفرد آخر يحتاج أيضاً الى دليل خاص (ودعوى) أن ظهور الجملة الشرطية فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط هو بيان لكون المراد من المادة فى الجزاء الثانى فرداً آخر غير الفرد الذى وجب بالشرط الاول (ضعيفة جداً) اذ لا منافات بين ظهور الجملة فيما ذكر وبين اطلاق المادة وتعلق الوجوب الثانى بعين ما تعلق به الاول غايته أنه يندك الثانى فى الاول ويتأكد الاول بالثانى نظير تعلق الامر بعد الامر بشىء واحد تأكيداً لا تأسيساً وهو أمر شايع عند العرف لا يحتاج الى مؤنة .

(وبالجملة) كما أنه فى الامر بعد الامر نلتزم بتأثير كل انشاء فى وجوب مستقل على حده ونلتزم باطلاق المادة ولا نرفع اليد عنه بتقييدها بمرة أخرى أو بفرد آخر بل نقول باندكاك الوجوب الثانى فى الاول وتأكد الاول بالثانى فيكون هناك وجوب واحد أكيد متعلق بفعل واحد بحيث كلما انشأ ثانياً وثالثاً زاد الوجوب تأكداً فكذلك نلتزم فى المقام حرفا بحرف بلا زيادة ونقيصة اذ لا فرق فى تعلق الوجوب بين بشىء واحد بين أن يكونا مطلقين أو يكونا مشروطين بشرطين قد حصل الشرطان جميعاً (وعليه) فالحق فى المسألة هو التداخل فى المسببات وعدم وجوب الإتيان بالجزاء متعدداً بتعدد الشرط وان كان الإحتياط فى المسائل الفقهية فى مقام العمل مما لا يرفع اليد عنه والله العالم

﴿ قوله بسببه أو بكشفه عن سببه . . . الخ ﴾ اشارة الى الخلاف الآتى من كون الاسباب الشرعية هل هى معرفات وكواشف عما هو المؤثر واقعاً أم هى بنفسها مؤثرات وعلل .

﴿ قوله اذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً . . . الخ ﴾ اشارة الى تعدد الشرط من جنسين وتكرره من جنس واحد فالاول تعدد حقيقة والثانى تعدد وجوداً أى مصداقاً .

﴿ قوله قلت انطباق عنوانين واجبين لا يستلزم اتصافه بوجوبين... الخ ﴾ قد أشرنا الى ضعف هذا الجواب والى وجه الضعف وأن الحق فى دفع اشكال اجتماع الحكمين المتماثلين أن يقال انه يندك الوجوب الثانى فى الاول ويتأكد الاول بالثانى فيكون هناك وجوب واحد أكيد متعلق بشىء واحد .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله ولا يخفى أنه لا وجه لان يصار الى واحد منهما فانه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه مع ما فى الاخيرين من الاحتياج الى اثبات . . . الخ ﴾ وفيه

(أولا) أن الوجه الاول وهو الالتزام بعدم تأثير الشرط الثانى وان كان خلاف الظاهر وهكذا الوجه الثانى وهو الإلتزام بكون متعلق الحكم فى الجزاء حقائق متعددة منطبقة على فعل واحد وان الإجتزاء به يكون من باب الإجتزاء بمجمع العنوانين لواجبين مستقلين ولكن الوجه الثالث ليس على خلاف الظاهر فى قبال رفع اليد عن اطلاق المادة أى الإلتزام بتقييدها بمرة أخرى أو بفرد آخر بعد ماعرفت أن تأكد الوجوب الأول بالثانى واندكاك الثانى فى الأول أمر شايع عند العرف لا يحتاج الى مؤنة .

(وثانياً) لو سلم أن جميع تلك الوجوه الثلاثة على خلاف الظاهر فاحتياج الأخيرين الى اثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد أو اثبات أن الحادث بالشرط الثانى تأكد الوجوب الأول لا تأسيس وجوب جديد ليس أمراً آخر ماوراء كونهما على خلاف الظاهر فكونهما على خلاف الظاهر لو قيل به ليس الا من جهة احتياجهما الى اثبات ما ذكر لا لشىء آخر (وعليه) فلا وجه لعدّ احتياجهما الى مؤنة الإثبات وجهاً آخر غير كونهما على خلاف الظاهر .

﴿ قوله ان قلت وجه ذلك هو لزوم التصرف فى ظهور الجملة الشرطية

. . . الخ ﴾ أى ان قلت وجه المصير الى أحد الوجوه المتقدمة على القول بالتداخل هو لزوم التصرف فى ظهور الجملة الشرطية لئلا يلزم محذور اجتماع الوجوبين فى فعل واحد كما تقدم شرحه عندبيان تحقيق المصنف وليس المصير اليه بلا وجه ولا ملزم .

﴿ قوله قلت نعم اذا لم يكن المراد . . . الخ ﴾ وحاصل الجواب أنه نعم لكن اذا لم يتعلق الحكم الثانى بفرد آخر غير الفرد الأول والا فيندفع محذور الإجتماع بدون المصير الى أحد الوجوه المتقدمة .

﴿ قوله فى كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب . . . الخ ﴾ قد أشرنا أن ذلك اشارة الى الخلاف الآنى من كون الأسباب الشرعية هل هى معرفات وكواشف عما هو السبب واقعاً أو انها بنفسها مؤثرات وأسباب وعلل .

﴿ قوله وقد انقدح مما ذكرناه أن المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التى ذكرناها لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات فلا وجه لما عن الفخر وغيره من ابتناء المسألة على انها معرفات أو مؤثرات مع أن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها . . . الخ ﴾ (قال فى التقريرات) فى الأمر الثالث حكى عن فخر المحققين أنه جعل مبنى المسألة على أن الأسباب الشرعية هل هى معرفات وكواشف أومؤثرات وعلى الأول فالأصل التداخل بخلافه على الثانى ولعله تبعه فى ذلك بعض المحققين فى كتابه الموسوم بالعوائد (انتهى موضع الحاجة من كلامه) رفع مقامه (وحاصل كلام المصنف) فى الرد عليه أن المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات (مضافا) الى أن حال الأسباب الشرعية كحال غيرها فى كونها معرفات تارة ومؤثرات أخرى (والظاهر) أن مراد المصنف من غيرها هو أسباب الأحكام العرفية أى فكما أن غير

الأسباب الشرعية من الاسباب العرفية تارة يكون مؤثراً وأخرى يكون معرفا أى كاشفاً عما هو السبب كما فى قوله ان غضب الامير فاحذره وان لبس الاصفر فاحذره فالاول مؤثر والثانى معرف فكذلك السبب الشرعى فتارة يكون مؤثراً وأخرى يكون معرفا أى كاشفاً عما هو السبب كما فى قوله اذا زالت الشمس فصل أو اذا زاد الظل فصل فالاول مؤثر والثانى معرف .

﴿ قوله أن له الدخل فيهما . . . الخ ﴾ أى فى كل من الحكم الشرعى والحكم الغير الشرعى .

﴿ قوله نعم لو كان المراد بالمعرفية فى الاسباب الشرعية . . . الخ ﴾ أى نعم لو أدعى أن المراد بالمعرفية فى الاسباب الشرعية انها ليست بدواعى الاحكام وعللها وان كانت هى مما يتحقق بها موضوعاتها ففى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه أن شهود الشهر وان لم يكن علة لوجوب الصوم ولكنه مما يتحقق به موضوعه وهو شهر الصيام وهذا بخلاف الاسباب الغير الشرعية فانها علل ومؤثرات دائماً (فهذه الدعوى) وان كانت مما له وجه الا انها مما لا تجدى فيما هم وأراده الفخر من ابتناء التداخل عليه .

(أقول) بل الدعوى مضافا الى أنها لو سلمت هى لا يبتنى عليها أمر التداخل (هى ضعيفة) فى حد ذاتها لعدم الفرق بين الاسباب الشرعية وغيرها من هذه الناحية أيضاً فان السبب المأخوذ فى لسان الدليل فى كل منهما قد يكون لمجرد تحقق الموضوع بها وقد يكون مضافا الى ذلك مؤثراً وعلة للحكم فتأمل جيداً .

﴿ قوله ثم انه لاوجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس وعدمه . . . الخ ﴾ اشارة الى تفصيل الحلى وهو ابن ادريس كما تقدم فى صدر البحث بين ما اذا اختلف جنس الشرط فلا يتداخل و بين ما اذا اتحد جنسه

وتحقق فردان منه أو اكثر فيتداخل (قال في التقريرات) وأحتج ابن أدريس رحمه الله على ما ذهب اليه من التفصيل من التعدد عند اختلاف الاجناس وعدمه عند الإتحاد بدعوى الصدق على الثاني و باطلاق السببية على الاول قال في محكي السرائر في مسألة تكرار الكفارة عند تكرر وطي الحائض بعد أن اختار العدم الاصل براءة الذمة وأما العموم فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع لأن هذه أسماء أجناس وقال في بحث السجود ما يظهر منه الوجه المذكور الى أن قال فاما اذا اختلف الجنس فالاولى عندي بل الواجب الاتيان عند كل جنس بسجدتي السهو لعدم الدليل على تداخل الاجناس (انتهى) ومحصل كلامه رحمه الله أنه اذا قال مثلا إن سافرت فتصدق وقد سافر مرتين فلا يصح التمسك لوجوب التصدق مرة أخرى بعموم قوله ان سافرت فتصدق فان السفر إسم جنس صادق على القليل والكثير والمرة والمرات بخلاف ما اذا اختلف الجنس كما اذا قال إن سافرت فتصدق وان كان يوم الأثنين فتصدق وتحقق الشرطان جميعاً فلا يتداخل الاجناس لعدم الدليل عليه (ومحصل جواب المصنف) أن مقتضى اطلاق الشرط في مثل قوله ان سافرت فتصدق هو حدوث وجوب الصدقة في كل مرة لو سافر مرات مثل ما اذا تحقق الشرطان المختلفان عيناً والا ففي الشروط المختلفة في الجنس أيضاً يجب أن يقال بالتداخل لرجوعها الى قدر جامع بين الكل يكون هو الشرط والمؤثر واقعاً لما تقدم من قاعدة الواحد ومن المعلوم أن ذلك الجامع هو من جنس واحد فاذا تحقق الجامع مرتين أو مرات وجب التداخل قهراً .

﴿ قوله هذا كله فيما اذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلا للتعدد وأما ما لا يكون قابلا لذلك . . . الخ ﴾ إشارة الى ما تقدم منا في صدر البحث من أن متعلق الحكم في الجزاء اذا لم يقبل التكرار كالقتل ونحوه في مثل قوله ان

ارتد عن الدين فاقتله وإن زنى بمحصنة فاقتله ثم ارتد وزنى بمحصنة فهو خارج عن محل النزاع قطعاً إذ لا يجرى فيه التكرار وعدم التداخل كى يمكن القول فيه بذلك وحينئذ (فان كان المسبب) قابلا للتأكيد كما فى المثال فلا بد من التداخل فى المسببات فيؤثر السبب الثانى فى الوجوب كالسبب الأول عيناً وحيث لا يمكن تعلق الوجوب الثانى بفرد آخر من القتل فيتعلق لا محالة بعين ما تعلق به الوجوب الأول ويندك فيه ويتأكد الوجوب الأول به (وإلا) بان لم يكن المسبب قابلا للتأكيد كما فى الحدث الأصغر على ماتمثلنا به فلا محيص ها هنا عن التداخل فى الأسباب والإلتزام بعدم تأثير السبب الثانى فى شىء أبداً .

فى مفهوم الوصف

﴿ قوله فصل الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه . . . الخ ﴾ المراد بالوصف هى المشتقات الجارية على الذوات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وصيغ المبالغة واسم الزمان واسم المكان بل المنسوبات أيضاً كبغدادى (والمراد) مما بحكمه ما يؤدى معناه كذى علم ونحوه أو ما هو كناية عنه كما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم لان يمتلىء بطن الرجل قيحاً خير من أن يمتلىء شعراً فان امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير وقد عبر عنه فى الفصول بالوصف الغير الصريح وفى التقريرات بالوصف الضمنى وفى القوانين بالوصف المقدر (ويحتمل) أن يكون المراد مما بحكم الوصف الأسامى الجامدة الجارية على الذوات بلحاظ اتصافها بعرض كالسواد والبياض أو بعرضى كالزوجية والملكية ونحوهما مما تقدم شرحه فى المشتق ولعل احتمال الأخير أقوى من الأول والثانى (وعلى كل حال) اذا أخذ الوصف موضوعا لحكم كما

فى اكرم العالم فهل الوصف يدل على انتفاء الحكم بانتفائه بحيث لو دل دليل آخر على وجوب اكرام زيد الجاهل كان ذلك مخصصاً لمفهوم قوله أكرم العالم أم لا (قال فى الفصول) فائبته أى المفهوم جماعة وعزى ذلك الى ظاهر الشيخ وحكى عن الشهيد أنه جنح اليه فى الذكرى ونفاه جماعة وهو المنقول عن السيد والمحقق والعلامة (وقال فى التقريرات) ولعل المشهور بين أصحابنا هو العدم (انتهى) (وقد حكى) قبله عن العلامة التفصيل بين ما كان الوصف علة كما فى قوله أكرم زيداً لأنه عالم وبين غيره (ثم ان) فى كل من الفصول والتقريرات تفاصيل أخر لا يعبأ بها كالتفصيل بين ما كان فى مقام البيان وغيره فانه لو أحرز كونه فى مقام بيان ما هو موضوع الحكم ولم يبين سوى الوصف المأخوذ موضوعا للحكم فلا كلام حينئذ فى الأنتفاء عند الانتفاء (وقال المحقق القمى) ولى فى المسألة التوقف وان كان الظاهر فى النظر أنه لا يخلو عن اشعار كما هو المشهور اذ التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه فى الاحتجاج الا أن ينضم اليه قرينة (ومختار المصنف) تبعاً للمشهور عدم المفهوم نظراً الى وجوه عديدة .

(أحدها) عدم ثبوت الوضع له بمعنى أن الوصف لم يوضع لمعنى يستتبع المفهوم والانتفاء عند الانتفاء كالعلية المنحصرة لوضوح استعماله فى غيرها بلا عناية ولا رعاية علاقة فلا يصغى الى ما أحتج به المثبتون على ما فى التقريرات من دعوى التبادر عرفا ان كان مرادهم من التبادر هو الانسباق الحاق المستند الى الوضع .

(ثانيها) عدم لزوم اللغوية بدون المفهوم لجواز أن يكون التوصيف لشدة الاهتمام بمورد الوصف مثل قوله اياك وظلم اليتيم أو اياك وظلم المظلوم أو اياك وغيبة العلماء أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف كما فى قوله

تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق أو لعدم إحتياج السامع إلى ما سوى مورد الوصف كقولك لمن لا يجد غير ماء البئر ماء البئر طاهر مطهر أو لغير ذلك من أمور أخر فلا يصغى إلى ما أحتج به المثبتون من أنه لو لا المفهوم لزم اللغو والعراء عن الفائدة .

(ثالثها) أنه لا قرينة أخرى عامة تستلزم المفهوم إذ لو كانت لكانت هى الإنصراف إلى العلية المنحصرة ولا منشأ له إلا كثرة الإستعمال فيها أو أكليتها وكل منهما ممنوع كما عرفت فى مفهوم الشرط .

(أقول) إن الوصف المأخوذ موضوعا للحكم كما تقدم فى المشتق فى ذيل تمسك الأعمى بآية لا ينال عهدى الظالمين (قد يكون) لمجرد الإشارة إلى المعنون من دون دخل للعنوان فى الحكم أصلا كما فى قولك مشيراً إلى زيد أكرم هذا الجالس وفى هذا القسم لا يكون للوصف مفهوم أصلا لحاله حال اللقب كما سيأتى فهو بمنزلة أن يقول أكرم زيداً (وقد يكون) للإشارة إلى علية العنوان للحكم إما حدوثا لا بقاء كما فى الزانية والزانى فاجلدوا ... الخ أو حدوثا وبقاء كما فى أكرم العالم أو قلد المجتهد وفى هذا القسم الثانى لا محيص عن الإنتفاء عند الإنتفاء فى الجملة فان الحكم وإن جاز أن لا ينتفى بانتفاء الوصف الذى هو علة الحكم لجواز أن يقوم مقامه علة أخرى ولكن إذا انتفى الوصف وكل علة أخرى سواه انتفى الحكم قهراً (وبعبارة أخرى) ان مثل قوله أكرم العالم وإن لم يدل على إنتفاء وجوب الإكرام فيما عدى العالم عموما كما يدعيه القائل بالمفهوم ولكنه يدل على إنتفائه فيما عدى العالم فى الجملة وإلا بان كان وجوب الاكرام فى كل ما سوى العالم موجوداً أيضاً فتعليق الحكم على العالم لغو جداً (ودعوى) أن التوصيف قد يكون لشدة الاهتمام بمورد الوصف أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف أو لغير ذلك

مما تقدم شرحه آنفا (يدفعها) أنه ليس دائما من هذا القبيل فلو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء فى الجملة كان التوصيف لغواً غالباً (ثم ان الظاهر) أن مجرد أخذ الوصف موضوعا للحكم ظاهر فى القسم الثانى أى للإشارة إلى علية الوصف ولو إنصرافا لا وضعاً فيكون ظاهراً فى الانتفاء عند الانتفاء فى الجملة وإن لم يكن ظاهراً فى عليته المنحصرة كى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً (كما أن الظاهر) من إطلاق عناوين القوم هو عدم إختصاص محل النزاع بما اذا كان الوصف معتمداً على الموصوف وان صرح فى الفصول أنه اقتصر بعضهم فى تحرير محل النزاع عليه ولكن الحق كما ذهب اليه الفصول بنفسه عدم الاختصاص به اذ لا فرق بين قوله أكرم الرجل العالم وبين قوله أكرم العالم فان منشأ المفهوم على القول به فى الجملة أو مطلقاً هو استفادة علية المبدء أو عليته المنحصرة ومن المعلوم أنه لا يتفاوت الأمر فى ذلك بين ذكر الموصوف وعدمه (ومن هنا) يظهر لك فساد ما قد يتوهم من أن الوصف لو لم يكن معتمداً فحاله حال اللقب (ووجه الفساد) أنه ليس فى اللقب مبدء يتصف به الذات كى يستفاد منه عليته للحكم بنحو الانحصار أو بغير الانحصار ويقال بالمفهوم مطلقاً أو فى الجملة فالقياس باطل جداً .

﴿ قوله مطلقاً . . . الخ ﴾ اشارة الى نفى التفاصيل التى فصلوها فى المسألة كتفصيل العلامة الذى قد حكاه التقريرات فيما تقدم آنفاً بين ما كان الوصف علة مثل قوله أكرم زيداً لأنه عالم وبين غيره أى لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً ولو كان علة .

﴿ قوله لعدم ثبوت الوضع . . . الخ ﴾ اشارة الى الوجه الأول من وجوه عدم المفهوم وقد أبطل به دعوى المثبتين تبادر المفهوم عرفا كما تقدم شرحه .

﴿ قوله وعدم لزوم اللغوية بدونه . . . الخ ﴾ اشارة الى الوجه الثانى من وجوه عدم المفهوم وقدأبطل به دعوى المثبتين أنه لو لا المفهوم لزم اللغو والعراء عن الفائدة كما تقدم أيضاً شرحه .

﴿ قوله وعدم قرينة أخرى ملازمة له . . . الخ ﴾ اشارة الى الوجه الثالث من وجوه عدم المفهوم وقد أبطل به فى الحقيقة دعوى الانصراف الى العلية المنحصرة اما لكثرة الاستعمال فيها أو لأكليتها على ما عرفت تفصيل الدعوى آنفاً فلا نعيد .

﴿ قوله وعليته فيما اذا استفيدت غير مقتضية له . . . الخ ﴾ تضعيف لتفصيل العلامة أعلى الله مقامه وهو كما أشير قبلا قـــد فصل بين ما اذا كان الوصف علة مثل قوله أكرم زيداً لأنه عالم فله المفهوم وبين ما اذا لم يكن كذلك فلا مفهوم له (وحاصل التضعيف) أن علية الوصف فيما اذا استفيدت غير مقتضية للمفهوم أى للانتفاء عند الانتفاء ما لم يحرز كونها علة منحصرة ومع احراز كونها كذلك فهو ليس من باب مفهوم الوصف بل من باب اقتضاء العلية المنحصرة المستفادة من القرينة عليها بالخصوص .

﴿ قوله ولا ينافى ذلك ما قيل من أن الأصل فى القيد أن يكون احترازياً . . . الخ ﴾ اشارة الى ما ذكره المحقق صاحب الحاشية (قال) فيما أفاده فى المقام (ما لفظه) ثم ان ها هنا أموراً ربما يتوهم منافاته للخلاف المذكور فى المقام (الى أن قال) أحدها ما اشتهر فى الألسنة من أن الأصل فى القيد أن يكون احترازياً (انتهى) (وحاصل التوهم) أن الأصل فى القيد كما اشتهر على الألسنة أن يكون احترازياً ولا يكون احترازياً كما فى قولك جئنى بحيوان ناطق الا بدلالته مفهوماً على عدم وجوب الاتيان بحيوان غير ناطق (وحاصل الجواب) أن اقصى ما تقتضيه الاحترازية أن توجب هى تضييق

دائرة موضوع الحكم مثل أن يقول من الأول جئنى بانسان من غير دلالة له مفهوماً على انتفاء الحكم فيما سواه (وفيه) أن الوصف كما تقدم منا بمقتضى ظهوره فى العلية ولو انصرافا لا وضعاً له ظهور فى الانتفاء عند الانتفاء فى الجملة وان لم يكن ظاهراً فى العلية المنحصرة كى يدل على الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً (وعليه) فالوصف اذا جعل قيداً فمعنى احترازيته ليس مجرد تضييق دائرة الموضوع به المستلزم لانتفاء شخص الحكم بانتفائه الموجود ذلك حتى فى اللقب بل معناه الدلالة على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه فى الجملة فاذاً فرق بين قوله جئنى بانسان وقوله جئنى بحيوان ناطق فالأول ساكت عما سواه والثانى يدل على الانتفاء عما عداه فى الجملة (ثم ان صاحب الحاشية) قد ساق الكلام بعد هذا الى أن قال (ما لفظه) ثانيها عدهم الصفات من المخصصات المتصلة للعمومات ولا خلاف لهم فى ذلك فى مباحث التخصيص وهذا بظاهره مناف لما ذكروه من انتفاء الدلالة فى المقام (انتهى) وحاصله أن الصفة فى مثل قوله أكرم العلماء العدول مما يعد عندهم من المخصصات المتصلة كما فى قوله أكرم العلماء الا فساقهم ولا تكون الصفة مخصصة الا اذا دلت مفهوماً على الانتفاء عند الانتفاء (والمصنف) وان لم يؤشر الى هذا الأمر الثانى ولكن يظهر حال جوابه عنه مما أجاب به عن الأمر الأول من أن أقصى ما تقتضيه المخصصية هو تضييق دائرة الموضوع ويجرى فيه أيضاً ما اعترضنا عليه من اقتضاء الوصف فوق ذلك وهو الانتفاء عن فساق العلماء فى المثال المذكور فى الجملة لا مجرد تضييق دائرة الموضوع المستلزم لانتفاء شخص الحكم بانتفائه الموجود ذلك حتى فى اللقب .

﴿ قوله كما أنه لا يلزم فى حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه إلا ذلك . . . الخ ﴾ إشارة إلى الأمر الثالث من الأمور المتوهمة منافاتها مع

الخلاف فى المقام (قال المحقق صاحب الحاشية) بعد أن نقل الأمرين المتقدمين (ما لفظه) ثالثها ما اتفقوا عليه من لزوم حمل المطلق على المقيد مع إتحاد الموجب كما إذا قيل ان ظاهرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فانه لا إشكال عندهم حينئذ فى وجوب حمل المطلق على المقيد مع أنه لامعارضة بينهما ليفتقر إلى الحمل إلا مع البناء على دلالة المقيد على انتفاء الحكم بانتفاء القيد لتقع المعارضة بينه وبين إطلاق منطوق الآخر (إنتهى) (وحاصله) أنه لا ريب فى وجوب حمل المطلق على المقيد مع إتحاد الموجب الذى قدأشار اليه المصنف بقوله فيما وجد شرائطه كما لا ريب فى أن ذلك ليس إلا من جهة المعارضة بينهما وهى مبتنية على القول بالمفهوم ودلالة الوصف على الإنتفاء عند الإنتفاء وإلا لم تكن معارضة بينهما كى توجب حمل المطلق على المقيـــد (وحاصل جواب المصنف) أن القيـد لما أوجب تضييق دائرة الموضوع حصلت المعارضة بين المطلق والمقيد فحمل الأول على الثانى لهذه الجهة وليست المعارضة من جهة دلالة الوصف على المفهوم والإنتفاء عند الإنتفاء (وفيه) أن مجرد ضيق دائرة الموضوع فى أحد الدليلين مما لا يوجب التعارض بينهما كما فى قولك أكرم العالم وقولك أكرم زيد العالم بل المعارضة مما لا تحصل إلا من المفهوم والإنتفاء عند الإنتفاء ولو فى الجملة فالأولى بل اللازم الإعتراف بالمفهوم بهذا المقدار كما تقدم منا قبلا وقد عرفت وجهه .

(وبالجملة) إنا نرى فرقا واضحاً بين قولك أكرم العالم وأكرم زيد العالم وبين قولك أكرم العالم وأكرم العالم العادل اذ نشاهد المعارضة فى الثانى دون الاول مع أن ضيق دائرة الموضوع موجود فى كليهما جميعاً (والسر) فى ذلك ليس الا ما أشير اليه من أن أكرم زيد العالم مما لايدل على المفهوم والإنتفاء عند الإنتفاء ولو فى الجملة فلا يعارض أكرم العالم الا اذا قيل بمفهوم اللقب

بخلاف قولك أكرم العالم العادل فيدل على الانتفاء عند الانتفاء ولو في الجملة فيعارض اطلاق أكرم العالم فيحمل المطلق على المقيد فتأمل جيداً .

﴿ قوله بل ربما قيل انه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم ...الخ ﴾ القائل هو صاحب التقريرات (قال ما هذا لفظه) ان حمل المطلق على المقيد انما هو من جهة المنطوق من غير ملاحظة المفهوم بل لو فرض اعتبار المفهوم فللقائل أن يقول بعدم الحمل أما الاول فلان محصل الحمل هو أن المراد من المطلق هو المقيد فيكون غير المقيد في قولك اعتق رقبة غير واجب بمعنى أن اللفظ المذكور والإنشاء الخاص لا يدل على وجوبه (الى أن قال) وأما الثاني فلأنا لو قلنا بثبوت المفهوم للوصف كان التعارض بين المطلق والمقيد من قبيل تعارض الظاهرين وقد تقرر في مقامه أنه لابد في مثله من التوقف والحكم بمقتضى الاصول العملية فلا سبيل الى الحمل (انتهى) .

(أقول) ومما ذكرنا آنفاً يظهر لك ما في كلامي التقريرات جميعاً .

(أما الاول) فلان حمل المطلق على المقيد ليس من جهة المنطوق وتضييق دائرة الموضوع في المقيد والا لوجب الحمل حتى في مثل أكرم العالم وأكرم زيد العالم مع أنه لا معارضة بينهما أصلا ولا يحمل الاول على الثاني أبداً وذلك لعدم التنافي بينهما .

(وأما الثاني) فلانه لو فرض اعتبار المفهوم فليس لقائل أن يقول بعدم الحمل بدعوى كون التعارض بينهما من قبيل تعارض الظاهرين فان التعارض بينهما وان كان من هذا القبيل ولكن المفهوم من جهة ضيق دائرته أظهر فيقدم (ومنه يظهر) ما في كلام المصنف أيضاً من قوله فان ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق كي يحمل عليه لو لم نقل بانه الاقوى لكونه بالمنطوق . . . الخ فان المنطوقية وان كانت مقتضية للأقوائية

ولكنها مما لا تقاوم الأقوائية الناشئة من جهة ضيق الدائرة الكائنة فى المفهوم فلا تغفل .

﴿ قوله وأما الإستدلال على ذلك أى عدم الدلالة على المفهوم بآية وربائبكم اللاتى فى حجوركم ففيه أن الإستعمال . . . الخ ﴾ لم أر فى الكتب الأصولية التى بأيدينا من تمسك بالآية الشريفة لنفى مفهوم الوصف ولعل مقصود المصنف هو دفع توهم الإستدلال بها لنفى المفهوم لا دفع ما وقع من الإستدلال بها فى الخارج (وكيف كان) حاصل جواب المصنف عن الإستدلال بها أن الإستعمال فى غير المفهوم أحيانا مع القرينة مما لا يكاد ينكر .

﴿ قوله مع أنه يعتبر فى دلالته عليه عند القائل بالدلالة أن لا يكون وارداً مورد الغالب كما فى الآية . . . الخ ﴾ هذا جواب آخر عن الإستدلال بالآية الشريفة لنفى مفهوم الوصف (وحاصله) أنه يعتبر فى دلالة الوصف على المفهوم عند القائل به أن لا يكون الوصف وارداً مورد الغالب كما فى الآية فان الربائب غالباً تكون فى الحجور كالأولاد (ووجه الإعتبار) أنه لا دلالة للوصف منطوقا مع وروده مورد الغالب على اختصاص الحكم بمورده كى يدل مفهوما على انتفاء الحكم عن غير مورده فان الورود مورد الغالب قرينة عامة على صرف الوصف عما كان ظاهراً فيه بالمنطوق من تضييق دائرة الموضوع به واختصاص الحكم بمورده فقهراً لا يدل بالمفهوم على انتفاء الحكم عن غير مورده .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعل قوله فافهم اشارة الى أن نفس الورود مورد الغالب فى الآية الشريفة هو القرينة القائمة على الإستعمال فى غير المفهوم الذى قد يتفق أحيانا (وعليه) فلا يكون قوله مع أنه يعتبر فى دلالته عليه . . . الخ جواباً آخر غير ما أجاب به أولا بقوله ففيه أن الإستعمال فى غيره

أحيانا مع القرينة مما لا يكاد ينكر (أللهم) الا أن يقال ان المراد من القرينة فى الجواب الأول هو الإجماع والنصوص التى قامت على حرمة الربائب مطلقاً ولو لم تكن فى الحجور بعد الدخول بالأمهات (وعليه) فيكون الورود مورد الغالب قرينة أخرى على عدم المفهوم فى الآية الشريفة فيكون هو جواباً آخر عن الإستدلال بها فلا يبقى وجه لقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله تذنيب . . . الخ ﴾ (لا اشكال) فى عدم جريان النزاع فيما اذا كان الوصف مساويا مع الموصوف أو كان أعم كما فى قولك جئنى بإنسان ضاحك أو جئنى بإنسان حساس (وقد علله) التقريرات بما حاصله أن الموضوع مما لا يبقى فيهما بانتفاء الوصف (وهو جيد) اذ لو دل قولك جئنى بإنسان ضاحك أو حساس على نفى الحكم عن غير موضوعه كالحيوان الغير الضاحك أو الجماد الغير الحساس فهو من باب مفهوم اللقب أى كلمة الانسان لا من باب مفهوم الوصف وهذا واضح (كما لا اشكال) فى جريان النزاع فيما اذا كان الوصف أخص من الموصوف كما فى قولك جئنى بانسان زنجى فان مع انتفاء الوصف يبقى الموضوع على حاله وهو الانسان فيقع الكلام فى دلالة الوصف على انتفاء الحكم بإنتفائه وعدمها (وأما الوصف الأخص من وجه) كما فى قوله فى الغنم السائمة زكاة (فلا اشكال أيضاً) فى جريان النزاع فى مادة الافتراق من جانب الموصوف أى الغنم الغير السائمة وذلك لبقاء الموضوع على حاله (كما لا اشكال) فى عدم جريان النزاع فى مادة الافتراق من جانب الوصف أى فى السائمة من غير الغنم كالابل السائمة وذلك لعدم بقاء الموضوع فيه فان قوله فى الغنم السائمة زكاة لو دل على نفى الزكاة عن الابل السائمة فهو من باب مفهوم اللقب أى كلمة الغنم لا من باب مفهوم الوصف أى السائمة وهذا أيضاً واضح (وأما فى مادة الافتراق من الوصف والموصوف) جميعاً كالابل

المعلوفة فيظهر من بعض الشافعية على ما فى التقريرات جريان النزاع فيه حيث قال ان قولنا فى الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة فى معلوفة الابل (وقد استظهر) التقريرات خلاف ذلك نظراً الى اختلاف الموضوع وهو جيد أيضاً فان قوله فى الغنم السائمة زكاة لو دل على عدم الزكاة فى الابل المعلوفة فهو من باب مفهوم اللقب كدلالته على عدم الزكاة فى الابل السائمة على ما أشرنا آنفاً (ثم استدرك) التقريرات بقوله نعم يتم ذلك فيما لو قلنا بان الوصف علة مستقلة يعنى بها المنحصرة (قال) كما فى منصوص العلة فيخرج بذلك عن مفهوم الوصف (انتهى) (وحاصله) أنه لو قلنا ان السوم فى المثال علة منحصرة لوجوب الزكاة كما فى منصوص العلة كقوله لا تشرب الخمر لأنه مسكر فيتم ما أدعاه بعض الشافعية فكما أن قوله لا تشرب الخمر لأنه مسكر مما يدل على نفى حرمة ما لم يسكر ولو لم يكن خمراً فكذلك قوله فى الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة فيما ليس بسائمة ولو لم يكن غنما كالابل المعلوفة غير أنه ليس حينئذ من باب مفهوم الوصف بل من باب استفادة العلية المنحصرة من الوصف (فيقول المصنف) معترضاً على التقريرات أنه لو كان وجه ما ادعاه بعض الشافعية هو ذلك أى استفادة العلية المنحصرة من الوصف فيجرى النزاع حينئذ حتى فى الوصف المساوى أو الأعم المطلق فيدل مثل قوله جئنى بإنسان ضاحك أو حساس على عدم وجوب الاتيان بغير الضاحك أو بغير الحساس ولو لم يكن انسانا كالحمار أو الجماد فلا وجه لتفصيله بين الوصف المساوى والأعم المطلق والالتزام بخروجهما عن محل النزاع وبين الوصف الأخص من وجه فى مادة الافتراق من الوصف والموصوف جميعاً كالابل المعلوفة والالتزام بجريان النزاع فيه .

(أقول) والظاهر أن الاعتراض فى غير محله فان التقريرات يعترف

بانه لو قلنا باستفادة العلية المنحصرة من الوصف الأخص من وجه فهو ليس من باب مفهوم الوصف فهو لا يذعن أنه من باب مفهوم الوصف كى يعترض عليه بانه لاوجه للتفصيل بينه وبين الوصف المساوى والأعم بخروج الأخيرين عن محل النزاع ودخول الأول فيه .

(نعم) يرد على التقريرات أن أقصى ما تقتضيه العلة المنصوصة كما فى قوله لا تشرب الخمر لانه مسكر هو حرمة المسكر مطلقاً ولو لم يكن خمراً لا عدم حرمة ما لم يسكر ولولم يكن خمراً الا اذا استفيد ان العلة للحرمة منحصرة بالاسكار وهى غير العلة المنصوصة .

(وبالجملة) قياس العلة المنحصرة على العلة المنصوصة مما لا وجه له .

﴿ قوله وأما فى غيره . . . الخ ﴾ أى فى مورد الافتراق من جانب الوصف والموصوف جميعاً فانه الذى يظهر عن بعض الشافعية جريان النزاع فيه لامطلقاً ولوكان الافتراق من جانب الوصف فقط كالسائمة من غير الغنم

﴿ قوله فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف . . . الخ ﴾ العبارة ناقصة والصحيح هكذا فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف والموصوف جميعاً فان كلام بعض الشافعية كان فى مورد الافتراق من جانبهما كليهما كالابل المعلوفة لا من جانب الوصف فقط كالابل السائمة ومنشأه هو نقص عبارة صاحب التقريرات رحمه الله فان المصنف نقلها على ما هى عليه من غير أن يتفطن نقصها فيتداركه فراجع .

فى مفهوم الغـــاية

﴿ قوله فصل هل الغاية فى القضية تدل على إرتفاع الحكم عما بعد الغاية . . . الخ ﴾ فى الغاية مقامان من الكلام .

(الأول) أن الغاية هل هى داخلة فى المغيى أم خارجة عنه فاذا قال مثلا صم من أول الشهر إلى اليوم العاشر فهل يجب صوم يوم العاشر كما يجب قبله أم لا

(الثانى) أن الغاية سواء كانت داخلة فى المغيى أم خارجة عنه هل هى تدل مفهوما على إرتفاع الحكم عما بعد الغاية بناء على دخولها فى المغيى أو عن نفس الغاية وبعدها بناء على خروجها عن المغيى أم لا .

(أما المقام الأول) فسيأتى الكلام فيه عند تعرض المصنف له .

(وأما المقام الثانى) ففى التقريرات أن المشهور بل المعظم على الأول أى الدلالة وأنه ذهب جماعة منهم السيد والشيخ إلى الثانى أى عدم الدلالة (وأما تحقيق المصنف) ها هنا فحاصله أن الغاية (إن كانت) بحسب القواعد العربية أى بحسب متفاهم أهل اللسان قيداً للحكم كما فى قوله كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام أو كل شىء طاهر حتى تعرف أنه قذر فهى تدل على إرتفاع الحكم بمجرد حصول الغاية وذلك للتبادر ولكونه مقتضى التقييد بها (وإن كانت) بحسبها قيداً للموضوع يعنى به متعلق الحكم كالسير فى قولك سر من البصرة إلى الكوفة فحالها حال الوصف فى عدم المفهوم فلا تدل على إرتفاع سنخ الحكم بحصول الغاية وإن ارتفع به شخص الحكم ولكنه ليس من باب المفهوم كما عرفته مراراً (ووجه) عدم الدلالة عدم وضعها لذلك لغة وعدم قرينة عامة ملازمة لذلك غالباً (وأما فائدة) التحديد بها كسائر التحديدات

على ما مر فى الوصف غير منحصرة بالمفهوم فكما أن التوصيف جاز أن يكون لشدة الإهتمام بمورد الوصف أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف أو لغير ذلك من أمور أخر فكذلك التحديد بالغاية جاز أن يكون لشدة الإهتمام بما قبل الغاية كما فى قوله إذا حضر شهر رمضان فاتلوا القرآن حتى ينسلخ الشهر أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لما قبل الغاية كما فى قوله أحسن إلى من أبغضك إلى أن يحبك .

(أقول) ان الغاية وان لم تدل على ارتفاع الحكم بحصول الغاية مطلقاً على وجه لو قال صم الى اليوم العاشر ثم قال ومن العشرين الى الآخر كان الثانى منافياً لمفهوم الاول بحيث وجب تخصيص المفهوم به ولكنها مما تدل على ارتفاع الحكم بحصول الغاية فى الجملة والا لكان التحديد بها لغواً غالباً (وأما التحديد) بها لأجل شدة الإهتمام بما قبل الغاية أو لغيرها وان كان قد يتفق أحيانا ولكنه ليس دائماً من هذا القبيل فى الأغلب يكون لأجل ارتفاع الحكم بحصول الغاية ولو فى الجملة والا لكان التحديد بها عبثاً جداً (وأما الفرق) بين تحديد الحكم بها وبين تحديد متعلقه بها فما لا وجه له فان الحكم الظاهرى كما فى الحديثين الشريفين وان كان مما يرتفع مطلقاً بمجرد حصول غايته وهو العلم اذ لا يعقل ثبوت الحلية الظاهرية أو الطهارة الظاهرية مع حصول العلم وارتفاع الجهل ولكن الحكم الواقعى ليس من هذا القبيل فيجوز أن يجتمع مع حصول غايته ولو فى الجملة فاذا قال مثلا يجب عليك الصوم من أول الشهر الى العاشر جاز أن يقول ومن العشرين الى الآخر من دون أن يكون بينهما تناف عرفا .

(وبالجملة) التحديد بالغاية فيما سوى الحكم الظاهرى مما يدل على ارتفاع الحكم فى الجملة وان لم يدل على ارتفاعه مطلقاً من غير فرق بين كون الغاية قيداً للحكم الواقعى أو لمتعلقه .

﴿ قوله وأما اذا كانت بحسبها قيـــداً للموضوع . . . الخ ﴾ ويعنى بالموضوع متعلق الحكم كما أشرنا وان كان اطلاق الموضوع على متعلق الحكم خلاف الإصطلاح .

﴿ قوله وان كان تحديده بها بملاحظة حكمه . . . الخ ﴾ وحاصله أن تحديد الموضوع بالغاية وان كان هو بملاحظة حكمه المتعلق به ويكون مرجعه الى تحديد الحكم بها ولـكنه مع ذلك اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربيـة ومتفاهم أهل اللسان قيداً للموضوع لا للحكم لا تدل على ارتفاع سنخ الحكم بحصول الغاية وقد عرفت معنى ارتفاع السنخ فى مفهوم الشرط فلا نعيد .

﴿ قوله وقضيته ليس الاعدم الحكم فيها الا بالمغي ... الخ ﴾ أى وقضية تحديد الموضوع بالغاية ليس الا عدم الحكم فى القضية الا بالمغي من دون دلالة لها على المفهوم وارتفاع سنخ الحكم بحصول الغاية .

﴿ قوله وفائدة التحديد بها كساير أنحاء التقييد غير منحصرة بإفادته ... الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من أن التحديد بالغاية لو لم يدل على ارتفاع الحكم بحصول الغاية فما فائدة التحديد بها فيقول ان فائدة التحديد بها مما لا ينحصر بالمفهوم كما مر فى الوصف بل قد يكون لشدة الإهتمام بما قبل الغاية أو لدفع توهم شمول الحكم لما قبل الغاية وقد تقدم التمثيل لهما فتذكر .

﴿ قوله ثم انه فى الغاية خلاف آخر كما أشرنا اليه . . . الخ ﴾ هذا هو المقام الاول الذى قد أخره المصنف عن المقام الثانى ومقصوده من قوله كما أشرنا اليه هو ما تقدم من قوله فى صدر البحث بناء على دخول الغاية فى المغي أو عنها وبعدها بناء على خروجها . . . الخ (وعلى كل حال) ان فى هذا المقام أقوال عديدة (قال فى التقريرات) أما المقام الاول فاختلف القوم فيه على أقوال فذهب نجم الأئمة الى الخروج مطلقاً نظراً الى أن حدود الشيء خارجة

عنه وحمل الموارد التى يظهر فيها الدخول على وجود القرينة فيها وقيل بالدخول مطلقاً وفصل ثالث بين حتى والى فقال بالدخول فى الاول وبعدمه فى الثانى اختاره الزمخشرى على ما نسب اليه وادعى بعض النحاة الإجماع على الدخول فى حتى ولعله خلط بين العاطفة والخافضة كما نص عليه ابن هشام وفصل بعضهم بين ما اذا كان ما قبل الغاية وما بعدها متحدين فى الجنس فقال بالدخول وبين غيره وهنا أقوال أخر (انتهى) ومختار المصنف قدس سره هو ما ذهب اليه نجم الأئمة من الخروج مطلقاً ما لم تقم على الدخول قرينة بالخصوص نظراً الى كون الغاية من حدود الشيء وهى خارجة عنه (وفيه) أن حد الشيء ان كان عبارة عن أول جزء من الامر الملاصق للشيء فهو خارج عنه وان كان عبارة عن آخر جزء من أجزاء الشيء فهو داخل فيه ولم يعلم كونه عبارة عن الاول (وعليه) فدعوى خروج الغاية لكونها من الحدود مما لا يخلو عن نظر (والحق) أن الغاية تختلف دخولا وخروجا باختلاف المقامات ولا ضابطة لها (فقد تكون) خارجة عن المغيى كما فى قوله تعالى وأتموا الصيام الى الليل (وقد تكون) داخلة فيه كما فى قولك صم الى آخر الشهر وهكذا الامر فى حتى الخافضة التى هى للغاية وتكون بمعنى الى (فقد تكون) الغاية فيها خارجة عن المغيى كما فى قوله تعالى وكلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود أو كما نمت البارحة حتى الصباح (وقد تكون) داخلة فيه كما فى قولك سرت اليوم حتى الكوفة أو صمت الشهر حتى آخره فاللازم فى كل مورد مراعاة القرائن والشواهد الحالية أو المقالية الموجودة فيه فان كان هناك دليل على خروجها أو دخولها فهو والا فنفس الغاية بطبعها الاصلى مما لا دلالة لها على الدخول ولا الخروج فلابد عند الشك فى حكمها من حيث اللحوق بما قبلها وعدمه من الرجوع الى الاصل العملى وأما حتى العاطفة كما فى قولك

أكلت السمكة حتى رأسها أو مات الناس حتى الأنبياء فهى خارجة عن محل الكلام لعدم كونها للغاية ومدخولها ملحق بما قبلها إتفاقا كما نص عليه إبن هشام (قال) فيما أفاده فى كلمة حتى (ما لفظه) وزعم الشيخ شهاب الدين القرافى أنه لا خلاف فى وجوب دخول ما بعد حتى وليس كما ذكر بل الخلاف فيهما مشهور وإنما الإتفاق فى حتى العاطفة لا الخافضة والفرق أن العاطفة بمنزلة الواو (إنتهى).

﴿ قوله وعليه يكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول . . . الخ ﴾ أى وبناء على خروج الغاية عن المغيى تكون الغاية كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول فان قلنا فى الخلاف السابق بالمفهوم وإرتفاع سنخ الحكم بحصول الغاية فالحكم مرتفع عنها كما بعدها وإن قلنا بسكوت الغاية عن إرتفاع سنخ الحكم بحصولها فهى ساكتة عن نفسها كما بعدها كما أن بناء على دخول الغاية فى المغيى تكون كما قبلها داخلة فى المنطوق ومحكومة بحكمه.

﴿ قوله ثم لا يخفى ان هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم فلا تغفل . . . الخ ﴾ ووجه عدم الجريان على ما يظهر من تعليقته على الكتاب أن الغاية إذا كانت قيداً للحكم فالمغيى هو نفس الحكم ولا يعقل دخول الغاية فى نفس الحكم نعم يعقل النزاع حينئذ بنحو آخر بأن يقال هل الحكم ينقطع بمجرد حصول الغاية أو لا ينقطع إلا بتحقق تمام الغاية فاذا قال مثلا يجب عليك الصوم من أول الشهر إلى العاشر فهل الوجوب ينقطع بمجرد الشروع فى العاشر أو لا ينقطع إلا بتحقق تمام العاشر.

(أقول) إن دخول الغاية فى المغيى فى كل مقام بحسبه وإلا ففيما كانت الغاية قيداً لمتعلق الحكم أيضاً لا معنى لدخول الغاية فى متعلق الحكم فاذا قال مثلا سر من البصرة إلى الكوفة فلا معنى لدخول الكوفة فى السير فكما يقال إن

دخولها فيه يكون بمعنى اندراجه تحت وجوب السير فكذلك يقال إن دخول العاشر فى الوجوب يكون بمعنى عدم إنقطاعه عنه (وعليه) فلا نحتاج إلى هذا التفصيل والتطويل أبداً .

في مفهوم الاستثناء

﴿ قوله فصل لا شبهة فى دلالة الإستثناء على إختصاص الحكم سلباً أو إيجاباً بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى ولذلك يكون الإستثناء من النفى إثباتاً ومن الإثبات نفياً . . . الخ ﴾ لا شبهة فى دلالة الإستثناء على إختصاص شخص الحكم الذى إنشاه المتكلم سلبياً كان أو ايجابياً بالمستثنى منه فان الإستثناء قد أخرج المستثنى وتضيقت به دائرة الموضوع والحكم لايكاد يشمل الاموضوعه (ولكن) هل ينتفى سنخ الحكم ونوعه عن المستثنى (وبعبارة أخرى) هل يدل الإستثناء مفهوما على نقيض الحكم فى المستثنى بحيث كان الإستثناء من النفى اثباتاً ومن الإثبات نفياً (والحق) تبعاً للمشهور أنه يدل وذلك للإنسباق فان الإستثناء وان كان مدلوله المطابق هو القطع كالمقراض فيخرج المستثنى من المستثنى منه ولازمه العقلى هو اختصاص شخص الحكم بالمستثنى منه وانتفائه عن المستثنى ولكن العرف يستفيد فوق ذلك وهو انتفاء السنخ أيضاً بل وثبوت النقيض المستثنى فلو قال مثلا أكرم العلماء الا زيداً وثبت بدليل آخر وبإنشاء جديد وجوب اكرام زيد كان ذلك معارضاً للأول وليس ذلك الا لإستفادة انتفاء السنخ عن المستثنى فوق الشخص بل وثبوت النقيض له عرفا فتأمل جيداً .

(ثم ان) المحكى عن أبى حنيفة أنه قد خالف المشهور فى الاستثناء

محتجاً بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلاة الا بطهور بل يظهر من الفصول وقد عنون المسألة فى العام والخاص أنه احتج بمثل لا علم الا بحياة أيضاً (وظاهر التقريرات) أن خلافه ناظر الى كلا الشقين فلا الاستثناء من النفى يفيد الاثبات ولا الاستثناء من الاثبات يفيد النفى ولكن ظاهر استدلاله المذكور هو الاختصاص بالشق الأول بمعنى أن الاستثناء من النفى لا يفيد الاثبات لأن الصلاة لا تكون بمجرد الطهور (ويؤيده) ما حكى عن البهائى فى حاشيته على الزبدة من أن المشهور أن الحنفية يوافقون فى الاستثناء من الاثبات (وعلى كل حال) قد أجاب عنه المصنف بجوابين.

(الأول) أن المراد من الصلاة هى الصلاة الواجدة للأجزاء والشرائط أى لا صلاة واجدة للأجزاء والشرائط الا بالطهور ومن المعلوم أن الصلاة كذلك تكون بالطهور.

(الثانى) أنه لو سلم عدم كون الاستثناء من النفى اثباتاً فالاستعمال مع القرينة أحياناً كما فى المثال ونحوه مما علم فيه الحال لا يكاد يجدى (وأجاب عنه) فى تعليقته على الكتاب بنحو ثالث قال عند التعليق على قوله بكون المراد من مثله (ما هذا لفظه) بل المراد من مثله فى المستثنى منه نفى الامكان ذاته وأنه لا يكاد يكون بدون المستثنى وقضيته ليس الا امكان ثبوته معه لا ثبوته فعلا لما هو واضح لمن راجع أمثاله من القضايا (انتهى) وحاصله أن المعنى هكذا أى لا صلاة بممكنة الا بطهور فتمكن به لا أنه لاصلاة بموجودة الا بطهور فتوجد به كى يقال إن الصلاة لا توجد بمجرد الطهور وهذا لمن تدبر أمثاله من القضايا واضح كقولك لا احراق الا بحطب أى لا احراق بممكن الا بحطب فيمكن به أو لاحجّ الا بالزاد والراحلة أى لا حجّ بممكن الا بالزاد والراحلة فيمكن بهما وهكذا.

(أقول) ويمكن الجواب عنه بنحو رابع بأن يقال إن المنفى بكلمة لا ليس هو الامكان كما ادعاه المصنف فى الجواب الثالث وان جاز دعواه بل المنفى هو الوجود كما هو المفروض فى الجواب الأول ويشهد له صحة التصريح به بأن يقال لا صلاة بموجودة الا بطهور ولكن المقصود من الاستثناء من النفى ليس اثبات الوجود بنحو العلية التامة كما فى لا نهار الا بالشمس ولا ليل الا بغروب ولا شيء الا بمشية الله وهكذا كى يقال إنه لا توجد الصلاة بمجرد الطهور بل المراد اثبات الوجود بنحو الاقتضاء أى مع انضمام ساير ما له الدخل شطراً أو شرطاً كما فى لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا علم الا بحياة ولا حياة الا بماء وهكذا الأمر فى مثالى الاحراق والحجّ وغيرهما .

(ثم) إن فى الاستثناء نزاع آخر غير ما تقدم وعرفت لم يؤشر اليه المصنف وهو أن الاستثناء من النفى هل يدل على حصر النقيض بالمستثنى أم لا فاذا قال مثلا ما جاءنى القوم الا زيداً فهل يدل على حصر الجائى بزيد على نحو لو ثبت بعداً أنه جاء مع زيد رجل آخر كان ذلك مخصصاً للحصر المستفاد من القضية أم لا .

(أقول) والظاهر أن هذا النزاع بعد الفراغ عن النزاع الأول فبعد الفراغ عن كون الاستثناء من النفى اثباتاً وأنه يدل بالمفهوم على نقيض الحكم فى المستثنى يقع الكلام فى دلالته مفهوما على حصر النقيض بالمستثنى (والظاهر) أنه لا إشكال فى استفادة الحصر منه عرفا فوق ثبوت أصل النقيض له غير أنه لا وجه لحصر النزاع بالاستثناء من النفى بل ينبغى اجرائه فى الإستثناء من الاثبات أيضاً غايته أن الاستثناء من النفى يدل على حصر الحكم الايجابى بالمستثنى والاستثناء من الايجاب يدل على حصر الحكم السلبى بالمستثنى .

﴿ قوله لا تكون صلاة على وجه . . . الخ ﴾ أى على القول بالصحيح

﴿ قوله وصلاة تامة على وجه آخر . . . الخ ﴾ أى على القول بالأعم.

﴿ قوله ومنه قـــد انقدح أنه لا موقع للإستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال كلمة التوحيد . . . الخ ﴾ رد على التقريرات والفصول جميعاً حيث استدلا به (فقال فى التقريرات) وقبول رسول الله ﷺ اسلام من قال لا اله الا الله من أعدل الشواهد على ذلك أى على كون الاستثناء من النفى مفيداً للاثبات (وقال فى الفصول) وقد عنون المسألة مشروحا فى العام والخاص كما أشرنا (ما هذا لفظه) وثالثاً الاتفاق على أن كلمة التوحيد تفيده ولو كـان مدلول الاستثناء الإعلام بعدم التعرض لحال المستثنى لم تفده .

﴿ قوله والاشكال فى دلالتها عليه . . . الخ ﴾ أى والاشكال فى دلالة كلمة التوحيد على التوحيد . . . الخ (وحاصل الاشكال) أن فى كلمة لا اله الا الله ان كـان المقدر لخبر (لا) لفظة ممكن أى لا اله بممكن الا الله فلا تدل حينئذ على اثبات وجوده تعالى فضلا عن نفى غيره وان كـان المقدر لخبر (لا) لفظة موجود أى لا اله بموجود الا الله فأقصى ماتدل عليه كلمة التوحيد حينئذ هو اثبات الوجود له جل وعلا من دون أن تدل على عدم امكان اله آخر معه ليثبت بها التوحيد .

﴿ قوله مندفع بان المراد من الآله هو واجب الوجود . . . الخ ﴾ وحاصل الدفع أن المقدر لخبر (لا) هو لفظة موجود أى لا اله بموجود الا الله ولـكن المراد من الآله هو واجب الوجود وحينئذ فنفى وجوده فى الخارج واثبات فرد منه فيه مما يدل على امتناع غيره اذ لو لم يكن الغير ممتنعاً لوجد بعد فرض كونه من أفراد واجب الوجود .

(أقول) والانصاف أن الدفع مما لا يحتاج الى هذه التكلفات فان

الجواب الصحيح أنه لا يجب فى دلالة كلمة التوحيد على التوحيد دلالتها على إمتناع غيره تعالى بل يكفى فيها دلالتها على عدم وجود اله غيره تعالى وهـذا هو معنى التوحيد وأما إمتناع غيره تعالى فهو وإن كان حقاً ولـكنه أمر آخر لا ربط له بالتوحيد كما لا يخفى .

﴿ قوله ثم إن الظاهر أن دلالة الإستثناء على الحكم فى طرف المستثنى بالمفهوم وأنه لازم خصوصية الحكم فى جانب المستثنى منه ... الخ ﴾ والظاهر أن المصنف قد أراد بقوله هذا قياس المقام بباب الشرط والوصف فكما أن المفهوم فيهما على القول به كان من لوازم خصوصية المعنى المنطوق به وهى علية الشرط أو الوصف بنحو الإنحصار فكذلك فى المقام ثبوت نقيض الحكم فى المستثنى يكون من لوازم خصوصية الحكم فى المستثنى منه وهو مما لا وجه له فان نقيض الحكم فى المستثنى كما أشير فى صدر البحث انما هو من لوازم المدلول المطابق للاستثناء وهو القطع واخراج المستثنى من المستثنى منه بمعنى أنه يلزمه عرفا ثبوت النقيض للمستثنى وان لم يلزمه عقلا لا أنه من لوازم خصوصية الحكم فى المستثنى منه .

﴿ قوله نعم لو كانت الدلالة فى طرفه بالإستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق . . . الخ ﴾ بل الدلالة على نقيض الحكم فى طرف المستثنى تكون بالإستثناء قطعاً بمعنى كون النقيض مدلولا التزامياً له حيث أنه من لوازم مدلوله المطابق وهو القطع واخراج المستثنى من المستثنى منه ومع ذلك لا تكون الدلالة بالمنطوق بل بالمفهوم نظير دلالة الحاتم على الجود مفهوما أى التزاما .

فيما دل على الحصر

﴿ قوله ومما يدل على الحصر والإختصاص انما وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك وتبادره منها قطعاً . . . الخ ﴾ وكفى بتبادر الحصر دليلا ومدركا فى المسألة من غير حاجة الى تصريح أهل اللغة فلا يعبأ بخلاف الرازى عناداً وعدواناً فى ذيل تفسير قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا . . . الخ (ثم إن الظاهر) أن وجه تعرض المصنف لبيان ما دل على الحصر هو مناسبته للنزاع الثانى المتقدم فى الاستثناء وان لم يؤشر اليه المصنف من أن الاستثناء من النفى بعد الفراغ عن دلالته مفهوما على النقيض فى المستثنى أى الاثبات هل هو يدل على حصر النقيض به أم لا (ثم إنه) قدس سره لم يذكر تمام ما قيل أو يمكن أن يقال بدلالته على الحصر وان ذكر المهم منه كما لا يخفى .

﴿ قوله ودعوى أن الانصاف أنه لا سبيل لنا الى ذلك ... الخ ﴾ هذه الدعوى من صاحب التقريرات (قال) والانصاف أنه لا سبيل لنا الى ذلك فان موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولا يعلم بما هو مرادف لها فى عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها بخلاف ما هو بأيدينا من الألفاظ المترادفة قطعاً لبعض الكلمات العربية كما فى أداة الشرط (انتهى) (وحاصله) ان الألفاظ التى نعلم بما يرادفها فى اللغة الفارسية كأداة الشرط كلفظة (ان) حيث أن ما يرادفها فى الفارسية هو لفظة (أكر) صح فيها دعوى التبادر وأما الألفاظ التى لا نعلم بما يرادفها فى عرفنا (كانما) فلا يصح لنا دعوى التبادر فيها (وقد أجاب عنه المصنف) بان التبادر مما لا ينحصر بالانسباق الى أذهاننا كى لا يمكن دعواه فى المقام نظراً الى عدم علمنا بما يرادف اللفظ فى لغتنا فان

الانسباق الى أذهان أهل اللسان أيضاً سبيل الى العلم بالوضع وهو موجود فى المقام .

(أقول) هذا مضافا الى أن الانسباق الى أذهاننا أيضاً مما لنا اليه سبيل وذلك للعلم بما يرادفه فى لغتنا وهو لفظة (اينست وجز اين نيست) .

﴿ قوله وربما يعد مما دل على الحصر كلمة بل الإضرابية . . . الخ ﴾ فى بل الإضرابية جهات من الكلام على ما يظهر من التقريرات ولكن عمدتها انها (إن تقدمها) أمر أو ايجاب كما فى أكرم زيداً بل عمراً أو جاءنى زيد بل عمرو فهى تنقل الحكم الى ما بعدها وتجعل ما قبلها كالمسكوت عنه فكأنه قال من الأول أكرم عمراً أو جاءنى عمرو ولا دلالة لها حينئذ على حصر الحكم بالمضرب اليه أصلا (وإن تقدمها) نهى أو نفى فالمشهور انها لتقرير ما قبلها على حاله من النهى أو النفى وجعل النقيض لما بعده فقولك لا تضرب زيداً بل عمراً أى بل اضرب عمراً وقولك ما جاءنى زيد بل عمرو أى بل جاءنى عمرو فتكون حينئذ لحصر الحكم أى النقيض فى المضرب اليه جداً (ونسب) الى المبرد وغيره انها فى هذا القسم تكون ناقلة لمعنى النهى أو النفى الى ما بعدها فقولك لا تضرب زيداً بل عمراً أى بل لا تضرب عمراً وقولك ماجاءنى زيد بل عمرو اى بل ماجاءنى عمرو فيكون ما قبلها كالمسكوت عنه كما فى القسم الأول وعلى هذا القول لا تكون بل الاضرابية للحصر مطلقاً (وفى قبال هذا القول) ما نسب الى الحاجي من كونها للحصر مطلقاً فتكون الأقوال فيها ثلاثة (ومن هنا قال فى التقريرات) اختلفوا فيها على أقوال أحدها افادتها الحصر مطلقاً سواء كان فى الايجاب أو النفى وهو المنسوب الى الحاجي الثانى العدم مطلقاً (الى أن قال) الثالث التفصيل بين النفى فيدل والاثبات فلا يدل (انتهى) .

(أقول) والظاهر أن الحق مع المشهور أى فى التفصيل فى الإثبات سواء كان أمراً أو إيجاباً لا يدل على حصر الحكم بالمضرب اليه ونفيه عن المضرب عنه بل المضرب عنه يكون مسكوتاً عنه ولكن فى النفى أو النهى يدل على حصر الحكم أى النقيض بالمضرب اليه ونفيه عن المضرب عنه جداً .

﴿ قوله والتحقيق أن الإضراب على أنحاء . . . الخ ﴾ .

(فتارة) يكون لأجل أن المضرب عنه قد أتى به غفلة .

(وأخرى) يكون لأجل أن المضرب عنه قد أتى به لسبق اللسان مع عدم الغفلة .

(وثالثة) يكون لأجل التأكيد فيذكر المضرب عنه تمهيداً ومقدمة لذكر المضرب اليه فيقول جاءنى القوم ثم يضرب عنهم ويقول بل سيدهم ثم ان هذا القسم إنما يتم فيما إذا كان بين المضرب عنه والمضرب اليه سنخية وعلاقة كما فى المثال وإلا فذكر الأجنبى قبلا ليس فيه تمهيد ولا توطئة كما لا يخفى .

(ورابعة) يكون للردع وإبطال ما أثبت أولا كما فى قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون (وقد أضاف) المصنف فى تعليقته على الكتاب قسما خامساً (قال) عند التعليق على قوله فيدل عليه وهو واضح (ما هذا لفظه) إذا كان بصدد الردع عنه ثبوتاً وأما إذا كان بصدده إثباتاً كما إذا كان مثلا بصدد بيان أنه إنما أثبته أولا بوجه لا يصح معه الإثبات إشتباهاً فلا دلالة له على الحصر أيضاً فتأمل جيداً إنتهى (وحاصله) أن المتكلم قد يكون بصدد إبطال ما أثبت أولا ثبوتاً وهذا هو القسم الرابع وقد يكون بصدد ابطال ما أثبت أولا اثباتاً بمعنى أنه يبطل دليليته وصحة الإستناد اليه وان لم يكن باطلا ثبوتاً كما فى قولك أكرم زيداً لأنه شاعر بل لأنه عالم فبهذا الإضراب لم يقصد ابطال كونه شاعراً بل أراد ابطال دليلية كونه شاعراً

لوجوب الإكرام وأن الدليل غيره (ثم إن) حاصل كلام المصنف فى هذه الأقسام الخمسة كلها أن الإضراب الذى يستفاد منه الحصر بالمضرب اليه هو القسم الرابع فقط أى ما كان لإبطال ما أثبت أولا ثبوتاً فيفيد الحصر قهراً بالمضرب اليه وأما ما سواه فلا .

(أقول) نعم ما ذكره المصنف من التحقيق فهو حق صحيح ولكن التفصيل بين ما اذا تقدمها أمر أو ايجاب فلا تكون للحصر وبين ما اذا تقدمها نهى أو نفى فتكون للحصر أيضاً حق صحيح (وعليه) فلا تكون بل الإضرابية للحصر الا فى موردين .

(أحدهما) أن تكون بعد النهى أو النفى فهى تقرر النهى أو النفى السابق وتجعل النقيض لما بعدها وتوجب حصره به كما فى قولك لا تضرب زيداً بل عمرواً أى بل أضرب عمرواً أو ماضربت زيداً بل عمرواً أى بل ضربت عمرواً

(ثانيهما) أن تكون لإبطال ما أثبت أولا ثبوتاً كما فى الآية الشريفة فيستفاد منه الحصر بما بعدها .

﴿ قوله ومما يفيد الحصر على ماقيل تعريف المسند اليه باللام والتحقيق أنه لا يفيده الا فيما اقتضاه المقام . . . الخ ﴾ المراد من المسند اليه فى المقام على ما يظهر من كلماتهم بل من تصريحاتهم هو خصوص المبتداء لا مطلقاً ولو كان فاعلا فتعريف الفاعل باللام كما فى قولك جاء الضارب أو الشارب ليس من محل الكلام أصلا بل الكلام فى مثل قولك الضارب زيد أو الشارب عمرو (ثم ان) حاصل تحقيق المصنف أن الأصل فى اللام أن يكون للجنس والأصل فى الحمل هو الشايع الذى ملاكه مجرد الاتحاد الخارجى ولو كان الموضوع أخص وأضيق (وعليه) فمجرد حمل الشىء على الجنس والماهية بالحمل الشايع الصناعى مما لا يقتضى حصر ذلك الجنس به وذلك لجواز ارادة قسم خاص منه

أو فرد مخصوص منه ما لم تقم قرينة على أن اللام للاستغراق كى يستفاد منه حصر جميع الأفراد به أو تتم مقدمات الحكمة وينعقد لمدخول اللام اطلاق وسريان يشمل الجميع كى يستفاد منه حصر الجنس بإطلاقه وسعته فيه أو تقم قرينة على أن الحمل ذاتى ليس الموضوع فيه أخص وأضيق .

(أقول) والانصاف أن المبتداء المعرف باللام هو مما يفيد الحصر بلا شبهة من غير حاجة فيه الى قيام قرينة خاصة على كون اللام فيه للاستغراق أو الى انعقاد مقدمات الحكمة فى مدخول اللام وأنه أخـــذ بنحو الارسال والاطلاق أو قيام قرينة على أن الحمل أولى ذاتى لا شايع صناعى وذلك كله بحكم التبادر والانسباق الى الذهن عرفا فتأمل جيداً (ثم إن ها هنا) أمرين آخرين قد اشتهر إفادتهما الحصر غير ما تقدم ومضى .

(أحدهما) تعريف المسند باللام .

(وثانيهما) تقديم ما حقه التأخير .

(أقول) أما تعريف المسند باللام كقولك زيد العالم أو عمرو العادل فالحق أنه كما اشتهر يفيد الحصر عرفا بحكم التبادر وان كان ظهوره دون ظهور المسند اليه المعرف باللام وأما تقديم ما حقه التأخير فان كان تقديم المعمول على الفعل كما فى اياك نعبدو اياك نستعين فالظاهر أنه أيضاً مما يفيد الحصر وأما تقديم الخبر على المبتداء سواء كان الخبر وصفاً كما فى قولك قائم زيد أو أمير عمرو أو كان اسماً جامداً كما فى قولك انسان زيد أو حيوان عمرو فلا يستفاد منه الحصر وان كان يظهر منه التأكيد .

(نعم) اذا عرّف باللام فيفيد الحصر ولكنه من باب تعريف المسند اليه باللام لا من باب تقديم ما حقه التأخير .

﴿ قوله لا الحمل الذاتى الذى ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم . . . الخ ﴾

ليس ملاك الحمل الذاتى كما تقدم منا فى علائم الحقيقة والمجاز منحصراً بالاتحاد المفهومى كما فى الانسان انسان أو بشر بل ملاكه الاتحاد الماهوى وان كان المحمول والمحمول عليه مختلفين مفهوماً كما فى الانسان حيوان ناطق فان مفهوم الأول بسيط ومفهوم الثانى مركب ومع ذلك هما متحدان ماهية وذاتاً والحمل فيهما أولى ذاتى فلا تغفل .

فى مفهوم اللقب والعدد

﴿ قوله فصل لا دلالة للقب ولا للعدد على المفهوم . . . الخ ﴾ المراد من اللقب فى المقام ليس معناه المصطلح أى العلم الذى فيه مدح أوذم كمحمود وبطة فى قبال الكنية وهى العلم المصدر بأب أو أم كأبى الحسن وأم كلثوم أو فى قبال العلم المحض كالحسن والحسين بل هو مطلق ما يقابل الوصف سواء كان اسم جنس كالرجل والمرأة أو كان علماً لشخص كمحمد وعلى وسواء كان العلم اسماً جامداً كما فى المثالين أو اسماً مشتقاً صار علماً فى الحال لا يراد منه معناه الوصفى كالباقر والصادق (وعلى كل حال) أما اللقب فلا مفهوم له بمعنى أنه لا يدل على الانتفاء عند الانتفاء حتى فى الجملة فقولك أكرم زيداً مما لا يدل على عدم اكرام عمرو بل هو مسكوت عنه حتى أنه اشتهر على الألسن أن اثبات شىء لا ينفى ما عداه .

(نعم) شخص الحكم مما ينتفى بإنتفاء اللقب المأخوذ موضوعا الا أنك قد عرفت غير مرة أن انتفاء الشخص ليس من باب المفهوم بل المفهوم هو انتفاء السنخ وهو مما لا ينتفى فى المقام (ثم إن) الظاهر أنه لا خلاف فى هذه المسألة سوى ما يظهر عن جماعة من العامة على ما فى التقريرات (وقد تشبثوا)

المفهوم بلزوم العراء عن الفائدة (وهو ضعيف) فان مجرد انشاء الحكم لموضوع خاص كما فى قولك أكرم زيداً أو اسناد شيء الى موضوع خاص كما فى قولك جاءنى زيد فائدة جليلة يستفيدها المخاطب من دون حاجة الى الالتزام بالمفهوم خوفا من لزوم العراء عن الفائدة (وأضعف منه) تشبثهم بان قول القائل لا أنا بزان ولا أختى بزانية رمى المخاطب ولاختـــه بالزنا ولذلك أوجبوا عليه حد القذف فانه لو سلم وجوب الحد فيه فانما هو لكونه فى مقام التعريض والافمجرد قوله ذلك على سبيل الحكاية مما لايفهم منه رمى المخاطب ولا لأخته بالزنا .

(وبالجملة) ان مجرد اثبـــات حكم لموضوع خاص أو اسناد شيء الى موضوع خاص مما لا يفهم منه نفيه عن غيره ولو فى الجملة ما لم يعلم بقرينة حالية أو مقالية أنه فى مقام التعريض أو فى مقام بيان تمام ما هو الموضوع للحكم أو تمام ما أسند اليه الشيء فيستفاد منه حينئذ الانتفاء عند الانتفاء ولكنه بوسيلة القرينة أحياناً لا بمقتضى اللقب وضعاً اوانصرافا .

(وأما العدد) فحاصل الكلام فيه أن التحديد (قد يكون) بالاضافة الى جانب الأقل كما اذا قال بع لى الدار الفلانى بألف ولك كذا وكذا فحينئذ يدل مفهوماً على عدم جواز الاقتصار على الأقل وان جاز بيعه بأكثر (وقد يكون) بالاضافة الى جانب الأكثر كما اذا قال اشترلى الدار الفلانى بألف ولك كذا وكذا فحينئذ يدل مفهوماً على عدم جواز التعدى عن الألف وان جاز شرائه باقل (وقد يكون) بالاضافة الى كلا الطرفين جميعاً فحينئذ يدل مفهوماً على عدم جواز الاقتصار على الأقل ولا التعدى الى الأكثر كما فى تحديد الأطباء غالباً فانها فى الأغلب يكون كذلك سيما فى الأدوية المسمومة فقوله عشر قطرات أو خمسة مثاقيل يكون للتحديد من كلا الجانبين جميعاً فلا

الأقل ينفع ولا الأكثر يخلو عن الضرر (ثم انه) إن علم أن التحديد يكون بالإضافة إلى الأقل أو الأكثر أو إلى كلا الطرفين جميعاً فهو بمعنى أنه يجوز التعدى الى الأكثر فى الأول والإقتصار على الأقل فى الثانى ولا يجوز شىء منهما فى الثالث (وان لم يعلم) ذلك فالظاهر أنه يجب الإحتياط لأنه يعلم اجمالا بالتحديد فى الجملة فاما لا يجوز التعدى الى الأكثر وأما لا يجوز الإقتصار على الأقل وأما لا يجوز كلاهما جميعاً فلا يمكنه التخلف عن المنطوق وهو العدد الخاص الذى نطق به المولى (ثم ان) من تمام ما ذكر الى هنا يظهر لك أمران

(أحدهما) أن التحديد بالعدد قد يكون بالإضافة الى جانب الأقل وقد يكون بالإضافة الى جانب الأكثر وقد يكون بالإضافة الى كليهما جميعاً فما يظهر من المصنف من أن التحديد بالإضافة الى الأقل متيقن دائماً وأنه اما يكون بالإضافة الى الأقل فقط أو بالإضافة الى كلا الطرفين جميعاً هو فى غير محله .

(ثانيهما) أنه مهما علم أن التحديد هو بالإضافة الى الأقل فعدم جواز الإقتصار على الأقل يكون بمفهوم العدد لا بمنطوقه وهكذا اذا علم أن التحديد هو بالاضافة الى الأكثر فعدم جواز التعدى الى الأكثر يكون بمفهوم العدد لا بمنطوقه وهكذا اذا علم أن التحديد هو بالاضافة الى كلا الطرفين جميعاً فعدم جواز التخلف عن العدد المخصوص الى الأقل أو الأكثر يكون بالمفهوم لا بالمنطوق فاذا قال مثلا فى الصورة الأولى بع لى الدار الفلانى بألف فمنطوقه وان كان هو الامر ببيعها بهذا المقدار فاذا باعها بأقل لم يمتثل الامر ولكن مفهومه عرفا عدم الرضاء ببيعها بأقل فاذا باعها بأقل فقد أتى بما لا يرضى به .

(وبالجملة) اذا قال بع لى الدار الفلانى بألف فيعرف منه وجوب بيعها بهذا المقدار وحرمة بيعها بأقل وعدم رضائه به جداً والاول بالمنطوق والثانى بالمفهوم وهكذا الامر فى الصورتين الاخيرتين حرفا بحرف فتأمل جيداً .

في العام والخاص وبيان تعاريف العام

﴿ قوله المقصد الرابع فى العام والخاص فصل قدعرّف العام بتعاريف وقد وقع من الاعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة والانعكاس أخرى ... الخ ﴾ (قال فى الفصول) انللقوم فى العام حدوداً كثيرة لا يسلم كلها أوجلها عن المناقشة أو الخلل المحوج الى ارتكاب التعسف أو التمحل والتعرض لها بكثرتها وكثرة ما يرد عليها يوجب التطويل الباعث على الملل فلنقتصر على ذكر حد واحد منها بما يرد عليه (الى أن قال) فنقول قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له واعترض على عكسه .

(أولا) بالمشترك اذا استغرق جميع أفراد أحد معانيه اذ لا يتناول أفراد معنى آخر وهو يصلح لها .

(أقول) بمعنى أن لفظ العين مثلا اذا وقع مدخولا للفظ كل وأريد منه الجارية فهو مستغرق لجميع أفرادها دون أفراد الباكية مع صلاحيته لها فهو عام غير مستغرق لجميع ما يصلح له فلا عكس للتعريف (الى أن قال) فى الفصول .

(وثانياً) بالجمع المعرف فان عمومه باعتبار تناوله لكل فرد ولا يصلح له لفظ الجمع نعم ينعكس عند من يجعل عمومه باعتبار الجماعات .

(أقول) بمعنى أن لفظ العلماء مثلا الذى هو من الجمع المعرف يستغرق كل فرد من أفراد العالم مع أن الجمع لا يصلح للفرد ولا يصح انطباقه عليه وانما يصلح لثلاثة وأكثر فهو عام مستغرق لما لا يصلح له فلا عكس أيضاً للتعريف فالنقض الاول كان من جهة عدم الاستغراق لما يصلح له والنقض

الثانى هو من جهة الاستغراق لغير ما يصلح له .

(نعم) اذا قلنا أن الجمع المعرف هو لاستغراق الجماعات كما يظهر من المحقق القمى فى المقدمة الرابعة فى ذيل القانون الثالث فقولك جاءنى الرجال أى جاءنى كل جماعة من جموع الرجال فلا نقض حينئذ وان كان يظهر من المحقق المذكور بعد انتهاء المقدمات استظهار تبادر العموم الافرادى من الجمع المحلى باللام أى استغراق الأفراد وأن المعنى الذى كان يقتضيه الأصل أى العموم باعتبار الجماعات قد هجر وانسلخ (الى أن قال) فى الفصول وعلى طرده (تارة) بالمشترك اذا استعمل فى جميع معانيه حقيقة على القول بالجواز .

(أقول) بمعنى أنه اذا جوزنا استعمال المشترك فى جميع معانيه دفعة واحدة فهو مستغرق لجميع مايصلح له وليس بعام فلا طرد للتعريف (الى أن قال) وأجرى بنحو عشرة ومأة من المركبات لاستغراقه لما يصلح من أجزائه .

(أقول) بمعنى أن العشرة وهكذا المأة ونحوهما من الأعداد يستغرق جميع آحادها المندرجة تحتها ومع ذلك ليس بعام فلا طرد أيضاً للتعريف (الى ان قال) والمختار فى حده أن يقال هو ما استغرق جميع جزئيات مفهومه وضعاً (انتهى) (وقال المحقق القمى) فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته كما عرفه شيخنا البهائى (قال) واحترز بقيد الموضوع الدلالة عن المثنى والجمع المنكر وأسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت وقوله اجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل من المعنيين الآتيين من ارادة العموم الجمعى او الأفرادى (انتهى) (وقال المصنف) قدس سره فى تعريف العموم كما سيأتى بعد اسطر (ما هذا لفظه) وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه (انتهى) والظاهر انه اقتبسه من التعريف الأول (وعلى كل حال) .

(الحق) فى تعريف العام بعبارة واضحة على وجه يسلم من جميع المناقشات كلها ان يقال إن العام ما استغرق جميع مصاديقه كمدخول كل أو مدخول جميع أو مدخول لام الإستغراق سواء كان جمعاً أو مفرداً وكالنكرة فى سياق النفى أو النهى وهكذا (ومن هنا يظهر) أن لفظ كل وجميع أو لام الإستغراق أو النفى أو النهى لا يكون عاما وإنما هو اداة العموم والعام إنما هو مدخول هذه الأمور وسيأتى لذلك مزيد بيان إنشاء الله تعالى فانتظر (ثم ان) الأوجه من بين الإعتراضات المتقدمة كلها هو الثانى والرابع ومع ذلك لا يرد على التعريف شىء منهما .

(أما الثانى) فلجواز الإلتزام بكون عموم الجمع المحلى باللام باعتبار الجماعات (ولو سلم) إستغراقه الآحاد كما هو المتبادر فهو مستغرق لمصاديقه أى الجماعات مع الزيادة وهى الآحاد ولا ضير فيه .

(وأما الرابع) فلأن العشرة وان كانت مستغرقة لجميع الآحاد المندرجة تحتها ولكن الآحاد ليست هى مصاديقها بل هى أجزائها وأما مصاديقها فهى العشرات القابلة انطباقها عليها فما تستغرقه هى ليس من مصاديقها وما هو من مصاديقها ليست هى بمستغرقة لها الا اذا دخل عليها لفظة كل ونحوها فيقال مثلا كل عشرة .

﴿ قوله فانها تعاريف لفظية تقع فى جواب السؤال عنه بالماء الشارحة . . . الخ ﴾ قد تقدم فى المطلق والمشروط أن التعريف اللفظى الذى يقع فى جواب الماء الشارحة عبارة عن التعريف الذى يحصل به الميز فى الجملة كتعريف السعدانة بانه نبت والتعريف الحقيقى الواقع فى جواب الماء الحقيقية عبارة عن تعريف الشىء بحقيقته وكنهه على الضبط والدقة فان كان بالجنس والفصل أو بالفصل فقط كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق أو بالناطق فهو حدّ وان كان

بالجنس والعرض الخاص أو بالعرض الخاص فقط كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك أو بالضاحك فهو رسم (ثم ان المصنف) قد استدل لكون تعاريف القوم فى مقامنا هذا وفى كل مقام آخر تعاريف لفظية لا حقيقية بامرين قد ذكر أحدهما ها هنا وثانيهما فى صدر الإجتهاد والتقليد .

(وحاصل الأول) أن المعنى المركوز فى الأذهان من العام أوضح وأجلى مما عرف به ولذا يجعل المقياس فى النقض على التعريف عكساً أو طرداً صدق ذلك المعنى المركوز وعدم صدقـــه فان صدق المركوز على مورد ولم يشمله التعريف فيشكل عليه بعدم العكس وان لم يصدق هو على مورد وقد شمله التعريف فيشكل عليه بعدم الطرد مع أنه يعتبر فى التعريف أن يكون هو أجلى وأظهر من المعرف لا بالعكس .

(وحاصل الأمر الثانى) أنه لا احاطة لغير علام الغيوب بالأشيـــاء بكنهها أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها كى صح أن تكون تعاريف القوم حقيقية بالحد أو الرسم لا لفظية لحصول الميز فى الجملة .

(أقول) وفى كلا الوجهين ما لا يخفى .

(أما الأول) فلأن المراد من اعتبار كون التعريف أجلى من المعرف ليس كونه أجلى منه مفهوما والا فما من تعريف الا والمعرف أجلى منه مفهوما كتعريف الانسان بالحيوان الناطق فان الاول أجلى وأوضح بلا كلام بل المراد هو كونه أجلى منه فى بيان الحقيقة وشرح الماهية فالانسان أجلى من الحيوان الناطق بحسب المفهوم والحيوان الناطق أجلى منه بحسب شرح الحقيقة وبيان الماهية (وعليه) فمجرد عدم كون التعاريف أجلى مفهوما من المعرف مما لا يكون دليلا على كونها تعاريف لفظية لا حقيقية .

(وأما الثانى) فلأن عدم الاحاطة لغير علام الغيوب بكنه الأشياء

وخواصها على الضبط والدقة مما لا ينافى كونهم فى مقام بيان حقيقة الشىء وكنهه على حسب قدرتهم وطاقتهم كيف وقد يصرحون بأنهم بصدد تعريف الحقيقة والماهية وان القيد الفلانى هو لإخراج كذا أو لإدخال كذا أو للإحتراز عن كذا أو لإدراج كذا كل ذلك تحفظاً على عكس التعريف وطرده فمع هذا التصريح والتعليل كيف يحمل تعاريفهم على اللفظية دون الحقيقية وانهم بصدد شرح الاسم وحصول الميز فى الجملة دون بيان الحد أو الرسم وهذا واضح.

﴿ قوله ماله من الاحكام . . . الخ ﴾ أى ما للعام من الاحكام مثل أن العام اذا خصص فهل يكون حجة فى الباقى أم لا أو أن العام اذا خصص بمجمل مفهوماً أو مصداقاً فهل هو حجة فى موارد الشبهة أم لا الى غير ذلك من الاحكام المبحوث عنها فى المباحث الآتية انشاء الله تعالى.

﴿ قوله حيث لا يكون بمفهومه العام محلا لحكم من الاحكام ... الخ ﴾ أى لا يكون العام بمفهومه العام الشامل لجميع أفراده ومصاديقه محلا لحكم من الاحكام كى يجب تعيين مفهومه ومعناه ليترتب عليه حكمه الخاص بل الاحكام انما هو لمصاديق العام وأفراده مثل مدخول كل أو مدخول لام الاستغراق أو النكرة فى سياق النفى أو النهى وهكذا والمصاديق كلها معلومة واضحة وإن لم نعرف للمجموع تعريفاً جامعاً مانعاً له الطرد والعكس على الضبط والدقة.

فى أقسام العموم

﴿ قوله ثم ان الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام من الاستغراق والمجموعى والبدلى . . . الخ ﴾ الظاهر أن العموم البدلى ليس من أقسام العموم

وإنما هو إطلاق فى الحقيقة يعبر عنه أحياناً بالعموم البدلى كما أنه قد يعبر عن العموم بالإطلاق الشمولى (وتوضيحه) أن كلا من العام والمطلق وإن كان عبارة عما إستغرق جميع مصاديقه وأفراده ولكن العام يستغرق مصاديقه بنحو العطف بواو فاكرم كل عالم أى أكرم هذا العالم وذاك العالم وذاك العالم وهكذا والمطلق يستغرق مصاديقه بنحو العطف باو فاعتق رقبة أى أعتق هذه الرقبة أو تلك الرقبة أو تلك الرقبة وهكذا (ومن هنا يظهر) ضعف دعوى أن الفرق بينهما يكون من حيث الإستناد إلى الوضع فى الأول وإلى مقدمات الحكمة فى الثانى كما تقدم عن الفصول حيث أخذ الوضع فى تعريف العام فقال هو ما إستغرق جميع جزئيات مفهومه وضعاً بل صرح فى المطلق والمقيد أن إعتبار العموم الوضعى فى تعريف العام هو المعروف (ووجه الضعف) أن العام والمطلق فى أصل المفهوم مختلفان وليس إختلافهما بحسب الإستناد إلى الوضع وعدمه (فالعام) عبارة عما إستغرق مصاديقه بنحو العطف بواو وإن كان إستغراقه مستنداً إلى مقدمات الحكمة كما فى أحل الله البيع والمطلق عبارة عما إستغرق مصاديقه بنحو العطف باو وإن كان إستغراقه مستنداً إلى الوضع كما فى أى فقولك تصدق بدرهم على أى فقير أى سواء كان على هذا الفقير أو على ذاك الفقير أو على ذاك الفقير وهكذا .

(نعم) إن العام وهو ما إستغرق مصاديقه بنحو العطف بواو على قسمين

(فتارة) يكون الإتيان بكل بعض منه مطلوباً مستقلا على حده بحيث لو أتى ببعض وأخل ببعض فقد أمتثل وعصى .

(وأخرى) يكون الإتيان بالمجموع من حيث المجموع مطلوباً واحداً بحيث كان إمتثال بعضه مرتبطاً بامتثال بعض على نحو لو أتى بالجميع إلا بعضاً لم يمتثل أصلا ويسمى الأول بالعام الإستغراقى ويقال له الأفرادى أيضاً

والثانى بالعام المجموعى أى ما كان للهيئة الإجتماعية دخلا فيه (والظاهر) أن مدخول كل وما جرى مجراه كلفظ جميع فى الأمر أو فى الإيجاب كما فى اكرم كل عالم أو اكرمت كل عالم ظاهر فى العموم الإستغراقى إلا إذا قام قرينة على دخل الهيئة الإجتماعية فيه وان إكرام المجموع مطلوب واحد وفى النهى أو النفى كما فى قولك لا تثق بكل أحد أو ما وثقت بكل أحد ظاهر فى المجموعى فاذا وثق بالجميع إلا واحداً لم يعص فى الأول ولم يكذب فى الثانى (وأما الجمع المحلى باللام) والمفرد المحلى باللام والجمع المضاف والمفرد المضاف بناء على إفادتها العموم كما سيأتى فلا يتفاوت الحال فيها بين أن كانت فى الأمر أو الإيجاب أو كانت فى النهى أو النفى ففى الكل ظاهرة فى العموم الإستغراقى (ثم ان كلا) من العام الإستغراقى والمجموعى (قد يكون) عاماً له الأفراد كما فى الأمثلة المتقدمة (وقد يكون) مركباً له الأجزاء كما فى قولك كل كل السمكة أو لا تأكل كل السمكة فان العموم فى الاول إستغراقى بظاهره بحيث إذا اكل بعض الاجزاء وترك بعضاً فقد امتثل وعصى وفى الثانى بمجموعى بحيث اذا اكل جميع الاجزاء إلا واحداً لم يعص .

(نعم) لا يبعد دعوى أن الغالب فى العموم الإستغراقى هو أن يكون فى العام بحسب الافراد كما أن الغالب فى العموم المجموعى هو أن يكون فى المركب من الاجزاء .

﴿ قوله انما هو بإختلاف كيفية تعلق الاحكام به والا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد . . . الخ ﴾ قد عرفت .

(أولا) أن العموم على قسمين استغراقى ومجموعى وليس البدلى من أقسام العموم أصلا وانما هو اطلاق يعبر عنه أحياناً بالعموم البدلى (ولو سلم ذلك) فليس اختلاف هذه الأقسام الثلاثة باختلاف كيفية تعلق الاحكام بها

فان العموم الاستغراقى والمجموعى هب ان اختلافهما يكون باختلاف كيفية تعلق الحكم بهما وان المعنى فيهما واحد ففى قوله اكرم كل فقيه قد يتعلق الحكم بالعام على أن يكون اكرام كل فقيه مطلوباً مستقلا وقد يتعلق الحكم به على أن يكون اكرام المجموع من حيث المجموع مطلوباً واحداً ولكن اختلاف العموم البدلى مع صاحبيه انما هو باختلاف أصل المفهوم لا باختلاف كيفية تعلق الحكم به وهل يعقل أن يكون المعنى فى لفظة (كل) ولفظة (أى) شيئاً واحداً حاشا وكلا (ولعمرى) هذه زلة عجيبة من المصنف لم نترقب صدورها من مثله (وأعجب) منها أنه أكدها فى تعليقته على الكتاب ولم يرجع عنها (قال) فيها عندالتعليق على قوله فى المتن انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به (ما هذا لفظه) ان قلت كيف ذلك ولكل واحد منها لفظ غير ما للآخر مثل أىّ رجل للبدلى وكل رجل للاستغراقى قلت نعم ولكنه لا يقتضى أن تكون هذه الاقسام له لا بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الاحكام لعدم امكان تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظة فتدبر جيداً (انتهى) (وحاصله) ان مجرد ان لكل واحد منها لفظ غير ما للآخر لايقتضى أن تكون هذه الاقسام لا بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الاحكام به وذلك لعدم تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظة (وهو كما ترى) ضعيف جداً اذ مجرد أن لكل من العموم البدلى وغيره لفظ بالخصوص وان لم يقتض اختلافهما مفهوما لجواز ترادف اللفظين ولكن بعد عدم صحة استعمال كل منهما مكان الآخر وانسباق معنى خاص من كل منهما غير ما ينسبق من الآخر يعرف قطعاً انهما مختلفان مفهوما

﴿ قوله وقد انقدح أن مثل شمول عشرة وغيرها لآحادها المندرجة تحتها ليس من العموم ... الخ ﴾ اشارة الى الاعتراض الرابع من الاعتراضات المتقدمة وكأنه بنظر المصنف هو أقوى من الكل فخصه بالذكر من بين الجميع

(وعلى كل حال) حاصل كلامه أنه قد انقدح بما ذكرنا فى تعريف العموم من انه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه أن شمول مثل عشرة وغيرها من أسماء العدد لآحادها المندرجة تحتها ليس من العموم فانه وان كان شمولا واستغراقا لها ولكنه ليس شمولا لما يصلح أن ينطبق عليها ضرورة عدم صلاحية انطباق عشرة على الواحد أو الاثنين أو الثلاث وهكذا كى ينتقض على التعريف المذكور للعام بعدم الطرد .

(أقول) نعم ولكن بقى على المصنف شىء واحد وهو ان بتعريفه المذكور للعام وان خرج مثل العشرة وغيرها فلا نقض عليه بعدم الطرد ولكن تعريفه مما لا يشمل مثل الجمع المحلى باللام كالعلماء فإنه يستغرق جميع أفراد العالم مع أنه لا يصلح ان ينطبق العام على كل فرد من افراد العالم فان الجمع لا يصدق على اقل من ثلاثة او اثنين فينتقض عليه بعدم العكس ولعله اليه اشار اخيراً بقوله فافهم ولكن قد عرفت منا الجواب عنه فلا نقض علينا .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

للعموم صيغة تخصه

﴿ قوله فصل لا شبهة فى ان للعموم صيغة تخصه . . . الخ ﴾ اشارة الى نزاع يشبه النزاع فى الضروريات ولو تركه المصنف كان اولى (قال فى الفصول) اختلفوا فى انه هل للعموم صيغة تخصه اولا فذهب جماعة الى الاول وهو المحكى عن المحقق والشيخ والعلامة وعزاه بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثانى وتوقف بعضهم ثم اختلف النافون فمنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص وحكى عن السيد موافقته لهم على ذلك لغة مع مصيره الى انها

نقلت فى عرف الشارع الى العموم خاصة ومنهم من جعلها حقيقة فى الخصوص ومجازاً فى العموم (انتهى) .

﴿ قوله لغة وشرعاً . . . الخ ﴾ اشارة الى ضعف ما اختاره السيد (رحمه الله) من أن للعموم صيغة تخصه شرعاً وانها مشتركة بين العموم والخصوص لغة وظاهره الاشتراك اللفظى سيما بملاحظة مسلكه المعروف فى سائر المقامات .

﴿ قوله كالخصوص . . . ﴾ أى كما أن للخصوص صيغة تخصه كلفظة خاصة وفقط وأشباههما .

﴿ قوله : كما يكون ما يشترك بينهما ويعمهما ... ﴾ كالجنس الصادق على القليل والكثير المشترك بين العام والخاص سواء كان اسم ذات كالرجل والمرأة أو اسم معنى كالقيام والقعود .

﴿ قوله : وما يرادفه ... الخ ﴾ كلفظ الجميع وأخواته .

﴿ قوله : ولا ينافى اختصاصه به استعماله فى الخصوص عناية بادعاء أنه العموم . . . الخ ﴾ كما فى قولك جاءنى كل الرجل فيما كان الجائى خصوص زيد بادعاء أنه جميع أفراد الرجل مبالغة فى رجوليته .

﴿ قوله : ومعه لا يصغى الى أن ارادة الخصوص متيقنة ولو فى ضمنه . . . الخ ﴾ رد على دليلى من قال ان صيغ العموم حقيقة فى الخصوص فقط . (قال فى الفصول) حجة من جعلها حقيقة فى الخصوص فقط أمران الأول ان ارادة الخصوص ولو فى ضمن العموم معلومة بخلاف العموم لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص فقط وجعل اللفظ حقيقة فى المتيقن أولى من جعله حقيقة فى المحتمل ، الثانى انه قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قيل ما من عام إلا وقد خص الحاقاً للقليل بالعدم مبالغة والظاهر يقتضى كونه حقيقة

فى الأشهر الأغلب تقليلا للمجاز (انتهى) (فيقول المصنف) ومعه يعنى مع ضرورة أن مثل لفظ كل وما يرادفه فى أى لغة كان تخص العموم ولا يخص الخصوص ولا يعمهما بان كان مشتركا بينهما لا يكاد يصغى الى الأمرين المذكورين مضافا الى أن تيقن ارادة الخصوص فى الدليل الأول مما لا يوجب اختصاص الوضع به وان اشتهار التخصيص فى الدليل الثانى مما لا يوجب كثرة المجاز كى يقال ان الظاهر يقتضى كونه حقيقة فى الأشهر الأغلب تقليلا للمجاز لما ستعرف من أن التخصيص مما لا يوجب التجوز مع أن كثرة المجاز مما لا محذور فيه اذا كان بالقرينة .

(أقول) هذا مضافا الى أن الخصوص ليس له حد خاص ومرتبة مخصوصة كى يمكن الإلتزام بوضع صيغ العموم لذلك الحد الخاص فان العام اذا خرج منه فرد واحد فالباقى خاص وان خرج منه فردان فهو أيضاً خاص وهكذا الى أن يصل الى حد لا يجوز أن يتجاوز عنه التخصيص فان قلنا بوضع الصيغ لجميع هذه المراتب بنحو الإشتراك اللفظى فهذا باطل جداً وان قلنا بوضعها للجميع بنحو الإشتراك المعنوى فهو كذلك لوضوح عدم الجامع بينها فقهراً يتعين الوضع للعموم وهذا واضح .

فى بيان ما دل على العموم

﴿ قوله فصل ربما عدّ من الألفاظ الدالة على العموم النكرة فى سياق النفى أو النهى . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الفصل بعد ما عرفت فى الفصل السابق أن للعموم صيغة تخصه وأنه لا يعبأ بخلاف من خالف هو عد صيغ العموم والأدوات الدالة عليه .

(وقد عدّ منها) لفظة كل وجميع وكافة وقاطبة وأجمع واكتع وأبتع وأبصع .

(أقول) أما لفظة كل وجميع فهى مما يفيد العموم تأسيساً بمعنى انها مما توجب أن يستغرق مدخوله جميع مصاديقه وأفراده (فتقول) كل رجل آمن بالله دخل الجنة وجميع رجل كفر بالله دخل النار وأما ما سواهما فهو مما يفيد العموم تأكيداً (فتقول) أجمع العلماء كافة أو لعن الله بنى أمية قاطبة (أو تقول) اشتريت العبد كله أجمع اكتع أبتع أبصع أو اشتريت الجارية كلها كتعاء بتعاء بصعاء أوجاءنى القوم كلهم أجمعون اكتعون أبتعون أبصعون أو قامت النسوة كلهن جمع كتع بتع بصع فأصل العموم يستفاد من أمر آخر وتلك الألفاظ مما تؤكد العموم من غير أن تؤسسه .

(وقد عدّ أيضاً) من صيغ العموم من وما وأى الشرطية والإستفهامية والموصولة (تقول) فى الشرطية من أكرمنى أكرمه أو ما تصنع أصنع أو أياً تضرب أضرب (وتقول) فى الإستفهامية من جائك أو ما دهاك أو أيكم يأتينى به (وأما الموصولة) فهى كقول الله عزوجل ولله على الناس حج البيت من إستطاع اليه سبيلا أوانكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أولنترعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتياً .

(أقول) عدّ هذه الصيغ كلها من صيغ العموم بعد ما بينا لك معنى العام من أنه عبارة عما استغرق جميع مصاديقه بنحو العطف بواو مما لا يخلو عن مسامحة فان الإستغراق فيما يكون بنحو العطف باو كما صرح به المحقق القمى فى خصوص أى (قاك) فى القانون الثانى إلا انها يعنى صيغة أى ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله أى رجل دخل المسجد فأعطه درهما اقتصر على إعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطى الجميع (إنتهى) (نعم

لا بأس) باطلاق العموم البدلى عليها إلا إنك قد عرفت أن العموم البدلى هو اطلاق فى الحقيقة يعبرعنه أحياناً بالعموم كما أنه قديعبر عن العموم بالإطلاق الشمولى غير أن الإطلاق قد ينعقد بمقدمات الحكمة كما فى أسامى الأجناس على ما سيأتى فى المطلق والمقيد وقد يكون بالوضع كما فى الصيغ المذكورة (ثم لا يخفى عليك) الفرق بين الصيغ المذكورة كلها وبين الصيغ المتقدمة عليها من لفظة كل وأخواتها بل ولام الإستغراق أيضاً والنفى والنهى فان كلا من لفظة كل وأخواتها ولام الإستغراق والنفى والنهى مما يوجب أن يستغرق مدخوله جميع مصاديقه وأفراده فهو اداة العموم ومدخوله عام ينطبق عليه التعاريف المتقدمة فى صدرالبحث بل وهكذا الجمع المضاف أوالمفرد المضاف على ما سيأتى فإضافته سبب لإستغراقه جميع المصاديق والأفراد بخلاف مثل من وماوأى فهوأداة وذو الأدات وليس سبباً لإستغراق الغيرجميع مصاديقه وأفراده فالتعاريف المذكورة صادقة عليه بنفسه لا على مدخوله فتأمل جيداً

(وقد عدّ أيضاً) مما يفيد العموم النكرة فى سياق النفى أو النهى كما فى قولك ما ظلمت أحداً أو لا تظلم أحداً (والظاهر) أن افادتها العموم مما لا خلاف فيه (قال المحقق القمى) لا خلاف ظاهراً فى أن النكرة فى سياقالنفى تفيد العموم (وقال فى الفصول) لا ريب فى أن النكرة فى سياق النفى يقتضى العموم (بل المصنف) قد ادعى فوق ذلك وهو أن دلالتها على العموم عقلية نظراً الى أن النفى أو النهى للعدم والنكرة هى الطبيعة ولا تنعدم الطبيعة الا بإنعدام جميع أفرادها والا لما كانت معدومة .

(أقول) والظاهر أن مرادهم من النكرة فى المقام هو اسم الجنس لا النكرة بمعناها المصطلح وهو اسم الجنس اذا دخل عليه التنوين وأفاد الوحدة والا فمقتضى نفى الواحد أو النهى عنه ليس هو نفى الجميع أو النهى عن الجميع

ولذا صح أن يقال ما جاءنى رجل بل رجال اى ماجاءنى رجل واحد بل جاءنى رجال كثيرون (كما ان الظاهر) انه لا وجه لتخصيص اسم الجنس بالذكر فيشمل الحكم حتى المعرف بلام الجنس كما فى قولك ما اكلت الحرام طول حياتى اولا تأكل الحرام طيلة عمرك .

(وبالجملة) مهما وقع اسم الجنس فى سياق النفى او النهى سواء كان معرفا بلام الجنس كما فى الأخيرين او مجرداً عن اللام ولم يدخل عليه التنوين كما فى لارجل فى الدار او لارفث فى الحج اودخل عليه التنوين ولم يرد منه الوحدة كما فى قولك ما ضربت احداً او لا تضرب احداً فهو للعموم ومهما دخل عليه التنوين واريد منه الوحدة ولو بقرينة الاضراب ببل كما فى قولك ماجاءنى رجل بل رجلان او رجال او لا تجئنى برجل بل برجلين او برجال فهو ليس للعموم

(وقد عدّ أيضاً) مما يفيد العموم الجمع المحلى باللام حيث لاعهد والمفرد المحلى باللام أيضاً حيث لا عهد .

(أما الأول) (فقال فيه صاحب المعالم) ولا نعرف فى ذلك مخالفاً من الأصحاب ومحققوا مخالفينا على هذا أيضاً وربما خالف فى ذلك بعض من لا يعتد به منهم (وقال صاحب الفصول) ما يقرب من ذلك .

(وأما الثانى) فهو محل الخلاف (قال فى المعالم) فذهب جمع من الناس الى أنه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة (وقال فى الفصول أيضاً) ما يقرب من ذلك .

(أقول) وتحقيق الكلام فيهما مما يقتضى ذكر مقدمة وهى أن كلمة أل على وجوه .

(منها) أن تكون زائدة كالداخلة على بعض الأعلام كالحسن والحسين والعباس والقاسم وهذه أجنبية عن المقام جداً .

(ومنها) أن تكون موصولة بمعنى الذى كالداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين ونحوهما كقولك جاء الظالم أو المظلوم أو القاتل أو السارق وهذه أيضاً أجنبية عن المقام جداً .

(ومنها) أن تكون حرف تعريف وإشارة كالداخلة على الجمع المنكر والمفرد المنكر وهذه هى المربوطة بالمقام وهى على نوعين عهدية وجنسية (أما العهدية) فهى على أقسام فانها سواء دخلت على الجمع أو المفرد .

(تارة) تكون إشارة إلى المذكور فى الكلام .

(وأخرى) إلى الحاضر فى مجلس الخطاب .

(وثالثة) إلى المعهود فى ذهن المخاطب تقول أكرم الرجال مشيراً باللام إلى رجال مذكورين فى الكلام أو إلى رجال حاضرين فى مجلس الخطاب أو إلى رجال معهودين فى ذهن المخاطب وهكذا تقول أكرم الرجل مشيراً بها إلى رجل مذكور أو حاضر أو معهود (وأما الجنسية) فهى على قسمين :

(الأول) أن تكون للاشارة إلى الأفراد والمصاديق الخارجية ويقال لها لام الإستغراق سواء كانت فى الجمع أو فى المفرد تقول جمع الأمير الصاغة أو جمع الأمير العسكر أى جمع كل فرد من أفراد الصايغ أو العسكر .

(الثانى) أن تكون للاشارة إلى الماهية والطبيعة سواء كانت فى الجمع أيضاً أو فى المفرد تقول فى الجمع الرجال قوامون على النساء أو النساء ناقصات العقول وتقول فى المفرد الرجل خير من المرأة أو الإنسان حيوان ناطق فيكون اللام فى هذا القسم الثانى لتعريف الجنس والإشارة إلى الماهية ويكون الحكم فيه على محض الطبيعة والحقيقة ويعرف الفرق بين الجنس والإستغراق بمناسبة الحكم والموضوع إذا عرفت هذا كله (فنقول) ان المحلى بلام الجنس سواء كان جمعاً أو مفرداً ان كان لامه لام الإستغراق وللاشارة بها الى الأفراد

والمصاديق الخارجية فهو للعموم قطعاً وان كان لامه لمجرد الإشارة بها الى الماهية والحقيقة فهو للعموم أيضاً لكن اذا اقتضته مقدمات الحكمة كما اشتهر فى مثل أحل الله البيع وحرم الربوا أى أحل الله كل فرد من أفراد البيع الا ماخرج بالدليل وحرم كل فرد من أفراد الربوا الا ماخرج بالدليل والا فهو للاطلاق كما فى مثل كل التمر واشرب الماء فان المنعقد فيهما بوسيلة المقدمات هو الإطلاق كما أعتق رقبة أى أى تمر كان أو أى ماء كان أو أى رقبة كانت لأكل فرد من أفراد التمر أو الماء أو الرقبة فتفطن ولا تغفل .

(وقد عد أيضاً) مما يفيد العموم الجمع المضاف كقولك أكرم علماء البلد أو أطعم فقراء المدينة أو ارحم مساكين القرية وهكذا (قال المحقق القمى) فى القانون الثالث أما الجمع المعرف باللام فالظاهر أنه لا خلاف بين أصحابنا فى افادته العموم (الى أن قال) وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الأصوليين (وقال فى الفصول) فصل الجمع المضاف ظاهر فى العموم كمعرفه باللام وهذا مما لاخفاء فيه بعد ملاحظة موارد اطلاقه وانما الاشكال فى منشأ هذا الظهور .

(أقول) ولا يهمنا منشأ الظهور بعد التسالم على ظهوره فى العموم كما لا يخفى فان المتبع عند العرف والعقلاء هو الظهور من أينما حصل ونشأ كما سيأتى تحقيقه فى حجية الظواهر .

(وقد عد أيضاً) مما يفيد العموم المفرد المضاف كقولك أكرم حاج البيت أو أطعم زائر الحسين عليه السلام أو ارحم فقير بلدك (قال فى الفصول) فى ذيل الجمع المضاف وأما المفرد المضاف فالحق أنه لا يفيد العموم .

(أقول) بل الحق أنه يفيد العموم سيما اذا كان المفرد المضاف اسم معنى كما اذا قال أحل الله نكاح الأمة وحرم وطى الحائض وأمر بصلاة العيدين

ونهى عن صوم الوصال وهكذا فى الجميع يشمل الحكم جميع الأفراد والمصاديق بنحو العطف بواو وهو معنى العموم كما بينا .

(وقد عد أيضاً) مما يفيد العموم الجمع المنكر كما فى قولك جاءنى رجال أو رأيت رجالا أو جئنى برجال (قال فى المعالم) أكثر العلماء على أن الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على أقل مراتبه وذهب بعضهم على افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الأول (الى أن قال) حجة الشيخ أن هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو أراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل .

(أقول) والحق ما اختاره الأكثر من عدم افادته العموم فان مقدمات الحكمة وان كانت قد تقتضى العموم كما فى المحلى بلام الجنس على ما أشرنا ولكنها فى الجمع المنكر مما لا تقتضى العموم وذلك من جهة التنوين فانه كما اذا دخل على المفرد سمى بالنكرة ومنعه عن افادة العموم كما فى قولك جئنى برجل وان لم يمنع عن انعقاد الاطلاق له فكذلك اذا دخل على الجمع وسمى بالجمع المنكر كما فى قولك جئنى برجال فيمنعه عن افادة العموم وان لم يمنع عن انعقاد الاطلاق له .

﴿ قوله لكن لا يخفى انها تفيده اذا أخذت مرسلة لا مبهمة ... الخ ﴾ أى لكن لا يخفى أن النكرة فى سياق النفى أو النهى تفيد العموم اذا أخذت مرسلة أى اذا أحرز ارسالها بمقدمات الحكمة كما صرح به فى تعليقته على الكتاب لا مبهمة والا فسلب الطبيعة المبهمة مما لا يقتضى الا استيعاب السلب للافراد المتيقنة لا مطلق الأفراد وما تقدم من أن دلالة النكرة الواقعة فى سياق النفى أو النهى على العموم عقلية فهو لا ينافى ذلك فان نفى الطبيعة وان لم يكن الا بنفى جميع أفرادها لكن اذا أخذت مرسلة مطلقة لا مبهمة أو مقيدة

كما أن دلالة لفظة كل على العموم وضعاً لا ينافى كون عمومها بحسب ما يراد من مدخولها سعة وضيقاً فان كان المدخول وسيعاً غير مقيد فهى تستوعب جميع أفراده على سعته وان كان مقيداً بقيد فهى تستوعب جميع أفراد المقيد ومن هنا لا يكون تقييد مدخوله ولو بقيود كثيرة منافياً لمعنى لفظة كل فهى فى الكل مستوعبة لأفراد مدخولها غايته أن المدخول يختلف سعة وضيقاً ففى كل من أكرم كل رجل وأكرم كل رجل عالم قد استعملت اللفظة فيما هو معناها الحقيقى وهو استيعاب تمام أفراد المدخول .

(وبالجملة) حاصل مقصود المصنف كما تقدمت الاشارة اليه فى بحث الاجتماع فى مرجحات النهى أن كلا من النفى والنهى ولفظة كل مما يدل على العموم واستيعاب المدخول لكن بمعونة مقدمات الحكمة المحرزة بهـا سعة المدخول وارساله واطلاقه (ولكن يرجع عن هذا كله) فى المقام بقوله نعم لا يبعد . . . الخ كما رجع هناك بقوله اللهم الا أن يقال . . . الخ وحاصله أنه لا يبعد أن يكون نفس اطلاق النكرة الواقعة فى سياق النفى أو النهى وعدم تقييدها بشىء كافياً فى استيعاب النفى أو النهى تمام أفرادها ومصاديقها من دون حاجة الى مقدمات الحكمة واحراز سعة المدخول وارساله بها غير أنه رجع هناك فى كل من النفى والنهى ولفظة كل جميعاً ورجوعه فى المقام ظاهر فى خصوص الأولين فقط .

(أقول) نعم نفس اطلاق النكرة وعدم تقييدها بشىء فى لسان الدليل يكفى فى استيعاب النفى أو النهى تمام أفرادها ولكن احراز الارسال فى مدخول النفى أو النهى مما لا يحتاج الى أكثر من ذلك لما سيأتى منا فى المطلق والمقيد من أن الدخيل من بين مقدمات الحكمة فى انعقاد الاطلاق والسريان هو مجرد انتفاء ما يوجب التعيين والتقييد فى لسان الدليل بل وانتفاء المتيقن

فى مقام التخاطب أيضاً كما سيأتى شرحه وأما إحراز كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده فهو دخيل فى حجية الإطلاق واعتباره لا فى تحقق أصل الإطلاق وانعقاده .

(وبالجملة) احراز سعة المدخول وارساله أمر لازم فما لم يحرز لم يفد لفظة كل ولا جميع ولا النفى ولا النهى ولا لام الإستغراق بل ولا اضافة الجمع أو اضافة المفرد بناء على افادتهما العموم كما تقدم انفاً استيعاب تمـــام الأفراد واستغراق جميع المصاديق ولكن احراز سعة المدخول مما لا يحتاج الى اكثر من اطلاقه وعدم تقييده فى لسان الدليل بشىء كما لا يخفى .

﴿ قوله نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند اطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها . . . الخ ﴾ استدراك عن قوله لا يخفى انها تفيده اذا أخذت مرسلة لا مبهمة كما أشرنا آنفاً (ومن هنا يظهر) أن الصحيح كان أن يقول نعم لا يبعد أن تكون ظاهرة عند اطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها . . . الخ بتأنيث كلمة ظاهرة لا بتذكيرها .

﴿ قوله وهذا هو الحال فى المحلى باللام . . . الخ ﴾ أى وكون العموم بحسب ما يراد من المدخول هو الحال فى المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً بناء على افادتهما العموم .

﴿ قوله واطلاق التخصيص على تقييده . . . الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من أن العموم لو كان بحسب ما يراد من المدخول سعة وضيقاً ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة فلم يطلق التخصيص على تقييد المدخول فان التخصيص فرع أن يكون هناك عموم وشمول فتتضيق الدائرة بمخصص لها (فيقول) فى دفعه إن اطلاق التخصيص على تقييد المدخول ليس بمعناه الحقيقى بل من قبيل قوله ضيق فم الركية أى من الأول أو جد فم البئر ضيقاً لا أنه

ضيقه بعد ان كان وسيعاً

﴿ قوله لكن دلالته على العموم وضعاً محل منع ... الخ ﴾ أى ولكن دلالة المحلى باللام وضعاً على العموم محل منع بل العموم المستفاد منه يكون بمقدمات الحكمة أو بقرينة شخصية وذلك لعدم وضع اللام فيه للعموم ولا وضع مدخوله له ولا وضع آخر للمركب منهما (وفيه مضافا) الى ما ستعرفه فى المطلق والمقيد من اثبات وضع اللام بحكم التبادر للتعريف والاشارة إما الى جميع الأفراد فيكون للعموم والاستغراق أو الى الجنس والماهية أو الى المعهود بأقسامه من الحضورى والذكرى والذهنى ما سيأتى من المصنف من الاعتراف صريحاً هناك باستناد العموم فيه الى وضع المجموع للعموم (قال قدس سره) هناك وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه فلا دلالة فيها على انها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين (الى أن قال) فلابد أن يكون دلالته عليه مستندة الى وضعه كذلك لذلك لا الى دلالة اللام على الاشارة الى المعين (انتهى) .

هل العام المخصص حجة في الباقى

﴿ قوله فصل لا شبهة فى أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقى ... الخ ﴾ مقصود القوم من عقد هذه المسألة هو بيان أن العام اذا خصص بشىء فهل يوجب تخصيصه به سقوطه عن الحجية بالنسبة الى الباقى ولو كان المخصص أمراً مبيناً معلوما لا اجمال فيه لا مفهوما ولا مصداقاً أم لا يوجب ذلك (فيه) أقوال (قول) بالسقوط عن الحجية بمجرد التخصيص وقد نسبه التقريرات الى بعض العامة (وقول) بعدم السقوط وقد نسبه الى المشهور

قال بل ولم يظهر من أصحابنا فيه خلاف (وقول) بالتفصيل بين المخصص المتصل فيكون العام حجة فى الباقى و بين المنفصل فلا يكون حجة فيه وقد نسبه إلى جماعة من العامة قال منهم البلخى على ماحكى (والمقصود) من عقد المسألة الآتية بعد الفراغ ها هنا من عدم سقوط العام عن الحجية بمجرد التخصيص هو البحث فى أن العام إذا خصص بأمر مجمل مفهوماً أو مصداقاً كما إذا خصص أكرم العلماء بلا تكرم فساق العلماء وكان الفاسق مجملا بحسب المفهوم مردداً بين أمرين متباينين أو بين الأقل والأكثر كما سيأتى توضيح الكل إنشاء الله تعالى أوكان مجملا مصداقا بان كان هناك أفراد مشتبهة الحال مرددة بين الفسق والعدالة بنحو الشبهة الموضوعية فهل العام يكون حجة فى موارد الإجمال والشبهة كما يكون حجة فى غير موارد الشبهة من معلوم العدالة أم لا (وقد خلط المصنف) بين المسألتين واشتبه عليه عنوان المسألة فزعم أن النزاع فى مسألتنا هذه أيضاً مفروض فيما إذا كان المخصص مجملا وكان له أفراد معلومة وأفراد محتملة (فقال) حجة فيما بقى فيما علم عدم دخوله فى المخصص مطلقاً ولو كان متصلا وما احتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلا أى حجة فى ماعلم خروجه عن المخصص مطلقاً سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا وذلك للقطع بخروجه كما هو المفروض وحجة أيضاً فى محتمل الخروج اذا كان المخصص منفصلا وكأنه لإنعقاد الظهور حينئذ للعالم بعد فرض انفصال المخصص المجمل عنه فيكون حجة فى الأفراد المحتملة الخروج عن المخصص ولم يتفطن أن مفروض الكلام فى هذه المسألة ليس فى المخصص المجمل بل الكلام فيها متمحض فى أن العام بمجرد أن خصص ولو بأمر مبين معلوم مفهوماً ومصداقا هل هو يسقط عن الحجية فى الباقى أم لا (والعجب) أن الأصحاب قد صرحوا بذلك ومع ذلك لم يلتفت اليه المصنف (قال فى التقريرات) هداية اذا خصص العام بأمر معلوم

مفهوماً ومصداقاً فلا ينبغى الإشكال فى حجية العام فى الباقى (وقال فى الفصول) فصل اذا تخصص العام بمجمل سقط عن الحجية فى مورد الإجمال اتفاقاً (الى أن قال) واختلفوا فيما اذا تخصص بما عداه فى أنه هل يبقى حجة فى الباقى أو لا الى أقوال ثالثها أنه ان خص بمتصل كان حجة فيه والا فلا (وقال المحقق القمى) قانون العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقاً (الى أن قال) وأما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب أصحابنا الحجية فى الباقى مطلقاً ونقل بعض الأصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقاً ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا (وقال فى المعالم) أصل الأقرب عندى أن تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية فى غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقاً ولا أعرف فى ذلك من الأصحاب مخالفاً (الى أن قال) ومن الناس من أنكر حجيته مطلقاً ومنهم من فصل (انتهى موضع الحاجة من كلامهم) أعلى الله تعالى مقامهم (هذا كله مع مايرد) على المصنف من حكمه فى المقام بحجية العام فيما احتمل دخوله فى المخصص اذا كان منفصلا مطلقاً من غير فرق بين الشبهة المفهومية والمصداقية حيث أنه سيأتى منه فى المسألة الآتية من التفصيل فى المخصص المنفصل فان كان مجملا مفهوماً مردداً بين الأقل والأكثر فالعام حجة فيما سوى الأقل وهكذا ان كان مجملا مصداقاً وكان المخصص لبياً فيكون العام حجة فى الشبهات المصداقية وأما اذا كان مجملا مفهوما مردداً بين المتباينين أو كان مجملا مصداقاً وكان المخصص لفظياً فلا يكون العام حجة فى موارد الإجمال والشبهة فانتظر وتأمل.

﴿قوله واحتج النافى بالإجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات وتعين الباقى من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح... الخ﴾ هذه عمدة ما استدل به النافى مطلقاً والا فهو مستدل بأمرين حقيقة أحدهما

ما ذكره المصنف والآخر ماذكره فى الفصول وغيره (قال فى الفصول) حجة النافى مطلقاً أمران الأول أن اللفظ حقيقة فى العموم ولم يرد منه وما دونه من المراتب مجازات واللفظ صالح لها ولا دليل على تعيين البعض فيبقى اللفظ مجملا متردداً بينها (الى أن قال) الثانى أن تخصيص العام يخرجه عن كونه ظاهراً وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة .

(أقول) والظاهر أن مرجع الثانى الى الأول اذ لا معنى لخروج العام بالتخصيص عن كونه ظاهراً الا اجماله ولا وجه لإجماله الا تردده بين مراتب الخصوصات وعدم تعين الباقى من بينها لا أمر آخر ولعله لذلك تركه المصنف ولم يذكره أصلا الا الوجه الأول .

﴿ قوله والتحقيق فى الجواب أن يقال إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً . . . الخ ﴾ وتوضيح الجواب كما هو حقه أن لنا دعويين .

(إحداهما) فى المقام وهى أن التخصيص لا يستلزم تجوزاً فى العام مطلقاً سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا .

(وأخراهما) ما سيأتى فى المطلق والمقيد من أن التقييد أيضاً لا يستلزم تجوزاً فى المطلق مطلقاً سواء كان المقيد متصلا أو منفصلا (ثم إن) اثبات الدعوى الأولى حيث يتوقف على اثبات الدعوى الثانية فلا محيص عن تقديم الثانية وذكرها أولا (فنقول) ان تقييد مثل لفظ الرقبة بمؤمنة سواء كانت المؤمنة متصلة بها كما اذا قال أعتق رقبة مؤمنة أو منفصلة عنها كما اذا قال أعتق رقبة ثم قال أعتق رقبة مؤمنة لا يكاد يستلزم تجوزاً فى لفظ الرقبة أبداً وذلك لأن التجوز يتوقف على أحد أمرين .

(الأول) أن يكون الارسال والاطلاق داخلين فى معنى المطلق كى ينافيهما التقييد وهذا خلاف التحقيق لما ستعرف من وضع اسامى الأجناس

للطبيعة بما هى هى مبهمة مهملة لا بما هى مرسلة سارية فى جميع الأفراد كى ينافيها التقييد .

(الثانى) أن يكون لفظ الرقبة مستعملة فى خصوص الرقبة المؤمنة على أن تكون الخصوصية داخلة فيما استعمل فيه اللفظ ويكون لفظ المؤمنة قرينة عليه وهذا خلاف الظاهر فان الظاهر أن الرقبة مستعملة فيما هو معناها الحقيق من الطبيعة بما هى هى وأن الخصوصية قد استفيدت من لفظة المؤمنة بنحو تعدد الدال والمدلول فلنا دالان ومدلولان كل منهما قد استعمل فيما هو معناه الحقيق من غير فرق بين اتصال كل منهما بالآخر أو انفصالهما عن الآخر غايته انهما ان كانا متصلين فتمام المراد قد أدّاه المتكلم بكلام واحد وان كانا منفصلين فقد أدّاه بكلامين لحكمة مقتضية لذلك (وعليه) فلا تجوّز فى التقييد أصلا سواء كان بمتصل أو بمنفصل وهذا لدى التدبر واضح هذا تمام الكلام فى الدعوى الثانية (وأما الدعوى الأولى) فحاصل الكلام فيها أن التخصيص أيضاً مما لا يستلزم التجوز فى العام مطلقا سواء كان المخصص متصلا بان قال مثلا أكرم كل عالم عادل أو كان منفصلا عنه بان قال مثلا أكرم كل عالم ثم قال لا تكرم العالم الفاسق (والمقصود) من عدم التجوز فى العام أنه لا تجوز لا فى أداة العموم ولا فى مدخولها (أما عـــدم التجوز فى المدخول) وهو لفظ العالم فى المثال المذكور فلما عرفت من أن التقييد مطلقا سواء كان بمتصل أو بمنفصل لا يستلزم التجوز فى المطلق (وأما عدم التجوز فى أداة العموم) فلأن المخصص إذا كان متصلا بالعام فأداة العموم مستعملة فيما هو معناها الحقيق من إستغراق تمام أفراد المدخول غايته أن دائرة المدخول مضيقة من جهة التقييد وقد أشرنا فى الفصل المتقدم أن عموم لفظ كل إنما هو بحسب ما يراد من مدخوله سعة وضيقاً فهو على كل حال مستوعب لتمام أفراد المدخول من

دون تجوز فيه أصلا (وأما إذا كان المخصص منفصلا) بأن قال مثلا أكرم كل عالم ثم قال ولا تكرم العالم الفاسق فأداة العموم حينئذ وإن كان يدور أمر إستعمالها ثبوتاً بين نحوين (بين أن تكون) مستعملة فى العموم حقيقة وهو إستغراق تمام أفراد المدخول ويكون الخاص المنفصل قرينـــة على إرادة الخصوص لباً وواقعاً ومانعاً عن حجية ظهورها فى العموم بالنسبة إلى مورد الخاص تحكيما للنص أو الأظهر على الظاهر لا مصادماً لأصل ظهورها بالنسبة اليه (وبين أن تكون) مستعملة فى الخصوص مجـازاً وهو إستغراق بعض أفراد المدخول ويكون الخاص المنفصل قرينة على إستعمالها فيه كما يكون قرينة على إرادة الخصوص لباً وواقعاً (ولـكن الظاهر) أن ظهورهـا فى العموم يكون دليلا على إستعمالها على النحو الأول أى فى العموم حقيقة وهو إستغراق تمام أفراد المدخول ليكون قاعدة يعمل بها عند الشك فى التخصيص وان الخاص المنفصل يكون قرينة على إرادة الخصوص لباً وواقعاً لا على إستعمالها فى الخصوص مجازاً .

(وبالجملة) إن ظهور العام فى العموم أمارة على أمرين على إستعمال العام فى العموم وعلى إرادته جداً فاذا ورد خاص منفصل فهو قرينة على عدم إرادة العموم جداً ولا وجه لقرينيته على عدم إرادته إستعمالا وقاعدة بل ظهوره فى العموم باق على أماريته على إستعمال العام فى العموم فاذا كان مستعملا فى العموم فالعموم حجة فيما لم يكن حجة أقوى منه أى فى غير مورد المخصص فلا وجه لعدم حجية العام فى الباقى بعد عدم حجة أقوى منه بالنسبة إلى الباقى فتأمل جيداً .

﴿ قوله بل من الممكن قطعاً استعماله معه فى العموم قاعدة . . . الخ ﴾ أى بل من الممكن قطعا إستعماله مع إرادة الخصوص واقعا فى العموم قاعدة

﴿ قوله لا يقال هذا مجرد إحتمال ولا يرتفع به الإجمال . . . الخ ﴾ (وحاصل الإشكال) أن استعمال العام فى العموم وكون الخاص مانعا عن حجية ظهوره فى الخصوص تحكيما للنص أو الأظهر على الظاهر وإن كان ممكنا ثبوتا إلا أن ذلك مجرد احتمال لا يرتفع به الإجمال لإحتمال إستعمال العام فى الخصوص مجازاً وكون الخاص قرينة عليه فاذا إستعمل العام فى الخاص فقد أجمل المعنى لا محالة لتردد العام حينئذ بين مراتب الخصوصات وعدم تعين الباقى من بينها كما تقدم (وحاصل الجواب) هو ما أشرنا اليه من أن ظهور العام فى العموم دليل اثباتا على استعماله على النحو الأول لا على النحو الثانى المستلزم للإجمال فتدبر جيداً .

﴿ قوله وقد أجيب عن الإحتجاج بأن الباقى أقرب المجازات ... الخ ﴾ هذا الجواب هو للمحقق القمى أعلى الله مقامه (قال) بعد ما ذكر وجهى احتجاج الباقى مطلقا (ما هذا لفظه) والجواب عن الأول منع الإجمال وعدم المرجح اذ الأقربية الى العام مرجح (وقد أخذ منه) هذا الجواب صاحب الفصول (قال قدس سره) والجواب عن الأول أما أولا فبانا لا نسلم أن كل تخصيص يوجب التجوز (الى أن قال) وأما ثانيا فبأن ما دون العموم من المراتب على تقدير كونها مجازات له ليست متساوية بل بعضها وهو الباقى أظهر مما دونه لكونه أقرب الى العموم من حيث المعنى فيتعين بالترجيح .

﴿ قوله وفيه لا اعتبار فى الأقربية بحسب المقدار ... الخ ﴾ (وحاصل رد المصنف) على جوابى القمى والفصول جميعا أنه لا وجه لأقربية الباقى الى العام الا بحسب المقدار ولا اعتبار بها وانما المدار على الأقربية بحسب الأنس الناشى من كثرة الإستعمال الموجب للتميز عن بقية المجازات وهى مفقودة فى المقام اذ ليس للباقى حد خاص كى يكثر الإستعمال فيه ويشتد أنسه مع اللفظ

ويتميز عن سايرمراتب الخصوصات ويتعين وأصل هـذا الرد من صاحب التقريرات (قال رحمه الله) بعد ما ذكر إحتجاج النافى (ما هـذا لفظه) وأجيب عنه بان المرجح هو أقربية الباقى لمدلول العام فإن أريد من الأقربية ما هى معتبرة فى الترجيح فلا نسلم تحققها إذ الأقربية المعتبرة ماتكون منوطة بغلبة إستعمال اللفظ بعد صرفه عن الحقيقة مثل إستعمال الأسد فى الشجاع لا فى الأبخر مثلا ولا سبيل إلى إثبات غلبة إستعمال العام المخصص فى الباقى إذ المراد مصداق الباقى وهو مختلف جداً فلا تتحقق الغلبة كما لا يخفى وإن أريد غيرها فلا يكفى فى الترجيح .

(أقول) نعم لا إعتبار بالأقرب مقداراً بما هو هو ولـكنه فى المقام حيث يكون هو أقرب إلى أظهر خواص المعنى الحقيقى وهو العموم والسعة فلا محالة يكون هو المتعين من بين سايرالمجازات وإن لم يكن الإستعمال فيـه أكثر فاذا فرض أن إستعمال الأسد مجازاً فى كل من الرجل الشجاع والرجل الأبخر على حد سواء وقامت القرينة على عدم إستعماله فى معناه الحقيقى فالرجل الشجاع هو المتعين لـكونه أقرب الى أظهر خواص المعنى الحقيقى وأشبه اليه من غيره وان لم يكن الإستعمال فيه أكثر وهذا واضح .

﴿ قوله وفى تقريرات بحث شيخنا الاستاد قدس سره فى مقام الجواب عن الإحتجاج ما هذا لفظه . . . الخ ﴾ (وحاصل جوابه عن الإحتجاج) أنا نسلم أن الباقى مجاز كسايرمراتب الخصوصات ولـكنه متعين من بينها لا من جهة كونه أقرب المجازات بل من جهة وجود المقتضى للحمل عليه وفقد المانع عنه (أما وجود المقتضى) فهو دلالة العام عليه فان دلالة العام على كل فرد من أفراده ليس مرتبطاً بدلالته على فرد آخر فاذا لم يدل على فرد لخروجه عنه بدليل خاص لم يستلزم عدم دلالته على بقية الأفراد أيضاً ولو كان دلالته

على البقية مجازاً فان المجازية لم تحدث بدخول فرد أجنبي فى أفراده كى لا يدل عليه بل بخروج بعض أفراده الداخلة تحته (وأما فقد المانع) فلان المانع ليس الا المخصص ولا مخصص للباقى الا بالنسبة الى ماعلم خروجه بدليل خاص ولو فرض الشك فى وجود أكثر مما علم فهو مرفوع بالأصل فاذا كان المقتضى وهو دلالة العـــام موجوداً والمانع عنه وهو المخصص مفقوداً ولو بالأصل وجب الحمل على الباقى وتعين من بين مراتب المجازات والخصوصات .

﴿ قوله قلت لا يخفى أن دلالته على كل فرد انما كانت لأجل دلالته على العموم . . . الخ ﴾ (وحاصل جواب المصنف) عن جواب التقريرات أن دلالة العام على كل فرد انما يكون فى ضمن دلالة العام على العموم وفى ضمن استعماله فى المعنى الحقيقى الموضوع له وأما اذا قام دليل على التخصيص وقلنا أنه قرينة على عدم استعمال العام فى العموم كما هو مفروض التقريرات فتعين الباقى من بين مراتب الخصوصات مما لا وجه له بعد عدم كونه موضوعا له وعدم قرينة على تعيينه بالخصوص وعدم كون أقربيته الى العام موجبة لتعينه كما اعترف به (وعليه) فالمانع عن حمل العام على الباقى وان لم يكن موجوداً ولكن المقتضى لحمله عليه غير موجود (نعم لو قيل) أن العام مستعمل فى العموم كما اخترنا ذلك وبيناه وان الخاص مانع عن حجية العام بالنسبة الى مورد الخاص فالمقتضى للحمل على الباقى حينئذ موجود وهو دلالة العام عليه فى ضمن دلالته على العموم والمانع عن الحمل عليه وهو المخصص له مفقود ولو احتمل وجوده فرضاً فهو مرفوع بالأصل .

﴿ قوله مما جاز انتهاء التخصيص اليه . . . الخ ﴾ وهو ما لم يلزم تخصيص الأكثر .

﴿ قوله واستعمال العام فيه مجازاً . . . الخ ﴾ عطف على انتهاء التخصيص اليه

﴿ قوله بعد رفع اليد عن الوضع . . . الخ ﴾ أى عن الموضوع له والإستعمال فيه وهو العموم .

﴿ قوله نعم انما يجدى اذا لم يكن مستعملا الا فى العموم . . . الخ ﴾ أى نعم انما يجدى رفع المانع بالأصل اذا لم يكن العام مستعملا الا فى العموم كما أخترنا ذلك وبيناه فيكون المقتضى حينئذ موجوداً وهو دلالة العام على الباقى فى ضمن دلالته على العموم فاذا انضم اليه عدم المانع ولو بالأصل تم المطلوب وهو وجوب الحمل على الباقى .

اذا خصص العام بمجمل مفهوماً أو مصداقاً

﴿ قوله فصل اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا . . . الخ ﴾ هذا من أهمّ مباحث العام والخاص وأنفعها فى الفقه (وحاصل الكلام) فيه أنه اذا خصص العام بمجمل فاما أن يكون مجملا مصداقاً وهذا سيأتى الكلام فيه وإما أن يكون مجملا مفهوماً .

(والمجمل المفهومى تارة) يكون مجملا من جميع الوجوه كما فى قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام الا ما يتلى عليكم أو كما فى قولك أكرم العلماء الا بعضهم وفى هذا القسم لا كلام فى سقوط العام عن الحجية رأساً فلا يمكن التمسك به أصلا .

(وأخرى) يكون مجملا فى الجملة بحيث يبقى للعام موارد خالية عن الإجمال كما اذا قال أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم وكان للعلماء أفراد نعلم بعدم فسقهم على كل حال وأفراد نشك فى فسقهم لإجمال مفهوم الفسق وهذا هو محل الكلام فى المقام بمعنى أن العام حينئذ هل يكون حجة فى موارد الإجمال

من المخصص أم لا (فنقول) ان المخصص المجمل بحسب المفهوم على أربعة أقسام

(فتارة) يكون متصلا بالعام .

(وأخرى) يكون منفصلا عنه وكل منهما .

(تارة) يكون اجماله لأجل الدوران بين الأقل والأكثر بأن علم فى مثل أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم أن مرتكب الكبيرة فاسق قطعاً ولم يعلم أن المصرّ على الصغيرة أيضاً فاسق أم لا .

(وأخرى) يكون اجماله لأجل الدوران بين المتباينين بأن لم يعلم فى المثال أن الفاسق هل هو مرتكب الكبيرة أو المصرّ على الصغيرة (أما المجمل المتصل) بالعام سواء كان إجماله لأجل الدوران بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين فالعام مما لا ظهور له فيه أصلا فضلا عن أن يكون حجة فيه إذ المجمل المتصل بالعام مما يمنع عن إنعقاد الظهور للعام إلا فيما علم خروجه عن المخصص على كل حال وهو من لم يرتكب الكبيرة ولم يصرّ على الصغيرة (وأما المجمل المنفصل فان كان إجماله لأجل الدوران بين الأقل والأكثر) فالعام ظاهر فى القدر الزائد على الأقل وحجة فيه (أما ظهوره فيه) فواضح لأن العام من جهة إنفصاله عن الخاص قد انعقد له الظهور فى الجميع حتى فى الفاسق اليقينى وهو مرتكب الكبيرة فكيف بالفاسق المشكوك وهو المصرّ على الصغيرة (وأما حجيته فيه) فلان الثابت من مزاحمة الخاص لحجية ظهور العام انما هو فى المتيقن من معنى الفاسق تحكيما للنص أو الأظهر على الظاهر لا فى غيره فيكون العام حجة فيما لا يكون الخاص حجة فيه (وبعبارة أخرى) كما أنه اذا شككنا فى أصل التخصيص بنحو الشبهة البدوية نتمسك بإصالة العموم لرفعه فكذلك اذا علمنا اجمالا بالتخصيص وانحل العلم الإجمالى لأجل دورانه بين الأقل والأكثر الى علم تفصيلى وشك بدوى فنتمسك أيضاً بإصالة العموم

بالنسبة الى القدر الزائد على الاكثر ليكون الشك حينئذ فى أصل التخصيص بعد انحلال العلم الإجمالى (وأما اذا كان اجمال المنفصل لاجل الدوران بين المتباينين) فالعام وان كان ظاهراً فى كليهما لإنفصال المخصص عنه وانعقاد الظهور له فى الجميع ولكن لا يكون العام حينئذ حجة فى شىء منهما لانهما من أطراف العلم الإجمالى كما أنه لا يكون الخاص أيضاً حجة فى شىء منهما فاللازم حينئذ هو الرجوع الى الاصل العملى ومقتضاه مختلف باختلاف المقامات (فان كان) حكم العام الوجوب وحكم الخاص الحرمة بأن قال مثلا أكرم العلماء ويحرم اكرام فساقهم فاللازم فى المتباينين الرجوع الى اصالة التخيير نظراً الى دوران الامر بين المحذورين (وان كان) حكم الاول الوجوب وحكم الثانى الترخيص فى الترك بأن قال مثلا أكرم العلماء ولايجب اكرام فساقهم فاللازم حينئذ فى المتباينين الإحتياط بإكرامهما جميعاً من جهة العلم الإجمالى بوجوب اكرام أحدهما (وان كان) بالعكس بان كان حكم الاول الترخيص فى الفعل والثانى التحريم بأن قال مثلا لا بأس بأكرام العلماء وقال يحرم اكرام فساقهم فاللازم حينئذ فى المتباينين الإحتياط بترك اكرامهما جميعاً من جهة العلم الإجمالى بحرمة اكرام أحدهما (ومما ذكرنا يظهر لك) وجوب الرجوع الى الاصل أيضاً فى صورتى المتصل (فان كان) المتصل مردداً بين المتباينين ففى كل منهما يرجع الى الاصل لعدم حجية شىء من العام والخاص فيهما (وان كان) مردداً بين الاقل والاكثر ففى القدر الزائد على المتيقن يرجع الى الاصل لعدم حجية شىء من العام والخاص فيه فتدبر جيداً.

﴿قوله بان كان دائراً بين الاقل والاكثر وكان منفصلا . . . الخ﴾ اشارة الى القسم الثالث من الاقسام الاربعة المتقدمة.

﴿قوله فلا يسرى اجماله الى العام لا حقيقة ولا حكما . . . الخ﴾ بمعنى

أن العام باق على ظهوره وحجيته جميعاً فى القدر الزائد على الاقل فهو غير مجمل بالنسبة اليه لا حقيقة ولا حكما .

﴿ قوله وان لم يكن كذلك بان كان دائراً بين المتباينين مطلقاً ... الخ ﴾ أى سواء كان متصلا بالعام أو كان منفصلا عنه وهو اشارة الى القسم الثانى والرابع من الاقسام الاربعة المتقدمة .

﴿ قوله أو بين الاقل والاكثر فيما كان متصلا . . . الخ ﴾ اشارة الى القسم الاول من الاقسام الاربعة المتقدمة .

﴿ قوله فيسرى اجماله اليه حكما فى المنفصل المردد بين المتباينين . . الخ ﴾ بمعنى أن العام باق على ظهوره فى الخاص المنفصل المردد بين المتباينين ولكن لا يكون حجة فيه من جهة دورانه بين المتباينين وعدم انحلال العلم الاجمالى الى علم تفصيلى وشك بدوى مثل ما انحل فى الدوران بين الاقل والاكثر وعليه فالعام غير مجمل بالنسبة اليه حقيقة ولكن مجمل حكما .

﴿ قوله وحقيقة فى غيره . . . الخ ﴾ أى فى غير المنفصل المردد بين المتباينين وهو المتصل المردد بين المتباينين والمتصل المردد بين الاقل والاكثر وأما المنفصل المردد بين الاقل والاكثر فقد تقدم حكمه وأشار اليه بقوله بان كان دائراً بين الاقل والاكثر وكان منفصلا . . . الخ وليس داخلا فى كلية فى غيره .

﴿ قوله أما الاول . . . الخ ﴾ وهو سراية اجمال الخاص الى العام حكما فى المنفصل المردد بين المتباينين .

﴿ قوله وأما الثانى . . . الخ ﴾ وهو سراية اجمال الخاص الى العام حقيقة فى غير المنفصل المردد بين المتباينين وهو المتصل المردد بين المتباينين والمتصل المردد بين الاقل والاكثر وأما المنفصل المردد بين الاقل والاكثر

فقد أشرنا آنفاً أنه قد تقدم حكمه .

﴿ قوله وأما اذا كان بمجملا بحسب المصداق . . . الخ ﴾ وحاصله أنه اذا خصص العام بمجمل مصداقاً لا مفهوما بأن قال مثلا اكرم العلماء الا فساقهم أو قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم فساق العلماء وكان معنى الفاسق فى المثالين واضحاً مبيناً لنا ولكن كان له أفراد مشتبهة مرددة بين الفسق والعدالة (فهل يكون) العام حينئذ حجة فى الافراد المشتبهة ويجوز التمسك به لثبوت الحكم فيها بعد اليأس من الاصل الموضوعى الذى تدرج الفرد المشتبه تحت العام أو الخاص مثل استصحاب كونه عادلا أو فاسقاً فيما علم حالته السابقة (أم لا يكون) العام حجة فيها ولا يجوز التمسك به (الظاهر) أنه لا كلام فيما اذا كان المخصص المجمل بحسب المصداق متصلا بالعام فانه من الاول لا ينعقد ظهور للعام الا فيما علم خروجه عن المخصص (وأما اذا كان منفصلا) عن العام ففى التمسك به خلاف بين الاعلام وقد حكى عن الشهيد الثانى التمسك به (قال فى التقريرات) ما لفظه وانما العجب من الشهيد الثانى حيث أنه قال على ما حكى والمرأة لا تقتل بالارتداد وكذا الخنثى للشك فى ذكوريته المسلط على قتله ويحتمل أن يلحقه حكم الرجل لعموم قوله من بدل دينه فاقتلوه خرج منه المرأة ويبقى الباقى داخلا فى العموم اذ لا نص على الخنثى بخصوصه (انتهى) (وعلى كل حال) إن ما استدل به للتمسك بالعام فى الشبهات المصداقية للخاص المنفصل بعد التسالم من الكل على عدم جواز التمسك بالدليل فى الشبهات المصداقية لنفسه وجوه عديدة .

(منها) ما أشار اليه المصنف بقوله اذ غاية ما يمكن أن يقال . . . الخ (وحاصله) ان الخاص المنفصل انما يزاحم حجية العام فى خصوص الافراد المعلومة دخولها فى الخاص كمن علم فسقه ولا يزاحمه فى الافراد المشكوكة

الفسق فيكون العام حجة فيما لا يكون الخاص حجة فيه (وحاصل جواب المصنف) عنه أن الخاص كما لا يكون حجة فى المصاديق المشكوكة فكذلك العام لا يكون حجة فيه فلابد فيها من الرجوع الى الاصل العملى وذلك لان الخاص المنفصل وإن لم يصادم أصل ظهور العام بل ظهوره باق محفوظ على حاله حتى فى الافراد المعلومة الفسق فضلا عن المشكوكة ولكن يوجب لا محالة قصر حجيته بماسوى الفاسق (وعليه) فالفرد المشتبه كما لا يعلم اندراجه تحت الخاص ولا يمكن التمسك به لإجراء حكمه عليه وهو حرمة الإكرام فكذلك لا يعلم اندراجه تحت العام بما هو حجة كى يمكن التمسك به لإجراء حكم العام عليه وهو وجوب الإكرام وأن علم اندراجه تحت العام بما هو هو لا بما هو حجة ومقايسة المقـــام بالخاص المجمل مفهوما المردد بين الاقل والاكثر حيث جاز التمسك فيه بالعام بالنسبة الى القدر الزائد على الاقل وكان العام حجة فيما لايكون الخاص حجة فيه مما لاوجه له لان الشك هناك بالنسبة الى ما زاد على الاقل كان شكا فى أصل التخصيص فيتمسك فيه باصالة العموم ولكن الخاص فى المقام أمر مبين معلوم وهو مرتكب الكبيرة مثلا غير أنا لا نعلم أن الفرد الخارجى هل هو مرتكب الكبيرة كى يجرى عليه حكم الخاص أو غير مرتكب الكبيرة كى يجرى عليه حكم العام فلا يكون الشك فيه شكا فى أصل التخصيص كى يتمسك فيه بإصالة العموم .

(أقول) هذا كله مضافا الى ماصح أن يقال ان الخاص ولوكان منفصلا عن العام ولكنه مما يوجب التنويع لا محالة كما سيأتى من التقريرات ويكون سببا لتعنون العام بعنوان عدمى وهو عدم عنوان الخاص وان كان المصنف لايعترف بذلك كماستعرف فاذا قال مثلا أكرم العلماء ثم قال لا تكرم فساقهم فهو يوجب تنويع العالم لبا الى نوعين فالعالم الغير الفاسق يجب اكرامه والعالم

الفاسق لا يجب إكرامه وإن كان ظهور العالم فى العموم إثباتاً باقياً على حاله ولكن لا عبرة به بعد العلم بعدم إرادته ثبوتاً (وعليه) فاذا شك فى عالم أنه فاسق أو غير فاسق لم يجز التمسك فيه بالعام فانه وإن أحرز فيه العنوان الوجودى وهو عنوان العالم ولكن لم يحرز فيه العنوان العدمى وهو غير الفاسق فلا يجب إكرامه ومقايسة المقام بالخاص المجمل مفهوما المردد بين الأقل والأكثر من حيث ان الخاص فيه يوجب أيضاً تعنون العام بعنوان عدمى ومع ذلك يتمسك فيه بالعام مما لاوجه له فان الخاص هناك وإن كان يوجب تعنون العام ولكن حيث يكون الخاص فيه مردداً مفهوما بين مرتكب الكبيرة فقط أو مرتكب الكبيرة وهكذا المصر على الصغيرة فالمتيقن من تعنون العام هو تعنونه بعنوان الغير المرتكب للكبيرة وأما تعنونه بعنوان الغير المصر على الصغيرة فلم يحرز فيتمسك لاحالة بالعام فى المصر على الصغيرة لوجوب إكرامه

(ومنها) ما تعرضه التقريرات (بقوله) ويمكن أن يحتج للخصم تارة بالإستصحاب فيما لو عمل بالعام فى المشكوك بواسطة القطع باندراجه ثم طرء الشك فيه (إنتهى) ومقصوده أنه إذا قطع أن زيداً مثلا عالم غير فاسق فعمل بالعام فيه مدة ثم طرء الشك فى أصل عدالته فحينئذ يستصحب وجوب العمل بالعام فيه إذ المفروض أنه فى السابق كان ممن يجب العمل بالعام فيه بمقتضى القطع بكونه عالماً غير فاسق والآن حيث زال القطع بذلك وهو شاك فى وجوب العمل بالعام فى المصاديق المشتبهة للخاص فيستصحب وجوب العمل به فى هذا الفرد من السابق وليس المقصود من قوله ثم طرء الشك فيه أى فى بقاء عدالته والا فيستصحب العدالة ويخرج بهذا الأصل الموضوعى عن كونه من المصاديق المشتبهة للخاص بلا كلام كما أشير آنفاً عند الشروع فى المجمل المصداقى (وعلى كل حال) يرد على هذا الوجه أنه على تقدير إتفاق هذه

الصورة وعدم المناقشة فى الإستصحاب بدعوى تبدل موضوعه هو تمسك باستصحاب العمل بالعام لا تمسك بالعام بنفسه فتدبر جيداً .

(ومنها) ما تعرضه التقريرات أيضاً (بقوله) وأخرى بان الظاهر من عنوان العام والمخصص أن يكون الأول مقتضياً والثانى مانعاً عن الحكم فى موارد الإشتباه يؤل الأمر الى الشك فى وجود المانع بعد إحراز المقتضى والأصل عدمه فلابد من الحكم بوجود المقتضى يعنى بالفتح (إنتهى) (وفيه) بعد تسليم كون العام والخاص من قبيل المقتضى والمانع فى أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم يكون العلم مقتضياً والفسق مانعاً لاأصل لنا يرفع المانع فى الفرد المشكوك المحتمل فسقه إلا إذا كانت له حالة سابقه فيدرجه الإستصحاب الموضوعى تحت العام أو الخاص وهو خارج عن محل الكلام كما أشير قبلا فتذكر

﴿ قوله هذا اذا كان المخصص لفظياً وأما إذا كان لبياً . . . الخ ﴾ أى تمام ماتقدم من أن العام إذا خصص بمجمل مصداقاً فالمخصص إن كان متصلا فلا يكون العام حجة فى المصداق المشتبه بلا كلام وإن كان منفصلا عنه فحجيته محل الخلاف وان التحقيق أنه لا يكون حجة فيه إنما هو فى المخصص اللفظى (وأما اذا كان لبياً) كإجماع أو ضرورة أو سيرة أو حكم العقل (فان كان) خروجه عن تحت العام واضحاً بمثابة صح للمتكلم أن يتكل عليه فى مقام التخاطب فهو بمنزلة المخصص المتصل فيمنع من الأول عن إنعقاد الظهور للعام إلا فيما علم خروجه عن المخصص فلا يمكن التمسك به للمصداق المشتبه (وإن لم يكن) خروجه واضحاً بهذه المثابة فهو كالمخصص المنفصل (ولكن الظاهر) مع ذلك فى نظر المصنف أن العام حينئذ حجة فى المصداق المشتبه على خلاف ما تقدم منه فى المنفصل اللفظى وقد استدل لذلك بامور .

(منها) ما أشار اليه بقوله والسرّ فى ذلك . . . الخ (وحاصله) أنه

فرق بين أن يكون المخصص لفظياً بان قال مثلا أكرم جيرانى ثم قال لاتكرم أعدائى من جيرانى وبين أن يكون المخصص لبياً بان قال مثلا أكرم جيرانى ونحن علمنا من الخارج أنه لا يريد إكرام أعدائه من جيرانه .

(فى الأول) يكون الملقى من السيد حجتين ومقتضى تحكيم الثانية على الأولى لأظهريتها أو لنصوصيتها ان العام كأنه من الأول لا يعم الخاص بمعنى انه وإن عمه حقيقة إذ المفروض أن المخصص ليس بمتصل كى لا يعمه حقيقة ولا ينعقد له ظهور فيه ولكن عمومه له كالعدم إذ لا يكون حجة إلا فيما سوى الخاص .

(وفى الثانى) يكون الملقى من السيد حجة واحدة فلابد من اتباعها فيما لا حجة على خلافها ولا حجة على خلافهـــا إلا القطع بانه لا يريد إكرام أعدائه من جيرانه وهو لا يكون حجة إلا فى الفرد المقطوع عداوته وأما المشكوك عداوته فلابد من العمل فيه بالعموم لعدم قيام حجة أخرى على خلاف العموم (وفيه) أنه لا فرق فى المخصص بين أن كان لفظياً أو كان لبياً فى عليته لقصر حجية العام بما سوى الخاص فالسيد سواء صرح بنفسه أنه لا تكرم أعدائى من جيرانى أو لم يصرح هو ونحن قد علمنا من الخارج أنه لا يريد إكرام أعدائه من جيرانه ففى كل منهما تكون حجية العام مقصورة بما سوى أعدائه (وعليه) ففى الجار المشكوك عداوته وان علم اندراجه تحت العام بما هو هو لكن لم يعلم اندراجه تحته بما هو حجة فلا يمكن التمسك به لوجوب اكرامه وهذا لدى التدبر واضح فتدبر .

(ومنها) ما أشار اليه بقوله كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولى . . . الخ وحاصله أنه لو قال أكرم جيرانى ونحن علمنا من الخارج أنه لا يريد إكرام أعدائه من جيرانه وشككنا فى عداوة بعض جيرانه ولم نكرمه فنستحق

العقاب والمؤاخذة على ترك اكرامه بخلاف ما لو قال أكرم جيرانى وصرح بنفسه أنه لا تكرم أعدائى من جيرانى وشككنا فى عداوة بعض جيرانه ولم نكرمه فلا نستحق المؤاخذة على ترك اكرامه (وفيه ما لا يخفى) فان ذلك ليس الا مجرد دعوى لا شاهد عليها فان العلم بعدم ارادة اكرام أعدائه من جيرانه ليس الا كتصريحه بانه لا يريد اكرام أعدائه من جيرانه فان كان الثانى عذراً فى ترك اكرام مشكوك العداوة فليكن الأول كذلك وهذا لعمرى واضح أيضاً لا يحتاج الى اطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام .

(ومنها) ما أشار اليه بقوله وبالجملة كان بناء العقلاء ... الخ (وحاصله) أن العقلاء يبنون على حجية اصالة العموم والعمل بالعام فى الشبهات المصداقية للخاص اذا كان المخصص المنفصل لبياً بخلاف ما اذا كان المخصص لفظياً فلا يعملون بالعام ولا يبنون على حجية اصالة العموم فى الشبهات المصداقية للخاص (وفيه ما لا يخفى) فان ذلك ليس أيضاً الا مجرد دعوى لا شاهد عليها (وعليه) فلا فرق فى المخصص المنفصل المجمل مصداقا بين ان كان لفظياً أو لبياً فكل منهما مما يوجب قصر حجية العام بما سوى الخاص فلا يكون العام حجة فى المصداق المشتبه للخاص أصلا فإنه وان علم اندراجه تحت العام بما هو هو ولكن لم يعلم اندراجه تحته بما هو حجة فلابد فيه من الرجوع الى الأصل العملى بعد اليأس عن كل من العام والخاص جميعاً .

(ثم ان) الفرق بين المخصص اللفظى واللبى وأن العام فى الثانى حجة فى الشبهات المصداقية للخاص بخلاف الأول قد أخذه المصنف من صاحب التقريرات رحمه الله غير أنه لم يفصل فى اللبى بين المتصل والمنفصل ولم يستدل على حجية العام فى الفرد المشتبه للخاص بنحو ما استدل به المصنف بل بنحو آخر على حده وعمدة ما يستفاد من مجموع كلامه أمران :

(أحدهما) ما محصله أن المخصص اللفظى مما يوجب تعدد الموضوعين وتنويعهما كالعالم الغير الفاسق والعالم الفاسق وفى مثله لابد من احراز العنوان العدمى فى أفراد العام كى يترتب عليها حكمه وحيث لا يكون هو محرزاً فى المصداق المشتبه للخاص اذ المفروض هو الشك فى فسقه وعدالته فلا يمكن التمسك فيه بالعام لوجوب اكرامه وهذا بخلاف ما اذا كان المخصص لبياً فلا يوجب التنويع ولا تعدد الموضوعين فلا مانع فيه من التمسك بالعام لكونه من مصاديق العام بلا كلام فيجرى عليه حكمه (وفيه) أنه لا فرق فى التنويع وتعنون العام بعنوان عدمى بين ان كان المخصص لفظياً أو لبياً فاذا قال مثلا أكرم العلماء فلا فرق بين أن يصرح المولى بنفسه بعداً أنه لا تكرم فساقهم أو نحن علمنا من الخارج أنه لا يجب اكرام فساق العلماء فعلى كلا التقديرين يتعنون العام لبأ بعنوان عدمى أى أكرم العلماء الغير الفساق (وعليه) فكما فى المخصص اللفظى يجب احراز العنوان العدمى فى أفراد العام وهو غير محرز فى المصداق المشتبه للخاص فلا يتمسك فيه بالعام فكذلك فى المخصص اللبى بلا فرق بينهما أصلا .

(ثانيهما) أن الرجوع الى العام فيما اذا كان المخصص لبياً مما يوجب رفع الشك عن المصداق المشتبه للخاص فاذا قال مثلا لعن الله بنى أمية قاطبة وقد علمنا من الخارج أنه لا يجوز لعن المؤمن شرعا فيعرف من العموم وعدم التخصيص فى لسان الدليل أنه ليس فى بنى أمية مؤمن لايجوز لعنه وبه نعرف أيضاً أن المصداق المشتبه للخاص المردد بين الإيمان وعدمه ليس بمؤمن (وفيه) أن هذا الفرض خارج عن محل الكلام فان البحث مفروض فيما اذا علم بمخصص للعام ولو لبأ لا لفظاً لا فيما لم يعلم بمخصص له أصلا وان احتمل المخصص له (وتوضيحه) أنه اذا قال مثلا لعن الله بنى أمية قاطبة وقد علمنا

من الخارج أنه لا يجوز لعن المؤمن شرعا فان لم نعلم بوجود مؤمن فى بنى أمية أصلا فمن عموم لعن الله بنى أمية قاطبة يمكن استكشاف أنه لا مؤمن فيهم أبداً وبه يرتفع الشك فى المصداق المشتبه للخاص المردد بين الإيمان وعدمه وأما اذا علم بوجود مؤمنين فيهم لايجوز لعنهم قطعاً فلايجرى الكلام المذكور فيه أصلا فان العلم المزبور مما يوجب حصر حجية العموم بما سوى المؤمن من بنى أمية فاذا شك فى أحد بنى أمية أنه مؤمن أو غير مؤمن فهو وان كان مندرجا تحت العام بلا كلام ولكن لم يعلم اندراجه تحت العام بما هو حجة فلا يمكن التمسك فيه بالعموم لجواز لعنه شرعا فتأمل جيداً .

﴿ قوله كظهوره فيه . . . الخ ﴾ أى كظهور العام فى المصداق المشتبه بمعنى أن العام كما أنه باق على ظهوره فيه فكذلك باق على حجية فيه .

﴿ قوله للعلم بعداوته . . . الخ ﴾ علة لخروجه عن عموم الكلام .

﴿ قوله لعدم حجة أخرى بدون ذلك على خلافه . . . الخ ﴾ علة لبقاء اصالة العموم على الحجية أى لعدم حجة أخرى بدون العلم بالعداوة على خلاف العموم ومن المعلوم انتفاء العلم فى مشكوك العداوة فيتعين العمل فيه بالعموم قهراً

﴿ قوله والقطع بعدم ارادة العدو لايوجب انقطاع حجيته الا فيما قطع أنه عدوه لا فيما شك فيه . . . الخ ﴾ وفيه أن القطع بعدم ارادة العدو من جيرانه مما يوجب حصر حجية العام بما سوى العدو من الجيران كالمخصص اللفظى عيناً فاذا انحصر حجية العام بما سوى العدو منهم فكما لا يكون العام حجة فى معلوم العداوة منهم فكذلك لا يكون حجة فى مشكوك العداوة منهم فانه وان علم اندراجه تحت العام بلا كلام ولكن لم يعلم اندراجه تحته بما هو حجة (وعليه) فالعلم بعدم ارادة العدو هو مما يوجب انقطاع حجية العام فى المشكوك عداوته كما يوجب انقطاع حجيته فى المقطوع عداوته بلا فرق بينهما أصلا .

﴿ قوله بخلاف هناك . . . الخ ﴾ أى بخلاف ما إذا كان المخصص المنفصل لفظياً فالعقلاء لا يبنون فيه على حجية إصالة الظهور بالنسبة إلى المشتبه

﴿ قوله بل يمكن أن يقال إن قضية عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه . . . الخ ﴾ (وفيه) ما تقدم آنفاً من أنه لو قال مثلا لعن الله بنى أمية قاطبة وقد علمنا من الخارج أنه لا يجوز لعن المؤمن شرعا فان لم نعلم بوجود مؤمن فيهم أصلا فمن هذا الحكم والعموم نستكشف أنه لا مؤمن فى بنى أمية أبداً ولو فرض الشك فى ايمان بعضهم فبهذا العموم يرتفع الشك عنه فيتم الصغرى والكبرى جميعاً كما ذكر المصنف فنقول هذا جايز اللعن بمقتضى العموم وكل من جاز لعنه لا يكون بمؤمن فهذا ليس بمؤمن (وأما إذا علمنا) أن فى بنى أمية مؤمنين لا يجوز لعنهم قطعاً فبالعموم لا يكاد يرتفع الشك عن المصداق المشتبه أصلا فانه بعد العلم بالتخصيص ووجود مؤمنين فيهم تنحصر لا محالة حجية العام بما سوى المؤمنين منهم فاذا شك فى أحدهم أنه مؤمن أو غير مؤمن فلا يمكن التمسك بالعموم فيه ليستكشف به أنه غير مؤمن فتأمل جيداً .

﴿ قوله بمفهومه ... الخ ﴾ متعلق بخروجه أى لما علم بخروجه بمفهومه

ايقاظ فيه تحقيق استصحاب العدم الازلي

﴿ قوله إيقاظ لا يخفى أن الباقى تحت العام . . . الخ ﴾ قد عرفت منا عند التكلم فى الخاص المجمل بحسب المصداق أن الكلام مفروض فيما لم يكن هناك أصل موضوعى كاستصحاب فسق الفرد المشتبه أو عدالته بان لم يعلم الحالة السابقة فيه كى يجرى الإستصحاب ويدرجه تحت الخاص أو العام

ولكن المصنف فى المقام يريد إثبات أصل موضوعى آخر يعين به حال الفرد المشتبه وهو إستصحاب عدم النسبة من الأزل (وحاصله) أن المخصص المنفصل مما لا يوجب تعنون العام بعنوان مخصوص وهكذا المخصص المتصل اذا كان بالإستثناء مثل قوله أكرم العلماء الا فساقهم لا بالتوصيف أو بالشرط أو بالغاية مثل قوله أكرم العلماء العدول أو ان عدلوا أو الى أن يفسقوا فاذا لم يتعنون العام بعنوان مخصوص وشك فى فرد أنه فاسق أو لا فباستصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق من الأزل يخرج الفرد عن تحت الخاص ويبقى مندرجا تحت العام ويترتب عليه حكمه اذ المفروض أن العام لا عنوان له سوى العالم وهو موجود محرز فيه ولم يتعنون بعنوان الغير الفاسق بسبب المخصص كى يقال إن استصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق من الأزل بنحو مفاد ليس التامة مما لا يثبت كونه غير فاسق بنحو مفاد كان الناقصة أى بنحو العدم النعتي (وهكذا الأمر) فى المثال الذى ذكره المصنف من المرئة القرشية فلما عام دل على أن المرأة تحيض الى خمسين ولما خاص دل على أن القرشية تحيض الى ستين والمخصص مما لا يوجب تعنون العام بالغير القرشية فاذا شك فى امرأة انها قرشية أو غير قرشية فباستصحاب عدم النسبة بينها وبين قريش من الأزل تخرج المرأة عن تحت عنوان القرشية وتبقى مندرجة تحت العام ويكون حيضها الى خمسين (لا يقال) ان استصحاب عدم النسبة بينها وبين قريش من الأزل معارض باستصحاب عدم النسبة بينها وبين غير قريش (لأنه يقال) إن النسبة بينها وبين غير قريش مما لا أثر له شرعا كى يجرى استصحاب عدمها ويعارض الأول بعد فرض عدم تعنون العام بعنوان الغير القرشية بسبب خروج الخاص عنه وعين هذا الكلام اشكالا وجوابا يجرى فى المثال الأول أيضاً حرفا بحرف فلا تغفل .

(أقول) قد عرفت منا فى أوائل المجمل المصداقى أن المخصص هو لا محالة مما يوجب تعنون العام بعنوان عدمى وهو عدم عنوان الخاص ويكون سبباً لتنويع العام لباً كما تقدم من التقريرات أيضاً فاذا تعنون العلماء بغير الفساق فإصالة عدم النسبة بين الفرد المشكوك وبين الفسق بنحو مفاد ليس التامة من الأزل مما لا يثبت كونه غير فاسق بنحو مفاد كان الناقصة أى العدم النعتى وهكذا اذا تعنون المرأة بغير القرشية فإصالة عدم النسبة بينها وبين قريش بنحو مفاد ليس التامة من الأزل مما لا يثبت كونها غير قرشية بنحو مفاد كان الناقصة أى العدم النعتى (وعليه) فالأصل المذكور مما لا يجدى لنا شيئاً أصلا (ثم انك ان شئت توضيح الفرق) بين ليس التامة وليس الناقصة وبين العدم النعتى الذى هو بنحو مفاد كان الناقصة (فنقول) ان استصحاب العدم من الأزل على أقسام .

(فتارة) يستصحب العدم من الأزل بنحو مفاد ليس التامة وهذا هو العدم المحمولى تقول زيد لم يكن وقيام زيد لم يكن والنسبة بينهما لم تكن أو تقول ليس زيد وليس قيام زيد وليست النسبة بينهما ولا اشكال فى جواز هذا القسم من الإستصحاب من الأزل قطعاً لليقين السابق والشك اللاحق فلو كان هناك أثر مترتب على نفس زيد أو على قيامه أو على النسبة الحاصلة بينهما أو على عدم أحد هذه الأمور الثلاثة من الموضوع والمحمول والنسبة استصحب العدم من الأزل لنفى الأثر أو لترتيب الأثر .

(وأخرى) يستصحب العدم من الأزل بنحو مفاد كان الناقصة وهذا هو العدم النعتى تقول كان زيد غير قائم أو لا قائم ويسمى بمعدولة المحمول فى قبال معدولة الموضوع كاللاقائم زيد ولا اشكال فى عدم جواز هذا القسم من الإستصحاب من الأزل قطعاً لعدم اليقين السابق فان النعت سواء كان

وجوديا أو عدمياً لابد له من وجود منعوت يعرضه النعت ومن المعلوم أن المنعوت لم يكن فى السابق فكيف يصدق أنه فى الأزل كان غير قائم أو لاقائم

(وثالثة) يستصحب العدم من الأزل بنحو مفاد ليس الناقصة تقول لم يكن زيد قائماً أو ليس زيد قائما وهذا القسم من الإستصحاب يسمى بالسالبة بانتفاء الموضوع وهومحل الكلام بين الأعلام ولعل المشهور جوازه (والحق) عدم جوازه كاستصحاب العدم النعتى عيناً فكما ان النعت ولو كان أمراً عدمياً يحتاج إلى منعوت يعرضه النعت ولم يكن المنعوت فى السابق فكذلك سلب الشيء عن الشيء بنحو مفاد ليس الناقصة يحتاج إلى موضوع يسلب عنه الشيء ولم يكن الموضوع فى السابق فكيف يصدق ان زيداً فى الأزل لم يكن قائماً (ودعوى) أن قولك لم يكن زيد قائماً لو لم يصدق لصدق انه كان زيد قائماً لإستحالة إرتفاع النقيضين (ففيها) مضافا إلى ورود النقض عليه بالعدم النعتى وأن قولك كان زيد غير قائم لو لم يصدق لصدق قولك كان زيد قائماً مع أنه عدم نعتى لا يصدق فى الأزل لا هو ولا نقيضه بلا كلام (ان إستحالة) إرتفاع النقيضين إنما يكون فى ظرف وجود الموضوع ففى ظرف وجوده لابد وأن يكون اما قائماً أو غير قائم أو يكون قائماً أو لا يكون قائماً لا فى ظرف إنتفائه فانه فى هذا الظرف لا قائم ولا غير قائم ولا ليس بقائم .

(وبالجملة) فرق عظيم بين سلب النسبة بنحو مفاد ليس التامة وبين سلبها بنحو مفاد ليس الناقصة وهوسلب الشيء عن الشيء فالأول يستصحب من الأزل بحيث لو كان أثر شرعى مترتب على نفس النسبة أو على عدمها لنفى ذلك الأثر أو لرتب ذلك الأثر بوسيلة الإستصحاب والثانى مما لا يستصحب لإنتفاء المسلوب عنه كما تقدم فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك

بعنوان الخاص . . . الخ ﴾ أى لما كان غير معنون بعنوان مخصوص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان المخصص .

﴿ قوله إلا ما شذ ممكناً . . . الخ ﴾ مقصوده من الموارد الشاذة التى لا يمكن فيها احراز المشتبه بالأصل الموضوعى هو فيما إذا لم يكن عنوان المخصص من العناوين التى لا يمكن زوالها كالقرشية والنبطية والعربية والعجمية ونحو ذلك بل كان مما يقبل الزوال والحدوث كالفسق والعدالة والصحة والسقم ونحو ذلك ثم تبادل الحالتان بأن علم مثلا ان زيداً كان فاسقا فى زمان وكان عادلا فى زمان آخر ولم يعلم السابق من اللاحق فحينئذ لا يمكن إستصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق من الأزل بعد العلم الإجمالى بانتقاض عدم النسبة وتبدله إلى الوجود قطعا .

﴿ قوله وان لم يجز التمسك به بلا كلام . . . الخ ﴾ أى وان لم يجز التمسك بالعام بلا كلام لكونه تمسكا بالعام فى الشبهة المصداقية للخاص وقد تقدم أنه مما لا يجوز وان جوّزه المصنف فى خصوص ما إذا كان المخصص لبيا لا لفظيا ونحن قد منعناه مطلقا فتذكر .

﴿ قوله فلا أصل يحرز انها قرشية أو غيرها . . . الخ ﴾ لأنهـــا فى السابق لا كانت قرشية ولا كانت غير قرشية فان كلا من القرشية وغير القرشية نعت لها والنعت فرع المنعوت كما أشرنا ولم يكن المنعوت فى السابق كى يصدق انها كانت قرشية أو غير قرشية وهذا واضح .

وهم وازاحة

﴿ قوله وهم وإزاحة . . . الخ ﴾ وحاصل كلام المتوهم أنه إذا شك فى صحة الوضوء بمايع مضاف كماء الورد ونحوه وقد تعلق به النذر فنتمسك بعموم أوفوا بالنذور لوجوب الإتيان به ومن وجوب الإتيان به نستكشف صحته ورجحانه .

(أقول) وفساد هذا التوهم بمثابة هو لا يوصف وكان من اللازم ترك التعرض له جداً غير أن التقريرات قدذكره فأحب المصنف متابعته (ووجه فساده) أن التمسك بالعموم إنما هو عند إحتمال التخصيص كما اذا قال مثلا أكرم العلماء ونحن قد احتملنا خروج زيد العالم أو خروج فساقهم بدليل خاص وقد خفى علينا أو عند احتمال عدم ارادة المتكلم له لبا مع عدم اظهاره اثباتا لحكمة مقتضية لذلك وأما عند احتمال خروجه عن العام بالتخصص وعدم كونه فرداً له أى عند الشك فى مصداقية المصداق فلا يكاد يتمسك بالعام كى يستكشف من عمومه وجوبه ومن وجوبه فرديته ومصداقيته وقد أشرنا فى صدر البحث أن التمسك بالدليل فى الشبهة المصداقية لنفسه مما لايقول به أحد وما ذهب اليه المتوهم فى المقام هو من هذا القبيل عينا فان النذر قد أخذ فى موضوعه رجحان المتعلق فمع الشك فى صحة الوضوء بمايع مضاف والترديد فى رجحانه وتماميته اذا تعلق به النذر كيف يتمسك بعموم أوفوا بالنذور لوجوب الإتيان به كى يستكشف من وجوب الإتيان به صحته ورجحانه (وبعبارة أخرى) أن التمسك بعموم أوفوا فرع احراز رجحان المتعلق فلو أحرز رجحانه وصحته بعموم أوفوا لزم الدور وهذا واضح .

(وأما) ما ذهب اليه المصنف من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبياً مثل التمسك بعموم لعن الله بنى أمية قاطبة لجواز لعن المشكوك فى ايمانه من بنى أمية والإستكشاف من جواز لعنه أنه ليس بمؤمن فهو انما كان فى الشبهات المصداقية للخاص اذا كان لبياً لا فى الشبهات المصداقية لنفس العام كما فى المقام .

(وبالجملة) وجوب الوفاء بالنذر وكل حكم آخر ثابت بعنوان ثانوى مثل وجوب اطاعة الوالد أو استحباب اجابة أخ المؤمن ونحو ذلك اذا أخذ فى موضوعه أحد الاحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأوّلية من الرجحان أو الجواز وعدم المنع فلابد عند التمسك بعمومه من احراز ما أخذ فى موضوعه من الحكم المتعلق بالفعل بعنوانه الأوّلى وفى المقام حيث لم يحرز رجحان الوضوء بمايع مضاف ولم يعلم صحته وتماميته لم يجز التمسك بعموم أوفوا بالنذور اذا تعلق به النذر لوجوب الإتيان به والإستكشاف بذلك عن صحته ورجحانه وهكذا اذا أمر الوالد بشىء أو التمس أخو المؤمن شيئاً قد شك فى جوازه وحليته فلا يمكن التمسك لوجوب الإتيان به أو لإستحبابه بعموم ما دل على وجوب اطاعة الوالد أو استحباب اجابة أخ المؤمن وذلك لما أشير اليه من لزوم الدور هنا فتأمل جيداً .

﴿ قوله وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الإحرام والصيام قبل الميقات وفى السفر اذا تعلق بهما النذر كذلك . . . الخ ﴾ أى اذا تعلق بهما النذر من قبل الميقات وفى السفر ثم انه ليس فى كلام المتوهم كما يظهر بمراجعة التقريرات من التأييد المذكور عين ولا أثر وانما هو شىء قدذكره المصنف من عندنفسه (ووجه التأييد) أنه اذا صح الإحرام قبل الميقات والصوم فى السفر بالنذر مع القطع ببطلانهما بدون النذر فصحة الوضوء بمايع مضاف بالنذر مع الشك

فى بطلانه بدون النذر بطريق أولى .

(ثم ان) بطلان الإحرام قبل الميقات اجماعى ويدل عليه مضافا الى ذلك أخبار مستفيضة (مثل قوله عليه السلام) فى صحيحة عبيـــدالله الحلبى الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لاينبغى لحاج ولا معتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها (وفى حسنة) ابن أذينة من أحرم بالحج فى غير أشهر الحج فلا حج له ومن أحرم دون الوقت فلا احرام له (وفى صحيحة) على بن عقبة عن ميسرة قال دخلت على ابى عبدالله عليه السلام وأنا متغير اللون فقال لى من أين أحرمت فقلت من موضع كذا وكذا فقال رب طالب خير تزل قدمه ثم قال يسرك ان صليت الظهر فى السفر أربعاً قلت لا قال فهو والله ذاك (كما أن) بطلان الصوم فى السفر مما يدل عليه أخبار مستفيضة أيضاً بل فوق الإستفاضة (ففى صحيحة صفوان) ليس من البر الصيام فى السفر (وفى صحيحة عمار) من سافر قصر وأفطر (وفى موثقة السابا طى) اذا سافر فليفطر لأنه لا يحل له الصوم فى السفر فريضة كان أو غيره (وفى رواية سماعة) لاصيام فى السفر قد صام أناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسماهم العصاة (وفى رواية محمد بن حكيم) لو أن رجلا مات صائماً فى السفر ما صليت عليه الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة .

(وأما) صحة الإحرام قبل الميقات اذا تعلق به النذر فقد أفتى بهـــا الشيخان واتباعهما على ما فى المدارك وان حكى المنع عن ابن ادريس والعلامة فى المختلف ولكن الاقرب الأول (وذلك لما رواه الشيخ) فى الاستبصار باسناده عن الحلبى قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة قال فليحرم من الكوفة وليف لله بما قال (وعن على بن حمزة) قال كتبت الى أبى عبدالله عليه السلام اسأله عن رجل جعل لله

عليه أن يحرم من الكوفة قال يحرم من الكوفة (وعن أبى بصير) عن أبى عبدالله عليه السلام قال سمعت يقول لو أن عبداً أنعم الله عليه نعمة أوابتلاه ببلية فعافه من تلك البلية فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان كان عليه أن يتم (كما ان) صحة الصوم فى السفر اذا نذر أن يصومه سفراً وحضراً قد أفتى بها الشيخان واتباعهما أيضاً على ما فى المدارك (قال) واستدل عليه فى التهذيب (بما رواه) عن ابراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن عليه السلام قال سألته عن الرجل يجعل لله عليه صوم يوم مسمى قال يصوم أبداً فى السفر والحضر فانه حمل هذه الرواية على من نذر يوما وشرط على نفسه أن يصوم فى السفر والحضر (واستدل) على هذا التأويل (بما رواه) عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد وعبدالله بن محمد عن على بن مهزيار قال كتب اليه بنسدار مولى ادريس يا سيدى نذرت ان أصوم كل يوم سبت وان أنا لم اصمه ما يلزمنى من الكفارة فكتب قرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه فى سفر ولا مرض الا أن يكون نويت ذلك (الحديث) .

(أقول) أما الرواية الأولى فهى على الظاهر فى مطلق المنذور المعين لا فى خصوص المنذور سفراً وحضراً وهى مما لاتقاوم موثقتى زرارة وكرام الواردتين فى المنذور المعين المانعتين عنه فى السفر (قال زرارة) قلت لأبى جعفر عليه السلام أن أمى كانت جعلت عليها نذراً ان ردّ الله بعض ولدها من شىء كانت تخافه عليه أن تصوم ذلك اليوم الذى يقدم فيه ما بقيت فخرجت معنا مسافرة الى مكة فاشكل علينا لمكان النذر أتصوم أم تفطر فقال لا تصوم وضع الله عزوجل عنها حقه وتصوم هى ما جعلت على نفسها الحديث (وقال كرام) قلت لأبى عبدالله عليه السلام انى جعلت على نفسى أن أصوم حتى يقوم القائم فقال صم ولا تصم فى السفر ولا العيدين (الحديث) (وأما

الرواية الثانية) فهى وان كانت أخص مضموناً من أخبار المنع عن الصوم فى السفر ولكن رفع اليد عن عمومات تلك الاخبار الكثيرة المعتضدة بعضها ببعض سيما مع اشتمال بعضها على تشديدات عظيمة بمجرد هذه الرواية الثانية مما لا يخلو عن اشكال خصوصاً مع اشتمالها على ما لا يقول به أحد من الصوم فى المرض اذا كان من نيته ذلك والله العالم .

﴿ قوله نعم لا بأس بالتمسك به فى جوازه بعد احراز التمكن منه والقدرة عليه فيما لم يؤخذ فى موضوعاتها حكم أصلا . . . الخ ﴾ استدراك عن قوله لا مجال لتوهم الإستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام العناوين الثانوية . . . الخ وحاصله أنه نعم لو فرض أنه لم يؤخذ فى موضوع الحكم الثانوى كوجوب الوفاء بالنذر أو وجوب اطاعة الوالد أحد الاحكام المتعلقة بالفعل بعنوانه الأوّلى من الرجحان أو الجواز أو غير ذلك فحينئذ بمجرد أن تعلق النذر أو تعلق أمر الوالد بشيء واحرز التمكن منه والقدرة عليه لإعتبارهما عقلا فلا بأس بالتمسك بعموم دليله لوجوب الإتيان بذلك الشيء وان لم يحرز رجحانه أو جوازه اذ المفروض أنه لم يؤخذ فى موضوعه الرجحان أو الجواز كى تكون الشبهة مصداقية ولم يجز التمسك بالعموم فيهـــا فاذا تمسك بعموم دليله ووجب الإتيان بذلك الشيء ثبت رجحانه أو جوازه قهراً ضرورة ان كل واجب ولو بمقتضى العموم هو راجح أو جايز ولكنه مجرد فرض فى مثل النذر واطاعة الوالد وأشباههما من العناوين الثانوية وذلك لوضوح أخذ الرجحان أو الجواز فى موضوعهما شرعا وان لم يؤخذ ذلك فى موضوع بعض العناوين الثانوية مثل الإضطرار والإكراه والخطأ والنسيان ونحو ذلك .

﴿ قوله واذا كانت محكومة بعناوينها الأوّلية بغير حكمها بعناوينهـــا

الثانوية . . . الخ﴾ إشارة إلى مطلب جديد غير ما تقدم ومضى (وحاصله) ان الأفعال إذا كانت محكومة بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية فتقع المزاحمة بين المقتضيين (فان كان) أحد الحكمين استحبابياً والآخر تحريمياً قدم التحريمي على الإستحبابي فاذا التمس المؤمن أو المؤمنة أمراً غير مشروع من كذب أو غيبة أو نحوهما يراعى الحرمة ولا يراعى استحباب إجابة المؤمن أو المؤمنة (وإن كان) أحد الحكمين إيجابياً والآخر تحريمياً قدم أهمهما ملاكا وأقواهما مناطاً كما إذا توقف إحياء نفس محترمة على إجتياز ارض غصبي ففي الإجتياز يقدم الوجوب الغيري الطاري بعنوان ثانوي على الحرمة النفسية الأولية (وإذا لم يكن) أحدهما أهم فنتخير عقلا وهو المقصود من قول المصنف فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالإباحة يعني بها العقليـــة وهي التخيير لا الإباحة الشرعية وقد تقدم في باب الإجتماع أن المجمع هو من باب التزاحم وأنه محكوم بكلا الحكمين الا انهما لا يكونان منجزين الا الأهم منهما ان كان أحدهما أهم والا فنتخير بينهما عقلا فتذكر .

﴿ قوله والا لزم الترجيح بلا مرجح . . . الخ﴾ أي وان أثر أحدهما مع عدم كون الأقوى في البين لزم الترجيح بلا مرجح .

﴿ قوله وأما صحة الصوم في السفر بنذره فيه بناء على عدم صحته فيه بدونه وكذا الإحرام قبل الميقات . . . الخ﴾ شروع في تصحيح المؤيدين المذكورين حيث يشكل الأمر في تصويرهما ثبوتاً نظراً الى قيام الدليل على اعتبار الرجحان في متعلق النذر وقيام الدليل أيضاً على بطلان الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات فمع الدليلين المذكورين كيف يعقل صحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالنذر والدليل التعبدي وان ورد بصحتهما بالنـــذر ولكن الأخذ به فرع امكان المدلول ثبوتاً (فيقول) ما حاصله ان صحة الصوم

فى السفر والإحرام قبل الميقات بالنذر يكون بأحد وجوه ثلاثة .

(الأول) أن يكون ما دل على صحتهما بالنذر كاشفاً عن رجحانهما ذاتاً وانما لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً بل ورد النهى عنهما شرعا لاقتران رجحانهما بمانع لا يرتفع الا بالنذر فاذا تعلق بهما النذر ارتفع المانع .

(الثانى) أن يكون ما دل على صحتهما بالنذر كاشفاً عن صيرورتهما راجحين بالنذر بعد ما لم يكونا راجحين ذاتاً .

(الثالث) أن يكون ما دل على صحتهما بالنذر مخصصاً لما دل على اعتبار الرجحان فى متعلق النذر فيعتبر فى متعلقه الرجحان الا فى هذين الموردين (ثم ان المصنف) لم ينظم كلامه فى المقام فقبل أن يذكر الوجه الثالث شرع فى بيان اشكال يرد على كل من الوجه الثانى والثالث دون الأول وقد أشار اليه بقوله لا يقال . . . الخ (وحاصل الاشكال) أنه لا ريب فى أن الوجوب الحادث بالنذر وجوب توصلى يسقط بمجرد الاتيان بالمنذور ولو لا بقصد القربة وان توقف الامتثال وحصول الثواب على الاتيان به بقصد القربة كما لا ريب فى ان كلا من الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات بعد ما تعلق النذر به يكون عباديا لا يسقط الغرض منه الا بقصد القربة وعليهما فقد يقال من أين نشأت عباديتهما بعد الالتزام بعدم رجحانهما ذاتاً كما هو مفروض الوجه الثانى والثالث ومن هنا يظهر أنه لا اشكال على الوجه الأول كما أشرنا آنفاً هذا حاصل الاشكال (وأما الجواب عنه) فحاصله أن المقصود فى الوجه الثانى من صيرورة الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات راجحين بتعلق النذر بهما هو عروض عنوان راجح عبادى لهما وحدوث ملاك واجب تعبدى فيهما بسبب النذر فالعبادية وعدم السقوط الا بقصد القربة هى لهذه الجهة لا لمجرد صيرورتهما واجبين بالنذر كى يقال ان الوجوب الحادث بالنذر توصلى فمن

أين نشأ عباديتهما (وأما حاصل الجواب) على الوجه الثالث فهو أن الوجوب الحادث فيهما بالنذر وان كان توصلياً لا تعبدياً ولكنه يكفي فى اعتبار قصد القربة فيهما تعلق النذر باتيانهما متقرباً بهما الى الله تعالى (وبعبارة أخرى) قصد القربة فيهما ليس لصيرورتهما عباديين بالنذر بل لأجل تعلق النذر باتيانهما متقرباً بهما الى الله تعالى ومن المعلوم أنه اذا نذر اتيانهما على وجه خاص فلا محالة لا يحصل الوفاء به الا اذا أتى بهما على ذلك الوجه .

(أقول) أما الوجوه الثلاثة المتقدمة فى تصوير صحة الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات بالنذر فالأقرب من بينها هو الوجه الثالث وهو الالتزام بتخصيص أدلة اعتبار الرجحان فى متعلق النذر بما دل على صحة الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقـــات بالنذر فان الوجه الأول وهو الالتزام برجحانهما ذاتاً مع الاقتران بمانع يرتفع بالنذر بعيد جداً والوجه الثانى وهو الالتزام بحدوث الرجحان بتعلق النذر بهما غير معقول فان النذر بمقتضى ما دل على اعتبار الرجحان فى متعلقه يتوقف على رجحان متعلقه فلو توقف رجحان متعلقه على النذر لدار (وأما الجوابان) المذكوران عن اعتبار قصد القربة فالمتعين من بينهما هو الجواب الاول وهو الالتزام بحدوث عنوان راجح عبادى وملاك واجب تعبدى فيهما بسبب النذر (وأما الجواب الثانى) وهو كون قصد القربة فيهما لاجل تعلق النذر باتيانهما متقرباً بهما الى الله (ففيه ما لا يخفى) فان قصد القربة مما يعتبر فيهما مطلقاً ولو من دون أن يشترط فى النذر اتيانهما متقرباً بهما الى الله تعالى (مضافا) الى ما يرد على النذر باتيانهما متقرباً بهما الى الله من الدور الذى ستعرف تفصيله فبالنتيجة نختار الجواب الاول من الجوابين المذكورين ونجريه على الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المتقدمة (فيكون الوجه) الوجيه بالأخرة فى تصوير صحة الصوم فى السفر والإحرام

قبل الميقات بالنذر هو الالتزام بتخصيص ادلة اعتبار الرجحان فى متعلق النذر بدليل تعبدى خاص فيهما (وأما اعتبار قصد القربة) فيهما مع كون وجوب الوفاء الحادث فيهما بالنذر توصليا لا يعتبر فيه قصد القربة فنلتزم أنه لحدوث عنوان راجح عبادى وملاك واجب تعبدى فيهما بسبب النذر فتدبر وتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله كاشف عن رجحانهما ذاتا فى السفر وقبل الميقات . . . الخ ﴾ اشارة الى الوجه الاول من الوجوه الثلاثة المتقدمة فى تصوير صحة الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات بالنذر .

﴿ قوله وأما لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما . . . الخ ﴾ اشارة الى الوجه الثانى من الوجوه الثلاثة المتقدمة .

﴿ قوله لا يقال لايجدى صيرورتهما راجحين بذلك . . . الخ ﴾ شروع فى اشكال اعتبار قصد القربة فى الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات بعد تعلق النذر بهما مع كون الامر الحادث بالنذر توصليا لا تعبديا .

﴿ قوله فانه يقال عباديتهما . . . الخ ﴾ شروع فى الجواب عن اشكال اعتبار قصد القربة فى الصوم والاحرام لكنه جار على خصوص الوجه الثانى من الوجوه الثلاثة المتقدمة .

﴿ قوله ملازم لتعلق النذر بهما . . . الخ ﴾ كان اللازم أن يقول لازم لتعلق النذر بهما فان تعلق النذر علة لعروض عنوان راجح عبادى لهما وهو لازمه ومعلوله لا انهما ملازمان فى عرض واحد .

﴿ قوله هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان فى متعلق النذر . . . الخ ﴾ اشارة الى الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المتقدمة وقد أشرنا أن المصنف قد خالف النظم والترتيب فكان اللازم تعرضه له بعد

الوجهين المتقدمين بلا فصل قبل أن يتعرض اشكال اعتبار قصد القربة فى الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات ولم يفعل .

﴿ قوله وإلا أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارى عليهما ... الخ ﴾ شروع فى الجواب عن إشكال إعتبار قصد القربة فى الصوم والإحرام على الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المتقدمة .

﴿ قوله فانه وان لم يتمكن من اتيانهما كذلك قبله . . . الخ ﴾ دفع لما قد يقال من أنه كيف يتعلق النذر باتيانهما متقرباً بهما إلى الله تعالى مع عدم كونهما راجحين ذاتاً كما هو المفروض فى الوجه الثانى والثالث (وبعبارة أخرى) إن الإتيان بهما متقرباً قبل النذر غير مقدور لعدم رجحانهما ذاتاً فكيف يتعلق النذر باتيانهما كذلك (وحاصل الدفع) أن الإتيان بهما كذلك قبل النذر وإن كان غير مقدور ولكن المعتبر فى النذر عقلا هو القدرة على المنذور حين العمل لا حين النذر ومن المعلوم أنه حين العمل يمكن الإتيان بهما متقرباً الى الله تعالى وذلك لوجوبهما بسبب النذر (وفيه) أن القدرة حين العمل وإن كانت مما تكفى ولكنها إذا كانت حاصلة بطبعها لا بسبب النذر وإلا لزم الدور كما لا يخفى فان النذر يتوقف على القدرة حين العمل والقدرة حين العمل يتوقف على النذر حسب الفرض وهو دور صريح لا مناص عنه ولا منجى .

بقى شىء

﴿ قوله بقى شىء ... الخ ﴾ وحاصله أنه إذا قال مثلا أكرم العلماء ونحن نعلم أن زيداً لا يجب اكرامه قطعاً ولا نعلم أنه هل هو عالم قد خرج عن تحت العموم بالتخصيص أو أنه جاهل خارج عنه تخصصاً فبأصالة العموم هل يحكم

أنه خارج تخصصاً وأنه جاهل ليس بعالم على نحو يرتب عليه أحكام الجاهل أم لا (فيقول المصنف) إن فى الحكم بذلك إشكال .

(أقول) بل لا إشكال فى عدم الحكم به نظراً إلى ما أشرنا قبلا من أن التمسك باصالة العموم إنما هو عند إحتمال التخصيص وخروج فرد خاص أو صنف خاص أو عند إحتمال عدم إرادة المكلف له ثبوتاً مع عدم اظهاره اثباتاً لحكمة مقتضية له كل ذلك بعد احراز فردية الفرد ومصداقية المصداق وأما عند إحتمال التخصص والخروج الموضوعى وكون الشبهة مصداقية فلا يكاد يتمسك بالعموم ويحرز به شىء لافردية الفرد كما توهمه المتمسك بعموم أوفوا بالنذور لصحة الوضوء بمايع مضاف إذا تعلق به النذر بالتقريب المتقدم ولا عدم فرديته وخروجه عن تحت العام بالتخصص كما فى المقام (وأما ما تقدم) من المصنف فى المخصص المنفصل اللبى من جواز التمسك بعموم لعن الله بنى أمية قاطبة للحكم بعدم كون الفرد المشتبه مؤمناً بتقريب أن الفرد المشكوك جايز اللعن بمقتضى العموم وكل من جاز لعنه فهو ليس بمؤمن فهذا ليس بمؤمن (فهو إنما كان) فى الشبهات المصداقية للخاص اللبى كما أشرنا قبلا بعد إحراز مصداقيته للعام لا فى الشبهات المصداقية لنفس العام كما فى المقام (مضافا) إلى ما عرفته منا من أن التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية للخاص اللبى أيضاً مما لا يجوز فتذكر ولا تنس .

﴿ قوله والمثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجة الا أنه لابد من الإقتصار على ما يساعد عليه الدليل ... الخ ﴾ وحاصله أن المثبتات من الأصول اللفظية كاصالة العموم وإصالة الإطلاق وإصالة الحقيقة التى مرجعها الى أصل واحد وهو إصالة الظهور وإن كانت حجة نظراً إلى كونها امارات ظنية وادلة إجتهادية لا اصولا عملية التى لا تقوى على إثبات اللوازم العقلية أو العادية

كالاستصحاب وقاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ بناء على كونها اصولا عملية ولكنها مع ذلك لابد من الاقتصار على ما يساعده دليل الاعتبار ولا دليل للاصول اللفظية سوى بناء العقلاء ولم يثبت منهم بناء على الأخذ باللازم فى مثل المقام بحيث يبنون على اصالة العموم ويأخذون بلازمها العقلى من كون زيد المعلوم عدم وجوب إكرامه جاهلا ليس بعالم .

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص

﴿ قوله فصل هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه خلاف وربما نفى الخلاف عن عدم جوازه بل أدعى الاجماع عليه ... الخ ﴾ (قال فى التقريرات) الحق كما عليه المحققون عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص عن المخصص وربما نفى الخلاف فيه كما عن الغزالى والآمدى بل أدعى عليه الاجماع كما عن النهاية وحكى عن ظاهر التهذيب اختيار الجواز وتبعه العميدى والمدقق الشيروانى وجماعة من الأخبارية منهم صاحب الوافية وشارحها ومال اليه بعض الأفاضل فى المناهج (إلى أن قال) ونقل التفصيل بين ضيق الوقت فالجواز وبين عدمه فالمنع عن بعض (إنتهى) .

﴿ قوله والذى ينبغى أن يكون محل الكلام فى المقام أنه هل يكون اصالة العموم متبعة مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص . . . الخ ﴾ (وتوضيح المقام) مما يحتاج الى ذكر مقدمة وهى أن القائلين بوجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام قد استندوا الى وجوه متفرقة .

(منها) ما نسبه التقريرات الى الزبدة (وحاصله) أن الاصول اللفظية كاصالة العموم واصالة الاطلاق واصالة الحقيقة مبتنية على الظن الشخصى وهو

لا يحصل الا بالفحص وقد نسب ما يقرب من ذلك الى بعض الاعلام فى الاشارات مما محصله ان اطاعة الله واطاعة خلفائه واجبة وهى لا تتحقق الا بعد العلم بالمراد أو الظن وهو لا يحصل الا بالفحص (وفيه ما لا يخفى) فان مرجع تلك الاصول كلها الى اصالة الظهور والظهور حجة مطلقاً من غير تقييد بإفادته الظن الشخصى على ما ستعرف تفصيله فى محله فانتظر .

(ومنها) ما استند اليه المحقق القمى (ومحصله) بعد التدبر التام فى كلام له طويل أن العمومات بل مطلق الظواهر بل عموم الأدلة الشرعية كخبر الثقة وغيره حجة لخصوص اصحاب النبى والأئمة صلوات الله وسلامه عليهم لأنهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطاباتهم وموجودين فى عصرهم وأما نحن المتأخرون عنهم بزمان طويل فهى حجة لنا من باب الظن المطلق الثابت اعتباره بدليل الانسداد والقدر المتيقن من اعتباره هو الظن الحاصل بعد الفحص واليأس (وفيه ما لا يخفى أيضاً) لما ستعرف فى البحث الآتى من عدم اختصاص خطاباتهم بالمشافهين فقط كما انك ستعرف فى بحث الظنون عدم انسداد باب العلمى علينا وان انسد باب العلم غالباً (وعليه) فلا تصل النوبة الى الظن المطلق ليكون القدر المتيقن منه هو الظن الحاصل بعد الفحص واليأس .

(ومنها) ما اعتمد عليه التقريرات بنفسه كما صرح به عند بيان مقدار الفحص وقد عبر عنه بعمدة الوجوه (قال) ورابعها وهو العمدة أن العلم الاجمالى بورود معارضات كثيرة بين الامارات الشرعية التى بايدينا اليوم حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهية واستشعر اختلاف الأخبار والمنكر انما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان بذلك ولا يمكن اجراء الاصول فى اطراف العلم الاجمالى كما قررنا فى محله فيسقط العمومات عن الحجية للعلم بتخصيصها اجمالا عند عدم الفحص وأما بعد الفحص فيستكشف الواقع ويعلم أطراف الشبهة

تفصيلا بواسطة الفحص (وفيه) ان المعلوم بالإجمال هو مقدار معين ومازاد عليه مشكوك بدوى والعلم الإجمالى مما ينحل بعـــد الظفر على المخصصات والمعارضات بمقدار المعلوم بالإجمال فاذا انحل العلم فمقتضى هذا الوجه أن العمل بالعام بعد هذا مما لا يحتاج إلى الفحص وهو كما ترى وذلك لما ستعرف من لزوم الفحص حتى فى فرض إنحلال العلم الإجمالى بالمنافيات (هذه عمدة الوجوه) التى ذكرها التقريرات لوجوب الفحص وإلا فهى كثيرة متعددة كما يظهر بمراجعته .

(ثم ان) جميع ما ذكر إلى هنا كان حاصل المقدمة وإذا عرفتها فنقول حاصل كلام المصنف أن الذى ينبغى أن يكون محل الكلام فى المقام هو ان إصالة العموم هل هى حجة مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص وهذا بعـــد الفراغ عن كون إعتبارها من باب الظن الخاص لا من باب الظن المطلق كما أفاد القمى ومن باب الظن النوعى لا من باب الظن الشخصى كما ادعى الزبدة والإشارات ولعموم المكلفين من المشافه وغير المشافه لا لخصوص المشافهين فقط كما ادعاه القمى أيضاً كما أنه ينبغى أيضاً أن يكون محل الكلام هو ما لم يعلم بتخصيص العموم تفصيلا ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالا بأن انحل العلم الإجمالى بالفحص والظفر على المقدار المعلوم بالإجمال لا فى خصوص ما إذا علم إجمالا بالمعارضات والمنافيات كما عرفته من التقريرات وقد أشار المصنف الى هذا كله بقوله بعد الفراغ من اعتبارها بالخصوص فى الجملة الى قوله وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به . . . الخ .

(أقول) ان صريح المصنف هنا كما سمعت هو ان الذى ينبغى أن يكون محل الكلام هى اصالة العموم وسيأتى اخراجه اصالة الحقيقة عن محل النزاع بدعوى أن احتمال قرينة المجاز مما اتفقت كلماتهم على عدم الإعتناء به ولو قبل

الفحص (ولكن الحق) أن الذى ينبغى أن يكون محل الكلام هو مطلق العمل بظواهر الكتاب والسنة سواء كانت اصالة العموم أو اصالة الإطلاق أو اصالة الحقيقة بل مطلق الأدلة الإجتهادية كخبر الثقة ونحوه بأن يقع الكلام فى أنه هل يجوز العمل بالأدلة الإجتهادية أو الإفتاء على طبقها فى الفقه للمقلدين بمجرد الظفر عليها بلافحص ولاتتبع عما ينافيها من المعارضات مما هو أقوى منها دلالة أو سنداً أم لايجوز ذلك كله أصلا (وهذا هو) ظاهر المحقق القمى بل وظاهر التقريرات أيضاً بل صريحه فيما تقدم من كلامه حيث قال إن العلم الإجمالى بورود معارضات كثيرة بين الأمارات الشرعيـــة التى بأيدينا اليوم حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهية واستشعر اختلاف الأخبار . . . الخ (وأصرح من الكل) ما نسبه التقريرات الى البهائى وغيره (قال) أنه صرح شيخنا البهائى وغيره على أن النزاع فى هذه المسألة من جزئيات النزاع فى جواز العمل بالأدلة الشرعية قبل الفحص عن المعارض ولو كان الدليلان متباينين وانما الوجه فى افرادهم هذا نظراً الى أن وجود المعارض هنا أقوى (انتهى) (وفى المعالم) ما لفظه فالأقوى عندى أنه لايجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك فى كل دليل يحتمل أن يكون له معارض احتمالا راجحاً فانه فى الحقيقة جزئى من جزئياته (انتهى) .

﴿ قوله من اعتبارها بالخصوص . . . الخ ﴾ أى من باب الظن الخاص لا من باب الظن المطلق كما تقدم من المحقق القمى .

﴿ قوله فى الجملة . . . الخ ﴾ اشارة الى الترديد الحاصل فى اعتبار اصالة العموم مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص .

﴿ قوله فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما اذا كان فى

معرض التخصيص ... الخ ﴾ وحاصل التحقيق أن مدرك حجية اصالة العموم بل كل أصل لفظي وإن شئت قلت مدرك حجية الظواهر كلها كما سيأتي في محله هو بناء العقلاء على العمل بها ولم يستقر بنائهم فيما اذا كانت العمومات في معرض التخصيص فلو علموا أن أحداً من مواليهم العرفية يتكل كثيراً ما في تخصيص عمومات كلامه على مخصصات منفصلة لم يعملوا بها بمجرد الظفر على عام من العمومات الصادرة منه ما لم يتفحصوا بقدر وسعهم عن المخصص وهكذا الأمر في تقييد المطلقات بل وقرينة التجوز أيضاً الصارفة عن المعنى الحقيقي وان لم يقل به المصنف ومن المعلوم أن عمومات الكتاب والسنة هي من هذا القبيل بخلاف غالب العمومات الواقعة في ألسنة أهل المحاورات فيعمل بها مطلقاً ولو قبل الفحص عما يخصصها .

(أقول) أما عمومات الكتاب بل مطلق ظواهرها فهي من هذا القبيل قطعاً (وأما عمومات السنة) بل مطلق ظواهرها وان لم تكن من هذا القبيل في عصر النبي والأئمة عليهم السلام فان الأصحاب على الظاهر كانوا يعملون بها من دون فحص عما ينافيها ولكنها بعد انقضاء عصرهم وصدور الأخبار الكثيرة عنهم وكثرة المخصصات والمقيدات بل مطلق المعارضات والمنافيات لها قد صارت هي من هذا القبيل جداً فهي تكون في معرض التخصيص أو التقييد ونحوهما غير أن هذا مما لا يكفي مدركا لما جعلناه محلا للكلام من أنه هل يجوز العمل بمطلق الادلة الإجتهادية في الفقه بلا شرط وقيد أو لا يجوز الا بعد الفحص بحد اليأس (وبعبارة أخرى) لو كان المبحوث عنه هو خصوص الادلة الاجتهادية التي مدركها بناء العقلاء فقط كالظواهر فكان يصلح المعرضية للتخصيص أو التقييد أو المعارض الاقوى لأن يكون وجهاً لوجوب الفحص فيها بحد اليأس نظراً الى عدم استقرار سيرتهم على العمل بها فيما

كانت الظواهر فى معرض المنافيات والمعارضات الا بعد ذلك ولكن محل البحث كما عرفت منا حيث لا يختص بها بل يجب الفحص حتى فى الادلة الإجتهادية التى مدركها دليل شرعى كخبر الثقة الثابت اعتباره بالاخبار المتواترة كما سيأتى فى محله وان استدل له بالسيرة العقلائية أيضاً فلا يكاد يتم فيه هذا الوجه وذلك لجواز أن يقال ان دليل اعتبار خبر الثقة مطلق شرعا غير مشروط بالفحص ولا اجماع فى المسألة بعد ما عرفت من وجود المخالف فيها كى نقيد به اطلاقه (وعليه) فلا بد حينئذ من الاستناد الى وجه آخر لوجوب الفحص عما يعارض خبر الثقة (فنقول) الظاهر أن الوجه الوجيه لوجوب الفحص عما يعارضه وينافيه وعدم جواز العمل به بمجرد الظفر عليه هو عدم احراز حجيته بلا فحص عن المعارض له اذ لو كان فى المسألة أخبار ثقات أرجح منه سنداً وأكثر عدداً لم يكن ذلك حجة قطعاً والتمسك لحجيته حينئذ بعموم دليل الاعتبار تمسك بالدليل فى الشبهة المصداقية لوضوح عدم شموله لكلا الطرفين من المتعارضين (وأما التخيير الشرعى) عند التعارض مطلقاً ولو مع رجحان أحد الطرفين بدعوى أن الترجيح يستحب شرعا جمعاً بين أخباره وأخبار التخيير كما سيأتى من المصنف وغيره فهو انما يكون فى الخبرين المتعارضين لا فى الخبر المعارض باخبار ثقات متعددة فان فى مثله مما لا يمكن القول بالتخيير قطعاً لانصراف أخبار التخيير عنه (وعليه) فاذا احتملنا فى المسألة وجود أخبار ثقات على خلاف الخبر الذى قد ظفرنا عليه فقد احتملنا قهراً عدم حجيته من أصله ومع عدم احراز حجيته لا يكاد يمكن العمل به أصلا وهذا واضح .

﴿ قوله وقد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له . . . الخ ﴾ ولا يخرج العام عن المعرضية له الا بالفحص بمقدار

يحصل معه الوثوق والاطمينان بانتفاء المخصص له فعند ذلك يبنى العقلاء على العمل به والأخذ بظهوره وإلا فلا كما ان هذا المقدار مما يكفى فى الفحص عن المعارض لخبر الثقة أيضاً فاذا حصل الوثوق بانتفاء المعارض له فقد جاز الأخذ به وإلا فلا فان الوثوق مدار عمل العقلاء باجمعهم وإلا لاختل نظامهم ولم يستقم أمر معاشهم وسيأتى لذلك مزيد توضيح إنشاء الله تعالى فى حجية خبر الواحد فانتظر .

﴿ قوله كما أن مقداره اللازم منه بحسب ساير الوجوه التى استدل بها . . . الخ ﴾ (فالمقدار اللازم) من الفحص بحسب الوجه الذى استدل به التقريرات وهو العلم الإجمالى بورود معارضات كثيرة بين الأمارات الشرعية التى بأيدينا هو أن يتفحص فى المسألة بمقدار تخرج هى عن اطراف العلم الإجمالى أو يتفحص فى مجموع المسائل حتى يظفر على المعارضات بمقدار المعلوم بالإجمال فينحل العلم الإجمالى من أصله وتكون بقية المسائل من الشبهات البدوية (والمقدار اللازم) بحسب الوجه الذى استدل به الزبدة وصاحب الإشارات من اعتبار الظن الشخصى بالمراد هو أن يحصل الظن بعدم المخصص (والظاهر أن المقدار اللازم) بحسب الوجه الذى استند اليه المحقق القمى من كون الخطابات حجة للمشافهين وان حجيتها لغيرهم من باب الظن المطلق وان المتيقن من اعتباره هو الحاصل بعد الفحص ان يتفحص فى كل مسألة إلى أن يحصل الوثوق بعدم المعارض (وعليه) فالمقدار اللازم من الفحص ما يختلف باختلاف الوجوه التى يستند اليها فى المسألة فيجب على كل مجتهد أن يلحظ الوجه الذى قد استند اليه واعتمد عليه وهذا أيضاً واضح .

﴿ قوله ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال أنه كان ولم يصل . . . الخ ﴾ نعم الظاهر عدم لزومه كما ذكر المصنف لكن لا

يختص ذلك بالمخصص فقط بل لا يلزم الفحص عن المقيد المتصل أيضاً أو عن قرينة المجاز المتصلة باحتمال انها كانت ولم تصل فان العقلاء لا يكاد يعتنون بهذا الإحتمال أبداً حتى فى ظواهر الكتاب والسنة فان ظواهرهما وان قلنا إنها معرض للمنافيات والمعارضات ولا تخرج عن المعرضية الا بالفحص عنها ولكنها للمنافيات المنفصلة الواردة بعداً لا المتصلة بها باحتمال انها كانت ولم تصل الينا .

﴿ قوله بل حاله حال إحتمال قرينة المجاز وقد اتفقت كلماتهم على عدم الإعتناء به . . . الخ ﴾ الظاهر أنه اتخذ دعوى إتفاق الكلمات على عدم الإعتناء باحتمال قرينة المجاز من القائل بجواز التمسك بالعام قبل الفحص (قال فى المعالم) أحتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة بيان الملازمة أن ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود فى المجاز لكن اللازم اعنى طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض أيضاً بحمل الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته (انتهى)

(أقول) وظاهر المصنف عدم الإعتناء باحتمال قرينة المجاز مطلقاً حتى فى المنفصلة (وفى اطلاقه نظر) فان الإحتمال المذكور وان كان ملغى مطلقاً فى كلمات أهل المحاورة ولكنه ليس ملغى فى الفاظ الكتاب والسنة اذا كان فى القرينة المنفصلة فانها كما هى معرض للتخصيص بمخصص منفصل أو للتقييد بمقيد كذلك فكذلك هى معرض للتجوز بالقرينة المنفصلة كما لا يخفى .

ايقـــاظ

﴿ قوله ايقاظ لا يذهب عليك الفرق بين الفحص ها هنا وبينه فى الأصول العملية . . . الخ ﴾ وحاصله أنه كما يشترط فى العمل بالعام الفحص عن المخصص فكذلك يعتبر فى جريان الأصول العملية فى الشبهات الحكمية من البرائة والإستصحاب وغيرهما الفحص عن الدليل الإجتهادى كما سيأتى فى خاتمة الأصول انشاء الله تعالى غير أن الفحص هنا فحص عما يزاحم الحجية وهناك بدون الفحص لا حجة أصلا (ثم إن المصنف) قد أخذ هذا الفرق من التقريرات حيث ادعى فى الفرق بين المقامين أن البرائة قبل الفحص مما لا مقتضى له بخلاف العام فالمقتضى فيه قبل الفحص موجود لظهور اعتبار العام سنداً ودلالة غايته أنه نتفحص عن المانع عنه .

(أقول) ان الفرق المذكور انما يتم فى خصوص البرائة العقلية فان موضوعها اللابيان وبدون الفحص لا يحرز موضوعها كى تكون حجة وأما البرائة الشرعية أوالاستصحاب أوقاعدة الطهارة بناء على جريانها فى الشبهات الحكمية فالمقتضى فيها موجود كالعام بعينه وهو اطلاق أدلتها (وعليه) فالفحص فى الجميع فحص عما يزاحم الحجية الا فى خصوص البرائة العقلية فانها بدون الفحص لا حجية لها أصلا ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

في الخطابات الشفاهية

﴿ قوله فصل هل الخطابات الشفاهية مثل يا أيها المؤمنون . . . الخ ﴾ ليس فى القرآن المجيد من أوله الى آخره مثل يا أيها المؤمنون وانما فيه يا أيها الذين آمنوا ولعل مقصود المصنف هو مجرد التمثيل لا ذكر ما فى الكتاب العزيز وعلى كل حال لو قال يا أيها الذين آمنوا كان أولى .

﴿ قوله يختص بالحاضر مجلس التخاطب أو يعم غيره من الغائبين بل المعدومين ... الخ ﴾ ظاهر العناوين هو الدوران بين الاختصاص بالموجودين أو الشمول المعدومين وظاهر الموجودين كما فى الفصول هو مطلق من كان موجوداً فى زمن الخطاب سواء كان حاضراً فى مجلس الخطاب أم كان غائباً عنه ولكن (قال فى الفصول) وربما فسر أى المعدومين بغير الموجودين فى مهابط الوحى وله وجه (انتهى) وعلى هذا التفسير يكون الدوران بين الحاضرين فى مجلس الخطاب وبين غيرهم مطلقاً سواء كان غائباً أو معدوما وقد صرح بعدم الفرق بين الغائب والمعدوم صاحب التقريرات (فقال) فى التنبيه الاول الظاهر عدم الفرق بين المعدوم والغائب عن مجلس الخطاب فى عدم تحقق المخاطبة معه لولا التنزيل كما تقدم اليه الاشارة واستواء الكل بالنسبة اليه تعالى غيبة وحضوراً لا يجدى فى المقام (انتهى) وهو كلام جيد متين لما ستعرف من أن المخاطب الحقيقى هو خصوص الحاضر الملتفت فلا فرق اذاً فى غيره بين أن يكون معدوما رأساً أو يكون موجوداً غير حاضر أو حاضراً غير ملتفت

﴿ قوله فيه خلاف . . . الخ ﴾ (نسب فى المعالم) القول بعدم الشمول للمعدومين الى أصحابنا وأكثر أهل الخلاف قال وذهب قوم منهم الى تناوله

بصيغته لمن بعدهم أى تناول ما وضع لخطاب المشافهة (ونسب فى الفصول) القول بالشمول للمعدومين إلى الحنابلة (وحكى فى التقريرات) بعد ما أختار فى صدر المسألة شمول الخطاب للمعدومين على وجه الحقيقة أقوالا عديدة (منها القول) بالشمول من دون تصريح بكونه على وجه الحقيقة أو المجاز (ومنها القول) بالشمول حقيقة لغة (ومنها القول) بالشمول حقيقة شرعا (ومنها القول) بامكان الشمول على وجه المجاز بنحو من التنزيل والإدعاء إذا كان فيه فائدة يتعلق بها أغراض أرباب المحاورة وأصحاب المشاورة (قال) ولعله المشهور كما قيل .

(أقول) وهو الأقرب كما ستعرف تفصيله .

﴿ قوله فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع . . . الخ ﴾ وحاصله أنه يمكن أن يكون النزاع فى هذا البحث على أحد وجوه ثلاثة :

(الأول) أن التكليف المتكفل له الخطابات الشفاهية هل يصح تعلقه بالمعدومين أم لا (والظاهر) أن النزاع بهذا الوجه وإن كان أمراً ممكناً ثبوتاً ولكنه بعيد عما وقع بينهم من النزاع خارجا .

(الثانى) ان المخاطبة هل تصح حقيقة مع المعدومين بل الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعة لذلك كأدوات النداء وبعض الضمائر المتصلة أو المنفصلة كما فى افعلى وافعلا وافعلوا أو اياك واياكما واياكم أو أنت وأنتما وأنتم إلى غير ذلك من صيغ الخطاب أو بنفس توجيه الكلام اليهم بدون أدوات الخطاب مثل ما يتوجه الكلام الى الموجود الحاضر كما فى قولك لدى التكلم معه جاء زيد أو ذهب عمرو أو مات بكر وأشباه ذلك أم لا تصح (ظاهر الفصول) أن النزاع فى المقام هو بهذا الوجه (قال قدس سره) وكيف كان فالكلام فى المقام من جهة توجه الخطاب إلى المعدوم لا من جهة

إطلاق لفظ الناس أو الذين آمنوا عليه (إنتهى) .

(الثالث) أن الألفاظ الواقعة عقيب أدات الخطاب كلفظة الناس فى قوله تعالى يا ايها الناس أو لفظة الذين آمنوا فى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا هل تعم الغائبين أو المعدومين أم لا (ظاهر التقريرات) أن النزاع فى المقام هو بهذا الوجه نظراً إلى أن النزاع فى عموم صيغة الخطاب يعنى بها الأدوات للمعدومين بل الغائبين وعدمه كما هو ظاهر غير واحد من العناوين مما لا يلائم مباحث العام .

(أقول) والنزاع بهذا الوجه الأخير كما ستعرف هو مسبب عن النزاع فى ان أدوات الخطاب هل هى موضوعة للخطاب مع المخاطب الحقيقى أى للخطاب مع الحاضر الملتفت كى يقضى باختصاص الألفاظ الواقعة عقيبها بالحاضرين فقط أم لا بل هى موضوعة لمطلق الخطاب الإيقاعى فلا يقضى باختصاصها بهم بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين كما لا يخفى .

﴿ قوله ولا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً وعلى الوجه الأخير لغوياً . . . الخ ﴾ إشارة إلى ما تعرضه صاحب التقريرات (قال) الثالث هل النزاع المذكور عقلى أو لغوى يشهد للثانى ظاهر عنوان الحاجبى وصاحب المعالم وجماعة آخرين حيث أنهم جعلوا النزاع فى عموم الصيغة وعدمه والظاهر أن هذا من الأبحاث اللغوية وإن كان البحث فى العموم والخصوص ما يرجع إلى أمر عقلى من إمكان مخاطبة المعدوم وإمتناعه إذ المدار فى كون المسألة لغوية أو عقلية إنما هو على ما هو المسؤل عنه فى عنوانها دون ماينتهى اليه مداركها كما يشهد له عدّ المسألة فى عداد مسائل العام والخاص فان إمكان مخاطبة المعدوم وإمتناعه مما لا ربط له بها جزماً (إلى أن قال) وبالجملة فظاهر جملة من الامارات يشهد للثانى وظاهر جملة أخرى يشهد للاول

(إنتهى) (فيقول المصنف) إن النزاع على الوجه الأول والثانى وهو صحة تعلق التكليف بالمعدومين وعدمها وصحة المخاطبة معهم وعدمها نزاع عقلى والنزاع على الوجه الأخير الثالث وهو عموم الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب للمعدومين وعدمه المسبب عن وضع الأدوات للخطاب مع المخاطب الحقيقى وعدمه نزاع لغوى وهو جيد متين .

﴿ قوله إذا عرفت هذا فلا ريب فى عدم صحة تكليف المعدوم عقلا ... الخ ﴾ إشارة إلى حكم النزاع على الوجه الأول (وحاصله) أن تكليف المعدوم بل الموجود الحاضر الغافل فضلا عن المعدوم بمعنى التنجز عليه المساوق لإنقداح الإرادة والكراهة على طبقه فى نفس المولى محال عقلا نعم إنشاء التكليف على نحو يشمل الحاضر والغائب والمعدوم جميعاً غايته أنه يكون فى حق الحاضر الملتفت منجزاً وفى حق الغائب عن مجلس الخطاب فعلياً يتنجز فى حقه بوصول الخطاب اليه وفى حق المعدوم إنشائياً يتنجز عليه بعد وجوده وبلوغه ووصول الحكم اليه من دون حاجة إلى انشاء جديد مما لا ضير فيه .

﴿ قوله فان المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بانشائه . . . الخ ﴾ أى بانشاء الواقف حين ما وقف لا بانتقال العين اليه ارثاً من البطن السابق (وعليه) فكما صح عقلا انشاء التمليك للموجود والمعدوم جميعاً غايته أنه تكون الملكية فعلية فى حق الموجود وانشائية فى حق المعدوم تصير فعلية له بعد ما وجد وتحقق من غير حاجة الى انشاء جديد فكذلك صح عقلا انشاء التكليف لهما عيناً بهذا النحو .

﴿ قوله وأما اذا انشأ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط . . . الخ ﴾ أى وأما اذا انشأ التكليف للمعدوم مشروطاً بوجوده ووجدانه الشرائط بعداً فإمكانه مما لا يرتاب فيه أحد .

﴿ قوله وكذلك لا ريب فى عدم صحة خطاب المعدوم بل الغـــائب حقيقة . . . الخ ﴾ إشارة إلى حكم النزاع على الوجه الثانى (وحاصله) أنه لا ريب فى عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب عن مجلس الخطاب بل الحاضر الغير الملتفت فضلا عن الغائب والمعدوم على وجه الحقيقة فان الخطاب الحقيقى كما فى التقريرات عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ومن المعلوم أن ذلك مما لا يتحقق إلا إذا كان توجيه الكلام إلى الحاضر الملتفت .

(نعم) قد يتفق الخطاب مع المعدوم أو مع من وجد ومضى كميت ملقى أو شهيد مسجى بداعى عقلائى صحيح بل قد وقع ذلك من أعقل العقلاء كسيد شباب أهل الجنة فى يوم عاشوراء مع المستشهدين بين يديه حين ناداهم وقال لهم يا فلان ويا فلان إلى قوله ما لى أناديكم فلا تسمعون وأدعوكم فلا تجيبون ولكن ذلك بتنزيل المعدوم أو الغائب أو الحاضر الغير الملتفت منزلة الحاضر الملتفت فيكون التخاطب معه على وجه العناية والتنزيل لا على وجه الحقيقة والواقع .

(وبالجملة) ان الخطاب الحقيقى لا يكون إلا مع الحاضر الملتفت وأما مع غيره فقد يتفق أحياناً تنزيلا وعناية لا على وجه الحقيقة والواقع وهذا واضح لا ريب فيه ولا شك يعتريه .

﴿ قوله ومنه قد إنقدح إن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء . . . الخ ﴾ إشارة إلى حكم النزاع على الوجه الثالث وهو النزاع فى عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين بل المعدومين وعدمه وقد أشرنا أنه مسبب عن أن أدوات الخطاب هل هى موضوعة للخطاب مع المخاطب الحقيقى أى للمخاطبة مع الحاضر الملتفت كى يقضى باختصاص الألفاظ الواقعة عقيبها بالحاضرين فى مجلس الخطاب فقط أم موضوعة لمطلق الخطاب الإيقاعى ولو

كان مع المخاطب التنزيلى كى لا يقضى بالاختصاص بل تشمل حتى المعدومين فضلا عن الغائبين (وحاصل كلام المصنف) أن الفاظ الخطاب كأدوات النداء وضمائر التخاطب موضوعة لإنشاء مطلق التخاطب ولإيقاع مجرد المخاطبة سواء كان مع المخاطب الحقيقى أو التنزيلى ففى مثل يا كوكباً ما كان أقصر عمره الذى ليس المخاطب فيه حقيقياً لعدم كونه حاضراً ملتفتاً لا تجوّز فى أدات الخطاب أصلا بل هى مستعملة فيما هو معناها الحقيقى من إنشاء النداء والخطاب وان كان هناك عناية فى المخاطبة بتنزيل غير الحاضر الملتفت منزلة الحاضر الملتفت (ويشهد لذلك) عدم مشاهدة عناية ولا رعاية علاقة فى نفس أداة الخطاب وان نشاهد العناية والتنزيل فى المخاطبة مع هذا المخاطب الغير الحقيقى (وقد تقدم) فى صيغة الطلب وصيغ الإستفهام والتمنى والترجى ما يقرب من ذلك من انها موضوعة لإنشاء الطلب أو لإنشاء تلك الصفات المخصوصة مطلقاً سواء كان بداعى ثبوت الطلب النفسانى أو ثبوت تلك الصفات واقعاً من طلب الفهم والتمنى والترجى أو كان بدواعى أخر كالتهديد والإنذار والإحتقار أو اظهار المحبة أوالتوبيخ أوالإنكار الى غيرذلك مما تقدم تفصيله ففى جميع ذلك كله تكون الصيغة مستعملة فيما هو معناها الحقيقى ولا تجوّزفيها أصلا وان كانت بمقتضى طبعها الأصلى منصرفة الى الإنشاء بداعى ثبوت تلك الصفات حقيقة كما أن أدوات الخطاب بطبعها الأصلى منصرفة الى انشاء التخاطب مع المخاطب الحقيقى غير أن فى الخطابات الالهية ما يمنع عن هذا الإنصراف وهووضوح عدم اختصاص الحكم فيها بطبقة دون طبقة أو بجيل دون جيل (وعليه) فلا وجه لإختصاص الخطابات الألهية بالحاضرين فى مجلس الخطاب فقط بل يعم الغائبين والمعدومين جميعاً لعدم وضع الأدوات فيها للخطاب مع المخاطب الحقيقى كى يوجب استعمالها فيه اختصاصها بهم ولا

هى منصرفة اليه بعد وجود مايمنع عن الإنصراف فى خطاباته تعالى كما أشير آنفاً

(أقول) ان المصنف قداستنتج من مجرد عدم وضع الأدوات للخطاب مع المخاطب الحقيقى وعدم انصرافها اليه فى الخطابات الالهية عموم الخطابات الشفاهية وشمولها للغائبين والمعدومين جميعاً نظراً الى انها لو عمتهما لم يلزم تجوّز فى الأدوات أصلا (وهو كما ترى ضعيف جداً) فانه بعد الإعتراف بكون المخاطبة الحقيقية مع المعدوم مما لا تصح الا تنزيلا فالخطابات الالهية هب انها لو حملت على العموم لم يلزم تجوّز فى الأدوات أصلا ولكن يلزم لا محالة عناية فى المخاطبة كما لا يخفى (وعليه) فالأولى الإعتراف بان حمل الخطابات الشفاهية على العموم والشمول مستلزم للعناية والتنزيل وان كان ذلك فى المخاطبة لا فى الأدوات غايته أن القرينة التى قد منعت عن انصراف الأدوات الى التخاطب مع المخاطب الحقيقى هى التى دلت على كون المخاطبة تنزيلية ليست هى مع خصوص المخاطب الحقيقى أى مع الحاضر الملتفت كى لا تشمل الغائب والمعدوم جميعاً .

(وبالجملة) ان الخطابات الشفاهية القرآنية بقرينة عدم اختصاص الحكم فيها بطبقة دون طبقة وعصر دون عصر وأنه يشترك فيه الكل الى يوم القيامة ظاهرة جداً فى العموم والشمول للجميع من الحاضر والغائب والمعدوم جميعاً ولكن ذلك مما يوجب العناية والتنزيل فى المخاطبة بتنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر الملتفت وان لم يوجب ذلك عناية فى أدوات الخطاب أصلا نظراً الى وضعها لمطلق الخطاب الإيقاعى لا لخصوص الخطاب مع المخاطب الحقيقى فتدبر جيداً .

﴿ قوله كما أن قضية ارادة العموم منه لغيرهم استعماله فى غيره ...الخ ﴾
أى كما أن مقتضى ارادة العموم مما يقع فى تلوه لغير الحاضرين من الغائبين

والمعدومين جميعاً هو استعمال ما وضع للخطاب فى غير الخطاب مع المخاطب الحقيقى

﴿ قوله ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات . . . الخ ﴾ أى ويشهد لما ذكرنا من أن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعا لذلك أى للخطاب مع المخاطب الحقيقى بل للخطاب الإيقاعى الإنشائى صحة النداء بالأدوات مع ارادة العموم من الواقع تلوها للغائبين والمعدومين جميعاً بلا عناية ولا رعاية علاقة فى نفس الأدوات أصلا وان كان هناك عناية فى المخاطبة معهم حيث ينزل فيها الغائب والمعدوم منزلة الحاضر الملتفت .

﴿ قوله مع حصوله بذلك لو كان ارتكازياً . . . الخ ﴾ أى مع حصول العلم بالتنزيل بسبب الالتفات اليه والتفتيش عن حاله لو كان التنزيل ارتكازياً والا فمن أين يعلم بثبوته كذلك وهل هو الا بسبب الالتفات اليه والتفتيش عن حاله .

﴿ قوله وان أبيت الا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقى ... الخ ﴾ وحاصله انك ان أبيت عما تقدم منا من وضع الأدوات للخطاب الايقاعى الانشائى والتزمت بوضعها للخطاب مع المخاطب الحقيقى فلا مناص حينئذ عن الالتزام باختصاص ما يقع فى تلوها بالحاضرين فى مجلس الخطاب فقط وان الخطابات الالهية كغيرها من الخطابات تختص بالمشافهين خاصة فيما لم تكن هناك قرينة على التعميم .

(أقول) نعم ولكن قد عرفت آنفاً أنه يمكن دعوى وجود القرينة غالباً على التعميم فى كلام الشارع ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم فى مثل يا أيها الناس اتقوا أو يا أيها الذين آمنوا بمن حضر فى مجلس الخطاب فقط بل يعم الجميع بلا شبهة ولا ارتياب بل بالضرورة من الدين .

﴿ قوله أو بنفس توجيه الكلام بدون الادات . . . الخ ﴾ وقد مثل له

فى التقريرات بآية الحج (قال) وكيف كان فما ذكر من معنى الخطاب يحصل بمجرد المواجهة بالكلام نحو الغير وان لم يكن الكلام مقروناً بواحدة من أدات الخطاب كالنداء ونحوه كما فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا .

﴿ قوله وتوهم صحة التزام التعميم فى خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين لإحاطته بالموجود فى الحال والموجود فى الاستقبال فاسد... الخ ﴾ ردٌ على بعض ادلة القائلين بشمول الخطابات الشفاهية للمعدومين (قال فى الفصول) بعد أن ذكر من الحنابلة القائلين بالشمول المعدومين وجهين متعددين (ما هذا لفظه) وقد يتشبث على الاثبات بوجوه أخر (الى أن قال) ومنها أن دليل المنع على تقدير صحته لا يجرى فى خطاباته تعالى لان الموجودين فى زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء (فيقول المصنف) رداً عليه ان احاطته تعالى بالموجود والمعدوم على حدّ سواء مما لا يصحح المخاطبة مع المعدوم ولا الغائب حقيقة كما أن عدم صحتها معهما حقيقة ليس الا لقصور فيهما لا لنقص فى ناحيته جل وعلا .

﴿ قوله كما أن خطابه اللفظى لكونه تدريجياً ومتصرم الوجود كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة . . . الخ ﴾ ردٌ على القول بشمول الخطابات الشفاهية للغائبين عن مجلس الخطاب وان لم تشمل المعدومين (قال المحقق القمى) فى التنبيه الاول (ما هذا لفظه) قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحى لان الخطاب عن الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول انتهى (وقال فى التقريرات) فى التنبيه الاول أيضاً (ما هذا لفظه) الظاهر عدم الفرق بين المعدوم والغائب عن مجلس الخطاب

فى عدم تحقق المخاطبة لولا التنزيل كما تقدم اليه الإشارة وإستواء الكل بالنسبة اليه تعالى غيبة وحضوراً لا يجدى فى المقام أما أولا فلأن ذلك مبنى على أن يكون المخاطب بالكسر هو الله تعالى ولا دليل عليه (إلى أن قال) وأما ثانياً فبأن إستوائه غيبة وحضوراً لايجدى مع إختلاف حال المخاطبين بالعلم والسماع فان النقص فيهم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً مضافا إلى أن الإستواء انما هو موجود فى الموجود والمعدوم أيضاً ولم يظهر التزامه من المورد فبدون التنزيل لا يعقل الخطاب فى المقامين ومعه لا إشكال فيهما (انتهى) (فيقول المصنف) رداً على القول المذكور ان خطابه تعالى اللفظى حيث أنه تدريجى متصرم الوجود وليس أمراً قابلا للبقاء لم يقبل الشمول للغائبين فانهم حين الخطاب لاحضور لهم كى يشملهم الخطاب وبعد حضورهم لاخطاب له تعالى كى يشملهم

﴿ قوله هذا لو قلنا بان الخطاب بمثل يا أيها الناس اتقوا فى الكتاب حقيقة الى غير النبى صلى الله عليه وآله . . . الخ ﴾ أى أن تمام ما تقدم الى هنا انما هو لو قلنا ان الخطاب من الله تعالى حقيقة فى مثل يا أيها الناس اتقوا أو يا أيها الذين آمنوا أو نحوهما الى غير النبى صلى الله عليه وآله وسلم (وأما لو قلنا) ان المخاطب الحقيقى له تعالى هو خصوص النبى ﷺ دون غيره فأدوات النداء فى مثلهما مستعملة قهراً فى غير الخطاب مع المخـــاطب الحقيقى بل فى الخطاب الإيقاعى الإنشائى ولو مجازاً فاذا كانت مستعملة فى الخطاب الإيقاعى الإنشائى مجازاً وكان المخاطب غير المخاطب الحقيقى فلا فرق حينئذ بين أن يكون المخاطب خصوص الحاضرين فقط أو ما يعم الغائبين والمعدومين جميعاً

فى ثمرة البحث

﴿ قوله فصل ربما قيل إنه يظهر لعمومات الخطابات الشفاهية المعدومين ثمرتان الأولى حجية ظهور الخطابات فى الكتاب لهم كالمشافهين . . . الخ ﴾ هذه الثمرة الأولى للمحقق القمى رحمه الله فانه ذكر فى بحث الخطابات الشفاهية أن ثمرة عموم الخطابات القرآنية للمعدومين وعدمه هو حجية ظواهرها لهم وعدمها وأساس هذه الثمرة مبتن على مقدمتين قد أشار اليهما فى القانون الثانى من الاجتهاد والتقليد .

(الأولى) اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه ولو كان متأخراً عن زمان الخطاب ولم يكن مشافهاً له أصلا كما فى تصنيف المصنفين وتأليف المؤلفين دون من لم يقصد افهامه .

(الثانية) أن غير المشافهين للخطابات القرآنية ليسوا مقصودين بالافهام فالكتاب العزيز ليس كتصنيف المصنفين وتأليف المؤلفين فاذا تم هاتان المقدمتان اختص قهراً حجية ظواهر الكتاب بالمشافهين فقط كما صرح به فى حجية الكتاب فيتم حينئذ الثمرة الأولى فى المقام فعلى القول بعموم الخطابات القرآنية وشمولها لغير المشافهين تكون هى حجة لنا والا فلا (وقد رد المصنف) على كلتا المقدمتين جميعاً .

(فعلى الاولى) بقوله وفيه أنه مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام وقد حقق عدم الاختصاص بهم .

(وعلى الثانية) بقوله ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع . . . الخ .

﴿ قوله الثانية صحة التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم . . . الخ ﴾ هذه الثمرة الثانية مذكورة فى التقريرات ولم يحسن تقريرها وقد ذكرها المحقق القمى أيضاً وأصلها منسوب إلى المحقق البهبهانى رحمه الله وتقريرها على نحو أحسن ان المعدومين إذا وجدوا وبلغوا وكانوا مخالفين مع الموجودين فى حال الخطاب فى الصنف أى فى خصوصية مصنفه نحتمل دخلها ثبوتاً فى الحكم على نحو شك فعلا فى ثبوته لهم كاختلافهم فى درك حضور الامام عليه السلام المحتمل دخله فى مثل صلاة الجمعة (فان قلنا) بشمول الخطابات للمعدومين وتوجهها اليهم فيجوز لهم التمسك باطلاقاتها لرفع دخالة ما شك فى دخله كما جاز التمسك بإطلاقاتها للموجودين (وإن لم نقل) بشمولها لهم فلا يجوز لهم التمسك باطلاقاتها أصلا فان التمسك بالإطلاق فرع توجه الخطاب فاذا لم يتمسك بالإطلاق فلا يبقى فى البين سوى دليل الإشتراك ولا دليل على الإشتراك إلا الإجماع وهو دليل لبى لا إطلاق له فلا يثبت به الحكم الا مع الاتحاد فى الصنف وحيث لا اتحاد فى الصنف فلادليل على الحكم أصلا

﴿ قوله ولا يذهب عليك أنه يمكن اثبات الاتحاد . . . الخ ﴾ هذا جواب عن الثمرة الثانية (وحاصله) أن مع عدم عموم الخطاب للمعدومين وإن لم يصح لهم التمسك بإطلاقه لرفع دخالة ما شك فى دخله مما كان المعدومون فاقدين له وكان المشافهون واجدين له ولكن صح التمسك بإطلاقه لرفع دخالته فى حق المشافهين قطعاً فاذا ارتفع دخله فى حقهم ثبت اتحاد المعدومين معهم فى الصنف اذ ليس المراد من اتحادهم فى الصنف الا الاتحاد فيما كان له دخل فى الحكم لا الاتحاد فى جميع الخصوصيات مما يكثر الاختلاف بحسبه كالطول والقصر والسواد والبياض والسمن والهزال ونحو ذلك مما لا يوجب اختلافا فى الحكم فاذا ثبت اتحادهم معهم فى الصنف ثبت الحكم لهم قهراً بدليل الاشتراك

وان كان الدليل لبياً لا اطلاق له وهذا واضح .

﴿ قوله وكونهم كذلك لايوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد منه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان . . . الخ ﴾ دفع لما قد يقال من أنه لا يصح التمسك بالاطلاق فى حق المشافهين أيضاً كى يرتفع به دخل ما شك فى دخله ويثبت به اتحادالمعدومين مع الموجودين فى الصنف ويلحقهم الحكم بدليل الاشتراك ولو كان لبياً وذلك كله لأن المشافهين كانوا واجدين لما شك فى دخله ومع كونهم كذلك لا يكون الاطلاق كاشفاً عن عدم دخله فى الحكم لمكان الدخل فيه ثبوتاً وان الاطلاق كان من جهة الاتكال على حصوله لهم وتحققه فيهم (فيقول المصنف) إنذلك انما يتم فى الخصوصيات التى لايتطرق اليها الفقدان كالعربية والعجمية والقرشية والنبطية وأشباه ذلك مما لا يزول فاذا شك فى دخل مثل هذه الأمور وكان المشافهون واجدين له فمن اطلاق الخطاب لهم لايستكشف عدم دخله فى حقهم وذلك لجواز دخله فيه ثبوتاً وان الاطلاق كان لأجل الاتكال على وجوده فيهم وحصوله لهم وأما فيما يمكن تطرق الفقدان اليه كالقوة والضعف والغنى والفقر والعلم والجهل وأشباه ذلك مما يقبل الزوال والفناء فمن اطلاق الحكم يعرف لا محالة عدم دخله فى حقهم إذ لو كان دخيلا فى حقهم لكان على المولى تقييد الحكم به ولم يصح منه الاتكال على تحققه فيهم وحصوله لهم بعد كونه فى معرض الزوال والفناء كما لا يخفى .

﴿ قوله ودليل الإشتراك إنما يجدى فى عـــدم إختصاص التكاليف باشخاص المشافهين . . . الخ ﴾ لا يبعد أن يكون ذلك دفعاً لما قد يتوهم من أنه لاحاجة فى المقام إلى التمسك بالاطلاق للمشافهين كى يرتفع به دخل ماشك فى دخله ويثبت به إتحاد المعدومين معهم فى الصنف فيلحقهم الحكم بدليل الاشتراك بل يكفى فى تسرية الحكم من المشافهين إلى المعدومين نفس دليل

الاشتراك فقط (فيقول المصنف) فى دفعه إن دليل الاشتراك إنما يجدى فى عدم إختصاص الحكم بالمشافهين وفى تسريته إلى غيرهم إذا لم يكونوا واجدين لخصوصية نحتمل دخلها فى الحكم فلو لا الاطلاق وإثبات عدم دخل تلك الخصوصية وثبوت إتحاد غير المشافهين معهم فى الصنف بوسيلة الاطلاق لم يجد دليل الاشتراك فى التسرية منهم الى غيرهم ومع الاطلاق وثبوت الاتحاد فى الصنف بوسيلته يعم الحكم بدليل الاشتراك لغير المشافهين مطلقاً من الغائبين والمعدومين جميعاً وإن لم يكونوا مخاطبين بالخطابات الشفاهية أصلا فتأمل جيداً

﴿ قوله وقد حقق عدم الاختصاص به فى غير المقام . . . الخ ﴾ أى وقد حقق عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه فى بحث حجية الظواهر

﴿ قوله وأشير الى منع كونهم غير مقصودين به فى خطاباته تبارك وتعالى فى المقام . . . الخ ﴾ حيث قال قدس سره ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع بل الظاهر أن الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون كذلك وان لم يعمهم الخطاب . . . الخ .

فى تعقّب العام بضمير يرجع الى بعض افراده

﴿ قوله فصل هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أولا . . . الخ ﴾ وقد أشتهر التمثيل لذلك بقوله تعالى فى أواسط البقرة والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك (الآية) أى وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك الأجل الذى قدر لهن وهو أيام العدة (فالضمير) فى بعولتهن راجع الى خصوص الرجعيات من

المطلقات فإنهن اللاتى بعولتهن أحق بردهن لا الى المطلقات مطلقاً ولو كانت بائنات وهى الصغيرة وغير المدخول بها واليائسة والمختلعة والمبارات والمطلقة ثلاثاً (فهل عود) الضمير الى بعض أفراد المطلقات مما يوجب تخصيصها به ويكون المراد منها لبأ هو خصوص الرجعيات ويختص التربص بهن فقط بحيث نحتاج فى اثبات العدة لبعض البائنات كالمختلعة والمبارات والمطلقة ثلاثاً الى دليل آخر (أم لا يوجب) ذلك بل المراد من المطلقات مطلق المطلقات ويثبت التربص لجميعهن بحيث نحتاج فى عدم العدة على الصغيرة وغير المدخول بها واليائسة الى دليل آخر (فيه خلاف) بين الأعلام (قال فى الفصول) ذهب الى كل فريق وتوقف قوم (ونسب فى المعالم) الأول الى العلامة فى النهاية والى جمع من الناس والثانى الى العلامة فى التهذيب والمرتضى وجماعة من العامة وذكر أن المحقق قد حكاه عن الشيخ ونسب التوقف الى المحقق (الى أن قال) وهذا هو الأقرب يعنى التوقف .

﴿ قوله وليكن محل الخلاف . . . الخ ﴾ وحاصل كلام المصنف أنه يجب أن يكون محل الخلاف فيما اذا وقع العام والضمير العائد الى بعض افراده فى كلامين أو فى كلام واحد مع استقلال العام بحكم يختص به كما فى الآية الشريفة فان المطلقات حكمها التربص والضمير العائد الى بعض أفرادها فى بعولتهن حكمه أحقية الزوج بردهن وأما اذا كانا فى كلام واحد وكانا محكومين بحكم واحد كما لو قيل والمطلقات أزواجهن أحق بردهن فلا ينبغى الريب فى تخصيص العام به .

(أقول) ومأخذ هذا الكلام هو صاحب الفصول رحمه الله (قال ما هذا لفظه) ثم الظاهر أن النزاع فيما اذا كان العام والضمير فى كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالآية أو فيه وفيما اذا كانا فى كلام واحد واستغنى العام

عن عود الضمير اليه نحو أكرم العلماء وخدامهم اذا علم اختصاص الحكم بخدام العدول منهم وأما اذا كانا فى كلام واحد واستدعى العام عود الضمير اليه كما لو قيل والمطلقات أزواجهن أحق بردهن فلا اشكال فى تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه وهو عين ما أفاده المصنف غير أنه عبر عن استقلال العام بحكم يختص به باستغناء العام عن عود الضمير اليه كما أنه عبر عن اشتراكهما فى حكم واحد باستدعاء العام عود الضمير اليه .

(نعم) يظهر من قول المصنف أو فى كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه فى الكلام كما فى قوله تبارك وتعالى والمطلقات يتربصن . . . الخ أن الآية الشريفة هى من قبيل ما اذا وقع العام والضمير فى كلام واحد ويظهر من قول الفصول المتقدم ثم الظاهر أن النزاع فيما اذا كان العام والضمير فى كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالآية . . . الخ أن الآية هى من قبيل ما اذا وقع العام والضمير فى كلامين لا فى كلام واحد وهو اختلاف يسير ليس بمهم (ثم إنه يظهر من التقريرات) فى تعيين محل الخلاف ما مرجعه الى ما أفاده المصنف أيضاً فجعل المعيار فى محل الكلام أن يكون حكم الضمير مغايراً لحكم العام سواء كان الحكمان من سنخ واحد وفى كلام واحد كما فى أكرم العلماء وأكرم خدامهم اذا فرض عود الضمير لعدو لهم أو كان الحكمان من سنخين وفى كلامين كما فى الآية المباركة لما فيها من وجوب التربص وأحقية الزوج بردهن وأما اذا كان حكم العام والضمير واحداً كما فى قوله تعالى فى صدر الآية والمطلقات يتربصن فلا نزاع فى تخصيص العام به فان ضمير الجمع فيها عائد الى ما سوى الصغيرة واليائسة وغير المدخول بها لأنهن لا يتربصن وليس عليهن عدة .

﴿ قوله والتحقيق أن يقال إنه حيث دار الأمر بين التصرف فى العام ... الخ ﴾ وحاصل تحقيق المصنف أنه لابد فى المقام من ارتكاب خلاف الظهور بأحد وجوه ثلاثة (إما بالتصرف) فى العام بالتزام التخصيص فيه فيكون المراد من المطلقات الرجعيات (وإما بالتصرف) فى الضمير بنحو الاستخدام بارجاعه الى بعض ما أريد من المرجع فان الاستخدام على ما حقق فى البديع عبارة عن عود الضمير الى اللفظ بغير المعنى الذى أريد منه من غير فرق بين أن يكون الغير مباينا مع المعنى رأسا أو كان الغير بعضه (وإما بالتصرف) فى الضمير بنحو التجوز فى الاسناد فيسند أحقية الزوج بردهن الى جميع المطلقات تجوزا مع كون المسند اليه الحقيقى هو خصوص الرجعيات فقط دون غيرهن (والترجيح) لاصالة الظهور فى طرف العام لا لاصالة الظهور فى طرف الضمير والسر فيه أن المتيقن من بناء العقلاء الذى هو مدرك اصالة الظهور هو اتباعها فى تعيين المراد لا فى تعيين كيفية الاستعمال والمراد فى طرف العام غير معلوم اذ لم يعلم أنه قد أريد منه العموم أو أريد منه الخصوص فيكون اصالة الظهور حجة فيه بخلاف المراد فى جانب الضمير فانه معلوم على كل حال لأن أحقية الزوج بردهن هى للرجعيات لا محالة ولكن لم يعلم أن العام قد أريد منه الخصوص ليكون استعمال الضمير على نحو الحقيقة أو أريد منه العموم وأن الضمير قد رجع الى بعض ما أريد من المرجع اما بنحو الاستخدام أو بنحو التجوز فى الاسناد فلا تكون اصالة الظهور حجة فيه

(وفيه) أن المتيقن من بناء العقلاء وان كان هو اتباع الظهور فى تعيين المراد والمراد فى جانب العام غير معلوم بخلافه فى جانب الضمير لكن هذا كله اذا كان الظهور منعقدا للعام وفى المقام انعقاده له مع عود الضمير الى بعض أفراده الصالح للقرينية على التخصيص غير معلوم ولو كانا فى كلامين اذ المراد

من وقوعها فى كلامين هو وقوعها فى كلام واحد طويل والا لم يصح عود الضمير اليه ولعل الى هذا قدأشار بقوله فافهم (هذا مضافا) الى أن التصرف فى الضمير بنحو التجوز فى الإسناد مما لا وجه له فان الإسناد الى غير ما هو له كالإستعمال فى غير ما وضع له هو مما يحتاج الى استحسان الطبع له ولا يستحسن الطبع اسناد الحكم الى عموم المطلقات بلحاظ قسم خاص منها وهو الرجعيات (وعليه) فارتكاب خلاف الظهور فى المقام يكون بأحد وجهين لا بأحد وجوه ثلاثة فتأمل جيداً .

﴿ قوله سالمة عنها فى جانب الضمير . . . الخ ﴾ يعنى سالمة عن إصالة الظهور فى جانب الضمير أى عن معارضتها .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله لكنه إذا عقد للكلام ظهور فى العموم . . . الخ ﴾ إستدراك عن قوله كانت إصالة الظهور فى طرف العام سالمة عنها فى جانب الضمير (وحاصله) أن العام إذا كان عند العرف من الكلام المكتنف بالضمير العائد إلى بعض أفراده لم ينعقد له ظهور أصلا بل يحكم عليه بالإجمال ففى مورد الشك نرجع إلى الأصول العملية الا اذا قيل باعتبار اصالة الحقيقة تعبداً ولو لم يكن اللفظ ظاهراً فى معناه الحقيقى الا انك قدعرفت غير مرة ان الأصول اللفظية مدركها بناء العقلاء وهم لا يبنون تعبداً على أحد طرفى الإحتمال ما لم يكن هناك ظهور عرفا (وعليه) فاذا قال مثلا أكرم العلماء وصل خلفهم واحتملنا تخصيص العام بقرينة عود الضمير الى عدو لهم وان الإكرام مختص بالعدول فقط كجواز الإقتداء بهم واحتملنا أيضاً بقاء العام على عمومه وان الإكرام شامل لجميع العلماء حتى الفاسق منهم وان الضمير عائد الى عدو لهم بنحو الإستخدام ففى العالم الفاسق نرجع لا محالة الى أصل البراءة .

(أقول) انك قـــد عرف منا أن العام الذى يعود الضمير الى بعض أفراده هو دائماً من هذا القبيل وأنه مما لا ظهور له فى العموم أصلا ولو كانا فى كلامين اذ المراد من وقوعهما كذلك هو وقوعهما فى كلام واحد طويل كالآية الشريفة والا لم يصح عود الضمير اليه كما لا يخفى .

﴿ قوله كما عن بعض الفحول . . . الخ ﴾ يحتمل أن يكون هو صاحب الفصول فانه بعد ما رجح الإستخدام على تخصيص العام (قال ما هذا لفظه) فلا أقل من الشك فى تحقق التكافوء وهو لا يكفى فى صرف ما ثبت عمومه عن العموم بل لابد من ثبوت الصارف (وحاصله) أن مع احتمال التكافوء بين التصرفين وعدم احراز ظهور العام فى العموم نأخذ بعمومه الى أن يثبت الصارف عنه وهو عين العمل باصالة الحقيقة تعبداً وان لم يكن هناك ظهور عرفا ولكنه تنظر فيه أخيراً بقوله وفى هذا نظر وهو فى محله .

هل يخصص العام بالمفهوم المخالف

﴿ قوله فصل قد اختلموا فى جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الإتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق . . . الخ ﴾ قد عرفت فى صدر المفهوم والمنطوق أن المفهوم الغير المطابق للمنطوق فى الإيجاب والسلب يسمى بالمفهوم المخالف ويعبر عنه بدليل الخطاب والمفهوم المطابق للمنطوق فى الإيجاب والسلب يسمى بالمفهوم الموافق ويعبر عنه بلحن الخطاب أو فحوى الخطاب كما أنه قد يعبر عن الجميع بلازم الخطاب (وعلى كل حال) اذا قال مثلا ولا تقل لأبويك أف وان فسقا واستفدنا منه حرمة اهانتهما وان فسقا بالفحوى جاز أن يكون هذا المفهوم الموافق مخصصاً لعموم قوله أهن الفساق بلا كلام (وأما

اذا قال) ان عدل زيد العالم فاكرمه ونحن قلنا بمفهوم الشرط واستفدنا منه عدم وجوب اكرامه ان لم يعدل فهل جاز أن يكون هذا المفهوم المخالف مخصصاً لعموم قوله أكرم العلماء أم لا (فيه خلاف) بين الأعلام (قال فى المعالم) والاكثرون على جوازه وهو الأقوى (ثم استدل عليه) بقوله لنا أنه دليل شرعى عارض مثله وفى العمل به جمع بين الدليلين فيجب (ثم ذكر) بعد ذلك حجة الخصم (فقال) احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته أقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وأرجحية الأقوى ظاهرة وليس الأمر ها هنا كذلك فان المنطوق أقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصاً فلا يصلح لمعارضته وحينئذ فلا يجب حمله عليه (انتهى) .

(أقول) وفى كل من دليلى الجواز والمنع ما لا يخفى (أما دليل الجواز) فلان مجرد الجمع بين الدليلين مما لا دليل على وجوبه ما لم يكن أحدهما أقوى دلالة واشد ظهوراً بحيث يوفق بينهما عرفا بحمل الظاهر على الأظهر أو على النص (وقريب منه) ما أورده الفصول عليه من أن الجمع كما يمكن بإلغاء العموم كذلك يمكن بإلغاء المفهوم فيستدعى ترجيح الأول من مرجح ومجرد كونه طريق جمع لا يكفى فان الثانى أيضاً طريق جمع (انتهى) وهو جيد (وأما دليل المنع) فلان المفهوم وان كان بمقتضى طبعه أضعف من المنطوق ولكن ما لم يعرضه جهة تجعله أقوى دلالة وأشد ظهوراً وهى أخصية المدلول وأضيقيته بالنسبة الى مدلول العام والا فهو أدل وأظهر فقول الخصم فى حجته المتقدمة ان المنطوق أقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصاً هو ممنوع اشد المنع ومردود عليه اشد الرد (ولعل من هنا) قال المصنف وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور (انتهى) .

﴿ قوله وتحقيق المقام أنه اذا ورد العام . . . الخ ﴾ وحاصل هـذا التحقيق ان ماله العموم وماله المفهوم اذا وردا فى كلام واحد أو فى كلامين ولكن كان كل منهما قرينة متصلة للآخر لعدم فصل طويل بينهما ودار الأمر بين تخصيص العموم أو رفع اليد عن المفهوم (فان كان) كل من العموم والمفهوم بمقدمات الحكمة كما فى المفرد المعرف باللام اذا انعقد له العموم بالمقدمات وفى الجملة الشرطية اذا لم نقل بوضعها للمفهوم وانعقد لها ذلك بمقدمات الحكمة أحياناً كما تقدم تفصيله فى محله أوكان كل من العموم والمفهوم بالوضع كما فى صيغة كل وما أشبهها وفى الجملة الشرطية أو الوصفية اذا قلنا فيهما بالمفهوم مستنداً الى الوضع فلا عموم حينئذ ولا مفهوم لعدم تمامية المقدمات بالنسبة الى شىء منهما فى الأول ولمزاحمة ظهور كل منهما مع الآخر فى الثانى فلابد حينئذ من الرجوع الى الأصل العملى فى محل الشك فاذا قال مثلا أكرم العلماء وقال أيضاً ان عدل العلماء فاكرمهم ودار الأمر فى العالم الفاسق بين تخصيص العموم بالمفهوم كى لا يجب اكرامه وبين رفع اليد عن المفهوم ليجب اكرامه فلا محيص حينئذ عن أصل البرائة الا اذا فرض ان أحدهما أظهر فيؤخذ به هذا كله ان كان ماله العموم وماله المفهوم فى كلام واحد أوفى كلامين ليس بينهما فصل طويل كما أشرنا (وأما اذا كانا) فى كلامين بينهما فصل طويل وكان كل منهما بمقدمات الحكمة أو بالوضع فالظهور لا محالة وان كان ينعقد لكل منهما ولكن لابد حينئذ من أن يعامل معهما معاملة المجمل لتكافؤهما فى الظهور ان لم يكن أحدهما أظهر والا فيكون هو القرينة على التصرف فى الآخر (هذا كله تحقيق المصنف) وهومع نقصانه وعدم استيعابه تمام الصور لعدم تعرضه فى كلا الفرضين صورة كون أحدهما بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة وان لم يبعد أن يكون حكمها فى نظره تقديم جانب الوضع

(هو تطويل) بلاطائل فان المفهوم للجملة الشرطية إنما ينعقد أحياناً بمقدمات الحكمة إذا أحرز كون المتكلم فى مقام بيان تمام ما هو العلة للحكم ولم يذكر سوى الشرط المذكور فى المنطوق ومع الإحراز كذلك يعرف لامحالة انحصار العلة به والإنتفاء عند الإنتفاء فيقدم المفهوم قهراً لأخصية مدلوله وأضيقية معناه على العموم وإن كان العموم بالوضع .

(وبالجملة) الحق فى المقام أن يقال إن المفهوم بعد القول به فى الجملة الشرطية أو الوصفية أو غيرهما سواء كان بالوضع أو بغيره من الإنصراف أو بمقدمات الحكمة هو مما يقدم على عموم العام لا محالة نظراً إلى أخصيته وأضيقيته فيكون المفهوم المخالف مخصصاً للمنطوق كما صح أن يكون المنطوق مخصصاً للمنطوق وإن كان مخصصية الثانى أجلى وأظهر .

﴿ قوله وإلا كان مانعاً عن إنعقاد الظهور أو إستقراره فى الآخر ... الخ ﴾ أى وإلا بان كان أحدهما أظهر كان ذلك مانعاً عن إنعقاد الظهور للآخر إذا كانا فى كلام واحد أو عن إستقراره له إذا كانا فى كلامين على نحو كان كل منهما قرينة متصلة للآخر .

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

﴿ قوله فصل الإستثناء المتعقب لجمل متعددة . . . الخ ﴾ بمعنى أن الإستثناء إذا تعقب جملا متعددة وقد أمكن رجوعه إلى الكل كما فى قوله أكرم العلماء وأطعم الفقراء وارحم الضعفاء إلا الفساق لا ما إذا لم يصح رجوعه إلا إلى الجملة الأخيرة كما فى أكرم العدول وجالس الفحول الاالفساق (فهل هو) ظاهر فى الرجوع الى الكل (أو الى) خصوص الأخيرة (أو لا

ظهور له) أصلا بل لابد فى التعيين من قرينة أقوال (قيل) بظهوره فى الرجوع الى الكل وهو المنسوب الى الشيخ والشافعية (وقيل) بظهوره فى الرجوع الى خصوص الأخيرة وهو المنسوب الى أبى حنيفة وأتباعه (وقيل) مشترك بينهما لفظاً وهو المنسوب الى السيد رحمه الله (وقيل) بالوقف بمعنى لا ندرى أنه حقيقة فى أىّ الأمرين وهو المنسوب الى الغزالى ولا يخفى أن عدّ ذلك من الأقوال غريب جداً (وقيل) بالإشتراك المعنوى بينهما وهو الذى اختاره صاحب المعالم وان لم يصرح بلفظ الإشتراك المعنوى .

﴿ قوله ولا اشكال فى رجوعه الى الأخيرة على أىّ حال ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة . . . الخ ﴾ مضافا الى أنه لا قائل بالعود الى غير الأخيرة خاصة كما يظهر بمراجعة كلماتهم .

﴿ قوله وكذا فى صحة رجوعه الى الكل . . . الخ ﴾ (وفيه) ان صحة رجوعه الى الكل على كل من القول الأول والإشتراك اللفظى والمعنوى وان صح ولكن على القول برجوعه الى خصوص الأخيرة مما لا يصح بل يظهر من بعض الوجوه التى استند اليها القائل بهذا القول أنه يستحيل عقلا (قال فى المعالم) الرابع أى من الوجوه التى أحتج بها القائل بهذا القول أنه لو رجع الإستثناء الى الجميع فان أضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الأصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء أكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد فى اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثر ان المستقلان على الأثر الواحد (انتهى) (اللهم) الا اذا كان مقصود المصنف من صحة رجوعه الى الكل صحة رجوعه اليه فى نظره كما يظهر من تعليله الآتى اعنى قوله وذلك ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً . . . الخ .

﴿ قوله وان كان المتراءى من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه اليه أنه محل الاشكال والتأمل . . . الخ ﴾ اذ لو لم يكن صحة الرجوع الى الكل عنده محل اشكال وتأمل لم يمهد لها مقدمة طويلة خارجة عن وضع الكتاب جداً (قال أعلى الله مقامه) ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة فى تحقيق المقام وهى ان الواضع لابد له من تصور المعنى فى الوضع (ثم ساق كلاماً طويلا) فى اثبات أقسام ثلاثة للوضع من الوضع الخاص والموضوع له الخاص كما فى الأعلام والوضع العـــام والموضوع له العام كما فى أسامى الأجناس والوضع العام والموضوع له الخاص وادعى أنه فى أسامى الاشارة وسائر المبهمات والحروف ومقصوده من هذا كله اثبات ان أدوات الاستثناء التى هى من جملة الحروف وضعها عام وان كـان الموضوع له فيها خاصاً فاذا كـان الوضع فيها عاماً صح ارجاعها الى الكل كما صح ارجاعها الى الأخيرة فقط وان احتجنا فى التعيين الى القرينة (قال) فيما أفاده بعد تمهيد المقـدمة الطويلة (ما لفظه) وعلى هذا فاىّ الأمرين أريد من الاستثناء كـان استعماله فيه حقيقة واحتيج فى فهم المراد منه الى القرينه كما فى نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هى بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك فى شىء يعنى اللفظى لاتحاد الوضع فيه وتعدده فى المشترك لـكنه فى حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله وذلك ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلا فى ناحية الاداة . . . الخ ﴾ علة كما أشير آنفاً لقوله وكذا فى صحة رجوعه الى الكل (ومنه يظهر) ان مختار المصنف هو عين ما اختاره صاحب المعالم من الاشتراك المعنوى بين الاخراج عن الجميع والاخراج عن الأخيرة

خاصة غير أنه يثبته بطريق آخر وهو أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى كما فى قولك أكرم العلماء الا الفساق والشعراء والحكماء مما لا يوجب تفاوتاً فى ناحية الاداة سواء قلنا بكون كل من الوضع والموضوع له فى الحروف عاما كما تقدم فى صدر الكتاب أو قلنا بكون الوضع عاما والموضوع له فيها خاصاً كما أفاده صاحب المعالم وفاقا لغير واحد من أهل العربية (كما أن منه يظهر) ان الاستثناء المتعقب لجمل متعددة لا يكون ظاهراً فى الرجوع الى الجميع ولا فى الرجوع الى خصوص الأخيرة بعد صلوحه لكل منهما وان كان الرجوع الى الأخيرة متيقناً معلوما فاذا لم يكن ظاهراً فى شىء منهما لم يكن ما سوى الأخيرة ظاهراً فى العموم لاكتنافه بما يصلح للرجوع اليه فلابد فى محل الشك من الرجوع الى الأصل العملى ففى العالم الفاسق والفقير الفاسق فى المثال المتقدم فى صدر المسألة نرجع الى أصل البراءة .

﴿ قوله وكان المستعمل فيه الاداة . . . الخ ﴾ راجع الى قوله المتقدم لا يوجب تفاوتاً . . . الخ أى ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلا فى ناحية الأداة وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً عين المستعمل فيه فيما كان واحداً .

﴿ قوله كما هو الحال فى المستثنى بلا ريب ولا اشكال . . . الخ ﴾ أى فيكون المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى متعدداً عين المستعمل فيه فيما كان متعدداً .

﴿ قوله اللهم الا أن يقال بحجية اصالة الحقيقة تعبداً لا من باب الظهور . . . الخ ﴾ فحينئذ يؤخذ بعموم ما سوى الجملة الأخيرة وان لم يكن ظاهراً فى العموم من جهة اكتنافه بما يصلح للرجوع اليه ولكن قد عرفت غير مرة ان اصالة الحقيقة تعبداً مما لا أصل له فانه أصل عقلائى ولا تعبد فى

فعل العقلاء بما هم عقلاء فلا يبنون على ارادة المعنى الحقيقى جزافا ما لم يكن هناك ظهور يكشف عن المراد الجدى وهذا واضح .

﴿ قوله فيكون المرجع عليه إصالة العموم إذا كان وضعياً لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة . . . الخ ﴾ فان العمل باصالة العموم تعبداً مع اكتناف العام بما يصلح للرجوع اليه هو مما يمكن القول به إذا كان العموم وضعياً وان لم نقل به نحن لكونه خلاف التحقيق ولكن إذا كان العموم اطلاقياً ينعقد بمقدمات الحكمة كما فى أحل الله البيع ونحوه فلا يكاد يمكن القول به إذ لا تتم المقدمات حينئذ كما لا يخفى .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ وجه التأمل كما يظهر من تعليقته على الكتاب هو ما قد يقال إن مجرد صلوح الإستثناء للرجوع إلى الجميع بدون قرينة عليه ولا ظهور فيه كما هو المفروض مما لا يصلح أن يعتمد عليه المتكلم فى مقام البيان (وعليه) فينعقد العموم حينئذ بوسيلة مقدمات الحكمة لما سوى الجملة الأخيرة (وفيه ما لا يخفى) فان العام المستند عمومه إلى الوضع إذا لم يكن ظاهراً فى العموم من جهة الإكتناف بما يصلح الرجوع اليه فكيف بما كان عمومه بمقدمات الحكمة وهل يعقل انعقاد العموم له حينئذ بحيث كان اللفظ ظاهراً فيه كلا ولعله اليه أشار أخيراً فى التعليقة بقوله فافهم .

فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد

﴿ قوله فصل الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص ... الخ ﴾ (قال فى المعالم) فالأقرب جوازه مطلقاً وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقاً وهو

مذهب السيد (إلى أن قال) ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قدخص من قبل بدليل قطعى متصلا كان أو منفصلا وقيل إن كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعياً أم ظنياً وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناء على منع كون الخبر الواحد دليلا على الإطلاق لأن الدلالة على العمل به الاجماع على إستعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به انتهى .

(أقول) وما أبعد بين من لم يجوّز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر مطلقاً تحفظاً على ظهور الكتاب وبين من لم يجوز العمل بظواهر الكتاب كجماعة من الاخباريين على ما سيأتى فى الظواهر ما لم يرد على طبقها خبر معتبر من الائمة عليهم السلام وكيف كان الأمر ان المتبع هو الدليل القاطع وستعرف مقتضاه كما حقه .

﴿ قوله لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل باخبار الآحاد .. الخ ﴾ شروع فى اثبات جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد استدل له بأمرين .

(أحدهما) ما تمسك به صاحب التقريرات (قال) وكيف كان فيمكن الإستدلال على الجواز بالإجماع من الاصحاب على العمل باخبار الآحاد فى قبال العام الكتابى وهذه سيرة مستمرة إلى زمن الائمة عليهم السلام بل وذلك مما يقطع به فى زمن الصحابة والتابعين فانهم كثيراً ما يتمسكون بالاخبار فى قبال العمومات الكتابية ولم ينكر ذلك عليهم ودعوى أن ذلك لعله بواسطة احتفاف الخبر بقرينة قطعية مدفوعة بما أفاده الشيخ عند احتجاجه بعمل الصحابة على حجية الأخبار بانه تعويل على ما يعلم ضرورة خلافه ولا يحسن مكالمة مدعيه انتهى .

(ثانيهما) ما استدل به بعض الأفاضل على ما فى التقريرات (قال) واستدل بعض الأفاضل على المطلب بانه لو لاه لزم إلغاء الخبر بالمرة اذ ما من خبر إلا وهو مخالف لعموم الكتاب (وقد أشار اليه المصنف) بقوله مع أنه لو لاه لزم إلغاء الخبر . . . الخ .

(أقول) وسيأتى فى جواب الوجه الأول من وجهى المنع ما هو أقوى من هذين الدليلين وأسد فانتظر .

﴿ قوله بواسطة القرينة . . . الخ ﴾ أى بواسطة القرينة القطعية .

﴿ قوله وكون العام الكتابى قطعياً صدوراً وخبر الواحد ظنياً سنداً . . . الخ ﴾ إشارة إلى الوجه الأول من وجهى المنع (قال فى المعالم) احتجوا للمنع بوجهين .

(أحدهما) ان الكتاب قطعى وخبر الواحد ظنى والظنى لا يعارض القطعى لعدم مقاومته له فيلغى بالمرة (وحاصل الجواب) بعد النقض بجواز تخصيص الخبر المتواتر بخبر الواحد مع أن المتواتر قطعى كالكتاب وخبر الواحد ظنى لاقطعى أن الكتاب وإن كان قطعياً صدوراً ولكن ذلك لايمنع عن التصرف فى دلالته الغير القطعية فان الأمر يدور بين إصالة العموم فى الكتاب وبين دليل سند الخبر والخبر بدلالته وسنده صالح للقرينية والتصرف فى اصالة العموم فى الكتاب أما بدلالته فلانه أظهر وأقوى اذ المفروض أنه خاص وذاك عام وأما بسنده فلانه معتبر حجة بلا كلام اذ المفروض ثبوت اعتباره بدليل خاص قطعى بخلاف اصالة العموم فى الكتاب فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره .

(أقول) وأصل هذا الجواب من التقريرات غير أن المصنف تصرف فيه فجعل الامر دائراً بين اصالة العموم فى الكتاب وبين دليل سند الخبر كما

هو صريح قوله فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره (وهو كما ترى) اذ لو أخذنا بعموم الكتاب لم نرفع اليد عن دليل سند الخبر رأساً بل عن خصوص الخبر المخالف لعموم الكتاب والخبر المخالف صالح دلالة وسنداً للتصرف فى عموم الكتاب كما عرفت (والحق) ما أفاده التقريرات فى مقام الجواب (فقال ما لفظه) وبعبارة واضحة الكتاب قطعى سنداً وخبر الواحد ظنى سنداً ولا تعارض بينهما من هذه الجهة أى من جهة ما هو القطعى وانما التعارض بينهما من جهة الدلالة الراجعة فى العام الى اصالة الحقيقة التى يجب تقديم ما هو صالح للقرينية عليها لارتفاع موضوع الأصل بوجود الدليل حقيقة اذا كان علمياً أو حكما اذا كان ظنياً ولو مع ملاحظة العلم باعتباره والمفروض أن خبر الواحد صالح لذلك أما دلالة فظاهر وأما سنداً فلان كلامنا فى قبال هذا المانع انما هو بعد الفراغ عن حجية الخبر انتهى (وحاصله) هو ما بيناه آنفاً من أن الامر دائر بين اصالة العموم فى الكتاب وبين نفس الخبر المعتبر والخبر المعتبر صالح بدلالته وسنده للتصرف فى عموم الكتاب (نعم يمكن تقرير الجواب) بنحو آخر يدور الامر فيه بين عموم الكتاب وبين عموم دليل اعتبار الخبر بان يقال ان الامر دائر بين العمومين فإن أخذنا بعموم الكتاب طرحنا عموم دليل الخبر بمعنى أنه أخرجنا الخبر المخالف لعموم الكتاب عن تحته بلا مخصص له وان أخذنا بعموم دليل الخبر فقد خصصنا عموم الكتاب بمخصص له وهو الخبر المعتبر المخالف لعمومه ومهما دار الامر بين تخصيصين كذلك أى أحدهما بلا مخصص والآخر بمخصص قدم الثانى على الاول .

﴿ قوله ولا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع ... الخ ﴾ رد على الكلام المتقدم فى صدر المسألة عن المحقق المائل الى التوقف من أن الدلالة على العمل

بالخبر الإجماع على إستعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به وقد ذكره التقريرات فى عداد ادلة المنع وجعله وجهاً ثالثاً لهم (وعلى كل حال) حاصل الجواب أن دليل إعتبار حجية الخبر مما لا ينحصر بالإجماع فقط كى يقال انه قائم فى خصوص ما لا يوجد على خلافه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به بل يستفاد اعتبار الخبر من الآيات القرآنية ولو نوقش فى دلالتها فمن الأخبار المتواترة إجمالا وإطلاقها مما يشمل كلا من الخبر المخالف لعموم الكتاب وغيره جميعاً (هذا مضافا) إلى ما عرفت من السيرة المستمرة على العمل بالخبر فى قبال العمومات الكتابية وأنه مما يقطع به فى زمن الصحابة والتابعين ولم ينكر ذلك عليهم .

﴿ قوله والأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار أو انها زخرف أو انها مما لم يقل به الإمام . . . الخ ﴾ إشارة إلى وجه آخر للمانعين قد جعله التقريرات وجهاً رابعاً لهم وهو عمدة الوجوه (قال) وأخرى بطائفة كثيرة من الأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها وضربها على الجدار وانها زخرف وانها مما لم يخبر بها الإمام عليه السلام وهى كثيرة جداً (انتهى) بل ويظهر من شيخنا الأنصارى أن هذا الوجه هو لشيخ الطائفة فى العدة (قال) فى الرسائل فى أوائل خبر الواحد بعد أن ذكر الأخبار الكثيرة الدالة على المنع عن العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور وجعلها طائفتين الأولى ما دل على طرح الخبر الذى يخالف الكتاب الثانية ما دل على طرح الخبر الذى لا يوافق الكتاب وخاض فى الجواب عن الطائفة الأولى (ما هذا لفظه) ومن هنا يظهر ضعف التأمل فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الأخبار بل منعه لأجلها كما عن الشيخ فى العدة انتهى (وعلى كل حال) سيأتى تفصيل هذه الأخبار فى صدر

مسألة خبر الواحد انشاء الله تعالى واحداً بعد واحد وهى بمضامين شتى ولكن ليس فيها تصريح بلفظ الطرح أو الضرب على الجدار وإن كان فيه تعبير بالزخرف أو الباطل أو لم نقله وغير ذلك (وكيف كان) قد أجاب المصنف عن هذه الاخبار بوجوه .

(الاول) ما حاصله أن مخالفة الخاص مع العام ليست بمخالفة عرفا بل يعد الخاص بياناً للعام وشرحاً له ومن هنا لا يعد الخبران المتنافيان على وجه العموم والخصوص المطلق أو على وجه الإطلاق والتقييد بمتعارضين ولا نرجع فيهما الى المرجحات السندية أو نتخير بينهما على الخلاف الآتى فى باب التعادل والتراجيح بل نأخذ بخاصهما أو بمقيدهما ولو كان الآخر أقوى سنداً (وقد أشار) إلى هذا الوجه بقوله ان لم نقل بانها ليست من المخالفة عرفا

(الثانى) ما حاصله أن المراد من المخالفة فى الاخبار الآمرة برد المخالف للكتاب هو غير مخالفة العموم والخصوص المطلق وذلك بشهادة صدور كثير من الاخبار المخالفة للكتاب بهذا النحو من المخالفة أى المخصصة لعموماتها أو المقيدة لمطلقاتها على نحو لو انكرها أحد لعدّ ذلك من المكابرة واللجاج والاخبار الآمرة برد المخالف وإن كانت آبية عن التخصيص الأفرادى بان يقال مثلا كل حديث خالف كتاب الله فهو زخرف إلا الخبر الفلانى ولكنها غير آبية عن التخصيص الأنواعى بان يقال مثلا كل خبر خالف الكتاب فهو زخرف الا المخالف له بنحو العموم والخصوص المطلق فانه شارح لمدلوله ومفسر لمعناه والفرق بين هذا والجواب السابق أن مخالفة الخاص مع العام على الوجه السابق ليست بمخالفة أصلا وعلى هذا الوجه مخالفة غير انها ليست بمرادة من الاخبار الآمرة برد المخالف بشهادة صدور كثير من الاخبار المخالفة للكتاب بهذا النحو من المخالفة (وقد أشار المصنف) إلى هذا الوجه الثانى

بقوله إلا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة . . . الخ وقد قدمه فى الذكر ولا ضير فيه .

(الثالث) ما حاصله أنه من المحتمل قوياً أن يكون المراد من هذه الاخبار انهم لا يقولون خلاف القرآن ثبوتاً وواقعاً وأما خلافه إثباتاً وظاهراً ولو بنحو التباين الكلى فضلا عن العموم والخصوص المطلق أو من وجه شرحا لمرامه تعالى وبياناً لمراده جل وعلا فكثيراً ما يقولون به (وقد أشار المصنف) إلى ذلك بقوله مع قوة إحتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً . . . الخ (وفيه) أن هذا الإحتمال وإن كان قوياً فى حدّ ذاته بل مما لا ريب فيه ولكن ليس منه فى الاخبار المذكورة عين ولا أثر كما لا يخفى على من راجعها وأمعن النظر ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم ولكن سيأتى منا فى صدر خبر الواحد ما يدل قوياً على هذا الوجه وهو صدور كثير من الاخبار الصحيحة الواردة فى تفسير القرآن المخالفة لظواهره بنحو التباين الكلى فضلا عن العموم والخصوص المطلق أو من وجه نظير ما ورد من أن الصلاة فى قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى هو المسجد أو أن البحرين فى قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان هو علىّ وفاطمة عليهما السلام وان البرزخ هو النبى صلى الله عليه وآله وسلم وان اللؤلؤ والمرجان هما الحسن والحسين عليهما السلام إلى غير ذلك مما لا مجال لإنكاره والفرق بين هذا الوجه وبين الاول والثانى أن بناء عليهما يؤخذ بخصوص المخالف للكتاب الذى مخالفته بنحو العموم والخصوص المطلق وبناء على هذا الوجه يؤخذ بمطلق ما خالف ظاهر الكتاب إذا كان نصاً أو أظهر سواء كان مخالفته بنحو التباين الكلى أو بنحو العموم والخصوص المطلق أو من وجه ويبقى تحت الاخبار الآمرة بطرح المخالف للكتاب

خصوص الخبر المخالف لنصه وصريحه فتأمل جيداً وسيأتى لذلك مزيد توضيح إنشاء الله تعالى فى خبر الواحد فانتظر .

﴿ قوله كيف وصدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة عنهم عليهم السلام كثيرة جداً . . . الخ ﴾ هذا راجع إلى قوله لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة فى هذه الاخبار غير مخالفة العموم لا إلى قوله ان لم نقل بانها ليست من المخالفة عرفا فلا تشتبه .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة ...الخ ﴾ اشارة الى الوجه الثانى من وجهى المنع (قال فى المعالم) بعد ما ذكر الوجه الاول المتقدم للمانعين (ما هذا لفظه) الثانى أنه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ أيضاً والتالى باطل اتفاقاً فالمقدم مثله بيان الملازمة أن النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص فى الأزمان والتخصيص المطلق أعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة أولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم فى النسخ (انتهى) (وقد أجاب عنه المصنف) بعد ما اتخذ أصل الجواب من التقريرات بتغيير فى العبارة بما حاصله أن مقتضى القاعدة هو جواز كل من النسخ والتخصيص جميعاً بخبر الواحد غير أن بينهما فرق من جهتين أوجبتا منع الملازمة .

(الاولى) اختصاص النسخ بالاجماع على المنع فلولاه لقلنا أيضاً بجواز النسخ بخبر الواحد (وفيه) أن الإجماع فى المسألة غير معلوم ومن هنا قال فى المعالم فى الاصل الثانى من مبحث النسخ ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالآحاد عند اكثر العلماء ولم يقل عند كافة العلماء انتهى (ولو سلم) الإجماع هنا لحصول القطع منه برأى المعصوم فى امثال المسألة مما يحتمل

الإستناد فيه الى الرأى والنظر ممنوع جداً .

(الثانيه) أن النسخ مما يتوفر الداعى بضبطه ولذا قل الخلاف فى موارده فلا نحتاج فى تعيين موارده الى العمل بخبر الواحد بخلاف التخصيص فنحتاج فيه (وفيه) أن مجرد ذلك مما لا يوجب اعتبار خبر الواحد فى تعيين موارد التخصيص ما لم يرجع الى دعوى الإنسداد فيها فيخرج بذلك عن الظن المعتبر بالخصوص (هذا) والحق فى الجواب عن الوجه الثانى للمانعين هو الإلتزام بجواز النسخ أيضاً بخبر الواحد المعتبر بالخصوص كالتخصيص بعينه ولا محذور فيه أصلا .

فى اختلاف حال الخاص ناسخاً
ومخصصاً ومنسوخاً

﴿ قوله فصل لا يخفى أن الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً . . . الخ ﴾ لا اشكال فيما اذا كان الخاص مقارناً مع العام فانه مخصص له بلا خلاف يعبأ به كما فى المعالم الا عن بعض الحنفية كما صرح به المحقق القمى وأما اذا كان غير مقارن له منفصلا عنه .

(فتارة) يكون الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به .

(وأخرى) يكون بعد العام وبعد حضور وقت العمل به .

(وثالثة) يكون العام بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به .

(ورابعة) يكون العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به فهذه صور أربع .

(أما الصورة الأولى) وهى أن يكون الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به التى قد أشار اليها المصنف بقوله أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به . . . الخ (فقد يقال) فيها بعدم جواز التخصيص نظراً الى لزوم تأخير البيان عن وقت الخطاب ويظهر من المعالم والمحقق القمى وغيرهما وجود القائل بهذا القول (وقد يقال) فيهابعدم جواز النسخ نظراً الىاشتراط جواز النسخ بحضور وقت العمل بالمنسوخ كما يظهر ذلك من المعالم والمحقق القمى بل صرحا بالإشتراط فى مبحث النسخ ونسبه الأول الى جمهور أصحابنا وجمع من العامة والثانى الى اكثر أصحابنا والمعتزلة (والحق) أن كلا من التخصيص والنسخ فيها جايز غير أن التخصيص أظهر فيبنى عليه .

(أما جواز التخصيص) فلأن تأخير البيان عن وقت العمل والحاجة جايز عقلا اذا كان لحكمة مقتضية له فكيف بتأخيره عن وقت الخطاب .

(وأما جواز النسخ) فلما ستعرف من أن النسخ بمعناه الحقيقى الواقعى فى الأحكام الالهية غير معقول لإستلزامه الجهل فى حقه تعالى وهو منزه عنه جل وعلا فان الحكم لو كان مشتملا على مصلحة موجبة له الى الأبد فلماذا ينسخ وان لم يكن مشتملا كذلك فلماذا يشرع بنحو التأبيد كى ينسخ فلابد أن يكون النسخ فى الشرعيات بمعنى بيان أمد الحكم وغايته ومن المعلوم أن النسخ بهذا المعنى مما لا يتفاوت فيه الحال بين أن يكون قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ أو بعده غايته أنه ان كان بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ فالأمر الأول كان جدياً عن مصلحة فى المتعلق والا بان كان قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ فالأمر الأول كان صورياً عن مصلحة فى نفس الأمر وسيأتى اعتراف المصنف بصحة النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ بقوله وحيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً وان كان بحسب

الظاهر رفعاً فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل . . . الخ .

(وأما أظهرية التخصيص) فلشيوعه وندرة النسخ جداً وبه يكون ظهور العام فى العموم الأزمانى وان كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة أقوى من ظهوره فى العموم الأفرادى وان كان بالوضع وتنصيص أهل اللغة فيخصص الثانى دون الأول وسيأتى أيضاً اعتراف المصنف بذلك قريباً فانتظر .

(وأما الصورة الثانية) وهى أن يكون الخاص بعد العام وبعد حضور وقت العمل به التى قد أشار اليها المصنف بقوله وان كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً . . . الخ فمختار المصنف فيها تبعاً للتقريرات أن العام ان كان وارداً لبيان الحكم الواقعى فلا محالة يكون الخاص ناسخاً لا مخصصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة والا كان مخصصاً .

(أقول) وهذا جيد غير أن التعليل بلزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس كما ينبغى بعد ما عرفت أنه مما لا محذور فيه اذا كان لحكمة مقتضيـــة له وسيأتى أيضاً اعتراف المصنف بذلك فى التعادل والتراجيح عند الإشارة الى جملة من المرجحات النوعية لاحد الظاهرين فانتظر .

(وبالجملة) الأولى أن يقال ان العام اذا أحرز أنه قد ورد لبيان الحكم الواقعى فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل به يكون ناسخاً لا محالة لا مخصصاً والا لزم الخلف لكن هذا اذا أحرز ورود العام لبيان الحكم الواقعى بالعلم واليقين وأما اذا أحرز ذلك بالأصل العقلائى كما هو الغالب فيكون الخاص مخصصاً لا ناسخاً فان النسخ حينئذ وان كان أمراً ممكناً ثبوتا ولكن ندرة النسخ وشيوع التخصيص جداً كما أشرنا هو مما يوجب تقوية ظهور العام فى العموم الأزمانى وتضعيف ظهوره فى العموم الافرادى فيقدم الاول على الثانى ويلتزم بتأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه كان لحكمة مقتضية لذلك .

(وأما الصورة الثالثة) وهى أن يكون العام بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به التى لم يؤشر اليها المصنف ها هنا وانما يؤشر اليها بعداً بقوله أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به . . . الخ فالكلام فيها عين الكلام فى الصورة الاولى من حيث جواز كل من التخصيص والنسخ جميعا غير أن التخصيص أظهر فيبنى عليه .

(نعم) احتمال التخصيص والنسخ هناك كان فى الخاص المتأخر وهاهنا يحتمل التخصيص فى الخاص المتقدم والنسخ فى العام المتأخر (مضافا) الى أن التخصيص هناك كان مستلزما لتأخير البيان عن وقت الخطاب وقد يقال بعدم جوازه وان عرفت فساده لجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة اذا كان لحكمة مقتضية لذلك فكيف بتأخيره عن وقت الخطاب وها هنا لا يستلزم التخصيص تأخير البيان عن وقت الخطاب أصلا .

(وأما الصورة الرابعة) وهى أن يكون العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به التى قد أشار اليها المصنف بقوله وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص . . . الخ فلا اشكال فى جواز كل من التخصيص والنسخ فيها عند الكل .

(أما جواز التخصيص) فلعدم استلزامه تأخير البيان عن وقت الخطاب أو الحاجة أصلا .

(وأما جواز النسخ) فلكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص غير أن التخصيص هو أظهر من النسخ لما أشير اليه من شيوع الأول وندرة الثانى فيوجب ذلك قهراً أقوائية ظهور الخاص فى الدوام والاستمرار وان كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة من ظهور العام فى العموم الأفرادى وان كان بالوضع لا بالاطلاق فيتعين التخصيص دون النسخ (ثم ان هذا كله) اذا علم

اقتران الخاص بالعام أو انفصاله عنه وأما اذا جهل وتردد بين اتصاله به وانفصاله عنه فالحكم فيه هو التخصيص أيضا فانه لا يخلو ثبوتا عن احدى الصور الخمس وهى صورة الاقتران والصور الاربع للانفصال وقد عرفت أن الخاص فى الكل مخصص لا ناسخ الا اذا أحرز كون العام المتقدم وارداً لبيان الحكم الواقعى بالعلم واليقين ثم ورد الخاص بعد حضور وقت العمل به فانه حينئذ ناسخ لا مخصص .

﴿ قوله أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل فلا محيص عن كونه مخصصا وبيانا له . . . الخ ﴾ قد أشار بهذه العبارة الى الصورة الاولى من الصور الاربع كما تقدم .

﴿ قوله وان كان بعد حضوره كان ناسخا لا مخصصا . . . الخ ﴾ قد أشار بهذه العبارة الى الصورة الثانية من الصور الاربع كما تقدم أيضا .

﴿ قوله وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص . . . الخ ﴾ قد أشار بهذه العبارة الى الصورة الرابعة من الصور الاربع كما أشرنا وسيأتى منه الاشارة الى الصورة الثالثة فانتظر .

﴿ قوله هذا فيما علم تاريخهما وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره فالوجه هو الرجوع الى الاصول العملية . . . الخ ﴾ وهذا راجع الى الصورتين الاوليين كما يظهر من قوله بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره (ثم إنه) قد يتخيل أنه لا ثمرة عملا بين كون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كى يكون ناسخا على الشرط المتقدم أو قبل حضوره كى يكون مخصصا ولكن يمكن فرض الثمرة فيما اذا قال مثلا أكرم العلماء ولم يكرم فساقهم عصيانا ثم ورد لا تكرم فساق العلماء ولم يعلم أنه كان قبل حضوروقت العمل بالعام كى يكون مخصصا ولا شىء عليه

سوى التجرى أو كان بعد حضور وقت العمل به كى يكون ناسخا ويستحق العقاب على المعصية ويكون عليه القضاء لو كان الإكرام مما شرع فيه القضاء (ثم إن المصنف) لم يتعرض صورة تردد العام بين أن يكون بعد حضور وقت العمل بالخاص أو قبله كما تعرض صورة تردد الخاص بين كونه بعد حضور وقت العمل بالعام أو قبله وذلك لوضوح إنتفاء الثمرة فانه على كل حال يبنى على كون الخاص المتقدم مخصصا كما تقدم لا ناسخا.

﴿ قوله وأنه واجد لشرطه . . . الخ ﴾ أى وارد قبل حضور وقت العمل بالعام لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

﴿ قوله وإنما يوجبان الحمل عليه . . . الخ ﴾ أى وإنما يوجبان كثرة التخصيص وندرة النسخ الحمل على التخصيص فى خصوص الصورة الرابعة وهى ما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص بل وفى غير ذلك من الصور أيضاً كما عرفت منا تحقيقه من جهة كونهما موجبين لأقوائية الظهور فى الدوام والإستمرار من الظهور فى العموم الأفرادى وهذا بخلاف ما إذا أوجبا الظن بالتخصيص وكون الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام كما فى تردد الخاص بين كونه بعد حضور وقت العمل بالعام أو قبله فان الظن مما لا عبرة به فيرجع إلى الأصل العملى كما تقدم.

﴿ قوله أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به . . . الخ ﴾ أى قبل حضور وقت العمل بالخاص وقد أشار بهذه العبارة إلى الصورة الثالثة من الصور الأربع كما أشرنا قبلا.

﴿ قوله إنما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل . . . الخ ﴾ وقد عرفت منا جوازه وسيأتى له مزيد بيان بل وتصريح من المصنف به كما أشرنا فيما تقدم.

﴿ قوله ولو فيما كان ظهور العام فى عموم الأفراد أقوى من ظهور الخاص فى الخصوص . . . الخ ﴾ فيه من سوء التعبير ما لا يخفى إذ المقصود من قوله أقوى هو الوضع ولو قال هكذا ولو فيما كان ظهور العام فى عموم الأفراد بالوضع وكان ظهور الخاص فى الدوام بالإطلاق كما تقدم منه آنفاً فى ذيل الكلام فى الصورة الرابعة كان أولى (ثم ان هذا اشارة) إلى صورة واحدة من الصورتين اللتين قد أشار اليهما بقوله ثم ان تعين الخاص إلى قوله أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به . . . الخ وهى ما إذا ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص ففيها يدور الأمر بين ظهور العام فى العموم الأفرادى وبين ظهور الخاص فى الدوام والإستمرار وبقى الصورة الأخرى وهى ما إذا ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ففيها يدور الأمر بين ظهور العام فى العموم الأفرادى وبين ظهوره فى العموم الأزمانى (والصحيح) فى التعبير على نحو يشمل كلتا الصورتين جميعاً أن يقال ولو كان الظهور فى عموم الأفراد بالوضع وكان الظهور فى عموم الأزمان بالإطلاق فتأمل جيداً كى لا يشتبه عليك الامر فان المقام كله لا يخلو عن دقة .

القول في النسخ

﴿ قوله ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبة القول فى النسخ . . . الخ ﴾ النسخ هو البداء فى التشريعيات أى فى الاحكام بأن يأمر مثلا بشىء أو ينهى عنه ثم ينسخه فى قبال البداء فى التكوينيات أى فى الافعال بأن يخبر مثلا أنه سيقع العذاب على قوم فلان ثم يبدو له فلا يقع العذاب عليهم فالنسخ أخص والبداء أعم وإن كان الثانى أيضاً ينصرف الى التكوينيات (وعلى كل

حال) لا ريب فى أن كلا من النسخ والبداء بمعناه الحقيقى مما يستحيل فى حقه تعالى (أما النسخ) فلان معناه الحقيقى هو رفع الحكم الثابت ولازمه الجهل كما أشرنا قبلا فان الحكم ان كان مشتملا على مصلحة موجبة لتشريعه الى الابد فلماذا ينسخ وإن لم يكن مشتملا على مصلحة كذلك فلماذا يشرع بنحو التأبيد (وأما البداء) فلان معناه الحقيقى هو ظهور ما خفى عليه (قال) فى المجمع بداله فى الامر اذا ظهر له استصواب شىء غير الاول وهو أيضاً يستلزم الجهل وهو منزه عنه جل وعلا (ومن هنا ذهب المصنف) الى أن النسخ فى الاحكام الالهية لا يكون بمعنى رفع الحكم كى يستلزم الجهل بل بمعنى دفع الحكم أى المنع عن السراية كما فى التخصيص غايته أنه فى التخصيص يمنع عن سراية الحكم الى جميع الافراد وفى النسخ يمنع عن سرايته الى جميع الأزمان وانما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره مع أنه بحسب الواقع لا دوام له ولا استمرار .

(أقول) والتعبير عن النسخ بدفع الحكم مما لا يخلو عن مسامحة فان النسخ وان كان بمنزلة التخصيص غايته أنه فى الأزمان لا فى الافراد ولكنه ليس بمنزلة التخصيص المتصل كى صح أن يقال انه دفع للحكم بل هو بمنزلة التخصيص المنفصل وهو ليس بدفع والأحسن فى التعبير عنه أن يقال ان النسخ بيان أجل الحكم وانتهاء أمده كما فى الفصول (قال فى الفصل الثانى) من مبحث النسخ اختلفوا فى أن النسخ هل هو رفع للحكم الشرعى أو بيان لإنتهاء أمده (انتهى) بل سيأتى من المصنف أيضاً التعبير عنه بتعيين أمد الحكم وغايته (كما أن التعبير) باقتضاء الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره مع أنه بحسب الواقع لا دوام له ولا استمرار مما لا يخلو أيضاً عن حزازة فان الإظهار كذلك أشبه شىء بالكذب غايته أنه عن حكمة ومصلحة والكذب كذلك

وإن لم يكن قبيحاً على الحكيم ولكنه مع ذلك مما لا يناسبه جل وعلا (مضافا) إلى أنه تعالى لم يظهر دوام الحكم وإنما هو شيء قد استفيد من ظاهر الأمر بطبعه الأصلى نعم هو قد أخفى أمد الحكم ولم يبينه وهذا غير اظهار دوام الحكم واستمراره (والصحيح) فى التعبير على نحو لا يرد عليه شيء مما ذكر أن يقال وانما اقتضت الحكمة إخفاء أمد الحكم فى بدو الأمر مع أنه بحسب الواقع له أمد وغاية ومن المعلوم أن إخفاء أمد الحكم ليس بكذب ولا شبه كذب هذا محصل الكلام فى النسخ (وأما البداء فى التكوينيات) فمجمل الكلام فيه كما سيأتى من المصنف أنه ليس بمعنى ظهور ما خفى عليه بل بمعنى إبداء ما أخفاه فى بدو الأمر فهو تعالى يخبر عن وقوع أمر معلق على أمر غير واقع أو على عدم أمر واقع ويخفى التعليق عليه حين الإخبار وان المعلق عليه مما لا يحصل فلا يحصل المعلق وذلك لحكمة مقتضية لذلك ثم يبدى ما أخفاه أولا فالبداء فيه تعالى إبداء حقيقة لا بداء كما إذا أخبر عن موت شخص معلق موته على عدم التصدق وقد أخفى التعليق عليه حين الإخبار ولم يبين أنه يتصدق ولا يموت وذلك لحكمة مقتضية للإخبار كذلك كالتنبيه على خواص الصدقة وشدة تأثيرها فى دفع البلاء ونحو ذلك من المصالح وقد نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام فى يوم صفين أنه أخبر عن قتل معاوية وقال لأقتلن اليوم معاوية وأخفى قوله إن شاء الله تعالى قاصداً بذلك تشجيع العسكر وتقوية عزمهم على القتال مع الفئة الباغية والله العالم.

﴿ قوله وإنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره أو أصل ان شائه وإقراره . . . الخ ﴾ فالأول للنسخ بعد العمل والثانى للنسخ قبل العمل وقد أشرنا إلى جواز الثانى وامكانه وسيأتى لذلك مزيد توضيح وبيان فانتظر

﴿ قوله ومن هذا القبيل لعله يكون أمر ابراهيم بذبح إسماعيل ...الخ ﴾

أى ومن قبيل عدم اطلاعه على أنه ينسخ فى الإستقبال لعدم احاطته بتمام ما جرى فى علمه تبارك وتعالى لعله كان أمر ابراهيم بذبح إسماعيل عليهما السلام

﴿ قوله وحيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً وإن كان بحسب الظاهر رفعاً فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل... الخ ﴾ قد أشرنا فيما تقدم أن النسخ بعد أن كان بمعنى بيان أمد الحكم لا يتفاوت الحال فيه بين أن كان قبل حضور وقت العمل أو بعد حضور وقت العمل غايته أنه إن كان بعد العمل فالأمر الأول كان جدياً قد إنتهى أمده وإن كان قبل العمل فالأمر الأول كان صورياً قد حصل غايته وقد أشرنا أيضاً ان المعالم قد نسب اشتراط حضور وقت العمل فى النسخ إلى جمهور أصحابنا وجمع من العامة لا إلى جميع أصحابنا وأن المحقق القمى نسبه إلى أكثر أصحابنا صريحاً دون جميعهم ونزيدك فى المقام انه (قال فى المعالم) وحكى المحقق عن المفيد رحمه الله القول بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب أكثر أهل الخلاف إلى أن ذكر إحتجاج المخالف أى المجوّز بوجوه عديدة :

(الأول) قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع .

(الثانى) أنه تعالى أمر ابراهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل

(الثالث) ما روى ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم أمر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم راجع إلى أن عادت إلى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل .

(الرابع) ان المصلحة قد يتعلق بنفس الأمر أو النهى فجاز الإقتصار عليهما من دون إرادة الفعل .

(أقول) والتمسك بهذا الوجوه كلها مما لا بأس به سيما أمر ابراهيم بذبح إبنه (وجواب المعالم) عنه من أنه لم يؤمر بالذبح الذى هو فرى الأوداج بل

بالمقدمات بدلالة قوله تعالى قد صدقت الرؤيا (مما لا وجه له) فان ظاهر الآية بل صريحها هو الأمر بنفس الذبح وحيث أنه عليه السلام صار بصدد الإمتثال وشرع فى المقدمات حصل التصديق الرؤيا ولا يكاد يحتاج التصديق الى حصول ذى المقدمة بنفسه خارجا كى نضطر الى هذا الجواب (نعم التمسك) بعموم قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت مما لا يخلو عن مناقشة نظراً الى أن المسألة عقلية فما لم يثبت الجواز عقلا لم يجز التمسك بالإطلاق خارجا اذ للخصم أن يدعى أنه ممتنع عقلا فلا يشمله الإطلاق وتختص الآية بمقتضى حكم العقل بالنسخ بعد العمل الا أن فى بقية الوجوه غنى وكفاية .

﴿ قوله لعدم لزوم البداء المحال فى حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير ارادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة . . . الخ ﴾ علة لقوله فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل (ثم ان) البداء المحال فى حقه تعالى ليس الا بالمعنى الذى قد ذكرناه من ظهور ما خفى عليه فانه بهذا المعنى مما يستلزم تغير ارادته تعالى مع عدم انقلاب فى الفعل عما كان عليه فانه مع تغير عنوانه وتبدل جهته كالإضطرار أو الإكراه أو الخطاء أو النسيان وما أشبه ذلك مما لا كلام فيه ومن المعلوم أن تغير ارادته مع عدم انقلاب فى الفعل عما كان عليه مستلزم للجهل فى حقه تعالى وهو منزه عنه جل وعلا .

﴿ قوله والا لزم امتناع النسخ . . . الخ ﴾ أى وان لزم البداء المحال فى حقه تبارك وتعالى لزم امتناع النسخ

﴿ قوله وذلك لان الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لإرادته . . . الخ ﴾ علة لعدم لزوم البداء المحال فى حقه تبارك وتعالى ثم إن الترديد فى قوله لأن الفعل أو دوامه اشارة الى النسخ قبل العمل وبعده فنى النسخ قبل العمل لم يكن الفعل متعلقاً لإرادته ولم يكن الأمر به من جهة اشتماله على المصلحة وانما كان

فى نفس الأمر به حكمة ومصلحة وفى النسخ بعد الفعل لم يكن دوام الفعل متعلقاً لإرادته وانما كان اظهار دوامه لحكمة ومصلحة .

(أقول) قد عرفت منا ان اظهار دوام الحكم مع أنه بحسب الواقع مما لا دوام له ولا استمرار مما لا يخلو عن حزازة وان فرض كونه عن حكمة ومصلحة فانه أشبه شيء بالكذب. كما أشرنا (مضافا) الى أنه تعالى لم يظهر الدوام وانما هو شيء قد استفيد من ظاهر الأمر بطبعه الأصلى نعم ان الله تعالى قد أخفى غاية الحكم وأمده ولم يظهره فى بدو الأمر وهذا ليس بكذب ولا شبه كذب .

﴿ قوله وأما البداء فى التكوينيات بغير ذاك المعنى فهو مما دل عليه الروايات المتواترات . . . الخ ﴾ أقول (أما البداء) فى التكوينيات بغير ذاك المعنى المحال فى حقه تبارك وتعالى المستلزم للجهل (فقد رواه) فى الوافى فى باب البداء مسنداً عن عمرو بن عثمان الجهنى عن أبى عبدالله عليه السلام قال ان الله لم يبدله من جهل (وروى أيضاً) فى الباب المذكور مسنداً عن ابن سنان عن أبى عبدالله عليه السلام قال ما بدى لله فى شيء الا كان فى علمه قبل أن يبدو له (وأما أصل وقوع البداء) فلروايات متواترات ذكرها فى الباب المذكور أيضاً (مثل قوله عليه السلام) ما عبدالله بشيء مثل البداء (أو) ما عظم الله بمثل البداء (أو) ما بعث الله نبياً قط حتى يقرّ له بالبداء (أو) ما تنبأ نبى قط حتى يقرّ لله بخمس بالبداء والمشية والسجود والعبودية والطاعة (أو) ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر وأن يقرّ لله بالبداء (أو) لو علم الناس ما فى القول فى البداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه (أو) إن لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبيائه فنحن نعلمه (أو) إن الله تعالى عالم بما غاب عن خلقه

فيما يقدر من شيء ويقضيه فى علمه قبل أن يخلقه وقبل أن يقضيه إلى الملائكة فذلك يا حمران علم موقوف اليه فيه المشية فيقضيه إذا أراد ويبدو له فيه فلا يمضيه فاما العلم الذى يقدره الله تعالى ويقضيه ويمضيه فهو العلم الذى إنتهى الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم الينا إلى غير ذلك من الأخبار .

﴿ قوله مع علمه بانه يمحوه أو مع عدم علمه به . . . الخ ﴾ أى مع علم النبى أو الولى بانه يمحوه أو مع عدم علمه به .

﴿ قوله وإنما يخبر به لأنه حال الوحى أو الإلهام لإرتقاء نفسه الزكية . . . الخ ﴾ أى وإنما يخبر به النبى أو الولى لأنه حال الوحى أو الإلهام لأجل إرتقاء نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والإثبات اطلع على ثبوته .

﴿ قوله قال الله تبـــارك وتعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت . . . الخ ﴾ وعنده أم الكتاب قدذكر الطبرسى أعلى الله مقامه فى تفسير الآية فى أواخر الرعد أقوالا عديدة .

(أحدها) أن ذلك فى الأحكام من الناسخ والمنسوخ .

(الثانى) أنه يمحو من كتاب الحفظة المباحات وما لا جزاء فيه ويثبت ما فيه الجزاء من الطاعات والمعاصى .

(الثالث) أنه يمحو ما يشاء من ذنوب المؤمنين فضلا فيسقط عقابها ويثبت ذنوب من يريد عقابه عدلا .

(الرابع) أنه عام فى كل شيء فيمحو من الرزق ويزيد فيه ومن الأجل ويمحو السعادة والشقاوة ويثبتهما .

(الخامس) أنه فى مثل تقتير الأرزاق والمحن والمصائب يثبته فى ام الكتاب ثم يزيله بالدعاء والصدقة وفيه حث على الإنقطاع اليه سبحانه .

(السادس) أنه يمحو بالتوبة جميع الذنوب ويثبت بدل الذنوب حسنات

يبينه قوله الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحاً فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات

(السابع) أنه يمحو ما يشاء من القرون ويثبت ما يشاء منها كقوله ثم أنشأنا من بعدهم قرناً آخرين وقوله كم أهلكنا قبلهم من القرون .

(الثامن) أنه يمحو ما يشاء يعنى القمر ويثبت يعنى الشمس وبيانه فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة .

﴿ قوله ربما يوحى اليه حكم من الاحكام تارة بما يكون ظاهراً فى الاستمرار والدوام . . . الخ ﴾ هذا فى نسخ الاحكام بعد العمل .

﴿ قوله وأخرى بما يكون ظاهراً فى الجد مع أنه لا يكون واقعاً بجد بل لمجرد الابتلاء والاختبار . . . الخ ﴾ هذا فى نسخ الاحكام قبل العمل وقد أشرنا الى ذلك فيما تقدم وان الحكم حينئذ يكون اختبارياً صورياً لا جدياً واقعياً

﴿ قوله كما أنه يؤمر وحياً أو إلهاما بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع ... الخ ﴾ هذا فى البداء فى التكوينيات أى فى الافعال فى قبال النسخ فى الاحكام بقسميه من بعد العمل وقبله .

﴿ قوله ويبدى ما خفى ثانياً . . . الخ ﴾ قوله ثانياً حال لقوله يبدى لا لقوله ما خفى .

﴿ قوله ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ . . . الخ ﴾ كان الانسب ذكر هذه الثمرة قبل صرف الكلام الى ما هو نخبة القول فى النسخ أى بعد الفراغ عن الصور الاربع المتقدمة للخاص والعام المتخالفين (وعلى كل حال) اذا دار الامر بين النسخ والتخصيص فى شىء واحد كما فى الخاص المتأخر عن العام المردد حاله بين كونه مخصصاً للعام أو ناسخاً لعمومه فالثمرة بينهما كما أشرنا لدى التعليق على قوله هذا فيما علم تاريخهما . . . الخ أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن تحت العام من الاول فلو قال مثلا أكرم العلماء

ولم يكرم المكلف فساقهم عصياناً ثم وزد لا تكرم فساق العلماء وبنينا على كونه مخصصاً فلا شيء على المكلف سوى التجرى بخلاف ما اذا بنينا على كونه ناسخاً فيستحق العقاب على المعصية مع وجوب القضاء عليه فعلا اذا كان الواجب مما شرع فيه القضاء (واذا دار الامر) بين النسخ والتخصيص فى مجموع الخاص والعام كما فى الخاص المتقدم بأن قال مثلا لا تكرم فساق العلماء ثم ورد أكرم العلماء حيث يحتمل أن يكون الاول مخصصاً للثانى ويحتمل أن يكون الثانى ناسخاً للاول فالثمرة بينهما أنه على التخصيص لا يكون فساق العلماء محكوماً بحكم العام أصلا وعلى النسخ يكون محكوماً بحكم العام من حين صدور دليل العام فيجب اكرام فساقهم كما يجب اكرام عدو لهم .

فى المطلق والمقيد وبيان تعريف المطلق

﴿ قوله المقصد الخامس فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين فصل عرّف المطلق بانه ما دل على شايع فى جنسه . . . الخ ﴾ هذا التعريف على ما يظهر من المحقق القمى هو لاكثر الاصوليين (وعرّفه هو) بانه حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة (وعرّفه المعالم) بانه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك (ويظهر من الفصول) أن أصل التعريف بالحصة من العضدى (وعلى كل حال) يرد عليه أن التعبير بالحصة مما يلائم النكرة لا جميع المطلقات كاسم الجنس وما بحكمه من علم الجنس والمعرف بلام الجنس كالتمر الصادق على القليل والكثير والواحد وأكثر (ثم ان) ها هنا تعريفاً آخر المطلق (قال فى التقريرات) وعرّفه جماعة منهم الشهيد بانه اللفظ الدال على الماهية من حيث هى هى (وقال المحقق

القمى) ويظهر من جماعة منهم أنه ما يراد به الماهية منهم الشهيد الثـــانى فى تمهيد القواعد حيث قال فى مقام الفرق بين المطلق والعام أن المطلق هو الماهية لا بشرط شىء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة .

(أقول) قد تقدم منا فى صدر بحث العام والخاص عند ذكر أقسام العموم أن كلا من العام والمطلق عبارة عما استغرق جميع مصاديقه غير أن العام يستغرق بنحو العطف (بواو) فاكرم كل عالم أى أكرم هذا العالم وذلك العالم وذاك العالم وهكذا والمطلق يستغرق بنحو العطف (بأو) فاعتق رقبة أى أعتق هذه الرقبة أو تلك الرقبة وهكذا فى كل التمر واشرب الماء ونحو ذلك (وعليه) فلا نحتاج فى المقام الى ذكر تعريف آخر للمطلق على حدة غير ما تقدم هناك وعرفت .

﴿ قوله وقد أشكل عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد أو الانعكاس . . . الخ ﴾ المستشكل هو صاحب الفصول (قال قدس سره) فصل المطلق ما دل على معنى شايع فى جنسه شيوعا حكميا (ثم ساق الكلام) الى أن قال ويخرج بقولنا شيوعا حكميا الفاظ العموم البدلى كمن فى الاستفهام فانه وان دل على معنى شايع فى أفراد جنسه اعنى جنس العاقل مثلا الا ان شيوعه وضعى لا حكمى والقوم قد أهملوا هذا القيد فيرد ذلك على طردهم (الى ان قال) لكن يخرج عن الحد مثل المفرد المعرف والمنكر حيث يؤخذان باعتبار العموم الشمولى بقرينة حكمة أو مقام لعدم دلالتهما على حصة شايعة بل جميع الحصص .

(أقول) قد عرفت منا فى صدر العام والخاص عند ذكر اقسام العموم ان المدار فى العموم والاطلاق ليس على الاستناد الى الوضع وعدمه بحيث اذا كان الاستغراق مستنداً الى الوضع فهو عموم والا فهو اطلاق بل المدار

كما أشير آنفاً على كيفية الإستغراق فان كان بنحو العطف بواو فهو عموم ولو كان بالحكمة كما فى أحل الله البيع والا فهو إطلاق ولو كان بالوضع كما فى من وما وأى الشرطية أو الاستفهامية أو الموصولة (وعليه) فلا وجه للاشكال فى طرد التعريف بالفاظ العموم البدلى ولا للاشكال فى عكس التعريف بعموم المفرد المعرف المستفاد من الحكمة أو عموم المنكر المستفاد من مقام الامتنان كما فى قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهوراً على ما مثل به الفصول بعد الفراغ عن حدود العام وتعاريفه فان دخول العموم البدلى فى التعريف وخروج المفرد المعرف والمنكر عنه هو فى محله فان الاول إطلاق والثانى عموم (هذا مضافا) إلى ما أورده المصنف عليه بقوله وقد نبهنا فى غير مقام على أن مثله شرح الاسم وهو مما يجوز أن لا يكون بمطرد ولا بمنعكس .

﴿ قوله وقد نبهنا فى غير مقام على أن مثله شرح الاسم . . . الخ ﴾ قد نبه على ذلك فى المطلق والمشروط وفى صدر العام والخاص وفى غيرهما وقد أوضحنا الفرق بين التعريف الحقيقى واللفظى المسمى بشرح الاسم كما هو حقه سيما فى الموضع الثانى . وان اللفظى هو لحصول الميز فى الجملة فلا ينبغى النقض والابرام فيه بعدم الطرد تارة وبعدم العكس أخرى فراجع .

﴿ قوله وهو مما يجوز أن لا يكون بمطرد ولا منعكس . . . الخ ﴾ فتعريف السعدانة بانه نبت لا طرد له لكونه اعم يشمل غيرها وتعريف الانسان بانه عاقل لا عكس له لكونه أخص لا يشمل المجنون .

﴿ قوله أو من غيرها مما يناسب المقام ... الخ ﴾ أى من غير الالفاظ التى يطلق عليها المطلق كالمفرد المعرف بلام الاستغراق أو لام العهد بأقسامه أو النكرة بالمعنى الاول الذى ستعرفه مثل قوله وجاء رجل من أقصى المدينة وسيأتى تفصيل معنييها جميعاً .

(نعم) إسم الجنس وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس إذا لم يكن للعموم بوسيلة مقدمات الحكمة كما فى أحل الله البيع والنكرة بالمعنى الثانى كما فى جئنى برجل يكون من المطلق ويصح إطلاق المطلق على الجميع كما سيأتى التصريح به من المصنف بعد الفراغ عن النكرة فانتظر .

فى اسم الجنس

﴿ قوله فمنها إسم الجنس كانسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض . . . الخ ﴾ وقد يفرق بين الجنس وإسم الجنس فيقال إن الجنس هو الطبيعة وإسم الجنس هو اللفظ الدال عليها (قال المحقق القمى) فى القانون الثالث من العام والخاص (ما لفظه) فاعلم أن المراد من الجنس هو الطبيعة الكلية المقررة فى نفس الأمر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذى هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر فى تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل ويتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل إسم يدل على ذلك الجنس (إنتهى) وهو جيد (وقال فى الفصول) فى الفصل الثانى من العام والخاص (ما لفظه) الرابع يفترق إسم الجنس عن الجنس على ما أخترناه افتراق الإسم عن المسمى (إنتهى) ومرجعه إلى ما أفاده المحقق القمى رحمه الله .

﴿ قوله بل العرضيات . . . الخ ﴾ مراد المصنف من العرضيات هى الأمور الإنتزاعية التى ليس بحذائها شىء فى الخارج سوى منشأ انتزاعها وتكون هى من خارج المحمول كالفوقية والتحتية والزوجية والرقية ونحو ذلك فى قبال الأعراض وهى الأمور المتأصلة القائمة بالموضوع كالسواد والبياض والعلم

والجهل والقوة والضعف ونحو ذلك وهذا على خلاف الاصطلاح فان العرضى عند أهل المعقول هو المشتق فى قبال العرض أى المبدء وقد تقدم تفصيل ذلك فى أوائل المشتق عند التعليق على قوله ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق . . . الخ فراجع .

﴿ قوله ولا ريب انها موضوعة لمفاهيمها بما هى هى مبهمة مهملة . . . الخ ﴾ وتوضيحه أن الماهية كالإنسان والرجل والمرأة ونحو ذلك من الماهيات

(تارة) تلحظ بما هى هى مبهمة مهملة من دون أن يلحظ معها شىء حتى لحاظ انها لا بشرط وهذا يسمى باللا بشرط المقسمى .

(وأخرى) تلحظ بما هى هى مبهمة مهملة لكن مع لحاظ انها لا بشرط وهذا يسمى باللا بشرط القسمى فالفرق بين المقسمى والقسمى بعد كون كل منهما لا بشرط أن فى الأول ليس مع الماهية لحاظ اللا بشرطية وفى الثانى قد لوحظت اللا بشرطية مع الماهية (وقد أشار فى التقريرات) إلى الفرق المذكور بقوله وملخصه أن القسم يمايز المقسم بالإلتفات إلى أنه فى تلك الحالة كذلك وهو غير ملتفت به فى المقسم (إنتهى) .

(وثالثة) تلحظ مقيدة بوجود خصوصية معها من العلم أو العدالة أو الإيمان أو الطول أو القصر ونحو ذلك وهذا يسمى بالماهية البشرط شىء .

(ورابعة) تلحظ مقيدة بعدم خصوصية معها وهذا يسمى بالماهية البشرط لا (ثم إن من تمام) ما ذكر إلى هنا يظهر أن المراد من اللا بشرطية وبشرطية اللا فى المقام ليس هو اللا بشرطية وبشرطية اللا بمعنى عدم الإباء عن الحمل والإباء عنه كما تقدم فى الفرق بين المشتق ومبدئه بل بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة فالمشتق لا بشرط أى بمفهومه غير آب عن الحمل والمبدء بشرط لا أى بمفهومه آب عنه وهكذا الأمر فى الجنس والفصل والمادة

والصورة فكل من الجنس والفصل لا بشرط أى بمفهومه قابل للحمل وكل من المادة والصورة بشرط لا أى بمفهومه غير قابل للحمل بل المراد من اللا بشرطية وبشرطية اللا فى المقام هو بلحاظ الطوارى والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد على ما تقدم تفصيل الكل فى أواخر المشتق فراجع (ثم ان) حاصل مقصود المصنف هنا أن أسماء الكليات أى أسامى الأجناس بجواهرها واعراضها بل وعرضياتها موضوعة للماهيات بمـــا هى هى مبهمة مهملة التى هى لا بشرط مقسمى لا لها بشرط الشياع والسريان التى هى بشرط شىء ولا لها مع لحاظ انها لا بشرط التى هى لا بشرط قسمى بحيث كان اللحاظ جزء الموضوع له وذلك لوضوح صدق أسامى الأجناس على مصاديقها كما فى قولك زيد إنسان أو عمرو حيوان ونحو ذلك من القضايا من دون عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط بالارسال أو التقييد باللحاظ فلو كانت موضوعة لها بشرط الشياع والارسال أو لها بقيد لحاظ كونها لا بشرط لما صح حملها إلا مع التجريد لبداهة عدم صدق الماهية بشرط الشياع على فرد من الأفراد وهكذا الماهية مع لحاظ كونها لابشرط إذ المقيد باللحاظ لاموطن له الا فى الذهن فكيف يتحد مع الخارجيات ويصدق عليها .

(أقول) هذا مضافا الى ما ستعرفه فى علم الجنس من أن الوضع لمعنى مقيد يحتاج الى التجريد عند الحمل لغو لا يصدر عن جاهل فضلا عن الحكيم ومضافا الى أن الوضع لمعنى مركب من اللحاظ مما يوجب تعدد اللحاظ عند الاستعمال أحدهما يكون جزء الموضوع له والآخر متعلقاً بالمجموع بداهة أن تصور المستعمل فيه مما لا بد منه فى استعمال الألفاظ كما تقدم ذلك فى الحروف مفصلا وهو كما ترى (ثم ان) فى وضع أسامى الأجناس أقوال ثلاثة .

(أحدها) ما عرفته من المصنف وهو خيرة المحققين (قال فى الفصول)

فى الفصل الثانى من العام والخاص (ما لفظه) الحق أن اسم الجنس كرجل مجرداً عن اللواحق موضوع للماهية من حيث هى وعليه المحققون (انتهى) ومقصوده من اللواحق هو اللام والتنوين والألف والنون أى علامة التثنية ونحو ذلك

(ثانيها) ما نسب الى المشهور من وضع اسم الجنس الذى هو أم المطلقات لما قيد بالشياع والسريان بحيث كان الشياع والسريان جزء المدلول ولكن سيأتى ذيل النكرة تصريح المصنف بان الكلام فى صدق النسبة وأنه لم يعلم ذلك منهم .

(ثالثها) أن يكون اسم الجنس موضوعا للفرد المنتشر بحيث لا يبقى فرق بينه وما سيأتى من النكرة بالمعنى الثانى وهى الطبيعة المقيدة بالوحدة (قال فى الفصول) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) وقيل بل موضوع للفرد المنتشر وهو مردود بشهادة التبادر على خلافه (انتهى) هذا ملخص الأقوال فى اسم الجنس وقد عرفت أن الحق فيه هو الأول تبعاً للمصنف وعامة المحققين

﴿ قوله الذى هو المعنى بشرط بشىء . . . الخ ﴾ صفة للملحوظ معه شىء فلا تغفل .

﴿ قوله ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شىء معه الذى هو الماهية اللابشرط القسمى . . . الخ ﴾ فيه من سوء التعبير ما لا يخفى والصحيح أن يقال هكذا ولا الملحوظ معه اللا بشرطية بحيث كان أحد جزئى الموضوع له ذات المعنى والجزء الآخر لحاظه لا بشرط .

﴿ قوله وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عناية التجريد . . . الخ ﴾ دليل لقوله وبالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شىء أصلا . . . الخ وقد عرفت شرح الدليل آنفاً فلا نعيد .

﴿ قوله مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد . . . الخ ﴾ هذا من متممات قوله المتقدم وذلك لوضوح صدقها . . . الخ وليس هو دليلا مستقلا برأسه والمعنى هكذا أى وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عناية التجريد فلو كانت موضوعة للمعنى بشرط الارسال والعموم البدلى أو مع قيد لحاظ اللا بشرطية لم يصح صدقها بلا عناية التجريد لبداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد وكذا المفهوم المقيد بلحاظ اللا بشرطية فان المقيد باللحاظ لا موطن له الا فى الذهن .

﴿ قوله وان كان يعم كل واحد منها بدلا أو استيعاباً . . . الخ ﴾ فان المفهوم بشرط العموم وإن لم يصدق على فرد من الافراد ولكنه يعم كل واحد منها بدلا كما فى أعتق رقبة أو استيعاباً كما فى أحل الله البيع .

﴿ قوله وكذا المفهوم اللا بشرط القسمى . . . الخ ﴾ عطف على قوله المفهوم بشرط العموم أى مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم وكذا المفهوم اللا بشرط القسمى .

﴿ قوله فانه كلى عقلى لا موطن له الا فى الذهن . . . الخ ﴾ وفيه ما لا يخفى فان المفهوم بمجرد تقيده باللحاظ لا يكاد يكون كلياً عقلياً وان كان حاله حال الكلى العقلى فى عدم الصدق على الخارجيات وفى كونه مما لا موطن له الا فى الذهن فان الكلى العقلى هو الكلى الطبيعى المقيد بالكلى المنطقى كالانسان المقيد بالكلية أى بالصدق على كثيرين وليس هو المقيد باللحاظ وقد تقدم من المصنف نظير ذلك فى المعانى الحرفية فزعم أن المعنى الحرفى بمجرد تقيده باللحاظ الذهنى يكون كلياً عقلياً وقد عرفت تفصيل الكلام هناك فراجع .

في علم الجنس

﴿ قوله ومنها علم الجنس كأسامة والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بما هى هى بل بما هى متعينة بالتعين الذهنى . . . الخ ﴾ (قال المحقق القمى) فى القانون الثالث فى العام والخاص (ما هذا لفظه) وأما الفرق بين علم الجنس وإسم الجنس فهو أن علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها فى الذهن كأسامة فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف إسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالآلة مثل الألف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره وإسم الجنس بالآلة إنتهى (وقال فى الفصول) فى جملة ما أفاده فى الفصل الثانى من العام والخاص (ما هذا لفظه) وعلى قياسه علم الجنس كأسامة فانها موضوعة للماهية المعينة باعتبار تعينها الجنسى أو الذهنى ولهذا تعد معرفة ويعامل معها معاملتها وبه يفرق بينه وبين إسم الجنس الموضوع للماهية المعينه لا باعتبار تعينها كأسد ولا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس إلا أن التعريف فى الأول ذاتى وملحوظ فى وضع الكلمة وفى الثانى عارضى وطار على الكلمة بضميمة أمر خارج وأن الثانى يتضمن الإشاره إلى الماهية بخلاف الأول هذا على ما نراه من أن المعتبر فى المعرف بلام الجنس وعلمه هو التعين الجنسى لكن المتداول فى كتب القوم وغيرهم أن المعتبر فيها التعين الذهنى حيث صرحوا بان أسداً أى بدون اللام يدل على الماهية الحاضرة فى الذهن لكن لا باعتبار حضورها وتميزها فيه ولفظ الأسد أى مع اللام وأسامة يدلان عليها باعتبار حضورها وتميزها فيه وهذا أيضاً لا يخلو من وجه الا أن الأول أسد وأقرب الى الإعتبار (انتهى)

(أقول) ومحصل الكل أن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس عند أهل العربية أن اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعة بما هى هى ولكن علم الجنس موضوع للطبيعة بماهى متعينة متميزة فى الذهن من بين ساير الاجناس بحيث ما لم يلحظ المعنى كذلك لم يكن مفاد علم الجنس .

﴿ قوله لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شىء معه أصلا . . . الخ ﴾ (وحاصل تحقيق المصنف) أن حال علم الجنس كحال اسم الجنس عيناً موضوع لنفس المعنى بما هو هو بلا لحاظ تعينه وتميزه فى الذهن من بين ساير المعانى أصلا ليكون معرفة بسببه وأما التعريف فيه فلفظى أى يعامل معه معاملة المعرفة من جواز الإبتداء به ونحوه لا حقيقى معنوى وهذا نظير التأنيث اللفظى فيعامل معه معاملة المؤنث من حيث ارجاع الضمير والتوصيف وأشباه ذلك من دون أن يكون مؤنثا حقيقياً والا بان كان علم الجنس موضوعا للمعنى مع لحاظ تعينه وتميزه فى الذهن من بين ساير المعانى كما هو المشهور بين أهل العربية لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتجريد فان المركب من اللحاظ أو المقيد به لا موطن له الا فى الذهن فكيف يجوز حمله على الخارجيات ويتحد معها ما لم يجرد عن اللحاظ ومن المعلوم أن التصرف بالتجريد هو لا يخلو عن تعسف وتكلف (وقد أشار) الى هذا الإيراد الأول بقوله والا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل . . . الخ (هذا مضافا) الى أن الوضع لمعنى مركب أو مقيد يحتاج الى التجريد عن الجزء أو القيد عند الإستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم (وقد أشار) الى هذا الإيراد الثانى بقوله مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج الى تجريده . . . الخ (ثم ان صاحب الفصول رحمه الله) قدأشار الى الإيراد الأول وتفصى عنه بما مرجعه الى التجريد مع الإعتراف بما فيه

من التعسف (قال) بعد كلامه المتقدم بيسير (ما هذا لفظه) فان قلت إذا كان كل من علم الجنس والمعرف بلامه عبارة عن الماهية الحاضرة فى الذهن باعتبار حضورها وتميزها فيه كما يقولون لكان معنى أكرم الرجل أكرم الماهية الحاضرة فى الذهن باعتبار حضورها وتميزها ولكان معنى رأيت أسامة رأيت الماهية الحاضرة فى الذهن باعتبار حضورها فيه وظاهر أن الماهية باعتبار حضورها فى الذهن مما لا يصلح لتعلق الإكرام والرؤية به وعلى قياسه سائر الموارد قلت يمكن التفصى عنه بان ملاحظة الماهية باعتبار فى إطلاق اللفظ عليه لا يوجب أن يكون الحكم عليها بذلك الإعتبار فيجوز أن يلاحظ الماهية باعتبار حضورها فى الذهن ويحكم عليها باعتبار آخر وفيه تعسف (إنتهى)

(أقول) من الممكن أن يقال إن إسم الجنس وعلم الجنس هما موضوعان لمعنى واحد ولكن اللحاظ مما لا بد منه فى حال الإستعمال بلا كلام فان لوحظ المعنى بما هو هو فوضع إسم الجنس ليستعمل فيه وان لوحظ بما هو متميز ومتعين من بين سائر المعانى والأجناس فوضع علم الجنس ليستعمل فيه فاللحاظ فى كل منهما خارج عن متن المعنى ويكون من مسوغات الإستعمال كما قال بذلك المصنف عيناً فى الفرق بين الإسم والحرف (وعليه) فيمتاز علم الجنس عن إسم الجنس من دون أن يرد عليه شىء من ايرادى المصنف أصلا ولعل مراد المشهور من أهل العربية فى الفرق بين إسم الجنس وعلم الجنس هو ذلك غير أن هذا كله أمر جايز ثبوتاً ولا دليل عليه إثباتاً الا إذا ادعى فى علم الجنس انسباق التميز والتعين من بين سائر الأجناس كما ليس ببعيد فيحمل على ما ذكرنا ولا شىء عليهم فتأمل جيداً .

﴿ قوله والا لما صح حمله على الأفراد . . . الخ ﴾ اشارة الى الإيراد الأول على مقالة المشهور من أهل العربية كما أشير آنفاً .

﴿ قوله لأنه على المشهور كلى عقلى . . . الخ ﴾ وفيه ما عرفته آنفاً قبيل الشروع فى علم الجنس من أن المعنى بمجرد كونه مما لا موطن له الا فى الذهن لا يكون كلياً عقلياً وان كان حاله كحاله فى عدم الصدق على الخارجيات .

﴿ قوله ضرورة أن التصرف فى المحمول بارادة نفس المعنى بدون قيده تعسف . . . الخ ﴾ هذا من متممات الإيراد الأول والمعنى هكذا لكن التحقيق أن علم الجنس موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شىء معه والا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل ومن الضرورى أن التصرف فى المحمول بارادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يمكن الإلتزام به .

﴿ قوله مع أن وضعه لخصوص معنى . . . الخ ﴾ اشارة الى الإيراد الثانى على مقالة المشهور من أهل العربية كما أشير آنفاً أيضاً .

فى المفرد المعرّف باللام

﴿ قوله ومنها المفرد المعرف باللام . . . الخ ﴾ أى بلام الجنس والا فالمعرف بلام الإستغراق أو العهد بأقسامه بل المعرف بلام الجنس أيضاً اذا أفاد العموم بمقدمات الحكمة كما فى أحل الله البيع ليس من المطلق كما تقدمت الإشارة اليه ويأتى أيضاً .

﴿ قوله والمشهور أنه على أقسام . . . الخ ﴾ قد عرفت أقسام اللام فى صدر العام والخاص وانها على أنحاء (زائدة) وهى الداخلة على بعض الأعلام كالحسن والحسين (وموصولة) وهى الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين (وحرف تعريف) واشارة وهى الداخلة على الجمع المنكر والمفرد المنكر وان التى للتعريف والإشارة هى على نوعين (عهدية) بأقسامها الثلاثة فتكون

للاشارة الى المذكور فى الكلام أو الحاضر فى مجلس الخطاب أو المعهود فى ذهن المخاطب (وجنسية) بقسميها فتكون للاستغراق والإشارة الى الأفراد الخارجية أو للاشارة الى الجنس والطبيعة والماهية فراجع .

﴿ قوله والظاهر أن الخصوصية فى كل واحد من الأقسام . . . الخ ﴾ وحاصله أن خصوصية الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه انما هى مستفادة من اللام كما هو المشهور عند أهل العربية أو من قرائن المقام كما سيأتى من المصنف بنحو تعدد الدال والمدلول فمدخول اللام يدل على ما وضع له اللفظ واللام أو قرائن المقام تدل على الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه لا بارادتها من المدخول منضما الى معناه الموضوع له كى يلزم النجوز أو الاشتراك اللفظى .

﴿ قوله والمعروف أن اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين ... الخ ﴾ فانها اذا اشير بها الى الجنس والماهية أو الى الأفراد بنحو الاستغراق والاستيعاب أو الى الفرد المذكور أو الحاضر أو المعهود فقد أفادت التعيين وهو معنى كونها موضوعة للتعريف (وقد أورد عليه المصنف) بعد ما جعل محط كلامه خصوص لام الجنس بما حاصله أنه لا معنى لكون اللام لتعريف الجنس الا كونها اشارة الى المعنى المتميز فى الذهن من بين ساير المعانى ولازم ذلك أن لا يصح حمل المعرف باللام على الفرد كما فى قوله تعالى ان شانئك هو الأبتر فان المقيد بالتميز فى الذهن لا موطن له الا فى الذهن ولا يكاد يتحد مع الخارجيات ويحمل عليها الا بالتجريد وهو تعسف كما تقدم فى علم الجنس (وقد أشار) الى هذا الايراد بقوله ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام الى قوله الا بالتجريد . . . الخ (هذا مضافا) الى أن الوضع لمعنى مقيد يحتاج عند الحمل الى التجريد عن القيد لغو عبث لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن

الواضع الحكيم كما تقدم فى علم الجنس أيضاً (وقد أشار) الى هذا الإيراد بقوله هذا مضافا الى أن الوضع لما لاحاجة اليه الى قوله كان لغواً كما أشرنا اليه ...الخ

(أقول) ويمكن التفصى عن ذلك بان اللام موضوعة للاشارة الى نفس المعنى بماهو هو لا الى المعنى المتميز فى الذهن من بين ساير المعانى فان المفروض أن اسم الجنس موضوع لنفس المعنى بما هو هو واللام موضوعة عندهم للاشارة فيكون مفاد المجموع أى المعرف بلام الجنس هو الاشارة الى نفس المعنى بما هو هو فمن أين جاء قيد التميز الذهنى المانع عن صحة الحمل الا بالتجريد

(نعم) الاشارة الى المعنى بما يستدعى حضوره فى الذهن وتميزه فيه من بين ساير المعانى فتوجب التعيين والتعريف وهذا بعينه موجود فى أسماء الاشارة والضمائر أيضاً من غير فرق بينهما وبين اللام أصلا تقول زيد هذا أو عمرو هوفتكون لفظة هذا أوهو اشارة الى نفس المعنى بما هو هو والاشارة اليه بما تستدعى حضوره فى الذهن وتميزه فيه من بين ساير المعانى من دون أن تكون هى اشارة الى المعنى المتميز فى الذهن بهذا القيد كى يمتنع حملها على الخارجيات (وعلى هذا كله) فلا محذور عقلا فى كون اللام ثبوتاً للتعريف والاشارة ويبقى فى المقام وجود ما دل عليه اثباتاً وستأتى الاشارة اليه فانتظر

﴿ قوله فى غير العهد الذهنى . . . الخ ﴾ بل وحتى فى العهد الذهنى غايته انها مفيدة للتعريف والتعيين للمخاطب خاصة من جهة معهودية المعنى فى ذهنه لا فى ذهن غيره .

﴿ قوله ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام . . . الخ ﴾ اشارة الى الايراد الأول على مقالة المشهور كما أشير آنفاً .

﴿ قوله ومعه لا فائدة فى التقييد . . . الخ ﴾ بل يكون لغواً جداً كما سيأتى التصريح به فى الايراد الثانى الذى يشير اليه بقوله هذا مضافا الى أن

الوضع لما لا حاجة اليه الى قوله كان لغواً ومن هنا يعرف أن ذكر هذه العبارة فى وسط هذا الايراد الأول مما لا يناسب .

﴿ قوله مع أن التأويل والتصرف فى القضايا المتداولة فى العرف غير خال عن التعسف . . . الخ ﴾ قد يتخيل أن هذا إيراد مستقل وليس كذلك بل هو من متممات الإيراد الأول الذى قدأشار اليه بقوله ولازمه أن لايصح حمل المعرف باللام . . . الخ أى ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام على الأفراد إلا بالتجريد والتجريد فى القضايا المتداولة فى العرف مما لا يخلو عن التعسف .

﴿ قوله هذا مضافا إلى أن الوضع لما لا حاجة اليه . . . الخ ﴾ إشارة إلى الإيراد الثانى على مقالة المشهور كما أشير آنفاً أيضاً .

﴿ قوله فالظاهر أن اللام مطلقاً تكون للتزيين كما فى الحسن والحسين . . . الخ ﴾ تفريع على ما أورده المصنف على مقالة المشهور من كون اللام موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين فان اللام إذا لم تكن للتعريف لما فيه من المحذورين المتقدمين كانت هى لمجرد التزيين قهراً كما فى الداخلة على بعض الأعلام كالحسن والحسين والعباس والقاسم ونحو ذلك واستفادة الخصوصيات من الجنس والاستغراق والعهد بأقسامه تكون بالقرائن (وفيه) بعد ما عرفت من عدم المحذور فيه ثبوتاً أن تبادر الإشارة منها إما إلى الأفراد الخارجية كما فى جمع الأمير الصاغة أو إلى الجنس والماهية كما فى الرجل خير من المرأة أو إلى الفرد الحاضر أو المذكور أو المعهود كما فى جاء الرجل مما يقضى إثباتاً بعدم كونها لمجرد التزيين .

﴿ قوله ولو قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى . . . الخ ﴾ كلمة ولو وصلية أى واستفادة تلك الخصوصيات إنما تكون بالقرائن ولو قيل بإفادة

اللام للاشارة إلى المعنى فان اللام على هذا القول تكون مشتركة بين تلك الخصوصيات من الجنس والإستغراق والعهد بأقسامه ومع الاشتراك لابد من قرائن تتعين بها تلك الخصوصيات ومن المعلوم أن مع وجود تلك القرائن لا حاجة إلى الالتزام بكون اللام للاشارة لو لم تكن مخلة وقد عرفت اخلالها لما يلزم منها من المحذورين المتقدمين .

﴿ قوله وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم . . . الخ ﴾ ردّ على الفصول وتفصيله انه (قال) رحمه الله فى العام والخاص (ما هذا لفظه) فصل الجمع المعرف يقتضى العموم حيث لا عهد وعليه محققوا مخالفينا ولا خلاف فيه بين أصحابنا على ما حكاه بعضهم (إلى أن قال) ثم هنا مباحث لابد من التنبيه عليها الأول أن إفادة الجمع المعرف للعموم ليست لكون اللام فيه موضوعة للعموم كما سبق إلى أوهام كثير من القاصرين ولا لكون المركب من الجمع والأدوات موضوعا بوضع نوعى لذلك كما توهمه بعض المعاصرين بل لعدم تعين شىء من مراتب الجمع عند الاطلاق بحيث يصلح لان يشار اليه لدى السامع سوى الجميع فيتعين للارادة انتهى (فيقول المصنف) إن دلالة الجمع المعرف باللام على العموم بعد وضوح عدم دلالة المدخول على شىء من تلك الخصوصيات أى الجنس والاستغراق والعهد بأقسامه ليست هى لدلالة اللام على الاشارة إلى المرتبة المستغرقة للجميع كما ادعى فى الفصول بتخيل عدم تعين شىء من مراتب الجمع عند الاطلاق سوى الجميع فيتعين للارادة وذلك لتعين المرتبة الأخرى منها وهى أقل مراتب الجمع بل دلالته على العموم هى لوضع الجمع المعرف باللام من حيث المجموع للعموم وإن لم يكن اللام وحدها ولا الجمع وحده للعموم (وقد أخذ المصنف) هذا المعنى من المحقق القمى أعلى الله مقامه فانه اللذى التزم فى الجمع المحلى باللام فى العام

والخاص بوضع مستقل من حيث المجموع للعموم الأفرادى ومن هنا يظهر أن مراد الفصول من بعض المعاصرين هو المحقق القمى .

(أقول) ولعمرى أن الالتزام بوضع الجمع المحلى باللام من حيث المجموع للعموم ليس إلا من ضيق الخناق والحق أن إفادته العموم هى لأجل كون اللام للاشارة كما هو المعروف المشهور لكن لا لعدم تعين شىء من مراتب الجمع عند الاطلاق فيتعين الجميع كما أفاد صاحب الفصول بل لكون اللام بنفسها للاشارة إلى جميع الأفراد ويسمى هذا القسم بلام الاستغراق حتى قيل فى تعريفها وهى التى تخلفها لفظة كل حقيقة كما أن منها الاشارة إلى أفراد مخصوصة ويسمى بلام العهد بأقسامه من الذكرى والحضورى والذهنى ومنها للاشارة إلى مجرد الجنس والماهية من دون نظر إلى الأفراد الخارجية ويسمى بلام الجنس على ما تقدم تفصيل الكل فى بحث العام والخاص فراجع

﴿ قوله وإن أبيت الا عن إستناد الدلالة عليه اليه . . . الخ ﴾ وحاصله ان دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مستندة إلى وضعه من حيث المجموع للعموم وإن أبيت الا عن استناد الدلالة عليه الى اللام فلا محيص عن دلالة اللام على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على الاشارة ليكون بسببها التعيين والتعريف الحقيقى بل ليس التعريف فيه الا لفظياً كما تقدم فى علم الجنس يعامل معه معاملة المعرفة من جواز الابتداء به ونحوه .

(أقول) ان معنى وضع اللام للاستغراق بلا توسيط الاشارة هو أن تكون اللام موضوعة لما يرادف لفظة كل وهو كما ترى ضعيف فان التى للاستغراق وان صح أن يخلفها لفظة كل حقيقة كما أشير آنفاً ولكن ليس معناه أن مفهومها عين مفهوم لفظة كل بل مفهومها بمقتضى التبادر هو الاشارة الى الأفراد الخارجية بأجمعها فتؤدى ما تؤديه لفظة كل فتأمل جيداً .

فى النكرة

﴿ قوله ومنها النكرة مثل رجل فى وجاء رجل من أقصى المدينه أو فى جئنى برجل . . . الخ ﴾ قد عرفت أن اسم الجنس موضوع للماهية بما هى هى مبهمة مهملة المسماة باللابشرط القسمى ليس فيه قلة ولا كثرة ولا وحدة ولا تعدد (وأما النكرة) فهى عين اسم الجنس اذا دخل عليه تنوين التنكير وأفاد الوحدة فاذا كان اسم الجنس غير منصرف كصفراء وحمراء أو كان منصرفا ودخل عليه اللام كالانسان والحيوان أو كان مبنيا لا معربا كقبل وبعد أو كان معربا ولكن قرء بالسكون ولم يدخل عليه التنوين أو دخل عليه التنوين ولم يفد الوحدة كتنوين التمكن الذى به يتم الاسم ويكون لمحض الدلالة على أن الاسم معرب لا مبنى ولا غير منصرف كما فى قولك هذا رجل لا امرأة على ما مثل به المحقق القمى رحمه الله أو غلام لا جارية ففى جميع ذلك كله لا يكون اسم الجنس نكرة (وأما اذا دخل) عليه تنوين التنكير وأفاد الوحدة كما فى قولك جاءنى رجل لا رجلان فهو النكرة فى الاصطلاح (وقد يطلق النكرة) على جميع ذلك كله سوى المعرف باللام فى قبال المعارف كالضمائر والأعلام ونحوهما فالأول نكرة بالمعنى الأخص والثانى نكرة بالمعنى الأعم ويستفاد ذلك من كلام الفصول أيضاً (قال فى الفصل الثانى) من العام والخاص (ما هذا لفظه) وتوضيح المرام أن لاسم الجنس فى صحيح الاستعمال حالات احداها أن يتجرد عن جميع اللواحق كما اذا كان غير منصرف (الى أن قال) الثانية أن يلحقه تنوين التمكن وهو يفيد تمامية الاسم فقط (الى أن قال) الثالثة أن يلحقه تنوين التنكير ويسمى حينئذ نكرة وقد يطلق النكرة على ما

يتناول الأقسام الثلاثة (إنتهى) (وعلى كل حال) إن النكرة فى الإصطلاح هى إسم الجنس إذا دخل عليه التنوين وأفاد الوحدة ولها معنيان وإن شئت قلت لها قسمان :

(الأول) الفرد المعين فى الواقع المجهول فى الظاهر سواء كان معيناً عند المتكلم مجهولا عند المخاطب كما فى الآية الشريفة وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى أو بالعكس بان كان مجهولا عند المتكلم معيناً عند المخاطب كما فى قولك أى رجل جائك .

(الثانى) الطبيعة المقيدة بالوحدة لاتعين لها لا فى الواقع ولا فى الظاهر لاعندالمتكلم ولاعند المخاطب وهى الواقعة فى تلوالأمر كما فى قولك جئنى برجل أوجئنى بإنسان فى قبال الطبيعة المطلقة الغير المقيدة بالوحدة الصادقة على الواحد وأكثر فاذا وقعت المقيدة بالوحدة تحت الأمر وأتى بفردين فقد أتى بواجب وزائد وإذا وقعت المطلقة تحت الأمر كما فى قوله جئنى بالتمر وأتى بفردين أو أكثر فقد اتصف الجميع بالوجوب ولم يأت بزائد وإن كان له الإكتفاء بواحد أيضاً

(وبالجملة) ان ما بالحمل الشايع نكرة (إما فرد معين) فى الواقع فيكون جزئياً حقيقياً (وإما طبيعة مقيدة بالوحدة) يعبر عنها بالحصة فيكون كلياً حقيقياً قابلا للانطباق على كثيرين بمعنى أنه بأى فرد قد أتى فى الخارج صح وكفى والجامع بين المعنيين هى الوحدة وعدم التعين فى الجملة ففى الأول يكون الفرد مقيداً بالوحدة وفى الثانى تكون الطبيعة مقيدة بالوحدة وفى الأول يكون عدم التعين فى الظاهر إما عند المخاطب وإما عند المتكلم وفى الثانى يكون عدم التعين بحسب الواقع والظاهر جميعاً (ثم إن للفصول رحمه الله) كلام فى المقام يظهر منه دعويان احداهما أن النكرة فرد مردد لا معين وأخراهما أن مدلول النكرة جزئى لا كلى (قال فى الفصل الثانى) من بحث العام والخاص ما هذا

لفظه ومدلولها أى النكرة فرد من الجنس لا بعينه (إلى أن قال) ومنه يظهر أن مدلول النكرة جزئى وليس بكلى كما سبق إلى كثير من الأوهام (إنتهى) وأنت خبير بما فى كلا الأمرين جميعاً .

(أما الأول) فلما عرفت من أن النكرة إما فرد معين فى الواقع أو طبيعة مقيدة بالوحدة والفرد المردد مما لا معنى له وقد أبطله المصنف بقوله ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها أى من النكرة ضرورة أن كل واحد هو هو لا هو أو غيره انتهى

(وأما الثانى) فلأن مدلول النكرة بالمعنى الأول وإن كان جزئياً ليس بكلى ولكنه بالمعنى الثانى كلى صادق على كثيرين وقد علله المصنف بقوله وذلك لبداهة كون لفظ رجل فى جئنى برجل نكرة مع أنه يصدق على كل من جىء به من الأفراد إنتهى (ولعل قول المصنف) وبالجملة النكرة أى ما بالحمل الشايع يكون نكرة عندهم إلى قوله لا هو أو غيره ردّ على الفصول ناظر إلى تضعيف دعوييه جميعاً والله العالم .

﴿ قوله ولو بنحو تعدد الدال والمدلول . . . الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من لزوم التجوز إذا أريد من النكرة الوحدة (وحاصل) الدفع أن الوحدة مستفادة من التنوين وأما الفرد أو الطبيعة فمستفاد من إسم الجنس الداخل عليه التنوين بنحو تعدد الدال والمدلول فلا تجوز نعم لو أريدت الوحدة من نفس إسم الجنس الموضوع للطبيعة بما هى هى وكان التنوين علامة لها وقرينة عليها كان إستعمال النكرة مجازاً قهراً ولكنه خلاف الظاهر .

(أقول) هذا وقد يتوهم التجوز فى النكرة من ناحية أخرى وهو أهم من الأول (وحاصله) أن النكرة كما تقدم هى إسم الجنس إذا دخل عليه التنوين وأفاد الوحدة وإسم الجنس موضوع للطبيعة بما هى هى فى مثل جاء

رجل اذا استعمل وأريد منه الفرد المعين كان ذلك مجازاً قهراً وان لم يكن استعماله فى مثل جئنى برجل كذلك لكونه كلياً قابلا للصدق على كثيرين (وحاصل الجواب) أن الكلى وان كان قد يستعمل فى الفرد ولكن ليس استعماله فيه بما هو فرد على أن تكون الخصوصية جزء المستعمل فيه ليكون مجازاً قهراً بل بما هو عين الطبيعة وجوداً وخارجا فيكون حقيقة فيه وقد تقدم منا هذا الجواب فى المعنى الحرفى فتذكر ويستفاد ذلك من الفصول أيضاً من كلام له فى الفصل الثانى من العام والخاص فراجع .

﴿ قوله المجهول عند المخاطب . . . الخ ﴾ أو عند المتكلم كما فى قولك أى رجل جائك وقد تقدم التمثيل بذلك منا وذكرنا أن الفرد المعين كما أنه قد يكون مجهولا عند المخاطب فكذلك قد يكون مجهولا عند المتكلم .

﴿ قوله المحتمل الإنطباق . . . الخ ﴾ أى عند المخاطب أو المتكلم الجاهل به لا بحسب الواقع اذ المفروض أنه فرد معين واقعاً وهو غير الكلى القابل للانطباق على كثيرين كما فى الطبيعة المقيدة بالوحدة التى لا تعين لها بحسب الواقع

﴿ قوله وبالجملة النكرة أى ما بالحمل الشايع يكون نكرة عندهم ... الخ ﴾ قد أشرنا آنفاً انه من المحتمل أن تكون هذه العبارة الى قوله لا هو أو غيره رداً على الفصول لما فيها من ابطال الفرد المردد واثبات كون النكرة بالمعنى الثانى كلياً لا جزئياً وقد ادعى صاحب الفصول أن النكرة هى الفرد المردد وانها جزئى لا كلى ولم يفصل فيها .

﴿ قوله فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى كما يصح لغة . . . الخ ﴾ والظاهر أن وجه تخصيصه اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى بالذكر دون غيرهما أن علم الجنس على ما حققه المصنف لا فرق بينه وبين اسم الجنس بحسب المعنى وأما المعرف بلام الجنس فاللام

فيه على ما حققه أيضاً ليس هو الا للتزيين فاذاً لا فرق أيضاً بين المعرف بلام الجنس وبين اسم الجنس وأما النكرة بالمعنى الأول فهو فرد معين فى الواقع لا شياع له فى جنسه وان كان لدى المخاطب أو المتكلم الجاهل به محتمل الإنطباق على كثيرين فيبقى من المطلق اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى وقد ذكرهما المصنف

(أقول) أما علم الجنس فهب أنه لا فرق بينه وبين اسم الجنس بحسب المعنى ولكن اعترف المصنف بإمتيازه عنه بالتعريف اللفظى وهو يكفى فى اثنينيته وتغايره معه فكان ينبغى منه ذكره والتعرض له وأما المعرف بلام الجنس فقد عرفت أن اللام فيه ليس للتزيين بل للتعريف كما عليه أهل العربية فاذاً هو غير اسم الجنس وان لم يقل به المصنف نعم ان النكرة بالمعنى الأول ليس مما يصح اطلاق المطلق عليه فعدم ذكره لها هو فى محله (وعلى كل حال) يطلق المطلق عندنا على كل من اسم الجنس وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس كالتمر والماء ما لم يفد العموم بمقدمات الحكمة كما فى أحل الله البيع وهكذا يطلق على النكرة بالمعنى الثانى بلا كلام (ثم ان) المطلق فى اصطلاح الاصوليين كما تقدم تعريفهم له هو ما كان شايعاً فى جنسه وساريا فيه ونحن قد عبرنا عن المطلق بما استغرق جميع مصاديقه بنحو العطف (باو) وفى اللغة عبارة عن المرسل الذى لم يقيد سواء كان لفظاً أو غير لفظ (وعليه) فيصح اطلاق المطلق على كل من تلك الأمور المذكورة بكل من معناه الإصطلاحى واللغوى جميعاً

﴿قوله وغير بعيد أن يكون جريهم فى هذا الإطلاق على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها . . . الخ﴾ بل بعيد جداً بعد ما عرفت أن لهم اصطلاح جديد فيه على خلاف اللغة فان الإطلاق فى الإصطلاح هو الشياع والسريان غير أنه يقع الكلام فى أنه هل هو جزء مدلول أسامى الأجناس أم ينعقد لها ذلك بمقدمات الحكمة وليس هو قطعاً

مجرد الإرسال وعدم التقييد ولذا قد يفكك بينهما كما فيما لم تتم فيه المقدمات حيث لا اطلاق له بحسب الإصطلاح وان كان هو مطلقاً لغة .

(وبالجملة) إن الإطلاق فى الاصطلاح هو غير الاطلاق فى اللغة والأول أخص والثانى أعم فكلما كان مطلقاً اصطلاحا كان مطلقاً لغة ولا عكس ومعه لا وجه لدعوى أن اطلاق المطلق عندهم على اسم الجنس وتوابعه يكون جرياً على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح جديد على خلافها .

﴿ قوله نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعا لما قيد بالارسال والشمول البدلى لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق . . . الخ ﴾ استدراك عن قوله السابق فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى . . . الخ فيقول نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعا لما قيد بالارسال والشمول البدلى لم يصح اطلاق المطلق عندهم حقيقة على ما أريد منه الجنس أو الحصة يعنى بها النكرة بالمعنى الثانى (وفيه) أن ما أريد منه الجنس أى الطبيعة بما هى هى أو ما أريد منه الحصة أى الطبيعة المقيدة بالوحدة كما لا يكون مطلقاً عند المشهور القائلين بوضع المطلق لما قيد بالشيوع والسريان ان صحت النسبة اليهم فكذلك لا يكون مطلقاً عند غيرهم ما لم ينعقد له الاطلاق أى الشيوع والسريان بمقدمات الحكمة وذلك لما عرفت من أن المطلق فى اصطلاح الأصوليين هو ما كان شايعاً فى جنسه سواء قبل بكون الشيوع جزء مدلوله أو بكونه حاصلا له بالمقدمات .

﴿ قوله ولا يخفى أن المطلق بهذا المعنى لطرو القيد غير قابل . . الخ ﴾ أى أن المطلق بالمعنى المنسوب الى المشهور من الوضع لما قيد بالارسال والشمول البدلى غير قابل لطرو القيد الا مجازاً (ثم ان) هذا شروع من

المصنف فى إثبات كون التقييد لا يوجب تجوزاً وقد عقدلذلك فى التقريرات هداية مستقلة (قال) فيها الحق كما عليه جماعة من أرباب التحقيق أن التقييد لا يوجب مجازاً فى المطلق من جهته وأول من صرح بذلك من أئمة الفن على ما اطلعت عليه هو السيد السلطان وإن كان يظهر ذلك من جماعة من المحققين فى غير الفن كما لا يخفى على المتدرب وذهب بعضهم إلى أنه مجاز بل نسب إلى المشهور ولا أظن صدق النسبة وفصل ثالث بين التقييد بالمتصل فاختار ما أخترناه وبين المنفصل فذهب إلى أنه مجاز (ثم شرع رحمه الله) تمهيـــداً لتحقيق المقام فى بيان أقسام إعتبار الماهية من اللا بشرط المقسمى والقسمى والبشرط شيء والبشرط لا وأن المطلقات موضوعة للماهيات بما هى هى بنحو اللا بشرط المقسمى إلى آخر ما أفاد ولعل ما أثبته المصنف فيما تقدم من كون أسم الجنس موضوعا للماهية بما هى هى مبهمة مهملة بنحو اللا بشرط المقسمى كان أيضاً تمهيداً لهذا المعنى وأساساً لهذا المطلب (وعلى كل حال) قد تقدم منا شرح عدم كون التقييد مجازاً مطلقاً سواء كان المقيد متصلا أو منفصلا فى الفصل الثالث من العام والخاص بمناسبة عدم كون التخصيص تجوزاً فى العام (ومحصله) أن كون التقييد تجوزاً فى المطلق مما يتوقف على أحد أمرين .

(الأول) أن يكون المطلق موضوعا لما قيد بالشيوع والسريان ليكون التقييد منافياً للموضوع له وهذا قد أبطلناه وأثبتنا وضعه للماهية بما هى هى بنحو اللا بشرط المقسمى الغير المنافية للتقييد .

(الثانى) أن يكون القيد مراداً من نفس المطلق فى مثل اعتق رقبة مؤمنة يكون الإيمان مراداً من نفس الرقبة وقد جعل لفظ المؤمنة قرينة على إرادته منها وهذا خلاف الظاهر إذ الظاهر أن الرقبة مستعملة فيما هو معناها الحقيقى والخصوصية قد استفيدت من لفظ المؤمنة أو من قرينة حالية بنحو

تعدد الدال والمدلول فاذاً لا تجوز فى التقييد أصلا وهذا من غير تفصيل كما أشرنا بين كون التقييد بمتصل أم لا غايته أنه ان كان بمتصل فقد أدى المتكلم تمام المراد بدليل واحد وان كان بمنفصل فقد أداه بدليلين منفصلين لحكمة مقتضية لذلك .

﴿ قوله وهذا بخلافه بالمعنيين . . . الخ ﴾ يعنى بهما الجنس والحصة .

﴿ قوله لو كان بذاك المعنى . . . الخ ﴾ أى المنسوب إلى المشهور من الوضع لما قيد بالإرسال والشمول البدلى وهو الشيوع والسريان .

﴿ قوله كان مجازاً مطلقاً ... الخ ﴾ أى حتى على القول بوضع المطلقات للطبايع بما هى هى لا لما قيد بالإرسال والشمول فان استعمالها فى المعنى المقيد على أن يكون القيد جزء المستعمل فيه مما يوجب التجوز لا محالة ما لم يكن بنحو تعدد الدال والمدلول بأن يراد أصل المعنى من المطلق ويراد القيد من قرينة حالية أو مقالية (ثم انه) يحتمل أن يكون ما نسب الى المشهور من كون التقييد مجازاً هو لهذا الوجه أى لإستعمال المطلق فى المقيد على أن يكون القيد جزء المستعمل فيه ويحتمل أيضاً أن يكون لما نسب اليهم من وضع المطلقات لما قيد بالإرسال والشمول والله العالم .

﴿ قوله كان التقييد بمتصل أو منفصل . . . الخ ﴾ اشارة الى التفصيل الذى قد ذكره التقريرات فى عبارته المتقدمة بقوله وفصل ثالث بين التقييد بالمتصل فاختار ما أخترناه أى لا يكون مجازاً وبين المنفصل فذهب الى أنه مجاز (وعلى كل حال) قدعرفت ضعف التفصيل وأنه لا فرق بين اتصال القيد وانفصاله وان المطلق على كل تقدير هو مستعمل فى معناه الحقيقى وأن القيد قد استفيد من دال آخر غايته أنه ان كان متصلا بالمطلق فقد بين المتكلم تمام مراده دفعة واحدة والا فقد بينه تدريجاً بدليلين منفصلين لحكمة مقتضية لذلك

في مقدمات الحكمة

﴿ قوله فصل قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل رجل الا على الماهية المبهمة وضعاً . . . الخ ﴾ أى قد ظهر لك فيما تقدم أن أسامى الاجناس موضوعة للماهيات بما هى هى مبهمة مهملة بنحو اللا بشرط المقسمى وأنه لا دلالة لها بحسب الوضع على الشياع والسريان أصلا اذ لم توضع لما قيد بالارسال والشمول كما نسب الى المشهور كى تدل عليهما بالوضع (وعليه) فلابد فى دلالتها على الشياع والسريان أى على الاطلاق من قرينة حالية أو مقالية كما اذا صرح بالاطلاق وقال أعتق رقبة سواء كانت مؤمنة أوكافرة أو من قرينة حكمة وهى على ما ستعرف تتوقف على مقدمات .

﴿ قوله وهى تتوقف على مقدمات . . . الخ ﴾ خلافا للتقريرات فجعل الاطلاق موقوفا على مقدمتين .

(إحداهما) كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد .

(وأخراهما) انتفاء ما يوجب التقييد داخلا أو خارجا ومقصوده من داخلا أو خارجا بقرينة تصريحه فى الهداية المتأخرة هو الانصراف وغير الانصراف فالأول هو الداخلى والثانى هو الخارجى (وقد أضاف) المصنف على المقدمتين مقدمة ثالثة وهى انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب وانكان هناك المتيقن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب (أما المتيقن فى مقام التخاطب) فهو كما اذا جرى الكلام بين المتكلم والمخاطب فى خصوص الرقبة المؤمنة مثلا ثم قال فى اثناء كلامه أعتق رقبة فحينئذ لا ينعقد الاطلاق للفظ الرقبة على نحو يشمل الكافرة (وقد وقع) نظير ذلك فى بعض أخبار التجاوز

قال زرارة قلت لأبى عبدالله عليه السلام رجل شك فى الأذان وقد دخل فى الاقامة قال يمضى قلت رجل شك فى الأذان والاقامة وقد كبر قال يمضى قلت رجل شك فى التكبير وقد قرأ قال يمضى قلت شك فى القراءة وقد ركع قال يمضى قلت شك فى الركوع وقد سجد قال يمضى على صلاته ثم قال يازرارة اذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره فشككت فليس بشىء (فان الكلام) الجارى بين الراوى والامام عليه السلام حيث كان فى خصوص أجزاء الصلاة من التكبير والقراءة والركوع والسجود ونحوها فتكون أجزائها هى المتيقنة فى مقام التخاطب ويمنع عن انعقاد الاطلاق للفظ شىء الواقع فى قوله عليه السلام اذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره . . . الخ على نحو يشمل أجزاء الصلاة وغيرها فاذا شك فى الظهر مثلا بعد ما دخل فى العصر أو شك فى الطواف بعد ما دخل فى السعى لم يمكن الحكم بوجوب المضى استناداً الى اطلاق هذا الحديث (وأما المتيقن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب) الذى لا يضر وجوده بانعقاد الإطلاق فهو كتيقن المؤمنة من قوله أعتق رقبة أو تيقن العادل من قوله أكرم عالماً أو تيقن الماء الطاهر من قوله جئنى بماء وهكذا فان لكل مطلق فى الخارج قدر متيقن يقطع بالإمتثال لو أتى به من بين سايرالأفراد (ثم ان) وجه إنعقاد الإطلاق بهذه المقدمات الثلاث على ما يظهر من قوله فانه فيما تحققت لو لم يرد الشياع لأخل بغرضه . . . الخ انه مهما تحققت هذه المقدمات الثلاث فالمتكلم إذا أرادغير الشياع فهو مخل بغرضه وهو مناف للحكمة فلا محالة يكون مريداً للشياع عند تحققها وهذا بخلاف ما إذا انتفى احدى المقدمات الثلاث كما إذا انتفى المقدمة الأولى بأن لم يكن المتكلم فى مقام البيان أو انتفى المقدمة الثانية بأن كان فى البين ما يوجب التقييد والتعيين أو انتفى المقدمة الثالثة بان كان فى البين القدر المتيقن فى مقام التخاطب فانه

فى هذه الصور الثلاث كلها إذا أراد غير الشياع لم يخل بغرضه .

(أقول) نعم ولكن الظاهر أن المقدمة الأولى وهى كون المتكلم فى مقام البيان مما لادخل لها فى إنعقاد الإطلاق وتحقق الشياع والسريان بل اللفظ مما ينعقد له الإطلاق والظهور فى الشياع والسريان بمجرد عدم احتفافه بما يوجب التعيين وبانتفاء المتيقن فى مقام التخاطب من غير حاجة إلى شىء آخر ومقدمة أخرى نعم إحراز كون المتكلم فى مقام البيان ولو بأصل عقلائى كما سيأتى لك شرحه هومما له دخل فى حجية الإطلاق وفى صحة العمل على طبقه لا فى أصل إنعقاده وتحققه بل لا يختص ذلك بباب الاطلاقات فقط فيجرى حتى فى باب العمومات بل فى مطلق الظواهر وإن كانت مستندة إلى الوضع فضلا عن الحكمة فاذا قال مثلا أكرم كل عالم أو قال رأيت اليوم أسداً قوياً ولم نحرز ولو بأصل عقلائى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لم يجز لنا الأخذ بظاهر كلامه لجواز أنه قد أراد بعض العلماء أو غير الحيوان المفترس وقد اتكل فى بيانه على قرينة منفصلة يأتى بها بعداً عند ما شاء وأراد .

(وبالجملة) إحراز كون المتكلم فى مقام البيان مما لا دخل له فى أصل انعقاد الاطلاق وان كان له دخل فى حجية الاطلاق واعتباره فان مجرد الاطلاق اللغوى أى عدم التقييد فى لسان الدليل بشىء وانتفاء المتيقن فى مقام التخاطب مما يوجب الاطلاق الأصولى أى الظهور فى الشيوع والسريان بلا كلام وان لم يكن حجة معتبرة ما لم يحرز كون المولى فى مقام البيان ولو بأصل عقلائى .

﴿ قوله لا الاهمال أو الاجمال . . . الخ ﴾ الظاهر أن الاهمال هو ترك التعرض للشرح والبيان والاجمال هو فوق ذلك فيتعمد المتكلم ابهام الأمر وتعمية المراد على المخاطب لحكمة مقتضية له .

﴿ قوله ثانيها انتفاء ما يوجب التعيين . . . الخ ﴾ أى عدم بيان ما يوجب التقييد والتعيين (ثم ان) بين الشيخ أعلى الله مقامه وبين المصنف نزاع معروف فى ذلك (فالشيخ) بناؤه على أن الجزء المقتضى للاطلاق هو عدم البيان الى الأبد بحيث اذا ظفرنا بعداً على المقيد فيكشف ذلك عن اختلال المقدمة الثانية فلا اطلاق للمطلق أصلا (والمصنف) بناؤه على أن الجزء المقتضى للاطلاق هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا الى الأبد فاذا ظفرنا بعداً على المقيد لم يكشف ذلك عن اختلال المقدمة الثانية فلا يضر بانعقاد الاطلاق أصلا وقد تقدم تفصيل ذلك كله فى مقدمة الواجب عند البحث عن دوران القيد بين الرجوع الى الهيئة أو المادة وسيأتى تفصيله ثانياً فى الفصل الخامس من التعادل والتراجيح ان شاء الله تعالى عند ذكر المرجحات النوعية لأحد الظهورين وان كان المناسب للمصنف أن يؤشر اليه فى المقام ولو مختصراً ولم يؤشر .

﴿ قوله فان الفرض أنه بصدد بيان تمامه وقد بينه لا بصدد بيان أنه تمامه كى أخل ببيانه . . . الخ ﴾ وحاصله أن مع انتفاء المقدمة الثالثة أى مع تحقق المتيقن فى مقام التخاطب لو أراد المتكلم غير الشياع لم يخل بغرضه اذ المفروض أنه بصدد بيان تمام المراد وقد بينه بوسيلة المتيقن فى مقام التخاطب لا بصدد بيان أن المتيقن هو تمام المراد كى أخل ببيانه .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ (قال فى تعليقته) على الكتاب لدى التعليق على قوله فافهم (ما لفظه) اشارة الى أنه لو كان بصدد بيان أنه يعنى المتيقن تمام المراد ما أخل ببيانه بعد عدم نصب قرينة على ارادة تمام الأفراد فانه بملاحظته يفهم أن المتيقن تمام المراد والا كان عليه نصب القرينة على ارادة تمامها يعنى تمام الأفراد والا قد أخل بغرضه نعم لا يفهم ذلك اذا لم يكن الا

بصدد بيان أن المتيقن مراد ولم يكن بصدد بيان أن غيره مراد أو ليس بمراد قبالا للاجمال أو الاهمال المطلقين فافهم فانه لا يخلو عن دقة (انتهى) .

﴿ قوله ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه فى مقام بيان تمام مراده . . . الخ ﴾ اشارة الى ما قد يقال من أنه اذا ظفرنا بعداً على مقيد للاطلاق فهو وان لم يكشف عن انتفاء المقدمة الثانية وهى انتفاء ما يوجب التعيين اذ المفروض أنه عند التخاطب لم يكن بيان على التعيين ولكن يكشف قهراً عن انتفاء المقدمة الأولى وهى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد وهو يكفى فى انتفاء الاطلاق وعدم انعقاده فان النتيجة تتبع أخس المقدمات فاذا شك فى التقييد من ساير الجهات لم يمكن التمسك به (وقد أفاد المصنف) فى التخلص عن هذه العويصة على ما يظهر من مجموع كلامه هنا وفى الفصل الآتى فى ذيل الرد على التقريرات بقوله وأنت خبير . . . الخ ما محصله أن المراد من البيان فى كون المتكلم فى مقام البيان ليس هو البيان الجدى كما فى قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لو قيل بها بل هو البيان القانونى أى مجرد بيان المراد واظهاره وافهامه ولو صورة ليكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه (وعليه) فاذا كان المتكلم فى مقام البيان كذلك وتحقق ساير المقدمات انعقد الاطلاق حقيقة وكان حجة فيما لم تكن حجة أقوى منه فاذا ظفرنا بعداً على مقيد له فهو وان كان كاشفاً عن عدم كونه فى مقام البيان الجدى وان الاطلاق لم يكن مراداً له واقعاً ولكن لا يكشف عن عدم كونه فى مقام البيان القانونى وعن عدم إنعقاد الإطلاق من أصله .

(أقول) ان الإلتزام بالبيان القانونى مما لا يرجع إلى محصل (ولو قال المصنف) فى مقام التخلص عن العويصة ان الظفر على المقيد وإن كان يكشف عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان بالنسبة إلى الجهة التى قد ورد فيها المقيد

بعداً ولكن لا يكشف عن عدم كونه فى مقام البيان بالنسبة إلى ساير الجهات أيضاً (كان أصح) وأمتن فاذا أحرزنا مثلا أن المتكلم هو فى مقام البيان من تمام الجهات ولو بأصل عقلائى ثم ورد الدليل على التقييد بالنسبة إلى جهة من الجهات كالايمان فى الرقبة فاستكشاف عدم كونه فى مقام البيان من حيث الايمان وعدمه لا ينافى كونه فى مقام البيان من ساير الجهات فاذا شك بعداً فى إعتبار الذكورية أو الأنوثية أو السكهولة أو الشيخوخة أو نحو ذلك من الأمور المشكوكة إعتبارها فى الرقبة صح التمسك بالإطلاق لنفيها جداً (هذا كله) بناء على كون المقدمة الأولى وهى كون المتكلم فى مقام البيان دخيلا فى أصل إنعقاد الإطلاق وأنه جزء من أجزاء المقتضى (وأما على ما أخترناه) من عدم كونه دخيلا فى إنعقاده وتحققه وإن كان دخيلا فى حجيته وإعتباره فبالظفر على المقيد لا يكاد يعرف إلا عدم حجية الإطلاق بالنسبة إلى الجهة التى قد ورد فيها المقيد ويبقى على حجيته بالنسبة إلى ساير الجهات لا أنه لا إطلاق فى البين أصلا بالنسبة إلى تلك الجهة الخاصة.

(وبالجملة) حال الإطلاق عندنا هو كحال العموم عيناً فكما قلنا ان العام ظاهر فى العموم بمقتضى وضعه له وان المخصص المنفصل لا يكاد يصادم أصل الظهور وإن كان يصادم حجيته وإعتباره لكون الخاص حجة أقوى منه فكذلك نقول إن المطلق ظاهر فى الإطلاق بمجرد انتفاء ما يوجب التعيين فى لسان الدليل وانتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب وان المقيد المنفصل مما لا يكاد يصادم أصل الظهور وان كان يصادم حجيته واعتباره لكون المقيد حجة أقوى منه فتدبر جيداً.

﴿قوله فلا يكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفاً . . . الخ﴾ فان المقيد المخالف للمطلق فى النفى والإثبات كما سيأتى لك شرحه هو مما لا اشكال ولا كلام

في كونه مقيداً وانما الإشكال في الموافق له وأنه هل هو مقيد له أو يحمل على الإستحباب أو على غير ذلك .

﴿ قوله وقد انقدح بما ذكرنا أن النكرة في دلالتها على الشياع والسريان أيضاً تحتاج . . . الخ ﴾ وحاصله أن جميع ما تقدم في صدر الفصل من قوله أنه لا دلالة لمثل رجل الا على الماهية المبهمة وضعاً وأن الشياع والسريان كسائر الطوارى يكون خارجا عما وضع له فلابد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة وهي تتوقف على مقدمات . . . الخ انما كان في اسم الجنس وهو بعينه يجرى في حق النكرة بالمعنى الثاني أيضاً وهي الطبيعة المقيدة بالوحدة المعبر عنها بالحصة كما في جئني برجل فلابد في دلالتها على الشياع والسريان فيما لم تكن قرينة حال أو مقال من مقدمات الحكمة .

(أقول) بل ويجرى جميع ماتقدم الى هنا في علم الجنس والمعرف بلام الجنس أيضاً فدلالتهما على الشياع مما تحتاج الى مقدمات الحكمة عيناً وذلك لما عرفت من أن المطلق لا يختص باسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني وان اعتقد المصنف ذلك وجزم به وقد أشرنا نحن في الفصل المتقدم لدى التعليق على قوله فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم . . . الخ الى وجه الإختصاص في نظره فتذكر

الأصل كون المتكلّم في مقام البيان

﴿ قوله بقي شيء وهو أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد . . . الخ ﴾ قد عرفت ان احدى مقدمات الحكمة هو كون المتكلم في مقام البيان غايته أن المصنف قد رآه دخيلا في أصل انعقاد الإطلاق ونحن قلنا أنه دخيل في حجية الاطلاق واعتباره لا في أصل انعقاده

(وعلى كل حال) هو مما نحتاج اليه لا محالة فان أحرزناه بالعلم واليقين فهو والا فهل الأصل عند الشك فى كون المتكلم فى مقام البيان أنه فى هذا المقام أم لا (فنقول) نعم الأصل كونه فى هذا المقام الى أن يعلم خلافه (وقداستدل عليه المصنف) بسيرة أهل المحاورة على التمسك بالاطلاقات من دون احراز كون المتكلم فى مقام البيان فلو لم يكن الأصل عندهم كونه فى هذا المقام لم يصح لهم التمسك بالأطلاقات أصلا .

(أقول) قد أشرنا قبلا الى لزوم احراز كون المتكلم فى مقام البيان فى مطلق ابواب الظواهر من دون اختصاص بباب الاطلاقات فقط فلو لااحراز كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده لم يجز لنا الأخذ بظاهر كلامه وان كان الظهور مستنداً الى الوضع فضلا عن الحكمة وذلك لجواز ارادته غير الظاهر وقد اتكل فى بيانه على قرينة يأتى بها بعداً (وعليه) فالاستشهاد لا صالة كون المتكلم فى مقام البيان بسيرة العقلاء على العمل بالظواهر عموما المبتنى على ان الأصل عندهم كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده أولى وأسد من الاستشهاد لها بسيرة أهل المحاورة على التمسك بخصوص الاطلاقات فقط .

الأصل انتفاء ما يوجب التعيين وانتفاء المتيقن فى مقام التخاطب

(ثم ان الأصل) كما أنه عند الشك هو كون المتكلم فى مقام البيان فكذلك الأصل اذاشك فى وجود مايوجب التعيين من قرينة لفظية أوغيرها وأنه قد اختفى علينا بأحد الاسباب والدواعى هو انتفائه بلا كلام (والظاهر)

ان هذا الأصل أيضاً مما نحتاج اليه فى عموم أبواب الظواهر من غير اختصاص بباب الاطلاقات فقط فاذا ورد كلام من الغير وكان ظاهراً فى المعنى الحقيقى أو فى العموم أو فى الاطلاق لم يجز لنا الأخذ بظهوره ما لم ينسد باب احتمال القرينة على التجوز أو التخصيص أو التقييد بأصل عقلائى وهو البناء على العدم وعدم الاعتناء باحتمالها بمجرد الشك غايته أن عدم القرينة على الخلاف فى المعنى الحقيقى أو العموم مما لا دخل له فى انعقاد الظهور لأنه ثابت فيهما بمقتضى الوضع وفى المقام له دخل فى أصل انعقاد الظهور فبانتفاء ما يوجب التعيين والتقييد ينعقد الاطلاق ويتحقق الشيوع والسريان وبعبارة أخرى ان عدم القرينة على الخلاف فى المعنى الحقيقى والعموم من قبيل عدم المانع وفى الاطلاق من قبيل جزء المقتضى (ثم ان) هذا الأصل هو غير اصالة الحقيقة أو العموم أو الاطلاق فانا .

(تارة) نحتمل أن المتكلم قد أراد المعنى المجـــازى أو الخصوص أو المقيد ثبوتاً مع القطع بانتفاء القرينة اثباتاً فهاهنا نجرى اصالة الحقيقة أو العموم أو الاطلاق .

(وأخرى) نحتمل وجود القرينة على الخلاف واختفائها علينا باحد الأسباب والدواعى وهاهنا نجرى اصالة عدم القرينة على التجوز أو التخصيص أو التقييد (ومرجع) هذه الأصول كلها الى أصل واحد وهو اصالة الظهور بمعنى أن اللفظ بعد ان كان ظاهراً فى معنى مخصوص فالعقلاء قد جرت سيرتهم على الأخذ بظاهره والعمل على طبقه من دون اعتناء باحتمال ارادة المعنى المجازى أو الخصوص أو المقيد ثبوتاً أو أنه قد أقيم على ذلك قرينة اثباتاً وقد اختفت علينا فالاحتمال الأول يندفع باصالة الحقيقة أو العموم أو الاطلاق والثانى باصالة عدم القرينة على التجوز أو التخصيص أو التقييد (ثم ان)

من جميع ما ذكر إلى هنا يظهر لك حال الشك فى وجود المتيقن فى مقام التخاطب واختفائه علينا بأحد الأسباب والدواعى وأن الأصل إنتفائه وعدمه فان المطلق بعدعدم احتفافه فى الظاهر بمايوجب التعيين والتقييد ولا بمايوجب التيقن فى مقام التخاطب ينعقدله اطلاق وظهور فى الشيوع والسريان لامحالة ولا يكاد يعتنى فى قبال هذا الظهور باحتمال الخلاف بوجه من الوجوه أصلا

﴿ قوله وبعد كونه لأجل ذهابهم الى انها موضوعة للشياع والسريان . . . الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من أن تمسك المشهور بالاطلاقات مع عدم احراز كون المتكلم فى مقام البيان ليس من جهة كون الأصل عندهم لدى الشك هو كون المتكلم فى هذا المقام بل من جهة ذهابهم الى أن الشياع جزء الموضوع له فلا يحتاج انعقاد الاطلاق الى مقدمات الحكمة ومنها كون المتكلم فى مقام البيان لنحتاج فى احرازه الى الأصل العقلائى (وقد أجاب عنه المصنف) بأن ذهابهم الى ذلك بعيد وان كان قد نسب الى المشهور وضع المطلقات للشياع والسريان ولكن لم يعلم صدق النسبة .

(أقول) ان مجرد دعوى بعد ذهابهم الى ذلك مما لايكفى فى الجواب عن التوهم المذكور والحق فى الجواب أن يقال كما أشرنا آنفاً ان اصالة كون المتكلم فى مقام البيان هى مما نحتاج اليه لامحالة فى عموم أبواب الظواهر جميعاً ولو كان الظهور مستنداً الى الوضع دون الحكمة فلو سلم ان المطلقات موضوعة للشياع والسريان فمع ذلك نحن نحتاج فى الأخذ بها الى احراز كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده وذلك لجواز ارادته غير المعنى الظاهر من اللفظ بقرينة ينصبها بعداً (وعليه) فدعوى كون تمسك المشهور بالاطلاقات انما هو لاجل ذهابهم الى وضع المطلقات للشياع والسريان فاسدة جداً لا توجب هى بطلان هذا الاصل العقلائى أبداً .

﴿ قوله والغفلة عن وجهه . . . الخ ﴾ وهو أن الاصل عند الشك كون المتكلم فى مقام البيان .

لا اطلاق للمطلق فيما كان له الانصراف

﴿ قوله ثم إنه قد إنقدح بما عرفت من توقف حمل المطلق على الإطلاق فيما لم تكن هناك قرينة حالية أو مقالية . . . الخ ﴾ أى قد إنقدح مما تقدم من أن الشياع والسريان كسائر الطوارى يكون خارجا عما وضع له لفظة رجل مثلا وأنه لابد فى الدلالة عليه فيما لم تكن عليه قرينة حال أو مقال من قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات الثلاث المتقدمة أنه لا إطلاق للمطلق فيما كان له الإنصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف إذ من المقدمات إنتفاء ما يوجب التعيين ومنها إنتفاء المتيقن فى مقام التخاطب والإنصراف ببعض مراتبه مما يوجب التعيين كما أنه ببعض مراتبه مما يوجب التيقن فى مقام التخاطب وستعرف شرح هذا كله وتفصيل مراتب الإنصراف كما هو حقه فانتظر .

(أقول) بل قد إنقدح مما تقدم أنه لو كان للمطلق جهات عديدة فلابد فى حمله على الإطلاق من كل جهة أن يكون وارداً فى مقام البيان من تلك الجهة إذ من المقدمات كون المتكلم فى مقام البيان وكونه فى هذا المقام من جهة لا يغنى عن كونه كذلك من سايرالجهات (ومن هنا قال فى التقريرات) بعد الفراغ عن مقدمات الحكمة وقد جعلها مقدمتين كما أشرنا قبلا وهما إنتفاء ما يوجب التقييد وروده فى مقام البيان (ما هذا لفظه) هداية قد عرفت أن حمل المطلق على الإطلاق موقوف على أمرين أحدهما عدمى والآخر وجودى ويتولد من كل واحد منهما شرط للحمل على الإطلاق كما أفاده بعض المحققين

فى فوائده الأول أن لايكون منصرفا الى بعض الأفراد (الى أن قال) الشرط الثانى اذا فرض لإطلاق المطلق جهات عديدة فالشرط فى حمله على الإطلاق من كل جهة أن يكون وارداً فى مقام بيان تلك الجهة بخصوصها فلا يجوز التعويل على الإطلاق فى الجهة التى لم يرد المطلق فى بيانها ووجه الاشتراط ظاهر بعد ما عرفت من أن الاطلاق انما هو موقوف على وروده فى مقام البيان (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله انه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف ... الخ ﴾ (قال فى التقريرات) بعد عبارته المتقدمة آنفاً ما هذا لفظه الا أنه لابد من توضيح موارده أى موارد الانصراف فنقول إن له أقساما .

(أحدها) الشيوع الخطورى بمعنى خطور بعض أقسام المعنى فى الذهن بواسطة استيناس حاصل به مع القطع بعدم كونه مراداً بالخصوص كانصراف الماء الى ما هو المتعارف شربه فى البلد كالفرات فى العراق مثلا .

(ثانيها) ما هو أقوى من ذلك مع ارتفاعه بالتأمل وهو المسمى بالتشكيك البدوى .

(وثالثها) أن يكون الشيوع موجباً لاستقرار الشك واستمراره على وجه لا يزول بالملاحظة والتأمل نظير الشك الحاصل فى المجاز المشهور عند التردد فى وصول الشهرة حداً يمكن معها التصرف الا أنه فى المجاز محكوم بإرادة الحقيقة نظراً الى اصالتها وفى المقام محكوم بالاجمال نظراً الى أن الحكم بالاطلاق مما لا قاضى به الى أن قال .

(ورابعها) بلوغ الشيوع حد الشياع فى المجاز المشهور عند تعارضه

مع الحقيقة المرجوحة الا أنه يحكم فى المجاز بالتوقف وبالتقييد فى المقام الى أن قال .

(خامسها) بلوغ الشيوع حد الاشتراك ثم النقل (انتهى) .

(أقول) وفى ما أفاده التقريرات الى هنا مواضع للنظر .

(منها) أنه جعل كلا من القسم الأول والثانى للإنصراف قسما على حده وهو كما ترى ضعيف فان التقسيم لابد وأن يكون بلحاظ ماله من الأثر والا فيمكن تكثير الأقسام الى حد أكثر وليس لكل من القسم الأول والثانى أثر خاص سوى أن أحدهما بدوى زائل بلا تأمل والآخر بدوى زائل مع التأمل

(ومنها) أنه فى المجاز المشهور عند التردد فى وصول الشهرة حداً يمكن معها التصرف قد حكم بإرادة الحقيقة نظراً الى اصالتها وهو كما ترى ضعيف أيضاً الا اذا قيل بإصالة الحقيقة من باب التعبد لا من باب الظهور ولا نقول به كما تقدم غير مرة ولا أظن أن يقول به فى غير المقام .

(ومنها) أنه فى المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة المرجوحة قد حكم بالتوقف وهو فى غير محله فانه مع فرض غلبة المجاز على الحقيقة ورجحانه عليها يكون اللفظ ظاهراً فيه ومع ظهوره فيه لا وجه للتوقف كما لا يخفى (وعلى كل حال) حاصل كلام المصنف فى الأقسام المذكورة كلها أن القسم الرابع من الانصراف وهو البالغ حد الشياع فى المجاز المشهور الراجح على الحقيقة مما يوجب ظهور المطلق فى المنصرف اليه (وقد أشار اليه) بقوله انه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فيه . . . الخ .

(وأما القسم الثالث) من الانصراف وهو البالغ حد الشياع فى المجاز المشهور المردد وصوله حداً يمكن معه التصرف فهو مما يوجب تيقن المنصرف

اليه من المطلق وإن لم يوجب ظهوره فيه (وقد أشار اليه) بقوله أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه . . . الخ (والظاهر) أن مقصوده من المتيقن هو المتيقن فى مقام التخاطب والا فالمتيقن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب مما لا يؤثر شيئاً كما لا يخفى وهو موجود فى تمام المطلقات اذ ما من مطلق إلا وله القدر المتيقن كما تقدم .

(وأما القسم الأول والثانى) من الانصراف فهما مما لا يوجبان الظهور أو التيقن أصلا (وقد أشار اليهما) بكلام يشملهما جميعاً فقال كما أنه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك بل يكون بدوياً زائلا بالتأمل . . . الخ .

(وأما القسم الخامس) فهو مما يوجب الاشتراك أو النقل كما ذهب اليه التقريرات (وقد أشار اليه) بقوله كما أنه منها ما يوجب الاشتراك أو النقل . . . الخ .

﴿ قوله لا يقال كيف يكون ذلك وقد تقدم أن التقييد لا يوجب النجوز فى المطلق أصلا . . . الخ ﴾ هذا الاشكال مع جوابيه مأخوذ ان عن التقريرات قد تعرضهما باختلاف يسير بعد الفراغ عن ذكر أقسام الانصراف (وحاصل الاشكال) أن بلوغ الانصراف حد الاشتراك أو النقل انما يعقل على مسلك من يرى التقييد مجازاً فيستعمل المطلق فى المقيد مجازاً ويكثر الاستعمال فيه شيئاً فشيئاً الى أن يصل حد الوضع والاشتراك بل حد النقل فيصير مثل لفظ الرقبة لكثرة استعماله فى الرقبة المؤمنة مشتركا لفظياً بين مطلق الرقبة وبين الرقبة المؤمنة بل منقولا الى الرقبة المؤمنة (ولكن على المختار) من عدم كون التقييد مجازاً أصلا نظراً الى وضع المطلق للماهية اللا بشرط المقسمى وأنه مستعمل فيها دائما وأن الخصوصية تستفاد من القيد بنحو تعدد الدال والمدلول فلا يكاد يعقل ذلك اذ لا معنى لان يكثر استعمال

المطلق فى معناه الموضوع له وهو الماهية اللا بشرط المقسمى ويصير حقيقة فى المقيد الذى لم يستعمل فيه المطلق أصلا (وقد أجاب عنه المصنف) بجوابين

(الاول) ما حاصله أن المختار هو أن التقييد لا يستلزم التجوز لا أنه لا يمكن التقييد على نحو يوجب التجوز اذ من الممكن أن يستعمل المطلق فى المقيد مجازاً لا بنحو تعدد الدال والمدلول ويكثر ذلك شيئاً فشيئاً الى أن يصل حد الاشتراك أو النقل وهذا واضح .

(الثانى) ما حاصله أن استعمال المطلق وارادة المقيد ولو بنحو تعدد الدال والمدلول يمكن أن يكثر بحد يحصل بسببه مزية أنس بينهما كما فى المجاز المشهور أو أنس أكمل قد بلغ حد الوضع والحقيقة كما فى المنقول بالغلبة فاذاً لا اشكال ولا شبهة .

(أقول) إن مجرد دعوى امكان ذلك أى كثرة الاستعمال بحد يحصل بسببه مزية أنس الى آخره مما لا يشفى العليل ولا يروى الغليل اذ لا وجه لاستعمال اللفظ فى معناه الموضوع له وصيرورته بذلك حقيقة فى أمر آخر لم يستعمل فيه اللفظ أصلا (واليه) اليه أشار أخيراً بقوله فافهم (والحق فى الجواب) هو أن يقال ان الذى لا يكاد يعقل وقوعه خارجا هو أن يكثر استعمال اللفظ فى معنى ويصير حقيقة فى معنى آخر اجنبى والمقام ليس من هذا القبيل فان المقيد عين المطلق بإضافة خصوصية زائدة اليه فاذا استعمل المطلق فى المقيد ولو بنحو تعدد الدال والمدلول لا بنحو التجوز فلا عجب فى أن يحصل بسببه أنس كامل بينهما بحد يحصل به الاشتراك أو النقل لغة .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل

اذا كان للمطلق جهات عديدة

﴿ قوله تنبيه وهو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة . . . الخ ﴾ إشارة إلى ما تعرضه صاحب التقريرات (وتفصيله) كما أشير قبلا أنه بعد الفراغ عن مقدمات الحكمة وجعلها أمرين إنتفاء ما يوجب التقييد وروده فى مقام البيان (قال ما هذا لفظه) هداية قدعرفت أن حمل المطلق على الاطلاق موقوف على أمرين أحدهما عدمى والآخر وجودى ويتولد من كل واحد منهما شرط للحمل على الاطلاق كما أفاده بعض المحققين فى فوائده .

(الأول) أن لا يكون منصرفا إلى بعض الأفراد إلى أن قال .

(الشرط الثانى) إذا فرض لإطلاق المطلق جهات عديدة فالشرط فى حمله على الإطلاق من كل جهة أن يكون وارداً فى مقام بيان تلك الجهة بخصوصها فلا يجوز التعويل على الإطلاق فى الجهة التى لم يرد المطلق فى بيانها ووجه الإشتراط ظاهر بعد ما عرفت من أن الإطلاق إنما هو موقوف على وروده فى مقام البيان لأنه لو لم يحمل على العموم من تلك الجهة وحمل على الإهمال من جهتها لا يلزم قبيح على المتكلم ويظهر ذلك فى الغاية بالمراجعة إلى المحاورات العرفية فلو أفتى المجتهد مقلده بجواز الصلاة فى القلنسوة النجسة فهل ترى أن يؤخذ باطلاق القلنسوة النجسة ويحكم بجواز الصلاة فيها إذا كانت مغصوبة أيضاً ومن هنا نقدوا على الشيخ فى إستدلاله على طهارة موضع عض الكلب بإطلاق قوله تعالى وكلوا مما أمسكن مع وروده فى مقام بيان الحلية ولا يرتبط بجهة الطهارة والنجاسة (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله وفى مقام الاهمال أو الاجمال . . . الخ ﴾ قد أشرنا فى صدر هذا الفصل إلى الفرق بين الإهمال والاجمال فتذكر .

﴿ قوله إلا إذا كان بينهما ملازمة عقلا أو شرعا أو عادة . . . الخ ﴾ إشارة إلى ما تعرضه صاحب التقريرات أيضاً (قال) بعد عبارته المتقدمة بيسير (ما هذا لفظه) تذنيب ما ذكرنا من عدم السراية إلى الجهة التى لم يرد المطلق فى بيانها إنما هو إذا لم يكن لتلك الجهة ملازمة عقلية أوعادية أوشرعية للجهة التى ورد فى بيانها مثل ما ورد فى صحة الصلاة فى ثوب فيه عذرة ما لا يؤكل لحمه من جهة النجاسة عند عدم العلم بها فانها تدل على صحة الصلاة فى اجزاء ما لا يؤكل لحمه عند عدم العلم بها إذا كانت النجاسة من الأجزاء لعدم الانفكاك بينهما على هذا التقدير فلو حمل على نفس الجهة التى ورد فى بيانها لزم الغائه بالمرة (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه وقد ذكر أعلى الله مقامه أمثلة أخرى المقام لا تخلو عن مناقشه والأصح من بينها ما ذكرناه فراجع .

فى حمل المطلق على المقيد

﴿ قوله فصل إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين فإما يكونان مختلفين فى النفى والاثبات وإما يكونان متوافقين . . . الخ ﴾ (قد يكون) المطلق والمقيد مثبتين (وقد يكونان) منفيين (وقد يكونان) مختلفين فى النفى والاثبات وقد عبر المصنف عن الأولين بقوله وإن كانا متوافقين وعن الأخير بقوله فان كانا مختلفين . . . الخ (ثم لا اشكال) فى أن محل الكلام كما يظهر من قوله إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين ويظهر أيضاً من قوله الآتى كما لا يتفاوتان فى استظهار التنافى بينهما . . . الخ هو ما إذا كان المطلق والمقيد متنافيين ليقع البحث حينئذ

فى كيفية الجمع بينهما وأنه هل يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد أو بنحو آخر (كما لا اشكال) أيضاً على الظاهر عند الاصحاب فى أن منشأ التنافى بين المطلق والمقيد هو وحدة التكليف غايته أن ظاهر غير واحد منهم أن وحدة التكليف هى مما ينحصر إستكشافها من وحدة الموجب كما فى قوله إن ظاهرت فاعتق رقبة وإن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة والمصنف كما سيأتى ممن لا يرى إنحصار استكشافها بذلك بل يجوز استكشافها من قرينة حال أو مقال.

(أقول) ان التنافى بين المطلق والمقيد وان كان مما يعتبر جداً فى محل الكلام ولكن مجرد وحدة التكليف سواء كان استكشافها من وحدة الموجب أو من قرينة حال أو مقال مما لا يكفى وحـــدها منشأ للتنافى بينهما ما لم نقل بمفهوم الوصف ودلالته على الانتفاء عند الانتفاء ولو فى الجملة فاذا قال مثلا أعتق رقبة ثم قال أعتق رقبة مؤمنة فلولا دلالة كلمة المؤمنة على انتفاء الحكم بانتفاء المؤمنة ولو فى الجملة لم يحدث التنافى بينه وبين اطلاق اعتق رقبة الدال على كفاية كل فرد من أفرادها (وعليه) فما ذهب اليه البهائى رحمه الله على ما يظهر من التقريرات من التناقض بين عدم اعتبار مفهوم الوصف وبين تنافى المطلق والمقيد وأن التنافى بينهما ليس الا من جهة مفهوم الوصف هو شىء فى محله وان لم نعترف نحن بمفهوم الوصف مطلقاً واعترفنا به فى الجملة وهو يكفى فى احداث التنافى (وأما ما اجيب به عن البهائى) من أن الوصف لما أوجب تضييق دائرة الموضوع حصلت المعارضة بين المطلق والمقيد فالمعارضة بينهما ليست هى الا من هذه الجهة لا من جهة مفهوم الوصف (ليس فى محله) وذلك لما عرفت فى مفهوم الوصف من أن مجرد تضييق دائرة الموضوع فى أحدهما مما لا توجب المعارضة بينهما ما لم يدل الأضيق منهما على عدم كفاية ما سواه ولو فى الجملة وعلى كل حال.

(أما القسم الأول) من الأقسام الثلاثة المتقدمة وهو ما اذا ورد مطلق ومقيد مثبتين مثل قوله أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة (فقال) فيه صاحب المعالم يحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله فى النهاية (انتهى) (وقال فى التقريرات) فالمشهور على الحمل بل وعليه الاجماع صريحاً فى كلام جماعة من أصحابنا كالعلامة والعميدى والبهبهانى وغيرهم كالآمدى والحاجبى والعضدى ولعل ذلك هو الواقع أيضاً (الى أن قال) فاستدل الاكثرون بانه جمع بين الدليلين وهو أولى (قال) وأورد عليه بامكان الجمع على وجه آخر كحمل الامر فيهما على التخيير أو فى المقيد على الاستحباب (قال) والاول باطل لعدم معقولية التخيير بين الفرد والكلى والثانى فاسد لما عرفت من أن التقييد ليس تصرفا فى معنى اللفظ وانما هو تصرف فى وجه من وجوه المعنى الذى اقتضاه تجرده عن القيد مع تخيل وروده فى مقام بيان تمام المراد وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال فلا اطلاق فيه حتى يستلزم تصرفا فلا يعارض ذلك بالتصرف فى المقيد بحمل أمره على الاستحباب (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (وحاصل) انتصاره لدليل المشهور أن الامر فى المطلق والمقيد دائر بين وجوه ثلاثة (فاما أن) يحمل المطلق على المقيد (واما ان) يحمل الامر فيهما على التخيير (واما ان) يحمل الامر فى المقيد على الاستحباب .

(أما الوجه الثانى) فباطل جداً اذ لا محصل للتخيير بين الكلى والفرد كالانسان وزيد بعد اندراج الفرد تحت الكلى ومن هنا لم يتعرضه المصنف أصلا وان أو ما اليه بقوله مثل حمل الامر فى المقيد على الاستحباب ... الخ (وعليه) فيدور الامر بين الوجه الاول والثالث والاول متعين لعدم كون التقييد تصرفا فى المعنى وان كان تصرفاً فى وجه من وجوه المعنى (اما عدم كونه)

تصرفا فى المعنى فلأن اللفظ موضوع للماهية اللابشرط المقسمى فاذا قيد المطلق بنحو تعدد الدال والمدلول فلا تصرف فى أصل المعنى (وأما كون التقييد) تصرفا فى وجه من وجوه المعنى فلأن اللفظ بمقتضى وروده مجرداً عن القيد مع تخيل وروده فى مقام بيان تمام المراد ينعقد له الإطلاق الصورى ولكن بعد ورود ما يصلح للتقييد ينهدم الإطلاق من أصله فلا إطلاق حتى يكون التقييد تصرفا فيه ومنه يتضح أن التقييد فى الحقيقة ليس تصرفا أصلا لا فى المعنى ولا فى وجه من وجوه المعنى وهذا كله بخلاف التصرف فى المقيد بحمل أمره الظاهر فى الوجوب على الإستحباب فانه تصرف فى المعنى .

(هذا) وقد ناقش المصنف فى إنتصار التقريرات بما أشار اليه بقوله وأنت خبير بان التقييد أيضاً . . . الخ (وحاصله) انك قد عرفت فى ذيل مقدمات الحكمة أن الظفر بالمقيد مما لا يكشف عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان القانونى الذى يكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى منه وإن كان مما يكشف عن عدم كونه فى مقام البيان الجدى (وعليه) فالإطلاق ينعقد لا ينهدم بالظفر على المقيد فيكون التقييد تصرفا فى المطلق وإن لم يكن فيه تجوز كما أن حمل الأمر فى المقيد على الإستحباب أيضاً تصرف لكن لا تجوز فيه لأنه مستعمل فى الإيجاب حقيقة فاذا قال مثلا صل ثم قال صل فى المسجد فالثانى أيضاً واجب غايته أنه قد اجتمع فيه ملاك الوجوب والإستحباب فصار من أفضل الأفراد فيتعادلان التصرفان (وعلى هذا) فلا بد فى حمل المطلق على المقيد من ذكر دليل آخر غير ما استند اليه المشهور من كونه جمعاً بين الدليلين وذلك لما عرفت مما أورد عليه من إمكان الجمع بنحو آخر مثل حمل الأمر فى المقيد على الإستحباب . . . الخ وان انتصار التقريرات مما لم يتم .

(أقول) أما دعوى المصنف أن التقييد أيضاً تصرف فى المطلق فهى

حق لا ننكرها لكن لا لأن المراد من البيان من كون المتكلم فى مقام البيان هو البيان القانونى إلى آخره بل لما تقدم منا من كون المتكلم فى مقام البيان مما لا دخل له فى إنعقاد الإطلاق أصلا وإن كان دخيلا فى إعتباره وحجيته (وعليه) فاذا ورد مطلق ولم يكن هناك ما يوجب التعيين والتقييد ولا المتيقن فى مقام التخاطب إنعقد له الإطلاق قهراً فاذا ورد المقيد بعداً كان ذلك تصرفا لامحالة فى المطلق وان لم يكن فيه تجوز (وأما دعواه) أن حمل الأمر فى المقيد على الإستحباب مما لا يوجب تجوزاً أصلا فهى أيضاً حق لا ننكرها لكن لأنه مستعمل فى الإيجاب فان قوله صل فى المسجد مستعمل فى الاستحباب لامحالة غير أنه ينشأ به الاستحباب التعيينى وهو يجتمع مع الوجوب التخييرى المنبسط على الأفراد جميعاً المنشأ بقوله صل من غير تقييد فيه بالمسجد ولا محذور عقلا فى إجتماع الوجوب التخييرى مع الاستحباب التعيينى بل لأن الصيغة لم يثبت وضعها للوجوب على ما تقدم فى محله كى إذا حملت على الاستحباب لزم التجوز وإن كانت ظاهرة فى الوجوب عرفا منصرفة اليه بأحد الأسباب المذكورة هناك من غلبة الاستعمال أو غلبة الوجود أو نحو ذلك بل ظهورها فى الوجوب ولو كان بأحد أسباب الانصراف هو أقوى وأشد من ظهور المطلق فى الاطلاق المنعقد له بمقدمات الحكمة وعلى هذا الوجه نحن نعتمد فى وجوب حمل المطلق على المقيد واليه يشير المصنف بقوله الآتى ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة فى الايجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق . . . الخ .

(نعم) هذا اذا لم يتعدد الاطلاقات واعتضد بعضها ببعض والا فظهور المطلق فى الاطلاق حينئذ أقوى وأشد من ظهور الصيغة فى الوجوب فلا يمكن رفع اليد عن الاطلاقات العديدة الواردة كلها بظاهرها فى مقام البيان

وحملها جميعاً على الاهمال والاجمال لأجل مقيد واحد بل يحمل القيـــد على الاستحباب وتبقى الاطلاقات كلها على حالها هذا تمام الكلام فى القسم الأول من الاقسام الثلاثة المتقدمة للمطلق والمقيد .

(وأما القسم الثانى) منها وهو ما اذا ورد مطلق ومقيد منفيين مثل قوله لا تأكل الرمان ولا تأكل الرمان الحامض (فقد حكى) الاتفاق فيهما على عدم الحمل والتقييد والعمل بهما جميعاً (ومن هنا يظهر) ما فى اطلاق كلام المصنف من قوله وان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد . . . الخ فان ذلك فى خصوص المثبتين فقط وأما المنفيان فالمشهور بل الاتفاق فيهما على العكس (اللهم) الا اذا كان مراده من المتوافقين خصوص المثبتين وعلى كل حال (قال فى المعالم) ما لفظه الثانى أن يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معاً اتفاقاً مثل أن يقول فى كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر انتهى (وقال المحقق القمى) ما لفظه الثانى وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقاً ومثل له الاكثرون بقوله فى كفارة الظهار لا تعتق مكاتباً ولا تعتق مكاتباً كافراً .

(أقول) لا ينبغى الارتياب فى عدم العبرة بالاجماعات المحكيـــة فى المسائل الأصولية فان المحصل منها مما لا يوجب الظن برأى المعصوم فضلا من أن يوجب المحكى منها القطع به (وعليه) فيقع الكلام فى هذا القسم الثانى كما فى القسم الاول عيناً فنقول هل يحمل المطلق فيه على المقيد ويكون المراد من الرمان فى المثال المتقدم هو الرمان الحامض أو يحمل النهى فى المقيد على التأكيد ويبقى الاطلاق فى المطلق محفوظاً على حاله (الظاهر) أنه لا موجب للتفكيك بين القسم الاول والثانى من حيث وجوب حمل المطلق فيهما على المقيد ولو فتحنا باب الحمل على التأكيد فى الثانى لجرى ذلك فى القسم الاول أيضاً

(وأما ما أفاده التقريرات) فى وجه عدم الحمل فى الثانى من أن التأكيد بابه واسع حيث قال لا حمل بلا خلاف كما من العلامة بل ادعى عليه الاجماع فى الزبدة والاتفاق فى المعالم على ما حكى عنه والوجه فى ذلك عدم الداعى عليه لان انتفاء الحكم عن الطبيعة الواقعة فى سياق النفى لا ينافى انتفائه عن الفرد أيضاً فان التأكيد بابه واسع فهو (لا يخلو عن مسامحة) لأن ذلك يجرى فى القسم الأول أيضاً فيقال أن الحكم بالطبيعة كالأمر بعتق رقبة مما لا ينافى الأمر بالفرد أيضاً كرقبة مؤمنة فيكون لتأكيد الوجوب وكونه من أفضل الأفراد فكما يقال فيه أن ظهور الصيغة فى الوجوب التعيينى هو أقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق فيقدم عليه فكذلك يقال فى الثانى أن ظهور النهى فى التأسيس دون التأكيد هو أقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق فيقدم عليه (ولعل) من هنا رجع التقريرات أخيراً عن قوله المتقدم حتى قال وبالجملة لا نجد فرقاً بين المقامين فى مورد الحمل انتهى (وتردد) المحقق القمى وقال فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا أن يعتمد على الاجماع فى ذلك بمعنى أن يكون ذلك كاشفاً عن اصطلاح عند أهل العرف متفقاً عليه وهو كما ترى وان أريد الاجماع الفقهى فلا يخفى بعده (انتهى) .

(وأما القسم الثالث) وهو ما اذا ورد مطلق ومقيد مختلفين مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو لا تعتق رقبـــة وأعتق رقبة مؤمنة فحكمه كما صرح به المحقق القمى هو حمل المطلق على المقيد يعنى بلا كلام فيه وقال فيه المصنف فلا اشكال فى التقييد وظاهره أيضاً أنه مما لا كلام فيه (وعلى كل حال) لا ينبغى الارتياب فى وجوب الحمل فى هذا القسم الثالث لا محالة فانه لدى الحقيقة تخصيص لا تقييد كما يظهر لك بأدنى تأمل فتأمل جيداً .

﴿ قوله فان كانا مختلفين . . . الخ ﴾ هذا هو القسم الثالث من الأقسام

الثلاثة للمطلق والمقيد المتنافيين وقد قدمه المصنف فى الذكر ولا يهم .

﴿ قوله وان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد . . . الخ ﴾ أى سواء كانا مثبتين أو منفيين وهما القسم الأول والثانى وقد عرفت أن المشهور فى الأول هو الحمل والتقييد والمشهور بل الاتفاق فى الثانى هو العكس أى العمل بكل من المطلق والمقيد ولكن قد علمت منا أن الحق هو عدم الفرق بينهما ففى كليهما يجب حمل المطلق على المقيد .

﴿ قوله وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر مثل حمل الأمر فى المقيد على الأستحباب . . . الخ ﴾ قد أشرنا قبلا أن فى قوله هذا ايماء بامكان الجمع بين المطلق والمقيد بنحو آخر غير حمل المطلق على المقيد وغير حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب وهو حمل الأمر فيهما على التخيير كما تقدم وعرفت .

﴿ قوله وأورد عليه بان التقييد ليس تصرفا فى معنى اللفظ . . . الخ ﴾ قد عرفت ان هذا الايراد من التقريرات وهو انتصار لدليل المشهور .

﴿ قوله وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الأجمال . . . الخ ﴾ أى وبعد الاطلاع على مثل قوله أعتق رقبة مؤمنة نعلم وجود ما يصلح للتقييد على وجه الاجمال لتردده بين كونه مقيداً للاطلاق أو مستحباً من أفضل الأفراد .

﴿ قوله وأنت خبير بان التقييد أيضاً يكون تصرفا فى المطلق ...الخ ﴾ شروع فى المناقشة فى انتصار التقريرات لدليل المشهور وقد عرفت تفصيل المناقشة وانها مما لا تخلو عن خلل .

﴿ قوله نعم فيما اذا كان احراز كون المطلق فى مقام البيان بالأصل ... الخ ﴾ استدراك عن قوله وأنت خبير بان التقييد أيضاً يكون تصرفا فى المطلق

لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان . . . الخ فيقول نعم اذا كان احراز كون المتكلم فى مقام البيان بالأصل العقلائى المتقدم لك شرحه فى الفصل السابق ثم ظفرنا على المقيد بعداً بدليل منفصل كان من التوفيق بين المطلق والمقيد حمل المطلق على أنه سيق فى مقام الاهمال وأن المتكلم لم يكن فى مقام البيان فلا يكون حينئذ اطلاق كى يكون التقييد تصرفا فى المطلق (وفيه) أنه مهما قلنا بذلك أى اذا احرز كون المتكلم فى مقام البيان بالأصل وظفرنا بعداً بالمقيد كشف ذلك عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان وأنه لا اطلاق حينئذ أصلا فيلزمنا عند ذلك أن لا نتمسك بالاطلاق اذا شك فى جهة أخرى غير الجهة التى قد ورد فيها المقيد فيشكل الأمر فى أكثر المطلقات بل كلها نظراً الى كون الاحراز فيها غالباً بالأصل العقلائى وقد ورد لها مقيدات بعداً (والظاهر) أنه اليه أشار بقوله فافهم (اللهم) الا أن يتشبث حينئذ بما أشرنا قبلا من أن عدم البيان فى الجهة التى قد ورد فيها المقيد مما لا ينافى البيان من سائر الجهات (أو يلتزم) بما أخترناه نحن من أن كون المتكلم فى مقام البيان مما لادخل له فى انعقاد الاطلاق أصلا وان كان له دخل فى حجيته واعتباره فاذا ظفرنا بعداً على المقيد لم يكشف ذلك عن عدم تحقق الاطلاق من أصله بل هو يوجب عدم حجية الاطلاق فى الجهة التى قد ورد فيها المقيد وهو حجة أقوى ويبقى الاطلاق على حجيته بالنسبة الى سائر الجهات .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل

﴿ قوله ولعل وجه التقييد كون ظهور اطلاق الصيغة فى الايجـــاب التعيينى أقوى . . . الخ ﴾ هذا هو الوجه الذى اعتمد عليه المصنف واعتمدنا عليه أيضاً فى حمل المطلق على المقيد وهو أقوائية ظهور صيغة الأمر فى جانب

المقيد فى الوجوب التعيينى من ظهور المطلق فى الاطلاق وقد عرفت تحقيق الكلام فيه فيما تقدم فلا نعيد .

فى عدم التقييد فى باب المستحباب

﴿ قوله وربما يشكل بانه يقتضى التقييد فى باب المستحبات مع أن بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها على تأكد الإستحباب . . . الخ ﴾ (ووجه الإشكال) أنه كما يقال فى الواجبات أى فى مثل أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة أن الأمر دائر بين ظهور المطلق فى الإطلاق وبين ظهور المقيد فى الإيجاب التعيينى وأن الثانى أقوى من الأول فيحمل المطلق على المقيد وينحصر وجوب عتق الرقبة بالمؤمنة خاصة فكذلك يقال فى المستحبات عيناً فى مثل قوله زر الحسين عليه السلام وزر الحسين عليه السلام فى ليلة الجمعة الأمر دائر بين الأخذ بظهور المطلق فى الإطلاق فيحمل القيد فى المقيد على تأكد الإستحباب وبين الأخذ بظهور المقيد فى الإستحباب التأسيسى لا التأكيدى فيحمل المطلق على المقيد فلا إستحباب لزيارة الحسين عليه السلام فى غير ليلة الجمعة أصلا والثانى أقوى وأشد من الأول فيتعين حمل المطلق على المقيد كما فى الواجبات عيناً (وقد أفاد المصنف) فى حل هذا الإشكال وجهين متعددين .

﴿ الأول) ما أشار اليه بقوله اللهم إلا أن يكون الغالب فى هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبية . . . الخ فزيارة الحسين عليه السلام مثلا محبوبة وفى ليلة الجمعة أحب وفيها مع الخشوع والبكاء أحب من الجميع وهكذا (وإن شئت قلت) أن الغالب فى باب المستحبات أن يكون القيد لأجل التأكيد ومزيد المحبوبية لا لأجل الإحتراز والدخل فى أصل المطلوبية كى يحمل المطلق

فيها على المقيد (وقد يقال) إن تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبية فى الواجبات أيضاً كثيرة فلا يتم هذا الوجه واليه أشار بقوله فتأمل (ولكن الانصاف) أن الايراد غير وارد فان التفاوت المذكورة فى الواجبات وإن كانت كثيرة ولكن مع ذلك حيث لا يكون الغالب فيها ذلك فالقيود فيهـــا ظاهرة فى الإحترازيه فيحمل المطلق فيها على المقيد بخلاف المستحبات فان الغالب فيها حيث كان تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبية فالقيود فيها ظاهرة فى التأكيد ومزيد المحبوبيـــة لا لأجل الإحتراز والدخل فى أصل المطلوبية كما هو الأصل فى القيود (وعليه) فلا حمل فيها ولا تقييد .

(الثانى) ما أشار اليه بقوله أو أنه كان بملاحظة التسامح فى أدلة المستحبات وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجىء دليل المقيد وحمله على تأكد استحبابه من التسامح فيها (ولكن الانصاف) أن هذا الوجه ضعيف جداً فان التسامح فى أدلة السنن ليس الا عبارة عن العمل فى المستحبات بالخبر الضعيف لأجل أخبار من بلغه ثواب وقد عقد لها باباً فى الوسائل فى ابواب مقدمة العبادات سماه بباب إستحباب الاتيان بكل عمل مشروع روى له ثواب منهم عليهم السلام (مثل رواية صفوان) عن أبى عبدالله عليه السلام قال من بلغه شىء من الثواب على شىء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله إلى غير ذلك من الروايات وليس من التسامح فى أدلة السنن العمل بالمطلقات بعد ورود المقيدات لها بحملها على تأكد الاستحباب.

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ قد أشير آنفاً إلى وجه قوله فتأمل فلا تغفل .

﴿ قوله ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين . . . الخ ﴾ نعم لا يتفاوت بين المثبتين والمنفيين غير أن المشهور فى الأول كان هو الحمل والتقييد وفى الثانى العمل بهما جميعاً وكان ظاهر قول المصنف فيما تقدم

وإن كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد . . . الخ أن فى كلا القسمين يكون المشهور ذلك وهو خلاف الواقع اللهم إلا إذا كان مراده من المتوافقين كما أشير قبلا هو خصوص المثبتين .

﴿ قوله كما لا يتنافيان فى إستظهار التنافى بينهما من إستظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره . . . الخ ﴾ إشارة الى ما أشرنا اليه فى صدر البحث من أن محل الكلام فى المقام هو ما اذا كان بين المطلق والمقيد تنافياً لأجل وحدة التكليف غير أن ظاهر غير واحد منهم أن وحدة التكليف ينحصر استظهارها من وحدة الموجب حيث أعتبروها فى عنوان البحث والمصنف لا يرى انحصاره بها بل يجوز استظهارها من قرينة حال أو مقال (ومنه يعرف) أن قوله هذا تعريض لدى الحقيقة بمن أعتبر اتحاد الموجب فى عنوان البحث كالمعالم والمحقق القمى (قال فى المعالم) الأول أن يتحدموجبهما مثبتين (الى أن قال) الثانى أن يتحد موجبهما منفيين (الى أن قال) الثالث أن يختلف موجبهما انتهى (وقال المحقق القمى) فإما أن يتحد موجبهما أو يختلف أما الأول فإما أن يكون الحكمان مثبتين أو منفيين أو مختلفين انتهى (ووجه التعريض) أن اتحاد الموجب هو من أحد طرق العلم بوحدة التكليف ولا ينحصر الطريق اليه بما ذكر فاذا لم يذكر الموجب فى لسان الدليل وقد علم وحدة التكليف بقرينة أخرى من حال أو مقال أجزء وكفى وهذا واضح .

فى حمل المطلق على المقيد فى الحكم الوضعى كالتكليفى

﴿ قوله تنبيه لا فرق فيما ذكر من الحمل فى المتنافيين بين كونهما فى بيان الحكم التكليفى أو فى بيان الحكم الوضعى . . . الخ ﴾ (وحاصله) أنه لا فرق

فيما ذكر من حمل المطلق على المقيد بين كونهما فى بيان الحكم التكليفى كما فى قوله أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة أوفى بيان الحكم الوضعى كما فى قوله البيع سبب للنقل والبيع من البالغين سبب للنقل (غايته) أنه فى التكليفى يدور الأمر بين الأخذ بظهور المطلق فى الاطلاق وبين الأخذ بظهور المقيد فى الوجوب التعيينى وحيث كان الثانى أقوى وأشد قدم على الأول وفى الوضعى يدور الأمر بين الاخذ بظهور المطلق فى الاطلاق وبين الاخذ بظهور القيد فى الإحترازية وحيث أن الثانى أقوى وأشد لندرة كون القيد غالبياً لا احترازياً قدم الثانى على الاول .

﴿ قوله أو على وجه آخر . . . الخ ﴾ مثل كون القيد لدفع توهم انتفاء الحكم عن مورد القيد كما لو قال مثلا البيع سبب للنقل والبيع من الكافر سبب للنقل فانه ليس احترازياً ولا غالبياً بل لدفع توهم انتفاء السببية عن بيع الكافر

قضية مقدمات الحكمة تختلف

﴿ قوله تبصرة لا تخلو من تذكرة وهى أن قضية مقدمات الحكمة فى المطلقات تختلف . . . الخ ﴾ (وحاصلها) أن قضية مقدمات الحكمة فى المطلقات تختلف باختلاف المقامات (فقد تقتضى) العموم البدلى (وقد تقتضى) العموم الاستيعابى (وقد تقتضى) صنفاً خاصاً وقسماً مخصوصاً (ففى صيغة الامر) تقتضى الوجوب التعيينى العينى النفسى خاصة نظراً الى أن كلا مما يقابله من التخييرى والكفائى والغيرى يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته وقد تقدم تفصيل ذلك مع ما فيه من النقض والابرام فى المبحث السادس من مباحث الصيغة فراجع (وفى الاحكام الوضعية) تقتضى العموم الاستيعابى كما فى أحل الله البيع أو أنزلنا من السماء ماء طهوراً وقد مثل به صاحب الفصول

رحمه الله وتقدم ذكره فى تعريف المطلق فتذكر (فإن ارادة الاهمال أو الاجمال) خلاف المفروض من تمامية المقدمات ومنها كون المتكلم بصدد بيان تمام المراد ولو بمقتضى الأصل العقلائى الذى تقدم شرحه (وإرادة العموم البدلى) مما لا يناسب الحكم الوضعى وإن ناسب الحكم التكليفى فانه يأتى بفرد ويحصل به الطبيعة ويسقط به التكليف فيتعين العموم الإستيعابى وهو ثبوت الحكم لتمام الأفراد بنحو الإستغراق كما فى أكرم العلماء أو أكرم كل عالم (وفى الأحكام التكليفية) تقتضى العموم البدلى كما فى أعتق رقبة أو أكرم عالماً ونحوهما فان الأمر يتعلق بالطبيعة ومقتضى إنعقاد الإطلاق لها بوسيلة الحكمة هو الإجتزاء بأىّ فرد منها لا وجوب الإتيان بجميع أفرادها .

﴿ قوله مهملا أو مجملا . . . الخ ﴾ قـــد عرفت الفرق بين الإهمال والإجمال فى صدر الفصل المتقدم فلا نعيد .

﴿ قوله ولا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف . . . الخ ﴾ لمافيه من لزوم تبعية حكم الله وهو الحلية فى قوله تعالى أحل الله البيع لاختيار المكلف فما اختاره المكلف يكون حلالا نافذاً وما لم يختره لا يكون كذلك وهو كما ترى (هذا مضافا) إلى ما أورده المصنف أيضاً من أن ذلك مما لا يفى به الاطلاق بل لابد من نصب قرينة عليه ولا قرينة عليه .

﴿ قوله ولا يصح قياسه على ما إذا أخذ فى متعلق الأمر . . . الخ ﴾ أى ولا يصح قياس أحل الله البيع على ما إذا أخذ البيع فى متعلق الأمر مثل ما إذا قال بع واشتر فى هذا اليوم فان العموم الاستيعابى مما لا يمكن إرادته فيه وإرادة الاهمال أو الاجمال خلاف المفروض فيتعين العموم البدلى .

(أقول) ولو استدل للعموم البدلى فى الأحكام التكليفية بما استدلنا به من أن الأمر متعلق بالطبيعة ومقتضى إنعقاد الاطلاق لها بمعونة الحكمة هو

الإجتزاء بأى فرد منها لا وجوب الاتيان بجميع أفرادها كان أولى .

﴿ قوله وإرادة غير العموم البدلى . . . الخ ﴾ أى إرادة الاهمال والاجمال ومقصوده أن البيع إذا أخذ فى متعلق الأمر لم يمكن إرادة العموم الاستيعابى منه وإرادة غير العموم البدلى من الاهمال والاجمال منافية للحكمة لما فرض من تمامية المقدمات وكون المتكلم فى مقام البيان فيتعين قهراً إرادة العموم البدلى .

فى المجمل والمبين

﴿ قوله فصل فى المجمل والمبين والظاهر أن المراد من المبين فى موارد إطلاقه الكلام الذى له ظاهر . . . الخ ﴾ كان مقتضى القاعدة أن يعقد المصنف للمجمل والمبين مقصداً مستقلا برأسه كما عقد للمطلق والمقيد وللعام والخاص وغيرهما غير أن الكلام فى المجمل والمبين حيث لم يكن مبسوطاً واسعاً فاكتفى فيهما بعقد فصل صغير (وعلى كل حال) الظاهر أن المراد من المبين ليس خصوص ما كان صريحاً فى معنى بل يعم الصريح والظاهر جميعاً ومعنى الظاهر هو ما لو القى إلى العرف عرفوا منه معنى فى قبال المجمل وهو الذى لا يكون ظاهراً فى معنى على نحو لو القى إلى العرف لم يعرفوا منه شيئاً وان علم من الخارج مراد المتكلم ومقصوده .

﴿ قوله إلا ان لهما أفراد مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام فى انها من أفراد أيهما . . . الخ ﴾ ومن هنا لم يهتم المصنف بالمجمل والمبين ولم يتعرضهما إلا بنحو الإجمال فان مباحثهما ليست مباحث كبروية كمباحث العام والخاص والمطلق والمقيد وغيرهما (مثل أن العام إذا خصص) فهل هو حجة فى الباقى (أو انه إذا خصص بمجمل) فهل يسرى الإجمال إلى العام (أو انه

إذا ورد مطلق ومقيد) فهل يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد أو بحمل المقيد على الإستحباب أو بنحو آخر وهكذا بل كلها مباحث صغروية (مثل أن قوله تعالى) السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما (أو قوله تعالى) حرمت عليكم امهاتكم (أو أحلت) لكم بهيمة الأنعام (أو قوله) ﷺ وسلم لا صلاة إلا بطهور (أو لا صلاة) إلا بفاتحة الكتاب (أو لا صيام) لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحو ذلك من الآيات والروايات هل هو من المجمل أو من المبين ومن المعلوم أن البحث كذلك مما لايحتاج إلى إطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام بل يعرف حاله بمراجعة أهل العرف والوجدان فان كان الكلام مما له ظهور عرفا فهو مبين وإلا فهو مجمل .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ ولعل وجه التأمل أنه لو كان رفع الشبهة والترديد بين الإجمال والبيان أمراً سهلا يعرف بمراجعة الوجدان كما أفاد المصنف لما أطيل الكلام من الأعلام بمزيد النقض والإبرام فى غير واحد من الآيات والروايات .

﴿ قوله ثم لا يخفى انهما وصفان إضافيان ربما يكون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه ... الخ ﴾ بل الظاهر انهما وصفان واقعيان لا يختلفان بعدم معرفة شخص بالوضع أو بمعرفته به أو بتصادم ظهوره بما حف به لديه وعدمه (فاللفظ) إذا كان بحيث لو القى إلى أهل العرف عرفوا منه معناه ولم يتحيروا ولم يترددوا فى المراد منه فهو من الألفاظ المبينة واقعاً وان فرض ان شخصاً قد جهل معناه لجهله بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه (كما أن اللفظ) إذا كان بحيث إذا القى إلى العرف لم يعرفوا منه معناه وتحيروا وترددوا فى المراد منه فهو من الألفاظ المجملة واقعاً وان فرض ان شخصاً قد عرف معناه صدفة بقرينه حال أو مقال منفصل عنه

أو نحو ذلك فالمعيار كل المعيار فى البيان والاجمال هو فهم العرف وعدمه فان عرفوا معناه فهو مبين واقعاً وإلا فهو مجمل كذلك .

﴿ قوله فلا يهمنا التعرض لموارد الخلاف . . . الخ ﴾ هذا تفريع على قوله وهو يظهر بمراجعة الوجدان . . . الخ وقد انفصل عنه بأجنبى وهو قوله ثم لا يخفى انهما وصفان إضافيان . . . الخ (هذا آخر) ما أراد الله لنا ايراده فى المجمل والمبين وبه تم الجزء الثانى من عناية الأصول فى شرح كفاية الأصول وأسأله تعالى أن يوفقنى لبقية الأجزاء كما وفقنى للجزء الأول والثانى انه جواد كريم .

عنایة الاصول

فی

شرح کفایة الاصول

تالیف

بقیة اللہ فی العالمین

السید مرتضی الحسینی المرعشی النجفی الطبرستانی

درس نمبر

المجلد الثالث

انتشارات فیروزآبادی ق

غنية الأصول

في

شرح كفاية الأصول

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف والناشر

الطبعة الاولى في النجف الاشرف
الطبعة الثانية ـ ايران ١٣٩٥ هجرية
الطبعة الثالثة ـ بيروت ١٤٠٠ هـ
الطبعة الرابعة ايران ـ ١٤٠٠هـ

توزيع انتشارات
فيروز آبادي ـ قم

غنية الأصول

في

شرح كفاية الأصول

شبكة كتب الشيعة

الجزء الثالث

يشتمل على مباحث القطع والظن

بقلم سماحة حجة الإسلام والمسلمين

السيد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي

النجفي مولداً ومسكناً

shiabooks.net
رابط بديل

هذه التعليقة هي ستة أجزاء جزءان منها في مباحث الألفاظ وأربعة أجزاء في الأدلة العقلية وهي لا تدع في الكفاية مشكلة إلا وقد حلتها ولا معضلة إلا وأوضحتها بل وتتكفل هي حل مطالب شيخنا الأنصاري أيضاً أعلى الله مقامه وقد أخذت آرائه الشريفة في مباحث الألفاظ من التقريرات المعروفة لبعض أجلاء تلامذته وفي الأدلة العقلية من كتاب الرسائل وهو بقلمه الشريف (هذا) مضافاً إلى تكفل هذه التعليقة لحل جملة من مطالب الفصول وغيره أيضاً حيثما يشير اليه المصنف قدس سره والله ولي التوفيق .

مطبعة النجف – النجف الاشرف – تلفون : ٦٢

١٣٨٥ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله كما هو اهله والصلاة والسلام على أشرف خلقه وأفضل بريته محمد وعترته الأطيبين واللعنة الدائمة على أعدائهم ومعادي أوليائهم وموالي أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين (أما بعد) فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم بعناية الأصول في شرح كفاية الأصول وأسأل الله تعالى أن يوفقني لإتمامه وإتمام بقية الأجزاء كما وفقني للجزء الأول والثاني انه سميع قريب يجيب دعوة الداع إذا دعاه .

فى تقسيم حال المكلف اذا التفت الى حكم شرعى

﴿ قوله المقصد السادس فى بيان الامارات . . . الخ ﴾

والمقصد السابع كما سيأتي في الأصول العملية والفرق بين الامارات والأصول العملية انماله جهة كشف وحكاية عن الواقع هو امارة سواء كانت معتبرة كخبر الثقة ولو في الأحكام خاصة والبينة مطلقاً ولو في الموضوعات أم لم تكن معتبرة كخبر الفاسق أو المجهول ونحوهما وما ليس له جهة كشف وحكاية عن الواقع أصلا بل كان مجرد وظيفة للجاهل في ظرف الشك والحيرة كقاعدتي الطهارة والحل واصالة البراءة ونحوها أو كانت له جهة كشف وحكاية ولكن الشارع لم يعتبره من هذه الجهة كما ادعى ذلك في الإستصحاب والتجاوز والفراغ ونحوها فهو أصل عملي (ولك ان تقول) إن الفرق بين الامارات والأصول العملية بعد كون الجميع وظائف مقررة للجاهل

في وعاء الجهل بالواقع والستار عليه ان الأول لم يؤخذ الجهل والشك في لسان دليله والثاني قد اخذ ذلك في لسان دليله كما في قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر او كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام اولا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر إلى غير ذلك من الأصول العملية .

﴿ قوله المعتبرة شرعاً أو عقلا . . . الخ ﴾

فالامارة المعتبرة شرعاً هي كالبينة وخبر الثقة ولو في خصوص الأحكام وهكذا ظواهر الكلام واما الامارة المعتبرة عقلا فهي كالعلم بل الظن على الإنسداد والحكومة وسنؤشر اليها عن قريب فانتظر .

﴿ قوله وان كان خارجا من مسائل الفن . . الخ ﴾

وجه خروجه عنها ان الميزان في كون المسألة اصولية على ماعرفت في صدر الكتاب ان تكون هي مما يستنبط به الحكم الشرعي كمسألة حجية خبر الواحد ونحوها وما للقطع من الاحكام ليس من هذا القبيل قطعاً كما ستعرف .

﴿ قوله وكان أشبه بمسائل الكلام . . . الخ ﴾

وجه الشباهة ان من علم الكلام مباحث الإلهيات ومن مسائلها البحث عن افعاله تعالى فكأن البحث عن حجية القطع عقلا وعدم امكان جعل الحجية له شرعاً ولا النهي عن اتباعه كذلك أو البحث عن القطع المخطي وانه اذا وافقه القاطع فهل على المولى ان يثيبه على الإنقياد أواذا خالفه القاطع فهل للمولى ان يعاقبه على التجري هو يشبه البحث عن افعاله جل وعلا مثل انه تعالى لا يفعل القبيح أو لا يخل بالواجب أو لا يفعل لغير فائدة ونحو ذلك .

﴿ قوله فاعلم ان البالغ الذى وضع عليه القلم . . . الخ ﴾

وكأن وجه عدول المصنف عما في رسالة شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من التعبير بالمكلف حيث قال لدى التقسيم (ما لفظه) فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فإما ان يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن ... الخ (انه قد يقال) ان

المكلف لا يصح جعله مقسما ثم إخراج غير الملتفت منه بقوله اذا التفت فان الغافل الذي لا التفات له ليس بمكلف (ولكن ذلك مما لا وجه له) فان المقصود من المكلف هو من وضع عليه قلم التكليف لا خصوص من تنجز عليه التكليف كي لا يصح جعله مقسما (وبعبارة اخرى) المراد من المكلف هو المكلف الشأني اي الذي من شأنه التكليف لا المكلف الفعلي اي الذي تنجز عليه التكليف كي لا يصح جعله مقسما وإخراج غير الملتفت منه .

﴿ قوله الى حكم فعلي . . . الخ ﴾

وجه التخصيص بالحكم الفعلي كما سيأتي التصريح به من المصنف هو اختصاص احكام القطع من المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطاء وحكم العقل بوجوب المتابعة بما اذا تعلق القطع بالحكم الفعلي لا بالإنشائي وقد تقدم تفصيل مراتب الأحكام وما لكل مرتبة من الخواص والآثار في مسألة الاجتماع في ذيل بعض مقدمات الإمتناع كما هو حقه مبسوطاً فراجع .

﴿ قوله واقعي أو ظاهري . . . الخ ﴾

فالواقعي هو الحكم المشترك بين العالم والجاهل قد تصيبه الطرق والامارات وتطابقه الأصول العملية وقد تخطيه الطرق والامارات ولا تطابقه الأصول العملية والظاهري هو الحكم المجعول على طبق مؤديات الطرق والامارات أو على طبق الاصول العملية سواء وافق الواقع وطابقه أو خالفه ولم يطابقه .

﴿ قوله متعلق به أو بمقلديه . . . الخ ﴾

اما الاول فواضح واما الثاني فكالأحكام المتعلقة بالحيض أو النفاس أو الاستحاضة وأشباه ذلك مما هو خارج عن ابتلاء المجتهد بنفسه .

﴿ قوله فإما ان يحصل له القطع به اولا . . . الخ ﴾

(اما حصول) القطع بالحكم الواقعي وعدم حصوله به فواضح (واما حصول) القطع بالحكم الظاهري فكما اذا قامت امارة شرعية او أصل شرعي عند المكلف

فيقطع بسببه بالحكم الظاهري الشرعي المجعول على طبقها أو على طبقه (واما عدم حصول القطع) بالحكم الظاهري فكما اذا لم يتم عند المكلف حجية امارة شرعية بالخصوص ولا أصل عملي شرعي أو تمت ولكن في المسألة التي التفت فيها الى الحكم الفعلي لم تقم تلك الامارة ولم يجر ذلك الأصل فحينئذ لابد له من الانتهاء الى ما استقل به العقل كما أشار اليه المصنف (فإن حصل) له الظن وقد تمت مقدمات الانسداد على الحكومة بان قلنا ان مقتضي مقدمات الإنسداد على ماسيأتي شرحها في ذيل خبر الواحد هو استقلال العقل بحجية الظن في حال الإنسداد كاستقلاله بحجية العلم في حال الانفتاح فيتبع الظن ويعمل به وهذا بخلاف ما لو تمت المقدمات على الكشف بان قلنا ان نتيجة المقدمات بعد تماميتها هو الاستكشاف عن كون الظن طريقاً منصوباً من قبل الشرع في حال الإنسداد كالامارات الشرعية المنصوبة في حال الإنفتاح فان حصول الظن حينئذ مما يوجب القطع بالحكم الظاهري الشرعي المجعول على طبقه وهو خلاف المفروض من عدم القطع بالحكم الظاهري الشرعي (واما اذا لم يحصل) له الظن فيرجع حينئذ الى الاصول العملية العقلية من البراءة العقلية عند الشك في التكليف او اصالة الاشتغال عند الشك في المكلف به او اصالة التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين على التفصيل الآتي في محله ان شاء الله تعالى .

﴿ قوله وانما عممنا متعلق القطع . . . الخ ﴾

اي وانما عممنا متعلق القطع الى الاحكام الظاهرية حيث قال اذا التفت الى حكم فعلي واقعي أو ظاهري (الى ان قال) فإما ان يحصل له القطع اولا ... الخ لأجل عدم اختصاص احكام القطع من المنجزية في صورة الإصابة والعذرية عند الخطاء وحكم العقل بوجوب المتابعة بما اذا تعلق القطع بالحكم الواقعي بل تترتب عليه الأحكام ولو تعلق بالحكم الظاهري .

﴿ قوله وخصصنا بالفعلي . . . الخ ﴾

قد اشرنا الى وجه التخصيص بالفعلي وانه سيأتي التصريح به من المصنف وهذا

هو تصريحه به وتنصيصه عليه فلا تغفل .

﴿ قوله ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام . . . الخ ﴾

اي ولأجل التعميم والتخصيص المذكورين عدلنا عمـا في رسالة شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام حيث انه لم يعمم ولم يخصص فقال كما أشرنا آنفاً فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن ... الخ (اما عدم تخصيصه) بالحكم الفعلي فواضح (واما عدم تعميمه) الى الحكم الظاهري فلان الظاهر من قوله الى حكم شرعي بقرينة حصول الشك فيه او القطع او الظن هو الحكم الواقعي فان الظاهري مما لا يقع الشك فيه او الظن به فان الامارة الشرعية وهكذا الاصل الشرعي ان قامت على الحكم فالظاهري مقطوع به والا فمقطوع العدم وان كان الواقعي مشكوكاً أو مظنوناً (اللهم) الا اذ شك في حجية امارة او أصل أو ظن حجيتها أو حجيته وقـد قامت تلك الامارة أو الاصل على حكم من الأحكام او شك في قيام امارة معتبرة على حكم او اصل معتبر او ظن فحينئذ يقع الشك في الحكم الظاهري أو الظن به مثل مـا يقع في الحكم الواقعي عيناً .

﴿ اقول ﴾

مقصود الشيخ اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام عند الإلتفات الى حكم شرعي هو الإشارة الى موارد العمل بالعلم والامارات الظنية والأصول العملية (فإن حصل القطع) فهو مورد العمل بالعلم (وإن حصل الظن) اي المعتبر فهو مورد العمل بالامارات الظنية (وإن حصل الشك) فهو مورد العمل بالاصول العملية على ترتيب يأتي ذكره في محله ان شاء الله تعالى وقد عقد لكل منها مقصداً على حده (والا) فكما ان المصنف قد جعل الاقسام الثلاثة قسمين فكذلك يمكن جعل القسمين قسما واحداً (فنقول) إن المكلف اذا التفت الى ما هو وظيفته شرعية

كانت أو عقلية واقعيـــة كانت أو ظاهرية فهو قاطع بها لاستحالة وهذا لدي التدبر واضح فتدبر .

﴿ قوله فالاولى ان يقال ان المكلف اما ان يحصل له القطع اولا وعلى الثانى اما ان يقوم عنده طريق معتبر ام لا . . . الخ ﴾

وجه الأولوية ان المصنف قد عبر عن الظن بقيام الطريق المعتبر وعن الشك بعدم قيام الطريق المعتبر فلا يتداخل الاقسام حينئذ كما يتداخل على تعبير الشيخ اعلى الله مقـــامه حيث يلحق الظن الغير المعتبر بالشك ويلحق الشك الحاصل من الامارة المعتبرة الغير المفيدة للظن بالظن واليه أشار المصنف بقوله لئلا يتداخل الاقسام ... الخ

﴿ قوله الى القواعد المقررة عقلا أو نقلا لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق . . . الخ ﴾

وهي الاصول العملية الشرعية أوالعقلية الممهدة لغير القاطع ومن قام عنده الطريق المعتبر الذي هو بمنزلة القطع .

في حجية القطع

﴿ قوله الامر الاول لا شبهـــة فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الامر الاول هو بيان حجية القطع (فنقول) ان الحجـــة باصطلاح المنطقي هو المعلوم التصديقي الموصل الى المجهول التصديقي كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث الموصل الى قولنا فالعالم حادث (وان شئت قلت) ان الحجة باصطلاح المنطقي هي الوسط الذي يحتج به على ثبوت الاكبر الاصغر كالتغير الذي يحتج به على اثبات الحدوث للعالم (ومن هنا يظهر) انه صح اطلاق

الحجة بهذا المعنى على قيام الامارات المعتبرة شرعاً فتقول مثلا هذا ما قامت البينة على وجوبه وكلما قامت البينة على وجوبه فهو واجب شرعاً ولو ظاهراً فهذا واجب شرعاً ولو ظاهراً فيكون قيام البينة وسطاً لإثبات الوجوب للصغرى (ولايكاد يصح) اطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع اذ لانقول هذا مقطوع الوجوب وكل مقطوع الوجوب واجب شرعاً فهذا واجب شرعاً فان الوجوب شرعاً ثابت لنفس الاشياء بما هي هي لا لمقطوع الوجوب كما لا يخفى (وتوضيحه) ان للشارع في موارد قيام الامارات المعتبرة بالخصوص احكاماً ظاهرية مجعولة على طبق مؤدياتها بحيث كان قيام الامارة سبباً لثبوت تلك الاحكام الظاهرية فصح قولك كلما قامت البينة على وجوبه مثلا فهو واجب شرعاً اي ظاهراً (واما القطع) فليس في مورده حكم ظاهري مجعول شرعاً كي يكون سبباً لثبوت ذلك الحكم الظاهري وصح قولك هذا مقطوع الوجوب مثلا وكل مقطوع الوجوب واجب شرعاً اي ظاهراً فهـذا واجب شرعاً اي ظاهراً الا الحكم الواقعي الذي لا دخل للقطع في تحققه أصلا فانه ثابت في مورده لنفس الشيء بما هو هو ان لم يخطأ القطع وأصاب الواقع والا فلا حكم في مورده أبداً لا ظاهراً ولا واقعاً .

(نعم) اذا اخذ القطع بشيء موضوعاً لحكم شرعي بحيث كان القطع به دخيلا في ثبوت ذلك الحكم صح حينئذ اطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع المأخوذ موضوعاً فاذا فرض انه قال اذا قطعت بخمرية مايع فهو حرام ولم يقل الخمر بما هي هي حرام فصح حينئذ ان تقول هذا ما قطعت بخمريته وكلما قطعت بخمريته فهو حرام فهذا حرام فيكون القطع حينئذ وسطاً يحتج به لثبوت الاكبر للاصغر هذا كله بيان معنى الحجة باصطلاح المنطقي (واما الحجة باصطلاح الاصولي) فهي ما كان منجزاً عند الاصابة وعذراً عند الخطأ بمعنى انه اذا قام على تكليف الزامي من وجوب أو حرمة وقد أصاب بان كان هناك وجوب أو حرمة واقعاً فهو منجز له بحيث لا يبقى للمكلف عذر في تركه بعد قيام الحجة عليه فان خالفه

فهو يستحق العقاب واذا قام على نفي تكليف الزامي واخطأ بان كان هناك تكليف الزامي واقعاً فهو عذر للمكلف على فوت الواقع منه بحيث اذا عاقبه المولى بعداً فقد ظلمه مع قيام الحجة على نفيه وعدمه (ومن هنا يظهر) انه صح اطلاق الحجة بهذا المعنى على كل من القطع والامارات الظنية المعتبرة بالخصوص على حد سواء غايته ان القطع كما ستعرف حجة بنفسه لايحتاج حجيته الى جعل جاعل والامارات الظنية المعتبرة بالخصوص حجيتها مجعولة من قبل الشرع (ثم ان) من تبعات منجزية القطع بل منجزية كل حجة سواء كانت عقلية أو شرعية هو حكم العقل بوجوب متابعته والحركة على طبقه والمشي على وفقه وذلك دفعاً للعقوبة والمؤاخذة الدنيوية أو الأخروية فان التنجيز وان لم يكن الا في خصوص ما اذا كان القطع مصيباً لامخطئاً ولكن القاطع حيث يرى قطعه مصيباً دائما فيرى حكم العقل بوجوب المتابعة محققاً فعلياً ما دام كونه قاطعاً متيقناً على صفة القطع واليقين .

(وبالجملة) إن القطع وهكذا كل حجة اخرى سواء كانت عقلية كالظن على الانسداد والحكومة أو شرعية كالامارات المعتبرة بالخصوص هو مما له آثار ثلاثة اثنان منها وضعيان وهما المنجزية عند الاصابة والعذرية عند الخطاء واحد منها تكليفي وهو حكم العقل بوجوب متابعته والحركة على طبقه .

﴿ قوله وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد وحاكم ... الخ ﴾

اي وتأثير القطع في تنجز التكليف به عند الاصابة وهكذا كونه عذراً عند الخطاء لازم لا ينفك عنه بحكم الوجدان فاذا كان لازماً لا ينفك عنه كانت الحجية من لوازمه الذاتية قهراً ولا تكون بجعل جاعل سواء كان الجاعل هو الشرع أو العقل اذ لا جعل تركيبي بين الشيء ولو ازمه الذاتية كالنار والاحراق وانما يجعل مثل الاحراق جعلا عرضياً بتبع جعل النار بسيطاً اي اذا وجدت النار وتحققت هي تحقق الاحراق بتبعها من دون ان يكون الاحراق مجعولا لها بالجعل التركيبي من قبيل جعل السواد او البياض للقرطاس ونحوه (ومن هنا يظهر) امتناع المنع عن

حجية القطع كامتناع جعلهـا له سواء كان المنع من الشرع أيضاً أو من العقل وذلك لاستحالة المنع عن الأثر الذاتي وهو معنى قولهم القطع حجة بنفسه لا تناله يد الجعل لا نفياً ولا اثباتاً لا شرعاً ولا عقلا (وقد أفاد الشيخ) اعلى الله مقامه هذا المضمون بعينه مختصراً غير انه لم يبرهن عليه كما برهن المصنف (قال) لا اشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً لانه بنفسه طريق الى الواقع وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً انتهى (ثم ان تأثير القطع) في تنجز التكليف به عند الاصابة وهكذا عذريته عند الخطاء حيث كان لازماً ذاتياً له صح ان يقال ان القطع حجة ذاتاً وحيث ان الأثر مما يدركه العقل بنفسه من غير حاجة الى تصريح الشرع به صح ان يقال ان القطع حجة عقلا في قبال الامارات الظنية المنصوبة من قبل الشرع كخبر الثقة ونحوه مما لا يدرك العقل حجيته بنفسه وانما هو صار حجة بجعل الشارع الحجيته له تأليفاً .

﴿ قوله وبذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً . . . الخ ﴾

إشارة الى قوله وتأثيره في ذلك لازم اى وبذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً كامتناع جعله له إذ كما لا يمكن الجعل التأليفي بين الشيء ولوازمه فكذلك لا يمكن المنع عن تأثيره ذاتاً كما أشير آنفاً .

﴿ قوله مع انه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقة في صورة الاصابة . . . الخ ﴾

هذا دليل آخر لإمتناع المنع عن تأثيره مضافاً الى كون الحجية لازماً ذاتياً للقطع ولا يمكن المنع عن اللازم الذاتي (وتقريبه) انه إذا قطع المكلف بوجوب شيء ونهي الشارع عن العمل بقطعه (فان كان) قطعه مصيباً لزم اجتماع الضدين حقيقة فانه حسب قطعه المصيب واجب وعلى حسب نهي الشارع عن العمل بقطعه حرام وهو اجتماع الضدين حقيقة (وان كان) قطعه مخطئاً لزم اجتماع الضدين اعتقاداً فانه على حسب قطعه واجب ولو في اعتقاده وعلى حسب نهي الشارع عنه حرام

غير جائز ومن المعلوم ان اجتماع الضدين ولو اعتقاداً محال ممتنع كاجتماع الضدين حقيقة فان المحال كما يستحيل وقوعه خارجاً كذلك يستحيل الاعتقاد بوقوعه خارجاً بل اجتماع الضدين الاعتقادي مما يلزم مطلقاً أي في صورتي الاصابة والخطاء جميعاً غايته انه في صورة الاصابة اعتقادي وحقيقي وفي صورة الخطاء اعتقادي محض لاحقيقي (واليه أشار) المصنف بقوله اعتقاداً مطلقاً أي في صورتي الاصابة والخطاء (قال) وحقيقة في صورة الاصابة ... الخ .

﴿ قوله ثم لايذهب عليك ان التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً وما لم يصر فعلياً لم يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة ... الخ ﴾

وفيه ما سيأتي قريباً في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من الاعتراف بكون الاحكام الواقعية التي قامت الإمارات والاصول على خلافها فعلية لا بعث ولا زجر على طبقها في النفس النبوية أو الولوية (وعلى كل حال) مقصوده من ذلك هنا هو التنبيه على ان ما تقدم آنفاً من كون القطع منجزاً للتكليف في صورة الإصابة انما هو فيما كان التكليف المتعلق به القطع فعلياً لا إنشائياً محضاً (وقد أشار) الى هذا المعنى في صدر هذا الامر الاول بقوله وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي ... الخ وقبله بقوله إذا التفت الى حكم فعلي (الى ان قال) وخصصنا بالفعلي ... الخ فأراد في المقام الإشارة الى هذا المعنى بنحو أبسط (فقال) ما حاصله ان التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر يعني الإرادة والكراهة كما سيتضح لك في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لم يصر فعلياً وما لم يصر فعلياً لم يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة بتعلق القطع به وان كان ربما يوجب موافقته أي موافقة ما لم يصر فعلياً وهو الإنشائي المحض المثوبة وذلك لإن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة أي الفعلية لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي وقد تقدم مراتب الحكم وخواص كل مرتبة في مسألة الاجتماع في ذيل بعض مقدمات الإمتناع مفصلا فراجع .

﴿ قوله نعم في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل . . . الخ ﴾

اي نعم في كون التكليف بهذه المرتبة الفعليـة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل من الامارات والاصول الشرعية إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين فان خالفت الامارة أو الأصل مع الحكم الواقعي لزم اجتماع الضدين وإن طابقته لزم اجتماع المثلين وسيأتي الجمع بينهما في اول الظن ان شاء الله تعالى فانتظر .

في التجري والانقياد

﴿ قوله الامر الثاني قدعرفت انه لاشبهة في ان القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الامر الثاني هوبيان حال التجري وبتبعه يعرف حال الانقياد أيضاً (وفيه مقامان) من الكلام .

(الاول) ان المتجري هل هو يستحق العقاب أم لا بمعنى انه اذا قطع بحرمة شيء وتجري واتى به أوقطع بوجوب شيء وتجري ولم يأت به ثم انكشف الخلاف وانه لم يكن حراماً أو لم يكن واجباً فهل هو يستحق العقاب حينئذ أم لا بعـد التسالم ظاهراً على استحقاق الذم واللوم على خبث باطنه وسوء سريرته .

(الثاني) انه بعد البناء على استحقاق المتجري للعقاب هل العقاب يكون على القصد أو على الفعل المتجري به .

(اما المقام الثاني) فسنتعرضه عند تعرض المصنف له .

(واما المقام الاول) فالحق فيه كما اختار المصنف هو استحقاق المتجري للعقاب بشهادة الوجدان بل بشهادة كافة العقلاء بمعنى ان العبد اذا أتى بما اعتقد حرمته أوترك ما اعتقد وجوبه ثم عاقبه المولى لم يذمه العقلاء ولا يرونه ظالماً مفرطاً

في حق عبده بل يرون العبد أهلا لذلك بل ربما إذا لم يعاقبه المولى في بعض موارد التجري وعفى عنه يرون ذلك نقصاً في شخص المولى وضعفاً في عقله ولبه كما إذا اعتقد ان هذا مولاه فتجري وقتله ثم انكشف انه كان عدواً للمولى أو اعتقد ان هذه زوجة مولاه فتجري ووافعها ثم انكشف انها كانت زوجته لا زوجة مولاه وهكذا وهكذا .

﴿ قوله والمثوبة على الموافقة في صورة الاصابة . . . الخ ﴾

القطع بالتكليف وان كان مما يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة بل واستحقاق المثوبة على الموافقة في صورة الاصابة إذا قلنا باستحقاق الثواب في الطاعات وقد تقدم التفصيل في النفسي والغيري ولكن الذي عرفناه في الامر السابق كما أشار اليه المصنف بقوله قد عرفت انه لا شبهة . . . الخ هو خصوص الاول دون الثاني وعليه فعطف المصنف قوله والمثوبة على الموافقة . . . الخ على قوله يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة مما لا يخلو عن مسامحة إذ لم نعرف الثاني في الامر السابق .

﴿ قوله وهتك حرمته لمولاه . . . الخ ﴾

ولو قال وهتكه حرمة مولاه كان أصح .

﴿ قوله وان كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه . . . الخ ﴾

والصحيح كان ان يقول بما يستتبعها اي وان كان مستحقاً للوم أو المدح بما فيه من الصفة الكامنة المستتبعة للوم أو المدح ويعرف ذلك بملاحظة قوله وبالجملة ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها الا مدحاً أو لوماً . . . الخ فالصفة الكامنة هي المقصود من الموصول وهي المستتبعة للمدح أو اللوم فلا تغفل .

﴿ قوله ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة واقعاً . . . الخ ﴾

هذا شروع في المقام الثاني من الكلام في التجري (وحاصل مختاره) فيه ان العقاب إنما هو على قصد العصيان والعزم على الطغيان كما سيأتي تصريحه به في

الجواب عن ان قلت الأول وليس هو على الفعل المتجري به وذلك لدليلين .

(الاول) ما أشار اليه بقوله ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجري به الى قوله لا يخرج عن كونه محبوباً ابداً .

(الثاني) ما أشار اليه بقوله هذا مع ان الفعل المتجري به أو المنقاد به الى قوله إلا إذا كانت اختيارية .

(اما الثاني) فسيأتي شرحه .

(واما الاول) فحاصله ان الفعل المتجري به أو المنقاد به لا يحدث فيه بسبب القطع بالخلاف حسن أو قبح ولا وجوب أو حرمة واقعاً كي يكون عليه الثواب أو العقاب بل باق على ما هو عليه من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة (فقتل ابن المولى) بسبب القطع بانه عدو له لا يحدث فيه حسن ولا وجوب بل باق على قبحه وحرمته (كما ان قتل عدو المولى) بسبب القطع بانه ابن المولى لا يحدث فيه قبح ولا حرمة بل باق على حسنه ووجوبه فان القطع بالحسن أو القبح ليس من الوجوه والإعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح والوجوب والحرمة كالعناوين الثانوية الطارية للافعال مثل عنوان إنجاء المؤمن الطاري للكذب أو الإيقاع في المهلكة الطاري للصدق ونحوها .

(وفيه) ان القطع بالخلاف وان لم يحدث بسببه حسن أو قبح ولا وجوب أو حرمة واقعاً الذي كان للفعل بعنوانه الاولى ولكن يحدث بسببه الحسن أو القبح الذي هو للفعل بعنوانه الثانوي وهو عنوان الإنقياد أو التجري الطاري له (وان شئت قلت) يحدث بسببه الحسن أو القبح الصدوري أي بجعل صدوره من القاطع حسناً أو قبيحاً وان لم يكن نفس الفعل حسناً أو قبيحاً واقعاً (ومن هنا يظهر) ان القطع بالحسن أو القبح وان لم يكن بنفسه من الوجوه والإعتبارات التي بها يكون الحسن أو القبح ولكنه سبب لطرو عنوان للفعل هو من الوجوه والإعتبارات التي بها يكون الحسن أو القبح وهو عنوان الإنقياد أو التجري (فافهم)

بسبب القطع بكونه خمراً وان لم يحدث فيه القبح والحرمة الموجودين في الخمر الواقعي ليكون شربه معصية من المعاصي الشرعية ولكن يحدث فيه عنوان التجري وهو عنوان قبيح عقلا (وهكذا إذا قطع) بكونه دواءاً نافعاً فلا يحدث فيه الحسن والوجوب الموجودين في الدواء النافع ليكون شربه واجباً من الواجبات الشرعية ولكن يحدث فيه عنوان الإنقياد وهو عنوان حسن عقلا (وعليه) فلا مانع عن الإلتزام بكون الثواب والعقاب على نفس الفعل المتجري به أو المنقـاد به لكن لا بعنوانه الاولى بل بعنوانه الثانوي الطاري عليه بسبب القطع بحرمته أو بوجوبه وهو عنوان التجري أو الإنقياد الموجبين لاستحقاق العقاب والثواب عقلا .

﴿ قوله هذا مع ان الفعل المتجرى به او المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة او الوجوب لا يكون اختيارياً . . . الخ ﴾

هذا هو الدليل الثاني الذي اقامه على عدم كون العقاب والثواب على الفعل المتجري به أو المنقاد به (وحاصله) ان الفعل المتجري به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لايكون اختيارياً فان هذا العنوان غير ملتفت اليه غالباً فان من يشرب الماء باعتقاد انه خمر يقصده ويشربه بعنوانه الاولى الاستقلالي أي بعنوان انه خمر لا بعنوانه الطاري الآلي أي بعنوان انه مقطوع الخمرية فاذا لم يكن هذا العنوان اختيارياً ملتفتاً اليه غالباً فلا يعقل أن يكون هو من جهات الحسن أو القبح عقلا ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً .

(وفيه) ان العنوان الطاري كعنوان إنجـاء المؤمن او الإلقاء في المهلكة ونحوهما إذا كان غير ملتفت اليه وان لم يعقل ان يكون من جهات الحسن أو القبح الصدوري فان الحسن أو القبح الصدوري كما تقدم في بحث الاجتماع في الامر العاشر تابع لما علم من الجهات فالجهة المجهولة مما لا تعقل ان تجعل صدور الفعل حسناً مقرباً أو قبيحاً مبعداً ما لم يعلم بها وان كان الحسن والقبح الواقعيان غير مربوطين بالجهل والعلم وهكذا لا يعقل ان يكون العنوان الغير الملتفت اليه من

مناطات الوجوب والحرمة أي المنجزين فان الحكم المنجز فرع العلم والالتفات قطعاً (ولكن هذا كله) في غير صفة القطع بالوجوب أو الحرمة فان صفة القطع باحدهما بنفسها التفات اليه فيصح أن تكون هي من جهـات الحسن أو القبح الصدوري من دون لزوم التفات الى هذا الالتفات كما لا يخفى .

﴿ قوله ان قلت اذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع . . . الخ ﴾

أي ان قلت اذا لم يكن الفعل بما هو مقطوع الحرمة اوالوجوب اختيارياً فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع يعني المخطي وهل العقاب عليها الا عقاباً على ما ليس بالاختيار (وقد أجاب عن الإشكال) بان العقاب في التجري انما هو على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل الغير الاختياري وقد أشرنا آنفاً انه سيأتي من المصنف تصريح بكون العقاب على قصد العصيان والعزم على الطغيان فهذا هو تصريحه به وتنصيصه عليه .

(وفيه) ان المتجري بعد ما انكشف له الخـلاف كما يعرف انه لم يأت بمعصية واقعاً بل تخيل انه قد عصى فكذلك يعرف انه لم يقصد المعصية واقعاً بل تخيل انه قصد المعصية فاذا اعتقد مثلا ان الماء الخارجي خمر وقصد شربه وشربه فبعد ما انكشف له انه لم يكن خمراً واقعاً كما يعرف انه لم يشرب الخمر فكذلك يعرف انه لم يقصد الخمر بل قصد الخمر التخيلي وهوالماء الواقعي (وعليه) فاذا لم يكن هناك معصية ولا قصد المعصية بل قصد ما تخيل انه معصية فلا وجـه للإلتزام بكون العقاب على قصد العصيان والعزم على الطغيان لعدم تحققها واقعاً .

﴿ قوله ان قلت ان القصد والعزم انما يكون من مبادى الاختيار وهي ليست باختيارية والا لتسلسل . . . الخ ﴾

أي ان قلت ان القصد والعزم انما يكون من مقدمات اختيار الفعل وهي كما تقدم تفصيلها في الطلب والإرادة عبارة (عن خطور) الشيء في النفس (ثم الميل)

وهيجان الرغبة اليه (ثم الجزم) وهو التصديق بفائدته وبدفع ما يوجب التوقف عنه (ثم العزم) والقصد أي الشوق الأكيد المسمى بالإرادة المستتبع لحركة العضلات نحو الفعل ولإختياره خارجاً ومن المعلوم ان مقدمات الإختيار غير اختيارية فان اختيارية الافعال تكون بها فلو كانت هي اختيارية أيضاً لكانت بمقدمات أخرى فيتسلسل وقد تقدم نظير ذلك في التعبدي والتوصلي أيضاً (فقال) المصنف هناك فان الفعل وان كان بالإرادة اختيارياً الا ان إرادته حيث لاتكون بإرادة أخرى وإلا لتسلسلت ليست باختيارية (إنتهى) فجعل الكلام هنـــاك في نفس الإرادة وجعله في المقام في مجموع مبادي اختيار الفعل التي منها الإرادة (وعلى كل حال) إذا كانت مقدمات الاختيار الأربع ومنها القصد غير اختيارية لم يصح العقاب على القصد والعزم عقلا .

(وقد أجاب المصنف) عن الإشكال بأمرين :

(الأول) ما اشار اليه بقوله قلت مضافاً إلى ان الإختيار ... الخ (وحاصله) ان الإختيار وان لم يكن بالإختيار الا ان بعض مباديه وهي المقدمة الثالثـــه اي الجزم والتصديق بفائدة الفعل وبدفع ما يوجب التوقف عنه غالباً يكون بالإختيار فإن خطور الشيء في النفس وهكذا الميل وهيجان الرغبة اليه وان كان أمراً قهرياً خارجاً عن تحت الاختيار ولكن الجزم أمر اختياري لجواز التأمل فيما يترتب على الفعل والتدبر في عواقبه وتبعاته من العقوبات. والمؤاخذات فيصرف النفس عنه ويمنع ذلك عن وصول الميل وهيجان الرغبة الى مرتبة الجزم والتصديق بالفائدة ثم الشوق الأكيد المستتبع لحركة العضلات نحو الفعل .

(الثاني) ما أشار اليـــه بقوله يمكن أن يقال إن حسن المؤاخذة . . . الخ (وخاصله) ان استحقاق العقاب هو من البعد والبعد من التجري أي من قصد المعصية والتجري من سوء سريرته وخبث باطنه وهما ذاتيان والذاتي لا يعلل كما تقدم في الطلب والإرادة فان الذاتي ضرورية الثبوت للذات ليس مجعولا له تعالى

لا بالجعل البسيط ولا بالجعل التأليفي كي يقال انه لم جعله هكذا ولم يجعله هكذا فان الخبيث خبيث بنفسه والطيب طيب بنفسه وانما أوجدهما الله تعالى بالجعل البسيط فوجد الذاتي بالتبع .

﴿ اقول ﴾

ويرد على مجموع الجوابين من وجوه ثلاثة .

(الأول) ان قوله قدس سره قلت مضافاً الى ان الإختيار وان لم يكن بالإختيار ... الخ غير مطابق لما أفيد في الإشكال فان الذي أفيد في الإشكال ان مبادي الإختيار غير اختيارية والذي أفاده في الجواب ان نفس الإختيار لايكون بالإختيار فلا يطابق بعضها بعضاً .

(الثاني) ان المقصود من قوله ان الإختيار وان لم يكن بالإختيار ... الخ (إن كان) ان الإختيار لا يكون باختيار آخر وهكذا ليتسلسل نظير ما تقدم منه في شأن الإرادة في التعبدي والتوصلي كما اشير آنفاً فهذا حق لا ننكره ولكن لا ينافي ذلك اختيارية الإختيار فانه اختياري باختيارية بعض مقدماته لا باختيار آخر ليتسلسل (وان كان) المقصود ان الإختيار ليس بامر اختياري فهذا ممنوع جداً سيما مع اعتراف المصنف هنا بان بعض مباديه غالباً يكون بالإختيار فان الذي يتوقف على مقدمات عديدة اذا كانت مقدمة واحدة منها اختيارية كان صدور ذي المقدمة اختيارياً قهراً فان النتيجة تتبع أخس المقدمات كما لا يخفى .

(الثالث) انه أنهى أمر العقاب بالأخرة الى سوء السريرة وخبث الباطن كما انه أنهاه في الطلب والإرادة إلى الشقاوة الذاتية وهو مما لا يكاد يجدي فان الذاتي وان كان ضرورية الثبوت للذات غير مجعول له تعالى لا بالجعل البسيط ولا بالجعل التأليفي كي يقع السؤال بلم ولكنه مجعول له تعالى تبعاً فاذا استند العقاب بالأخرة الى جعله تعالى ولو تبعاً لزم الجبر قهراً (والصحيح) ان يقال ان العقاب مطلقاً سواء كان في المعصية أو في التجري انما هو على الفعل الصادر بالإرادة

والإرادة اختيارية باختيارية بعض مقدماتها كما تقدم شرح ذلك بنحو أبسط في الطلب والإرادة (وعليه) فلا جبر ولا ظلم ولا اضطرار (واما تأثير) الشقاوة والسعادة في ارادة الطاعة والمعصية وان كان حقاً لا ننكره الا انه لا يكون بنحو العلية التامة كي يلزم الجبر بل بنحو الاقتضاء كما تقدم فلا حجر .

﴿ قوله كما كان من تبعته بالعصيان . . الخ ﴾

أي مما كان حسن المؤاخذة والعقوبة من تبعة بعده بالعصيان في صورة المصادفة أي مصادفة قطعه مع الواقع .

﴿ قوله فكما انه يوجب البعد عنه كذلك لا غرو . . . الخ ﴾

أي فكما ان التجري يوجب البعد عنه فكذلك لا عجب في ان يوجب استحقاق العقوبة أي مع الواسطة وهي البعد فالتجري يوجب البعد والبعد يوجب استحقاق العقوبة فلا تغفل .

﴿ قوله وان لم يكن باختياره الا انه بسوء سريرته وخبث باطنه . . . الخ ﴾

أي وان لم يكن التجري الموجب للبعد الباعث لاستحقاق العقوبة باختياره بل بسوء سريرته وخبث باطنه .

﴿ قوله ولا يخفى ان في الآيات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان . . . الخ ﴾

وتفصيل الآيات والروايات هكذا (قال الشيخ أعلى الله مقامه) في الرسائل واما لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية فالمصرح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه وان كان يظهر من اخبار اخر العقاب على القصد أيضاً (مثل) قوله صلى الله عليه وآله وسلم نية الكافر شر من عمله (وقوله) صلى الله عليه وآله وسلم انما يحشر الناس على نياتهم (وما ورد) من تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا (وما ورد) من انه إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل

والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه أراد قتل صاحبه (وما ورد) في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كفارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن (وفحوى) ما دل على ان الرضا بفعل كالفعل مثل قوله عليه السلام الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى الداخل إثمان إثم الرضا وإثم الدخول (ويؤيده) قوله تعالى ان تبدوا ما فى انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله (وما ورد) من رضي بفعل فقد لزمه وان لم يفعل (وما ورد) فى تفسير قوله تعالى فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين من ان نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير لرضاهم بفعلهم (ويؤيده) أيضاً قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً فى الارض ولا فساداً (وقوله تعالى) ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب اليم انتهى .

(فيقول المصنف) إن فى الآيات والروايات المذكورة شهادة ودلالة على صحة ما حكم به الوجدان من صحة مؤاخذة المتجري كما تقدم فى المقام الأول وانها على قصد العصيان والعزم على الطغيان كما تقدم فى المقام الثاني .

﴿ اقول ﴾

لا اشكال فى ان الآيات والروايات مما تشهد بثبوت العقاب على قصد المعصية ولكنك قد عرفت منا انه فى التجري باتيان ما قطع كونه حراماً ثم انكشف انه لم يكن حراماً كما لا معصية واقعاً فكذلك لا قصد للمعصية واقعاً وانما قصد ما تخيل انه معصية وعليه فالإستشهاد بالآيات والروايات للمقام مشكل جداً .

﴿ قوله ومعه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجرى للعقاب الى آخره ﴾

أي معه لا حاجة إلى الدليل العقلي الذي نقله الشيخ أعلى الله مقامه (قال) وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بأنا إذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما يكون مايع معين خمراً وقطع الآخر يكون مايع آخر خمراً فشرباهما فاتفق مصادفة احدهما

للواقع ومخالفة الآخر فإما ان يستحقا العقاب أو لا يستحقه أحدهما أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أوبالعكس لاسبيل إلى الثاني والرابع والثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الإختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الأول .

﴿ قوله مع بطلانه وفساده اذ للخصم ان يقول . . . الخ ﴾

(وحاصل) وجه البطلان ان الخصم يمكنه التفكيك في الشق الثالث بين العاصي والمتجري فيلتزم باستحقاق الأول للعقاب دون الثـــاني (اما استحقاق الأول) فلمخالفته عن عمد (واما عدم استحقاق الثاني) فلعدم مخالفته أصلا ولو عن غير عمد (وقد قرر الشيخ) أعلى الله مقامه وجه البطلان بنحو آخر (قال) واما ما ذكر من الدليل العقلي فلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لأنه عصى اختياراً دون من لم يصادف قولك إن التفات بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الإختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالأخرة الى الإختيار قبيح الا ان عدم العقاب لأمر لا يرجع الى الإختيار قبحه غير معلوم (انتهى) (وحاصله) ان عقاب العاصي انما هو على المعصية الإختيارية وعدم عقاب المتجري انما هو لأمر خارج عن تحت قدرته يعني عدم مصادفة قطعه مع الواقع وقبحه غير معلوم فان القبيح هو العقاب على الأمر الغير الإختياري لا عـــدم العقاب على الأمر الغير الإختياري .

﴿ قوله بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار . . الخ ﴾

كما في الشبهات الموضوعية فانه إذا اعتقد مثلا ان الماء الخارجي خمر وشربه بهذا الاعتقاد ثم انكشف انه لم يكن خمراً بل كان ماء فلم يصدر منه فعل اختياري فانه قد شرب الماء ولم يقصده وقصد الخمر ولم يشربه (نعم في الشبهات الحكمية) كما اذا اعتقد ان العصير التمري حرام وشربه ثم انكشف انه ليس بحرام فقد اتى بفعل اختياري فانه قصد العصير التمري وشربه غير انه اخطاء في اعتقاد حرمته

(وبالجملة) ان للخصم ان يستند في عدم استحقاق المتجري العقاب مطلقاً سواء كان في الشبهات الحكمية أو الموضوعية إلى عدم مخالفته أصلا ولو عن غير عمد وفي خصوص الشبهات الموضوعية له ان يستند إلى ذلك ووجه آخر وهو عدم صدور فعل اختياري منه .

﴿ قوله فيحتاج إلى إثبات ان المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية . . . الخ ﴾

تفريع على بطلان ما استدل به من الدليل العقلي والمعنى هكذا أي ومعه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب مع بطلان الدليل وفساده في حدذاته فيحتاج المستدل إلى اثبات ان المخالفة الاعتقادية أي التجري هي سبب كالواقعية الإختيارية وهي المعصية كما عرفته منا بما لا مزيد عليه حيث استشهدنا له بمراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والعصيان .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك أنه ليس في المعصية الحقيقية الا منشاء واحد لإستحقاق العقوبة وهو هتك واحد فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم . . . الخ ﴾

(المتوهم) هو صاحب الفصول وتفصيله (انه قال) في الفصل الأخير من الإجتهاد والتقليد ما هذا لفظه واما اذا اعتقد التحريم فلا يبعد استحقاق العقوبة بفعله وان كان بطريق غير معتبر نظراً إلى حصول التجري بفعله الا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله مطلقاً أو في بعض الموارد نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري ليس عندنا ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر فتجري ولم يقدم على قتله فانه لا يستحق الذم على هذا التجري عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذوراً لو فعل وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي نبي فتجري ولم

يفعل الا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وقطع بانه ذلك العدو فتجري ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لايذمه بهذا التجري بل يرضى به وان كان معذوراً لو فعل وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوه فأدى الطريق إلى تعيين ابنه فتجري ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لايجديه إن لم يصادف الواقع ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنايظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في مباحاتها وهو فيها أشد في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعي في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاتها وجهات التجري (إنتهى) (ثم ان الشيخ أعلى الله مقامه) نقل العبارة المذكورة بطولها في الرسائل ثم بفصل يسير نقل عبارة أخرى منه لم اجدها في الفصول في الفصل المذكور ولعلها في غيره (قال) ثم انه ذكر هذا القائل يعني به صاحب الفصول في بعض كلماته ان التجري إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابها (انتهى) ومقصوده من تصادف التجري مع المعصية الواقعية ان يعتقد حرمة شيء ثم ينكشف حرمته من غير الجهة التي اعتقد حرمته كما إذا اعتقد انه خمر فشربه ثم انكشف انه كان دماً او مايعاً مغصوباً ولم يكن خمراً (ثم ان) ظاهر المصنف انه بصدد الجواب عن العبارة الأخيرة فقط وان الفصول قائل بعقابين متداخلين في مطلق المعصية الحقيقية وليس كذلك وانما التزم به في خصوص التجري المصادف مع المعصية الحقيقية (وعلى كل حال) حاصل الجواب انه لا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين بعداتحاد المنشأ انه وهو هتك واحد وعلى تقدير استحقاقها لا وجه لتداخلها كما لا يخفى .

﴿ اقول ﴾

وبهذا الجواب يندفع ما قد يتوهم انه يلزم المصنف الذي ادعى كون العقاب في

التجرى على قصد العصيان القول باستحقاق عقابين فى المعصية الحقيقية احدهما على قصد المعصية والآخر على نفس المعصية (ووجه الاندفاع) ما صرح به من اتحاد المنشأ لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد) (وكيف كان) يرد على العبارة الاولى للفصول ان قبح التجري عندنا ذاتي على خلاف ما ذهب اليه رحمه الله بمعنى انه علة تامة للقبح ولا يكاد يعقل انفكاكه عنه ابداً (فاذا قطع) انه كافر حربي او عدو للمولى وتجري ولم يقتله فيكون هذا الترك منه قبيحاً صدوراً وإن انكشف بعداً انه كان نبياً او وصي نبي فضلا عن كونه مؤمناً ورعاً او رجلا عالماً (كما انه إذا قطع) انه مؤمن ورع او نبي او وصي نبي وتجري وقتله فيكون هذا الفعل منه قبيحاً صدوراً وإن انكشف بعداً انه كان كافراً حربياً او عدواً للمولى بل قبح التجري من هذا الحيث هو اقوى من قبح الظلم عقلا فان الظلم يعقل ان يعرضه الصفة المحسنة له كما اذا توقف حفظ دماء المسلمين على ظلم يتيم مسكين ولكن التجري لا يكاد يعقل ان يعرضه الصفة المحسنة له من الجهات الواقعية ابداً(والسر فيه) ان قبح التجري صدوري قد نشأ من القطع بالحرمة فلا يعقل ان يرتفع القبح الصدوري ما دامت صفة القطع موجودة قائمة بالقاطع بجهة من الجهات الواقعية المجهولة المغفولة عنها وان كانت هي فى غاية القوة واقصى مرتبة الاهمية وذلك لما تقدم فى بحث الاجتماع فى الأمر العاشر من ان الحسن والقبح الصدوريين تابعان لما علم من الجهات لا لأقوى الجهات الواقعية (فالكذب المنجي من الهلكة) وان كان حسناً واجباً واقعاً ولكن ما لم يعلم الكاذب بجهة الإنجاء لم يرتفع بهـــا قبح صدوره اصلا (وهكذا الصـــدق الموقع فى الهلكة) فهو وان كان قبيحاً حراماً واقعاً ولكن ما لم يعلم الصادق بجهة الهلاك لم يرتفع بها حسن صدوره ابداً (ومن هنا يظهر) ما فى قوله نظراً الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية . . . الخ فانها مالم يعلم بها لم تعارض الجهة الظاهرية ولم يرتفع بها القبح او الحسن الصدوري بلا ارتياب (بل ومن هنا يظهر) ما فى عبارته الأخيرة المختصرة من ان التجري

إذا تصادف المعصية الواقعية تداخل عقابها ... الخ فان جهة المعصية الواقعيـة مجهولة غير معلومة فكيف توجب هي عقاباً آخر غير عقاب التجري ويتداخلان العقابان جميعاً بعضهما في بعض .

﴿ قوله ولا منشأ لتوهمه ... الخ ﴾

أي ولا منشأ لتوهم التداخل أي تداخل العقابين الا وضوح انه ليس في معصية واحدة الا عقوبة واحدة مع الغفلة عن ان وحدة المسبب أي العقوبة تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب .

في اقسام القطع

﴿ قوله الامر الثالث انه قد عرفت ان القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب يوجب عقلا استحقاق المدح والثواب او الذم والعقاب ... الخ ﴾

فان اخطأ فالثواب على الانقياد والعقاب على التجري وان أصاب فالثواب على الإطاعة والعقاب على المعصية (ثم ان المقصود) من عقدهذا الأمر الثالث هوبيان اقسام القطع أولا ثم بيان قيام الطرق والامارات الظنية المعتبرة بل وبعض الأصول العملية مقام بعض اقسام القطع في الجملة (اما قيـام الطرق وبعض الاصول) فسيأتي التعرض له (واما اقسام القطع) فنقول إن القطع (تارة) يكون غيرمأخوذ في لسان الدليل موضوعاً لحكم أبداً فيكون طريق محض الى متعلقه كما في القطـع بالنسبة إلى أغلب التكاليف الشرعية التي لا دخل للقطع في ثبوتها أصلا غايته انه ان تعلق بها القطع تنجزت هي بسببه والا لم تنجز مع ثبوتها في الواقع بلا كلام ولا شبهة (واخرى) يكون مأخوذاً في لسان الدليل موضوعاً لحكم آخر كما إذا قال مثلا ان قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم فيكون القطع حينئذ بالنسبة إلى وجوب صلاة الجمعة طريقياً غير دخيل في تحققه أصلا وان كان دخيلا

في تنجزه على القاطع وبالنسبة إلى وجوب الصدقة موضوعياً فما لم يتحقق القطع بوجوب صلاة الجمعة لم يجب الصدقة لا ثبوتاً ولا إثباتاً (ثم ان) القطع المأخوذ موضوعاً (تارة) يكون تمام الموضوع (واخرى) يكون جزء الموضوع والجزء الآخر هو الواقع الذي تعلق به القطع وتظهر الثمرة فيما إذا انكشف الخلاف كما إذا ظهر في المثال انه لم تكن صلاة الجمعة واجبة اصلا فان كان القطع تمام الموضوع لوجوب الصدقة فالصدقة كانت واجبة واقعاً لتحقق موضوعها وهو القطع بوجوب صلاة الجمعة وان كان جزء الموضوع فالصدقة لم تكن واجبة واقعاً لعدم تحقق جزئه الآخر وهو وجوب صلاة الجمعة (ولك ان تقول) كما عبر المصنف ان المأخوذ موضوعاً (تارة) يكون مطلق القطع ولو كان مخطئاً (واخرى) يكون خصوص المصيب منه فاذا انكشف عدم وجوب صلاة الجمعة في المثال المذكور فعلى الأول لم يكشف عن عدم وجوب الصدقة وعلى الثاني يكشف عن عدم وجوبها بلا شبهة (وعلى كل حال) ان كلا من القطع المأخوذ تمام الموضوع والمأخوذ جزء الموضوع (تارة) يكون مأخوذاً بما هو طريق وكاشف عن الواقع (واخرى) بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة للقاطع او للمقطوع به أي الواقع الذي تعلق به القطع (فهذه اربعة) اقسام للقطع الموضوعي وبإنضمام الطريقي اليها تصير خمسة وهذه الأقسام كلها وبأجمعها تجري في الظن أيضاً بلا كلام كما أشار اليه الشيخ أعلى الله مقامه (فقال ما لفظه) ثم ان الذي ذكرنا من كون القطع مأخوذاً تارة على وجه الطريقية واخرى على وجه الموضوعية جار في الظن أيضاً . . . الخ .

﴿ قوله وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله ولا يضاده . . . الخ ﴾

ففي مثل قوله إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم قد اخذ القطع موضوعاً لوجوب الصدقة وهو حكم يخالف الحكم الذي تعلق به القطع اعني وجوب

صلاة الجمعة لا بمثاله ولا بضاده لاختلاف المكلف به (نعم لو قال) إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتجب صلاة الجمعة أو تحرم كان الحكم الذي قد اخذ القطع في موضوعه مثل الحكم الذي تعلق به القطع أوضده لاتحاد المكلف به وسيأتي تفصيل ذلك كله في الأمر الرابع فانتظر .

﴿ قوله وذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة الى آخره ﴾

علة لجواز اخذ القطع في موضوع حكم آخر بما هو صفة خاصة للقاطع اوالمقطوع به واما الصفات الحقيقية فهي الصفات المتاصلة التي تكون في قبال الصفات الإنتزاعية الإعتبارية كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية والتقدم والتأخر ونحو ذلك مما ليس بحذائه شيء في الخارج سوى منشأ انتزاعه والصفات الحقيقية ذات الإضافة هي التي تحتاج إلى طرف آخر كالعلم والقدرة المحتاجين إلى المعلوم والمقدور في قبال الصفات الحقيقية التي لا تحتاج إلى ذلك كالقوة والضعف والشجاعة والجبن ونحو ذلك من الصفات القائمة بالنفس من دون حاجة إلى طرف آخر .

﴿ قوله ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره . . . الخ ﴾

الظاهر انه علة لكون القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ولعل المناسب لهذا التعليل كان ان يقول ونوراً الى غيره اي إلى الأمر المقطوع به والا فمجرد كونه نوراً للغير كالقاطع مما لا يقتضي كونه ذات إضافة يحتاج إلى طرف آخر غير من تقوم به الصفة .

﴿ قوله بإلغاء جهة كشفه . . . الخ ﴾

هذه مسامحة واضحة من المصنف فان القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة ليس معناه إلغاء جهة كشفه والا لم يبق له خصوصية كي تكون صفة خاصة وحالة مخصوصة بل يلزم حينئذ صحة قيام كل صفة حقيقية مقام القطع المأخوذ بما هو صفة إذ لا فرق حينئذ بعد إلغاء جهة كشفه بين القطع وبين القوة

والشجاعة والجود والحياة ونحو ذلك من الصفات إذ كل هذه صفة من الصفات الحقيقية وهو باطل قطعاً (بل المراد) من تقسيم القطع الموضوعي إلى القطع المأخوذ بما هو كاشف أو بما هو صفة خاصة ان القطع قد يؤخذ موضوعاً بما هو كاشف من الكواشف وطريق من الطرق إلى الواقع وقد يؤخذ بما هو كاشف خاص قد بلغ كاشفيته إلى أقصى مرتبة الشدة والقوة بحيث لم يبق معها احتمال الخلاف اصلا حتى قيل له العلم واليقين فجهة الكشف في كلا القسمين ملحوظة مرعية غير انه قد يلحظ مطلق الكاشفية والطريقية وقد يلحظ خصوص الكاشفية البالغة حداً خاصاً وقدراً مخصوصاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها . . . الخ ﴾

مثل ما اذا اعتبر القطع الحاصل من سبب خاص أو من شخص خاص أو في مورد خاص موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعية .

في قيام الامارات والاصول مقام القطع في الجملة

﴿ قوله ثم لا ريب في قيام الطرق والامارات المعتبرة بدليل حجيتها واعتبارها مقام هذا القسم . . . الخ ﴾

(لا ريب) في ان الطرق والامارات الظنية كالبينة وخبر الثقة والاجماع المنقول ونحو ذلك إذا قام الدليل على حجيتها واعتبارها قامت مقام القطع الطريقي المحض بلا كلام فكما ان القطع يكون منجزاً عند الإصابة وعذراً عند الخطاء وموضوعاً لحكم العقل بوجوب متابعته والمشي على وفقه فكذلك الطريق الظني الغير المفيد للعلم بعد ان صار حجة معتبراً من قبل الشرع كان منجزاً عند الإصابة وعذراً عند الخطأ وموضوعاً لحكم العقل بوجوب المتابعة والجري على طبقه غير ان القطع بذاته كان منجزاً وعذراً وموروداً لاستقلال العقل بوجوب المتابعة والطريق الظني بعد

ان قام الدليل على اعتباره وحجيته صار كذلك بالعرض (واما قيام الطرق والامارات) بمجرد الدليل على حجيتها واعتبارها مقام القطع الموضوعي على نحو يترتب عليها عين ما يترتب عليه من وجوب التصدق بدرهم في المثال المتقدم بمعنى انه كما اذا قطع بوجوب صلاة الجمعة وجب التصدق بدرهم فكذلك اذا قام الطريق المعتبر على وجوبها وجب التصدق بدرهم (فهو محل الكلام) بين الأعلام فمختار الشيخ أعلى الله مقامه هو قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو كاشف بمجرد قيام الدليل على حجيتها واعتبارها من دون حاجة إلى دليل آخر على تنزيلها منزلة القطع في ما يترتب عليه من الحكم المخصوص (واما قيامها) مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة خاصة فيحتاج إلى دليل آخر على التنزيل ولا يكاد يكفي مجرد قيام الدليل على حجيتها واعتبارها (قال أعلى الله مقامه) ما لفظه ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الامارات الشرعية والأصول العملية مقامه في العمل بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية فانه تابع لدليل ذلك الحكم فان ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع كالأمثلة المتقدمة قامت الامارات والأصول مقامه وان ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره كما إذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والأولين من الرباعية فان غيره كالظن باحد الطرفين أو اصالة عدم الزائد لا يقوم مقامه الا بدليل خاص خارجي غير ادلة حجية مطلق الظن في الصلاة وإصالة عدم الأكثر (انتهى) (واما مختار المصنف) قدس سره فهو عدم قيام الطرق والامارات الظنية بمجرد قيام الدليل على حجيتها واعتبارها مقام القطع الموضوعي مطلقاً سواء كان مأخوذاً بما هو كاشف أو بما هو صفة ما لم يرد دليل آخر على التنزيل وذلك لأن مقتضي دليل الحجية والإعتبار ليس الا مجرد ترتيب ما للقطع بما هو حجة وطريق من الآثار وهي المنجزية عند

الإصابة والعذرية عند الخطاء وحكم العقل بوجوب المتابعة لا ترتيب ما للقطع بما هو موضوع لحكم خاص ما لم يقم دليل بالخصوص على تنزيلها منزلة القطع فيما رتب عليه من الحكم المخصوص .

﴿ اقول ﴾

(اما قيام الطرق) والامارات الظنية مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة خاصة فلا يكاد يجوز ولو بدليل آخر على تنزيلها منزلته اذ لو قام دليل كذلك فهو بما يكشف عن عدم دخل القطع بما هو صفة خاصة اي قد بلغ كاشفيته الى أقصى مرتبة الكشف والحكاية في الحكم المخصوص بل يجزي فيه قيام مثل خبر الثقة ونحوه (واما قيامها) مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو طريق وكاشف فيجوز من دون حاجة إلى دليل آخر على تنزيلها منزلة القطع في الأثر المترتب عليه من الحكم المخصوص بل بمجرد ان قام الدليل على حجية طريق خاص وقد الغى احتمال الخلاف الموجود في مورده رتب عليه جميع ما للقطع من الآثار من جهة كونه طريقاً من المنجزية والعذرية وحكم العقل بوجوب المتابعة ومن جهة كونه موضوعاً لحكم مخصوص بما هو كاشف وطريق إلى متعلقه .

﴿ قوله ومنه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل . . . الخ ﴾

أي ومن قولنا فان قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار لا له بما هو صفة وموضوع ... الخ قد انقدح عدم قيام الطرق والامارات بمجرد ذلك الدليل القائم على حجيتها واعتبارها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بما هو كاشف وحاك عن متعلقه .

﴿ قوله وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه الى آخره ﴾

هذا هو الدليل الذي نحن نعتمد عليه في قيام الطرق والامارات الظنية بمجرد الدليل على حجيتها واعتبارها مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو كاشف من غير حاجة

إلى دليل آخر على تنزيلها منزلة القطع في دخله في الحكم المخصوص المترتب عليه غير ان المصنف حيث لم يوافقه ذلك فعبر عنه بالتوهم وانه فاسد جداً ولكن ستعرف منا صحته وسداده وانه كيف نجيب عما أورد عليه من المحذور العقلي فانتظر

﴿ قوله فان الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي . . . الخ ﴾

رد على التوهم المذكور (وحاصله) ان دليل الاعتبار لا يكاد يكفي الا لتنزيل واحد (فهو إما أن ينزل) الامارة منزلة القطع في طريقيته إلى الواقع وفي هذا التنزيل يكون كلا من المنزل والمنزل عليه ملحوظاً على وجه الآلية فقوله الامارة قطع أي مؤدي الامارة ومحكيها هو الواقع والنظر الحقيقي فيه يكون الى المؤدي والواقع (وإما أن ينزل) الامارة منزلة القطع في موضوعيته للحكم المخصوص المترتب عليه وفي هذا التنزيل يكون كلا من المنزل والمنزل عليه ملحوظاً على وجه الاستقلالية فقوله الامارة قطع أي نفس الامارة بما هي هي من دون نظر إلى محكيها ومؤداها قطع فيترتب عليها ما يترتب على القطع من الحكم الشرعي المخصوص ولا يكاد يمكن الجمع بين التنزيلين في دليل واحد لما فيه من الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي وهو محال عقلا فلا محالة يكون دليل الاعتبار دليلا على أحد التنزيلين وهو التنزيل منزلة القطع فى طريقيته إلى الواقع لا فى موضوعيته للحكم الخاص وذلك لظهور دليل التنزيل فى اللحاظ الآلي دون الاستقلالي (وفيه) ان الجمع بين اللحاظين وان لم يمكن عقلا لكن لحاظ واحد يكفي فى التنزيل لكلا الغرضين جميعاً فإذا لاحظ كلا من الامارة والقطع بما هو هو وعلى وجه الاستقلال ونزلها منزلته وقال مثلا الامارة قطع فيترتب عليها جميع ما يترتب على القطع من الخواص والآثار بأسرها من آثار طريقيته إلى الواقع وهي المنجزية والعذرية وحكم العقل بوجوب المتابعة وأثر موضوعيته وهو الحكم المخصوص المترتب عليه شرعاً ولا وجه لتخصيص التنزيل بجهة دون جهة واثر دون أثر كما لا يخفى .

﴿ قوله ولا يخفى انه لو لا ذلك لأمكن ان يقوم الطريق بدليل واحد الى آخره ﴾

الظاهر انه رد على الشيخ أعلى الله مقامه الذي فصل كما تقدم بين القطع الموضوعي المأخوذ بما هو كاشف والموضوعي المأخوذ بما هو صفة ففي الاول قال بكفاية مجرد قيام الدليل على اعتبار الامارة فى قيامها مقامه وفى الثاني لايكفي الا مع دليل آخر على التنزيل .

(فيقول المصنف) ما حاصله انه لو لا لزوم الجمع بين اللحاظين الآلي والإستقلالي لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد مقام القطع المأخوذ موضوعاً بتمام اقسامه حتى بما هو صفة من غير اختصاص بالمأخوذ موضوعاً بما هو كاشف

﴿ اقول ﴾

وفيه ما عرفته منا من عدم صحة قيام الطريق مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة ولو بدليلين فضلا عن دليل واحد فانه لو قام الدليل الخاص على تنزيله منزلة القطع المأخوذ بما هو صفة فيكشف ذلك عن عدم كون القطع حقيقة مأخوذاً بما هو صفة خاصة أي قد بلغ كاشفيته إلى أقصى مرتبة الشدة والقوة والا لم يقم مقامه شيء ما لم يفد القطع بل قد اخذ بما هو كاشف وطريق معتبر إلى الواقع فيقوم مقامه كل طريق معتبر فتدبر جيداً .

﴿ قوله واما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه بادلتهـــا أيضاً غير الاستصحاب . . . الخ ﴾

لايبعد ان يكون ذلك اشارة إلى ما فى اطلاق كلام الشيخ أعلى الله مقامه فى عبارته المتقدمة حيث (قال فيها) ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الامارات الشرعية والاصول العملية مقامه فى العمل ... الخ فلم يقيد الاصول العملية بأصل دون أصل وان كان يلوح من تمثيله بعداً بالاستصحاب انمقصوده من الاصول العمليـــة هو خصوص الاستصحابات (وعلى كل حال) حاصل

دعوى المصنف انه لا معنى لقيام الأصول العملية بدليل حجيتها واعتبارها مقام القطع الا الاستصحاب (وقد أفاد) في وجه ذلك ما حاصله ان المراد من قيام المقام ليس الا ترتيب ما للقطع من الآثار والأحكام وهي كما تقدم المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ وحكم العقل بوجوب المتابعة والآثار المذكورة هي مما لا تترتب على الأصول العملية كقاعدة الطهارة أو الحل أو البراءة الشرعية وما أشبه ذلك الا على الاستصحاب فقط فانها ليست الا مجرد وظائف مقررة للجاهل في وعاء الجهل والحيرة اما من الشرع كما في الاصول المذكورة أو من العقل كما في البراءة العقلية واصالة التخيير والإحتياط العقلي في موارد العلم الإجمالي .

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى ما ستعرفه من انه لابد وان يكون للشيء القائم مقام القطع سنخية مع القطع في الكشف والطريقية كي صح أن يقال انه قد قام مقامه ولا سنخية للاصول العملية مع القطع واليقين الا للاستصحاب فكما ان القطع طريق إلى الواقع كاشف عنه فكذلك الاستصحاب انه جهة كشف ونظر إلى الواقع وان لم تكن هي ملاك حجيته شرعاً عند من لا يراه امارة بل يراه اصلا (ومن هنا يظهر) انه صح دعوى قيام كل أصل عملي له جهة كشف ونظر إلى الواقع مقام القطع واليقين كإصالة الصحة وقاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ ونحوها بناء على كونها اصولا عملية لا امارات شرعية .

﴿ قوله لا يقال ان الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان . . . الخ ﴾

(وحاصل الاشكال) ان القطع كما انه يتنجز به التكليف فكذلك الاحتياط يتنجز به التكليف فصح القول بقيام الاحتياط مقام القطع كما صح ذلك في الاستصحاب عيناً (وحاصل جواب المصنف) انه اما الاحتياط العقلي فليس الا نفس حكم العقل بتنجز التكليف وصحة العقوبة وليس شيئاً آخر يقوم مقام القطع في هذا الحكم

(وفيه) ان الاحتياط العقلي عبارة عن حكم العقل بالاتيان بأطراف العلم الاجمالي أو بتركها لتنجز التكليف المعلوم فيها بسبب العلم الاجمالي لا انه نفس حكم العقل بتنجز التكليف (وعليه) فالصحيح في الجواب أن يقال هكـــذا ان حكم العقل بالاحتياط في العلم الاجمالي هو بمنزلة حكم العقل بوجوب المتابعة في العلم التفصيلي فكما يحكم العقل في الثاني باتيان الفعل أو بتركه لتنجز التكليف المتعلق به العلم التفصيلي فكذلك يحكم في الاول باتيان الأطراف أوبتركها لتنجز التكليف المتعلق به العلم الاجمالي وليس الاحتياط شيئاً آخر غير الحكم المذكور كي يقوم مقام القطع في هذا الحكم المترتب على القطع فافهم جيداً .

(واما الاحتياط النقلي) وهو إلزام الشارع به بمقتضي الأخبار الكثيرة مثل قوله عليه السلام قف عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ونحو ذلك من الاخبار التي سيأتي تفصيلها في أصل البراءة ان شاء الله تعالى فهو وان كان منجزاً للتكليف عند الاصابة كالقطع ولكن لانقول به في الشبهات البدوية وان قال به الأخباريون في الشبهات التحريمية الحكميـــة على ما ستعرف تفصيله مع تفصيل الجواب عنهم في محله واما في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فهو ليس بنقلي بل عقلي وقد عرفت الجواب عن العقلي (وفيه) ان مقتضي ذلك انه لو قلنا بالاحتياط النقلي في الشبهات البدوية ولوفي خصوص التحريمية الحكمية كالأخباريين لصح القول حينئذ بقيامه مقام القطع وهو كما ترى ضعيف اذ ليس ملاك القيام كما أشرنا آنفاً هو مجرد كون الشيء منجزاً للتكليف كالقطع بل الملاك هو سنخيته معه في الكاشفية والنظر الى الواقع علاوة على منجزيته للتكليف وذلك كما في الامارات المعتبرة وبعض الأصول العملية كالاستصحاب واصالة الصحة ونحوهما بناء على كونهما أصلين عمليين (هذا مضافاً) إلى مايرد على كلامه الأخير من عدم كون الاحتياط بنقلي في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي وذلك لما سيأتي من حمله الأخبار الآمرة بالتوقف المعللة بانه خير من الاقتحام فى الهلكة على الشبهات

المقرونة بالعلم الاجمالي (وعليه) فالاحتياط فى الشبهـــات المقرونة بالعلم الاجمالي نقلي وعقلي لا انه عقلي محض ليس بنقلي والظاهر انه اليه أشار أخيراً بقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله فافهم .. الخ ﴾

قد اشير الآن إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله ثم لايخفى ان دليل الاستصحاب أيضاً لا يبقى بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقاً . . . الخ ﴾

(وحاصله) ان الاصول وان قلنا إنه لا معنى لقيامها مقام القطع الا الاستصحاب ولكن الاستصحاب لا يكون أعلى شأنا من الامارات المعتبرة فكما انهـــا لم تقم بدليل حجيتها واعتبارها الا مقام القطع الطريقي دون الموضوعي سواء كان الموضوعي مأخوذاً بما هو كاشف او بما هو صفة الا بدليل آخر على التنزيل منزلته فكذلك الاستصحاب لا يقوم بدليل حجيته واعتباره الا مقام القطع الطريقي دون الموضوعي وذلك لعين ما تقدم فى الامارات حرفاً بحرف فكما قلنا هناك ان كلا من المنزل والمنزل عليه وهما الامارة والقطع اما ان يكون ملحوظاً على وجه الآلية أو على وجه الاستقلالية ولا يمكن الجمع بين اللحاظين فكذلك نقول فى المقام ان كلا من المنزل والمنزل عليه وهما اليقين السابق واليقين الفعلي إما أن يكون ملحوظاً على وجه الآلية والنظر الحقيقي يكون الى المتيقن أو على وجه الاستقلالية والنظر الحقيقي يكون الى نفس اليقين بما هوهو ولا يمكن الجمع بين النظرين فى حال واحد

﴿ اقول ﴾

ويرد عليه ما أوردناه هناك عيناً فكما قلنا هناك انه يكفي لحاظ واحد وهو لحـــاظ المنزل والمنزل عليه على وجه الاستقلالية فى ترتيب جميع الآثار تماماً فكذلك نقول فى المقام حذ والنعل بالنعل فيلحظ اليقين السابق واليقين الفعلي بما هما هما وينزل الاول منزلة الثاني ويرتب عليه جميع ما رتب على الثاني من تنجيز الواقـــع عند

الاصابة والعذرية عند الخطأ ووجوب المتابعة والحكم المخصوص الذي قد أخذ القطع موضوعاً له شرعاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وما ذكرنا فى الحاشية فى وجه تصحيح لحاظ واحد ... الخ ﴾

(وحاصل) ما ذكره فى حاشيته على الرسائل فى وجه تصحيح لحاظ واحد فى التنزيل من دون حاجة إلى لحاظين الآلي والاستقلالي كي لا يمكن الجمع بينهما ان دليلي اعتبار الامارة والاستصحاب ينزلان المؤدي والمستصحب منزلة الواقع فاذا نزلا منزلة الواقع بالمطابقة نزل القطع بهما منزلة القطع بالواقع بالملازمة فيترتب على القطع بهما ما يترتب على القطع بالواقع فاذا قامت الامارة مثلا على وجوب صلاة الجمعة وقد نزل دليل اعتبار الامارة هذا الوجوب الذي قامت عليه الامارة منزلة الوجوب الواقعي بالمطابقة فالقطع بهذا الوجوب التنزيلي يكون منزلا منزلة القطع بالوجوب الواقعي بالملازمة فيترتب عليه ما يترتب على القطع بالوجوب الواقعي من التصدق بدرهم فى المثال السابق المتقدم (وحاصل ما اجاب) به فى الكتاب ان الموضوع المركب من جزئين المترتب عليه أثر خاص إذا اريد تنزيل احد جزئيه بلحاظ الاثر المترتب على المجموع فلابد من ان يكون الجزء الآخر محرزاً اما بالوجدان أو بتنزيل آخر فى عرضه والا فيلغوا التنزيل ويكون بلا أثر فالماء الكر مثلا المترتب عليه عدم الإنفعال اذا قامت الامارة على احد جزئيه كالكرية واريد تنزيله منزلة الواقع فلابد من ان يكون الجزء الآخر وهو المائية محرزاً اما بالوجدان أو بتنزيل آخر فى عرضه والا فلا ثمرة فى التنزيل (وعليه) ففي المقام لو قال مثلا إن قطعت بحياة ولدك فتصدق عنه بدرهم وقامت الامارة على حياة ولدك واريد تنزيلها منزلة الواقع فلابد من ان يكون الجزء الآخر وهو القطع بحياة الولد محرزاً إما وجداناً أو تنزيلا مع انه ليس بمحرز لا وجداناً ولا تنزيلا أما عدم إحرازه وجداناً فواضح وأما عدم إحرازه تنزيلا فلأن القطع بحياة الولد وان كان مورداً للتنزيل لكنه بعد تنزيل حياة الولد وفى طوله فان المفروض ان تنزيله بالملازمة

فتنزيل حياة الولد يتوقف على تنزيل القطع بها ليكون الجزء الآخر محرزاً ولو تنزيلا وتنزيل القطع بها يتوقف على تنزيل نفس حياة الولد (وهذا هو الدور) الذي قد أشار اليه فى الكتاب بقوله فان دلالته على تنزيل المؤدي يتوقف على تنزيل القطع بالملازمه ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالته على تنزيل المؤدي ... الخ (وفيه) ان الجواب المذكور بطوله انما يتم اذا لم يكن ما قامت عليه الامارة وأريد تنزيله حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي كما فى المثال الأخير إن قطعت بحياة ولدك فتصدق عنه بدرهم فإنه لا حكم ولا موضوع ذو حكم وأما إذا كان ما قامت عليه الامارة وأريد تنزيله حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي كما لو قال إن قطعت بوجوب صلاة الجمعة أو بوجود الخمر فى بيتك فتصدق بدرهم وقامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة أو على وجود الخمر فى بيتك وأريد تنزيل ما قامت عليه الامارة منزلة الواقع فلا يلزم هذا المحذور أصلا حيث ينزل المؤدي وهو وجوب صلاة الجمعة أووجود الخمر فى بيتك الذي قامت عليه الامارة منزلة الواقع بلحاظ نفسه أو بلحاظ ماله من الأثر الشرعي المترتب عليه وهو حرمة الخمر فينزل بالملازمة القطع بوجوب صلاة الجمعة أو بوجود الخمر فى بيتك منزلة القطع بالواقع فيترتب عليه ما رتب على القطع بالواقع من وجوب التصدق بدرهم فتأمل وتدبر جيداً فان المقام دقيق بل هو أدق ما فى الكفاية على التحقيق .

﴿ قوله فى التنزيل منزلة الواقع والقطع . . . الخ ﴾

أي في تنزيل مؤدي الامارة أو المستصحب منزلة الواقع وتنزيل القطع بها منزلة القطع بالواقع .

﴿ قوله وانما كان تنزيل القطع فيما له دخل فى الموضوع بالملازمة بين تنزيلها وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة الى آخره ﴾

أي وانما كان تنزيل القطع بالمستصحب أو بالمؤدي فيما كان للقطع دخل في

الموضوع بالملازمة بين تنزيل نفس المستصحب أو المؤدي وبين تنزيل القطع بها وهو القطع بالواقع التنزيلي التعبدي منزلة القطع بالواقع الحقيقي .

﴿ قوله فانه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع او قيده . . . الخ ﴾

شروع في الجواب عما ذكره في الحاشية وبيان للتكلف والتعسف الذي صرح بها ها هنا ومراده من جزء الموضوع هو المؤدي أو المستصحب والترديد بين جزء الموضوع وقيده انما هو بلحاظ ان القطع بالمستصحب أو بالمؤدي ان كان جزء الموضوع فالمستصحب أو المؤدي جزئه الآخر وان كان تمام الموضوع فهو قيده

﴿ قوله الا فيما كان جزئه الآخر او ذاته محرزاً بالوجدان . . . الخ ﴾

والمراد من جزئه الآخر هو القطع بالمستصحب أو بالمؤدي والترديد بين الجزء والذات بلحاظ ان القطع بالمستصحب أو بالمؤدي قد يكون جزء الموضوع وقد يكون تمام الموضوع وذاته .

﴿ قوله وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقه كما فيما نحن فيه على ما عرفت لم يكن دليل الامارة . . . الخ ﴾

الواو للاستيناف وليست بعاطفة أي وفيما لم يكن دليل على تنزيل جزئي الموضوع بالمطابقة في عرض واحد كما فيما نحن فيه على ما عرفت من ان تنزيل المستصحب أو المؤدي يكون بالمطابقة وتنزيل الجزء الآخر وهو القطع بها يكون بالملازمة تبعاً لم يكن دليل الامارة أو الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع أي المؤدي أو المستصحب للزوم الدور كما تقدم .

﴿ قوله فان الملازمة انما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي والقطع بالموضوع الحقيقي وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي اولا بدليل الامارة لا قطع . . . الخ ﴾

هذه العبارة إلى قوله ثم لا يذهب عليك مذكورة بأنحاء مختلفة في نسخ متعددة وهي لا تخلو عن تعقيد واضطراب شديد (وعلى كل حال) هي علة لقوله ولا

دلالة له كذلك إلا بعد دلالته على تنزيل المؤدي والصحيح كان ان يقول هكذا فان الملازمة انما تدعي بين تنزيل القطع بالموضوع التنزيلي وتنزيل نفس الموضوع أي المؤدي وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي أولا بدليل الامارة لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعي الملازمة بين تنزيله وتنزيل نفس الموضوع (هذا)وفي بعض النسخ المطبوعة أخيراً قد اسقطوا العبارة المذكورة بطولها وذكروا هكذا فان الملازمة انما تدعي بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدي منزلة الواقع كما لا يخفى .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك ان هذا لو تم لعم . . . الخ ﴾

أي لو تم ما ذكرناه في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل على نحو صح قيام الطرق والامارات المعتبرة وبعض الأصول كالاستصحاب بدليل حجيتها واعتبارها مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ موضوعاً لعم ذلك تمام أقسام القطع الموضوعي من غير اختصاص بالمأخوذ موضوعاً بما هو كاشف (وفيه) ما عرفته منا من عدم قيام الامارات فضلا عن الاستصحاب مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة خاصة ولو بدليل آخر فضلا عن قيامها مقامه بمجرد الدليل على حجيتها واعتبارها فتذكر .

لا يمكن اخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم

﴿ قوله الامر الرابع لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس هذا الحكم المزوم الدور . . الخ ﴾

فلا يمكن ان يؤخذ القطع بوجوب صلاة الجمعة مثلا موضوعاً لشخص هذا الحكم

بأن يقول اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتجب صلاة الجمعة وذلك لان القطع بوجوبها يتوقف على وجوبها واقعاً ولو في نظر القاطع توقف القطع على المقطوع به ووجوبها واقعاً يتوقف على القطع به توقف الحكم على الموضوع اذ المفروض ان القطع به موضوعه وهذا هو الدور المحال .

﴿ قوله ولا مثله للزوم اجتماع المثلين . . . الخ ﴾

فلا يمكن ان يؤخذ القطع بوجوب صلاة الجمعة مثلا موضوعاً لوجوب آخر متعلق بصلاة الجمعة للزوم اجتماع المثلين (وفيه) ان اجتماع المثلين في الاحكام التكليفية إذا كان الحكمان من سنخ واحد كوجوبين أو وجوب واستحباب أو تحريمين أو تحريم وكراهة مما لا محذور فيه فيندك بعضها في بعض ويتأكد بعضها ببعض فيكون هناك حكم واحد أكيد متعلق بشيء واحد نظير الأوامر التأكيدية المتعلقة بشيء واحد فيندك الثاني في الأول ويتأكد الأول بالثاني .

﴿ قوله ولا ضده للزوم اجتماع الضدين . . . الخ ﴾

فلا يمكن أن يؤخذ القطع بوجوب صلاة الجمعة مثلا موضوعاً لحرمتها للزوم اجتماع الضدين (وفيه ما لا يخفى) فإن اخذ القطع بوجوبها موضوعاً لحرمتها على نحو تبدل الحكم بحكم آخر مما لا محذور فيه ولعل مراده قدس سره هو غير هذا النحو بان يبقى الوجوب على حاله وتضاف اليه الحرمة أيضاً .

﴿ قوله نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخرى منه او مثله او ضده . . . الخ ﴾

قد عرفت في بحث الاجتماع في بعض مقدمات الامتناع تفصيل مراتب الحكم من الاقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجز (فنقول) لابأس باخذ القطع بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أخرى منه بان يؤخذ القطع بمرتبة الإنشاء مثلا من وجوب صلاة الجمعة موضوعاً لبلوغ تلك المرتبة إلى مرتبة الفعلية كما ان القطع بمرتبة الفعلية موضوع دائماً لبلوغها إلى مرتبة التنجز لما عرفت من ان التنجيز هو من آثار القطع

إذا تعلق بالحكم الفعلي لا الإنشائي (كما لا بأس) بأخذ القطع بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أخرى من مثله أوضده كما اذا اخذالقطع بمرتبة الإنشاء من وجوب صلاة الجمعة موضوعاً لوجوب آخر فعلي متعلق بصلاة الجمعة أو لحرمة اخرى فعلية متعلقة بها ووجه عدم البأس انه لا تنافي حينئذ بين الحكمين بعد اختلافهما في المرتبة كما لا تنافي بين الحكم الظاهري والواقعي لاختلافهما كذلك على ما سيأتي تفصيله قريباً فالواقعي فعلي غير منجز بمعنى انه لو تعلق به العلم لتنجز والظاهري فعلي منجز فانتظر يسيراً .

﴿ قوله واما الظن بالحكم فهو وان كان كالقطع . . . الخ ﴾

وحاصله ان الظن بالحكم وان كان كالقطع بالحكم من حيث عدم جواز اخذه موضوعاً لشخص هذا الحكم غايته انه في القطع يلزم الدور القطعي وفي الظن يلزم الدور الظني وهو محال كالقطع به بل احتمال الدور محال فضلا عن الظن به الا انه لما كان مع الظن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة بمعنى ان الجهل لم يرتفع من اصله لبقاء احتمال الخلاف معه كان جعل حكم آخر فى مورده مثله أو ضده ممكناً (والسر فيه) انه لا يلزم حينئذ اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين مع اتحاد المرتبة بل مع اختلافهما فالمظنون بسبب الجهل به وعدم رفع الستار عنه كما ينبغي يكون فعلياً على فرض وجوده غير منجز والحكم الذي قد اخذ الظن موضوعاً له يكون فعلياً منجزاً فيكون حالها حال الحكم الواقعي والظاهري من حيث كون احدهما فعلياً غيرمنجز والآخر فعلياً منجزاً على ما أشير آنفاً (بقي شيء) لم يذكره المصنف وهو اخذ الظن بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أخرى منه نظير ما تقدم فى القطع عيناً ولعل عدم ذكره له لوضوح جوازه فانه لو جاز ذلك فى القطع بلا محذور فيه عقلا جاز ذلك فى الظن بطريق أولى .

﴿ قوله ان قلت ان كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً ايضاً . . . الخ ﴾

(هذا إشكال) على دعوى جواز اخذ الظن بحكم موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده

نظراً الى محفوظية مرتبة الحكم الظاهري مع الظن (وحاصله) ان الدعوى تشمل ما إذا كان الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم آخر فعلي مثله أو ضده مع انه محال من جهة لزوم الظن باجتماع الضدين أو المثلين وهما الحكمان الفعليان المتضادان أو المتماثلان (وحاصل الجواب) انه لا مانع من أخذ الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم آخر فعلي مثله أو ضده فان الفعلي الذي تعلق به الظن وان كان على فرض وجوده فعلياً بمعنى انه حكم لو تعلق به العلم لتنجز ولكنه غير منجز لعدم تعلق العلم به والمعلي الذي قد اخذ الظن موضوعاً له فعلي منجز لتحقق موضوعه فلا تنافي بينهما من جهة اختلاف المرتبة لما سيأتي توضيحه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ان شاء الله تعالى فانتظر .

﴿ قوله وانما يصح اخذه في موضوع حكم آخر كما في القطع ... الخ ﴾

أي وانما يصح اخذ الظن في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله ولا يضاده كما في القطع على ما تقدم من المصنف في صدر الأمر الثالث فتذكر .

﴿ قوله ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف .برفع جهله الى آخره ﴾

إشارة إلى دفع ما قد يتوهم من ان الحكم الذي تعلق به الظن اذا كان فعلياً بحيث لو علم به لتنجز فلم لا يرفع الحاكم عذر المكلف برفع جهله لو امكن كي يأتي به وبمثله أو يجعل له الإحتياط فيما امكن كي يدركه ولا يفوته (وحاصل الدفع) انه لا يجب على الحاكم رفع ذلك الجهل مع ان الحكم فعلي لا نقص فيه سوى انه لم يتعلق به العلم ليتنجز بل يجوز للحاكم جعل أصل أو امارة مؤدية اليه تارة والى خلافه أخرى وذلك لحكمة مقتضية للجعل هي أهم من درك الواقع لا محالة .

﴿ قوله ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى فافهم . . . الخ ﴾

فان الواقعي المفروض كونه فعلياً إذا تعلق به القطع تنجز ومع تنجزه كيف يمكن

جعل حكم آخر مثله أو ضده في مورده للزوم اجتماع الحكمين المنجزين وهو محال (وفيه) ان اجتماع المنجزين وإن لم يجز عقلا لكن اذا كانا ضدين واما اذا كانا متماثلين فلا بأس باجتماعهما كما في الواقعي الذي قام الظاهري على طبقه أي أدته الامارة فان الواقعي حينئذ منجز بأداء الامارة اليه والظاهري المجعول على طبق الامارة منجز أيضاً لتحقق موضوعه وهو قيام الامارة فكما لا محيص في مثله عن الالتزام باجتماع الحكمين المتماثلين واندكاك بعضهما في بعض وتأكد بعضهما ببعض كما أشير اليه مجملا وبأني شرحه مفصلا فكذلك فيما اذا اخذ القطع بحكم فعلي موضوعاً لحكم آخر مثله غايته انه يلزم حينئذ اجتماع المنجزين الواقعيين لا احدهما واقعي والآخر ظاهري وهذا مما لا يوجب التفاوت في المقام كما لا يخفى ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله ان قلت كيف يمكن ذلك . . . الخ ﴾

أي كيف يمكن ان يكون الحكم الواقعي فعلياً مع جعل أصل أو امارة مؤدية اليه تارة وإلى ضده أخرى وهل هو الا مستلزم لاجتماع المثلين أو الضدين .

﴿ قوله قلت لا بأس باجتماع الحكم الواقعى الفعلى . . . الخ ﴾

وجه عدم البأس هو ما أشرنا اليه آنفاً من ان الحكم الواقعي فعلي غير منجز والحكم الآخر الذي في مورده بمقتضي الأصل أو الامارة أو بمقتضي دليل قد اخذ في موضوعه الظن بالحكم فعلي منجز فلا تنافي بينهما .

﴿ قوله بالخصوص به . . . الخ ﴾

أي بالخصوص بالظن لما عرفت من عدم تجويز المصنف اخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله أو ضده وان جاز ذلك في خصوص الظن لمحفوظية مرتبة الحكم الظاهري معه .

﴿ قوله على ما سيأتى من التحقيق فى التوفيق بين الحكم الظاهرى والواقعى . . . الخ ﴾

متعلق بقوله لا بأس باجتماع الحكم الواقعى الفعلي بذاك المعنى أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حكم آخر فعلي ... الخ فان الذي سيأتي فى الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي هو هذا المعنى أي ان الواقعي فعلي غير منجز والظاهري المتحقق فى مورده بمقتضي الأصل أو الامارة فعلي منجز .

فى الموافقة الالتزامية

﴿ قوله الامر الخامس هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته عملا يقتضى موافقته التزاماً . . . الخ ﴾

والأصل فى هذا النزاع أني فى وجوب الموافقة الالتزامية علاوة على وجوب الموافقة العملية ما أشار اليه الشيخ أعلى الله مقامه فى المخالفة الإلتزامية للعلم الاجمالي (قال ما هذا لفظه) ووجوب الإلتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لأن الإلتزام بالاحكام الشرعية الفرعية انما يجب مقدمة للعمل وليست كالأصول الإعتقادية يطلب فيها الإلتزام والاعتقاد من حيث الذات (إلى أن قال) فالحق مع فرض عدم الدليل على وجوب الإلتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلا ليس محرماً إلا من حيث كونها معصية دل العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها فاذا فرض العلم تفصيلا بوجوب شيء فلم يلتزم به المكلف لكنه فعله لا لداع الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ فى ذلك الفعل نية القربة فالاتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك المأمور به (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

لا اشكال فى ان هذا النزاع غير جار فى التعبديات بلا كلام كما يظهر من استدراك الشيخ أعلى الله مقامه بقوله نعم لو اخذ ... الخ وذلك لوضوح انه لا يجتمع فيها عدم الإلتزام بالوجوب مع الاتيان بها بقصد القربة بل يختص هذا النزاع بالتوصليات فقط (وتوهم) ان النزاع في التوصليات من حيث وجوب الإلتزام بها وعدمه مساوق للنزاع فيها في اعتبار قصد القربة وعدمه (فاسد جداً) فان وجوب الإلتزام بها غير وجوب الاتيان بها متقرباً إلى الله تعالى إذ من الممكن ان يلتزم بها ويعقد القلب عليها ولا يؤتي بها بداعي وجوبها ومتقرباً بها إلى الله تعالى .

(ثم ان الحق) ان وجوب الإلتزام بالأحكام الشرعية الإلهية التي جاء بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الحلال والحرام مع قطع النظر عن العمل بهـا ثابت لازم عقلا وليس وجوبه مقدمياً محضاً لأجل العمل بها على نحو لا يكون فرق بين من لم يعمل بالأحكام الشرعية ولم يعتقد بها أصلا وبين من لم يعمل بها واعتقد بها وخضع لها (بل الظاهر) ان الالتزام بالأحكام الشرعية الإلهية واجب نفسياً من حيث هو كالأصول الإعتقادية عيناً على نحو لا يكون المؤمن مؤمنـاً إذا لم يذعن باحد الأحكام الإلهية بعد حصول العلم له واليقين به فضلا عما إذا لم يذعن بجميعها ولم يلتزم بشيء منها ويظهر ذلك كله من الاخبار الكثيرة أيضاً المروية فى الوافى فى كتاب الإيمان والكفر فى ابواب تفسير الإيمان والإسلام سيما باب حدود الإيمان والإسلام ففي بعضها قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام أوقفني على حدود الإيمان فقال شهادة أن لا اله الا الله وان محمداً رسول الله والإقرار بجميع ما جاء به من عند الله (الحديث) .

(وبالجملة) ان اللازم فى الامور الإعتقادية هو مجرد الإعتقاد بهـا وفى الأحكام الشرعية مضافاً إلى وجوب الإعتقاد بها ولو بنحو الإجمال يجب الاتيان بها خارجاً فان كان الواجب توصلياً وجب الاتيان به ولو لا بداعي وجوبه وان

كان تعبدياً وجب الاتيان به بهذا الداعي فتأمل جيداً .

﴿ قوله الحق هو الثانى لشهادة الوجدان الحاكم فى باب الاطاعة والعصيان . . . الخ ﴾

بل الحق هو الأول كما تقدم فان الوجدان يشهد باستحقاق العقوبة بل بالكفر فضلا عن العصيان إذا لم يلتزم المكلف بحكم واحد من الأحكام الإلهية بعد ماحصل له العلم واليقين به وان وافقها عملا بدواعي آخر نفسانية نعم لا يشهد بذلك في تكاليف الموالي العرفية ولكن لا تقاس هي بالتكاليف الشرعية الإلهية .

﴿ قوله واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيده الا المثوبة دون العقوبة ولو لم يكن مسلماً وملتزماً به . . . الخ ﴾

(فيه مسامحة واضحة) فان العقل وان كان يستقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيده الا المثوبة دون العقوبة ولكن ذلك مما لا يجتمع مع عدم التسليم لأمره وعدم الإلتزام به وكأن المصنف لا يرى التنافي بين قصد الامتثال وبين عدم التسليم لأمره وعدم الإلتزام به ولعله لذلك لم يفرق في عدم وجوب الإلتزام بين التوصليات والتعبديات أصلا كما فرق بينهما الشيخ أعلى الله مقامه وكيف كان قد عرفت منا التنافي فلا تغفل .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية الى آخره ﴾

(وحاصله) انه على القول بوجوب الموافقة الإلتزامية تجب حتى في دوران الأمر بين المحذورين كما إذا دار أمر صلاة الجمعة بين الوجوب والحرمة على نحو لا تجب فيه الموافقة القطعية عملا ولا تحرم المخالفة القطعية كذلك لامتناعها عقلا ولو في واقعة واحدة وان لم تمتنعا في واقعتين كما إذا أتى بصلاة الجمعة في أسبوع ولم يأت بها في أسبوع آخر فتحصل المخالفة القطعية كما تحصل الموافقة القطعية (والسر) في ذلك كله هو التمكن من الموافقة الإلتزامية ولو اجمالا مع دوران الأمر

بين المحذورين فيلتزم فيه بما هو الثابت في الواقع وفي نفس الأمر من الحكم الشرعي الإلهي من دون لزوم التعيين شخصاً .

﴿ قوله وإن أبيت الا عن لزوم الإلتزام به بخصوص عنوانه . .الخ ﴾

(وحاصل كلام المصنف) من أول الأمر الخامس إلى هنا انه لا تجب الموافقة الإلتزامية وعلى تقدير وجوبها تجب حتى في دوران الأمر بين المحذورين للتمكن من الموافقة الإلتزامية الإجمالية وإن أبيت إلا عن لزوم الموافقة الإلتزامية التفصيلية لم تجب حينئذ فيما دار أمره بين المحذورين وذلك لعدم التمكن منها كما لا يخفى .

﴿ قوله لما كانت موافقته القطعية الإلتزامية حينئذ ممكنة ... الخ ﴾

أي لما كانت موافقته الإلتزامية التفصيلية حينئذ ممكنة .

﴿ قوله ولما وجب عليه الإلتزام بواحد قطعاً . . . الخ ﴾

إشارة إلى دفع ما قد يتوهم من انه إذا لم تجب الموافقة القطعية الإلتزامية أي التفصيلية في دوران الأمر بين المحذورين لعدم التمكن منها وجبت الموافقة الإحتمالية فيلتزم فيه باحد الحكمين اما الوجوب أو الحرمة تخييراً (فيجيب عنه) المصنف بان ذلك مما لا يجب قطعاً لأمرين .

(احدهما) ان الإلتزام باحد الحكمين تخييراً مما لا يؤمن من الإلتزام بضد التكليف ومحذور الإلتزام بضد التكليف عقلا ليس بأقل من محذور عدم الإلتزام بنفس التكليف .

(ثانيهما) ان التكليف على القول باقتضائه الإلتزام به مما لا يقتضي إلا الإلتزام بنفسه لا به او بضده تخييراً وهذا واضح .

﴿ قوله ومن هنا قد انقدح انه لا يكون من قبيل لزوم الإلتزام مانع الى آخره ﴾

أي ومن مجموع ما تقدم إلى هنا من عدم وجوب الموافقة الإلتزامية وعلى تقدير وجوبها تجب حتى في دوران الأمر بين المحذورين للتمكن من الموافقة الإلتزامية

الإجمالية وعدم وجوب الموافقة الإلتزامية التفصلية لعدم التمكن منها . . . الخ قد انقدح انه لا يكون من قبل وجوب الإلتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية فيما دار أمره بين الوجوب والحرمة ان لم يكن مانع عنه من جهة اخرى وهي العلم الإجمالي (ففي مثل) صلوة الجمعة المرددة بين الوجوب والحرمة أو المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب وطيها بالحلف لا مانع عن جريان البراءة عن كل من الوجوب والحرمة أو جريان كل من اصالة عدم تعلق الحلف بوطيها واصالة عدم تعلق الحلف بترك وطيها من ناحية وجوب الإلتزام فيجمع فيها بين حليتها ظاهراً بمقتضى الأصول العملية وبين الإلتزام بما هو الثابت لها واقعاً من الحكم الشرعي الإلهي كما لا تنافي في الشبهات البدوية بين البناء على حليتها ظاهراً بمقتضى الأصل العملي وبين الإلتزام بما هو الثابت لها في الواقع من الحكم الشرعي المشترك بين الكل من العالم والجاهل جميعاً فافهم جيداً .

﴿ قوله كما لا يدفع عنا محذور عدم الالتزام به بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه . . . الخ ﴾

إشارة إلى ضعف ما صنعه الشيخ أعلى الله مقامه في المقام من دفع محذور عدم الإلتزام بالحكم الواقعي في دوران الأمر بين المحذورين بوسيلة الأصول العملية الجارية فيه سواء كانت في الشبهة الموضوعية أو الحكمية ففي المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف وبين من وجب وطيها بالحلف بوسيلة اصالة عدم تعلق الحلف بوطيها وعدم تعلقه بترك وطيها تخرج المرأة عن موضوع حكمي التحريم والوجوب رأساً وفي صلاة الجمعة المرددة حكمها بين الوجوب والحرمة بوسيلة اصل البراءة عن كل من الوجوب والحرمة يرتفع الحكم الشرعي المعلوم بالإجمال من البين فلا يبقى حكم يجب الإلتزام به عقلا او نقلا .

(فيقول المصنف) إن إجراء الأصول الحكمية او الموضوعية لا يكاد يدفع عنا محذور عدم الإلتزام بالحكم الواقعي بل الإلتزام بخلافه اي الاباحة لو قلنا

بوجود المحذور في عدم الإلتزام به عقلا وذلك لان جريان الأصل موقوف على عدم محذور في عدم الإلتزام اللازم منه فلو كان عدم المحذور موقوفاً على جريان الأصل لزم الدور .

﴿ اقول ﴾

ويرد على الشيخ أعلى الله مقامه .

(اولا) ان الأصول العملية لا تكاد تجري في اطراف العلم الإجمالي لموانع عديدة ستاتي الإشارة اليها اجمالا ويأتي شرحها مفصلا في صدر بحث الإشتغال إنشاء الله تعالى فهي مع تلك الموانع لاتكاد تجري كي تدفع عنا محذور عدم الإلتزام بالحكم الواقعي وكأن الشيخ لم يخطر بباله الشريف في المقام مانعـاً عن جريان الأصول في اطراف العلم الإجمالي سوى لزوم المخالفة العملية وانها حيث لا تلزم في دوران الأمر بين المحذورين فتجري الأصول ويدفع بها محذور عدم الإلتزام بالحكم الواقعي وغفل عما سيأتي منه بنفسه من الإعتراف بمعـارضة الأصول في اطراف العلم الإجمالي وقصور ادلتها عن الشمول لأطرافه رأساً .

(وثانياً) قد عرفت آنفاً انه لا تنافي فيما دار امره بين الوجوب والحرمـة بين الإلتزام بما هو الثابت له في الواقع من الحكم الشرعي الإلهي وبين البناء على حليته ظاهراً بمقتضي الأصول العملية وعليه فلاتحتاج إلى دفع محذور عدم الإلتزام بوسيلة الأصول الجارية في الشبهة الموضوعية أو الحكميـة أصلا بل الشيخ أيضاً بنفسه قد أشار إلى عدم التنافي بينهما في صدر إصالة التخيير بل صرح به تصريحاً فوق الإشارة كما لا يخفى ولعل المصنف قد أخذ الموافقة الإلتزامية الإجمالية من كلام الشيخ أعلى الله مقامه هناك (قال في صدر البحث) المذكور ما لفظه واما دعوى وجوب الإلتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الإنقياد للشرع ففيها (إلى ان قال) وان اريد وجوب الإنقياد والتدين بحكم الله تعالى فهو تابع للعلم بالحكم فإن علم تفصيلا وجب التدين به كذلك وإن علم اجمالا وجب التدين بثبوته

في الواقع ولا ينافي ذلك التدين حينئذ باباحته ظاهراً (انتهى) .

(وثالثاً) لو سلم التنافي بينهما كما هوظاهر الشيخ في المقام فالحق مع المصنف فلا يكاد يدفع عنا محـــذور عدم الإلتزام بوسيلة الأصول فان جريان الأصول موقوف على عدم لزوم محذور منه فلو توقف عدم لزوم المحذور على جريان الأصول لزم الدور كما أفاد ولعله لذلك رجع الشيخ أخيراً عما أفاده اولا (فقال) ما لفظه ولكن التحقيق انه لو ثبت هذا التكليف اعني وجوب الأخذ بحكم الله والإلتزام مع قطع النظر عن العمل لم تجر الأصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي اعني وجوب الإلتزام بحكم الله وهو غير جايز حتى في الشبهة الموضوعية (انتهى كلامه رفع مقامه) .

﴿ قوله اللهم إلا أن يقال ان استقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام . . . الخ ﴾

هذا رجوع عما أورده على الشيخ اعلى الله مقامه من الدور بقوله المتقـدم لان جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الإلتزام ... الخ (وحاصله) ان الإلتزام بالحكم الشرعي الإلهي انما يجب عقلا ويكون عدم الإلتزام به محذوراً عقلا إذا لم يرخص الشارع بنفسه بمقتضى ادلة الأصول العملية في الإقتحام في اطراف العلم الإجمالي ومع ترخيصه فيه لا محذور في عدم الإلتزام اللازم منه بل ولا في الإلتزام بضده (وفيه) ان مع الترخيص في الاقتحام في الأطراف وان لم يكن محذور في عدم الإلتزام اللازم منه ولكن الكلام في شمول الترخيص وادلة الأصول العملية لاطراف العلم الإجمالي فانه يتوقف على ان لا يلزم منه محذور فلو ارتفع المحذور بشموله لما لدار وعليه فرجوع المصنف عن الدور في غير محله .

﴿ قوله إلا ان الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في اطراف العلم الإجمالي . . . الخ ﴾

فانها مما لا تجري فيها لجهات (منها) ما اشار اليه المصنف بقوله مع عدم ترتب

اثر عملي عليها وهذه الجهة مما تختص بدوران الأمر بين المحذورين فقط ولا تشمل مثل الشك في المكلف به مع العلم الإجمالي بالتكليف وحاصلها ان الأصول الجارية فيه مما لا اثر عملي لها فان التخيير فيه بين الفعل والترك ثابت بنفسه بحكم العقل فلا تنتج الاصول العملية شيئاً آخر أصلا .

(ومنها) ما اشار اليه بقوله مضافاً إلى عدم شمول ادلتها لاطرافه ... الخ وهو اشارة إلى ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في خصوص الاستصحاب في ذيل تعارض الاستصحابين من ان دليل الاستصحاب وهو قوله عليه السلام ولاينقض اليقين أبداً بالشك اذا جرى في طرفي العلم الإجمالي نظراً إلى اليقين السابق والشك اللاحق كما في الإناثين الذين علم اجمالا بنجاسة احدهما مع سبق العلم التفصيلي بطهارة كل منهما لزم التناقض بين الصـــدر والذيل وان شئت قلت لزم طرح قوله عليه السلام في ذيل الحديث وانما ينقضه بيقين آخر بعد فرض العلم الإجمالي بنجاسة احدهما فلابد حينئذ من عدم جريان دليل الاصل في اطراف العلم الإجمالي اصلا وهذا في الحقيقة جزء من تقريب معارضة الاصول في اطراف العلم الإجمالي وسيأتي شرحه في صدر بحث الاشتغال ان شاء الله تعالى مفصلا فانتظر .

(ومنها) ما سيأتي هنا في الامر السابع من ان العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز كالعلم التفصيلي فلا يمكن الترخيص في اطرافه لا كلا ولا بعضاً وذلك للمناقضة او احتمال المناقضة مع الواقع المعلوم بالإجمال..

(ومنها) ما سيأتي منا شرحه في صدر بحث الاشتغال ايضاً من ان إجراء الاصل في اطراف العلم الإجمالي تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية .

﴿ اقول ﴾

والعجب في المقام من المصنف قدس سره فانه مع تعدد هذه الجهات المانعة عن جريان الاصول في اطراف العلم الإجمالي وإن فرض عـــدم سلامة المجموع من حيث المجموع قد اختار اخيراً جريان الاصول فيها (قال) في تعليقته على الكتاب

عند التعليق على قوله إلا ان الشأن في جواز جريان الاصول ما هذا لفظه والتحقيق جريانها لعدم اعتبار شيء في ذلك عدى قابلية المورد لحكم الثبـاتاً ونفياً فالاصل الحكمي يثبت له الحكم تارة كإصالة الإباحة وينفيه أخرى كاستصحاب عدم الحرمة والوجوب فيما دار بينهما فتأمل جيداً انتهى .

﴿ قوله مع انها احكام عملية كسائر الاحكام الفرعية . . . الخ ﴾

أي مع ان الاصول كقاعدة الطهارة أو الحل أو البراءة أو الاستصحاب احكام عملية أي أنشأت لاجل العمل كسائر الاحكام الفرعيـة التي أنشأت لذلك مثل خطاب أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ونحوهما .

﴿ قوله وان كان محل تأمل ونظر . . . الخ ﴾

والظاهر ان وجه التأمل والنظر كما سيأتي شرحه في تعارض الاستصحابين ان الدليل المناقض للصدر على تقدير الشمول لاطراف العلم الإجمالي انما هو موجود في بعض اخبار الاستصحاب مثل قوله عليه السلام في الصحيحة الاولى لزرارة ولا ينقض اليقين أبداً بالشك وانما ينقضه بيقين آخر لا في سائر الاخبار .

في قطع القطاع

﴿ قوله الأمر السادس لا تفاوت في نظر العقل أصلا فيما يترتب على القطع من الآثار عقلا . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الامر السادس هو التنبيه على أمرين :

(احدهما) انه لا فرق في حجية القطع الطريقي بين قطع القطـاع أي من يحصل له القطع بأدنى شيء من أسباب لا ينبغي حصوله منها وبين غيره .

(ثانيهما) انه لا فرق في حجية القطع الطريقي بين الحاصل من المقدمات العقلية وبين غيره .

(اما الثاني) فسيأتي شرحه عند تعرض المصنف له .

(واما الاول) فالاصل فيه ما حكى عن كاشف الغطـــاء (قال الشيخ أعلى الله مقامه) الثالث قد اشتهر في ألسنة المعاصرين ان قطع القطاع لا اعتبار به ولعل الاصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قدس سره بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنه فيلغوا اعتبارهما في حقه (انتهى) .

(فيقول المصنف) لا تفاوت في نظر العقل أصلا فيما يترتب على القطع من الآثار عقلا وهي المنجزية عند الاصابة والعذرية عند الخطأ وحكم العقل بوجوب المتابعة بين أن يكون حاصلا من اسباب متعارفة ينبغي حصوله منها أو غير متعارفة لا ينبغي حصوله منها .

﴿ قوله ضرورة ان العقل يرى تنجز التكليف بالقطع . . . الخ ﴾

من ها هنا إلى قوله وعدم صحة الاعتذار بانه حصل كذلك علة لعدم التفاوت في نظر العقل بين قطع القطاع وغيره في المنجزية عنـــد الاصابة (كما ان) من قوله وعدم صحة المؤاخذة الى قوله ولو مع التفاته إلى كيفية حصوله علة لعدم التفاوت بينهما في العذرية عند الخطأ .

﴿ اقول ﴾

ولو علل عدم التفاوت بينهما بكون المنجزية والعذرية اثرآن ذاتيان لا يكاد ينفكان عن القطع كما تقدم في ذيل حجية القطع كان اولى وأمتن .

﴿ قوله نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله . . . الخ ﴾

استدراك عن عدم التفاوت في نظر العقل بين القطع الحـــاصل من سبب ينبغي حصوله منه وبين الحاصل من سبب لا ينبغي حصوله منه كما هو الحال غالباً في القطاع (وحاصل) الاستدراك انه نعم ربما يتفاوت الحال في القطـــع المأخوذ

موضوعاً (فقد يكون) مطلق القطع مأخوذاً في موضوع الحكم (وقد يكون) القطع الحاصل من سبب خاص او من شخص خاص مأخوذاً فيه (قال الشيخ اعلى الله مقامه) في اول حجية القطع (ما لفظه) وحكمه اي حكم القطع المأخوذ في الموضوع انه يتبع في اعتباره مطلقاً او على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي اخذ العلم في موضوعه (فقد يدل) على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للإنكشاف كما في حكم العقل بحسن اتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه وقبح ما يقطع بكونه مبغوضاً فان مدخلية القطع بالمطلوبية او المبغوضية في صيرورة الفعل حسناً او قبيحاً عند العقل لايختص ببعض افراده وكما في حكم الشرع بحرمة ماعلم انه خمر اونجاسته بناء على ان الحرمة والنجاسة الواقعيين انما تعرضان مواردها بشرط العلم لا في نفس الامر كما هو قول بعض (وقد يدل) دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص او شخص خاص مثل ما ذهب اليه بعض الاخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة كما سيجيء وما ذهب اليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(فالمثال الاول) قد اخذ فيه مطلق القطع بمطلوبيـة شيء او بمبغوضيته موضوعاً لحكم العقل بحسنه الصدوري او بقبحه الصدوري الذي سبق تفصيله في التجري في قبال الحسن والقبح الواقعي الذي لايكون مربوطاً بالعلم والجهل اصلا

(والمثال الثاني) قد اخذ فيه مطلق القطع بخمرية شيء او بنجاسته موضوعاً لحكم الشرع بالحرمة على قول بعض .

(والمثال الثالث) قد اخذ فيه القطع الحـاصل من سبب خاص اي من الكتاب والسنة موضوعاً لحكم العقل بوجوب المتابعة على مانسب الى بعض الاخباريين

(والمثال الرابع) قد اخذ فيه القطع الحاصل من شخص خـاص اي من

القاضي لكن في غير حقوق الله موضوعاً لحكم الشرع بوجوب عمله به وقضائه على طبقه على قول بعض .

﴿ قوله وغيرها من الامارات . . . الخ ﴾

أي وغير مناسبات الاحكام والموضوعات فاختلاف المقامات في عموم القطع الموضوعي وخصوصه قد يعرف بمناسبات الاحكام والموضوعات وقد يعرف بغيرها من الامارات كالقرائن الحالية أو المقالية .

﴿ قوله وبالجملة القطع فيما كان موضوعاً عقلا لايكاد يتفاوت .. الخ ﴾

مقصوده من ذلك هو القطع الطريقي فانه الموضوع لحكم العقل بوجوب المتابعة أي وبالجملة القطع الطريقي لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث المورد أي الامر المقطوع به ولا من حيث السبب الحاصل به القطع لاعقلا وهو واضح بعد ما تقدم من ان المنجزية والعذرية اثرآن ذاتيان للقطع لا يكاد ينفكان عنه ولا شرعاً بعد ما تقدم من ان القطع مما لا تناله يد الجعل لا نفياً ولا إثباتاً فتذكر .

﴿ قوله وإن نسب إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما اذا كان بمقدمات عقلية . . . الخ ﴾

شروع في الامر الثاني من الامرين اللذين قد انعقد هذا الامر السادس للتنبيه عليهما وهو عدم التفاوت في حجية القطع الطريقي بين ان كان حاصلا من المقدمات العقلية أم لا ووجه عدم التفاوت ما تقدم في وجه عدم الفرق بين قطع القطاع وغيره

﴿ قوله الا ان مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة . . . الخ ﴾

سوى ما حكاه الشيخ أعلى الله مقامه عن السيد الصدر في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل (قال ما هذا لفظه) ان المعلوم هو انه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم أو فعله أو تقريره لا انه يجب فعله أو تركه او لا يجب مع حصوله من أي طريق كان (انتهى) فانه صريح في عدم حجية القطع

بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما الحاصل من غير جهة النقل .

(نعم) ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة هو اجنبي عن المقام جداً وانما هو في مقام منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع كما ذكره المصنف في المتن (واما ماحكاه المصنف) فيما سيأتي عن المحدث الإسترابادي من كلماته الثلاث فمفاده عدم حجية الظن الغير الحاصل من كلامهم لا القطع (بل ظاهر) كلامه الاخير الذي قاله في فهرست فصول فوائده الاول في إبطال جواز التمسك بالإستنباطات الظنية في نفس احكامه تعالى شأنه ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام (ان الظن) مطلقاً مما لا يجوز العمل به عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم ولو كان حاصلا من الاخبار والله العالم (واما ما حكى) عن المحدث الجزائري في اوائل شرح التهذيب وما حكى عن المحدث البحراني في مقدمات الحدائق المذكورين في رسائل شيخنا العلامة أعلى الله مقامه فهما غير ظاهرين في عدم حجية الحكم العقلي القطعي إن لم ندع ظهورهما في العقلي الغير القطعي (وعليه) فلا يبقى في البين سوي ما تقدم حكايته عن السيد الصدر في شرح الوافية فهو المساعد لما نسب الى الاخباريين من عدم حجية القطع الحاصل من غير جهة النقل فتأمله جيداً .

﴿ قوله الرابع ان كل مسلك غير ذلك المسلك . . . الخ ﴾

هذا هو الكلام الاول من الكلمات الثلاث التي حكاها المصنف عن المحدث الإسترابادي .

﴿ قوله واذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول . . . الخ ﴾

هذا هو الكلام الثاني من الكلمات الثلاث التي حكاها المصنف عن المحدث الإسترابادي واما الدقيقة الشريفة بزعم المحدث فقد حكاها الشيخ أعلى الله مقامه في الرسائل بطولها غير ان العمدة هو ذكر ما بعد الدقيقة ولم يذكره الشيخ وذكره المصنف .

﴿ قوله وأنت اذا تأملت في هذا الدليل علمت ان مقتضاه . . . الخ ﴾

هذا كلام المحدث الإسترابادي لا كلام المصنف وذلك بقرينة ما سيأتي من قول المصنف انتهى موضع الحاجة من كلامه ... الخ ومقصوده من الدليل المشار اليه هو ما استدل به الإمامية على وجوب العصمة .

﴿ قوله الاول في إبطال جواز التمسك بالإستنباطات الظنية . . . الخ ﴾

هذا هو الكلام الثالث للمحدث الإسترابادي وقد نقلناه آنفاً فلا تغفل .

﴿ قوله وكيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقاً . . . الخ ﴾ .

أي سواء كان حاصلا للقطاع أو لغيره أو كان حاصلا من مقدمات عقلية أو من غيرها .

﴿ قوله وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا . . . الخ ﴾

وهو العذرية عند الخطأ وذلك لما عرفت من ان آثار القطع ثلاثة حكم العقل بوجوب المتابعة والمنجزية عند الإصابة وقد أشار اليهما المصنف بقوله فلزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذة على مخالفته عند اصابته ... الخ فيبقى الأثر الثالث وهو العذرية عند الخطأ فأشار اليه بقوله هذا .

﴿ قوله فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة . . . الخ ﴾

(قال الشيخ أعلى الله مقامه) ما هذا لفظه فان قلت لعل نظر هؤلاء في ذلك يعني به الأخباريين فيما نسب اليهم من عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية إلى ما يستفاد من الأخبار مثل قولهم عليهم السلام حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا وقولهم عليهم السلام ولو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون اعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله الثواب وقولهم عليهم السلام من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا إلى غير ذلك (انتهى) .

(فيقول المصنف) لابد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة يعني به الأخبار

المذكورة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لا انه بعد فرض حصوله أحياناً لم يجب اتباعه شرعاً .

﴿ اقول ﴾

بل لا يبعد حمل الخبر الثاني على اشتراط مقبولية الأعمال بولاية ولي الله فعدم قبول قيام الليل ولا صيام النهار ولا حج الدهر ولا التصدق بجميع الأموال انما هو من جهة عدم ولايتهم لا من جهة الموضوعية لدلالتهم وانه لا حجية للقطع بالحكم الشرعي الحاصل من غير سماع منهم إذا فرض حصوله أحياناً فافهم جيداً .

﴿ قوله عن حصول العلم التفصيلي . . . الخ ﴾

وجه التقييد بالتفصيلي ان منجزية العلم الإجمالي كما سيأتي تفصيلها في الأمر الآتي هي محل الكلام بخلاف العلم التفصيلي .

﴿ قوله بالحكم الفعلي . . . الخ ﴾

وجه التقييد بالفعلي ان الحكم الإنشائي مما لا أثر له ولو فرض تعلق العلم التفصيلي به

﴿ قوله العقل . . . الخ ﴾

اي الحاصل من المقدمات العقلية .

﴿ قوله لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو اجمالاً . . . الخ ﴾

اي لأجل المنع ولو إجمالا عن بعض المقدمات الموجبة للعلم التفصيلي بالحكم الفعلي العقلي .

في منجزية العلم الاجمالي

﴿ قوله الأمر السابع انه قدعرفت كون القطع التفصيلي . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الأمر السابع هو التكلم حول العلم الإجمالي وفيه مقامان من الكلام .

(الأول) في منجزيته للتكليف كالعلم التفصيلي .

(الثاني) في سقوط التكليف به وبعبارة اخرى في كفاية الامتثال الإجمالي اي الإحتياط بإتيان اطراف العلم الإجمالي مع تيسر تحصيل العلم التفصيلي .

(اما المقام الثاني) فسيأتي الكلام فيه عند تعرض المصنف له بقوله واما سقوطه به ... الخ .

(واما المقام الأول) فحاصل الكلام فيه ان العلم الاجمالي (هل هو) كالعلم التفصيلي علة تامة لتنجز التكليف به فكما ان العلم التفصيلي إذاتعلق بتكليف إلزامي لم يمكن الترخيص في ترك العمل به ولذا تقدم مشروحاً انه مهما تناله يد الجعل نفياً كما لا تناله إثباتاً وان لم يسبق بلفظ العلية التـامة فكذلك العلم الإجمالي إذا تعلق بوجوب احد الأمرين او بحرمته لم يمكن الترخيص في اطرافه لا كلا ولا بعضاً بأن يرخص في ترك كلا الأمرين جميعاً او في ترك بعضها معيناً او على البدل او يرخص في فعل كلا الأمرين جميعاً او في فعل بعضها معيناً او على البدل (ام لا) بل يمكن الترخيص في اطرافه فليس العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي علة تامة لتنجز التكليف به بل هو مؤثر في التنجيز بنحو الإقتضـاء بمعنى انه قابل للترخيص في اطرافه كلا وبعضاً فان لم يرد ترخيص من الشرع في اطرافه لا كلا ولا بعضاً بان لم يكن لنا اصل عملي يصلح بدليله للجريان فيها أثر العلم الإجمالي في التنجيز لامحالة والا فيمنعه الأصل العملي عن التأثير في التنجيز (ام يفصل) فيكون علة تامـة للتنجيز بالنسبة إلى المخالفة القطعية فلا يمكن الترخيص في اطرافه كلا ليحصل القطع بالمخالفة ويكون مقتضياً للتنجيز بالنسبة إلى الموافقة القطعية فيمكن الترخيص في بعض اطرافه بأن لايحصل القطع بالموافقة وإن حصلت الموافقة الإحتمالية بمراعاة بعض الأطراف دون بعض (وجوه) بل اقوال (اقواها) الثاني كما اختـاره المصنف في المتن وإن رجع إلى الأول في تعليقته على الكتاب لدي التعليق على قوله لا في العلية التامة (وقداستدل) لمختاره في المتن بقوله لايبعد ان يقال إن التكليف

حيث لم ينكشف به تمام الإنكشاف ... الخ (وحاصله) ان العلم الإجمالي وان كان هو كشفاً كالعلم التفصيلي ولكن لا ينكشف به التكليف تمام الإنكشاف مثل ما ينكشف بالعلم التفصيلي بل مرتبة الحكم الظاهري وإن شئت قلت موضوع الحكم الظاهري وهو الشك والجهل محفوظة مع العلم الإجمالي في كل طرف من الأطراف بالخصوص فلا يعلم ان هذا واجب او ذاك او ان هذا حرام او ذاك فلا مانع من الإذن في المخالفة الإحتمالية بالترخيص فى بعض الإطراف بل فى المخالفة القطعية بالترخيص فى تمام الاطراف .

﴿ اقول ﴾

وهذا الاستدلال مما لا يخلو عن ضعف فان مجرد عدم انكشاف التكليف بالعلم الإجمالي تمام الإنكشاف وبقاء الشك والجهل فى كل طرف من الأطراف بالخصوص مما لا يسوغ الإذن فى الأطراف كلا او بعضاً لجواز دعوى لزوم المناقضة مع التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال او لزوم احتمالها المحال (فالصحيح) ان يستدل عليه بالجواب عن المناقضة التي هي مدرك الوجه الأول وهو كون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف بنحو العلية التامة فاذا أجبنا عن المناقضة فقد سلمنا من الوجه الأول بل ومن الوجه الثالث ايضاً فانه وإن وافق الثاني فى جواز الترخيص فى بعض الأطراف ولكنه قد وافق الأول فى عدم جواز الترخيص فى تمام الأطراف فاذا ثبت بطلان الأول ثبت بطلانه قهراً .

(وقد اشار المصنف) إلى الجواب عن المناقضة بقوله فى المتن ومحذور مناقضته مع المقطوع اجمالا ... الخ (وحاصله) هو النقض بجواز الترخيص فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي الغير المحصورة التي ستعرف تفصيلها فى بحث الإشتغال إن شاء الله تعالى وان عدم وجوب الإجتناب فيها هو امر متسالم عليه بين الاصحاب فما به التفصي عن محذور المناقضة هناك كان به التفصي فى المقام ايضاً بل النقض بجواز الترخيص فى الشبهات البدوية ايضاً فإن التكليف فيها مشكوك

محتمل ومع احتماله يحتمل المناقضة مع الحكم الظاهري المجعول فيها بمقتضى الأصل كالبراءة ونحوها ومن المعلوم ان احتمال المناقضة محال كالقطع بالمناقضة فما به التفصي عن احتمال المناقضة في الشبهات البدوية كان به التفصي في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي عيناً .

(اقول)

إن النقض بالترخيص في الشبهات الغير المحصورة في غير محله وذلك لما سيأتي في محله من ان الوجه الوجيه لجواز الاقتحام فيها هو لزوم العسر والحرج المنفيين في الدين بمقتضى الآيات التي سيأتي الإشارة الى تفصيلها ان شاء الله تعالى فالتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال فيها انما لم يجب موافقته القطعية لأجل فقد شرط من شرائط تنجز التكليف وهو عدم لزوم العسر والحرج المنزلين عند الشرع بمنزلة فقد القدرة نظير فقد العلم او البلوغ او غير ذلك من شرائط التكليف فالقصور في الحقيقة انما هو في ناحية التكليف المعلوم بالاجمال لا في ناحية العلم الاجمالي المتعلق به ولذا لو تعلق العلم التفصيلي بتكليف إلزامي قد تعسر امتثاله لم يؤثر هو في التنجيز قطعاً لفقد شرط من شرائط التنجز وإن وجد سائر شرائطه من العلم والبلوغ وغيرهما فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي فما ظنك بالعلم الاجمالي فكما ان المراد من كون العلم التفصيلي علة تامة للتنجيز اي بعد اجتماع كافة شرائط التنجيز فكذلك المراد في العلم الاجمالي عيناً .

(وبالجملة) ان النقض بالترخيص في الشبهات الغير المحصورة في غير محله (والصحيح) هو الاكتفاء بالنقض بالترخيص في الشبهات البدوية فقط وذلك لما فيه من احتمال المناقضة مع التكليف الواقعي المحتمل فيها واحتمال المناقضة محال كالقطع بالمناقضة فما به التفصي فيها كان به التفصي في المقام ايضاً .

(وشرح التفصي) كما سيأتي بنحو أبسط في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي إن شاء الله تعالى وتقدمت الإشارة اليه بنحو الإجمال في اجتماع الأمر

والنهي في بعض مقدمات الإمتناع (ان الاحكام الواقعية) المشتركة بين الكل من العالم والجاهل فعلية غير منجزة بمعنى انها لو تعلقت بها العلم لتنجزت والاحكام الظاهرية فعلية منجزة ولا تنافي بين الظـاهري المنجز والواقعي الغير المنجز فان التنافي بين الأحكام ليس الا من ناحية الإرادة أو الكراهة التي هي على طبقها والا فنفس الأحكام بما هي هي من دون إرادة ولا كراهة على طبقها مما لا تضاد بينها فإن إنشاء الوجوب والحرمة مثلا في آن واحد لشيء واحد في كمال الإمكان ومن الواضح المعلوم ان الاحكام الواقعية ما لم تبلغ مرتبة التنجز بوسيلة العلم والقدرة لا تكاد تتقدح الإرادة والكراهة على طبقها في نفس المولى كي تضـاد الأحكام الظاهرية المنجزة وذلك لأن الجاهل الغافل أو العالم العاجز لا يكاد يمكن إرادة الفعل أو الترك منه لعجزه عنه واما الجاهل الملتفت وان أمكن إرادة الفعل أو الترك منه ولكن إذا لم يأذن المولى بنفسه ورخص هو في الترك أو في الفعل في ظرف الجهل والحيرة ويجعل له أصلا عملياً في هذا الحال كالبراءة أو قاعدة الحل وشبهها بل يجعل له الاحتياط كما قال به الأخباريون في الشبهات التحريمية الحكمية فإذا أذن المولى في الترك في الشبهات الوجوبية أو في الفعل في الشبهات التحريمية فيكشف ذلك عن عدم انقداح الإرادة أو الكراهة على طبق الأحكام الواقعية المجهولة ما لم يعلم بها المكلف ويتعلق بها يقينه (وعلى هذا) فإذا جاز للشارع الإذن في الترك في الشبهات الوجوبية أو في الفعل في الشبهات التحريمية وكشف ذلك عن عدم الارادة على طبق الأحكام الواقعية المجهولة كي تناقض الأحكام الظاهرية (فكذلك) جاز له الإذن في الترك أو في الفعل عند العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة ويكشف ذلك عن عدم تعلق الإرادة على طبق الأحكام الواقعية المعلومة بالإجمال كي تنـاقض الإذن والترخيص على خلافها ما لم يتعلق بها العلم التفصيلي وتعرف هي بعينها على وجه التفصيل (فإذا قال) مثلا الخمر حرام وجاز منه جعل الأصل أي الترخيص ـ صرف الجهل رأساً بالحرمة أو بالموضوع وكشف ذلك عن عدم انقـداح

الكراهة على طبق حرمة الخمر ما لم يعلم بالحرمة أو بالموضوع (فكذلك) جاز منه الترخيص في ظرف العلم الاجمالي بالحرمة أو بالموضوع وكشف ذلك عن عدم انقداح الكراهة على طبق الحرمة المعلومة بالإجمال أو الخمر المعلوم بالإجمال ما لم يعلم تفصيلا بالحرمة بعينها أو بالخمر كذلك فالحرمة الواقعيـة وان كانت هي مشتركة بين الكل سواء علم بالحكم أو بالموضوع تفصيلا أو اجمالا أم لم يعلم اصلا ولكن الكراهة على طبقها مما تنحصر بما إذا علم بالحكم أو بالموضوع بعينه على وجه التفصيل فتدبر وتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله بالتكليف الفعلي . . . الخ ﴾

وجه التقييد بالفعلي كما اشير في آخر الأمر السادس ان التكليف الانشائي ممـا لا أثر له وإن تعلق به العلم التفصيلي فضلا عن الإجمالي .

﴿ قوله فهل القطع الاجمالي كذلك . . . الخ ﴾

قد عرفت ان فيه وجوهاً ثلاثة وان المختار هو الوجه الثاني وهو تأثيره في التنجيز بنحو الإقتضاء دون العلية التامة .

﴿ قوله لا يبعد ان يقال إن التكليف حيث لم ينكشف به . . . الخ ﴾

شروع في الاستدلال على الوجه الثاني وقد عرفت ضعف هذا الاستدلال وان الصحيح هو الإستدلال عليه بما ذكرناه من الجواب عن المناقضة التي هي مدرك الوجه الأول

﴿ قوله ومحذور مناقضته مع المقطوع إجمالا . . . الخ ﴾

شروع في الجواب عن المناقضة وهو النقض بالترخيص في الشبهات الغير المحصورة والشبهات البدوية وقد عرفت ان الصحيح هو الاكتفاء بالنقض الأخير فقط دون الأول .

﴿ قوله لا يقال ان التكليف فيهما لا يكون بفعلي . . . الخ ﴾

هذا الإشكال مع جوابه إلى قوله او بدون ذلك مضروب عليه في بعض النسخ

وان لم يضرب عليه في نسختي وهي طبع بغداد ولكن الصحيح أن يضرب عليه فانه مما لا يرجع إلى محصل .

﴿ قوله وقد اشرنا اليه سابقاً . . . الخ ﴾

أي إلى التفصي في الأمر الرابع (حيث قال فيه) قلت يمكن أن يكون الحكم فعلياً بمعنى انه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال اتنجز واستحق على مخالفته العقوبة ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف برفع جهله لو أمكن أو بجعل لزوم الإحتياط عليه فيما أمكن بل يجوز جعل أصل أو امارة مؤدية اليه تارة وإلى ضده أخرى ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى ... الخ .

﴿ قوله ويأتي ان شاء الله تعالى مفصلا . . . الخ ﴾

أي في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ونحن قد أشرنا إلى تفصيله آنفاً .

﴿ قوله لا في العلية التامة . . . الخ ﴾

(قال في تعليقته على الكتاب) لدي التعليق على قوله هذا ما هذا لفظه لكنه لايخفى ان التفصي عن المناقضة على مايأتي لما كان بعدم المنافاة والمناقضة بين الحكم الواقعي ما لم يصر فعلياً والحكم الظاهري الفعلي كان الحكم الواقعي في موارد الأصول والامارات المؤدية إلى خلافه لا محالة غير فعلي فحينئذ فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الإذن في مخالفته بل يستقل مع قطعه ببعث المولى أو زجره ولو إجمالا بلزوم موافقته ولو لماعته نعم لو عرض بذلك عسر موجب لإرتفاع فعليته شرعاً او عقلا كما إذا كان مخلا بالنظام فلا تنجز حينئذ لكنه لأجل عروض الخلل في المعلوم لا لقصور العلم عن ذلك كما كان الأمر كذلك فيما إذا اذن الشارع في الإقتحام يعني به في مورد العلم التفصيلي للعسر فانه ايضاً موجب للخلل في المعلوم لا المنع عن تأثير العلم شرعاً وقد انقدح بذلك انه لا مانع عن تأثيره شرعاً ايضاً فتأمل جيداً (انتهى) (ومحصله) ان التفصي عن المناقضة على ما سيأتي في الجمع

بين الحكم الواقعي والظاهري انما هو بعدم فعلية الحكم الواقعي وفعلية الحكم الظاهري فلا يبقى منافاة بينهما ولكن إذا حصل العلم الإجمالي بتكليف فعلي كان على طبقه البعث والزجر لا محالة يعني بهما الإرادة والكراهة في نفس المولى فلا يجوز العقل حينئذ الترخيص في اطرافه لا كلا ولا بعضاً .

(وفيه) ان الذي سيأتي منه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ويصرح به بنفسه ان الحكم الواقعي فعلي بمعنى انه لو تعلق به العلم لتنجز والحكم الظاهري فعلي منجز وان الواقعي ما لم يبلغ مرتبة التنجز لم ينقدح على طبقه البعث والزجر في النفس النبوية او الولوية فلا ينافي هو مع الحكم الظاهري المجعول على خلافه (وعليه) فكما جاز للشارع الإذن والترخيص في الشبهات البدوية وكان ذلك كاشفاً عن عدم الإرادة والكراهة على طبق الحكم الواقعي المحتمل فيها كي يناقض الحكم الظاهري والا لم يأذن في الشبهات اصلا بل كان يجعل الإحتياط فيها فكذلك جاز للشارع الإذن والترخيص في أطراف العلم الإجمالي وكان ذلك كاشفاً عن عدم الإرادة والكراهة على طبق الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال كي يناقض الترخيص فيها ما لم يتعلق العلم التفصيلي بالحكم الواقعي ويعرف هو بعينه شخصاً فافهم جيداً

﴿ قوله لو لم يمنع عنه مانع عقلا كما كان في اطراف كثيرة غير محصورة . . . الخ ﴾

مقصوده من المانع العقلي عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي في اطراف كثيرة غير محصورة هو العسر الشديد المخل بالنظام كما يظهر منه في غير مقام بل ومن عبارته المتقدمة آنفاً من تعليقه كما ان ظاهره في المقام ان المانع في الأطراف الكثيرة الغير المحصورة ينحصر بالعقلي فقط وهو كما ترى ضعيف لجواز ان يكون العسر دون الاخلال بالنظام فيكون المانع شرعياً لا عقلياً .

﴿ قوله او شرعاً كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو ظاهر كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ... الخ ﴾

نعم ظاهر ذلك هو الإذن الشرعي في الاقتحام في الاطراف وان كانت محصورة ولكن سيأتي منا في محله ان العمل بهذا الظهور بحيث اذا علم اجمالا بخمرية احد الاناءين اوالأواني جاز الاقتحام فيها او فيها جميعاً مشكل جداً لم يعمل به احدمن الأصحاب على الظاهر إلا النادر فالاولى ردعلمه إلى اهله فإنهم اولى بتأويله وأحق بتفسيره

﴿ قوله واما احتمال انه بنحو الإقتضاء بالنسبة الى ازوم الموافقة القطعية وبنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الإحتمالية وترك المخالفة القطعية فضعيف جداً . . . الخ ﴾

إشارة إلى التفصيل المتقدم في المسألة وهو الوجه الثالث فيها وقد عرفت ضعفه جداً فانه وإن وافق الوجه الثاني في جواز الترخيص في بعض الاطراف ولكنه قد وافق الوجه الاول في عدم جواز الترخيص في جميع الأطراف (وعليه) فإذا ثبت بطلان الاول بمعنى ثبوت جواز الترخيص في جميع الأطراف كما تقدم لك شرحه آنفاً ثبت بطلان التفصيل قهراً .

(واما المصنف) فقد أورد عليه من وجه آخر وإن شئت قلت أورد عليه بالنقض فقط دون الحل (ومحصله) انه لا وجه لعدم جواز الترخيص في تمام الأطراف بنظر المفصل الا لزوم المناقضة مع التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال وهذا المحذور بعينه موجود في الترخيص في بعض الإطراف أيضاً غايته انه يلزم من الترخيص في تمام الأطراف القطع بالمناقضة ومن الترخيص في بعض الأطراف احتمال المناقضة وهو محال كالقطع بالمناقضة فلم يمنع المفصل عن الاول ويجوز الثاني

(ثم ان هذا التفصيل) مما يلوح من كلمات الشيخ اعلى الله مقامه فبالنسبة إلى المخالفة القطعية يظهر منه العلية التامة وعدم جواز الترخيص في تمام الأطراف بأجمعها فتحرم وبالنسبة إلى الموافقة القطعية يظهر منه الاقتضاء وجواز الترخيص

في بعض الأطراف على البدل ولكن لم يرد من الشرع ما يستفاد منه ذلك فتجب (قال في العلم الإجمالي) واما المخالفة العملية فان كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازهـــا سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب الإناثين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس او كترك القصر والإتمام في موارد اشتباه الحكم لأن ذلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإناثين ووجوب صلاة الظهر والعصر وكذا لو قال اكرم زيداً واشتبه بين شخصين فان ترك إكرامها معصية (انتهى) (وقال في الاشتغال) في الشبهة الوجوبية اما الاول فالظاهر حرمة المخالفة القطعية لانها معصية عنـــد العقلاء فانهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا او اجمالا في حرمة مخالفته وفي عدها معصية (انتهى) وظاهرهاتين العبارتين هي العلية التامة بالنســـبة إلى المخالفة القطعية وعدم جواز الترخيص في تمام الأطراف بأجمعها لكونه معصية للتكليف المعلوم بالإجمال (واما مايظهر منه الاقتضاء) بالنسبة إلى الموافقة القطعية وجواز الترخيص في بعض الأطراف على البدل وان لم يرد من الشرع ما يستفاد منه ذلك (فقال أعلى الله مقامه) في الشبهة المحصورة في المخالفة القطعية نعم لو أذن الشارع في ارتكاب احدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقـــع في الإجتزاء بالإجتناب عنه جاز فإذن الشارع في احدهما لا يحسن الا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلا ظاهرياً عن الحرام الواقعي فيكون المحرم الظاهري هو احدهـــا على التخيير وكذا المحال الظاهري ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتبهين (وقال في الشبهة المحصورة) أيضاً في الموافقة القطعية فان قلت قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام او نحوه يستفاد منـــه حلية الشبهات بالشبهة المجردة عن العلم الإجمالي جميعاً وحلية الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي على البدل فان الرخصة في كل شبهة مجردة لا ينافي الرخصة في غيرها لاحتمال كون الجميع حلالا في الواقع فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر حلا

لا ينافي البناء على كون المشتبه الآخر خلا وانما الرخصة في شبهة مقرونة بالعلم الإجمالي والبناء على كونه خلا لما استلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الآخر فلا يجوز الرخصة فيه جميعاً نعم يجوز الرخصة فيـــه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على ان المحرم غيره مثل الرخصة في ارتكاب احد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون احدهما خمراً فانه لما علم من الأدلة تحريم الخمر الواقعي ولو تردد بين الأمرين كان معنى الرخصة في ارتكاب احدهما الإذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه وان المحرم غيره فكل منهما حلال بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره (إلى ان قال) قلت الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل ولو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك وليس الأمر بالبناء في كون أحد المشتبهين هو الحلل أمراً بالبناء على كون الآخر هو الخمر فليس في الروايات من البدلية عين ولا أثر (انتهى) .

(وبالجملة) الحصل من مجموع الكلمات المذكورة للشيخ أعلى الله مقامه ان العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية فلا يمكن الترخيص في تمام الأطراف بأجمعها ومقتض بالنسبة إلى الموافقة القطعية فيمكن الترخيص في بعض الأطراف على البدل ولكن لم يرد من الشرع ما يستفاد منه ذلك اي البدلية فتأمل جيداً .

﴿ قوله فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجباً لجواز الإذن في الإقتحام . . . الخ ﴾

أي فلا يكون عدم القطع بثبوت المتناقضين مع الموافقة الإحتمالية بمراعاة بعض الأطراف موجباً لجواز الأذن في الإقتحام في بعض الأطراف .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة إلى ضعف قوله بل لو صح معها الإذن في المخالفة الإحتمالية صح في

القطعية أيضاً وانه لا ملازمة بين صحة الإذن في المخالفة الإحتمالية وبين الإذن في المخالفة القطعية وذلك لما تقدم من الشيخ أعلى الله مقامه من جواز الترخيص في بعض الأطراف بجعل الطرف الآخر بدلا عن الواقع دون الترخيص في جميع الأطراف بترك الواقع بلا بدل ولكن بعد ما عرفت منا جواز الترخيص في جميع الأطراف كلا وانضح لك امكانه بلا مانع عنه عقلا فلا وجه لقوله فافهم .

﴿ قوله ولا يخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك كما ان المناسب في باب البراءة والإشتغال ... الخ ﴾

أي ولا يخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز أو علة تامة كما ان المناسب للاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن كونه مقتضياً للتنجيز وقابلا للترخيص في أطرافه كلا او بعضاً هو البحث عن ورود الترخيص هناك شرعاً وعدمه وانه هل لنا اصل عملي صالح بدليله للجريان في أطرافه كلا أو بعضاً أم لا (هذا) وقد جعل الشيخ أعلى الله مقامه الفرق بين المقامين بنحو آخر فجعل البحث في المقام في حرمة المخالفة القطعية وفي البراءة والاشتغال في وجوب الموافقة القطعية (قال) في العلم الإجمالي والكلام من الجهة الأولى يعني بها كون المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الإعتبار والتنجز على المكلف يقع من جهتين لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان الأولى حرمة المخالفة القطعية والثاني وجوب الموافقة القطعية والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به فالمقصود في المقام الاول التكلم في المرتبة الأولى (انتهى) كلامه رفع مقامه ولكنك إذا تدبرت في المقام كما هو حقه تعرف ان فرق المصنف بين المقامين هو انسب واصح فلا تغفل .

في الامتثال الاجمالي

﴿ قوله واما سقوطه به بأن يوافقه إجمالا . . . الخ ﴾

إشارة إلى المقام الثاني من الكلام في العلم الإجمالي وقد قدمه الشيخ أعلى الله مقامه على المقام الأول في الذكر (فقال) ولنقدم الكلام في المقام الثاني وهو كفاية العلم الإجمالي في الإمتثال (انتهى) (وعلى كل حال) حاصل الكلام فيه ان مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالإمتثال هل يكفي العلم الإجمالي بالإمتثال بأن يحتاط في أطراف العلم الإجمالي أم لا فإذا علم مثلا بوجوب احد الأمرين اما الظهر واما الجمعة في الشبهة الحكمية أو بوجوب الصلاة إلى احدى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة في الشبهة الموضوعية فهل يكفي العلم الإجمالي بالامتثال باتيان كل من الظهر والجمعة أو باتيان الصلاة إلى كل من الجهات الاربع مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالامتثال باستعلام الحال اما بالفحص والتتبع أو بالسؤال عن الموضوع ومعرفة الواجب بعينه على التفصيل والاتيان به بخصوصه أم لا يكفي إلا عند تعذر العلم التفصيلي به .

﴿ قوله فلا اشكال فيه في التوصليات . . . الخ ﴾

إذ المقصود من التوصلي يحصل بمجرد حصول التوصلي في الخارج كيف ما اتفق سواء علم حين الاتيان به انه هو الواجب بخصوصه أم لم يعلم (وقد أشار اليه الشيخ) أعلى الله مقامه بقوله اما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح (انتهى) .

﴿ قوله واما في العباديات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار . . . الخ ﴾

كما إذا تردد الواجب بين الأقل والأكثر كتردد الصلاة بين فاقد السورة وواجدها فان الاحتياط حينئذ باتيان الأكثر مما لا يحتاج إلى التكرار كما يحتاج اليه فيما دار

أمره بين المتباينين كالظهر والجمعة أو الصلاة إلى الجهات الأربع في المثالين المتقدمين (ثم ان ظاهر الشيخ) في المقام هو جواز الاحتياط في العباديات مطلقاً حتى فيما احتاج إلى التكرار فضلا عما لا يحتاج اليه (قال) بعد عبارته المتقدمة آنفاً ما لفظه واما فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة يعني به العباديات فالظاهر أيضاً تحقق الإطاعة إذا قصد الاتيان بشيئين يقطع بكون احدهما المأمور به ودعوى ان العلم بكون المأتي به مقرباً معتبر حين الاتيان به ولا يكفي العلم بعده باتيانه ممنوعة اذ لا شاهد لها بعد تحقق الإطاعة بغير ذلك أيضاً فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي لكن الظاهر كما هو المحكي من بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الإكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة (إلى ان قال) واما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزئاً فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك يعني به المنع (انتهى) موضع الحاجة من كلامه هذا كله من أمر الشيخ أعلى الله مقامه .

(واما المصنف) فقد اختار أيضاً جواز الاحتياط في العباديات فيما لا يحتاج إلى التكرار نظراً إلى عدم إخلاله بشيء مما اعتبر أو يحتمل اعتباره فيها من قصد القربة والوجه والتمييز نعم يخل فقط بعدم اتيان ما احتمل جزئيته كالسورة في المثال المتقدم على تقدير جزئيتها بقصد الجزئية (قال) واحتمال دخل قصدها ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية (إنتهى) .

﴿ اقول ﴾

ويحتمل أن يكون مقصوده من الإخلال بقصد الجزئية هو الاخلال بقصد العنوان المعتبر في كل جزء من أجزاء الصلاة قطعاً ولكنه ضعيف لابصار اليه فان المشكوك إذا أتى به برجاء جزئيته فهو على تقدير كونه جزءاً واقعاً قد أتى به بقصد الجزئية كما انه إذا أتى به برجاء وجوبه فهو على تقدير وجوبه واقعاً قد أتى بقصد الوجه

والقربة جميعاً (ويحتمل) أن يكون مقصوده من الإخلال بقصد الجزئيـة هو الإخلال بالتمييز فانه إذا لم يعلم ان الواجب هل هو الاقل أوالاكثر لم يمكن الإتيان بالمشكوك الزائد على الأقل بقصد الجزئية (وعلى كل حال) الحق هو ما ذهب اليه المصنف من جواز الاحتياط في العباديات فيما لا يحتاج إلى التكرار نظراً إلى عدم إخلاله بشيء من قصد القربة والوجه أصلا كما ستعرف في المتباينين مما يحتاج الاحتياط فيه إلى التكرار فكيف بالمقام مضافاً إلى ان الوجه مما لا وجه لاعتباره في العباديات كما تقـدم في التعبدي والتوصلي نعم يخل بالتمييز فقط حيث لا يعلم ان الواجب هل هو الأقل أو الأكثر إلا ان التمييز ايضاً مما لا دليل على اعتباره كما تقدم هناك فتدبر جيداً .

﴿ قوله فانه نشأ من قبل الأمر بها . . . الخ ﴾

علة لعدم امكان الأخذ في العباديات كما في قصد الاطاعة والوجه والتمييز وقدتقدم في التعبدي والتوصلي شرح كل من قصد الإطاعة والوجه والتمييز مع بيان نشوها من قبل الأمر بها فراجع قول المصنف هناك ولاإستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناش من قبل الأمر ... الخ مع ما علقناه عليه مشروحاً .

﴿ قوله واما فيما احتاج إلى التكرار . . . الخ ﴾

كما إذا تردد الواجب بين امرين متباينين أو أكثر وقد تقدم التقابل له آنفاً بالظهر والجمعة في الشبهة الحكمية وبالصلاة إلى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة في الشبهة الموضوعية .

﴿ قوله فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تارة وبالتمييز اخرى وكونه لعباً وعبثاً ثالثة . . . الخ ﴾

(اما الاشكال) من جهة الإخلال بالوجه فظاهر الشيخ أعلى الله مقامه في العلم الاجمالي وفي الخاتمة في شرائط الاصول ان المشهور قد منعوا عن الاحتيـاط في . . . مضافاً سواء احتاج إلى التكرار أم لا مستندين في ذلك إلى الإخلال بالوجه

ويظهر منه أعلى الله مقامه تقريره لهم في هذا الاخلال غير انه منع عن اعتبار نية الوجه في العبادات وأحاله إلى الفقه في نية الوضوء (واما الاشكال) من ناحية التميز ومن ناحية اللعب بأمر المولى فهذا الاشكال من الشيخ بنفسه فانه بعد ما اختار في المقام جواز الاحتياط في العبادات مطلقاً ولو فيما احتاج إلى التكرار من غير تفصيل فيها أصلا قد استشكل في الخاتمة في شرائط الأصول في جواز الإحتياط فيما احتاج إلى التكرار من ناحية التميز ومن ناحية اللعب بأمر المولى (قال) فيما أفاده في الخاتمة ما لفظه فنقول ان الجاهل التارك للطريقين الباني على الإحتياط على قسمين لأن إحرازه للواقع تارة لا يحتاج إلى تكرار العمل كالآتي بالسورة في صلاته إحتياطاً وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية واخرى يحتاج إلى التكرار كما في المتباينين كالجاهل بوجوب القصر والإتمام في سير اربع فراسخ والجاهل بوجوب الظهر او الجمعة عليه اما الأول فالأقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نيه الوجه في العمل والكلام في ذلك قد حررناه في الفقه في نية الوضوء (إلى ان قال) واما الثاني وهو ما يتوقف الإحتياط فيه على تكرار العبادة فقد يقوى في النظر أيضاً جواز ترك الطريقين فيه يعني الاجتهاد والتقليد إلى الإحتياط بتكرار العبادة بناء على عدم اعتبار نية الوجه لكن الإنصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الإجمالية وقوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيلية في العبادة بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو الواجب عليه (ثم قال) ولذا يعد تكرار العبادة لإحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيل به أجنبياً عن سيرة المتشرعة بل من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة بأن صلى في موضع تردد فيه القبلة بين اربع جهات في خمسة أثواب احدها طاهر ساجداً على خمسة اشياء احدها ما يصح السجود عليه مائة صلاة مع تمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلاثة يعد في الشرع والعرف لاعباً بأمر المولى والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصل نعم لو كان

يتمكن من العلم التفصيلي كان ذلك منه محموداً مشكوراً (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (فقوله) بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو الواجب عليه إشارة إلى الاشكال من ناحية التمييز (كما ان قوله) بل من أتى بصلوات غير محصورة إلى قوله يعد في الشرع لاعباً بأمر المولى إشارة إلى الاشكال من ناحية اللعب بأمر المولى (وله أعلى الله مقامه) في العلم الاجمالي في دوران الأمر بين الظن الخاص بالامتثال والعلم الإجمالي به عبارة اخرى في الاشكال من ناحية التمييز أصرح مما تقدم فراجع .

﴿ اقول ﴾

اما الإشكال من ناحية الإخلال بالوجه ففيه .

(أولا) انه لا إخلال بالوجه فيما إذا أتى بكل من طرفي العلم الإجمالي باحتمال وجوبه بحيث كان هو الداعي له في العمل كما في الشبهات البدوية عيناً فانه إذا فعل كذلك فالمأتي به على تقدير وجوبه واقعاً قد وقع في الخارج بقصد الوجه والقربة جميعاً كما أشير آنفاً (وقد اعترف الشيخ) بنفسه في موضع آخر من كلامه بتصوير الاتيان بأطراف العلم الاجمالي مع رعاية الوجه والقربة جميعاً بل جعل لذلك طريقين (قال) في الاشتغال في الشبهة الوجوبية عند التكلم حول بعض كلمات المحقق القمي (ما لفظه) فان قلت إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن فبأيهما ينوي الوجوب والقربة قلت له في ذلك طريقان .

(احدهما) ان ينوي بكل منهما الوجوب والقربة لكونه بحكم العقل مأموراً بالإتيان بكل منهما .

(وثانيهما) أن ينوي بكل منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقرباً إلى الله فيفعل كلا منهما فيحصل الواجب الواقعي وتحصيله لوجوبه والتقرب به إلى الله تعالى فيصور في أصلي الظهر لأجل تحقق الفريضة الواقعية به او بالجمعة التي أفعل

بعدها أو فعلت قبلها قربة إلى الله (ثم ساق) بعد ذلك كلاماً آخر هو صريح في خصوص الطريق الثاني فقط فراجع .

(ثم ان) الطريق الاول وان كان مما لا يخلو عن مناقشة ولكن الطريق الثاني مما لا بأس به .

(وظاهر قول المصنف) في الكتاب وانت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الاتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه ... الخ هو هذا الطريق الثاني فهو مع ما ذكرناه قبلا من الإتيان بكل طرف من طرفي العلم الإجمالي باحتمال وجوبه هما طريقان صحيحان لمراعاة قصد القربة والوجه في اطراف العلم الإجمالي (وعليه) فلا يكون الاحتياط في العبادات مخلا بالوجه ابداً .

(وثانياً) لو سلم ان الإحتياط في اطراف العلم الإجمالي هو مما يخل بقصد الوجه فقد تقدم في التعبدي والتوصلي كما اشير في المقام انه مما لا وجه لإعتباره هذا كله تمام الكلام في الاشكال من ناحية الإخلال بالوجه (واما الإخلال بالتمييز) فهو حق لا ننكره ولكن تقدم ايضاً في التعبدي والتوصلي انه مما لا وجه لاعتباره فلا يمكن رفع اليد عن جواز الإحتياط في العبادات لمراعاة التمييز الغير المعتبر فيها لا شرعاً ولا عقلا (واما الإشكال من ناحية اللعب) بأمر المولى ففيه المنع عن ذلك جداً إذا كان الاحتياط المستلزم للتكرار بداعي عقلائي كما إذا كان في تحصيل العلم التفصيلي بالإمتثال مشقة وكلفة او بذل مال او ذل سؤال او نحو ذلك من الدواعي وأشد من ذلك منعاً دعوى عدم الفرق بين الاحتياط باتيان الصلوات الكثيرة كمائة صلاة وبين الاتيان بصلاتين او ما يقرب منها وان الفرق بينهما لا يرجع إلى محصل كما تقدم في آخر عبارة الشيخ اعلى الله مقامه فتأمل في المقام جيداً .

﴿ قوله كما نبهنا عليه سابقاً . . . الخ ﴾

اي في التعبدي والتوصلي .

﴿ قوله انما يضر اذا كان لعباً بأمر المولى لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي اليها . . . الخ ﴾

هذا جواب ثاني عن الاشكال من ناحية اللعب بأمر المولى ولا محصل له والصحيح هو الجواب الاول الذي قد ذكره في الكتاب ونحن ايضاً قد ذكرناه من المنع عن لزوم اللعب اذا كان التكرار بداعي عقلائي لا تسليم لزومه وانه في كيفية اطاعته لا في امر المولى .

﴿ قوله هذا كله في قبال ما اذا تمكن من القطع تفصيلا بالإمتثال الى آخره ﴾

قد اشرنا ان الكلام في هذا المقام الثاني انما هو عند التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالإمتثال واما مع عدم التمكن منه ودوران الأمر بين الإمتثال الظني التفصيلي وبين الإمتثال القطعي الإجمالي فيقع الكلام حينئذ في تقديم احدهما على الآخر .

(فيقول المصنف) ما محصله ان الظن بالامتثال التفصيلي لا يخلو عن احد شقوق ثلاثة فهو (اما يكون) مما لا دليل على اعتباره الا عند تعذر العلم وفي هذه الصورة يقدم الإمتثال القطعي الإجمالي على الظني التفصيلي إذ المفروض التمكن من العلم بالإمتثال ولو اجمالا وان اعتبار الظن منوط بتعذر العلم والعلم ميسور (واما يكون) مما قام الدليل على اعتباره مطلقاً كالظنون الخاصة المعتبرة بأدلة مخصوصة وفي هذه الصورة يجوز الإجتزاء بكل منهما (واما يكون) معتبراً بمقدمات الانسداد وفي هذه الصورة أيضاً يجوز الاجتزاء بكل منهما ان كان من مقدماته عدم وجوب الإحتياط واما إذا كان من مقدماته بطلان الاحتياط لإستلزامه العسر المخل بالنظام أو لكونه لعباً عبثاً بأمر المولى فيما إذا احتاج إلى التكرار كما ادعى ذلك وتقدم فيقدم الظني التفصيلي على القطعي الأجمالي .

﴿ قوله كما لا إشكال في الاجتزاء بالإمتثال الإجمالي . . . الخ ﴾

شروع في الشق الثالث من الشقوق المذكورة وليس من تتمات الكلام السابق كما تظهر بالتدبر .

﴿ قوله ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والإشتغال . . . الخ ﴾

أي ويأتي بعضه الآخر مما يرجع إلى العلم الإجمالي في مبحث الإشتغال ان شاء الله تعالى وقد أشار فيما تقدم آنفاً ان المناسب للمقام هو البحث عن تأثير العلم الإجمالي في التنجيز بنحو العلية التامة او الإقتضاء كما ان المناسب في باب البراءة والإشتغال بعد الفراغ ها هنا عن التأثير بنحو الاقتضاء هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً او عقلا عن التأثير في التنجيز اي عن وجود اصل عملي صالح للجريان بدليله في اطراف العلم الإجمالي كلا أو بعضاً لمنع العلم عن التأثير في التنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية أو وجوب الموافقة القطعية وعدمه .

في الامارة الغير العلمية

﴿ قوله احدها انه لا ريب في ان الامارة الغير العلمية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الامر الاول هو بيان ان الامارة الغير العلمية اي الامارات الظنية كخبر الثقة وظواهر الكلام والاجماع المنقول وأشباه ذلك ليست الحجية من لوازمها كما في القطع لا بنحو العلية ولا بنحو الاقتضاء إذ لو كان في الامارة الغير العلمية اقتضاء الحجية لكان يكفي في اعتبارها مجرد عدم المانع عنها بان لم يرد من الشرع منع عن العمل بها لوجود المقتضي حينئذ وفقد المانع عنها مع انه لا يكفي قطعاً بل يحتاج الى جعل الشارع او ثبوت مقدمات وطرو حالات كما في المتن يعني بها مقدمات الانسداد (ودعوى) ان بعض الامارات الغير العلمية كخبر الثقة ونحوه مما استقر سيرة العقلاء على العمل به يكفي في اعتباره عدم الردع عنه شرعاً من دون حاجة إلى جعل الشارع هي (مما لا وجه له) فان عدم الردع عنه امضاء له وهو جعله شرعاً فليس اعتباره لمجرد فقد المانع عنه كما لا يخفى (ولو سلم)

فإستقرار سيرة العقلاء على العمل به هو المقتضي لحجيته وليس هو بنفسه مما فيه اقتضاء الحجية مع قطع النظر عن السيرة العقلائية وهذا واضح .

﴿ قوله بناء على تقرير مقدمات الإنسداد بنحو الحكومة . . . الخ ﴾

ذ بناء على الكشف يكون الظن طريقاً مجعولا من قبل الشرع فلا يكون قوله او .وت مقدمات وطرو حالات أمراً آخر في قبال قوله محتاج إلى جعل . . . الخ .

﴿ قوله ثبوتاً بلا خلاف . . . الخ ﴾

أي في مقام ثبوت التكليف به بلا خلاف .

﴿ قوله ولا سقوطاً . . . الخ ﴾

أي في مقام سقوط التكليف به .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾

ولعل وجه التأمل ان اكتفاء بعض المحققين بالظن بالفراغ نظراً إلى عدم لزوم دفع الضرر المحتمل غير مربوط هو بحجية الظن في مقام السقوط فان شأن الحجة ان يقطع معها بعدم الضرر لا انه يحتمل معها الضرر ولا يجب دفعه بحكم العقل وهذا ايضاً واضح .

في امكان التعبد بالامارة الغير العلمية

﴿ قوله ثانيها في بيان امكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعاً . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الأمر الثاني ببطوله كما ستعرف هو بيان امكان التعبد بما سوى العلم وجعله طريقاً للوصول إلى الواقعيات كما في الامارات الظنية او جعله وظيفة مضروبة للجاهل يعمل بها في ظرف الشك والحيرة كما في الاصول العملية والمراد من امكان التعبد به هو امكانه الوقوعي بمعنى انه لايلزم من وقوعه محذور عقلي من امر ممتنع ذاتي كاجتماع الضدين او ارتفاع النقيضين او أمر ممتنع عرضي

كالظلم الذي يستحيل صدوره عن الحكيم وإن لم يمتنع صدوره عن غيره او كتفويت المصلحة او الإلقاء فى المفسدة الذي يستحيل أيضاً صدوره عن الحكيم وإن لم يمتنع عن غيره فى قبال من يدعي عدم امكان التعبد به وقوعاً بمعنى انه يلزم من وقوع التعبد به محذور عقلي كما حكى عن ابن قبه رحمه الله بعد التسالم من الكل ظاهراً على امكان التعبد به ذاتاً وعدم استحالته كذلك .

(وبالجملة ان) المحال على قسمين (محال ذاتي) كاجتماع الضدين وارتفاع النقيضين (ومحال وقوعي) بمعنى انه يلزم من وقوعه محذور عقلي من أمر ممتنع ذاتي كاجتماع الضدين او ارتفاع النقيضين او امر ممتنع عرضي كالظلم من الحكيم جل وعلا وامكان التعبد بما سوى العلم المبحوث عنه فى المقام هو الامكان بهذا المعنى الأخير بمعنى انه هل هو ممكن وقوعاً ولايلزم منه محذور عقلي ام ليس بممكن وقوعاً لما يلزم منه من المحذور العقلي بعد الفراغ عن عدم كونه محالا ذاتاً كاجتماع الضدين او ارتفاع النقيضين قطعاً فافهم جيداً .

﴿ قوله وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقاً أصلا متبعاً عند العقلاء الى آخره ﴾

أى وليس الامكان بمعنى عدم لزوم محال منه وهو الإمكان الوقوعي بل مطلقاً ولو بمعنى الإمكان الذاتي أصلا متبعاً عند العقلاء بحيث إذ اشكوا فى امكان شيء بأحد المعنيين بنوا على امكانه بذاك المعنى (وهذا فى الحقيقة) رد على الشيخ اعلى الله مقامه كما سيأتي التصريح به من المصنف فان الشيخ بعد ما نقل دليلي ابن قبه على عدم جواز التعبد بخبر الواحد (قال ما لفظه) واستدل المشهور على الإمكان بأنا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال (ثم قال) وفى هذا التقرير نظر إذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالاولى ان يقرر هكذا انا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء فى

الحكم بالإمكان (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه (ومحصله) انه بمجرد ان لم نجد فى عقولنا بعد التأمل فى المقام كما هو حقه ما يوجب الاستحالة نحكم بالامكان اثباتاً ولو مع عدم القطع بامكانه ثبوتاً من جهة عدم الإحاطة بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وهذا طريق يسلكه العقلاء وأصل متبع عندهم لدي الشك والحيرة .

(فيقول المصنف) انا نمنع سيرة العقلاء على الحكم بالامكان وترتيب آثاره عند الشك .

(اولا) ونمنع حجية سيرتهم لو سلم ثبوتها كذلك .

(ثانياً) إذ لا دليل قطعي على اعتبارها والظن باعتبارها لو كان فالكلام فعلا فى امكان التعبـد به فلا يمكن الاعتماد عليه والاستناد اليه (فالصحيح) فى مقام الاستدلال على الإمكان أن يستدل عليه بوقوع التعبد بالامارات الغير العلمية شرعاً كما ستعرف تفصيلها واحداً بعد واحد ان شاء الله تعالى والوقوع من طرق اثبات الإمكان بل هو من اقوى الدليل عليه كما لا يخفى لا بما استدل به المشهور كي يرد عليه ما اورده الشيخ عليه ولا بما استدل به الشيخ كي يرد عليه ما اوردناه نحن عليه فتأمل جيداً .

﴿ قوله فيمتنع مطلقاً او على الحكيم تعالى . . . الخ ﴾

اي فيمتنع مطلقاً على الحكيم وغيره كما فى اجتماع الضدين او ارتفاع النقيضين او يمتنع على الحكيم خاصة كما فى الإلقاء فى المفسدة او تفويت المصلحة وقد اشرنا إلى ذلك آنفاً فلا تغفل .

﴿ قوله فلا حاجة معه فى دعوى الوقوع الى اثبات الامكان ... الخ ﴾

فان المقصد الأصلي من إثبات إمكان التعبد بالامارة الغير العلمية هو إثبات وقوعه خارجاً كما ستعرف ومع وقوع التعبد بها خارجاً لا حاجة الى اثبات الامكان أصلا كما ان بدون الوقوع خارجاً لا فائدة فى إثبات الإمكان ابداً .

﴿ قوله والإمكان فى كلام الشيخ الرئيس . . . الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من ان كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه واضح البرهان ... الخ دليل على ما ادعـــاه الشيخ اعلى الله مقامه من الحكم بالإمكان عند الشك وانه طريق يسلكه العقلاء .

(فيقول) المصنف في دفعه ان الامكان في كلام الشيخ الرئيس انما هو بمعنى الاحتمال اي كلما قرع سمعك من الغرائب فاحتمل انت وقوعه في الخارج على طبق ما قرع سمعك ما لم يمنعك عنه واضح البرهان لا انه كلما قرع سمعك من الغرائب فاحكم بأنه أمر ممكن مع الشك في امكانه ثبوتاً .

﴿ قوله وكيف كان فما قيل او يمكن ان يقال فى بيان ما يلزم التعبد بغير العلم . . . الخ ﴾

اما ما قيل في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم فهو عبارة عما حكى عن ابن قبه من انه يلزم من جواز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي (ص) جواز التعبد به في الإخبار عن الله أيضاً كما انه يلزم من ذلك تحليل الحرام وتحريم الحلال أيضـــاً (قال الشيخ) اعلى الله مقامه اما الاول اي التعبد بالظن فأعلم ان المعروف هو امكانه ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبه في استحالة العمل بخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن فانه استدل على مذهبه بوجهين .

(الاول) انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي (ص) لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى والتالي باطل إجماعاً .

(الثاني) ان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال إذ لا يؤمن ان يكون ما أخبر بحليته حراماً وبالعكس (انتهى) هذا حاصل ما قيل في بيان مـــا يلزم التعبد بغير العلم (واما مايمكن) أن يقال في ذلك فهو عبارة عما أضافه المصنف إلى الأمرين المذكورين مما سيأتي بيانه في المتن وهي امور عديدة ونحن نشرحها لك واحداً بعد واحد إن شاء الله تعالى .

﴿ قوله من المحال او الباطل ولو لم يكن بمحال . . . الخ ﴾

اما المحال في المقام فهو اجتماع الضدين او المثلين واما الباطل ولو لم يكن بمحال ذاتاً وان كان محالا وقوعاً من الحكيم فهو الإلقاء في المفسدة او تفويت المصلحة وقد أشرنا آنفاً إلى ذلك مرتين فتذكر .

﴿ قوله امور احدها اجتماع المثلين من إيجابين او تحريمين . . . الخ ﴾

أواستحبابين أوكراهتين اواباحتين احدهما ظاهري والآخر واقعي فيما إذا اصابت الامارات او طابقت الاصول مع الواقع .

﴿ قوله او ضدين من إيجاب وتحريم . . . الخ ﴾

وإيجاب وكراهة واستحباب وتحريم واستحباب وكراهة إلى غير ذلك من صور اجتماع الأحكام الخمسة بعضها مع بعض احدهما ظاهري والآخر واقعي فيما إذا اخطأت الامارات او خالفت الاصول مع الواقع .

﴿ قوله ومن إرادة وكراهة . . . الخ ﴾

وفيه ان الإرادة والكراهة وان كانتا ضدين لا يجتمعان ولكن محذور اجتماعهما ليس أمراً آخر ما وراء محذور اجتماع الايجاب والتحريم فان تضاد مثل الوجوب والحرمة ليس الا من جهة تضاد الإرادة والكراهة اللتين قد انشأ الوجوب والحرمة بداعيها والا فنفس الوجوب والحرمة بما هما هما من دون ان يكون إنشائها بداعي الإرادة والكراهة ليسا متضادين فان مجرد إنشاء الوجوب والحرمة المتعلقين بشيء واحد في آن واحد في كمال الامكان .

﴿ قوله ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين ...الخ ﴾

فان اجتماع المصلحة والمفسدة مع الكسر والانكسار في شيء واحد في كمال الإمكان فان الخمر والميسر فيهما مصلحة وفيهما مفسدة غير ان إثمهما اكبر من نفعهما كما في الكتاب العزيز فتقع المصلحة بتمامها في قبال مقدار من المفسدة مما يكون بقدرها ويبقى من المفسدة مقدار زائد لا يقابله شيء فيؤثر الزائد في التحريم (ومن هنا)

حرمها الله تعالى ولم يأمر بها لغلبة إثمها فان الحكم يتبع أقوى الجهات كما لا يخفى وهذا هو معنى الكسر والانكسار .

(نعم) إذا لم يقع بينهما الكسر والإنكسار بأن اتركل من المصلحة والمفسدة مع ما هما عليه من الإختلاف أو التساوي بحسب المقدار في الحكم الشرعي فهذا هو المحال لإستلزامه اجتماع الوجوب والحرمة ونحوهما (ومن هنا) يظهر أمران .

(احدهما) انه لا تضاد بين المصلحة والمفسدة إذا لم يقع بينهما الكسر والإنكسار الا من جهة التضاد الذي بين الوجوب والحرمة كما ان التضاد الذي بين الوجوب والحرمة ونحوهما ليس إلا من جهة التضاد الذي بين الإرادة والكراهة .

(ثانيهما) ان المصنف لو اقتصر في بيان لزوم اجتماع الضدين على ذكر الإيجاب والتحريم فقط من دون ذكر الإرادة والكراهة ولاذكر المصلحة والمفسدة بلا كسر وانكسار في البين كان أولى (ثم انه) لاوجه على الظاهر للتقييد بالملزمتين فان كل مصلحة ومفسدة إذا لم يقع بينهما الكسر والإنكسار يتضادان نظراً إلى سببية كل منهما لحكم مستقل ولو لم يكونا ملزمتين كما في الاستحباب والكراهة او كانت احداهما ملزمة دون الأخرى كما في الإيجاب والكراهة أو الاستحباب والحرمة

﴿ قوله او التصويب وان لا يكون هناك غير مؤديات الامارات أحكام . . . الخ ﴾

هذا في قبال جميع ما تقدم من المحاذير إلى هنا (وحاصله) انه إن قلنا إن لله تعالى في كل واقعة حكم يشترك فيه الكل من العالم والجاهل تصيبه الامارات والاصول تارة وتخطيانه اخرى كما ادعى تواتر الأخبار عليه وقد أجمعت عليه الإمامية بأسرهم فيلزم من جعل الامارات والأصول تلك المحاذير المتقدمة الباطلة كلها اي يلزم اجتماع المثلين من إيجابين او تحريمين ونحوهما عند اصابة الامارات ومطابقة الأصول مع الواقع واجتماع الضدين من إيجاب وتحريم وإرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين عند خطأ الامارات ومخالفة الاصول

مع الواقع (واما إذا لم نقل) إن لله تعالى في كل واقعة حكم يشترك فيه الكل من العالم والجاهل بل حكمه تعالى تابع لما أدته الامارات والاصول فيلزم التصويب وهو أبطل من الكل .

﴿ قوله ثانيها طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى الى وجوب ضد الواجب . . . الخ ﴾

فإذا قامت الامارة او الاصل العملي على وجوب استقبال القبلة مثلا وقد اخطأت الامارة او خالف الاصل العملي مع الواقع وكان الواجب واقعاً استدبارها او بالعكس لزم وجوب الضدين احدهما ظاهري والآخر واقعي .

﴿ قوله ثالثها تفويت المصلحة او الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب او عدم حرمة ما هو حرام . . . الخ ﴾

فإذا قامت الامارة او الاصل العملي على عدم وجوب صلاة الجمعة مثلا في زمان الغيبة وكانت في الواقع واجبة شرعاً لزم من جعل هذه الامارة المخطئة او الاصل العملي المخالف للواقع تفويت المصلحة على المكلف وإذا قامت على عدم حرمتها في زمان الغيبة وكانت حراماً واقعاً لزم من جعل هذه الامارة المخطئة او الاصل العملي المخالف للواقع إلقاء المكلف في المفسدة وكل منهما باطل قبيح يمتنع صدوره عن الحكيم ولو عرضاً لا ذاتاً .

﴿ قوله والجواب ان ما أدعي لزومه اما غير لازم او غير باطل وذلك لان التعبد بطريق غير علمي انما هو بجعل حجيته . . . الخ ﴾

وحاصله ان المحاذير المتقدمة هي بين ما لا يلزم وان كان باطلا وبين ما ليس بباطل وان كان لازماً فاللازم منه غير باطل والباطل منه غير لازم (اما الباطل الغير اللازم) فهو اجتماع المثلين او الضدين وطلب الضدين (واما اللازم الغير الباطل) فهو تفويت المصلحة او الإلقاء في المفسدة بتقريب سيأتي منا شرحه وبيانه وتوضيح ذلك كله يستدعي ذكر مقدمة مهمة .

(فنقول) إن لأرباب الفن في الامارات الظنية مسلكين .

(الاول) الطريقية بمعنى انها ليست الا طرقاً وكواشف عن الواقعيات وليست هي سبباً لحدوث المصالح أو المفاسد في متعلقات الأحكام ما وراء المصالح والمفاسد الواقعية التي هي فيها والظاهر ان هذا هو المشهور عندهم وهو الحق عندنا كما ستعرف .

(الثاني) السببية والموضوعية بمعنى ان قيام الامارة سبب وموضوع لحدوث المصالح أو المفاسد في متعلقات الأحكام ما وراء المصالح أو المفاسد الواقعية التي هي فيها وهذا القول هو غير مشهور عندهم .

(اما القائلون بالطريقية) فهم (بين) من يقول بتميم الكشف وجعل الحجية بمعنى ان الشارع قد جعل الطريق الغير العلمي كخبر الثقة ونحوه منجزاً عند الإصابة وعذراً عند الخطأ كالعلم بعينه بعد ما لم يكن كذلك في حد ذاته (وبعبارة اخرى) كان كشفه ناقصاً فأتمه الشارع بجعل الحجية له وبتنزيله اياه منزلة العلم ومن هنا سمي هذا القول بتميم الكشف وجعل الحجية وبتنزيل الامارة منزلة العلم وهذا كله من غير ان يستتبع جعل أحكام ظاهرية على طبق مؤدياتها من وجوب أو حرمة او غيرهما (وبين) من يقول بجعل احكام ظاهرية على طبق مؤديات الطرق والامارات بأن يكون معنى اعتبار الامارة شرعاً ان للشارع احكاماً ظاهرية على طبق مؤدياتها فإذا قامت الامارة على وجوب شيء فيحكم الشارع ظاهراً بوجوب ذلك الشيء وإذا قامت على حرمة شيء فيحكم الشارع ظاهراً بحرمة ذلك الشيء وهكذا فالمدار في حكم الشارع أي في حكمه الظاهري على ما أدته الامارة ومن هنا سمي هذا القول بجعل احكام ظاهرية وبتنزيل المؤدي منزلة الواقع في قبال تنزيل نفس الامارة منزلة العلم وهو القول الأول .

(واما القائلون بالسببية) والموضوعية فهم أيضاً (بين) من يقول بأن قيام الامارة سبب وموضوع لحدوث مصالح او مفاسد في متعلقات الأحكام هي

مستتبعة لجعل احكام شرعية على طبقها من دون ان يكون للجاهل أحكام واقعية ما وراء المؤديات أصلا بمعنى انه لا يكون في حق الجاهل حكم غير ما أدته الامارة فتختص الاحكام الواقعية بالعالمين بها دون الجاهلين (وهذا هو المنسوب) إلى الأشعري ويرد عليه .

(اولا) انه دور واضح فان الأحكام الواقعية لو اختصت بالعالمين بهـا لتوقفت هي على العلم بها توقف الحكم على الموضوع والعلم بها ايضاً يتوقف على الأحكام الواقعية توقف العلم على المعلوم وهو دور كما ذكرنا (اللهم) إلا إذا اريد من ذلك اختصاص الاحكام الواقعية بالعالمين بخطاباتها لا العالمين بالأحكام بأنفسها فلا دور حينئذ .

(وثانياً) انه تصويب باطل عند الإمامية (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد أن ذكر هذا الوجه بعينه ما هذا لفظه وهذا تصويب باطل عند اهل الصواب من التخطئة وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار (انتهى)

(وثالثاً) انه غير معقول من جهة أخرى غير جهة الدور وهي انه لو قلنا انه لا حكم في الواقع للجاهل أصلا غير ما أدته الامارة فالمجتهد في حال اجتهاده وفحصه عن الحكم الشرعي قبل أداء الامارة له في أي شيء يجتهد وعن أي شيء يتفحص ويتتبع وسيأتي الإشارة اليه من المصنف ايضاً في الإجتهاد والتقليد فانتظر (اللهم) إلا ان يقال انه يتفحص ويتتبع عما أدته الامارات ودونته الكتب اوحملته صدور الرجال وعما أوجبته هي بأدائها له وقيامها عليه من الأحكام الإلهية بعد فرض القول بالسببية والموضوعية وعليه فلا إيراد على هذا القول من هذه الناحية (وبين) من يقول بأن قيام الامارة سبب وموضوع لحدوث مصالح أو مفاسد في متعلقات الأحكام هي مستتبعة لجعل احكام شرعية على طبقها لكن مع الإعتراف بأن هناك أحكاماً واقعية يشترك فيها الكل من العالم والجاهل غير انهـا لا تكون فعلية عند قيام الامارة على خلافها نظراً إلى كون المصالح والمفاسد الحادثة بقيام

الامارة غالبة على المصالح والمفاسد الواقعية راجحة عليها فالحكم الواقعي فعلي في حق من قامت عنده الامارة على وفقه وشأني في حق من قامت عنده الامارة على خلافه (وهذا هو المنسوب) إلى المعتزلي (وقد أورد عليه الشيخ) أعلى الله مقامه بقوله وهذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه لأن الصفة المزاحمة بصفة أخرى لا تصير منشأ لحكم فلا يقال للكذب النافع انه قبيح واقعاً ومقصوده من كونه كالأول أي انه تصويب باطل مثله .

﴿ اقول ﴾

والحق انه ليس بتصويب فان الأحكام الواقعية الإنشائية بل الفعلية بالمعنى الذي تقدم منا في بحث الاجتماع أي البالغة مرتبة الإبلاغ والإعلام إلى نوع المكلفين موجودة محفوظة في المقام مشتركة بين الكل غير انها في موارد قيام الامارة على خلافها غير منجزة لمزاحمتها بما هو أهم منها وأقوى ومزاحمة الحكم بما هو أهم منه وأقوى مما لا يوجب سقوطه بالمرة كما تقدم هناك وتقدم في بحث الضد أيضاً بل يسقط عن التنجز فقط ويبقى على فعليته واقعاً ومن المعلوم ان بقاء الفعلي المشترك بين العالم والجاهل مما يكفي في نفي التصويب وهذا واضح .

(نعم هذا النحو) من السببية والموضوعية مما لا دليل عليه إثباتاً وإن صح وجوده ثبوتاً وجاز وأمكن واقعاً .

(هذا وقد عد الشيخ) أعلى الله مقامه من وجوه السببية القول بالمصلحة السلوكية وهو القول بعدم كون الامارة سبباً وموضوعاً لحدوث المصلحة او المفسدة في متعلقات الاحكام ولكن في سلوكها والعمل بها والإلتزام بها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند مخالفتها للواقع (قال أعلى الله مقامه) واما القسم الثاني يعني به السببية والموضوعية فهو على وجوه (الى ان قال) الثالث ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الامارة والإلتزام به في مقام

العمل على انه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليـــه واقعاً يشتمل على مصلحة فأوجبه الشارع .

﴿ اقول ﴾

إن عد ذلك من وجوه السببية مما لا يخلو عن مسامحة فانه لدى الحقيقة قول بعدم السببية وبعدم حدوث المصلحة او المفسدة بقيام الامارة في متعلقات الاحكام غير ان في العمل بها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لو خالفته فعد ذلك من وجوه الطريقيـــة دون السببية أقرب وأقرب كما لا يخفى (وعلى كل حال) إن القول بالمصلحة السلوكية وان في العمل بالامارات وفي سلوكها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند مخالفتها له مما لا محذور فيه ثبوتاً كالوجه الثاني بعينه ولكن لا دليل عليه إثباتاً ومن المعلوم ان مجرد عدم المحذور في شيء مما لا يكفي في الإلتزام به إثباتاً .

(ثم) ان الذي يمكن الإلتزام به في مقام الإثبات ويساعده الاعتبار هو القول بالطريقية في الامارات مع الإلتزام بان في جعلها ونصبها مصلحة عامة هي أهم من فوت المصلحة او الوقوع في المفسدة عند خطأ الامارات ومخالفتها للواقع أحياناً وتلك المصلحة هي الوصول إلى الواقعيات في الاغلب مسع تسهيل الأمر للمكلفين ورفع التضييق عنهم كما ان الملحوظ في جعل الاصول العملية هو مجرد تسهيل الأمر للمكلفين من دون لحاظ الوصول إلى الواقعيات فلو لا جعل الامارة الفنية ونصبها من قبل الشارع لهم في الوصول إلى الواقعيات وانحصر الطريق لهم بالعلم فقط لتوجهت اليهم مشقات عظيمة وتكلفات شديدة في سبيل تحصيل العلم بها والوصول اليها ان لم نقل بتعذر تحصيل العلم بها نوعاً وهذا بخلاف ما إذا نصب لهم طريق ظني مخصوص كخبر الثقة ونحوه يعمل به في الوصول إلى الواقعيات (ثم ان) هذه غير المصلحة السلوكية المفروضة على نحو يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند خطأ الامارات فلا تغفل .

(وبالجملة) بعد القول بالطريقية في الامارات يمكن القول فيهـا بأن في سلوكها مصلحة يتدارك بها مايفوت من مصلحة الواقع عندخطأ الامارات وهذا مما لا دليل عليه إثباتاً ويمكن القول فيها بأن في جعلها ونصبها للمكلفين مصلحة عامة هي أهم من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة عند خطأ الامارات أحياناً وهذا مما يساعده الاعتبار جداً فعلى الأول إذا أخطأت الامارة وأدت إلى عـدم وجوب ما هو الواجب أو إلى عدم حرمة ما هو الحرام لا تفويت للمصلحة ولا إلقاء في المفسدة أصلا لتدارك الواقع بسلوك الامارة كما لا تفويت على السببيـة والموضوعية بقسميها وعلى الثاني تفويت للمصلحة وإلقاء في المفسدة ولكنه مما لا محذور فيه بعد ما كان مزاحماً بما هو أهم منه وأقوى فتدبر جيداً .

(هذا تمام الكلام) في المقدمة التي كان ينبغي لنا ذكرها قبل توضيح جواب المصنف عن المحاذير المتقدمة كلها وإذا عرفتها (فنقول) حاصل جوابه في المقام انا نلتزم في الامارات الظنية بالطريقية لا بالسببية ونقول فيها بتمام الكشف وجعل الحجية لايجعل أحكام ظاهرية والحجية المجعولة غيرمستتبعة لإنشاء أحكام تكليفيه ظاهرية على طبق مؤديات الطرق في قبال الاحكام الواقعية كي يلزم منها اجتماع المثلين عند اصابة الامارات ومطابقتها للواقع واجتماع الضدين من ايجاب وتحريم وارادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وإنكسار في البين عند خطأ الامارات ومخالفتها للواقع وطلب الضدين إذا أدت الامارة إلى وجوب ضـد الواجب بل يلزم منها تنجز التكليف الواقعي بقيام الامارة المعتبرة عند إصابتها وصحة الإعتذار بها عند خطأها .

(نعم يبقى) في البين اشكال واحد وهو تفويت المصلحة او الإلقاء في المفسدة عندخطأ الامارة وعدم مطابقتها مع الواقع وهذا مما لامحذور فيه إذا كان قد قام بطريق غير علمي الذي اعتبره الشارع ونصبه لنا مصلحة غالبة على مفسدة التفويت او الإلقاء كما لا يخفى (والظاهر) ان مراد المصنف من التعبد به هو رجوعه مع احدا

به لا مجرد جعله ونصبه والا لزم حصول المصلحة بمجرد الجعل والنصب ولو لم يعمل به المكلف وهو كما ترى (كما ان الظاهر) ان مراده من المصلحة الغالبة بقرينة اعترافه بتفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة انها ليست هي المصلحة السلوكية والا لكانت مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند خطأ الامارات ومخالفتها له فلم يكن هناك تفويت ولا القاء بل هي ما أشرنا اليه من المصلحة العامة التي هي في جعل الامارات ونصبها من الوصول إلى الواقعيات غالباً مع تسهيل الأمر للمكلفين ورفع التضييق عنهم فحيث انها كانت أهم بنظر الشارع من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة عند خطأ الامارة أحياناً قدمها عليه وجعل الامارة ونصبها وأمر باتباعها وإن اتفق ندرة خطأها وصادف فوت المصلحة الواقعية او الوقوع في المفسدة الواقعية .

﴿ اقول ﴾

ويرد على هذا الجواب بطوله (مضافاً) إلى انه لو تم لاختص بالامارات فقط ولم ينفع الأصول العملية إذ لا معنى للإلتزام فيها بجعل الحجية أي المنجزية عند الاصابة والعذرية عند الخطأ فإنها ليست طرقاً إلى الواقع كي تنجز الواقع بل لابد فيها من الإلتزام بجعل الأحكام الظاهرية المحضة كما في قاعدة الطهارة وقاعدة الحل وشبهها (ان الحجية المجعولة) في الامارات الظنية هي مستتبعة لجعل أحكام ظاهرية على طبق مؤدياتها إذ لا معنى لأن يحكم الشارع بحجية امارة خاصة كخبر الثقة ونحوه ولا يحكم إذا قامت تلك الامارة على وجوب شيء او حرمته بوجوب ذلك الشيء او بحرمته ظاهراً بحيث إذا سأل عن حكم ذلك الشيء في الظاهر لم يأمر بإتيانه او بتركه (كما ان) الأحكام الظاهرية المجعولة على طبق مؤديات الامارات الظنية هي مستتبعة لتتميم كشفها وجعل حجيتها لا محالة إذ لا معنى لحكم الشارع في الظاهر على طبق ما أدته امارة خاصة من وجوب او حرمة او غيرهما ولا يكون حجة بنظره تاماً تماماً ولا تكون هي منجزة للتكاليف عند الاصابة ولا عذراً

لفوته عند الخطأ بل كاشفيتها التامة في نظره هي التي أوجب حكمه في الظاهر على طبق مؤدياتها .

(وبالجملة) ان الشارع في مقام الإثبات إذا تمم الكشف وجعل الحجية لامارة خاصة فهو مستلزم لجعل احكام ظاهرية على طبق مؤدياتها كما انه في مقام الإثبات إذا جعل احكاماً ظاهرية على طبق مؤدياتها فهو مستلزم لتميم الكشف وجعل الحجية لها فتميم الكشف وجعل الأحكام الظاهرية متلازمان في الخارج لا ينفك احدهما عن الآخر أصلا (وعليه) فلا ثمرة مهمة في البحث عن ان مفاد دليل اعتبار الامارات هل هو تميم الكشف وجعل الحجية أو هو جعل احكام ظاهرية على طبق مؤدياتها وان كان فيه ثمرة علمية لا عملية (والظاهر) ان مفاد غير واحد من الاخبار الدالة على اعتبار خبر الثقة هو تنزيل المؤدي وجعل أحكام ظاهرية على طبقه (مثل قوله عليه السلام) فما أدبا اليك عني فعني يؤديان (وقوله عليه السلام) لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا (وقوله عليه السلام) خذوا بما رووا وذروا ما رأوا يعني بهم بني فضال إلى غير ذلك من الأخبار التي سيأتي تفصيلها في محلها إن شاء الله تعالى .

﴿ قوله نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية ... الخ ﴾

بل قد عرفت منا استتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية الظاهرية لا محالة كما ان جعل احكام ظاهرية يستتبع تتميم الكشف وجعل الحجية لا محالة فهما متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر وجوداً (وعلى كل حال) هذا شروع في جواب ثاني عن المحاذير المتقدمة كلها سوى تفويت المصلحة او الإلقاء في المفسدة فانه محذور تقدم الجواب عنه واسترحنا منه (وحاصله) انه لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية الظاهرية على طبق مؤديات الطرق والامارات فاجتماع الحكمين وان كان يلزم لا محالة احدهما ظاهري والآخر واقعي ولكنهما ليسا بمثلين فيما إذا أصابت الامارات ولا بضدين فيما إذا أخطأت الامارات (وتوضيحه) ان الأحكام

التكليفية الظاهرية المجعولة على طبق مؤديات الطرق والامارات احكام طريقية اي مقدمية للوصول إلى الواقعيات ناشئة عن مصلحة في نفسها موجبة لتنجز التكليف الواقعي إذا أصابته ولصحة الإعتذار عن فوته إذا أخطأته من دون ان تكون عن مصلحة او مفسدة في متعلقاتها من الأفعال والاحكام الواقعية هي احكام حقيقية نفسية ناشئة عن مصلحة او مفسدة في متعلقاتها من الأفعال(وعليه) فلا يلزم حينئذ اجتماع المثلين في فعل واحد إذا أصابت الامارات اواجتماع الضدين من ايجاب وتحريم ومن إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين إذا أخطأت الامارات بعد فرض كون أحد الحكمين طريقياً ليس عن مصلحة أو مفسدة في الفعل موجبة لإرادته أو كراهته والآخر نفسياً عن مصلحة أو مفسدة في الفعل موجبة لإرادته أو كراهته .

﴿ اقول ﴾

وكأن المصنف قد نسي في هذا الجواب الثاني محذور طلب الضدين رأساً ولم يتذكره (وعلى كل حال) يرد على هذا الجواب أيضاً (مضافاً) إلى انه لو تم لاختص بالامارات فقط كالجواب الاول عيناً دون الاصول العملية إذ كما انه لا معنى للالتزام في الاصول العملية بجعل الحجية أي المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ فكذلك لا معنى للالتزام فيها بجعل أحكام ظاهرية طريقية اي مقدمية للوصول إلى الواقعيات فان الأصول، مجعولة في قبال الواقع عند الشك فيه والجهل به لا للوصول إلى الواقع بل لابد فيها من الإلتزام بجعل احكام ظاهرية محضة غير طريقية (انه لا معنى) لكون الأحكام الظاهرية الطريقية ناشئة عن مصلحة في نفسها دون متعلقاتها من الأفعال فانها لو كانت المصلحة في نفسها لزم تحققها بمجرد إنشائها وجعلها من دون لزوم الإتيان بمتعلقاتها وهو كما ترى فان المقصود من جعلها في موارد الامارات ليس الا الوصول بسببها إلى الواقعيات كما تقدم بل انما سميت بالطريقية اي المقدمية فما لم يؤت بها في الخارج كيف يصل المكلف

بوسيلتها إلى الواقعيات (وعليه) فالمصلحة الغيرية التي أوجبت إنشاء الأحكام الظاهرية الطريقية تكون هي في متعلقاتها قهراً كالمصلحة النفسية التي أوجبت إنشاء الأحكام الواقعية فإذا كانت المصلحة الغيرية في متعلقات الأحكام وهي الأفعال كالمصلحة النفسية وأصابت الامارة لزم في الأفعال اجتماع المثلين احدهما حكم ظاهري غيري والآخر واقعي نفسي وان اخطأت الامارة لزم فيها اجتماع الضدين من إيجاب وتحريم وإرادة وكراهة احديهما غيرية والأخرى نفسية ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فتعود المحاذير السابقة كلها الا ما اشير اليه من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة (هذا مع) انه لو سلم ان الأحكام الظاهرية الطريقية ناشئة عن مصلحة في نفسها فلا يكاد يرتفع بذلك التنافي بين الأحكام الظاهرية والواقعية فان الحكم باتيان شيء ظاهراً بمقتضى قيام الامارة او الأصل ولو لمصلحة في نفس الحكم لا في الفعل ممانافي المنع الفعلي عنه واقعاً كما فيما صادف الحرام الواقعي وهذا واضح لا ستار عليه وسيأتي اعتراف المصنف بذلك في بعض الأصول العملية فانتظر (وعلى كل حال) لابد من صرف النظر عن هذا الجواب الثاني كالاول وتأسيس جواب ثالث نافع لمجموع الامارات والأصول قاطبة وسيأتي تفصيله عند قوله فلا محيص في مثله ... الخ فانتظر ،

﴿ قوله او بانه لا معنى لجعلها الا جعل تلك الأحكام . . . الخ ﴾

(وحاصله) ان تمم الكشف وجعل الحجية للطرق والامارات الظنية مما لا معنى له غير جعل تلك الاحكام التكليفية الظاهرية على طبق مؤدياتها وذلك لأن تمم الكشف وجعل الحجية للظن مما لا يمكن الا بعد تصرف تكويني فيه لينقلب موضوعاً إلى العلم ويكون يقيناً وجداناً فتكون الحجية حينئذ من لوازمها الذاتية والا فمع بقاء الظن على حاله لا يكاد يعقل أن يتم كشفه ويكون حجة كالعلم أي منجزاً عند الإصابة وعذراً عند الخطأ (وفيه) ان الحجية أمر إعتباري قابل للجعل والإنشاء كالقضاوة والنيابة وغيرهما فإذا انشأت لأمر مخصوص فيتنجز التكليف بسببه

عند اصابته ويكون عذراً لفوته عند خطأه (فخبر الثقة) مثلا قبل ان يعتبره الشارع ويجعله حجة للنـــاس لا يكون منجزاً للتكليف فيما أصاب بمعنى انه ليس للمولى حينئذ مؤاخذة العبد بمخالفته لعدم كونه مما استقل العقل بحجيته ولا مما حكم الشرع باعتباره وهكذا لا يكون عذراً لفوت الواقع فيما إذا أخطـــأ بمعنى ان للمولى ان يؤاخذ العبد على متابعته بعد الإعتراف بعدم اعتباره لا عقلا ولا شرعاً (وهذا) بخلاف ما إذا اعتبره الشارع فبمجرد أن جعله ونصبه يكون منجزاً فيما أصـــاب وعذراً فيما أخطأ فإن أصاب فلا عذر للعبد في مخالفته وإن أخطأ فلا عذر للمولى في مؤاخذته .

﴿ قوله فيما يمكن هناك انقداحهما . . . الخ ﴾

اي في مثل النبي صلى الله عليه وآله وسلم او الولي كأمير المؤمنين عليـــه السلام والأحد عشر المعصومين من صلبه .

﴿ قوله حيث انه مع المصلحة او المفسدة الملزمتين . . . الخ ﴾

علة لا مكان إنقداح الإرادة والكراهة في مثل النبي (ص) او الولي (ع) .

﴿ قوله في المبدء الأعلى . . . الخ ﴾

وهو الله تبارك وتعالى فانه جل وعلا ليس محلا للحوادث كالإرادة والكراهـــة ونحوهما فلا محالة تكون الإرادة والكراهة فيه تبارك وتعالى بمعنى العلم بالمصلحة او بالمفسدة كما سيأتي والعلم عين ذاته كما هو المشهور وإن عرفت منا خلافه في ذيل الطلب والإرادة فتذكر .

﴿ قوله والآخر واقعي . . . الخ ﴾

هذا عدل لكلامه السابق وهو قوله لأن احدهما طريقي فلا تغفل .

﴿ قوله في بعض المبادى العالية . . . الخ ﴾

وهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم والولي عليه الصلاة والسلام .

﴿ قوله كما أشرنا . . الخ ﴾

اي اشرنا الى انه لا يحدث في المبدء الأعلى ارادة وكراهة وإن لم يؤشر الى العلم بالمصلحة او المفسدة .

﴿ قوله فلا يلزم ايضاً اجتماع إرادة وكراهة . . . الخ ﴾

تفريع على جميع ما تقدم منه في الجواب الثاني اي فلا يلزم ايضاً اجتماع الارادة والكراهة كما لم يلزم اجتماعهما على الجواب الاول .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

والظاهر انه اشارة الى ضعف قوله ولا إرادة ولا كراهة اصلا الا بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعي كما بيناه لدى الإعتراض على الجواب الثاني فان الحكم الواقعي كما يكون عن مصلحة نفسية في الفعل موجبة لإرادته أو كراهته فكذلك الحكم الظاهري الطريقي أي المقدى يكون عن مصلحة غيرية في الفعل وهي الوصول إلى الواقعيات غالباً موجبة لإرادته أو كراهته فيجتمع حينئذ في الفعل الإرادة والكراهة جميعاً .

﴿ قوله نعم يشكل الأمر في بعض الاصول العملية كاصالة الاباحة الشرعية . . . الخ ﴾

وجه الإشكال في بعض الاصول العملية كإصالة الحل الجارية في الشبهات التحريمية أو اصالة البراءة الجارية فيها وفي الشبهات الوجوبية (ان الأحكام الظاهرية) المجعولة فيها هب انها ناشئة عن مصلحة في نفسها لا في متعلقاتها ولكنها مع ذلك تنافي الحرمة الواقعية الثابتة للفعل على تقدير حرمته واقعاً فإذا شك في خمرية ما يع مثلا فالترخيص والإذن في شربه ظاهراً وإن فرض انه كان لأجل مصلحة في نفس الإذن لا لعدم مفسدة في الفعل ولكن مع ذلك ينافي الحرمة الواقعية الثابتة للمايع المشكوك على تقدير كونه خمراً واقعاً وهذا هو عين الاشكال الثالث الذي أوردناه نحن على الجواب الثاني فلا تغفل .

(ثم ان الظاهر) ان وجه تخصيص الإشكال ببعض الأصول العملية انمثل الاستصحاب وقاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ واصالة الصحـــة وأشباه ذلك من الأصول العملية التي لها نظر إلى الواقع يمكن الالتزام فيها بجعل أحكام ظاهرية طريقية كما في الامارات عيناً فيكون حالهـــا كحال الامارات من حيث جريان الجواب الثاني فيها حرفاً بحرف وهذا بخلاف مثل قاعدة الحل وأصل البراءة ونحوهما مما لانظر له إلى الواقع أصلافيختص الإشكال به دون ماله نظر إلى الواقع (هذا) ولكنك قدعرفت منا ان الإلتزام بجعل احكام ظاهرية طريقية في الامارات مما لا يجدي في دفع المحاذير المتقدمة أصلا فكيف بالاصول العملية التي حالها كحال الامارات من حيث النظر إلى الواقع (وعليه) فالاشكال ممـــا لا يختص ببعض الأصول دون بعض بل يعم الجميع بل وتمام الامارات أيضاً بعد ما لم يستقم الجواب الأول ولاالثاني فيها فتأمل جيداً .

﴿ قوله فلا محيص فى مثله الا عن الإلتزام بعدم انقداح الارادة او الكراهة فى بعض المبادى العالية أيضاً . . الخ ﴾

هذا شروع في جواب ثالث نافع لمجموع الامارات والاصول قاطبة من غير اختصاص ببعض الاصول العملية كقاعدة الحل وشبهها غير ان المصنف لما زعم صحة الجوابين السابقين عن المحاذير المتقدمة كلها في الامارات وفي بعض الاصول العملية كالاستصحاب وأخواته من الاصول الناظرة إلى الواقع قد خصص هذا الجواب ببعض الاصول العملية (وعلى كل حال) تقريب هذا الجواب كما تقدمت الاشارة اليه في العلم الإجمالي على نحو يجري في جميع الامارات والأصول طراً وبه يحصل الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في كل من الاصول والامارات وبه يندفع المحاذير المتقدمة كلها بأجمعها من اجتماع المثلين كايجابين او تحريمين ونحوهما عند اصابة الامارات ومطابقة الاصول مع الواقع او اجتماع الضدين كايجاب وتحريم ونحوهما احدهما ظاهري والآخر واقعي عند خطـــأ الامارات ومخالفة

الاصول مع الواقع بل وطلب الضدين فيما إذا أدت الامارة إلى وجوب ضد الواجب كما تقدم التمثيل له (ان الاحكام الواقعية) الإلهية المشتركة بين الكل من العالم والجاهل جميعاً هي فعلية غير منجزة إذا قامت الامارة أو الأصل على خلافها والاحكام الظاهرية المتحققة بقيام الامارة أوالاصل كلها فعلية منجزة (اما كون الأحكام الظاهرية) فعلية منجزة فلتحقق موضوعها وهو قيام الامارة او الأصل فان قيام احدهما وان لم يكن سبباً وموضوعاً لحدوث مصالح ومفاسد في الافعال موجبة لجعل احكام نفسية على طبق مؤدياتها كما يقول به أرباب القول بالسببية والموضوعية في خصوص الامارات ولكنه سبب وموضوع لا محالة لتحقق حكم ظاهري على طبق مؤدياتها (واما كون الاحكام الواقعية) التي قامت الامارة أو الأصل على خلافها فعلية غير منجزة فلان فعليتها عبارة عن وصولها إلى مرتبة الإبلاغ والإجراء والإنفاذ فان الحكم كما سبق تفصيله في بعض مقدمات الإمتناع في مسألة الإجتماع إذا بلغ هذه المرتبة بحيث صار الشارع بصدد إبلاغه للناس وإنفاذه فيهم صار فعلياً بمعنى انه قد وصل إلى حد لو تعلق به العلم لتنجز بخلاف ما إذا لم يصل إلى هذه المرتبة بأن كان باقياً في مرتبة الإنشاء والسكوت فلا يتنجز وان تعلق به العلم خارجاً كما في الأحكام التي لم يؤمر الشارع في صدر الإسلام بتنفيذها في المسلمين إلا بعد مدة مديدة واما عدم كونها منجزة فلعدم وصولها إلى مرتبة العلم كي تتنجز كيف وقد قامت الامارة او الأصل على خلافها فكيف تتنجز هي ويستحق العقاب على مخالفتها (فإذا ثبت) ان الاحكام الواقعية التي قامت الامارات او الاصول على خلافها فعلية غير منجزة وان الأحكام الظاهرية المتحققة بقيام الامارة او الاصل كلها فعلية منجزة ثبت عدم التنافي بينهما قهراً (ووجه عدم التنافي) ان الأحكام الخمسة لا تكون متنافية بعضها مع بعض كما أشير قبلا الا

من جهة الإرادة والكراهة والحكم الواقعي إذا كان فعلياً غير منجز فـلا ارادة ولا كراهة على طبقه كي ينافى الحكم الظاهري (والسر) فى عدم كون الإرادة أو الكراهـة على طبق الحكم الواقعي الغير المنجز ان الحكم الواقعي الذي لم يعلم به ان كان مغفولا عنه فهذا مما يستحيل انقداح الارادة او الكراهة على طبقه فى نفس المولى وهل يعقل إرادة الشيء عن الغافل كلا وان كان ملتفتاً اليه فهذا مما يمكن انقداح الارادة او الكراهة على طبقه فى نفس المولى لكن إذا لم يحكم المولى بنفسه فى الظاهر على خلافه بمقتضي قيام الامارة او الأصل بل حكم بالإحتياط وبرعاية الواقعيات والا فحكمه فى الظاهر على خلافه مما يكشف عن عدم انقداح الإرادة او الكراهة فى نفسه الشريفة على طبق الأحكام الواقعيـة الا فيما تنجزت بالعلم ويبلوغ الخطاب إلى المكلف .

(وبالجملة) ان الاحكام الواقعية التي قامت على خلافها الامارات الشرعية او الاصول العملية هي فعلية غير منجزة والأحكام الظـاهرية المتحققة بقيام الامارات أو الأصول فعليـة منجزة ولا تنـافى بين الحكمين أصلا لعدم الارادة او الكراهـة على طبق الفعلي الغير المنجز كي ينافى مع الفعلي المنجز (ومن مجموع ذلك) يظهر لك الجواب عن طلب الضدين أيضاً فيما إذا أدت الامارة إلى وجوب ضد الواجب فإن الواجب الواقعي لا ارادة على طبقه وان كان وجوب ضده الذي أدته الامارة تكون الارادة على طبقه فلا يتنافيان الوجوبان ولا يتضادان (بقى فى المقام) محذور واحد وهو لزوم اجتماع المثلين عند اصابة الامارات ومطابقة الاصول مع الواقع من إيجابين او تحريمين او نحوهما احدهما واقعي والآخر ظاهري (ولكنه سهل يسير) فإن الأحكام امور اعتبارية إذا اجتمع اثنان منها متماثلين فى فعل واحد اندك بعضها فى بعض وتأكد بعضها ببعض فيكون هناك حكم

واحد أكيد من قبيل ما إذا اجتمع أمران او أكثر أحدهما تأسيسي والآخر تأكيدي في شيء واحد ففال مثلا إسقني ماء ثم قال إسقني ماء او اجتمع أمران تأسيسيان احدهما بعنوان أولى والآخر بعنوان ثانوي كما إذا نذر ان يصلي الظهر في يومه هذا او في كل يوم فاجتمع فيها وجوب بعنوان أولى ووجوب بعنوان ثانوي ناشي من قبل النذر او حلف ان لا يشرب الخمر طيلة عمره فاجتمع فيه حرمة بعنوان أولى وحرمة بعنوان ثانوي ناش من قبل الحلف وهكذا فكما انه لا محذور في اجتماع حكمين مماثلين في مثل هذه الموارد كلها فكذلك لا محذور في اجتماعهما في المقام أصلا فيكون شيء واحد واجباً او حراماً واقعاً وظاهراً فتدبر جيداً .

(ثم ان ها هنا) شيء آخر ينبغي الجواب عنه وان لم يتعرضه المصنف وهو الوجه الاول من وجهي ابن قبه من انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مثلا لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى والتالي باطل اجماعاً (فنقول إن) المقصود من التعبد بخبر الواحد ان كان هو التعبد به بدون ان يعبدنا الشارع به فهذا مما لا يجوز لا في الاخبار عن النبي (ص) ولا في الإخبار عن الله تعالى وان كان المقصود منه هو التعبد به بعد ان عبدنا الشارع به فهذا كما يجوز في الاخبار عن النبي (ص) فكذلك يجوز في الاخبار عن الله تعالى فكما صح للنبي (ص) أن يعبد الأمة باخبار الثقة المأمون ويقول كلما أخبر عني فهو عني يخبر فكذلك صح ان يعبدهم باخبار نبي آخر لا يعلم الناس نبوته ويقول كلما أخبركم عن الله فهو عن الله يخبر كما إذا عبد إبراهيم (ع) امته بقول لوط او عبد موسى امته بقول هارون وهكذا .

﴿ قوله وكونه فعلياً انما يوجب البعث او الزجر في النفس النبوية او الولوية . . . الخ ﴾

المراد من البعث والزجر بقرينة قوله في النفس النبوية او الولوية هي الارادة او الكراهة كما تقدمت الاشارة اليه في بعض مقدمات الامتناع في مسألة الاجتماع اي وكون التكليف الواقعي فعلياً انما يوجب انقداح الإرادة او الكراهة على طبقه في النفس النبوية او الولوية إذا لم يرخص النبي (ص) او الولي (ع) بنفسه على خلافه ولو لمصلحة أهم في الحكم الظاهري .

﴿ قوله فانقدح بما ذكرنا انه لا يلزم الإلتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعلياً كي يشكل تارة . . . الخ ﴾

العبارة ناقصة جداً والصحيح التام هكذا أي فانقدح بما ذكرنا من الجواب الاخير الثالث من ان التكاليف الواقعية التي قامت الامارات او الاصول على خلافها فعلية غير منجزة بمعنى كونها على صفة لو علم بها المكلف لتنجزت عليه انه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي فعلياً اي بكونها إنشائياً محضاً ولا بكونها فعلياً منجزاً كي يشكل .

(تارة) أي على الإلتزام الاول بعدم لزوم الاتيان حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الإنشائية المحضة ما لم تكن بالغة مرتبة الفعلية .

(واخرى) أي على الإلتزام الثاني بما سيأتي ذكره وشرحه عن قريب فانتظر .

﴿ قوله لا يقال لا مجال لهذا الاشكال . . . الخ ﴾

حاصل القول انه لو التزمنا فرضاً ان الاحكام الواقعية إنشائية محضة فلا مجال للاشكال بعدم لزوم الاتيان حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه لأن الاحكام الواقعية وان كانت قبل تعلق الامارة بها وأدائها اليها إنشائيـــة

محضة ولكنها بأداء الامارة اليها تصير فعلية (وحاصل الجواب) عز القول المزبور ان الامارة لا يحرز بها لا حقيقة ولا تعبداً الا ما هو الثابت في الواقع والمفروض ان الثابت في الواقع هو الإنشائي المحض ولا يحرز بها الحكم الإنشائي الذي أدت اليه الامارة بهذا القيد كي يكون الحكم الإنشائي بوسيلة هذا القيد فعلياً فإذا قامت الامارة على الإنشائي الذي أدت اليه الامارة فقد قامت على الحكم الفعلي فيتنجز اما عدم الإحراز بها حقيقة فواضح واما عدم الإحراز بها تعبداً فلان أقصى ما يقتضيه ادلة اعتبار الامارة ان مؤداها هو الواقع لا الواقع الذي أدت اليه الامارة .

﴿ اقول ﴾

ويرد على الجواب .

(اولا) ان القيد المذكور أي اداء الامارة لو كان مما يوجب صيرورة الإنشائي فعلياً كما هو ظاهر قول المصنف لا حكم إنشائي أدت اليه الامارة ... الخ فالامارة هب انها لا يحرز بها لا حقيقة ولا تعبداً الا ما هو الثابت في الواقع وهو الانشائي المحض لا الإنشائي الذي أدت اليه الامارة ولكن الإنشائي المحض بعد ما قامت عليه الامارة يكون من الإنشائي الذي أدت اليه الامارة فيحصل له هذا القيد ويصير لأجله فعلياً ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

(وثانياً) ان أداء الامارة ليس مما يوجب صيرورة الانشائي فعلياً كي إذا فرضنا انه يحرز بالامارة الحكم الإنشائي الذي أدت اليه الامارة لكانت الامارة القائمة عليه قائمة على الحكم الفعلي فان الإنشائي لا يصير فعلياً الا ببلوغه عن مرتبة السكوت الى مرتبة الإبلاغ والإعلام لنوع المكلفين وان لم يعلم به بعض المكلفين لا بمجرد قيام الامارة عليه وأداء الامارة اليه فان الإنشائي إذا لم يبلغ مرتبة الإبلاغ والإعلام للنوع لم يصر فعلياً

ولم يجب الاتيان به ولو أدته سبعون امارة وقام عليه سبعون طريق ومن هنا يظهر لك ضعف القول المزبور من أصله وهو الذي اشار اليه المصنف بقوله لا يقال ... الخ كضعف جوابه كذلك أي من أصله فتدبر جيداً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد أشير آنفاً إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله اللهم الا أن يقال . . . الخ ﴾

وحاصل القول ان أقصى ما تقتضيه أدلة اعتبار الامارة وان كان تنزيل مؤداها منزلة الواقع وهو الانشائي المحض لا منزلة الواقع الذي أدت اليه الامارة ولكن بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم من اللغوية لابد من حمل دليل الحجية على تنزيل المؤدي منزلة الواقع الذي أدت اليـه الامارة أي منزلة الأحكام الفعليـة لا منزلة الواقع الصرف وهو الإنشائي المحض كي يكون التنزيل بلاثمرة ولا فائدة بعد وضوح عدم وجوب الاتيان بالأحكام الانشائية المحضة لكن أورد عليه المصنف بنفسه ماملخصه ان دلالةالاقتضاء انما تتم إذا لم يكن لتنزيل المؤدي منزلة الواقع الصرف وهو الإنشائي المحض فائدة وليس كذلك وذلك لما تقدم في القطع قبيل الشروع في التجري ان موافقة الإنشائي المحض مما يوجب استحقاق المثوبة وان لم يوجب مخالفته استحقاق العقوبة فراجع .

﴿ قوله وأخرى بانه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال احكام فعلية بعثية او زجرية في موارد الطرق والاصول . . . الخ ﴾

هذا عدل لقوله المتقدم كي يشكل تارة ... الخ والمعنى كما تقدم قبلا هكذا أي فانقدح مما ذكرناه من الجواب الأخير الثالث للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي انه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي فعلياً ولا الالتزام بكونه فعلياً منجزاً كي يشكل .

(تارة) أي على الإلتزام الاول بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه لعدم لزوم الاتيان بالحكم الإنشائي المحض .

(وأخرى) أي على الإلتزام الثاني بانه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال احكام فعلية بعثية او زجرية في موارد الطرق والاصول على خلاف ما أدته الطرق والاصول فيتنافيان الحكمان لكونهما فعليين منجزين واحتمال المتنافيين محال كالقطع بالمتنافيين .

(اما) عدم ورود الإشكال الأول فلما عرفت .

(واما) عدم ورود الإشكال الثاني فلما عرفت أيضاً من ان الأحكام الواقعية وان كانت فعلية ولكنها غير منجزة وليست على طبقها بعث او زجر أي ارادة او كراهة كي تنافي الأحكام الظاهرية المتحققة بقيام الامارة او الأصل بل هي فعلية بمعنى كونها على صفة لو علم بها المكلف لتنجزت عليه كساير التكاليف (ومن هنا) يظهر لك ان العبارة كما أشير قبلا من صدرها ناقصة والصحيح التام هكذا أي فانقدح بما ذكرنا انه لا يلزم الإلتزام بعدم كون الحكم الواقعي فعلياً ولا الإلتزام بكونه فعلياً منجزاً كي يشكل تارة بعدم لزوم الإتيان ... الخ وأخرى بانه كيف يكون التوفيق بذلك ... الخ فتدبر جيداً .

﴿ قوله فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق إنشائياً غير فعلي . . . الخ ﴾

تفريع على مجموع ما ذكره المصنف في الجواب الأخير الثالث لتجمع بين الحكم الظاهري والواقعي (ومن هنا) يظر لك ان هذه العبارة أيضاً ناقصة والصحيح التام هكذا فلا يصح التوفيق بين الحكمين بإلتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق إنشائياً غير فعلي ولا بالإلتزام بكونه فعلياً منجزاً (وذلك) لما عرفت من انه على الإلتزام الاول لا يكون

بعدم لزوم الإتيان بمـا قامت الامارة على وجوبه ... الخ وعلى الإلتزام الثاني يشكل بانه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال احكام فعلية بعثية او زجرية في موارد الطرق والاصول ... الخ .

(قوله كما لا يصح التوفيق بان الحكمين ليسا في مرتبة واحدة ... الخ)

ولعله اشارة إلى ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في اول البراءة وفي اول التعادل والتراجيح أيضاً (قال) في اول البراءة ما لفظه ومما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الاصول لان موضوع الاصول يرتفـع بوجود الدليل فلا معارضة بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع الأصل وهو الشك بوجود الدليل ألا ترى انه لا معارضة ولا تنـافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الإباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة فإذا علمنا بالثاني يعني الدليل لكونه علمياً والمفروض سلامته عن معارضة الاول يعني الأصول خرج شرب التتن عن موضوع دليل الاول وهو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتى يلزم تخصيص وطرح لظاهره (وقال) في اول التعـادل والتراجيح ما لفظه وكيف كان فلا يتحقق يعني التعارض الا بعد اتحـاد الموضوع والا لم يمتنع اجتماعهما ومنه يعلم انه لا تعارض بين الاصول وما يحصله المجتهد من الادلة الاجتهادية لان موضوع الحكم في الاصول الشيء بوصف انه مجهول الحكم وفي الدليل نفس ذلك الشيء من دون ملاحظـة ثبوت حكم له فضلا عن الجهل بحكمه فلا منافاة بين كون العصير المتصف بجهالة حكمه حلالا على مـا هو مقتضي الأصل وبين كون نفس العصير حراماً كما هو مقتضي الدليل الدال على حرمته (انتهى) ولكن مقصوده اعلى الله مقامه في كلا الموضعين نفي المعارضة بين الادلة الإجتهادية والاصول

العملية وان موضوع الأصل وهو الشك يرتفع بالدليل الاجتهادي وليس بصدد التوفيق بين مطلق الاحكام الظاهرية سواء كانت في موارد الادلة الإجتهادية او في الاصول العملية وبين الاحكام الواقعية المشتركة بين الكل من العالم والجاهل جميعاً كما هو المبحوث عنه في المقام كي يعترض عليه بأن مجرد تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي برتبة مما لا يكفي في الجمع بينهما (وعلى كل حال) حاصل ما قيل او يمكن ان يقال في تقريب هـذا التوفيق الذي قد اشار اليه المصنف بقوله كما لا يصح التوفيق ... الخ ان الحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن الموضوع والشك في الواقعي متأخر أيضاً عن الواقعي نظير تأخر العـلم عن المعلوم فيكون الظاهري متأخراً عن الواقعي بمرتبتين فإذا كان متأخراً عنه في المرتبة فليس هو في عرضه كي يتنافيـان ويتضادان (وحاصل جواب المصنف) ان الظاهري وان كان متأخراً عن الواقعي بمرتبتين وليس هو في مرتبته ولكن الواقعي موجود محفوظ في مرتبة الظاهري لوضوح ان بمجرد الشك في الحكم الواقعي وقيـام الامارة او الاصل على خلافه لا يكاد يضمحل الواقعي المشترك بين الكل فإذا تحقق الظاهري بقيام الامارة او الأصل على خلاف الواقعي وكان الواقعي محفوظاً في مرتبته ورتبته لزم اجتماع الضـدين من إيجاب وتحريم او ندب وكراهة وهكذا فتأمل جيداً .

مقتضي الاصل فيما شك في اعتباره

﴿ قوله ثالثها ان الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبد به واقعاً عدم حجيته جزماً . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الأمر الثالث هو بيان مقتضي الأصل فيما شك في

اعتباره شرعاً فان الامارة الظنية قد يعلم بحجيتها وقد يعلم بعدم حجيتها وقد يقع الشك في حجيتها فإذا وقع الشك فهل الأصل حجيتها او عدم حجيتها (فيقول) إن الأصل عدم حجيتها جزماً بمعنى انه بمجرد أن شك في حجية امارة ثبوتاً يقطع بعدم حجيتها إثباتاً اي لا يترتب عليها آثار الحجية في مقام الإثبات وذلك لأن آثار الحجية من المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ وحكم العقل بوجوب المتابعة لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية الفعلية أي المحرزة بالعلم في مقام الإثبات لا على مـــا اتصف بمطلق الحجية ولو ثبوتاً وإن لم يعلم بها إثباتاً .

﴿ اقول ﴾

بل الامارة المشكوكة الاعتبار مما يحرم العمل به شرعاً وعقلا مضـافاً إلى عدم حجيتها في ظرف الشك وعدم ترتب الآثار عليها إثباتاً .

(اما شرعاً) فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والامارة المشكوكة مما ليس لنا به علم بل ولعموم الآيات الناهيـــة عن الظن مثل قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئاً خرج منها ما علم اعتباره بالخصوص ويبقى ما شك في اعتباره وما علم بعدم اعتباره .

(واما عقلا) فلقبح التعبد والتدين بما لا يعلم اعتباره نعم لا بأس بالحركة على وفقه والمشي على طبقه إحتياطاً برجاء اعتباره ثبوتاً مـــا لم يعارضه احتياط آخر كما إذا قام على وجوب شيء لاحتمل حرمته بخلاف ما إذا قام على حلية ما نحتمل حرمته فان الإحتياط حينئذ في ترك هذا الاحتياط (وعلى كل حال) ان العمل على طبق ما شك في اعتباره احتياطاً غير العمل به على وجه الإستناد اليه والتعبد والتدين به فالاول حسن عقلا والثاني قبيح عقلا وهذا واضح .

﴿ قوله ضرورة انه بدونه لايصح المؤاخذة على مخالفة التكليف... الخ ﴾

علة لعدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة إلا على ما أحرز حجيته وإشارة إلى نفي المنجزية عند الاصابة والعذرية عند الخطأ فيما لم يحرز حجيته فانه إذا قامت امارة لم يحرز اعتبارها على تكليف إلزامي وقد أصابت واقعاً ولم يعمل بها المكلف لم يصح للمولى مؤاخذته كما انها إذا قامت على ارتفاع تكليف ثابت وقد أخطأت وعمل بها المكلف وفات منه التكليف لم يصح له الاعتذار بها عن فوته .

﴿ قوله ولا يكون مخالفته تجرياً ولا تكون موافقته بما هي موافقته انقياداً . . . الخ ﴾

إشارة إلى نفي أثرين آخرين للحجة عند عدم إحراز حجية امارة ظنية وهما كون مخالفتها عند الخطأ تجرياً وموافقتها كذلك بما هي موافقتها انقياداً فإن شأن الحجة كما تقدم في القطع ان يكون مخالفتها عند الخطأ تجرياً وموافقتها كذلك انقياداً .

(نعم) إذا قامت امارة لم يحرز حجيتها وقد اخطأت والمكلف قد وافقها لا بعنوان انه موافقتها بل برجاء اصابتها للواقع كان ذلك انقياداً أيضاً (وقد أشار المصنف) إلى ذلك بقوله وان كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك أي انقياداً .

﴿ قوله للقطع بانتفاء الموضوع معه . . . الخ ﴾

أي للقطع بانتفاء موضوع الآثار مع الشك في التعبد به والموضوع كما أشير اليه هو ما اتصف بالحجية فعلا وأحرز التعبد به شرعاً فلا تغفل .

﴿ قوله واما صحة الإلتزام بما أدى اليه من الأحكام وصحة نسبته اليه تعالى فليسا من آثارها . . . الخ ﴾

هذا رد على الشيخ وتفصيله انه أعلى الله مقامه قد جعل مجري الأصل هي

الامارة التي لم يرد دليل على اعتبارها لا الامارة المشكوكة الاعتبار (وبعبارة اخرى) إن المصنف جعل مجري الأصل هي الامارة التي لم يحرز التعبد بها والشيخ اعلى الله مقامه قد جعل مجري الأصل هي الامارة التي أحرز عدم التعبد بها فالاصل هل يقتضي جواز العمل بمثل هذه الامارة أم لا فاختار اعلى الله مقامه حرمته واستدل لها بالادلة الأربعة (قال) التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على وقوع التعبد به محرم بالادلة الاربعة ويكفي من الكتاب قوله تعالى قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون دل على ان ما ليس بإذن من الله من اسناد الحكم إلى الشارع فهو إفتراء .

﴿ اقول ﴾

ولو استدل أعلى الله مقامه من الكتاب العزيز مضافاً إلى ذلك بالآيات الناهية عن الظن أيضاً مثل قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئاً كان بمحله (قال) ومن السنة قوله عليه السلام في عداد القضاة من أهل النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم .

﴿ اقول ﴾

والظاهر انه يعني بذلك انه لو قامت عندنا امارة لم يرد التعبد بها شرعاً وقد أفتينا على طبقها وفرضنا انها كانت مصيبة واقعاً فنحن ممن قضى بالحق وهو لا يعلم فنكون من أهل النار (قال) ومن الاجتراء ما ادعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلا عن العلماء (ثم قال) ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى .

﴿ اقول ﴾

ولو قال ومن العقل تقبيح العقلاء التعبد بما لم يرد التعبد به عن المولى كان أنسب بصدر عبارته جداً (ثم انه أعلى الله مقامه) قد ساق كلاماً

طويلا (إلى ان قال) هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل والإلتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه ... الخ فيكون نتيجة كلامه من الاول إلى الآخر هي ان الذي يحرم بالأدلة الاربعة هو الاستناد إلى الظن والإلتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه دون غيرهما .

(فيقول المصنف) تضعيفاً لذلك كله ما ملخصه ان صحة الإلتزام بما أدى اليه الظن من الاحكام وصحة نسبته اليه تعالى ليسا من آثار الحجية كي إذا لم تصح الإلتزام والنسبة كشف ذلك إناً عن عدم الحجية وذلك كما في الظن على الانسداد والحكومة فانه حجة عقلا كالعلم في حال الانفتاح مع عدم صحة الالتزام بما أدى اليه وعدم صحة نسبته اليه تعالى إذ المفروض عدم القول بالكشف وإن الظن طريق منصوب من الشرع كي صح الإلتزام بمؤداه وصح نسبته اليه تعالى بل هو حجة عقلا يجب العمل على طبقه والحركة على وفقه .

﴿ قوله ضرورة ان حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة . . الخ ﴾

وفي بعض النسخ ضرورة ان حجية الظن عملا على تقرير الحكومة ولعله بمعنى حجيته في الفروع العملية في قبال حجيته في الامور الاعتقادية كما سيأتي تفصيلها جميعاً .

﴿ قوله فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشك فى التعبد به لما كان يجدى فى الحجية شيئاً . . . الخ ﴾

تفريع على قوله فليسا من آثارها ... الخ فان صحة الالتزام والنسبة إذا لم يكونا من آثار الحجية فقهراً لو فرض صحة الالتزام والنسبة فيما شك في اعتباره لم يجد في اثبات حجيته ما لم يترتب عليه آثار الحجية من المنجزية والعذرية ومع الترتب المذكور لم يضر عدم صحتهما كما عرفت في الظن على

الانسداد والحكومة فالمدار في الحجية وعدمها على ترتب آثارها وعدم ترتبها لا على صحة الالتزام والنسبة وعدمها .

﴿ اقول ﴾

إن صحة الالتزام والنسبة وان لم يكونا من آثار الحجية لما عرفت من جواز انفكاك الحجة عنها كما في الظن الإنسدادي على الحكومة ولكن لا يكاد يجوز تحققها في غير الحجة فليس كل حجة مما صح الإلتزام بكون مؤداه حكم الله وصح نسبته اليه تعالى ولكن كلما صح الالتزام بكون مؤداه حكم الله وصح نسبته اليه تعالى كان حجة قطعاً (وعليه) فإذا فرض صحتها في مورد مع الشك في التعبد به كشف ذلك إنّاً عن حجيته قطعاً فقول المصنف فلو فرض صحتها شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئاً مما لا وجه له (هذا) مضافاً إلى ان الكلام في المقام بمقتضى قوله المتقدم في صدر البحث (إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ... الخ) ليس إلا في الامارة المشكوكة حجيتها شرعاً والحجية الشرعية لا يكاد تنفك عن صحة الإلتزام والنسبة كما ان صحتها أيضاً لا تكاد تنفك عن الحجية الشرعية فمطلق الحجية وان كانت قابلة للانفكاك عن صحة الإلتزام والنسبة كما في الظن على الإنسداد والحكومة ولكن الحجية الشرعية في قبال الحجية العقلية هي مما لا تكاد تنفك عن صحتها أبداً (وعليه) فقول المصنف واما صحة الإلتزام بما أدى اليه من الأحكام وصحة نسبته اليه تعالى فليسا من آثارها ... الخ مما لا وجه له أيضاً فافهم جيداً .

﴿ قوله فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل ... الخ ﴾

فان ما علم اعتباره شرعاً خارج موضوعاً عما شك في اعتباره الذي هو مجرى الأصل عند المصنف وهكذا عما علم بعدم الدليل على اعتباره الذي هو مجرى الأصل عند الشيخ أعلى الله مقامه .

في حجية الظواهر

﴿ قوله فصل لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة . . . الخ ﴾

(اما قوله في الجملة) فهو إشارة إلى التفاصيل التي في المسألة وستعرف تفصيلها ان شاء الله تعالى واحداً بعد واحد (واما الظهور) فالظاهر انه عبارة عن تجلي المعنى من اللفظ وإنسباقه إلى الذهن وخطوره في الخاطر بحيث إذا القى اللفظ إلى العرف حملوه عليه (سواء) حصل منه الظن بالمراد أم لا فان تحقق الظهور مما لا يدور مدار الظن بالمراد كما ان الظن بالمراد مما لا يدور مدار الظهور (فقد يكون) اللفظ ظاهراً في معنى بحسب الإنفهام العرفي ولا ظن بالمراد أصلا (وقد يحصل) الظن بالمراد ولو من الخارج ولا يكون اللفظ ظاهراً فيه أصلا وقد يجتمعان كما في الأغلب (وسواء) أيضاً حصل الظهور من الوضع كما هو الغالب او من قرائن شخصية او نوعية كوقوع الأمر عقيب الحظر الموجب لظهوره في الاباحة او كثرة الاستعمال في معنى او غلبة وجوده في الخارج ونحوهما الموجبان لإنصراف اللفظ اليه (هذا) وقد عبر الشيخ أعلى الله مقامه عن الظهورات بالأصول المعمولة لتشخيص مراد المتكلم (قال) في المقام ما هذا لفظه منها أي من الأمور الخارجة عن تحت اصالة حرمة العمل بما سوى العلم الامارات المعمولة في استنباط الاحكام الشرعية من الفاظ الكتاب والسنة وهي على قسمين القسم الاول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادة خلاف ذلك كإصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز واصالة العموم والإطلاق ومرجع الكل إلى اصالة عدم القرينة الصارفة عن

المعنى الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة كغلبة استعمال المطلق في الفرد الشايع بناء على عدم وصوله إلى حد الوضع وكالقرائن المقامية التي يعتمدها اهل اللسان في محاوراتهم كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر ونحو ذلك (انتهى) موضع الحاجة من كلامه .

﴿ اقول ﴾

ولو عبر أعلى الله مقامه بدلا عن اصالة الحقيقة والعموم والإطلاق باصالة الظهور كان أخصر وأجمع اما كونه أخصر فواضح واما كونه أجمع فلأن اللفظ قد يكون ظاهراً في معنى من غير استناد إلى الوضع بل بقرائن شخصية او نوعية غير قطعية بحيث يحتمل معها ارادة غير الظـاهر ولو احتمالا بعيداً فحينئذ تجري اصالة الظهور ولا تجري شيء من تلك الأصول الثلاثة أصلا (هذا مضافاً) الى ان جريان تلك الأصول الثلاثة ممـا لا ينحصر بما إذا احتمل وجود القرينة الصارفة في الكلام كما يظهر منه اعلى الله مقامه بل تجري حتى مع القطع بانتفاء القرينة الصارفة مع احتمال ارادة المتكلم ثبوتاً غير المعنى الظاهر اثباتاً لحكمة مقتضية لذلك قددعتهمي إلى عدم نصب القرينة كما يتفق ذلك كثيراً فتأمل جيداً .

﴿ قوله لإستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات فى تعيين المرادات . . . الخ ﴾

وقد استدل الشيخ أعلى الله مقامه على حجية الظواهر بما يقرب من ذلك (قال) اما القسم الاول يعني به ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عنـد احتمال ارادة خلاف ذلك فاعتباره في الجملة مما لا اشكال فيه ولا خلاف لان المفروض كون تلك الأمور معتبرة عنـد اهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم ومن المعلوم بديهة ان طريق محاورات الشارع في تفهيم

مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محـاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم (انتهى) .

﴿ قوله لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه . . . الخ ﴾

علة لقوله مع القطع بعدم الردع عنها اي عن طريقة العقلاء على اتبـاع الظهورات فان الشارع لو ردع عن طريقتهم لاخترع لنفسه طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه ولم يتكل على الظهورات في تفهيم المرادات كسائر العقلاء فحيث لم يخترع لم يردع (واما رادعية) الآيات الناهية عن الظن ومنه الظواهر فسيأتي الكلام فيها في خبر الواحد ان شاء الله تعالى وانها دورية بنظر المصنف وان كان الدور مما لا يخلو عن اشكال كما ستعرف ونحن نجيب عن الرادعية بطريق آخر غير الدور (مضافاً) إلى ان دلالة الآيات على النهي عن الظواهر تكون هي بالعموم والعموم ظهور ولايعقل النهي عن الظواهر بالظهور والا لمنع عن نفسه وهذا واضح .

في ذكر تفصيلين في المسألة

﴿ قوله والظاهر ان سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بافادتها الظن فعلا ولا بعدم الظن كذلك على خلافها . . . الخ ﴾

إشارة إلى تفصيلين في المسألة قد اشار اليهما الشيخ اعلى الله مقامه (قال) بعد الفراغ عن التفصيل الآتي للمحقق القمي (ما هذا لفظه) ثم انك قد عرفت ان مناط الحجية والاعتبار في دلالة الالفاظ هو الظهور العرفي وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام فلا فرق بين إفادة الظن بالمراد وعدمها ولا بين

وجود الظن الغير المعتبر على خلافه وعدمه لان ما ذكرنا من الحجة على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة (الى ان قال) نعم ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجية الظواهر إذا لم تفد الظن أو إذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها لكن الإنصاف انه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان (انتهى) (قالشيخ أعلى الله مقامه) كما ترى قد استدل على بطلان التفصيلين بجريان الحجة وهي سيرة العقلاء وطريقة أرباب اللسان في جميع الصور المذكورة أي سواء كان الظهور مفيداً للظن بالمراد أم لا وسواء كان الظن الغير المعتبر على خلافه أم لا (واستدل المصنف) على جريان السيرة في جميع الصور المذكورة بقوله ضرورة انه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف ... الخ .

﴿ اقول ﴾

نعم لا يصح الاعتذار عن مخالفة الظواهر بمجرد عدم افادتها الظن بالمراد او بوجود الظن الغير المعتبر على الخلاف بعد الاعتراف بظهور الكلام في المعنى وبتجليه عن اللفظ وإنسباقه إلى الذهن وانفهامه منه عرفاً ولكن ذلك في مقام امتثال التكاليف الصادرة عن الموالى واما في مقام عمل العقلاء بعضهم بكلام بعض في الامور الراجعة إلى أنفسهم في مصالحهم ومعاشهم فالظاهر انهم لا يعملون على طبق الظاهر ما لم يحصل منه الظن بالمراد بل الوثوق والإطمينان فضلا عما إذا كان الظن على الخلاف (اللهم) إلا إذا كان المعنى الظاهر من الأمور المهمة فيؤتى به حينئذ احتياطاً ورجاء وهو غير العمل بالظاهر والاستناد اليه والأعتماد عليه .

(ثم ان الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ما فرغ عن التفصيلين المذكورين ذكر تفصيلين آخرين .

(احدهما) ما أشار اليه بقوله وربما فصل بعض المعاصرين تفصيلا يرجع حاصله إلى ان الكلام إن كان مقروناً بحال أو مقـــال يصلح ان يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي فلا يتمسك فيه باصالة الحقيقة وان كان الشك في أصل وجود الصارف او كان هناك أمر منفصل يصلح لكونـه صارفاً فيعمل على اصالة الحقيقة (قال) وهذا تفصيل حسن متين لكنه تفصيل في العمل باصالة الحقيقة عند الشك في الصارف لا في حجية الظهور اللفظي بل مرجعه إلى تعيين الظهور العرفي وتميزه عن موارد الإجمال فان اللفظ في القسم الاول يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف .

﴿ اقول ﴾

نعم ان التفصيل المذكور حسن متين إلا انه لا يختص باصالة الحقيقة فقط بل يجري حتى في إصالة العموم والإطلاق فإذا اقترن بالكلام مـا يصلح للمخصصية او المقيدية على نحو أخل بظهور العام في العموم أو بظهور المطلق في الإطلاق فلا يتمسك باصالة العموم او الاطلاق بخلاف ما إذا شك في وجود المخصص او المقيد او في مخصصية الأمر المنفصل اومقيديته فيتمسك حينئذ باصالة العموم او الاطلاق .

(ثانيهما) ما أشار اليه بقوله وبإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف وهو ان احتمال ارادة خلاف مقتضي اللفظ إن حصل من امارة غير معتبرة فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة وإن حصل من دليل معتبر فلا يعمل باصالة الحقيقة ومثل له بما إذا ورد في السنة المتواترة عام وورد فيها أيضاً خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن فلا دليل على لزوم العمل بالأصل تعبداً (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ليس المدار في الإعتناء باحتمال ارادة خلاف مقتضي اللفظ على حصوله من

امارة معتبرة او غير معتبرة بل المدار باخلاله بالظهور العرفي وعدمه (فقد يحصل) من امارة غير معتبرة ويعتني به لاتصال الامارة بالكلام وإخلالها بالظهور العرفي (وقد يحصل) من امارة معتبرة كما في مثال المفصل ولا يعتني به لانفصال الامارة عن الكلام وعدم إخلالها بالظهور العرفي وإن أخل بحصول الظن بالمراد وليس بمهم لما عرفت من عدم اعتبار حصوله (ومن هنا يظهر) ما في زعم المفصل من ان الخطاب المجمل الوارد في السنة مما يوجب اجمال العام الوارد فيها مع فرض الإنفصال عنه وانه يوجب ان لا يحصل الظن بالمراد من العام وانه لو عمل باصالة الحقيقة حينئذ فهو من باب العمل بالأصل تعبداً والكل كما ترى ضعيف .

(اما الاول) فلان المجمل المنفصل مما لا يوجب اجمال العام بل ظهوره في العموم باق على حاله .

(واما الثاني) فلان الخطاب المجمل هب انه أوجب عدم حصول الظن بالمراد من العام ولكن ذلك مما لا يضر بعد ما عرفت من عدم اعتبار الظن بالمراد في حجية الظواهر .

(واما الثالث) فلان العمل باصالة الحقيقة حينئذ هو من باب العمل باصالة الظهور لما عرفت من بقاء ظهور العام على حاله فليس هو من العمل بالأصل تعبداً قطعاً فتأمل جيداً .

في تفصيل المحقق القمي

﴿ قوله كما ان الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه . . . الخ ﴾

إشارة إلى تفصيل المحقق القمي في حجية الظواهر (قال الشيخ أعلى الله مقامه) واما التفصيل الآخر يعني به من التفصيلين الذين قد أشار اليهما في صدر

حجية الظواهر وكان احدهما للأخباريين وقد قدمه في الذكر وأخره المصنف للإهتمام به وطوله كما ستعرف فهو الذي يفتهر من صاحب القوانين قدس سره في آخر مسألة حجية الكتاب وفي أول مسألة الإجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطباً كما في الخطابات الشفاهية أم لا كما في الناظر في الكتب المصنفه لرجوع كل من ينظر اليها وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجهة الينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذ لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند إنسداد باب العلم (انتهى) .

(ثم ان الشيخ) بعد ما وجه هذا التفصيل توجيهاً طويلا لا يسع المقام ذكره (قال ما هذا لفظه) ولكن الإنصاف انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي واصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد فان جميع ما دل من اجماع العلماء واهل اللسان على حجية الظواهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جار فيمن لم يقصد لان اهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب يحكمون بارادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجه إلى المكتوب اليه فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب اليه فيما اراد المولى منهم فسلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى وهذا واضح لمن

راجع الأمثلة العرفية هذا حال اهل اللسان فى الكلمات الواردة اليهم واما العلماء فلا خلاف بينهم فى الرجوع إلى اصالة الحقيقة فى الالفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم إلى مخاطب سواء كان ذلك فى الأحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معين ثم مست الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصي اليه فان العلماء لا يتأملون فى الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصي اليه المفقود وكذا فى الأقارير أم كان فى الاحكام الكلية كالاخبار الصادرة عن الأئمة مع كون المقصود منهـا تفهيم مخاطبهم لا غير فانه لا يتأمل احد من العلماء فى إستفادة الأحكام من ظواهرها معتذراً بعدم الدليل على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب او من قصد إفهامه (انتهى موضع الحاجة) من كلامه أعلى الله تعالى مقامه .

﴿ قوله ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه او يخصه . . . الخ ﴾

هذا مقتبس مما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه فى كلامه المتقدم آنفاً بقوله فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص بيد ثالث (الى ان قال) فلا يجوز له الإعتذار فى ترك الإمتثال بعدم الإطلاع على مراد المولى .

﴿ قوله كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه فضلا عما إذا لم يكن بصدد إفهامه . . الخ ﴾

هذا أيضاً مقتبس مما أفاده الشيخ فى كلامه المتقدم آنفاً بقوله واما العلماء فلا خلاف بينهم إلى قوله وكذا فى الأقارير (وعلى كل حال) حاصل مقصود المصنف انه إذا أقر زيد على نفسه بشيء مثل كونه مديوناً لعمرو بكذا وقد سمعه بكر صح لبكر أن يشهد عليه عنـد الحاكم وإن لم يكن مقصوداً بالإفهام بل كان مقصوداً بعدم الإفهام وقد فهم إحياناً .

في تفصيل جماعة من الاخباريين

﴿ قوله ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب الى آخره ﴾

إشارة إلى تفصيل جماعة من الأخباريين (قال الشيخ أعلى الله مقامه) اما القسم الاول يعني به ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادة خلاف ذلك كإصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز واصالة العموم والإطلاق فإعتباره في الجملة مما لا اشكال فيه ولا خلاف (الى ان قال) وانما الخلاف والاشكال وقع في موضعين .

(احدهما) جواز العمل بظواهر الكتاب (الى ان قال) اما الكلام في الخلاف الاول فتفصيله انه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله إما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به . . . الخ ﴾

قد ذكر المصنف للأخباريين وجوهاً خمسة واما الشيخ فقد ذكر لهم وجهين لا غيرهما .

(الاول) الأخبار وهي (بين ما يدل) على اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به وقد جعله المصنف اول الوجوه (وبين ما يدل) على النهي عن تفسير القرآن بالرأي وقد جعله المصنف خامس الوجوه .

(الثاني) العلم الاجمالي بطرو التقييد والتخصيص والتجوز فى اكثر ظواهر الكتاب وذلك مما يسقطها عن الظهور وقد جعله المصنف رابع الوجوه

(واما ثاني الوجوه) الخمسة فلم يذكره الشيخ ولعل المصنف وجده فى سابر كلماتهم .

(واما ثالث الوجوه) الخمسة فهو للسيد الصدر شارح الوافية وقد ذكره الشيخ بعد الوجهين السابقين (وعلى كل حال) ان مـــا دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به حديثان .

(احدهما) ما ورد فى ردع أبي حنيفة وهو ما رواه فى الوسائل فى القضاء فى باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي مسنداً عن بعض اصحاب ابي عبدالله (ع) انه قال ابو عبدالله (ع) لأبي حنيفة أنت فقيه أهل العراق قال نعم قال فبم تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه قال يا اباحنيفة تعرف كتاب الله حق معرفتـــه وتعرف الناسخ والمنسوخ قال نعم قال يا أبا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين أنزل عليهم ويلك ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا محمـــد صلى الله عليه وآله وسلم وما ورثك الله من كتابه حرفاً الحديث .

(ثانيهما) ما ورد فى ردع قتادة وهو مـــا رواه فى الوسائل فى القضاء فى باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن مسنداً عن زيد الشحام قال دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر (ع) فقال يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال ابو جعفر عليه السلام بلغني انك تفسر القرآن فقال له قتادة نعم فقال له ابو جعفر عليه السلام فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت وأنا أسألك (الى ان قال) أبو جعفر (ع) ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به .

﴿ قوله او بدعوى انه لأجل إحتوائه على مضامين شامخة . . . الخ ﴾

قد أشرنا ان هذا الوجه الثاني من الوجوه الخمسة لم يذكره الشيخ وأن المصنف لعله ظفر عليه فى سائر كلمات الأخباريين والله العالم .

﴿ قوله او بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لا أقل من احتمال شموله لمتشابه المتشابه . . . الخ ﴾

قد أشرنا ان هذا الوجه الثالث هو للسيد الصدر شارح الوافية غير ان السيد لم يدع شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر وانما احتمل شموله له لتشابه المتشابه (وقد ذكر الشيخ) ملخص كلامه بعد ذكر الوجهين السابقين للأخباريين كما أشير آنفاً من الأخبار والعلم الإجمالي ونحن نلخص ما لخصه الشيخ أعلى الله مقامه (فنقول) محصله ان المتشابه كما يكون فى أصل اللغة فكذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل أن يقول أحد اذا أستعمل العمومات وكثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينة وربما أخاطب أحداً واريد غيره ونحو ذلك والقرآن من هذا القبيل لأنه نزل على إصطلاح خاص قال قال سبحانه منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه الآية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابه ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا إلى خلفائه (لا يقال) إن الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي (لأنا نمنع الصغرى) إذ المعلوم عندنا مساوات المحكم للنص وأما شموله للظاهر فلا (لا يقال) ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والخاص والمطلق والمقيد (لأنا نقول) إنا لو خلينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة جميعاً مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من إتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته واما الأخبار فقد سبق أن أصحاب الأئمة كانوا عاملين باخبار واحد من غير تخصص عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد ولولا هذا لكنا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقفين (انتهى) .

﴿ قوله او بدعوى انه وان لم يكن منه ذاتاً الا انه صار منه عرضاً للعلم الاجمالي بطرو التخصيص والتقييد والتجوز . . . الخ ﴾

هذا رابع الوجوه الخمسة وهو الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ أعلى الله مقامه للأخباريين ومحصله كما ذكر المصنف ان ظاهر الكتاب وان لم يكن من المتشابهات ولكنه من جهة العلم الإجمالي بطرو المخصصات والمقيدات والتجوزات صار من المتشابهات عرضاً (قال الشيخ ما لفظه) الثاني من وجهي المنع انا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب وذلك مما يسقطها عن الظهور (انتهى) .

﴿ قوله او شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي بحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى . . . الخ ﴾

هذا خامس الوجوه وهو الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي بناء على ان حمل الكتاب على ظاهره هو من التفسير بالرأي وهي أخبار كثيرة (مثل) ما رواه في الوسائل في القضاء في باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي عن الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما آمن بي من فسر برأيه كلامي الحديث (وما رواه) في الباب ايضاً عن محمد بن مسعود العياشي في تفسيره عن عمار بن موسى عن ابي عبدالله عليه السلام قال سأل عن الحكومة فقال من حكم برأيه بين إثنين فقد كفر ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر (وما رواه) في القضاء أيضاً في باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من القرآن عن عبدالرحمن بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعن الله المجادلين في دين الله (الى ان قال) ومن فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب (وما ذكره الشيخ) في الرسائل قال وعن أبي عبدالله (ع) من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يوجر وإن أخطأ سقط أبعد من السماء (وما ذكره) فيه ايضاً قال وفي النبوي العامي من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد اخطأ

(وقال ايضاً) وعن مجمع البيان انه قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن الأئمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح (قال وقوله عليه السلام) ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن إن الآية يكون اولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه (انتهى) إلى غير ذلك من الأخبار المتقاربة لذلك مما ذكره في الوسائل في كتاب القضاء .

﴿ قوله فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغروياً واما بحسبهما فالظاهر انه كبروى . . . الخ ﴾

بمعنى ان نزاعنا مع الأخباريين بحسب الوجه الاول والثاني والرابع يكون صغروياً فهم ينكرون الظهور للقرآن المجيد ونحن ندعي وجوده وبحسب الوجه الثالث والخامس يكون كبروياً فهم يعترفون بتحقق الظهور للقرآن المجيد وينكرون حجيته ونحن ندعي حجيته كحجية ساير الظواهر .

﴿ أقول ﴾

نعم إن النزاع بحسب الوجه الاول والثاني صغروي فان مفاد مادل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به ان غيرهم لا يفهمون منه شيئاً وهكذا مقتضي إحتواء الكتاب على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية ولكن مقتضي الوجه الرابع وهو العلم الإجمالي بطرو المخصصات والمقيدات والتجوزات ليس سقوط ظهور الكتاب رأساً وانما يقتضي سقوط حجية ظهور الكتاب عقلا وان كان صريح كلامهم على ما يظهر من الكلام المتقدم للشيخ هو سقوط الظهور من أصله حيث قال الثاني من وجهي المنع (إلى ان قال) وذلك مما يسقطها عن الظهور الى آخره الا انه مما لا يخلو عن مسامحة .

﴿ قوله إما لأنه من المتشابه قطعاً او احتمالا . . . الخ ﴾

قد أشرنا آنفاً انه ليس في كلام السيد الصدر شارح الوافية دعوى كون الظاهر من المتشابه قطعاً بل ادعى احتمال شمول المتشابه للظاهر وعدم العلم بكون الظاهر من

المحكم وكأن المصنف قد ذكر الوجه الثالث بنحو التردد من عند نفسه .

﴿ قوله وكل هذه الدعاوى فاسدة . . . الخ ﴾

(ووجه فساد الدعوى الاولى) ان المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به وهم الخاص من ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته .

﴿ اقول ﴾

بل وبعمومه وخصوصه ومطلقه ومقيده وناسخه ومنسوخه وظاهره وباطنه وتأويله وتفسيره وانه نزل بليل او نهار في سهل او في جبل الى غير ذلك من الخصوصيات التي يختص علمها بعدالنبي (ص) بأمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام والأحدعشر المعصومين من ذريته وذلك لبداهة ان في القرآن ما لا يختص علمه بهم كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته (مثل قوله عليه السلام) في رواية عبد الأعلى في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على أصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج (وقوله عليه السلام) في مقام نهي الدوانقي عن قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا (وقوله عليه السلام) لابنه إسماعيل إن الله عزوجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فإذاشهد عندك المؤمنون فصدقهم إلى غير ذلك من الإرجاعات والإستدلالات التي ذكرها الشيخ أعلى الله مقامه فلو لم يكن لغير أهل البيت حظ من فهم الكتاب وكان فهمه مختصاً بأهله لم يكن وجه لإرجاعهم إلى الكتاب او لإستدلالهم به لنا (ومن تمام ما ذكر يظهر) ان الأنسب في نظم عبارة المصنف كان ان يقول هكذا اما الاولى فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته بداهة ان فيه ما لا يختص به كما لا يخفى كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع إلى الكتاب إلى آخره فيجعل قوله كيف وقد وقع ... الخ دليلا لقوله

بداهة ان فيه ما لا يختص به من دون فصل بينها بقوله وردع أبي حنيفة ... الخ .

﴿ قوله وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به انما هو لأجل الاستقلال في الفتوى . . . الخ ﴾

دفع لما قديتوهم من ان فهم القرآن لو لم يختص بأهله فلم قدردع الامام عليه السلام أباحنيفة وقتادة عن الفتوى به (فيقول) إن ردعهما عن ذلك انما هو لأجل استقلالهما بالفتوى من دون مراجعة الروايات الواردة عن اهل البيت في تفسيره لا عن الاستدلال بظاهره بعد المراجعة اليها وعدم الظفر فيها بما ينافيه كما هو دأب الشيعة وسيرتهم (وعليه) فردعهما عنه مما لا يدل على عدم جواز الاستدلال بظاهره ولو بعد المراجعة إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه بحد اليأس .

(وبالجملة) ان العامة يفتون بظاهر الكتاب من دون مراجعة الروايات الواردة عن ائمتنا المعصومين عليهم السلام ونحن نفتي بظاهره بعد المراجعة إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه بحد اليأس والأخباريون لا يفتون بظاهره حتى بعد الفحص بحد اليأس والصواب هو النمط الأوسط .

(ثم ان المصنف) قد اخذ هذا الدفع من كلام الشيخ اعلى الله مقامه فانه بعد ان فسر التفسير بالرأي بان المراد به هو الإعتبار العقلي الظني الراجع إلى الإستحسان ذكر له معنى آخر قد اقتبس منه المصنف هذا الدفع (قال) فالمراد بالتفسير بالرأي إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره او احد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر (الى ان قال) وإما الحمل على ما يظهر له في بادي الرأي من المعاني العرفية واللغوية من دون تأمل في الأدلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية مثل الآيات الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى والاخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها (قال) ومما يقرب هذا المعنى الثاني وان كان الاول أقرب عرفاً ان المنهي في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت بل يخطؤنهم به ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم

نص الإمام عليه السلام على ظـاهر القرآن كما ان المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس ويرشدك الى هذا ما تقدم في رد الامام (ع) على أبي حنيفة حيث انه يعمل بكتاب الله ومن المعلوم انه انما كان يعمل بظواهره لا انه كان يأوله بالرأي إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله كيف وقد وقع في غير واحـد من الروايات الإرجاع الى الكتاب . . . الخ ﴾

قد أشرنا ان الأنسب في نظم عبارة المصنف كان ان يوصل قوله هذا بقوله بداهة ان فيه ما لا يختص به ... الخ فيكون هـذا دليلا لقوله ذاك من دون ان يفصل بينهما بقوله ورد عن ابي حنيفة ... الخ .

﴿ قوله واما الثانية فلان احتوائه . . . الخ ﴾

ولقد أجاد المصنف في الجواب عن الدعوى الثانية جـداً فان مجرد الإشتمال على المضامين الغامضة مما لا يمنع عن العمل بالظواهر الغير الغامضة التي يعرفها أهل العرف واللسان (اللهم) إلا إذا ادعى ان مضامين القرآن كلها غامضة عالية لا تصل اليها افهام العرف اصلا ولكنها ليست كذلك قطعاً .

﴿ قوله واما الثالثة فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر ان المتشابه هو خصوص المجمل . . . الخ ﴾

(وحاصل الجواب) عن الدعوى الثالثة انه ليس الظاهر من جملة المتشابه الممنوع اتباعه فان الظـاهر ان المتشابه هو خصوص المجمل لا ما يعم المجمل وغيره (لا يقال) هذا تمسك بظاهر الكتاب وحجيته أول الكلام فيكون مصادرة (لانه يقال) ليس المقصود من قولنا فان الظاهر ان المتشابه هو خصوص المجمل ان الظاهر من قوله تعالى وأخر متشابهات هو ذلك كي يكون مصادرة بل المقصود ان المتبادر من لفظ المتشابه عند العرف ولو لم يكن في الكتاب العزيز هو خصوص

المجمل ومن المعلوم ان فهم العرف متبع في تعيين مداليل الألفاظ فلا مصادرة (هذا) ويمكن الجواب عن الدعوى الثانية بنحو آخر أيضاً فنقول انه لو سلم تشابه المتشابه وانه يحتمل شموله للظاهر فالمتيقن من حرمة العمل بالمتشابه هو المجمل واما ماسواه كالظاهر فالبراءة مما تجري عن حرمته فانه شبهة حكمية منشأها اجمال النص وتردده بين الاقل والأكثر كما لا يخفى .

﴿ قوله واما الرابعة فلان العلم إجمالا . . . الخ ﴾

(وحاصل الجواب) عن الدعوى الرابعة ان العلم الاجمالي بمخالفات الظواهر في الكتاب المجيد وان كان حقاً لا ريب فيه ولكن ذلك مما لا يوجب إجمالها وعدم جواز العمل بها رأساً فانا إذا تفحصنا في الروايات وظفرنا فيها على المخالفات بمقدار المعلوم بالإجمال وانحل العلم الإجمالي من اصله إلى العلم التفصيلي والشك البدوي فلا يكاد يبقى مقتضي لإجمالها بعد ذلك أبداً (هذا مع) امكان دعوى العلم الإجمالي بوجود مخالفات خاصة لو تفحصنا عنها لظفرنا عليها (وعليه) فني كل ظاهر من ظواهر الكتاب إذا تفحصنا في الروايات عما يخالفه ولم نظفر فيها بشيء جاز العمل به وان كان العلم الإجمالي بالنسبة إلى سائر الظواهر باقياً على حاله وذلك لخروج هذا الظاهر الذي تفحصنا عمـــا يخالفه عن كونه طرفاً للعلم الإجمالي اذ المفروض انا نعلم بمخالفات خاصة لو تفحصنا عنها لظفرنا عليها وهذا الظاهر قد تفحصنا عما يخالفه ولم نظفر فيه بشيء فلا يكون من أطراف العلم الإجمالي .

(وبالجملة) فرق واضح بين الجواب الثاني والجواب الاول .

(فعلى الأول) لا يمكن العمل بظاهر من الظواهر حتى نظفر في الروايات على المخالفات بمقدار المعلوم بالإجمال وينحل العلم الإجمالي من أصله .

(وعلى الثاني) لا يجب ذلك بل إذا تفحصنا في خصوص ظاهر من الظواهر ولم نظفر فيه بشيء جاز العمل به وان كان العلم الإجمالي بالنسبة إلى سائر الظواهر باقياً على حاله .

(ثم ان هذا الجواب الثاني) قد اتخذه المصنف ظاهراً من الشيخ أعلى الله مقامه (قال) فيما أفاده في المقام ان المعلوم اجمالا هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد الفحص واما وجود مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله مع ان دعوى اختصاص أطرافه . . . الخ ﴾

هذا هو الجواب الثاني عن الدعوى الرابعة وقد شرحناه لك آنفاً وذكرنا الفرق بينه وبين الجواب الاول فلا تغفل

﴿ قوله واما الخامسة فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فانه كشف القناع ولا قناع للظاهر . . . الخ ﴾

هذا جواب أول عن الدعوى الخامسة اي الاستدلال بالأخبار الناهية عن التفسير بالرأي (وحاصله) ان مادة التفسير لغة هو كشف القناع ولاقناع للظاهر كي يكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير لغة ويحرم بالاخبار المذكورة (وقد اشار الشيخ) إلى هذا الجواب مفصلا واتخذه المصنف منه (فقال) اعلى الله مقامه والجواب عن الاستدلال بها يعني الاخبار الناهية عن التفسير بالرأي انها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وارادة خلاف ظاهرها في الاخبار اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيراً فان أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه انه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربيـــاً او فارسياً اوغيرهما فعمل به واقتتله لم يعدهذا تفسيراً إذ التفسير كشف القناع(انتهى)

﴿ قوله ولو سلم فليس من التفسير بالرأى إذ الظاهر ان المراد بالرأى هو الإعتبار الظنى . . . الخ ﴾

هذا جواب ثاني عن الدعوى الخامسة (وحاصله) انه لو سلم ان مادة التفسير لغة مما تشمل حمل الظاهر على ظـــاهره فهو ليس من التفسير بالرأي فان الرأي هو الاعتبارات الظنية والإستحسانات العقلية بل التفسير بالرأي هو حمل اللفظ على

خلاف ظـــاهره أو على احد محتملاته بمجرد الإعتبار الظني والإستحسان العقلي (وقد أخذ المصنف) هذا الجواب الثاني إلى قوله في الكتاب فيعرفونهم ... الخ من الشيخ أيضاً (قال أعلى الله مقامه) ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً لكن الظاهر ان المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع إلى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية وحينئذ فالمراد بالتفسير بالرأي إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره او احد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر ويرشد اليه المروي عن مولينا الصادق عليـــه السلام قال في حديث طويل وانما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عنـــد أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم (انتهى) .

﴿ قوله هذا مع انه لامحيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره . . . الخ ﴾

هذا جواب ثالث عن الدعوى الخامسة (وحاصله) انه لو سلم شمول الروايات الناهية عن التفسير بالرأي لحمل الظاهر على ظاهره فلا محيص عن حمل التفسير بالرأي فيها على ما ذكرناه من حمل اللفظ على خلاف ظاهره او على احد محتملاته بمجرد الاعتبار الظني والاستحسان العقلي وإخراج حمل الظاهر على ظـــاهره عن تحتها وذلك بمقتضى الجمع بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين وما دل على التمسك به والعمل بما فيه وعرض الأخبار المتعارضة عليه ورد الشروط المخالفة له فحمل الظاهر على ظاهره خارج عن تحت الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي بحسب الجواب الاول والثاني موضوعاً وبحسب هذا الجواب الثالث تخصيصاً جمعاً بين الروايات .

(ثم ان هذا الجواب الثالث) قد اخذه المصنف من الشيخ ايضاً كالجواب الاول والثاني (قال اعلى الله مقامه) بعدالفراغ عن الجواب الثاني (ما هذا لفظه)

هذا كله مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منهـا مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين وغيره مما دل على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه وعرض الأخبار المتعارضة بل ومطلق الأخبار عليه ورد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود (انتهى) .

﴿ قوله وغير ذلك مما لا يحيص عن ارادة الإرجاع الى ظواهره ..الخ ﴾

مقصوده من غير ذلك ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه من الأخبار الدالة قولا وفعلا وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب (مثل قوله عليه السلام) لما قال زرارة من أين علمت ان المسح ببعض الرأس فقال لمكان الباء فعرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب (وقول الصادق عليه السلام) في مقام نهي الدوانقي عن قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله إن جاءكم فاسق بنبأ الآية (وقوله عليه السلام) لابنه إسماعيل إن الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم إلى غير ذلك من الأخبار التي قد اشرنا إلى جملة منها عنـد بيان فساد الدعوى الاولى فتذكر .

﴿ قوله في باب تعارض الروايات او الشروط . . . الخ ﴾

أي في باب تعارض الروايات او في باب الشروط المخالفة للكتاب .

﴿ قوله ليست الا ظاهرة في معانيها ليس فيها ما كان نصاً . . . الخ ﴾

اي ليست الا ظاهرة في معانيها غالباً ليس فيها ما كان نصاً إلا نادراً فلو أريد من أخبار الثقلين ومادل على التمسك بالكتاب والعمل بمافيه وعرض الأخبار المتعارضة عليه ورد شروط المخالفـة له وغير ذلك الإرجاع إلى خصوص نصوصه دون ظواهره لزم حمل الاخبار المذكورة على الشاذ النادر وهو واضح الفساد جداً .

في العلم الاجمالي بوقوع التحريف

﴿ قوله ودعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو . . . الخ ﴾

إشارة إلى الأمر الثالث من الأمور التي نبه عليها الشيخ أعلى الله مقامه في خاتمة تفصيل الأخباريين وهو من اقوى دليل صح للأخباريين ان يستدلوا به للمنع عن العمل بظواهر الكتاب غير انهم غفلوا عنه ولم يستدلوا به (وعلى كل حال) حاصل الدعوى انا نعلم اجمالا بوقوع التحريف في القرآن المجيد فهو مما يمنع عن التمسك بظواهره جداً (وحاصل الجواب) .

(اولا) ان مجرد العلم الإجمالي بالتحريف سواء كان بإسقاط او بتصحيف اي بتغيير لا يكاد يستلزم العلم الإجمالي بوقوع خلل في الظواهر إذ لعله وقع على نحو لا يخل بالظواهر (وقد اتخذ المصنف) هذا الجواب من الشيخ أعلى الله مقامه (قال) الثالث ان وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك (انتهى) .

(وثانياً) سلمنا العلم الإجمالي بوقوع خلل في الظواهر لكن لا علم لنا بوقوع خلل في آيات الأحكام (وقد اتخذ المصنف) هذا الجواب الثاني أيضاً من الشيخ (قال) فيما أفاده في المقام ما لفظه امكن القول بعدم قدحه يعني عدم قدح العلم الإجمالي باختلال الظواهر (قال) لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب فافهم (انتهى) (وفيه) ان مجرد احتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره هو غير الظواهر المتعلقة بالأحكام مما لا يخرج الظواهر المتعلقة بالأحكام عن كونها طرفاً للعلم الإجمالي ولعل الشيخ اليه أشار أخيراً بقوله فافهم (وقد دارك المصنف) هذه الجهة بقوله والعلم بوقوعه فيها او في غيرها من الآيات غير ضائر

بحجية آياتها لعدم حجية ظاهر سائر الآيات ... الخ (وفيه) انه لا محصل لذلك من عدم حجية ما سوى آيات الأحكام فان حجية كل شيء بحسبه فحجية آيات الأحكام هي بمعنى انها منجزة للتكليف وحجية غيرهـا من آيات القصص والحكايات هي بمعنى انها صحيحة صادقة مطابقة للواقع يعتني بها ويترتب الآثار عليها من الإتعاظ بمواعظها والإعتبار بقصصها ونحو ذلك ولعل المصنف أيضاً اليه أشار أخيراً بقوله فافهم (نعم يمكن ان يقال) ان مـا سوى آيات الأحكام حيث لا يكون فيه تكليف شرعي عملي فالخلل المعلوم بالإجمال في الظواهر مما لا يؤثر شيئاً فان كلا من أطراف العلم الإجمالي لابد وأن يكون بمثابة لو كان المعلوم بالاجمال محققاً فيه أثر أثراً شرعياً والا لم يؤثر العلم الإجمالي من أصله فإذا كان هناك اناءان احدهما ماء مملوك والآخر مغصوب ثم علمنا اجمالا بوقوع مقدار من ماء مغصوب في احدهما لم يؤثر هذا العلم الإجمالي شيئاً فانه لو قسم المغصوب في المغصوب لم يحدث تكليفاً جديداً وإذا وقع في الإناء المملوك فهو شك بدوي والمقام من هـذا القبيل فان الخلل المعلوم بالإجمال ان كان في ظواهر القصص والحكايات لم يؤثر شيئاً وان كان في ظواهر آيات الأحكام فهو شك بدوي فتكون اصالة الظهور في الأحكام باقية على حجيتها

﴿ قوله والا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك كما لا يخفى فافهم . . . الخ ﴾

اي ولو منع العلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر عن حجيتها ولو لم يكن كلها حجة فلا يكاد ينفك ظاهر من الظواهر عن هذا العلم الإجمالي فانا نعلم إجمالا بوقوع الخلل في كلام كل أحد ولو بنحو قد يريد لا محالة خلاف الظاهر في أحد استعمالاته (و ما قوله) فافهم فقد احتملنا آنفاً انه راجع إلى دعوى عدم حجيـة ما سوى آيات الأحكام ويحتمل أيضاً رجوعه إلى قوله والا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك نظراً إلى ضعف هذه الدعوى كما لا يخفى .

﴿ قوله نعم لو كان الخلل المحتمل فيه او في غيره بما اتصل به لأخل بحجيته . . . الخ ﴾

كان اللازم تأنيث الضمائر كلها اني نعم لو كان الخلل المحتمل في آيات الأحكام او في غيرها بما اتصل بآيات الأحكام لأخل بحجيتها قهراً وذلك لما سيأتي في الفصل الآتي من ان احتمال وجود القرينة وإن لم يكن مخلا بالظهور ولكن احتمال قرينية الموجود مما يخل به لعدم انعقاد الظهور معه .

(وبالجملة) ان مجرد العلم الإجمالي بالخلل المردد بين آيات الأحكام وغيرها مما لا يخل بحجيتها ما لم يرجع إلى الشك في قرينيـــة الموجود المتصل بالكلام دون الشك في وجود القرينة سواء كانت متصلة او منفصلة ودون الشك في قرينية الموجود إذا كانت منفصلة فتأمل جيداً .

في اختلاف القراءات

﴿ قوله ثم ان التحقيق ان الإختلاف في القراءة . . . الخ ﴾

إشارة إلى الأمر الثاني من الأمور التي نبه عليها الشيخ اعلى الله مقامه في خاتمـــة تفصيل الأخباريين (قال) الثاني انه إذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما في قوله تعالى حتى يطهرن حيث قرء بالتشديد من التطهر الظاهر في الإغتسال والتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض فلا يخلو (إما ان نقول) بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصاً فيما كان الإختلاف في المادة اي لا في الهيئة كالاختلاف في الإعراب (وإما ان لا نقول) كمـــا هو مذهب جماعة .

(فعلى الاول) فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لابد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الأظهر ومع التكافؤ لابد من الحكم بالتوقف والرجوع إلى غيرهما

(وعلى الثاني) فان ثبت جواز الاستدلال بكل قرائة كما ثبت بالإجماع جواز القرائة بكل قرائة كان الحكم كما تقدم والا فلابد من التوقف في محل التعارض والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح او مطلقاً بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(ثم ان المصنف) قد اختار من التشقيق الاول عدم القول بتواتر القراءات كما هو مذهب جماعة واليه اشار بقوله ولم يثبت تواتر القراءات واختار من التشقيق الثاني عدم جواز الاستدلال بكل قرائة واليه اشار بقوله ولا جواز الاستدلال بها إلى قوله وانما الثابت جواز القرائة بها ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى يعني بين جواز القرائة وجواز الاستدلال بها فتكون نتيجة الإختارين جميعاً هو التوقف عند الإختلاف في القرائة والرجوع الى القواعد واليه أشار بقوله ثم ان التحقيق ان الإختلاف في القرائة مما يوجب الاختلاف في الظهور مثل يطهرن بالتشديد والتخفيف يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال لعدم احراز ما هو القرآن . . . الخ .

﴿ قوله ولو فرض جواز الاستدلال بها فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها . . . الخ ﴾

اي ولو فرض جواز الاستدلال بالقراءات كجواز القرائة بها فلا وجه بملاحظة الترجيح بين القرائتين عند تعارضهما كما هو المشهور في تعارض الخبرين نظراً الى الأخبار العلاجية الواردة فيها الآمرة بالترجيح وإن ورد فيها الأخبار الآمرة بالتخيير أيضاً وذلك لأن الأصل الأولى في تعارضي الامارتين كما سيأتي في محله هو التساقط بناء على الطريقية والتخيير بناء على السببية مع عدم الدليل على الترجيح في غير الروايات من الامارات المتعارضة كالظواهر والشهرة في الفتوى والإجماع المنقول ونحو ذلك (وعليه) فلابد من الرجوع حينئذ كما سيأتي التصريح به في المتن إلى الأصل العملي او اللفظي من عموم ونحوه حسب اختلاف المقامات .

﴿ قوله مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات . . . الخ ﴾

هذا من تتمات قوله المتقدم أي بعد كون الأصل في تعارض الامارات هوسقوطها عن الحجية مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات .

في احتمال وجود القرينة

واحتمال قرينية الموجود

﴿ قوله فصل قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام فإن أحرز بالقطع . . . الخ ﴾

وحاصله انك قد عرفت في الفصل المتقدم حجية الظواهر (فان أحرز) الظهور بالقطع كما إذا القى الكلام الينا ونحن نقطع بانتفاء القرينة معه وكان يقتضي وضعه اللغوي او انصرافه العرفي ظاهراً في معنى وإن احتملنا عدم ارادة المتكلم له ثبوتاً بلانصب قرينة عليه لحكمة مقتضية له ولا كلام (والا) بان لم يحرز الظهور بالقطع (فان كان) عدم الإحراز لأجل احتمال وجود قرينة متصلة بالكلام واختفائها علينا فلا خلاف في ان الأصل عدمها ولكن يقع الكلام في انه هل يبني اولا على عدم القرينة فيتحقق الظهور ويؤخذ به او من الأول يؤخذ بالمعنى الذي لو لم تكن القرينة هناك كان اللفظ ظاهراً فيه (وبعبارة اخرى) هل يبني اولا على انتفاء القرينة فيتحقق ظهور تنجيزي بوسيلة الأصل ويؤخذ به ومن الاول يؤخذ بالظهور التعليقي أي بالمعنى الذي لو لم تكن القرينة كان اللفظ ظاهراً فيه فيختار المصنف الثاني ولعله لإستبعاد تفطن العرف مثل هذه الأمور الدقيقة من البناء أولا على عدم القرينة فيتحقق الظهور التنجيزي فيؤخذ به (وأما إذا كان) عدم الإحراز لأجل احتمال قرينية الموجود اي الأمر المتصل بالكلام دون المنفصل عنه فان المنفصل

لا يخل بالظهور قطعاً فحينئذ لا كلام في عدم انعقاد الظهور للكلام ولكن إن قلنا بحجية إصالة الحقيقة تعبداً فلابد من حمل الكلام على المعنى الحقيقي وإن قلنا بحجيتها من باب الظهور كما هو المشهور نظراً إلى انه لا تعبد في أمر العقلاء بما هم عقلاء فلابد حينئذ من معاملة المجمل مع الكلام المزبور بعد فرض انتفاء الظهور له قطعاً

﴿ اقول ﴾

إن الكلام في الشق الثالث وإن كان مجملا لاظهور له قطعاً لاحتمال قرينية الموجود المتصل به ولكنه في الشق الثاني مما له ظهور تنجيزي كما في الشق الأول عيناً لاتعليقي فإن مجرد احتمال وجود قرينة متصلة بالكلام ثبوتاً واختفائها علينا إثباتاً مما لا يخل بانعقاد الظهور التنجيزي له والا فكما ان احتمال وجود القرينة المتصلة ثبوتاً مما يجعل الظهور تعليقياً وان العرف يأخذون بهذا الظهور التعليقي اي بالمعنى الذي لو لم تكن القرينة كان اللفظ ظاهراً فيه فاحتمال قرينية الموجود أيضاً مما يجعل الظهور كذلك اي تعليقياً ينبغي ان يؤخذ به اي بالمعنى الذي لو لم يكن الموجود قرينة كان اللفظ ظاهراً فيه .

(وبالجملة ان) احتمال وجود القرينة وان كان مما لا يعتني به عند العرف والعقلاء أصلا بل يبنون على عدمها ولكن البناء على ذلك مما لا دخل له في انعقاد أصل الظهور للكلام بل الكلام بمقتضى وضعه اللغوي او انصرافه العرفي يكون ظاهراً في المعنى قطعاً وان احتمل وجود القرينة المتصلة به واقعاً وانها قد خفيت علينا ولم تصل الينا أصلا ولعل المصنف اليه قد أشار بقوله في الشق الثاني فافهم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد أشير الآن إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله فهو وإن لم يمكن بحال عن الاشكال بناء على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد . . . الخ ﴾

إن العبارة الموجودة في أغلب النسخ هي هكذا ولكنها مما لا تخلو عن خلل إذ لا

اشكال بناء على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد فإن الكلام بناء عليها يحمل على المعنى الحقيقي وإن لم يكن ظاهراً فيه والصحيح هكذا فهو وإن لم يكن مجالا للاشكال بناء على حجية إصالة الحقيقة من باب التعبد ... الخ .

﴿ قوله وان كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً فالأصل يقتضى عدم حجية الظن فيه فانه ظن فى انه ظاهر ولا دليل الا على حجية الظواهر ... الخ ﴾

إشارة إلى ما اشار اليه الشيخ من القسم الثاني من الامارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من الفاظ الكتاب والسنة وقد ذكرنا نحن القسم الاول منها في صدر الفصل المتقدم فتذكر (قال أعلى الله مقامه) والقسم الثاني ما يعمل لتشخيص أوضاع الالفاظ وتشخيص مجازاتها من حقائقها وظواهرها عن خلافها كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض او التراب الخالص وتعيين ان وقوع الأمر عقيب الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة وان الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة من الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض افراده .

(ثم ساق الكلام طويلا) إلى ان قال والأوفق بالقواعد عده حجية الظن هنا لأن الثابت المتيقن هي حجية الظواهر واما حجية الظن في ان هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها في إثبات جزء من هذه المسألة وهي حجيـة قول اللغويين (انتهى) ومحصل الكل ان الامارات الموجبة للظن بالظهور كقول اللغوي ان الصعيد لمطلق وجه الارض او التراب الخالص الموجب للظن بظهوره فيه او وقوع الأمر عقيب الحظر الموجب للظن بظهوره في الاباحة المطلقة دون الوجوب او كالشهرة في المجاز الموجبة للظن بظهور اللفظ فيه دون المعنى الحقيقي ممـا لا دليل على اعتباره فان المتيقن هو حجية الظواهر لا الظن بان هذا ظاهر .

﴿ اقول ﴾

اما أصل الكبرى وان كان مسلما لا ريب فيه فان الامارات الموجبة للظن بالظهور كقول اللغوي الموجب للظن به مما لا دليل على اعتباره ولكن التمثيل ببعض الأمثلة المذكورة مما لا يخلو عن مناقشة فان وقوع الأمر عقيب الحظر مما يوجب الظهور في الاباحة قطعاً دون الظن به وهكذا الشهرة في المجاز مما توجب ظهور اللفظ فيه كذلك دون الظن به فتأمل جيداً.

في قول اللغويين

﴿ قوله نعم نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الاوضاع واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك . . . الخ ﴾

إشارة إلى ما افاده الشيخ أعلى الله مقامه (قال) فان المشهور كونه يعني قول اللغويين من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية (إلى ان قال) وكيف كان فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم في استعلام اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج ولم ينكر ذلك أحد على أحد (انتهى) .

﴿ قوله وعن بعض دعوى الاجماع على ذلك . . . الخ ﴾

البعض هو السيد أعلى الله مقامه (قال الشيخ) وقد حكى عن السيد في بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين (انتهى) والظاهر ان الفرق بين اتفاق العلماء وبين الإجماع الذي ادعاه السيد ان الاول اجماع عملي يعني ان سيرتهم قد جرت على المراجعة إلى قول اللغوي في استعلام اللغات والاستشهاد بقوله في مقام الإحتجاج من غير انكار من أحد على أحد والثاني اجماع

قولي بمعنى انهم قد صرحوا في كتبهم بحجية قول اللغوي نظير اجماعاتهم الموجودة في الكتب الفقهية .

﴿ قوله وفيه ان الإتفاق لو سلم اتفاقه فغير مفيد . . . الخ ﴾

هذا جواب أول عن اتفاق العلماء بل العقلاء (وحاصله المنع) عن كون الاتفاق مفيداً ولو سلم اتفاقه (وفيه) ان الإتفاق لو سلم اتفاقه على النحو الذي ادعاه المستدل بأن اتفق العلماء بل العقلاء جميعاً على المراجعة إلى اللغويين في استعلام اللغات والإستشهاد بأقوالهم في مقام الإحتجاج ولم ينكر ذلك أحد على أحد فهو مفيد جداً كيف لا وهو سيرة عملية كما أشرنا من دون ردع عنها كما سيأتي في السيرة الجارية على العمل بخبر الثقة بل وتقدم في السيرة الجارية على العمل بالظواهر أيضاً .

(فالاولى) في مقام الجواب عنه هو المنع عن اتفاق هذا الإتفاق بهذه السعة والإطلاق بل له قدر متيقن كما سيأتي في الجواب الثاني فيؤخذ بذلك القدر المتيقن .

﴿ قوله مع ان المتيقن منه هو الرجوع اليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة . . . الخ ﴾

هذا جواب ثاني عن اتفاق العلماء بل العقلاء وهو مأخوذ عن الشيخ أعلى الله مقامه (قال) وفيه ان المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقاً ألا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من أهل الرجال بل وبعضهم على اعتبار التعدد والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في اهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها (انتهى)

﴿ اقول ﴾

بل المتيقن منه أوسع من ذلك قطعاً وهو ما اذا حصل الوثوق والإطمينان من قول اللغوي كما سيأتي اعتراف المصنف به في اتفاق العقلاء على الرجوع إلى اهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها ولا اشكال في ان الاطمينان حجة كالعلم يتحرك على

طبقه ويتمشى على وفقه بل قد يسمى ذلك علما عادياً وقطعاً مسامحياً (ووجه الحجية) ان العقلاء قد استقرت سيرتهم على العمل بالاطمينان في عامة امورهم ولم يردع عنها نهي ولا وصي نهي فيكشف ذلك كله عن إمضائها وقبولها وسيأتي لذلك مزيد توضيح في خبر الواحد ان شاء الله تعالى عند التمسك بالسيرة العقلائية (ومن هنا يظهر) ان الرجوع إلى قول اهل الرجال او الخبرة من كل صنعة يكون بمناط الوثوق والإطمينان فإن افادهما اجزأ وكفى من دون حاجة إلى اعتبار التعدد والعدالة لتتحقق البينة وإن كنا نحتاج اليها في مقام القضاء ودفع الخصومات ولا يكادبكفي فيه مجرد حصول الإطمينان سواء حصل من قول شاهد واحد او من قول خبير واحد في التقويم ونحوه ما لم ينضم اليه واحد آخر وكانا عدلين مرضيين جميعاً .

(وبالجملة) ان الملاك في عامة الأمور الراجعة إلى أنفسنا في غير مقام القضاء والحكم بين الناس هو حصول الوثوق والاطمينان من دون حاجة إلى البينة أصلا كما ان الملاك في مقام القضاء والحكم بين الناس هو قيام البينة من دون حاجة إلى إفادتها الوثوق والإطمينان أبداً .

﴿ قوله والإجماع المحصل غير حاصل . . . الخ ﴾ .

هذا جواب عن الإجماع الذي ادعاه بعضهم وهو السيد رحمه الله كما عرفت .

﴿ قوله والمنقول منه غير مقبول . . . الخ ﴾

ان الحكم بذلك على نحو الإطلاق ايضاً غير مقبول لما سيأتي التصريح من المصنف بحجية بعض أقسام الإجماع المنقول .

(فالاولى) كان أن يقول والمنقول منه في المقام ليس بمقبول لا الحكم بان المنقول منه مطلقاً غير مقبول وسنعرف الاقسام المقبولة من المردودة إن شاء الله تعالى فانتظر .

﴿ قوله خصوصاً في مثل المسألة . . . الخ ﴾

وجه خصوصية المسألة ان فيها ما يحتمل كونه مدركاً للاجماع وهذا مما يضر بحجية

الاجماع قطعاً فان الإجماع انما يكشف عن رأي المعصوم إذا لم يكن هناك أمر يحتمل كونه مدركاً له والا فلا يكاد يكشف عن رأي الإمام عليه السلام واما المحتمل مدركيته في المقام كما أشار اليه المصنف فهو اعتقاد كون الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها مما اتفق عليه العقلاء .

﴿ قوله هو اعتقاد انه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى اهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها . . الخ ﴾

قد اشار بقوله هذا إلى دليل ثالث في المسألة هو أوسع من جميع ما تقدم كله وهو ما حكي عن الفاضل السبزواري (قال الشيخ) أعلى الله مقامه ما نصه قال الفاضل السبزواري فيما حكي عنه في هذا المقام ما هذا لفظه صحة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان (انتهى) .

﴿ قوله والمتيقن من ذلك انما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمينان . . . الخ ﴾

هذا جواب عن الدليل الثالث أي والمتيقن من رجوع العقلاء إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها انما هو فيما إذا كان الرجوع مما يوجب الوثوق والإطمينان

﴿ اقول ﴾

والعجب انه قد أجاب عن هذا الدليل بهذا الجواب ولم يجب به عن الدليل الاول وهو اتفاق العلماء بل العقلاء على الرجوع إلى قول اللغويين في تعيين الأوضاع واستعلام اللغات مع ان المناط فيهما واحد بل اقتصر في الاول على ما اجاب به الشيخ اعلى الله مقامه من ان المتيقن منه هو الرجوع اليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة (وعلى كل حال) قد عرفت ان المتيقن مطلقاً هو الرجوع فيما أوجب الوثوق والإطمينان ولا ضير في العمل بقول اللغوي ولا بغيره إذا حصل

منه ذلك ومن المعلوم ان ذلك مما لا يحصل إلا أحياناً لا دائماً (وعليه) فالقول بحجية قول اللغوي مطلقاً مما لا وجه له .

﴿ قوله ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع . . . الخ ﴾

والإنصاف ان منع حصول الوثوق من قول اللغوي مطلقاً خلاف الإنصاف نعم لا يحصل منه ذلك دائماً كما أشرنا آنفاً لا مطلقاً ولو احياناً .

﴿ قوله بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك . . . الخ ﴾

وحاصله ان اللغوي انما هو من أهل خبرة موارد الاستعمالات لا تعيين ان أياً منها حقيقة وأياً منها مجاز والا لوضعوا لذلك علامة (وقد أخذ) هـذا الجواب من الشيخ أعلى الله مقامه (قال) بعد ما أجاب عن اتفاق العلماء بل العقلاء على الرجوع إلى اللغويين بأن المتيقن منه هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة (ما لفظه) هذا مع انه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي كما اعترف به المستدل في بعض كلماته فلا ينفع في تشخيص الظواهر (انتهى) .

﴿ أقول ﴾

وليت شعري لو لم يكن اللغوي من أهل خبرة ذلك ولم يعرف من قوله المعـاني الحقيقية من المجازية فمن يكون خبرة ذلك وبقول من تعرف هي بل لا اشكال في ان الخبير بذلك هو اللغوي وأن همه هو تعيين المعاني الحقيقية نعم قد يذكر المعاني المجازية ايضاً في خلال المعاني الحقيقية ولكنها تعرف غالبـاً بتصريح أو بقرائن أخرى فالإنصاف ان الجواب بمنع الصغرى اي بمنع كون اللغوي من أهل خبرة ذلك ليس كما ينبغي فالصحيح هو تسليم الصغرى وانه من أهل الخبرة ولكن يمنع سعة الكبرى وإطلاقها اي الرجوع إلى قول اهل الخبرة من كل فن مطلقاً ولو لم يحصل منه الوثوق والإطمينان فان المتيقن من السيرة العقلائية هو الرجوع إلى قول هم إذا حصل منه الوثوق والإطمينان لا مطلقاً .

﴿ قوله وليس ذكره أولا علامة كون اللفظ حقيقة . . . الخ ﴾

دفع لما قد يقال من ان ذكر المعنى أولا هو علامة كون اللفظ حقيقة فيه فلا يتم قول المصنف آنفاً والا لوضعوا لذلك علامة (فيجيب عنه) بالإنتقاض بالمشترك اللفظي فان المعنى الثاني فيه أيضاً حقيقة كالاول فلا تتم العلامة .

﴿ اقول ﴾

إن ذكر المعنى أولا وان لم يكن علامة للحقيقة كما ذكر المصنف ولكن قد أشرنا ان من كلام اللغوي يعرف المعاني الحقيقية من المجازية غالباً إما بتصريح منه أو بقرائن أخرى من دون حاجة إلى هذه العلامة أصلا .

﴿ قوله وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى لإنسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً . . . الخ ﴾

وشرح هذه العبارة مما يحتاج الى ذكر مقدمتين .

(الاولى) انه قال الشيخ أعلى الله مقامه بعد ما أجاب عن اتفاق العلماء بل العقلاء كما تقدم بأن المتيقن من هذا الإتفاق هو الرجوع اليهم مع إجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة . . الخ (ما هذا لفظه) ولايتوهم ان طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنة مستلزم لإنسداد طريق الإستنباط في غالب الأحكام لإندفاع ذلك بأن أكثر مواد اللغات الامامشذ وندر كلفظ الصعيد ونحوه معلوم من العرف واللغة كما لا يخفى والمتبع في الحيثيات هي القواعد العربية المستفادة من الإستقراء القطعي واتفاق أهل العربية او التبـــادر (الى ان قال) وبالجملة فالحاجة إلى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة مواردها لا تصلح سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة نعم سيجيء ان كل من عمل بالظن في مطلق الأحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالظن بالحكم الناشي من الظن بقول اللغوي لكنـــه لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الأحكام فانه يوجب الرجوع الى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة

وإن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات (انتهى) (وحاصل التوهم) ولو بملاحظة ما يظهر من الشيخ في دفعه ان موارد الحاجة إلى قول اللغوي الغير المفيد للعلم كثيرة وذلك مما يوجب الحكم باعتباره والا لزم إنسداد طريق الإستنباط في غالب الأحكام ومرجعه لدى الحقيقة إلى شبه إنسداد في اللغات فيكون دليلا رابعاً في المسألة الاول اتفاق العلماء بل العقلاء الثاني الإجماع الثالث اتفاق العقلاء على الرجوع الى أهل الخبرة من كل صنعة الرابع هو هـذا الدليل (ومحصل الجواب) بعد التدبر التام في عبارة الشيخ أمران .

(احدهما) ان أكثر مواد اللغات وهكذا الهيئات الاماشذ وندر معلوم من العرف واللغة فلا يكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي الغير المفيد للعلم الا قليلا فلا موجب للحكم باعتباره .

(ثانيهما) ان العبرة في الإنسداد هو انسداد باب العلم في معظم الأحكام (فان قلنا به) كان مطلق الظن حجة ومنه الظن بالحكم الحاصل من قول اللغوي بان الصعيد مثلا لمطلق وجه الأرض ولو كان باب العلم في اللغة نوعاً مفتوحاً فيما عدا هذا المورد إذ لو كان باب العلم مفتوحاً حتى في هذا المورد لكان باب العلم بالحكم الشرعي فيه مفتوحاً ومع انفتاحه لم يجز العمل بالظن المطلق قطعاً (وان لم نقل) بانسداد باب العلم في معظم الأحكام لم يكن مطلق الظن حجة وان فرض انسداد باب العلم في اللغات غالباً إذ لو توقفنا فيها لم يلزم منه محذور بعد فرض انفتاح باب العلم بمعظم الأحكام الشرعية هذا تمام الكلام في المقدمة الاولى .

(واما المقدمة الثانية) فهي انه قال الشيخ ايضاً في آخر البحث (ما لفظه) . هذا ولكن الإنصاف ان موارد الحاجة إلى قول اللغويين اكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة او خروجها وان كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي كما في مثل الفاظ الوطن والمفازة والتمر والفاكهة والكنز والمعدن والغوص وغير ذلك من متعلقات الأحكام مما لا

يحصى وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذوراً ولعل هذا المقدار مع الإتفاقات المستفيضة كاف في المطلب فتأمل (انتهى) (وحاصله) ان موارد الحاجة إلى قول اللغوي في معرفة تفاصيل المعاني دون أصل المعنى وان لم تكن كثيرة بحد لو توقفنا فيها لزم المحذور وهو ما ادعاه المتوهم من انسداد طريق الإستنباط في غالب الأحكام ولكنها مع ذلك نفس كثرتها بما هي هي بانضمام تلك الاتفاقات المستفيضة على العمل بقول اللغوي او مطلق أهل الخبرة كاف فى اعتبار قول اللغوي .

﴿ اقول ﴾

إن موارد الحاجة إذا لم تكن هي بحد لو توقفنا فيها لزم المحذور وهكذا الإتفاقات المستفيضة إذا لم تكن باطلاقاتها مسلمة مقبولة مرضية بل كان المتيقن منها هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة كما تقدم من الشيخ فكيف حينئذ إذا انضم احدهما الى الآخر يكفي فى المطلب ويحكم باعتبار قول اللغوي والظاهر انه اليه أشار أخيراً بقوله فتأمل... الخ هذا كله حاصل الكلام فى المقدمتين وإذا عرفتها (فنقول) ان المصنف قد اشار بقوله وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي ... الخ إلى الكلام الأخير للشيخ وأجاب عنه بعين الجواب الثاني الذي استفدناه من الكلام الأول للشيخ فى دفع التوهم المتقدم فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله نعم لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد ان يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمة لا العلة . . . الخ ﴾

استدراك مما أفاده من انانسداد باب العلم بتفاصيل اللغات غالباً مما لا يوجب اعتبار قول اللغوي اي نعم لو كان دليل على اعتباره بالخصوص فالانسداد كذلك مما لا يبعد ان يكون حكمة لاعتباره لا علة له بحيث يدور الحكم مداره فى كل مورد بالخصوص (وتظهر الثمرة) بين الحكمة والعلة فى الموارد التي كان باب العلم فيها

مفتوحاً عاينا فعلى الاول قول اللغوي حجة فيها وعلى الثاني لا يكون حجة لفقد العلة (ثم ان) هذا المعنى قد اقتبسه المصنف من كلام الشيخ أعلى الله مقامه (قال) في صدر البحث (ما هذا لفظه) فان المشهور كونه اي قول اللغويين من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية وان كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردها فان الظاهر ان حكمة اعتبار أكثر الظنون الخاصة كاصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها انسداد باب العلم في غالب مواردها من العرفيات والشرعيات (انتهى) .

﴿ قوله لا يقال على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة . . . الخ ﴾

وحاصل الإشكال ان بناء على عـــدم اعتبار قول اللغوي لا فائدة في الرجوع إلى اللغة اصلا (وحاصل الجواب) أنه مع ذلك لا يخلو عن فائدة إذ قد يحصل العلم بالمعنى اللغوي بسبب الرجوع اليها كما إذا اتفق اللغويون جميعاً بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وقد يحصل العلم بالظهور بسبب الرجوع اليهـــا كما إذا شككنا في معنى لفظ واقع في آية اورواية وقد راجعنا اللغة وظفرنا فيها على معنيين اواكثروكان احد المعنيين اوالمعاني مناسباً مع المورد فحينئذ يوجب ذلك الرجوع ظهور اللفظ فيه وان لم يوجب القطع بالمراد جداً ولا القطع بكون المعنى الظاهر هو المعنى الحقيقي لعدم تصريحهم به وتنصيصهم عليه وهذا واضح .

في الاجماع المنقول

﴿ قوله فصل الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة انه من أفراده . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الفصل هوالبحث عن الملازمة بين حجية خبرالواحد وحجية الإجماع المنقول وعدمها بمعنى انه إذا قلنا بحجية خبر الواحد فهل هو يستلزم حجية

الإجماع المنقول نظراً إلى كونه من أفراده ومصاديقه فتشمله ادلته أم لا يستلزم (قال الشيخ) أعلى الله مقامه ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظراً إلى انه من افراده فيشمله ادلته والمقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الأخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ومنه يظهر انه لو أخره الشيخ أعلى الله مقامه عن بحث خبر الواحد كان أنسب وأولى فان مرجع البحث فيه إلى شمول أدلة الخبر له وعدمه ومعرفة الأدلة كما هي حقها مما لا تكون الا في خبر الواحد وإن أمكنت الإشارة اليها قبلا بنحو الإجمال مختصراً .

﴿ قوله وتحقيق القول فيه يستدعي رسم امور الاول ان وجه اعتبار الإجماع هوالقطع برأي الإمام عليه السلام ومستند القطع به لحاكيه ..الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الأمر هوبيان مستند القطع برأي الإمام عليه السلام لمن يحكي الإجماع (وبعبارة اخرى) هو بيان طرق حجية الإجماع المحصل عند الأصحاب وقبل الشروع في ذلك ينبغي الإشارة إلى معنى الإجماع لغة واصطلاحاً (فنقول) (أما لغة) فهو بمعنى الإتفاق فأجمعوا على كذا اي اتفقوا عليه وبمعنى العزم ومنه قوله تعالى وأجمعوا أن يجعلوه في غيابت الجب أي عزموا على إلقائه فيها وقوله عليه السلام من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له اي من لم يعزم عليه فينويه من الليل فلا صيام له (وأما اصطلاحاً) فهو إتفاق مخصوص .

(وقد) اختلف كل من العامة والخاصة في تحديد الإجماع على اقوال .

(اما العامة) الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم فيظهر من الفصول انه (عرفه الغزالي) باتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من الأمور الدينية (والفخر الرازي) باتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه

وآله وسلم على أمر من الأمور الدينية (والحاجبي) باجماع المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في عصر على أمر بل ويظهر من شيخ الطائفة في العدة انهم اختلفوا في انحصاره باجماع الصحابة دون غيرهم من أهل الاعصار او باجماع اهل المدينة في كل عصر دون غيرها من ساير الأمصار أو بعدم انحصاره بالصحابة ولا بأهل المدينة فينعقد من غيرهم في كل عصر من جميع الأمصار .

(واما الخاصة) (ففي المعالم) انه اتفاق من يعتبر قوله من الأمة في الفتاوي الشرعية على أمر من الأمور الدينية (وفي الفصول) انه عرفه بعض الأصحاب باجماع رؤساء الدين من هذه الأمة في عصر على أمر وان العلامة قد اختار تعريف الفخر الرازي أي اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من الأمور الدينية (وفي الرسائل) انه عرفه صاحب غاية البادي في شرح المبادي باتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على وجه يشتمل على قول المعصوم (ع) إلى غير ذلك من التعاريف المختلفة سعة وضيقاً من العامة والخاصة جميعاً (ثم ان) الإجماع عند جمهور العامة مما قام الدليل السمعي على اعتباره مثل ما نسب اليه صلى الله عليه وآله وسلم من ان أمتي لا تجتمع على الخطأ فنفس الإتفاق بما هو هو يكون حجة شرعاً كحجية خبر الثقة ونحوه وعند الشاذ منهم مما دل العقل على اعتباره (وقد ذكر شيخ الطائفة) في العدة كلا من دليليهم العقلي والنقلي جميعاً مع ماله من الجواب مشروحاً (واما عند) الخاصة فلا يكون الإجماع بما هو هو حجة لا شرعاً ولا عقلا وإنما هو حجة من جهة حكايته رأي الإمام عليه السلام اما تضمناً او إلتزاماً عقلا أو عادة على ما ستعرف تفصيل الكل إن شاء الله تعالى (ثم انك) إذا عرفت هذا كله .

في بيان طرق حجية الاجماع المحصل

(فنقول) إن للأصحاب في وجه حجية الإجماع طرق ومسالك .

(الاول) ما اختاره شيخ الطائفة في العدة وصاحب المعالم في المعالم ونسبه الفصول إلى العلامة وجماعة ويظهر من الشيخ في الرسائل انه دل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيدين ومن تأخر عنهم بل نسبه قبيل ذلك إلى الامامية رضوان الله عليهم (قال في العدة) رضوان الله عليه في صدر بحث الاجماع والذي نذهب اليه أن الأمة لا يجوز ان تجتمع على الخطأ وأن مايجمع عليه لا يكون الا صواباً وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع إلى قول الرسول (ص) وقد دللنا على ذلك في كتابنا تلخيص الشافي واستوفينا كل ما يسأل عن ذلك من الأسألة وإذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الأمة على قول فلابد من كونها حجة لدخول الإمام المعصوم في جملتها (وقال في المعالم) ونحن لما ثبت عندنا بالأدلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصياً في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من إمام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الأمة على قول كان داخلا في جملتها لأنه سيدها والخطأ مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة (وقال في الفصول) في مقام ذكر طرق الأصحاب في حجية الإجماع (ما لفظه) الاول ما ذكره العلامة وجماعة وهو ان الأمة إذا قالت بقول فقد قال المعصوم به ايضاً لأنه من الأمة وسيدها ورئيسها والخطأ مأمون عليه (انتهى) (وحاصل هـذا الطريق) الاول على ما يظهر من مجموع كلماتهم تماماً ان الإمام عليه السلام موجود في كل عصر فإذا انعقد الإجماع من الأمة فهو داخل في أشخاصهم وقوله داخل في أقوالهم فانه منهم وسيدهم

ورئيسهم فلا محالة يكون اجماعهم حجة لتضمنه واشتماله على قول الإمام (ع) وقد اشتهر هذا الطريق الاول بالاجماع التضمني (وفيه) ان مجرد كون الإمام عليه السلام موجوداً في كل عصر مما لا يقتضي انه إذا انعقد الإجماع من الأمة كان شخصه عليه السلام داخلا في اشخاصهم وقوله في أقوالهم فانه مما يبتني على كون الإمام عليه السلام في كل عصر يعيش في جملة الناس وان يكون ساكناً في بلادهم وحاضراً في مجالسهم ومجامعهم على نحو يفتى لهم بالحلال والحرام بصورة أحد العلماء فعند ذلك إذا أفتوا بشيء وأجمعوا على أمر كان فتواه عليه السلام داخلا قهراً في فتاويهم وقوله في أقوالهم ولكن ذلك غير معلوم لنا بل المعلوم انا خلافه فانه عليه السلام كما في الحديث ممن يسكن البراري والقفار والأودية والصحار خوفاً من شرور الأعداء وقاه الله تعالى شرهم (وعليه) فإذا أفتوا بشيء وأجمعوا على أمر لم يكن قوله (ع) في اقوالهم ولاشخصه في اشخاصهم فلا يكون اجماعهم حجة من هذا الوجه والطريق أصلا (وعلى كل حال) يعتبر في هذا الطريق الاول ان يكون في المجمعين مجهول النسب ليمكن إنطباق الإمام عليه السلام عليه كما صرح به في العدة والمعالم بل وان يكون مجهول النسب فوق الواحد كي لا يتميز الإمام عليه السلام من بين المجمعين بعينه فيعدم فائدة الإجماع (كما انه لا يضر) بحجية الاجماع من هذا الطريق بل ولا بصدقه المسامحي خروج معلوم النسب إذا كان واحداً او اثنين او ما يقرب من ذلك الا إذا خرج جمع كثير فيخل ذلك بتسمية الإجماع حتى المسامحي منه وان لم يخل بحجيته إذا فرض العلم بدخول الإمام عليه السلام في البقية (بل بعض عبائر الأصحاب) مما يوهم عدم اخلال ذلك حتى بالتسمية بمعنى انه مهما اتفق جماعة من اصحابنا رضوان الله عليهم في الفتوى وقد علم بدخول الإمام عليه السلام فيهم كان ذلك اجماعاً وإن قلت الجماعة ولكن الظاهر ان المقصود من ذلك ان اجماع كل جماعة قد علم بدخول الإمام (ع) فيها فإجماعها حجة لوجود المناط في إجماعهم لا انه اجماع في الإصطلاح كما أشار بذلك

الشيخ أيضاً (قال أعلى الله مقامه) انه قال السيد المرتضى إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الإمام فيهم فكل جماعة كثرت او قلت كان قول الإمام عليه السلام في أقوالها فإجماعها حجة (وقال ايضاً) قال المحقق في المعتبر بعد إناطة حجيـة الإجماع بدخول قول الإمام عليه السلام انه لو خلا المأة من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجة ولو حصل في إثنين كان قولها حجة (وقال ايضاً) قال العلامة بعد قوله ان الاجماع عند ناجحة لإشتماله على قول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت كان قول الإمام عليه السلام في جملة اقوالها فإجماعها حجة لأجله لالأجل الاجماع (ثم قال أعلى الله مقامه) هذا ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته إجماعاً في الإصطلاح كما انه ليس كل خبر جماعة يفيدالعلم متواتراً في الإصطلاح (انتهى) وهو جيد متين.

(الطريق الثاني) ما يستفاد من مواضع متعددة من كلمات شيخ الطائفة في العدة المشتهر بقاعـدة اللطف (قال رضوان الله عليه) في حكم ما إذا اختلفت الإمامية على اقوال (ما هذا لفظه) ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الأقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للإمام المعصوم حينئذ الإستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسألة او يعلم بعض ثقاته الذي يسكن اليه الحق من تلك الأقوال حتى يؤدي ذلك إلى الامـة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لأنه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف (ثم قال) بعد ذلك بقليل بعد ان جعل اختلاف الإمامية على قسمين قسم يجوز وقسم يمتنـع (ما لفظه) فإن قيل فإذا اتفق ما أجزتموه من القسمين اي اتفق القسم الجايز كيف يكون قولكم فيه قيل متى اتفق ذلك فإن كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب او سنة مقطوع بهما لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان الموجود من الدليل كاف في إزاحة التكليف ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور او إظهار من يبين الحق في تلك المسألة (إلى ان قال) وذكر

المرتضى علي بن الحسين الموسوي قدس الله روحه أنه يجوز ان يكون الحق عنـد الإمام والأقوال الأخر كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لأنا إذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الإنتفاع به وبما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا ولو أزلنا سبب الإستتار لظهر وانتفعنا به وأدى الينا الحق الذي كان عنده (قال) وهذا عندي غير صحيح لأنه يؤدي إلى ان لا يصح الإحتجاج بإجماع الطائفة أصلا لأنا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلا بالاعتبار الذي بينـا ومتى جوزنا إنفراده بالقول وانه لايجب ظهوره منع ذلك من الإحتجاج بالإجماع (وقال) ايضاً فيما أفاده في أواخر بحث الإجماع (ما لفظه) إذا ظهر بين الطائفة القول ولم يعرف له مخالف هل يدل ذلك على انه إجماع منهم على صحتـه ام لا (فقال) ما ملخصه إن كان هناك ما يطابقه من الدليل الموجب للعلم عرفنا صحته وإن كان هناك ما يخالفه من الدليل الموجب للعلم عرفنا فسـاده (ثم قال) ما لفظه فان عدمنا الطريقين معاً ولم نجد ما يدل على صحة ذلك ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم (ع) لأنه لو كان قول المعصوم مخالفاً له لوجب ان يظهره والا لكان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه (انتهى) هذا تمام ما في اجماع العدة من العبائر التي يمكن استفادة قاعدة اللطف منها (وحاصل المجموع) انه لا يجوز إنفراد الإمام عليه السلام بقول الحق فيما لم يكن عليه دليل من كتاب او سنة ولا يجوز ان تكون الأمة مجتمعين على الباطل فيها اتفق ذلك وجب على الإمام عليه السلام لطفاً منه على العباد أن يظهر لهم الحق إما بنفسه او يبعث اليهم من يثق به فيظهر لهم الحق مع اقترانه بمعجز يصـدقه الناس به .

﴿ اقول ﴾

والمشهور ان هذا الطريق الثاني هو طريق مستقل لا ربط له بالطريق الاول الذي هو طريق القدماء غيرانه يظهر من المحقق القمي ان لشيخ الطائفة طريقين اي الاول

والثاني جميعاً ويظهر من شيخنا الأنصاري ان طريقه منحصر بالثاني وليس له طريق آخر سواه وقد أصر على ذلك واستشهد ببعض العبائر المحكية عن التهذيب مع ان التدبر التام فيما نقلناه مما يقضي بانه ليس له طريق آخر سوي الطريق الأول المشتهر بالإجماع التضمني كيف ولو كان له طريق آخر غير الأول لذكره في صدر بحث الإجماع كما ذكر الطريق الاول ولم يذكره نعم جعل رضوان الله عليه قاعدة اللطف مدركاً للإجماع التضمني ومنشأ للعلم بدخول شخص الإمام عليه السلام في أشخاص المجمعين وقوله في اقوالهم كما ينادي بذلك قوله في رد السيد لأنا لا نعلم دخول الإمام (ع) فيها اي في الطائفة الا بالاعتبار الذي بيناه يعني به وجوب إظهار الحق على الإمام عليه السلام او اظهار من يبين لهم الحق في المسألة (وعلى كل حال) يرد على هذا الطريق الثاني ان اظهار الحق عند إجماع الأمة على الخطأ وإن كان لطفاً منه عليه السلام ولا يجوز له الإخلال به عقلا ولكن مجرد ذلك مما لا يكفي في استكشاف مطابقة الإجماع لرأي الإمام عليه السلام وذلك لجواز أن يكون إظهار الحق مقروناً بمانع او بمصلحة أهم في الإخفاء فان اظهار الحق ليس بأهم من ظهور نفسه عليه السلام فكما انه مقرون قطعاً إما بمانع او بمصلحة أهم في الإخفاء والا لظهر وبرز فكذلك جاز أن يكون إظهار الحق والصواب إما بنفسه أو بإرسال من يثق به مقروناً بمانع او بمصلحة أهم في الإخفاء (وعليه) فإذا أفتوا العلماء بشيء وأجمعوا كلهم على أمر شرعي ديني لم يكن إجماعهم حجة من هذا الوجه والطريق أبداً .

(الطريق الثالث) ما نسبه المحقق القمي إلى جماعة من محققي المتأخرين ونسبه الفصول إلى معظم المحققين المشتهر هذا الطريق بالإجماع الحدسي (قال في الفصول) الثالث وهو الطريق المعزي إلى معظم المحققين ان يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علمائنا الأعلام الذين ديدنهم الإنقطاع إلى الأئمة في الأحكام وطريقتهم التحرز عن القول بالرأي ومستحسنات الأوهام فإن اتفاقهم على قول وتسالمهم

عليه مع ما يرى من اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم مما يؤدي بمقتضى العقل والعادة عند اولى الحدس الصائب والنظر الثاقب الى العلم بأن ذلك قول أئمتهم ومذهب رؤسائهم وانهم إنما أخذوه منهم واستفادوه من لدنهم إما بتنصيص أو بتقرير (انتهى) (وحاصل هذا الوجه) ان إتفاق جميع العلماء مع ما هم عليه من اختلاف الأنظار والأفكار ومع تجنبهم عن الإستحسانات الظنية والإعتبارات الوهمية وتحرزهم عن القول والعمل بغير علم أو علمي مما يوجب الحدس القطعي واليقين العادي برأي الإمام عليه السلام وان الحكم قد نشأ من جانبه ووصل اليهم من قبله بلغهم ذلك خلفاً عن سلف وجيلا بعد جيل (والظاهر) انه يعتبر في هذا الطريق الثالث اتفاق جميع العلماء في جميع الأعصار والأمصار من الاول إلى الآخر فان اتفاقهم كذلك مما يوجب الحدس واليقين برأيه عليه السلام وان قولهم نشأ من قوله ورأيهم من رأيه لا مجرد اتفاقهم في عصر واحد فان الإتفاق في عصر واحد انما يكفي على الطريقين المتقدمين من انه عليه السلام موجود في كل عصر فإذا اتفق علماء عصر من الاعصار فهو منهم ورئيسهم وشخصه داخل في اشخاصهم وقوله داخل في أقوالهم او انه لا يجوز إنفراد الإمام عليه السلام بقول الحق وان العلماء مهما اتفقوا على قول غير حق وجب على الإمام عليه السلام لطفاً منه على العباد إظهار الحق لهم إما بنفسه او بإظهار من يبين لهم الحق ولا يكاد يكفي ذلك على هذا الطريق الثالث أبداً (وعلى كل حال) يرد على هذا الطريق ان اتفاق العلماء جميعاً انما يستلزم الحدس والقطع عادة برأيه عليه السلام إذا انضم اليهم أصحاب الائمة وحملة الاحاديث الذين ليست أقوالهم مستندة إلى الرأي والإستنباط والنظر والإجتهاد بل إلى محض السماع عن الإمام عليه السلام بلا واسطة او مع الواسطة والا فمجرد اتفاق أهل الرأي والاستنباط والنظر والإجتهاد مما لا يستلزم القطع عادة برأيه عليه السلام لجواز إستناد الجميع إلى اجتهادهم وإمكان خطأهم في الإجتهاد جميعاً كما لا يخفى (مضافاً) إلى انه لو سلم ان اتفاق العلماء وارباب

النظر والفتوى مما يستلزم القطع برأيه عليه السلام عادة من دون حاجـة إلى ضم اقوال الرواة وحملة الاحاديث اليهم فتحصيل اتفاق العلماء بأجمعهم مشكل جداً بل محال عادة كيف وتحصيل فتاوي علماء عصر واحد في غاية الإشكال فكيف باتفاق العلماء في جميع الاعصار وتمام الامصار (وعليه) فالطريق الاول والثاني مخدوشان من حيث الكبرى بمعنى ان مجرد كون الإمام عليه السلام موجوداً في كل عصر وانه منهم وسيدهم ورئيسهم مما لا يقتضي دخول شخص الإمام (ع) في اشخاصهم وقوله في اقوالهم كما ان مجرد كون اظهار الحق من الامام (ع) عند إجماع الامة على الخطأ الباطل لطفاً منه على العباد ممـا لا يقتضي استكشاف مطابقة رأيه عليه السلام مع الإجماع وهذا الطريق الثالث مخدوش كبرى وصغرى بمعنى ان اتفاق العلماء وأهل الفتوى بتمامهم مما لا يستلزم القطع برأيه عليه السلام عادة ما لم ينضم اليـه اقوال الرواة وحملة الاحاديث بأجمعهم (ولو سلم ذلك) فتحصيل اتفاق الكل مما لا يتفق نوعاً لاحد كي يستلزم القطع برأيه عليه السلام عادة (نعم قد يحصل القطع) برأيه عليه السلام من اتفاق جماعة من العلماء كمـا صرح به الشيخ ايضاً ولكن ذلك على سبيل الإتفاق والصدفة وليس مما يحصل منه القطع دائماً فتدبر جيداً .

﴿ قوله هو عليه بدخوله عليه السلام . . . الخ ﴾

إشارة إلى الطريق الاول من الطرق الثلاثة المتقدمة وهو الإجماع التضمني .

﴿ قوله اوقطعه باستلزام مايحكيه لرأيه عقلا من باب اللطف ...الخ ﴾

إشارة إلى الطريق الثاني من الطرق الثلاثة المتقدمة وهو الإجماع اللطفي .

﴿ قوله او عادة . . . الخ ﴾

إشارة إلى الوجه الاول من وجوه الطريق الثالث وهو الاجماع الحدسي فإن الحدسي كما يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه على وجوه (فقد يحصل) الحدس لمدعي الاجماع من مبادي محسوسة ملزومة عادة لمطابقة رأي الإمام عليه السلام كما إذا حصل

الحدس من اتفاق الكل من الاول إلى الآخر (وقد يحصل) من مبادي محسوسة غير ملزومة عادة لمطابقة رأي الإمام عليه السلام كما إذا حصل الحدس من فتوى جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ (وقد يحصل) من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ (قال الشيخ) اعلى الله مقامه بعد مافرغ من بيان الطريق الاول والثاني جميعاً (ما لفظه) الثالث من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام لمدعي الاجماع الحدس وهذا على وجهين .

(احدهما) ان يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ماخطأناه في استكشافه وهذا على وجهين .

(احدهما) ان يحصل له الحدس الضروري من مبادي محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار يحصل لنا العلم كما حصل له .

(ثانيهما) ان يحصل الحدس له من اخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ لكن ليس اخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة لقول الإمام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة ايضاً .

(الثاني) ان يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الإجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد واستظهرنا ذلك منهم في موارد اخر (انتهى) .

﴿ قوله او اتفاقاً من جهة حدس رأيه عليه السلام وان لم تكن ملازمة بينهما عقلا ولا عادة . . . الخ ﴾

إشارة إلى الوجه الثاني من وجوه الطريق الثالث وهو الإجماع الحدسي وقد اشير الآن إلى وجوهه الثلاثة بأجمعها وانها تظهر جميعاً من كلام الشيخ اعلى الله مقامه

(نعم) لم يؤشر المصنف إلى الوجه الثالث كما اشار إلى الاول والثاني .

﴿ قوله كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع .. الخ ﴾

إشارة إلى قوله او اتفاقاً من جهة حدس رايه عليه السلام بمعنى ان الوجه الثاني من وجوه الاجماع الحدسي وهو الحاصل من اتفاق جماعة اتفاقاً هو طريقة المتأخرين وسيتضح لك هذا المعنى من نفس قول المصنف بعد هذا بلا فصل وهو قوله حيث انهم مع عدم الاعتقاد ... الخ .

﴿ قوله حيث انهم مع عدم الإعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين يحكون الإجماع كثيراً . . . الخ ﴾

من هذا التعليل كما اشرنا آنفاً يعرف ان قوله المتقدم كما هو طريقة المتأخرين...الخ إشارة إلى قوله او اتفاقاً من جهة حدس رايه عليه السلام ... الخ (ثم ان هذا التعليل) لا يخلو عن علة فأن المتأخرين وان لم يعتقدوا بالملازمة العقلية اي بين اتفاق العلماء ولو في عصر واحد وبين استكشاف رأيه عليه السلام عقلا بقاعدة اللطف ولا بالاجماع التضمني حيث لا علم لهم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين ولكن لم يعلم انهم لا يعتقدون بالملازمة العادية اي بين اتفاق الكل من الاول إلى الآخر وبين استكشاف رأيه عليه السلام عادة بل المشهور انه لا طريقة لهم سوى ذلك (ويؤيده) ما تقدم من المحقق القمي وصاحب الفصول جميعاً من نسبة الطريق الثالث إلى محققي المتأخرين ومعظمهم .

(نعم يمكن) ان يقال إن تحصيل اتفاق الكل من الاول إلى الآخر في جميع الاعصار والامصار الملزوم لرأيه عليه السلام عادة حيث يكون نادراً جداً بل محالا عادة كما اشرنا فقهراً إجماعاتهم المنقولة تكون محمولة على الحدسي الإتفاقي اي الحاصل من فتوى جماعة اتفق لهم العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ وإن ذكر الشيخ اعلى الله مقامه في محامل الإجماعات وجوهاً اخر مثل كونه حاصلا من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ ونحو ذلك .

﴿ قوله كما انه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بانه معلوم النسب انه استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله عليه السلام . . . الخ ﴾

وذلك لما عرفت من ان خروج معلوم النسب مما لا يضر بحجية الاجماع التضمني بعد فرض العلم بدخول الامام عليه السلام في البقية بل ولا يضر بصدق مسمى الاجماع تسامحاً اذا كان الخارج واحداً او اثنين او ما يقرب من ذلك إلا إذا كان الخارج جمعاً كثيراً فيضر بالاسم حينئذ ولو مع العلم بدخول الإمام عليه السلام في البقية وكان اتفاقهم حجة لاجله .

﴿ قوله وممن اعتذر عنه بانقراض عصره انه استند إلى قاعدة اللطف إلى آخره ﴾

فان اتفاق علماء عصر واحد وان كان يعتبر في كل من الاجماع التضمني واللطفي جميعاً من غير اختصاص بالاخير فقط فانهم ما لم يتفقوا كذلك لم يحصل العلم بدخوله عليه السلام فيهم بدعوى انه منهم وسيدهم ورئيسهم ولا القطع بموافقته معهم عقلا من باب قاعدة اللطف ولكنك قد عرفت ان عدم قدح خروج معلوم النسب هو مما يختص بالاجماع التضمني فقط وعلى هذا فالإعتذار عن المخالف بانقراض عصره يكون ظاهراً في الإجماع اللطفي دون التضمني والا كان الاعتذار عن المخالف بكونه معلوم النسب اولى كما لا يخفى .

﴿ قوله هذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك على مايشهد به مراجعة كلماتهم الى آخره ﴾

اي هذا مضافاً إلى تصريحات المتأخرين بالاجماع الحدسي الاتفاقي على ما يشهد به مراجعة كلماتهم .

﴿ اقول ﴾

بل مراجعة كلماتهم يشهد بتصريحاتهم بالحدسي الحاصل من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ ايضاً (قال الشيخ) اعلى الله مقامه في بيان محامل الإجماعات

المنقولة (ما لفظه) الثالث ان يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل او بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص او بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض او اتفاقهم على مسألة اصولية نقلية او عقلية يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة (إلى ان قال) ومن المعلوم ان نسبة هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم ينشأ إلا من مقدمتين اثبتهما المدعي باجتهاده احداهما كون ذلك الامر المتفق عليه مقتضياً ودليلا للحكم لولا المانع والثانية انتفاء المانع والمعارض (الى ان قال) ثم ان الظاهر ان الإجماعات المتعارضة من شخص واحد او من معاصرين او متقاربي العصرين ورجوع المدعي عن الفتوى الذي ادعى الإجماع فيها ودعوى الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعى وفي مسائل قد اشتهرت خلافها بعد المدعي بل في زمانه بل فيما قبله كل ذلك مبني على الإستناد في نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه ولا بأس بذكر بعض موارد صرح المدعي بنفسه او غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك (ثم ذكر اعلى الله مقامه) موارد متعددة فمن شاء الوقوف عليها فليراجع الرسائل لكن اغلبها في كلمات المتقدمين دون المتأخرين .

﴿ قوله وربما يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام . . الخ ﴾

(قال في أوثق الوسائل) عند نقل الشيخ عبارة كشف القناع لدى التعليق على قول الشيخ ولا على الوجه الاخير (ما هذا لفظه) هو الوجه الثاني عشر الذي ذكره في رسالته وهو ان يرى الفقيه الإمام عليه السلام في امثال زماننا ويأخذ منه الفتوى لكنه يريد ان يجمع بين إظهار الحق وكتمان السر فيدعي الإجماع في المسألة انتهى (وفيه) ان الفقيه بعد تسليم جواز رؤيته الامام عليه السلام في امثال زماننا من الغيبة الكبرى وانه يجوز له ان يكذب بهذا الداعي الغير المعلوم مسوغيته له كما لا يمكنه إفشاء السر وإظهار اخذ الفتوى من الامام عليه السلام لبعض دواعي الاخفاء

فكذلك لا يمكنه دعوي الاجماع في المسألة فانه لا يدعي الاجماع للعوام من الناس كي يمكن الالتباس عليهم بذلك بل يدعيه للعلماء الاعلام وهم يعلمون ان المسألة خلافية ليس فيها اجماع ولا اطباق اذ المفروض انها ليست اجماعية وانما ادعى الاجماع فيها جمعاً بين اظهار الحق وكتمان السر وهذا واضح .

في بيان نوعي نقل الاجماع من السبب

والمسبب تارة والسبب فقط أخرى

﴿ قوله الأمر الثاني انه لا يخفى إختلاف نقل الإجماع . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الأمر الثاني هو بيان نوعي نقل الإجماع .

(فتارة) ينقل قول الإمام عليه السلام في ضمن حكاية الإجماع كما إذا قال اجمع المسلمون عامة او المؤمنون كافة او اهل الحق قاطبة او نحو ذلك مما ظاهره ارادة الإمام عليه السلام معهم وقد اشتهر هذا النوع بنقل السبب والمسبب جميعاً فالسبب هو قول من عدى الامام فانه السبب لكشف قوله عليه السلام والمسبب هو نفس قول الامام المكشوف بقول من عداه .

(واخرى) لا ينقل الا قول من عدى الامام عليه السلام كما إذا قال اجمع علماءنا او اصحابنا او فقهاءنا او نحو ذلك مما ظاهره من عدى الامام عليه السلام وقد اشتهر هذا النوع بنقل السبب فقط وستعرف في الأمر الثالث ان لكل من هذين النوعين اقسام ثلاثة فانتظر .

﴿ قوله فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب او حساً وهو نادر جداً . . . الخ ﴾

قوله حدساً تمييز لنقل رأيه عليه السلام والمراد بالحدس في المقام ما يقابل الحس

الشامل للإجماع اللطفي والحدسي جميعاً بمعنى ان من نقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله الاجماع .

(تارة) يكون مدرك نقله هوالحس والسماع من الامام بنفسه ولو في ضمن اشخاص يعلم إجمالا ان الامام عليه السلام احدهم ولا يعرفه بشخصه وقد اشار إلى ذلك بقوله او حساً وهو نادر جداً ... الخ .

(واخرى) يكون مدرك نقله هو الحدس المقابل للحس سواء كان من جهة الملازمة العقلية اي بين اتفاق العلماء ولو في عصر واحد وبين رأيه عليه السلام عقلا بقاعدة اللطف او من جهة الملازمة العادية اي بين اتفاق الكل من الاول إلى الآخر وبين رأيه عليه السلام عادة او من جهة الملازمة الاتفاقية اي بين فتوى جماعة وبين رأيه عليه السلام اتفاقاً وقد اشار إلى ذلك كله بقوله حدساً .

﴿ قوله وإختلاف الفاظ النقل ايضاً صراحة وظهوراً واجمالا في ذلك ... الخ ﴾

عطف على اختلاف نقل الاجماع اي ولا يخفى اختلاف نقل الاجماع واختلاف الفاظ النقل من حيث الصراحة والظهور والاجمال في انه نقل السبب اي نقل قول من عدى الامام عليه السلام او انه نقل السبب والمسبب جميعاً يعني حتى قول الامام عليه السلام .

في بيان أقسام الحجة من الاجماع المنقول

﴿ قوله الأمر الثالث انه لا اشكال في حجية الإجماع المنقول بادلة حجية خبر الواحد ... الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الأمر الثالث هو بيان اقسام الحجة من الاجماع المنقول اي بيان انه أي قسم من اقسام نقل الاجماع حجة شرعاً بأدلة حجية خبر الواحد نظراً

إلى كونه من أفراده ومصاديقه فتشمله أدلة اعتباره وان أي قسم منهـا لا يكون حجة شرعاً لعدم كونه من أفراده ومصاديقه فلا تشمله ادلة اعتباره .

(فيقول المصنف) ما محصله بعد التدبر التام في مجموع هذا الأمر إلى آخره (إن ناقل الإجماع تارة) ينقل السبب والمسبب جميعاً عن حس كمـا إذا حصل السبب وهو قول من عدى الإمام عليه السلام وهكذا المسبب وهو قول الإمام عليه السلام بالسمع من المنقول عنه شخصاً فقال اجمع المسلمون او المؤمنون او اهل الحق قاطبة او نحو ذلك مما ظاهره ارادة الإمام عليه السلام معهم كما تقدم في الأمر الثاني (وهذا القسم) حجة قطعاً نظراً إلى كونه من افراد خبر الواحد ومن مصاديقه فتشمله ادلة اعتباره إذ لا فرق في الإخبار عن قول الإمام (ع) بين أن يكون إخباراً عنه بالمطابقة او بالتضمن غايته انه في الأول يسمع من شخص الإمام (ع) وهو يعرفه فيقول سمعته يقول كذا وكذا وفي الثاني يسمع عن جماعة يعلم إجمالا ان الإمام (ع) احدهم فيحكي عنهم جميعاً ويقول سمعتهم يقولون كذا وكذا او أجمعوا على كذا وكذا (وقد أشار المصنف) إلى هذا القسم بقوله إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس .

(وأخرى) ينقل السبب والمسبب جميعاً ولكن المسبب وهو قول الإمام عليه السلام ليس عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل والمنقول اليه جميعاً كما إذا حصل مثلا اقوال العلماء من الأول إلى الآخر عن حس وقطع برأي الإمام (ع) للملازمة العادية بينهما فقال اجمع المسلمون او المؤمنون او أهل الحق قاطبة او نحو ذلك مما ظاهره ارادة الإمام عليه السلام معهم وكان المنقول اليه ايضاً يرى ان قول الإمام عليه السلام لازماً عادياً لاتفاق الكل من الاول الى الآخر (وهذا القسم) ايضاً حجة (وقد اشار المصنف) اليه بمفهوم قوله واما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه ففيه اشكال . . . الخ اي لو كان بملازمة ثابتة عند الناقل والمنقول اليه جميعاً فلا إشكال في حجيتـه

(ووجه الحجية) ان الإخبار عن الشيء ولو لم يكن عن حس إذا كان مستنداً الى امر محسوس لو أحسه المنقول اليه لحصل له القطع ايضاً بالمخبر به كالناقل بأن شاهد مثلا طلوع الشمس فاخبر عن وجود النهار او شاهد الظل فاخبر عن طلوع الشمس وهكذا فهو حجة بلا كلام كالإخبار عن حس عيناً (ومن هنا يظهر) من الشيخ أعلى الله مقامه في غير موضع من كلامه ان الإخبار عن حدس كالإخبار عن العدالة والفسق والإيمان والكفر والشجاعة والجبن إلى غير ذلك من الملكات النفسانية الغير القابلة للحس إذا كان مستنداً إلى مشاهدة آثارها المحسوسة حجة معتبر كالاخبار عن حس بعينه .

(وثالثة) ينقل السبب والمسبب جميعاً والمسبب وهو قول الامام (ع) ليس عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل دون المنقول اليه كما إذا حصل أقوال علماء عصر واحد او أقوال جماعة منهم عن حس وقطع برأي الإمام (ع) إما للملازمة العقلية او الإتفاقية ثم نقل الإجماع على نحو يشمل قول الامام (ع) وكان المنقول اليه ممن لا يرى الملازمة التي رآها الناقل (وهذا القسم) من نقل الاجماع حجيته محل اشكال بل منع (وقد أشار المصنف) إلى هذا القسم بقوله المتقدم واما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه ففيه اشكال ... الخ (ووجه الاشكال) انه اخبار عن حدس غير مستند إلى أمر محسوس لو أحسه المنقول اليه لحصل له القطع ايضاً كالناقل (والروايات) الدالة على حجية خبر الثقة منصرفة عن هذا النحو من الاخبار عن حدس (كما ان الآيات الشريفة) على تقدير دلالتها على حجية الخبر كآية النبأ وغيرها منصرفة عنه ايضاً (واما بناء العقلاء) فالمتيقن منه هو الرجوع إلى خبر الثقة في المحسوسات او الحدسيات المستندة إلى امور لو أحسوها بأنفسهم لقطعوا بالمخبر به مثل ما قطع الناقل (نعم يرجعون العقلاء) إلى خبر الثقة في الحدسيات ولو مع عدم العلم بانه لو أحس المنقول اليه مثل ما أحس الناقل لحصل له الحدس ولكن ذلك في خصوص

أهل الخبرة لا مطلقاً فحدسياته مسموعة لغيره بنحو الاطلاق والمقام ليس من هذا القبيل جداً فان المنقول اليه مجتهد كالناقل بعينه اللهم إلا إذا كان نقل الاجماع لمن يجب عليه تقليد الناقل فحدسياته حينئذ متبعة في حقه مطلقاً .

(وبالجملة) هذا القسم من نقل السبب والمسبب جميعاً حجيته محل اشكال بل منع .

(ورابعة) ينقل السبب فقط ونقله عن حس وكان السبب تاماً بنظر الناقل والمنقول اليه جميعاً كما إذا نقل اتفاق الكل من الاول الى الآخر عن حس والمنقول اليه ايضاً يرى ان لازمه العادي هو قول الامام عليه السلام (وهذا القسم) حجة قطعاً كالقسمين الأولين فان المخبر في هذا القسم وإن لم يخبر الا عن السبب فقط ولكن السبب حيث كان بنظر المنقول اليه تاماً تماماً ملزوماً لقول الامـــام (ع) عادة فهو مخبر عن قوله بالالتزام ومن المعلوم انه لا فرق في نقل قول الامام عليه السلام بين ان يكون بالمطابقة كما في الروايات المصطلحة او بالالتزام كما في المقام او بالتضمن كما في الاقسام الثلاثة المتقدمة فالكل اخبار عن قوله وحكاية لرأيه فتشمله ادلة حجية الخبر وينقسم باقسامه ويشاركه في احكامـــه الا القسم الثالث لما تقدم فيه وعرفت (وقد اشار المصنف) إلى هذا القسم الرابع بقوله وكذا إذا لم يكن متضمناً له بل كان محضاً لنقل السبب عن حس الا انه كان سبباً بنظر المنقول اليه ايضاً ... الخ .

(وخامسة) ينقل السبب فقط عن حس ولكن السبب لا يكون تاماً بنظر المنقول اليه كما اذا نقل اقوال علماء عصر واحد عن حس والمنقول اليه لا يراه سبباً لكشف قول المعصوم لعدم تمامية قاعدة اللطف بنظره (وحكم هـــذا القسم) ان يضم اليه المنقول اليه ما يتم به السبب في نظره بأن يحصل اقوال بقية الأعصار ويرتب على المجموع لازمه العادي وهو قول الامام عليه السلام .

(وسادسة) ينقل السبب فقط لكن نقله عن حدس كما اذا حصل اقوال

جمع من مشاهير الأصحاب ومعاريفهم فحصل له الحدس باتفاق الكل وادعى الإجماع فى المسألة كما هو الحال في كثير من الاجماعات المنقولة في ألسنة المتأخرين (وحكم هذا القسم) أن يؤخذ بالمتيقن من هذا الحدس وهو اتفاق المشاهير مثلا ويضم اليه أقوال بقية العلماء ليتم به السبب ويحكم بثبوت اللازم وهو قول الإمام عليه السلام (ويحتمل) ان يكون قول المصنف فيما سيأتي فلابد في الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة الفاظها إلى قوله فان كان بمقدار تمام السبب والا فلا يجدي ما لم يضم اليه مما حصله او نقل له من سائر الاقوال او سائر الامارات ما به تم ... الخ اشارة إلى هذا القسم السادس (ويحتمل ايضاً) أن يكون إشارة إلى القسم الخامس هذا كله تمام الكلام في اقسام نقل السبب والمسبب جميعاً واقسام نقل السبب فقط مع ما لكل منها من الحكم المختص به فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله اذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس . . . الخ ﴾

قد أشرنا ان هذا اشارة الى القسم الاول من اقسام نقل السبب والمسبب جميعاً .

﴿ قوله وكذا اذا لم يكن متضمناً له بل كان محضاً لنقل السبب عن حس الا انه كان سبباً بنظر المنقول اليه ايضاً . . . الخ ﴾

قداشرنا ان هذا اشارة إلى القسم الرابع اي القسم الاول من اقسام نقل السبب فقط

﴿ قوله واما اذا كان نقله للسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه ففيه اشكال . . . الخ ﴾

قد اشرنا ايضاً ان هذا إشارة إلى القسم الثالث من اقسام نقل السبب والمسبب جميعاً وانه قد اشار بمفهوم هذا إلى القسم الثاني من اقسام نقل السبب والمسبب جميعاً وهو ما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابته عند الناقل والمنقول اليه جميعاً .

﴿ قوله على تقدير دلالتهما ذلك . . . الخ ﴾

اي غير ذلك والمعنى هكذا إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك كما ان المنصرف من الآيات والروايات على تقدير دلالتهما على حجية الخبر غير ذلك ايضاً .

﴿ قوله خصوصاً فيما إذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة . . . الخ ﴾

لا مجرد انه لم يثبت عنده ما يعتقده الناقل من الملازمة .

﴿ قوله هذا فيما انكشف الحال واما فيما اشتبه فلا يبعد ان يقال بالاعتبار . . . الخ ﴾

هذا حكم ما اذا شك في كون نقل المسبب وهو قول الإمام عليه السلام مستنداً الى الحس او إلى الحدس وتظهر الثمرة فيما إذا لم تثبت مثلا شيء من الملازمات عند المنقول اليه فعلى تقدير كونه مستنداً إلى الحس تشمله ادلة اعتبار خبر الواحد وعلى تقدير كونه مستنداً الى الحدس لا تشمله الادلة ولا يكون حجة شرعاً (بل وهذا) حكم ما اذا شك في كون نقل السبب ايضاً مستنداً الى الحس اوالى الحدس وتظهر الثمرة فيما اذا كان السبب تاماً بنظر المنقول اليه كالناقل غير انه شك في كون النقل مستنداً الى الحس ليكون حجة كما في القسم الرابع او الى الحدس ليحتاج الى الضميمة كما في القسم السادس .

﴿ قوله هذا لكن الإجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل او اعتقاد الملازمة عقلا . . . الخ ﴾

المراد من قوله مبنية على حدس الناقل هو الحاصل من فتوى جماعة اتفاقاً وذلك لما سيأتي في التنبيه الأول من تصريحه بما ملخصه أنه قد مر ان مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلا لقاعدة اللطف او اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وان العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوي فقليل جداً .

﴿ اقول ﴾

اما الاجماعات المنقولة في ألسنة المتقدمين من الأصحاب فهي مبنية على العلم بدخول الامام عليه السلام في المجمعين شخصاً لتصريحهم بطريقتهم في وجه اعتبار الاجماع المحصل حتى الشيخ منهم المعتمد على قاعدة اللطف فانه رضوان الله عليه قد جعل قاعدة اللطف مدركاً للعلم بدخوله عليه السلام في المجمعين كما تقدم لا وحهاً مستقلا برأسه في قبال التضمني والحـ ـدسي (واما الإجماعات المنقولة) في ألسنة المتأخرين فهي مبنية غالباً على الملازمة العادية على ما هو المشهور من طريقتهم ويؤيده ما تقدم من المحقق القمي والفصول من نسبة الطريق الثـالث إلى محققي المتأخرين ومعظمهم (وعليه) فدعوى المصنف ان الإجماعات المنقولة في ألسنة الاصحاب مبنية على حدس الناقل اي الحاصل من فتوى جماعة اتفاقاً او اعتقـاد الملازمة عقلا هي في غير محلها .

﴿ قوله فلا اعتبار لها . . . الخ ﴾

اي للاجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب المبنية غالباً على حدس الناقل اي الحاصل من فتوى جماعة اتفاقاً او على اعتقاد الملازمة عقلا (ووجه عدم الإعتبار) على ما سيأتي التصريح به في التنبيه الاول ان الملازمة العقلية لقاعدة اللطف باطلة والملازمة الاتفاقية لحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة غير مسلمة .

﴿ قوله ما لم ينكشف ان نقل السبب كان مستنداً الى الحس . . . الخ ﴾

وكان تاماً بنظر المنقول اليه ايضاً وذلك لما عرفت من ان نقل السبب المستند إلى الحس انما يكون حجة اذا كان السبب تاماً تماماً بنظر المنقول اليه والا فيحتاج الى الضميمة كما في القسم الخامس والسادس جميعاً .

﴿ قوله فلا بد فى الاجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل . . . الخ ﴾

تفريع على عدم الاعتبار للإجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب (وحاصل) التفريع

انه لابد في الإجماعات المنقولة (ان نلحظ) مقدار دلالة الفاظها فان دلالة الفاظ الاجماع تختلف في القوة والضعف فقد يقال أجمع الأصحاب وقد يقال لا خلاف بينهم وقديقال لم نعرف مخالفاً وهكذا (ونلحظ) حال الناقل ايضاً فانه قد يكون في أعلى درجة التتبع وقد يكون وسطاً معتدلا وقد يكون ضعيفاً جداً (ونلحظ) حال المسألة التي ينقل فيها الإجماع فانها قد تكون مشهورة معروفة عند الأصحاب مدونة في كتبهم في مكان واضح يعرفه كل أحدتصل اليه الأيدي غالباً وقد تكون دون ذلك لا تصل اليها الأيدي غالباً وقد تكون في غاية الخفاء ليس لهـا مكان مضبوط وانما عنونها الاصحاب في أماكن متشتته لاتصل اليها إلا أيادي الأوحدي من الأعلام فإذا استفيد من مجموع ذلك ان السبب المنقول هو سبب تام فهو والا فلابد من الأخذ بالمتيقن وضم سائر الأقوال اليه ليكون سبباً تاماً تترتب عليه الثمرة والنتيجة .

﴿ قوله مما حصله او نقل له من سائر الأقوال . . . الخ ﴾

اي مما حصله المنقول اليه بنفسه او نقل له من سائر الأقوال .

﴿ قوله او سائر الامارات . . . الخ ﴾

من الشواهد الخارجية المؤيدة للاجماع المنقول بحيث لو لاها لم يحصل من الأقوال التي استفدناها من الاجماع المنقول القطع برأي الإمام عليه السلام (وقد اخذ) المصنف هذا المغنى من الشيخ أعلى الله مقامه (قال) في ما أفاده في المسألة (ما لفظه) مثلا إذا ادعى الشيخ قدس سره يعني شيخ الطائفة الاجماع على اعتبار طهـارة مسجد الجبهة فلا أقل من احتمال ان يكون دعواه مستندة إلى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى وان كان بإيراد الروايات التي يفتى المؤلف بمضمونها فيكون خبره المتضمن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجة في المسألة فيكون كـما لو وجدنا الفتاوي في كتبهم بل سمعناها منهم وفتويهم وان لم تكن بنفسهامستلزمة عادة لموافقة الامام عليه السلام الا انا إذا ضممنا اليها فتوى من تأخر عن الشيخ

من أهل الفتوى وضم إلى ذلك امارات أخرى فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لإستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الامام عليه السلام انتهى .

﴿ قوله ما به تم فافهم . . . الخ ﴾

والظاهر ان قوله فافهم ليس اشارة الى شيء وانما قد اتى به رعاية للسجع والقافية

﴿ قوله فتلخص بما ذكرنا ان الإجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حكايته رأى الإمام عليه السلام بالتضمن او الالتزام . . . الخ ﴾

فالتضمن لا يكون الا في نقل السبب والمسبب جميعاً والالتزام لا يكون الا في نقل السبب فقط اذا كان عن حس وكان السبب تاماً بنظر المنقول اليه ايضاً .

﴿ قوله وما نقله من الاقوال بنحو الجملة والإجمال . . . الخ ﴾

اي وما نقله من الاجماع فانه عبارة عن نقل الاقوال بنحو الجملة والإجمال .

﴿ قوله وتعمه ادلة اعتباره وينقسم بأقسامه ويشاركه في احكامه الى آخره ﴾

بمعنى ان اجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حكايته رأي الإمام عليه السلام بالتضمن او الالتزام هو كخبر الواحد عيناً إذا كان المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وما نقله من الاجماع فتعمه ادلة اعتباره وينقسم بأقسامه من الصحيح والموثق والحسن والقوى والضعيف ونحو ذلك ويشاركه في احكامه من الحجية اي المنجزية عند الاصابة والعذرية عند الخطأ ووجوب متابعته عقلا والحركة على طبقه عملا (وقد اقتبس المصنف) هذا كله من الشيخ اعلى الله مقامه (قال) في صدر المسألة ان ظاهر اكثر القائلين باعتبار الاجماع المنقول ان الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند لان مدعي الاجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الامام بلاواسطة يعني به على مبني المتقدمين من الاجماع التضمني ويدخل الاجماع ما يدخل الخبر من الأقسام ويلحقه مايلحقه من الأحكام (انتهى) .

﴿ قوله والا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية واما من جهة نقل السبب فهو . . . الخ ﴾

اي وان لم يكن من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وما نقله من الاقوال بنحو الجملة والاجمال لم يكن الاجماع المنقول مثل خبرالواحد في الاعتبار من جهة حكايته رأي الإمام عليه السلام واما من حيث السبب فهو بالنسبة إلى مقدار من الاقوال التي استفيد منه معتبر جداً فإذا انضم اليه ما به تم السبب كان المجموع كالاجماع المحصل .

﴿ قوله ويكون حاله كما إذا كان كله منقولا . . . الخ ﴾

فإن النتيجة تتبع أخس المقدمات فإذا كان جزء السبب منقولا كان كما إذا كان كله منقولا .

﴿ قوله ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به تمامه اوماله دخل فيه وبه قوامه . . . الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من ان نقل الاجماع اذا كان متضمناً لنقل السبب التام بحيث يترتب عليه قول الإمام عليه السلام فهو حينئذ معتبر جداً كخبر الواحد عيناً اذ ليس التعبد به حينئذ لغواً عبثاً واما اذا لم يكن متضمناً الا لنقل جزء السبب بحيث لا يترتب عليه قول الامام عليه السلام فهو غير معتبر شرعاً إذ لا يترتب عليه ثمرة ولا نتيجة فيكون التعبد به لغواً عبثاً (وحاصل) الدفع انه لا فرق في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمام السبب او ماله دخل في السبب بحيث لو انضم اليه ما به تم السبب لترتب عليه قول الإمام عليه السلام فان هذا المقدار من الثمرة والنتيجة مما يكفي في صحة التعبد به ويخرجه عن اللغوية والعبثية (ومن هنا) يكون الخبر حجة في تعيين حال السائل من انه ثقة او ممدوح او ضعيف او في خصوصية القضية الواقعة المسؤلة عنهاونحو ذلك مما له دخل في ثبوت كلام الإمام عليه السلام

او في تعيين مرامه بعد ثبوت أصل كلامه فلو لم يكن الخبر حجة الا فيما اذا كان المخبر به تمام السبب لم يكن حجة في الموردين ونحوهما قطعاً.

في تنبيهات المسألة

﴿ قوله وينبغي التنبيه على امور الاول انه قد مر أن مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلا لقاعدة اللطف وهي باطلة او اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة . . . الخ ﴾

نعم قد مر ذلك عند قوله هذا لكن الاجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل او اعتقاد الملازمة عقلا ... الخ بل وتقدم ايضاً في صدر البحث الاشارة الى الملازمة العقلية والإتفاقية عند قوله او قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عقلا من باب اللطف او عادة أو اتفاقاً من جهة حدس رأيه عليه السلام وان لم تكن ملازمة بينها عقلا ولا عادة ... الخ (وعلى كل حال) قد عرفت منا المناقشة في هذا كله وان الاجماعات المنقولة ان كانت هي في ألسنة المتقدمين من الأصحاب فهي مبنية على العلم بدخول الامام عليه السلام في المجمعين شخصاً لتصريحهم بطريقتهم حتى الشيخ منهم المعتمد على قاعدة اللطف غايته انه رضوان الله عليه قد جعل القاعدة مدركاً للعلم بدخوله عليه السلام في المجمعين وان كانت هي في ألسنة المتأخرين من الأصحاب فهي مبنية غالباً على الملازمة العادية اي بين فتوى الكل وبين حدس رأيه عليه السلام عادة (ومن هنا يظهر) ان قوله واما كون المبنى العلم بدخول الامام عليه السلام بشخصه في الجماعة او العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوي فقليل جداً في الاجماعات المتداولة في ألسنة الأصحاب ... الخ هو في غير محله اذ لا مبنى للاصحاب سوى ذلك وان كان اصل المبنى ضعيفاً كما بينا (ثم ان) مقصود المصنف من عقد هذا التنبيه هو ان يستنتج

من ابتناء الاجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب غالباً على الملازمة العقليـة او الاتفاقية وان الملازمة العقلية باطلة والملازمة الاتفاقية غير مسلمة ان نقل الإجماع لا يكاد يجدي الا من ناحية نقل السبب فقط وهو سبب ناقص يحتاج الى الضميمة كما تقدم في القسم الخامس والسادس جميعاً .

﴿ قوله فلا يكاد يجدى نقل الإجماع الا من باب نقل السبب ...الخ ﴾

تفريع على ما تقدم منه من قوله قد مر ان مبني دعوى الإجماع غالباً هو اعتقـاد الملازمة عقلا لقاعدة اللطف وهي باطلة او اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة ... الخ وقد اشير آنفاً ان المقصود من عقدهذا التنبيه هو أن يستنتج من ابتناء دعوى الاجماع غالباً على الملازمة العقلية او الإتفاقية وان الملازمة العقلية باطلة والإتفاقية غير مسلمة ان نقل الاجماع لا يكاد يجدي الا من ناحية نقل السبب فقط وهو سبب ناقص يحتاج إلى الضميمة .

﴿ قوله الثاني انه لا يخفى ان الاجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها او اكثر . . . الخ ﴾

كما إذا قام إجماع منقول على وجوب شيء وقام آخر على استحبابه وقام ثالث على اباحته فهذه الإجماعات الثلاثة متعارضة بعضها مع بعض من جهة تضاد متعلقاتها

﴿ قوله فلا يكون تعارض الا بحسب المسبب . . . الخ ﴾

اي بحسب رأي الإمام عليه السلام إذ لا يمكن ان يكون رأيه عليه السلام فى مسألة واحدة متعدداً .

﴿ قوله واما بحسب السبب فلا تعارض فى البين لاحتمال صدق الكل الى آخره ﴾

هذا صحيح إلا في الاجماع الحدسي المبتني على الملازمة العادية فإن السبب فيه اتفاق الكل من الاول إلى الآخر الملزوم عادة لمطابقة رأي الإمام عليه السلام ولا يمكن

اتفاق الكل كذلك على أمرين متضادين او على امور متضادة بخلاف الاجماع التضمني او اللطفي او الحدسي الاتفاقي اي الحاصل من فتوى جماعة على سبيل الاتفاق إذ في جميع هذا كله يمكن الجمع بين السببين او اكثر إذ من الممكن ان يتفق علماء عصر واحد على وجوب شيء وعلماء عصر آخر على استحبابه او يتفق جماعة على استحباب شيء وجماعة اخرى على اباحته ولو في عصر واحد .

﴿ قوله لكن نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الاجماع حينئذ لا يصلح لأن يكون سبباً ولا جزء سبب . . . الخ ﴾

هذا هو المقصود من عقد هذا التنبيه الثاني بمعنى ان المصنف قد بين في التنبيه الاول ان نقل الإجماع لا يكاد يجدي الا من ناحية نقل السبب فقط وهو سبب ناقص يحتاج إلى الضميمة وفي هذا التنبيه يبين انه إذا تعارض اثنان من الاجماعات المنقولة او اكثر فنقل الاجماع مما لا يجدي حتى من ناحية السبب فلا يكون سبباً ولا جزء سبب لثبوت الخلاف في الفتاوي .

﴿ قوله ولو مع اطلاعه على الخلاف . . . الخ ﴾

اي على الخلاف في الفتاوي .

﴿ قوله وهو وان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلا ببعيد . . . الخ ﴾

اي وقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام لخصوصية موجبة في احد المتعارضين مع الإطلاع على الفتاوي على اختلافها مفصلا وإن لم يكن ببعيد بأن اطلع مثلا ان في احد الطرفين فتاوي مثل الشيخ والمفيد والسيد والكليني والصدوقين ونظرائهم من اعلام الدين وان في الطرف الآخر فتاوي قوم آخرين دون هؤلاء بكثير ولكن مع عدم الإطلاع عليها مفصلا الا بنحو الإجمال بعيد (وفيه) ان ذلك كما يحصل مع الاطلاع على الفتاوي على التفصيل فكذلك قد يحصل مع الاطلاع عليها على الإجمال وذلك لتفاوت حال الناقل في الفحص والتتبع في كلمات الأصحاب فقد يكون ناقل

الاجماع في أحد الطرفين في اقصى مرتبة التتبع وطول الباع وسعة الاطلاع وفي الطرف الآخر بعكس ذلك فحينئذ ربما يحصل الحدس برأيه عليه السلام بنقل احد الإجماعين دون الآخر مع ان في شيء منهما لا اطلاع على الفتاوي على التفصيل والظاهر انه اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد اشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله الثالث انه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر وانه من حيث المسبب لابد . . . الخ ﴾

المسبب في نقل التواتر هو المخبر به والسبب هو إخبار الجماعة الكثيرة عنه فإذا ادعى ناقل التواتر انه أخبره ألف عادل بموت زيد فموت زيد المسبب واخبار ألف عادل السبب .

(فيقول المصنف) قد انقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر وانه من حيث المسبب اي المخبر به لابد وان يكون نقل التواتر اخباراً على الإجمال عن اخبارات كثيرة بمقدار لو علم المنقول اليه بذلك المقدار لقطع بالمخبر به (قال الشيخ أعلى الله مقامه) نعم لو أخبرنا بإخبار جماعة يستلزم عادة لتحقق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار الجماعة كأن اخبر مثلا باخبار ألف عادل او أزيد بموت زيد وحضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم وهو إخبار الجماعة فيثبت اللازم وهو تحقق موت زيد(انتهى) واما من حيث السبب فيثبت بنقل التواتر كل مقدار قداستفيد من نقله ولو بملاحظة دلالة لفظ النقل من حيث القوة والضعف او حال الناقل من حيث الضبط والدقة او المسامحة والمبالغة او حال الأمر المتواتر من حيث شيوع الإخبار به لسهولة الاطلاع عليه اوندرة الاخبار به لصعوبة الاطلاع عليه اولغير ذلك من الخصوصيات والجهات فان استفيد من مجموع ذلك ان اخبار المخبرين هو بمقدار لو اطلع عليه

المنقول اليه لحصل له العلم عادة بالمخبر به فهو نقل للسبب التام ويثبت به المسبب والا فلابد من الضميمة ولحوق مقدار آخر من اخبار المخبرين ليكمل به السبب ويثبت به المسبب .

(وبالجملة) ان نقل التواتر ان كان نقلا لإخبارات كثيرة ملزومة عادة لوقوع المخبر به فيثبت به اللازم اي المخبر به فان ثبوت لوازم المؤدي في الامارات بمجرد قيامها مما لا كلام فيه بل اللوازم هي من جملة مؤدياتها غايته انهـا من مؤدياتها الإلتزامية لا المطابقية ولا التضمنية والا فهو سبب ناقص يحتاج الى الضميمة من إخبارات أخرى فإن احرزت الضميمة بالوجدان او بنقل آخر ثبت به اللازم والا فلا .

في الشهرة في الفتوى

﴿ قوله فصل مما قبل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى ولا يساعده دليل . . . الخ ﴾

وذلك لعدم دلالة ما توهم دلالته على اعتبارها من ادلة حجية خبر الواحد ومن المشهورة والمقبولة جميعاً كما سيأتي تفصيل الكل .

﴿ قوله وتوهم دلالة ادلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى لكون الظن الذى تفيده أقوى مما يفيده الخبر فيه ما لا يخفى . . . الخ ﴾

(قال الشيخ اعلى الله مقامه) ثم ان منشأ توهم كونها من الظنون الخـاصة يعني الشهرة في الفتوى أمران احدهما ما يظهر من بعض ان ادلة حجية خبر الواحد تدل على حجيتها بمفهوم الموافقة لأنه ربما يحصل منه الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل (انتهى) فالشيخ عبر في المقام عن دلالتها بمفهوم الموافقـة والمصنف

بالفحوى وقد عرفت في صدر المفهوم والمنطوق ان كلا من الفحوى ولحن الخطاب ومفهوم الموافقة شيء واحد .

﴿ قوله ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن غايته تنقيح ذلك بالظن وهو لا يوجب الا الظن بانها اولى بالاعتبار ولا اعتباربه الى آخره ﴾

رد على الدليل المذكور (وحاصله) ان ادلة اعتبار خبر الواحد لم تدل على كون مناط اعتباره هو افادته الظن كي تكون الشهرة في الفتوى أولى بالاعتبار نظراً إلى كون الظن الحاصل منها أقوى غايته تنقيح ذلك بالظن فيورث الظن بأولويتها بالاعتبار ولا اعتبار بهذا الظن (وقد اخذ المصنف) هـذا الجواب من الشيخ أعلى الله مقامه (. قال) بعد ذكر الدليل المذكور (ما لفظه) وهذا خيال ضعيف تخيله بعض في بعض رسائله (إلى ان قال) ووجه الضعف ان الأولوية الظنية أوهن بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في حجيتها .

﴿ قوله مع ان دعوى القطع بانه ليس بمناط غير مجازفة . . . الخ ﴾

هذا رد ثاني على الدليل المذكور (وقد اخذه المصنف) من الشيخ ايضاً (قال اعلى الله مقامه) بعد الرد الأول (ما لفظه) مع ان الأولوية ممنوعة رأساً للظن بل العلم بان المناط والعلة في حجية الأصل يعني به خبر الواحد ليس مجرد افادته الظن (انتهى) ثم انه اعلى الله مقامه قد اختص برد ثالث لم يؤشر اليه المصنف (قال ما لفظه) واضعف من ذلك تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض بمفهوم الموافقة مع انه ماكان حكم الفرع مستفاداً من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى ولا تقل لهما أف (انتهى) والظـاهر ان مراده ان حكم الفرع في مفهوم الموافقة يجب ان يكون مستفاداً من نفس الدليل اللفظي الذي قد استفيد منه حكم الأصل بأن يكون من اللوازم البينة له بالمعنى الأخص ليكون من مدالیل اللفظ كما هو الشأن في كل مفهوم ولو كان مخالفاً ومن المعلوم ان اعتبار الشهرة

في الفتوى على تقدير استفادته من ادلة اعتبار خبر الواحد ليس بهذه المثابة على نحو كان من المدالیل اللفظية لها .

﴿ قوله وأضعف منه توهم دلالة المشهورة . . . الخ ﴾

وهي مرفوعة زرارة قال فيها قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل قال عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدي انهما معاً مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقوله اعدلهما الخبر (وحاصل التوهم) ان الموصول في قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك مطلق اي المشهور رواية او فتوى فكل منهما حجة (وقد اورد) عليه المصنف بأن المراد من الموصول هو الرواية لا ما يعم الفتوى (وقد اخذ هذا الجواب) من الشيخ اعلى الله مقامه (قال) اما الاولى يعني بها المرفوعة فيرد عليها مضافاً الى ضعفها حتى انه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني ان المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور ألا ترى انك لو سألت عن ان أي المسجدين أحب اليك قلت ما كان الاجتماع فيه اكثر لم يحسن للمخاطب ان ينسب اليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه اكثر بيتاً كان أو خاناً او سوقاً وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانين فقلت ما كان اكبر (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

وأوضح من الكل ما لو قيل لك أي البيوت أحب اليك فقلت ما كان أوسع لم يحسن ان ينسب اليك محبوبية كل شيء أوسع بدعوي اطلاق الموصول وليس ذلك إلا لمانعية السؤال عن الأمر الخاص عن انعقاد الاطلاق للموصول الواقع في الجواب وانه مما يوجب انصراف الموصول إلى خصوص المسؤل عنه (ثم ان الشيخ) أعلى الله مقامه قد ذكر جواباً آخر عن التمسك باطلاق الموصول في المشهورة لم يذكره المصنف (قال ما لفظه) مع ان الشهرة الفتوائية مما لا يقبل ان يكون في

طرفي المسألة فقوله يا سيدي انهما معاً مشهوران مأثوران أوضح شاهد على ان المراد بالشهرة الشهرة في الرواية الحاصلة بكون الرواية مما اتفق الكل على روايته او تدوينه وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به انتهى .

﴿ اقول ﴾

وهذا الجواب مما لا يخلو عن مسامحة فان الخبرين كما صح أن يكونا معاً مشهورين فكذلك الفتويان صح ان تكونا معاً مشهورتين فإذا فرضنا أن ارباب الفتوى ألفان شخصاً فأفتى ألف منهم بوجوب شيء وألف منهم باستحبابه فالفتويان كلتاهما مشهورتان وليس شيء منهما فتوى شاذاً نادراً كما لا يخفى (ويدل عليه) قولهم كثيراً ما الأشهر كذا وكذا فان الأشهر ليس إلا في قبال المشهور نعم قد يقع المشهور في قبال الشاذ كما في قولهم الأشهر بل المشهور كذا وكذا فالإضراب عن الأشهر إلى المشهور ليس الا لتفهيم المخاطب ان المقابل شاذ ليس بمشهور (وعلى كل حال) كان الاولى ان يستشهد أعلى الله مقامه بقوله مأثوران بعد قوله مشهوران فإنه اقوى شاهد على ان المراد بالشهرة الشهرة في الرواية دون الفتوى فان الذي صح ان يكون مأثوراً عنهم هو الخبر لا الفتوى (ثم ان الشيخ) اعلى الله مقامه قد ذكر تقريباً آخر للتمسك بالمشهورة غير التمسك باطلاق الموصول وهو ان مناط حكمه عليه السلام بالأخذ بالمشهور هو الإشتهار وهو موجود في كل من الخبر المشهور والفتوى المشهور جميعاً (قال في ذيل تقريب الاستدلال) بالمرفوعة ما هذا لفظه او ان اناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة في نفسه وإن لم يكن في الرواية (انتهى) ولكن لم يتعرض الجواب عن هذا التقريب ولعله اتكالا على ان جوابه يعرف مما تقدم إذ لم يحرز على وجه القطع واليقين ان المناط في قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين أصحابك هو مطلق الإشتهار ولو لم يكن في الرواية كي يسمى ذلك بتنقيح المناط ويؤخذ به غايته انه قد احرز ذلك بالظن ولا عبرة به مع ان لمنع حصول الظن من أصله مجال واسع أيضاً .

﴿ قوله والمقبولة . . . الخ ﴾

وهي ما رواه المشايخ الثلاثة بأسنادهم عن عمر بن حنظلة قال فيها قلت فانها يعني الحاكمين عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منها على الآخر قال ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه (إلى ان قال) قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر ماوافق حكمه حكم الكتاب والسنة الحديث (وتقريب) الاستدلال بها لحجية الشهرة في الفتوى على ما يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه ان المجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة اطلاق المشهور عليه في قوله عليه السلام ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور بل وفي قول الراوي ايضاً فان كان الخبران عنكم مشهورين . . . الخ (وعليه) فالتعليل بقوله فان المجمع عليه لاريب فيه يكون دليلا على ان المشهور مطلقاً سواء كان رواية او فتوى هو مما لا ريب فيه ويجب العمل به وان كان مورد التعليل خصوص الشهرة في الرواية (ومن هنا يظهر) ان ما أجاب به المصنف من ان المراد بالموصول فيها هو الرواية لا ما يعم الفتوى نظير ما أجاب به عن المشهورة في غير محله فان الموصول في المجمع عليه الاول وان كان هو الرواية ولكن المستدل لم يستدل به بل بعموم الموصول في المجمع عليه الثاني الذي هو تعليل صريح وعموم الموصول في الثاني اي في التعليل مما لا ينكر (والجواب الصحيح) هو ما اجاب به الشيخ اعلى الله مقامه وحاصله ان لفظ المشهور في المقبولة ليس بمعناه المصطلح الحادث بين الاصوليين وهو في قبال المتفق عليه كي يكون اطلاقه على المجمع عليه في قوله عليه السلام ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور او في قول الراوي فان كان الخبران عنكم مشهورين قرينة على صرف المجمع عليه عن معناه الحقيقي بل هو بمعناه اللغوي العرفي وهو المعروف الواضح ومنه شهر فلان سيفه فلا يصرف المجمع عليه عن معناه الحقيقي وهو ما اتفق عليه

الكل فلا يتم الاستدلال حينئذ (بل يكون المعنى هكذا) ينظر إلى مـا كان من رواياتهم عنا في ذلك الذي حكما به الرواية المتفقة عليها بين أصحابك اي التي يرويها ويعرفها جميعهم ويترك الرواية الشاذة النادرة التي لايرويها ولا يعرفها الابعضهم فان المتفق عليه مما لا ريب فيه ومن الواضح ان حجية المتفق عليه ووجوب العمل به مطلقاً رواية كان أو فتوى مما لا يضرنا ولا ينفع الخصم اذ مدعاه هو حجية الشهرة في الفتوى لا حجية ما اتفق الكل عليه .

(ثم ان الشيخ) اعلى الله مقامه في ذيل تقريب استدلال الخصم بالمقبولة قد ذكر امراً آخر مؤيداً لإرادة الشهرة من المجمع عليه (قال) ومما يؤيد ارادة الشهرة من الإجماع ان المراد لو كان الاجماع الحقيقي يعني به اتفاق الكل لم يكن ريب في بطلان خلافه مع ان الإمام عليه السلام قد جعل مقابله مما فيه الريب اي بمفهوم قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه .

﴿ اقول ﴾

وهذا التأييد ضعيف كما لا يخفى فان اقصى ما يقتضيه قوله عليه السلام فان المجمع عليه لا ريب فيه بمقتضى مفهوم الوصف الذي اعترفنـا به في الجملة هو جعل الريب في مقابل المجمع عليه في الجملة وهو حق لاننكره فان الفتوى المجمع عليها وان كانت مما لاريب في بطلان خلافها ولكن الرواية المجمعة عليها ليست كذلك فان مقابلها من الرواية الشاذة ليس مما لا ريب في بطلانه لجواز صحته ثبوتاً فيكون فيه الريب فلا يتم التأييد المذكور فتأمل جيداً .

﴿ قوله نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عـدم اختصاص بنائهم على حجيته بل على حجية كل امارة مفيدة للظن اوالاطمينان الى آخره ﴾

﴿ اقول ﴾

نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء كما سيأتي تفصيله لا يبعد دعوى عـدم

اختصاص بنائهم على حجية الخبر فقط كما يقول المصنف ولكن بنائهم على حجية كل امارة مفيدة للظن ولو لم تفد الإطمينان غير معلوم بل المعلوم لنا خلافه (وعليه) فالشهرة في الفتوى إذا لم تفد الإطمينان فلا عبرة بها اصلا وإذا أفادته فلا بأس بالقول بحجيتها ولكن الخصم ممن لا يقنع بهذا المقدار كما لا يخفى .

﴿ قوله لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد . . . الخ ﴾

ولعمري ان تصحيح هذه العبارة هو اصعب من خرط القتـــاد فان المقصود من لفظة ذلك (ان كان) هو البناء على حجية الخبر ببناء العقلاء في قوله المتقدم نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء ... الخ فهذا مما لا يصح قطعاً لما سيأتي من بناء المصنف على حجية الخبر ببناء العقلاء (وان كان) المقصود منها هو دعوي عدم اختصاص بنائهم على حجية الخبر بل على حجية كل امارة مفيدة للظن او الإطمينان فهذا مما لا يصح ايضاً لمنافاته مع نفي البعد عنه أولا بقوله لا يبعد ... الخ .

(نعم) يحتمل ان تكون راجعة إلى إفادة الشهرة في الفتوى الظن او الاطمينان بأن يكون المعنى هكذا لكن دون إثبات كون الشهرة في الفتوى مفيدة للظن او الإطمينان خرط القتاد الا ان ذلك خلاف الظاهر (مضافاً) إلى ان الشهرة في الفتوى إذا لم تفد الظن دائماً فغالباً هي مما تفيده فكيف يكون دون إثباته خرط القتاد

في حجية خبر الواحد

﴿ قوله فصل المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد . . . الخ ﴾

بل قال الشيخ اعلى الله مقامه كاد أن يكون إجماعاً .

﴿ قوله في الجملة بالخصوص . . . الخ ﴾

(اما قوله) بالخصوص فمعناه انه بأدلة خاصة موجبة لخروج خبر الواحـــد عن تحت الأصل الأولى المؤسس في الظنون في قبال القول باعتباره بانسداد باب العلم

الذي جعله الإنسداديون موجباً للرجوع إلى مطلق الظن من غير اختصاص بخبر الثقة

(واما قوله) في الجملة فهو إشارة إلى الإختلافات التي هي بين القائلين باعتبار خبر الواحد (قال الشيخ) أعلى الله مقامه واما القائلون بالإعتبار فهم مختلفون من جهة أن المعتبر منها كل ما في الكتب المعتبرة كما يحكي عن بعض الأخباريين ايضاً وتبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور او ان المعتبر بعضها وان المناط في الاعتبار عمل الأصحاب كما يظهر من كلام المحقق او عدالة الراوي أو وثاقته او مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي او غير ذلك من التفصيلات في الأخبار والمقصود هنا بيان اثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي (انتهى) .

في كون المسألة من أهم المسائل الاصولية

﴿ قوله ولا يخفى ان هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية . . . الخ ﴾

كيف لا وقد بنى على حجية خبر الثقة معظم الفقه من الطهارة إلى الديات إذ قل مسألة قد وردت فيها آيات قاطعة أو روايات متواترة موجبة للعلم واليقين فجل الفقه لو لا الكل محتاج إلى حجية خبر الثقة وهذا واضح ظاهر .

﴿ قوله وقد عرفت في أول الكتاب ان الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الإستنباط ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة . . . الخ ﴾

المصنف وإن لم يصرح في أول الكتاب ان الملاك في كون المسألة اصولية ان تقع نتيجتها في طريق الإستنباط ولكن قد عرفت ذلك من تعريف علم الأصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لإستنباط الاحكام الشرعية كما عرفت منا عدم الفرق في استنباط الحكم الشرعي بالمسألة الأصولية بين ان يكون بلا واسطة أو مع الواسطة

(ثم ان المقصود) من قوله هذا ان مسألة حجية خبر الواحد حسب الملاك المذكور وهو صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الإستنباط هي من المسائل الأصولية ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة اي الكتاب والسنة والعقل والاجماع وذلك لما عرفت في صدر الكتاب من عدم اختصاص موضوع علم الأصول بالادلة الاربعة كي يجب ان تكون المسألة الأصولية باحثة عن أحوالها وعوارضها وإن اشتهر في ألسنة الفحول اختصاصه بها كما تقدم هناك .

﴿ قوله وعليه لا يكاد يفيد فى ذلك اى كون هذه المسألة اصولية تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل . . . الخ ﴾

اي بناء على كون الموضوع في علم الاصول هي الادلة الاربعة كما اشتهر في ألسنة الفحول لا يكاد يفيد تكلف كون البحث عن دليلية الدليل بحثاً عن احوال الدليل في إدراج هذه المسألة في المسائل الأصولية فان البحث فيها ليس عن دليلية احدى الأدلة الاربعة وانما هو بحث عن دليلية الخبر الحاكي للسنة .

﴿ اقول ﴾

نعم ولكن لو قلنا ان المراد من السنة ما يعم حكايتها أي ما يشمل قول الحاكي والمحكي عنه جميعاً كما احتمله المصنف في صدر الكتاب فالبحث في حجية خبر الواحد بحث عن دليلية احدى الأدلة الأربعة اي السنة ولكن الشأن في اثبات ذلك (ثم ان هذا التجشم) قد اشار اليه الشيخ بقوله الآتي ولا حاجة إلى تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل ... الخ وليس هو من الشيخ بنفسه فلا تشتبه .

﴿ قوله كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى ان مرجع هذه المسألة الى ان السنة . . . الخ ﴾

هذا التجشم من الشيخ بنفسه كما تقدم تفصيله في أول الكتاب (قال اعلى الله مقامه) في الرسائل في صدر المسألة ما لفظه فرجع هذه المسألة الى ان السنة اعني قول الحجة

او فعله او تقريره هل يثبت بخبر الواحد ام لا يثبت الا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة ومن هنا يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة ولا حاجة إلى تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل انتهى (وقد اجاب) عنه المصنف في أول الكتاب بما حاصله ان المراد بثبوت السنة بخبر الواحد ان كان هو الثبوت الواقعي فهو مفاد كان التامة وليس من العوارض وشأن المسألة ان يبحث فيها عن عوارض الموضوع لا عن وجوده وتحققه وان كان هو الثبوت التعبدي فمرجعه إلى وجوب العمل بخبر الواحد وحجيته وهو من عوارض الخبر الحاكي للسنة لا من عوارض السنة وفي المقام لم يذكر المصنف الشق الاول من الجواب وأضاف مكانه جواباً آخر على حده (وحاصله) ان الثبوت التعبدي ليس هو المبحوث عنه في المسألة بل لازم لما هو المبحوث عنه وهي حجية الخبر فان الخبر ان كان حجة شرعاً لزمه ثبوت السنة به تعبداً والا فلا والملاك في كون المسألة من المباحث ام من غيرها هو نفس عنوانها المبحوث عنه لا ما هو لازمه .

﴿ اقول ﴾

قد تقدم منا في صدر الكتاب المناقشه في كون الثبوت الواقعي مفاداً لكان التامة فان الثبوت الواقعي هو الإنكشاف الحقيقي بالعلم واليقين في قبال الثبوت التعبدي وهو الإنكشاف الشرعي بالامارة المعتبرة المنزلة منزلة العلم واليقين ومن المعلوم ان الإنكشاف والظهور او الإستتار والخفاء هما من عوارض الشيء بنحو مفاد كان الناقصة دون التامة (وعليه) فجواب المصنف على تقدير كون المراد من الثبوت الثبوت الواقعي هو جواب غير تام إلا ان الشأن في إثبات كون النزاع في الثبوت الواقعي إذ من المعلوم عدم ثبوت السنة بالخبر واقعاً بنحو يحصل به العلم واليقين الا نادراً بل النزاع في ثبوتها التعبدي بل جاز أن يقال ان النزاع ليس في ثبوتها التعبدي ايضاً بل فيما يلازم الثبوت التعبدي وهو حجية الخبر كما أشار اليه المصنف هنا

﴿ قوله فان التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها . . . الخ ﴾

إشارة إلى الشق الثاني من الجواب المتقدم في أول الكتاب .

﴿ قوله بل من عوارض مشكوكها . . . الخ ﴾

اي من عوارض مشكوك السنة وهو الخبر الحاكي عنها .

﴿ قوله مع انه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر .. الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الذي قد أضافه المصنف ها هنا على الجواب المتقدم في صدر الكتاب فلا تغفل .

في ذكر القائلين بعدم حجية الخبر وبيان ما استدل لهم

﴿ قوله وكيف كان فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس عدم حجية الخبر . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه بعد ذكر هؤلآء الأعلام (ما لفظه) وربما نسب إلى المفيد قدس سره حيث حكي عنه في المعارج انه قال ان خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم وربما يكون ذلك إجماعاً او شاهداً من عقل وربما ينسب إلى الشيخ كما سيجيء عند نقل كلامه وكذا إلى المحقق بل ابن بابويه بل في الوافية انه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة وهو عجيب (انتهى) موضع الحاجة من كلامه .

﴿ قوله واستدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم .. الخ ﴾

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه اما حجة المانعين فالادلة الثلاثة اما الكتاب فالآيات

الناهية عن العمل بما وراء العلم والتعليل المذكور في آية النبأ على مـــا ذكره أمين الإسلام من ان فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد انتهى .

ويعني بالآيات الناهية (قوله تعالى) ولاتقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلا (وقوله تعالى) وما لهم بذلك من علم إن هم الايظنون (وقوله تعالى) وإن يتبعون إلا الظن وإن الظن لايغني من الحق شيئاً إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن وعدم الإعتماد عليه كما انه يعني بالتعليل المذكور في آية النبأ (قوله تعالى) أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين .

﴿ قوله والروايات الدالة على ردّ ما لم يعلم انه قولهم عليهم السلام الى آخره ﴾

(مثل) مارواه في الوسائل في القضاء في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة من ان محمد بن عيسى كتب إلى علي بن محمد عليه السلام يسأله عن العلم المنقول الينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه او الرد عليك فيما اختلف فيه فكتب عليه السلام ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا (وذكره الشيخ) في الرسائل عن البحار عن بصائر الدرجات باختلاف يسير في اللفظ (ثم قال) ومثله عن مستطرفات السرائر (انتهى) .

﴿ قوله او لم يكن عليه شاهد من كتاب الله او شاهدان . . . الخ ﴾

(مثل) مارواه في الوسائل في الباب المتقدم مسنداً عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال إذا جائكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده حتى يستبين لكم (ومثل) ما رواه في البـــاب ايضاً مسنداً عن ابن ابي يعفور قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً

من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فخذوا به والا فالذي جائكم به أولى .

﴿ قوله او لم يكن موافقاً للقرآن . . . الخ ﴾

(مثل) ما رواه في الوسائل في الباب المتقدم مسنداً عن ايوب بن راشد عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف(وماروا ه) في الباب ايضاً مسنداً عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال انظروا أمرنا وما جائكم عنا فإن وجدتموه للقران موافقاً فخذوا به وان لم تجدوه موافقاً فردوه وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا .

﴿ قوله او على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله . . . الخ ﴾

(مثل) ماذكره الشيخ في الرسائل قال وقوله يعني ابا عبدالله عليه السلام ماجائكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل .

﴿ قوله او على ان ما لا يوافق كتاب الله زخرف . . . الخ ﴾

(مثل ما رواه) في الوسائل في الباب المتقدم مسنداً عن أيوب بن الحر قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف .

﴿ قوله او على النهي عن قبول حديث الا ما وافق الكتاب او السنة الى آخره ﴾

مثل ما ذكره الشيخ في الرسائل (قال) وصحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبدالله عليه السلام لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي احاديث لم يحدث بها أبي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم (وما رواه) في الوسائل في الباب المتقدم عن سدير قال قال أبو

جعفر وأبو عبدالله عليهما السلام لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم .

﴿ قوله الى غير ذلك . . . الخ ﴾

كالأخبار الآمرة بطرح ما خالف كتاب الله او سنة نبيه (ص) وهي العمدة من بين جميع الأخبار (مثل ما رواه) في الوسائل في الباب المتقدم مسنداً عن جميل ابن دراج عن ابي عبدالله عليه السلام قال الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه (ورواه) في الباب عن السكوني ايضاً عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان على كل حق حقيقة وساق الحديث إلى آخره (وما رواه) في البـاب ايضاً مسنداً عن هشام بن الحكم وغيره عن ابي عبدالله عليه السلام قال خطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمنى فقال ايها الناس ما جائكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جائكم يخـالف كتاب الله فلم أقله (وما ذكره الشيخ) في الرسائل قال وقوله يعني ابا عبدالله عليه السلام لمحمد بن مسلم ما جائك من رواية من بر او فاجر يوافق كتـاب الله فخذ به وما جائك من رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به (وما رواه) هشام بن الحكم في صحيحته المتقدمة حيث قال في آخرها فاتقوا الله ولاتقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا (ص) (قال الشيخ) بعد نقل صحيحة هشام (ما لفظه) والأخبار الواردة في طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مـع عدم المعارض متواترة جداً (انتهى) .

﴿ قوله والاجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه واما الإجماع فقد ادعاه السيد المرتضى قدس سره في مواضع من كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة وقد اعترف بذلك الشيخ يعني به شيخ الطائفة على مـا يأتي في

كلامه الا انه أول معقد الاجماع بارادة الاخبار التي يرويها المخالفون وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان قال لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات وأروش الجنايات (انتهى) .

﴿ قوله والجواب اما عن الآيات فبان الظاهر منها . . . الخ ﴾

(وحاصل الجواب) عن الآيات ان الظاهر منها هو النهي عن اتباع ما سوى العلم في الأصول الإعتقادية لا الفروع العملية .

﴿ اقول ﴾

ويؤيده ورود كثير من تلك الآيات في هذا المعنى اي في الامور الاعتقادية (مثل قوله تعالى) وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ومايهلكنا الا الدهر ومالهم بذلك من علم إن هم الا يظنون (وقوله تعالى) وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء إن يتبعون الا الظن وإن هم الا يخرصون (وقوله تعالى) إن الذين لايؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى ومالهم به من علم إن يتبعون الا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً إلى غير ذلك من الآيات الشريفة .

﴿ قوله او المتيقن من اطلاقاتها . . . الخ ﴾

هذا جواب ثاني عن الإستدلال بالآيات الناهية (وحاصله) ان المتيقن من إطلاقاتها لو لم يكن الظاهر منها هو النهي عن اتباع غير العلم في الأصول الإعتقادية (وفيه ما لا يخفى) فإنا اذا رفعنا اليد عن ظهورها فمجرد كون المتيقن من اطلاقاتها ذلك مما لا يجدي في سقوط اطلاقاتها بالنسبة الى الفروع العملية ما لم يكن المتيقن هو في مقام التخاطب ومن المعلوم ان المتيقن في المقام ليس من هذا القبيل وقد تقدم شرح المتيقن في مقام التخاطب في مقدمات الحكمة في المطلق والمقيد فراجع .

﴿ قوله ولو سلم عمومها لها فهي مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار . . . الخ ﴾

هذا جواب ثالث عن الاستدلال بالآيات الناهية (وحاصله) انه لو سلم دلالتها

فهي ليست الا عموم يشمل خبر الواحد وغيره فيخصص بالادلة الآتية القائمة على حجية خبر الواحد وقد أخذ المصنف هذا الجواب من الشيخ اعلى الله مقامه (قال) والجواب اما عن الآيات فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيء من الأدلة (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

بل الأدلة الآتية واردة على مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فان خبر الواحد بعد ما قام الدليل القاطع على حجيته كان مما لنا به علم وخرج عن كونه مما ليس لنا به علم موضوعاً فتدبر تعرف .

﴿ قوله واما عن الروايات فبان الاستدلال بها محال عن السداد فانها أخبار آحاد . . . الخ ﴾

وقد اقتبس المصنف هـذا الجواب من جواب الشيخ عن الرواية الاولى (قال) واما عن الأخبار فعن الرواية الاولى فبأنها خبر واحد ولا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد (انتهى) وعلى كل حال حاصل جواب المصنف عن مجموع الروايات انها أخبار آحاد ولا يمكن الاستدلال باخبار الآحاد على عدم حجيـة أخبار الآحاد والا لمنعت عن نفسها ايضاً .

﴿ اقول ﴾

نعم ان المانعين عن حجية خبر الواحد ليس لهم أن يستدلوا بتلك الأخبار لانها اخبار آحاد ولا يستدل باخبار الآحاد على عدم حجية اخبار الآحاد لمـا عرفت ولكن القائلين بحجية أخبار الآحاد ومنها تلك الأخبار المانعة لابد لهم من أن يجيبوا عنها ويجمعوا بينها وبين ما دل على حجية أخبار الآحاد والا فتقع المعارضة بينها ويشكل القول بحجية خبر الواحد (وعليه) فنقول مجيباً عنها إن الروايات المذكورة على اختلاف مضامينها وتفاوت العناوين المأخوذة فيهـا (هي بين ما لا يقبل التخصيص) مثل قوله (ع) ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف او كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف او ما جائكم من حـديث لا يصدقه

كتاب الله فهو باطل او ما جائكم عني يخالف كتاب الله فلم أقله او ما جائك من رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به (وبين ما يقبل التخصيص) اي الحمل على خبر غير الثقة مثل قوله (ع) وما لم تعلموا فردوه الينا او إذا جائكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده حتى يستبين لكم او لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة الى غير ذلك .

(اما الطائفة الاولى) فمحمولة قطعاً على ما خالف نص الكتاب وصريحه فمثل هذا الحديث زخرف باطل لم يقل به المعصوم (ع) كان من بر او من فاجر (والشاهد لهذا الحمل) هو القطع بصدور كثير من الأخبار الصحيحة الواردة في تفسير الكتاب وتأويل معانيه المخالفة لظواهره بنحو التباين فضلا عن العموم المطلق او من وجه (فالبحران) مثلا في قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان ظاهر في معناه اللغوي والحديث الشريف يفسره بعلي (ع) وفاطمة عليها السلام (والبرزخ) ظاهر في معناه الحقيقي والرواية تأوله بالنبي (ص) (واللؤلؤ والمرجان) ظاهران في معنييهما المعروفين والخبر يفسرهما بالحسن (ع) والحسين (ع) وهكذا في آيات الأحكام ونحوها (فالصلاة) مثلا في قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى ظاهرة في الأركان المخصوصة والحديث الشريف يفسرها بالمساجد اي ولا تقربوا المساجد وانتم سكارى وهكذا (ودعوى) انه من المستبعدان يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار هي المخالفة لنص الكتاب دون ظاهره نظراً الى ان الكذابين الذين يدسون الأحاديث الموضوعة لا يوضعون حديثاً يخالف نص الكتاب وانما يوضعون حديثاً يخالف ظاهر الكتاب لئلا يعرف كذبهم (هي ضعيفة) لا يصغي اليها فان الكذاب الذي يوضع الحديث لا إحاطة له حين الوضع بتمام الكتاب من أوله الى آخره كي لا يوضع ما يخالف نص الكتاب فان الأوحدي من الناس قد يتفق مروره على آية من الكتاب وهو يحسب انه لم يسمعها طول عمره

مع انه قد سمعها او تلاها مراراً فكيف بغيره (وعليه) فحمل تلك الاخبار على المخالف لنصوص الكتاب دون ما يخالف ظواهره مما لا مانع عنه وليس حملا لها على النادر او المعدوم كما لا يخفى .

(وبالجملة) إن المراد من الاخبار الدالة على طرح المخالف للكتاب وانه زخرف باطل لم أقله هو المخالف لنص الكتاب لا لظاهره وذلك للقطع بصدور كثير من الأخبار الصحيحة المخالفة لظاهر القرآن عن الأئمة عليهم السلام في الأحكام الشرعية وغيرها الشارحة لمراده فوق حد الإحصاء على نحو لو انكرها احد فهو ينكرها باللسان لا بالجنان .

(واما الطائفة الثانية) القابلة للتخصيص الغير الآبية عنه فهي محمولة على خبر غير الثقة المأمون عن الكذب وان اعتبار العلم بانه قولهم او اعتبار موافقة الكتاب او الشاهد او الشاهدين من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو من أحاديثهم المتقدمة انما هو في ظرف عدم كون الراوي ثقة مأموناً على الدين والدنيا كزرارة ومحمد بن مسلم ونظرائها (وذلك) جمعاً بين هذه الطائفة من الاخبار وبين ما سيأتي من الأخبار المتواترة الدالة على حجية قول الثقة الصادق المأمون عن الكذب من غير تقييد فيها بشيء مع ورودها في مقام البيان جداً (مثل قوله) العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان (او قوله) لا عذر لأحد من موالينا التشكيك فيما يرويه ثقاتنا (او قوله) بعد ما سأله الراوي أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني نعم (او قوله) لحديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها الى غير ذلك مما سيأتي تفصيله وبيانه (ويشهد) لهذا الجمع التعليل المذكور في صحيحة هشام المتقدمة لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي (فقوله عليه السلام) فان المغيرة ... الخ كالصريح

في ان وجه اعتبار موافقة الكتاب والسنة او الشاهد من أحاديثهم المتقدمة هو دس المغيرة اللعين والا فالحديث المأمون عن الدس لا يعتبر فيه شيء من ذلك (وهكذا يشهد) لهذا الجمع ماروواه في الوسائل في القضاء في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت يجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزوجل وأحاديثنا فإن كان يشبهها فهو منا وإن لم يكن يشبهها فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق قال فإذا لم تعلم فوسع عليك بأيهما أخذت (فان قول الراوي) بعداً يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة مما يشهد بان الكلام أولا كان مفروضاً في غير أحاديث الثقات فأمر عليه السلام بمقايسته على كتاب الله وأحاديثهم ثم فرض الراوي بعدهذا مجيء ثقتين بحديثين مختلفين فقال عليه السلام فوسع عليك بأيهما أخذت يعني إن كلا منهما حجة يسعك الأخذ به من غير أن يعتبر فيه مقايسته على كتاب الله وأحاديثهم المروية وهذا واضح .

(نعم قد يتوهم) ان في حديث ابن أبي يعفور المتقدم قد فرض السائل رواية الثقة وغير الثقة حيث قال يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به ومع ذلك قد اعتبر الإمام عليه السلام وجدان الشاهد من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يأمر بأخذ خبر الثقة (ولكنه) محمول على صورة عدم التمييز بين خبر الثقة وغير الثقه بأن جائنا أحاديث نعلم إجمالا ان فيها الثقة وغير الثقة بلا تشخيص ولا تعيين (وذلك) للجمع بينه وبين ما تقدم آنفاً من الأمر بأخذ خبر الثقات من غير تقييد فيه بشيء مع ورودها في مقام البيان جداً (ولما سيأتي) أيضاً من الإرجاع الى أشخاص معينين موثقين من دون اعتبار شيء فيه كزرارة ومحمد بن مسلم ونظرائهما ممن نقطع بانه لا وجه لاعتبار خبرهم سوى وثاقتهم ووجاهتهم عند الإمام عليه السلام ومأمونيتهم عن الكذب والخيانة فانتظر يسيراً .

﴿ قوله لا يقال انها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى الا انهـــا متواترة اجمالا . . . الخ ﴾

مقصود المستشكل هو الرد على ما ادعاه المصنف من عدم جواز استدلال المانعين بتلك الروايات المانعة نظراً إلى كونها أخبار آحاد (وحاصله) ان مجموع تلك الروايات وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى لعدم تطابقها على لفظ ولا على معنى (فان بعضها) يمنع عما لم يعلم انه قولهم (وبعضها) عما ليس عليه شاهـــد او شاهدان من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (وبعضها) عما لم يوافق القرآن (وبعضها) عما يخالف الكتاب (ولكنها) متواترة إجمالا بمعنى ان بين الكل قدر جامع كل بقول بذلك الجامع فتكون حجة بالنسبة اليه نظراً إلى تواتره (فاذا أخبرنا) مثلا عدد كثير موجب للعلم عادة بأن زيداً مات فهذا تواتر لفظي (واذا أخبرنا) احدهم ان زيداً مات والآخر انه توفي وثالث انه قضى نحبه وهكذا بحيث كانت العبارات مختلفة والمعنى واحد فهـــذا تواتر معنوي (واذا أخبرنا) بعضهم ان زيداً مات حتف أنفه وبعضهم انه قتل على فراشه وبعضهم انه صلب على جذع النخل وبعضهم انه أحرق وأذرى وبعضهم انه انخسف به الأرض وهكذا بحيث كانت المعاني مختلفة وكان بين الكل قدر جامع كل يخبر عن ذلك الجامع وهو إزهاق روحه فهذا تواتر إجمالي بمعنى ان كل واحد من تلك الاخبار وإن كان خبراً واحداً لا يثبت به شيء من تلك المضامين على القول بعدم حجية خبر الواحد ولكن مجموع تلك الاخبار بالنسبة الى القدر الجامع وهوإزهاق روحه حجة قطعاً لكونه متواتراً اجمالا قد حصل العلم به من تلك الأخبار بعد ما بلغ عددهم حداً يقطع بعدم تواطئهم على الكذب وفي المقام ايضاً كل من تلك الأخبار المانعة وإن لم يثبت به شيء من تلك المضامين المختلفة على القول بعـــدم حجية خبر الواحد ولكن بمجموعها يثبت الجامع بين الكل وهو العنوان الذي ينطبق عليه جميع العناوين كعنوان المخالف للكتاب فانه مما لم يعلم انه قولهم وليس

عليه شاهد اوشاهدان من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يوافق القرآن هذا كله حاصل الإشكال وبيانه .

(واما جواب المصنف عنه) فحاصله ان تلك الأخبار وان كانت متواترة إجمالا ولكنها مما لا تفيد الا فيما توافقت عليه وهو القدر الجامع بين الكل اي الخبر المخالف للكتاب والسنة وهذا المقدار مما لا يفيد الخصم المدعي للسلب الكلي اي عدم حجية خبر الواحد مطلقاً كما لا يضر القائل بحجية خبر الواحد إذ من الواضح انه لا يقول بحجيتها مطلقاً كي يضره ذلك بل يقول بها في الجملة كما اشير قبلا فتدبر جيداً .

﴿ قوله للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة . . . الخ ﴾

هذا التعليل للتواتر الإجمالي في غير محله والصحيح في التعليل أن يقال لوجود قدر جامع بين الكل كل يخبر عن ذلك الجامع وهو الذي يشير اليه المصنف بقوله الآتي الا انها لا تفيد الا فيما توافقت عليه يعني به القدر الجامع بين الكل المتفق عليه الجميع .

﴿ قوله بل لا محيص عنه في مقام المعارضة . . . الخ ﴾

وذلك لما سيأتي في التعادل والتراجيح من ان موافقة الكتاب من جملة المرجحات المنصوصة لأحد المتعارضين على القول بالترجيح فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له .

﴿ قوله واما عن الإجماع فبأن المحصل منه غير حاصل . . . الخ ﴾

هذا الجواب مأخوذ عن الشيخ أعلى الله مقامه (قال) واما الجواب عن الاجماع الذي ادعاه السيد المرتضى والطبرسي قدس سرهما فبأنه لم يتحقق لنا هذا الاجماع يعني به عدم حصوله لنا .

﴿ قوله والمنقول منه للاستدلال به غير قابل . . . الخ ﴾

(اما عدم قابليته) عند المصنف فلما تقدم منه في التنبيه الأول من بحث اجماع

المنقول من ان مبنى دعوى الإجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلا لقاعدة اللطف وهي باطلة او اتفاقاً بحدس رأيه عايه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غيرمسلمة واما كون المبنى العلم بدخول الإمام بشخصه في الجماعة او العلم برأيه للإطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوي فقليل في الإجماعات المتداولة في ألسنة الأصحاب (إلى ان قال) فلا يكاد يجدي نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه انتهى (وملخصه) ان الإجماع المنقول مما لا يجدي من باب نقل المسبب وهو رأي الإمام عليه السلام إلا من باب نقل السبب الناقص المحتاج اليه ضميمة أقوال السائرين او سائر الامارات (واما عدم قابليته) عندنا فلانا وإن خالفنا المصنف في دعوى إبتناء الإجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب غالباً على الملازمة العقلية او الاتفاقية وذلك لماعرفت من إبتناء الإجماعات المنقولة في ألسنة المتقدمين على العلم بدخول الإمام عليه السلام حتى الشيخ منهم غير انه جعل اللطف مدركاً للعلم بدخوله وفي ألسنة المتأخرين على الملازمة العادية ولكن وافقناه في النتيجة فان كلا من مبنى المتقدمين والمتأخرين إذا كان ضعيفاً كما أثبتناه فلا محالة لا يبقى في البين الا نقل السبب فقط وهو نقل اقوال العلماء وهو سبب ناقص كما بينا يحتاج إلى ضم اقوال البقية من الرواة وحملة الأحاديث ممن ليس اقوالهم مستندة إلى الرأي والإجتهاد والنظر والإستنباط بل الى السماع عن الإمام عليه السلام اما بلا واسطة او مع الواسطة كي يحصل من أقوالهم الحدس عن رأي الإمام عليه السلام عادة .

﴿ قوله خصوصاً في المسألة كما يظهر وجهه المتأمل . . . الخ ﴾

وجه الخصوصية ان إجماع المنقول من صغريات خبر الواحد ولا يمكن الاستدلال بخبر الواحد على عدم حجية خبر الواحد كما تقدم قبلا (وقد أخذ المصنف) هذه النكتة من الشيخ اعلى الله مقامه (قال) بعد الجواب المتقدم وهو قوله واما الجواب عن الإجماع ... الخ (ما لفظه) والإعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد (انتهى) اي لا يمكن التعويل على خبر الواحد في المنع عن الخبر الواحد .

﴿ قوله مع انه معارض بمثله . . . الخ ﴾

هذا الجواب ايضاً مأخوذ عن الشيخ اعلى الله مقامه (قال) بعد جوابيه المتقدمين (ما لفظه) مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة أخرى الاجماع على حجية خبر الواحد في الجملة (انتهى) .

﴿ قوله وموهون بذهاب المشهور الى خلافه . . . الخ ﴾

هذا الجواب الأخير ايضاً مأخوذ عن الشيخ أعلى الله مقامه (قال) بعد قوله مع معارضته بماسيجيء من دعوى الشيخ ...الخ (ما لفظه) وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين واما نسبة بعض العامة كالحاجبي والعضدي عدم الحجية إلى الرافضة فمستندة إلى ما رأو من السيد من دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة (انتهى) .

في الآيات التي أستدل بها على حجية خبر الواحد وذكر آية النباء

﴿ قوله وقد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة فصل في الآيات التي استدل بها فمنها آية النبأ قال الله تبارك وتعالى إن جائكم فاسق بنبأ فتبينوا الى آخره ﴾

هي في سورة الحجرات بعد سورة الفتح وتمام الآية هكذا يا ايها الذين آمنوا إن جائكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين (قال الطبرسي) في مجمع البيان قوله إن جائكم فاسق نزل في الوليد بن عقبة بن ابي معيط بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم عداوة في الجاهلية فظن انهم هموا بقتله فرجع إلى رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم وقال انهم منعوا صدقاتهم وكان الأمر بخلافه فغضب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهم ان يغزوهم فنزلت الآية (قال) الطبرسي عن ابن عباس ومجاهد وقتادة ثم ذكر قولا آخر في الآية .

﴿ قوله ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه أظهرها انه من جهة مفهوم الشرط . . . الخ ﴾

ولكن المحكي في وجه الاستدلال بها وجهان على ما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه .

(احدهما) من جهة مفهوم الشرط .

(وثانيهما) من جهة مفهوم الوصف ولعل تعبير المصنف بالوجوه هو بلحاظ انه قد أضاف على التقريب المتعارف لمفهوم الشرط تقريبين آخرين فيكون تقريب الاستدلال بآية النبأ من وجوه اربعة ثلاثة منها للشرط وواحدمنها للوصف وإن لم يؤشر المصنف إلى تقريب مفهوم الوصف اصلا .

﴿ قوله وان تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذى جيء به على كون الجائى به الفاسق يقتضى انتفائه عند انتفائه . . . الخ ﴾

هذا التقريب لمفهوم الشرط هو من المصنف قدس سره (وحاصله) ان الحكم بوجوب التبين عن النبأ الذي جيء به معلق في الآية الشريفة على كون الجائي به فاسقاً فإذا انتفى الشرط ولم يكن الجائي به فاسقاً بل كان عادلا لم يجب التبين وهو المطلوب (وفيه) ان الحكم بوجوب التبين عن النبأ ليس معلقاً في الآية على كون الجائي به فاسقاً بل على مجيء الفاسق بالنبأ فانه تعالى لم يقل ان كان الجائي بالنبأ فاسقاً فتبينوا بل قال إن جائكم فاسق بنبأ فتبينوا (ولعله) اليه أشار أخيراً بقوله فافهم

﴿ قوله ولا يخفى انه على هذا التقرير لا يرد ان الشرط فى القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له او مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم الى آخره ﴾

إشارة إلى أحد الايرادين المشهورين بعدم امكان دفعهما (قال الشيخ) اعلى الله مقامه

وكيف كان فقد أورد على الآية ايرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف وعشرين الا ان كثيراً منها قابلة للدفع فلنذكر اولا ما لا يمكن ذبه اي دفعه (إلى ان قال) اما ما لا يمكن ذبه فإيرادان احدهما ان الاستدلال ان كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف اعني الفسق ففيه ان المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف (إلى ان قال) وان كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة ففيه ان مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ وعدم التبين هنا لاجل عدم مايتبين فالجملة الشرطية هنامسوقة لبيان تحقق الموضوع كما في قول القائل إن رزقت ولداً فاختنه وإن ركب زيد فخذ ركابه ... الخ (ثم ان حاصل) الإيراد على تقرير الشرط الذي أشار اليه المصنف بقوله المتقدم ولايخفى ... الخ هوان القضية الشرطية على القول بثبوت المفهوم لها انما تدل على الإنتفاء عند الإنتفاء كما أشير قبلا في مفهوم الشرط في ذيل آية البغاء إذا لم يكن الشرط دخيلا في تحقق موضوع الحكم على نحو إذا انتفى الشرط لم يبق موضوع للحكم أصلا كما في قوله إن رزقت ولداً فاختنه اوإن ركب الأمير فخذ ركابه المشتهر بالشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع بل كان الشرط شرطاً للحكم فقط كما في قوله إن جائك زيد فاكرمه ففي مثله يقع الكلام في ان الشرط إذا انتفى فهل ينتفي الحكم بانتفائه ام لا بخلاف ما إذا كان الشرط دخيلا في أصل تحقق الموضوع كما في المثالين حيث انه إذا لم يرزق الولد او لم يركب الأمير فلا ولد كي يجب ختانه ام لا يجب ولا ركاب كي يجب الأخذبه ام لا يجب (ومن المعلوم) ان الآية الشريفة هي من قبيل الاول أي مسوقة لبيان تحقق الموضوع فإن الفاسق ان لم يجيء بالنباء فلا نبأ كي يجب التبين عنه ام لا يجب فلا مفهوم لها او مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع اي ان لم يجيء الفاسق بالنبأ فلا يجب التبين عنه لعدم الموضوع حينئذ وهو النبأ (وتوهم) ان عدم مجيء الفاسق بالنبأ يشمل ما لو جاء العادل بالنبأ فلا يجب التبين عنه فيثبت المطلوب (فاسد جداً) كما أشار اليه الشيخ اعلى الله مقامه فان المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم عند

انتفاء الشرط عن الموضوع المذكور في القضية لا عن الموضوع الأجنبي ففي مثل قول إن جائك زيدفاكرمه إذا انتفى المجيء ينتفي الوجوب عن إكرام زيد المذكور في القضية لا عن اكرام عمرو الغير المذكور فيها والمقام على التوهم المزبور من قبيل الثاني اي ان لم يجيء الفاسق بالنبأ فلا يجب التبين عن نبأ العادل وهو كما قلنا فاسد جداً (ثم إنك إذاعرفت هذاكله فنقول) إنحاصل كلام المصنف في دفع الإيراد انه لو قررنا مفهوم الشرط على التقريب المتعارف المشهور من كون الشرط هونفس مجيء الفاسق بالنباء فالقضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلامفهوم لها او مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع واما لو قررنا المفهوم على التقريب المتقدم ذكره من ان الحكم بوجوب التبين عن النبأ الذي جيء به معلق على كون الجائي به فاسقاً بحيث كان المفهوم هكذا اي ان لم يكن الجائي بالنبأ فاسقاً بل كان عادلا فلا يجب التبين عنه فالقضية ليست مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلا اشكال ولا إيراد .

﴿ اقول ﴾

نعم ولكن قد عرفت منا ما في هذا التقريب فان الآية لم يعلق الحكم فيها على كون الجائي بالنبأ فاسقاً بل على مجيء الفاسق به فالتقريب السالم عن الايراد مما لا يستفاد من الآية وما يستفاد من الآية لا يسلم من الإيراد (والظاهر) انه اليه اشار المصنف اخيراً بقوله فافهم كما اشير قبلا فافهم جيداً .

﴿ قوله مع انه يمكن أن يقال إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك الا انها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النباء الذي جاء به الفاسق الى آخره ﴾

هذا تقريب ثالث للاستدلال بالآية الشريفة من جهة مفهوم الشرط .

(فالتقريب الاول) هو التقريب الذي جعل الشرط فيه كون الجائي بالنباء فاسقاً لا مجيء الفاسق بالنبأ وقد اشار اليه المصنف بقوله وان تعليق الحكم بإيجاب التبين ... الخ .

(والتقريب الثاني) هو التقريب المتعارف المشهور الذي جعل الشرط فيه نفس مجيء الفاسق بالنبأ كما هو كذلك واقعاً وقد اشار اليه المصنف بقوله نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيء الفاسق به ... الخ .

(والتقريب الثالث) هو هذا التقريب الذي اشار اليه بقوله مع انه يمكن أن يقال ... الخ (ومحصله) ان القضية الشرطية في الآية الشريفة وان كانت مسوقة لبيان تحقق الموضوع ولكنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين بنبأ الفاسق فقط ومقتضاه انه إذا انتفى نبأ الفاسق وتحقق موضوع آخر مكانه كنبأ العادل لم يجب التبين عنه (وفيه) ان هذه الدعوى مما لاشاهد لها ولادليل عليها ولايساعدها فهم العرف فلا يتم التقريب كما لم يتم التقريبين السابقين أصلا.

والأظهر أن يتمسك بالآية الشريفة بتقريب مفهوم الوصف فانه وإن تقدم في محله انه لا مفهوم للوصف على نحو يدل على الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً ولكن تقدم منا انه يدل على الإنتفاء عند الإنتفاء في الجملة بمعنى ان نبأ الفاسق إذا وجب التبين عنه فنبأ العادل مما لايجب التبين عنه في الجملة وإلا بأن وجب التبين عن نبأ العادل أيضاً بجميع أفراده كما في نبأ الفاسق عيناً لكان التقييد بالفاسق لغواً جداً وهذا المقدار مما يكفي في ابطال دعوى السلب الكلي اي عدم حجية خبر الواحد مطلقاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله ولكنه يشكل بانه ليس لها ها هنا مفهوم ولو سلم ان امثالها ظاهرة في المفهوم لان التعليل باصابة القوم بالجهالة المشترك . . . الخ ﴾

إشارة إلى الإيراد الثاني من الايرادين المشهورين بعدم امكان دفعهما (قال الشيخ) اعلى الله مقامه الثاني ما أورده في محكي العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج وغيرها من أنا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وان كان المخبر عادلا فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل

انتهى (ومحصله) انا سلمنا ان الآية الشريفة تدل مفهوماً اما من جهة الشرط او الوصف على ان خبر العادل حجة مطلقاً ولو لم يفد العلم ولكن التعليل بقوله تعالى أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين مما يدل منطوقاً على ان الخبر الذي لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به ليس بحجة ولو كان المخبر عادلا والترجيح للتعليل (فانه مضافاً) الى كونه منطوقاً لا مفهوماً ان نفس التعليل بأمر عام مشترك بين كل من نبأ الفاسق والعادل الغير المفيد للعلم جميعاً وهو اصابة القوم بجهالة مما يوجب نفي المفهوم للآية الشريفة من حجية نبأ العادل مطلقاً ولو لم يفد العلم فتدبر جيداً .

﴿ قوله ولا يخفى ان الاشكال انما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم مع ان دعوى انها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة . . . الخ ﴾

إشارة إلى ما تفصي به بعضهم عن الإيراد الثاني من الايرادين المشهورين بعدم امكان دفعها (قال الشيخ) اعلى الله مقامه ثم ان المحكي عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع بان المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لا مقابل العلم بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين انتهى (وحاصله) ان المراد بالجهالة ليس ما يقابل العلم كي يكون التعليل مشتركاً بين كل من نبأ الفاسق والعادل الغير المفيد للعلم جميعاً ويوجب نفي المفهوم للآية الشريفة بل المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل فيختص بنبأ الفاسق فقط ولا يكاد يشمل نبأ العادل كي ينافي المفهوم وحجية نبأه مطلقاً ولو لم يفد العلم

﴿ اقول ﴾

ويؤيده بل يدل عليه قوله تعالى في سورة النساء انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم الآية (فان الظاهر) من الجهالة فيها بقرينة قوله ثم يتوبون من قريب ليس ما يقابل العلم بل المراد منها

صدور ما لا ينبغي صدوره عن العاقل المتأمل في عواقب الامور اي انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بسفاهة ثم يندمون ويتوبون من قريب فيتوب الله عليهم (وقد ذكر الطبرسي) أعلى الله مقامه في تفسير الآية انه روي عن أبي عبدالله (ع) انه قال كل ذنب عمله العبد وان كان عالماً فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربه فقد حكى الله تعالى قول يوسف لإخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ انتم جاهلون فنسبهم إلى الجهل لمخاطرتهم بأنفسهم في معصية الله انتهى (هـذا ولكن قد أورد الشيخ) أعلى الله مقامه على التفصي المذكور بقوله وفيه مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة ان الإقدام على مقتضي قول الوليد يعني به من نزلت الآية في حقه لم يكن سفاهة قطعاً إذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها انتهى .

﴿ اقول ﴾

وفيه مضافاً إلى ان المعنى المذكور اي فعل ما لاينبغي صدوره عن العاقل هو الظاهر من لفظ الجهالة كما عرفت في آية التوبة سيما بعد ورود الحديث المذكور في تفسيرها (ان العاقل) قد يقدم على فعل ما لا ينبغي صدوره عنه غفلة منه في الأمر الذي أقدم فيه فينبهه الأعقل إلى فعله وانه قد اقدم على ما لا ينبغي صدوره عنه فيتركه ويدعه (ثم ان الشيخ) أعلى الله مقامه قد ذكر معنى آخر للجهالة يحصل به التفصي ايضاً وهو ان يكون المراد من التبين في قوله تعالى فتبينوا هو الظهور والإنكشاف الإطمينانى لا التبين العلمي ويكون المراد من الجهالة ما يقابل الظهور والانكشاف الإطمينانى فيختص التعليل بنبأ الفاسق فقط ولا يعم نبأ العادل كي ينافي المفهوم فان خبر العادل مما يورث الانكشاف الإطمينانى غالباً بخلاف نبـأ الفاسق (قال أعلى الله مقامه) وهذا الإيراد يبني به الإيراد الثاني المحكي عن العدة والذريعة وغيرهما مبني على ان المراد بالتبين هو التبين العلمي كما هو مقتضي اشتقاقه ويمكن أن يقال ان المراد منه مايعم الظهور العرفي الحاصل من الإطمينان الذي هو في مقابل الجهالة

(إلى ان قال) فالاولى لمن يريد التفصي عن هذا الإيراد التشبث بما ذكرنا من ان المراد بالتبين تحصيل الإطمينان وبالجهالة الشك او الظن الإبتدائي الزائل بعد الدقة والتأمل .

﴿ اقول ﴾

ان حمل التبين على الإنكشاف الإطميناني وإن كان مما يحصل به التفصي عن الاشكال كما ذكر الشيخ اعلى الله مقامه ولكن حمل الجهالة على فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل بقرينة آية التوبة سيما بعد ما عرفت من الحديث الشريف الوارد في تفسيرها أقرب وأولى جداً فتأمل جيداً .

في اشكال عدم شمول الآية للروايات مع الواسطة

﴿ قوله ثم انه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل ربما اشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة أو وسائط الى آخره ﴾

إشارة إلى أشهر الإيرادات التي يمكن دفعها والجواب عنها ولو بالتنا واللتي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه واما ما أورد على الآية بما هو قابل للذب فكثير وذكر كثيراً منها ومن جملتها هذا الاشكال المعروف (وحاصل) ما قيل او يمكن ان يقال في تقريبه وجوه .

(الوجه الاول) ما أشار اليه الشيخ في صدر كلامه ولم يؤشر اليه المصنف (قال ومنها) ان الآية لا تشمل الاخبار مع الواسطة لإنصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة فلا يعم الروايات المأثورة عن الأئمة عليهم السلام لإشتمالها على وسائط

(ثم قال) وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح لأن كل واسطة من الوسائط انما يخبر خبراً بلا واسطة فان الشيخ إذا قال حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني أبي قال حدثني الصفار قال كتب إلى العسكري عليه السلام بكذا فان هناك أخباراً متعددة بتعدد الوسائط فخبر الشيخ قوله حدثني المفيد ... الخ وهذا خبر بلاواسطة يجب تصديقه فإذا حكم بصدقه وثبت شرعاً ان المفيد حدث الشيخ بقوله حدثني الصدوق فهذا الاخبار اعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثني الصدوق ايضاً خبر عادل وهو المفيد فنحكم بصدقه وان الصدوق حدثه فيكون كما لو سمعنا من الصدوق اخباره بقوله حدثني أبي والصدوق عادل فيصدق في خبره فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقوله حدثني الصفار فنصدقه لأنه عادل فيثبت خبر الصفار انه كتب اليه العسكري عليه السلام وإذا كان الصفار عادلا وجب تصديقه والحكم بأن العسكري عليه السلام كتب اليه ذلك القول كما لو شاهدنا الإمام عليه السلام يكتب اليه فيكون المكتوب حجة فيثبت بخبر كل لا حق إخبار سابقه ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات لأن كل واسطة مخبر بخبر مستقل (انتهى) .

(الوجه الثاني) ما اشار اليه المصنف بقوله فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق ... الخ (وحاصله) انه لو سلم دلالة آية النبأ مفهوماً على حجية قول العادل ووجوب تصديقه فيما اخبر به فالحكم بوجوب تصديقه فيما إذا أخبر عن موضوع من الموضوعات لا يمكن الا بلحاظ الآثار الشرعية المترتبة على المخبر به فإذا أخبرنا العادل ان هذا خمر مثلا فالحكم بوجوب تصديقه ليس الا بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على الخمر وهو الحرمة (وفي المقام) إذا أخبرنا العادل باخبار عادل له فلا يترتب على المخبر به وهو إخبار العادل له سوى وجوب التصديق ايضاً فيلزم ان يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه اي بلحاظ وجوب التصديق وهو محال للزوم اتحاد الحكم والموضوع فان وجوب تصديق العادل حكم وكل من العادل وخبره والأثر المترتب على ما أخبر به موضوع يجب تحققه في المرتبة السابقة (كما

ان العادل) إذا أخبر عن عدالة المخبر لزم عين المحذور ايضاً وإن كان أجنبياً عن المقام فإذا أخبرنا المخبر مثلا عن شيء وشككنا في عدالته ثم أخبرنا عادل بعدالته فلا يترتب حينئذ على ما أخبر به العادل وهو عدالة المخبر سوى وجوب التصديق ايضاً للمخبر المشكوك عدالته (وإلى هذا) قد اشار المصنف بقوله فيما كان المخبر به خبر العدل او عدالة المخبر ... الخ .

(ثم ان المصنف) قد أجاب عن هذا الوجه الثاني بما حاصله .

(اولا) ان الإشكال انما يرد إذا لم تكن قضية صدق العادل المساوقة لقوله رتب الأثر على ما أخبر به بلحاظ طبيعة الأثر بل كان بلحاظ مصـــاديق الآثار الخارجية واما إذا كانت القضية طبيعية اي كان الحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر فالحكم فيها يسرى إلى نفسه ايضاً سراية الحكم في قولك كل خبري صادق إلى نفسه من دون ان يلزم منه اتحاد الحكم والموضوع .

(وثانياً) انا نقطع ان المناط الموجود في سائر الآثار المترتبة على ما أخبر به العادل موجود في هذا الأثر أيضاً .

(وثالثاً) لا قول بالفصل بينه وبين سائر الآثار في وجوب ترتيبه لدي الإخبار بموضوع ذي أثر .

(وفيه) ان هذه الأجوبة الثلاثة كلها في غير محلهـــا اذ لو كان مقصود المستشكل من الإشكال في الوجه الثاني ان الأثر المترتب على المخبر به فيما إذا أخبرنا عادل عن إخبار عادل له او عن عدالة مخبر وهو وجوب التصديق له هو مما فيه قصور ونقص وانه لابد من أثر جديد آخر غيره لكانت الأجوبة الثلاثة كلهـــا بمحلها بمعنى انه صح حينئذ ان يقال له في جواب الإشكال إن قضية صدق العادل وإن لم تشمل نفس وجوب التصديق لفظاً ولكنها طبيعية يسرى الحكم فيها إلى نفس وجوب التصديق ايضاً فلا ضير حينئذ في ان يكون هو الأثر المترتب على المخبر به وهكذا بقية الأجوبة (ولكن مقصود المستشكل) ليس ذلك بل مقصوده

ان الحكم بوجوب التصديق والتعبد بموضوع من الموضوعات لا يمكن الالتحاظ الأثر الشرعي المترتب عليه في المرتبة السابقة قبل التعبد به والمفروض في المقام ان المخبر به مما لا أثر له في المرتبة السابقة سوى نفس وجوب التصديق الذي هو عين الحكم والتعبد فيلزم اتحاد الحكم مع الموضوع الواجب تحققه في المرتبة السابقة ومن المعلوم ان هذا الاشكال مما لايجديه شيء من الوجوه المتقدمة كلها فإنها مما لايثبت بها التغاير والإثنينية بين الحكم والموضوع ولا تقدم احدهما على الآخر رتبة أصلا وعليه .

(فالحق) في جواب الاشكال على الوجه الثاني من وجوه تقريبه أن يقال إنه لا اشكال في أن قضية صدق العادل كسائر القضايا نحو أكرم العالم ولاتشرب الخمر وغيرهما تنحل إلى قضايا متعددة جزئية بتعدد الأفراد والمصاديق بحيث كان لكل فرد حكم جزئي مختص به منشعب عن القضية الكبيرة المنحلة (كما لاإشكال) في ان المقصود من لزوم كون المخبر به موضوعاً ذا اثر شرعي ان يكون المخبر به على تقدير صدق المخبر ذا اثر شرعي لا ان يكون الأثر مترتباً عليه فعلا ولو لم يكن المخبر صادقاً والا لما احتجنا إلى التعبد ووجوب التصديق أصلا (فإذا أخبرنا) مثلا بنعق الغراب فلا يصح التعبد به اذ المخبر به على تقدير صدق المخبر مما لا يكون له اثر شرعي بخلاف ما اذا أخبرنا بخمرية مايع موجود فانه على تقدير صدق المخبر يكون المخبر به مما له اثر شرعي وهو حرمة شربه (وعلى هذا) فإذا اخبرنا المفيد عن الصفار عن العسكري عليه السلام انه يجب كذا وكذا فيصح التعبد بخبر المفيد والحكم بوجوب تصديقه فانه على تقدير صدقه يكون المخبر به وهو اخبار الصفار له ذا اثر شرعي وهو وجوب تصديق آخر جزئي متعلق به غير ما تعلق بخبر المفيد وهكذا فالحكم فرد من افراد وجوب التصديق والأثر المترتب على المخبر به فرد آخر منه مختص به فلا يتحد الحكم مع الموضوع حينئذ اي مع الأثر المترتب على المخبر به كي يستحيل عقلا .

(ثم ان هذا الوجه الثاني) من تقريب الاشكال قد اشار اليه الشيخ أعلى الله مقامه بعد ما ذكر الوجه الأول ولكن ليس في كلماته الشريفة جواب عن هذا التقريب أصلا (قال) بعد العبارة المتقدمة في بيان الوجه الاول (ما لفظه) ولكن قد يشكل الأمر بأن الآية انما تدل على وجوب تصديق كل مخبر ومعنى وجوب تصديقه ليس الا ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه فإذا قال المخبر ان زيداً عدل فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد من جواز الإقتداء به وقبول شهادته وإذا قال المخبر أخبرني عمرو ان زيداً عادل فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على إخبار عمرو بعدالة زيد ومن الآثار الشرعية يعني من جملة الآثار الشرعية المترتبة على إخبار عمرو بعدالة زيد إذا كان عادلا وإن كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد إلا ان هذا الحكم الشرعي لإخبار عمرو إنما ثبت بهذه الآية وليس من الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الآية حتى نحكم بمقتضى الآية بترتيبه على إخبار عمرو به (قال) والحاصل ان الآية تدل على ترتيب الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به الواقعي على إخبار العادل ومن المعلوم ان المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعي الثابت بنفس الآية (انتهى) .

(الوجه الثالث) ما أشار اليه المصنف بقوله ولا يخفى انه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك للإشكال في خصوص الوسائط من الأخبار كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلا ... الخ (وحاصله) انه لا اشكال في الواسطة الأولى اي في مبدء السلسلة فان إخبارها لنا أمر محسوس بالوجدان فتشملها الآية ويجب تصديقهـا ولكن الواسطة الثانية لم يثبت إخبارها لنا الا بشمول الآية للواسطة الأولى وبوجوب تصديقها علينا فكيف يمكن أن تشمل الآية الواسطة الثانية ايضاً مع انها هي التي حققتها شرعاً فإذا أخبرنا المفيد مثلا انه أخبره الصفار انه قال العسكري عليه السلام كذا وكذا فإخبار المفيد محرز محسوس لنا بالوجدان فتشمله قضية صدق العادل

المستفادة من الآية الشريفة وبوسيلة هذا الشمول ووجوب التصديق له يثبت المخبر به وهو إخبار الصفار له وحينئذ كيف يعقل ان تشمل القضية إخبار الصفار ايضاً مع انها هي التي أوجدته تعبداً فانه لو شملته الآية لزم تقدم الشيء على نفسه في الرتبة فإن إخبار الصفار بما انه قد تحقق بوجوب تصديق المفيد متأخر عن وجوب التصديق تأخر المعلول عن العلة فإذا تعلق وجوب التصديق بنفس خبر الصفار ايضاً لزم تقدمه على وجوب التصديق تقدم الموضوع على الحكم وهذا هو تقدم الشيء على نفسه في الرتبة .

(ثم ان المصنف) قد أجاب عن هذا الوجه الثالث بعين ما أجاب به عن الوجه الثاني (وحاصله) انه بعد ما اندفع الإشكال في الوجه المتقدم بشمول الآية لمبدء السلسلة وهو المفيد في المثال المذكور نظراً الى ان ما أخبر به وهو اخبار الصفار له ذو أثر شرعي ولو كان هو نفس وجوب التصديق إما لأن القضية طبيعية يسري الحكم فيها إلى نفسها او لأن المناط الموجود في ساير الآثار موجود فيه او لعدم الفصل بينه وبين ساير الآثار فلابد حينئذ من ترتيب أثره عليه بمعنى انه لابد من تصديق الصفار الذي هو واسطة ثانية فلا مجال للإشكال في خصوصها او في الوسائط من بعدها لو كانت بعدها وسائط (وفيه) ان هذا الجواب في غير محله ايضاً فان الإشكال على الوجه الثالث ليس من ناحية كون الواسطة الثانية مما لا أثر له كي يقال في دفعه إنها مما له أثر شرعي بمقتضي الجهات الثلاث المذكورة بل من ناحية استحالة شمول وجوب التصديق لها نظراً الى ان خبريتها تكون بوسيلته فكيف يكون هو حكمها وتلك موضوعه .

(والحق) في جوابه ماتقدم منا في دفع الوجه الثاني من إنحلال قضية صدق العادل الى قضايا متعددة جزئية بتعدد الاخبار في الخارج فما تعلق بخبر المفيد وتحقق به إخبار الصفار له فرد خاص من الحكم وما تعلق بإخبار الصفار له فرد آخر من الحكم غير ما تحقق به تعبداً وهكذا فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه في الرتبة .

(ثم ان هذا الوجه الثالث) قد اشار اليه الشيخ أعلى الله مقامه على ما في بعض النسخ في الهامش بعد ما فرغ من الوجه الاول في المتن بعد ما ذكر الوجه الأول ذكر الوجه الثاني وفي الهامش ذكر الوجه الثالث بدلا عن الثاني (وهذا لفظه) قال ولكن قد يشكل الأمر بأن ما يحكيه الشيخ من المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبرية إلا به (ثم قال في المتن) وبعبارة أخرى الآية لا تدل على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبرية له إلا بدلالة الآية على وجوب قبول الخبر لأن الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعاً له بواسطة ثبوته لفرد آخر ومن هنا يتجه ان يقال إن ادلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة لأن الأصل لايدخل في موضوع الشاهد الا بعدقبول شهادة الفرع لكن يضعف هذا الاشكال أولا بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالاجماع كالإقرار بالإقرار وإخبار العادل بعدالة مخبرفإن الآية تشمل الإخبار بالعدالة بغير اشكال وعدم قبول الشهادة على الشهادة لو سلم ليس من هذه الجهة (ثم شرع) اعلى الله مقامه في تضعيف الإشكال بالحل واضطربت النسخ في بيان جوابه الحلي (ومحصله) بعد اللتيا واللتي ان قضية صدق العادل وان كانت قاصرة لفظاً عن شمول مثل خبر الصفار المحكي بخبر المفيد نظراً الى ان القضيـــة هي التي حققت خبر الصفار فكيف تشمله هي ولكن المناط الموجود في سائر الاخبار موجود في هذا الخبر ايضاً بل لا قصور فيها بعد ما علم ان المحمول لها وهو وجوب التصديق وصف لازم لطبيعة الموضوع وهو الخبر لا يكاد ينفك عنه أصلا .

﴿ اقول ﴾

ولعمري ان هذا الجواب هو من ضيق الخناق وعسر الموقف والصحيح في الجواب هو ما أجبنا به عن الوجه الثاني والثالث جميعاً من انحلال قضية صدق العادل الى قضايا متعددة جزئية بتعدد الأخبار في الخارج ... الخ فتأمله جيداً .

(الوجه الرابع) هو ما تعرضه بعضهم في ضمن الوجوه المتقدمة (وحاصله) ان المخبر به لابد وان يكون حكماً شرعياً او موضوعاً ذا حكم شرعي والمخبر به في الإخبار مع الواسطة ليس حكماً شرعياً من وجوب او حرمة او نحوهما ولا موضوعاً ذا حكم شرعي نظير العدالة المترتبة عليها جواز الإقتداء ونحوه او الخمر المترتب عليه حرمة الشرب ونحوها فلا يصح التعبد به .

(وفيه) مضافاً إلى انه لو صح ذلك لجرى الإشكال حتى في الإخبار بلا واسطة كما إذا أخبرنا الصفار انه قال العسكري عليه السلام يجب كذا وكذا فان الصفار لا يخبر الا عن قول العسكري وقوله عليه السلام ليس حكماً شرعياً بل مقوله حكم شرعي كما انه ليس موضوعاً ذا حكم شرعي نظير العدالة وان كان موضوعاً يلزم منه حكم شرعي (انه يكفي) في صحة التعبد بشيء وعدم كونه لغواً عبثاً أن يكون المتعبد به مما ينتهي إلى الحكم الشرعي ولو بعد سبعين واسطة فضلا عن واسطتين او ثلاث او أكثر ففي وعاء إخبار الشيخ مثلا عن المفيد عن الصفار عن العسكري عليه السلام يقع التعبد بإخبار الشيخ ليثبت به ما أخبر به وهو اخبار المفيد له ليقع التعبد بإخباره أيضاً ويثبت به ما أخبر به وهو إخبار الصفار له ليقع التعبد بإخباره أيضاً ويثبت به ما أخبر به وهو إخبار العسكري عليه السلام له ليثبت به الحكم الشرعي الإلهي وهو مما يكفي في صحة التعبد بجميع هذه الإخبارات كلها تماماً .

﴿ قوله فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق . . . الخ ﴾

شروع في الوجه الثاني من وجوه تقريب الإشكال وقد اشرنا قبلا ان هذه العبارة هي إشارة الى الوجه الثاني كما أشرنا ان المصنف لم يؤشر الى الوجه الاول اصلا.

﴿ قوله فيما كان المخبر به خبر العدل او عدالة المخبر . . . الخ ﴾

قد اشرنا الى شرح هذه العبارة في ذيل الوجه الثاني فتذكر .

﴿ قوله نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً فلا بأس في ان يكون بلحاظه ايضاً حيث انه صار أثراً بجعل آخر . . . الخ ﴾

بمعنى انه في وعاء إخبار المفيد مثلا عن الصفار عن العسكري عليه السلام إذا أنشأ وجوب التصديق أولا لإخبار الصفار ثم أنشأ هذا الحكم ثانياً لإخبار المفيد الحاكي لإخبار الصفار فلا بأس ان يكون الحكم بوجوب تصديق المفيد وترتيب الأثر على كلامه بلحاظ وجوب التصديق المترتب على خبر الصفار اذ المترتب على خبر الصفار حينئذ مجعول بجعل آخر لا بجعل واحد كي يلزم منه ان يكون الحكم بلحاظ نفسه ويلزم اتحاد الحكم والموضوع .

﴿ قوله ويمكن الذب عن الإشكال . . . الخ ﴾

في العبارة مسامحة والصحيح ان يقال ويمكن ذب الإشكال اي دفعه (وعلى كل حال) هذا شروع في الجواب عن الوجه الثاني من وجوه تقريب الاشكال وقد عرفت انه مع ما يتلوه من الجوابين الآخرين عن هذا الوجه الثاني في غير محله وان الجواب الصحيح هو ما ذكرناه من انحلال قضية صدق العادل الى قضايا متعددة جزئية وان الحكم فرد والموضوع فرد آخر .

﴿ قوله بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع . . . الخ ﴾

بل قد عرفت ان المحذور باق على حاله وان الجواب المذكور مع مايتلوه من الجوابين الآخرين مما لا يجدي في اثبات التغاير والإثنينية بين الحكم والموضوع ولا تقدم احدهما على الآخر رتبة وان المجدي له هو ما ذكرناه من الإنحلال .

﴿ قوله وان كان لا يمكن ان تكون ملحوظة لأجل المحذور . . . الخ ﴾

لا وجه لتأنيث الصفة والصحيح كما في بعض النسخ هكذا وان كان لا يمكن ان يكون ملحوظاً لأجل المحذور اي لأجل اتحاد الحكم والموضوع .

﴿ قوله وهو خبر العدل وعدالة المخبر . . . الخ ﴾

الأول في المقام والثاني في غير المقام .

﴿ قوله ولو بنفس الحكم في الآية . . . الخ ﴾

فان الحكم بوجوب تصديق العادل المستفاد من الآية الشريفة حيث كان بنحو القضية الطبيعية وقد سرى الى نفس وجوب التصديق ايضاً فصار وجوب التصديق أثراً شرعياً للمخبر به وهو خبر العدل بحكم الآية .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة إلى ضعف الأجوبة الثلاثة المتقدمة كلها وانها في غير محلها جميعاً بالنسبة الى تقرير الإشكال على الوجه الثاني وان التغاير والاثنينية بين الحكم والموضوع مما لا يثبت بمجرد كون القضية طبيعية والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر او بمجرد القطع بتحقق المناط الموجود في سائر الآثار في هذا الأثر او بعدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار وقد أوضحنا لك وجه الضعف كما هو حقه في ذيل بيان الوجه الثاني بعد ذكر أجوبة المصنف كلها فتذكر .

﴿ قوله ولا يخفى انه لا مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للإشكال في خصوص الوسائط من الاخبار . . . الخ ﴾

شروع في الوجه الثالث من وجوه تقريب الاشكال كما أشرنا قبلا .

﴿ قوله وذلك لانه اذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي . . . الخ ﴾

شروع في الجواب عن الوجه الثالث وقد عرفت انه في غير محله كأجوبته الثلاثة المتقدمة عن الوجه الثاني والصحيح في الجواب هو ما ذكرناه من الإنحلال والمعنى بحسب المثال المذكور في الكتاب هكذا وذلك لأنه اذا كان ما أخبر به العدل يعني به المفيد وهو إخبار الصفار له ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية لإحدى الجهات الثلاث المتقدمة وجب ترتيبه عليه فلا مجال للإشكال فيه من ناحية كونه واسطة ثانية

﴿ قوله او لشمول الحكم فيها له مناطاً . . . الخ ﴾

أي لشمول الحكم في القضية الطبيعية لنفس الحكم مناطاً بمعنى ان المناط الموجود في سائر الآثار موجود في نفس وجوب التصديق ايضاً .

في الاستدلال بآية النفر

﴿ قوله ومنها آية النفر قال الله تبارك وتعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية . . . الخ ﴾

هي في سورة التوبة قبل أن تنتهي بآيات وتمام الآية هكذا وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون .

﴿ قوله وربما يستدل بها من وجوه . . . الخ ﴾

بل الاستدلال بها من وجه واحد وهو دلالة الآية الشريفة على وجوب الحذر عند إنذار المتفقه في الدين مطلقاً سواء حصل منه العلم ام لا وهو معنى حجية خبر الواحد تعبداً (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ذكر الآية الشريفة (ما لفظه) دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر او قرينة فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد (انتهى) نعم الاستدلال لوجوب الحذر من وجهين على ما يظهر من الشيخ بل من وجوه كما ستعرف تفصيلها .

(ثم انه لو تم الاستدلال بالآية) فهي كما تدل على حجية قول المتفقه في الدين مطلقاً من غير فرق بين أن يحصل منه العلم ام لا فتكون من ادلة حجية خبر الواحد فكذلك تدل على حجية قوله مطلقاً من ناحية اخرى اي من غير فرق بين أن يبين الحكم بنحو الإخبار عن المعصوم او بنحو الفتوى فتكون من أدلة التقليد ايضاً كما ستأتي الإشارة اليه في محله ان شاء الله تعالى .

﴿ قوله احدها أن كلمة لعل . . . الخ ﴾

(وحاصل) هذا الوجه أن كلمة لعل بل وساير الصيغ الإنشائية على ما تقدم في بعض مباحث الصيغة وان كانت مستعملة في معناها الحقيقي وهو انشاء الترجي حتى

فيما اذا وقعت في كلامه تعالى ولكن الداعي اليه حيث يستحيل في حقه جل وعلا فلا محالة تكون مستعملة بداعي محبوبية التحذر وإذا ثبت محبوبيـــة التحذر ثبت وجوبه شرعاً وعقلا (اما شرعاً) فللاجماع المركب فان الأمة بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد أصلا وبين من يجوزه ويلتزم بوجوبه فالقول بجواز العمل به ورجحانه دون وجوبه قول بالفصل (واما عقلا) فلانه لا معنى لحسن الحذر ورجحانه فان المقتضي للحذر ان كان موجوداً فقد وجب الحذر والا فلا يحسن من أصله بل لا يمكن الحذر بدون المقتضي أصلا (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه إلى كلتـــا الجهتين جميعاً (فقال) واذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه اما لما ذكره في المعالم من انه لا معنى لندب الحذر اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لايحسن واما لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب لأن كل من أجازه فقد أوجبه (انتهى) كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ثانيها انه لما وجب الإنذار . . . الخ ﴾

(وحاصل) هذا الوجه الثاني ان النفر واجب بمقتضي كلمة لولا التحضيصية فان التحضيض هو الطلب بحث وإزعاج فإذا وجب النفر وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب واذا وجب الإنذار وجب التحذر والقبول من المنـــذر والا لغي وجوب الإنذار كما لا يخفى .

﴿ قوله ثالثها انه جعل غاية للانذار الواجب . . . الخ ﴾

(وحاصل) هذا الوجه الثالث ان النفر واجب بمقتضي كلمة لو لا التحضيضية كما في الوجه الثاني فإذا وجب النفر وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب واذا وجب الإنذار وجب التحذر لكونه غاية ايضاً للإنذار الواجب (والفرق) بين هذا الوجه وسابقه ان في الوجه السابق أثبت المستدل وجوب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب وأثبت وجوب الحذر للملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب التحذر والقبول والا لغي وجوب الإنذار (وفي هذا الوجه) قد اثبت وجوب الإنذار

لكونه غاية للنفر الواجب وأثبت وجوب التحذر ايضاً لكونه غاية للانذار الواجب (ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد أشار الى كل من الوجه الثاني والثالث بنحو أوفى (قال ما هـذا لفظه) الثاني ان ظاهر الآية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضي كلمة لو لا فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين .

(احدهما) وقوعه غاية للواجب فان الغاية المترتبه على فعل الواجب مما لا يرضى الآمر به بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف يعني به مثل قولك ادخل السوق واشتر اللحم (قال) ام لا كما في قولك تب لعلك تفلح وأسلم لعلك تدخل الجنة وقوله تعالى فقولا له قولا ليناً لعله يتذكر أو يخشى .

(الثاني) انه إذاوجب الإنذار ثبت وجوب القبول والا لغي الإنذار (قال) ونظير ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة من قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن فاستـــدل بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة الى ما في الارحام (انتهى) كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ويشكل الوجه الاول . . . الخ ﴾

قد عرفت ان المستدل في الوجه الاول بعد ما اثبت محبوبية التحذر بكلمة لعل قد تشبث لإثبات وجوب التحذر بأمرين بالاجماع المركب وبأنه لا معنى لحسن الحذر ورجحانه اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن (فالمصنف) يناقش في كلا الأمرين جميعاً .

(اما في الثاني) فبالنقض بالشبهات البدوية التي لا حجة فيها على التكليف من علم او علمي حيث يحسن التحذر فيها لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في فوت المصلحة او درك المفسدة ولا يجب فيها التحذر .

(واما في الاول) فبأن الثابت في المقام عدم القول بالفصل لا عدم الفصل ولعل في الواقع فصل لم يقل به احد .

﴿ اقول ﴾

وفي كلتا المناقشتين ما لا يخفى .

(اما الاولى) فلان الذي يحسن في الشبهات البدوية لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في فوت المصلحة او درك المفسدة انما هو الإحتياط بحكم العقل لا الحذر بعد فرض الأمن من العقاب والقطع بانتفائه بمقتضي البراءة الشرعية والنقلية جميعاً .

(واما الثانية) فلان مجرد عدم القول بالفصل بمعنى اختلاف الأمة على قولين بعضها على قول وبعضها على قول آخر وإطباقهم على نفي الثالث بالإلتزام المسمى بالاجماع المركب مما يكفي في ثبوت عدم الفصل .

(نعم) يرد على هذا الوجه ان محبوبية الحذر وان كانت هي مسلمة لأجل كلمة لعل ومحبوبيته مستلزمة لوجوبه شرعاً وعقلا ولكن وجوبه على الإطلاق ولو لم يحصل العلم من قول المنذر غير واضح ولاظاهر ومن المعلوم ان المدعى وهو حجية خبر الواحد تعبداً مما يتوقف على وجوبه كذلك لا على وجوبه في الجملة .

﴿ قوله والوجه الثاني والثالث بعد انحصار فائدة الإنذار بايجاب التحذر تعبداً . . . الخ ﴾

(وحاصل الإشكال) على الوجه الثاني والثالث ان الملازمة بين وجوب الانذار ووجوب الحذر في الجملة مسلمة ولكنها بين وجوب الإنذار ووجوب الحذر مطلقاً تعبداً ولو لم يحصل العلم من قول المنذر ليكون مساوقاً لحجية خبر الواحد ممنوعة إذ لا ينحصر فائدة الإنذار بالتحذر تعبداً ولعل وجوب الإنذار هو لأجل أن يكثر المنذرون فيحصل العلم من قولهم للمنذرين بالفتح فيعملون بعلمهم لا بقول المنذرين تعبداً .

﴿ اقول ﴾

نعم ولكن ذلك إشكال على خصوص الوجه الثاني فان المستدل لم يستدل في الوجه

الثالث بالملازمة بل يكون الحذر غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجب (اللهم) الا اذا كان رجوع الثالث الى الثاني وان غاية الواجب لا يكون واجباً الا لأجل الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب غايته اذا كان فعلا للمكلف والا لزم اللغو كما لا يخفى .

﴿ قوله لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق . . . الخ ﴾

إشارة إلى الإشكال الاول من الاشكالات التي أوردها الشيخ أعلى الله مقامه على الاستدلال بالآية الشريفة وهو أهمها وعمدتها (وحاصله) انه لا إطلاق في المقام يقتضي وجوب الحذر عند الإنذار مطلقاً ولو لم يحصل العلم من قول المنذر كي يثبت به حجية خبر الواحد ويتم به المطلوب (غير ان المصنف) علل عدم الإطلاق بكون الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لغاية التحذر ولعل وجوبه مشروط بما إذا حصل العلم من قول المنذر (والشيخ) علل عدم الإطلاق بكون الآية مسوقة لبيان مطلوبية الإنذار بما يتفقهون (قال أعلى الله مقامه) بعد ما فرغ من تقريب الاستدلال بالآية (ما لفظه) لكن الإنصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه الاول انه لا يستفاد من الكلام الا مطلوبية الحذر عقيب الإنذار بما يتفقهون في الجملة لكن ليس فيها اطلاق لوجوب الحذر بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الآية تخصيص للادلة الناهية للعمل بما لم يعلم ولذا استشهد الإمام عليه السلام فيما سمعت من الأخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الإمام (ع) وإنذار النافرين للمتخلفين مع أن الإمامة لا تثبت الا بالعلم (انتهى) ومقصوده من الأخبار المتقدمة ما ذكره قبل ذلك بيسير (من صحيحة) يعقوب بن شعيب قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام إذا حدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس قال أين قول الله عزوجل فلو لا نفر

الآية قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين هم ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم أصحابهم (وصحيحـــة) عبدالأعلى قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول العامة إن رسول الله صلى الله عليـــه وآله وسلم قال من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية قال حق والله قلت فإن إماماً هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه إن الإمام اذا مات دفعت حجة وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم إن الله عزوجل يقول فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية (وصحيحـــة) محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام وفيها قلت أفيسع الناس اذا مات العالم ان لا يعرفوا الذي بعده فقال اما أهل هذه البلدة فلا يعني أهل المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان الله عزوجل يقول فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية (ثم ان ظاهر المصنف) بل الشيخ ايضاً ان المراد من الإطلاق المنفي في المقـــام ليس هو الإطلاق اللفظي وذلك لوضوح عدم استفادة وجوب الحذر من صيغة الأمر كي يقع الكلام في إطلاقها اللفظي بل المراد هو الإطلاق المقامي اي ليست الآية في مقام بيان وجوب الحذر عنـــد الإنذار بحيث إذا شك في اشتراط وجوبه بشيء أمكن التمسك باطلاقها المقامي لنفي اشتراطه به بل في مقام بيان وجوب النفر من كل فرقة منهم طائفة او في مقام مطلوبية الإنذار من المتفقهين بعـــد رجوعهم إلى قومهم ولذا لو شك في اشتراط وجوب النفر او الإنذار بشيء مثل كون النافر او المنذر كهلا او ذا مال كثير او نحو ذلك صح التمسك بإطلاقها المقامي لنفي إشتراطـــه به وانه لو كان لوجوب النفر او الإنذار شرط خاص غير الشرائط العامة من البلوغ والعقل والعلم والقدرة لكان عليه البيان وهذا واضح .

﴿ قوله لو لم نقل بكونه مشروطاً به . . . الخ ﴾

إشارة إلى الإشكال الثاني مما أورده الشيخ أعلى الله مقامه على الإستدلال بالآية الشريفة (قال ما لفظه) الثاني ان التفقه الواجب ليس الا معرفة الأمور الواقعية

من الدين فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الامور المتفقه فيها فالحذر لا يجب إلا عقيب الإنذار بها فإذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الإنذار هل هو وقع بالأمور الدينية الواقعية او بغيرها خطأ او تعمداً من المنذر بالكسر لم يجب الحذر حينئذ فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعية (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (والفرق) بين هذا الجواب وسابقه كما أشار اليه الشيخ بنفسه في بعض كلماته في المقام ان الآية على الجواب السابق ساكتة عن إطلاق وجوب الحذر واشتراطه وان المستفاد منها أصل وجوب الحذر في الجملة فلا ينافي اشتراطه بما اذا حصل العلم من قول المنذر وعلى الجواب الثاني ناطقة بوجوب الحذر عند الإنذار بما تفقه المنذر المستلزم لإشتراط وجوب الحذر بما إذا حصل العلم بصدق المنذر وإحراز كون الإنذار بما تفقه في الدين .

﴿ قوله كي ينذروا بها المتخلفين او النافرين على الوجهين في تفسير الآية الى آخره ﴾

بل قيل في تفسير الآية وجوه (قال الطبرسي) أعلى الله مقامه في تفسير الآية (ما لفظه) اختلف في معناه على وجوه .

(احدها) ان معناه فهلا خرج الى الغزو من كل قبيلة جماعة ويبقى مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم جماعة ليتفقهوا في الدين يعني الفرقة القاعدين يتعلمون القرآن والسنن والفرائض والأحكام فإذا رجعت السرايا وقد نزل بعدهم القرآن وتعلمه القاعدون قالوا لهم إذا رجعوا اليهم ان الله قد أنزل بعدكم على نبيكم قرآناً وقد تعلمناه فيتعلمه السرايا فذاك قوله ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم اي وليعلموهم القرآن ويخوفوهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فلا يعملون بخلافه عن ابن عباس في رواية الوالبي وقتادة والضحاك (وقال الباقر عليه السلام) كان هذا حين كثر الناس فأمرهم الله ان تنفر منهم طائفة ويقيم طائفة للتفقه وان يكون انذر ونوباً .

(وثانيها) ان التفقه والإنذار يرجعان إلى الفرقة النافرة وحثها الله على التفقه لترجع الى المتخلفة فتحذرها ومعنى ليتفقهوا في الدين بتبصروا ويتيقنوا بما يريهم الله عزوجل من الظهور على المشركين ونصرة الدين ولينذروا قومهم من الكفار إذا رجعوا اليهم من الجهاد فيخبرونهم بنصر الله النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمؤمنين ويخبرونهم انهم لايدان لهم بقتال النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمؤمنين لعلهم يحذرون أن يقاتلوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم فينزل بهم ما نزل بأصحابهم من الكفار عن الحسن وأبي مسلم (قال أبو مسلم) اجتمع للنافرة ثواب الجهاد والتفقه في الدين وإنذار قومهم .

(وثالثها) ان التفقه راجع إلى النافرة والتقدير ما كان لجميع المؤمنين ان ينفروا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويخلوا ديارهم ولكن لينفر اليه من كل ناحية طائفة لتسمع كلامه وتتعلم الدين منه ثم ترجع إلى قومهـــا فتبين لهم ذلك وينذرهم عن الجبائي (قال) والمراد بالنفر هنا الخروج لطلب العلم (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ان كان المراد من النفر في الآية الشريفة هو النفر من البلاد النائية لطلب العلم كما في الوجه الثالث ويؤيده الأخبار المتقدمة من صحيحة يعقوب وصحيحة عبدالاعلى وصحيحة محمد بن مسلم فلا كلام في ان التفقه والإنذار من وظيفة النافرين .

(واما) إذا كان المراد من النفر النفر إلى الجهاد كما يؤيده سياق الآية فإنها واقعة في ذيل قوله تعالى ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنهم لايصيبهم ظمأ ولانصب ولا مخمصة في سبيل الله إلى قوله ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون (فالظاهر) انه لا محيص عن كون التفقه والإنذار فيها من وظيفة المتخلفين القاعدين كما في الوجه الاول لامن وظيفة النافرين الى الجهاد كما في الوجه الثاني إذ بناء عليه لاوجه لأمره تعالى بالنفر من كل فرقة منهم طائفة بل إذا نفروا جميعاً وشاهـــدوا

نصرة الدين وظهور المسلمين على المشركين وانذروا بأجمعهم قومهم الكفار إذا رجعوا اليهم كان التحذر أقوى واشد كما لا يخفى ولعل سقوط هذا الوجه الثاني في نظر المصنف رأساً هو الذي أوجب انه قال على الوجهين في تفسير الآية ولم يؤشر الى الوجه الثالث بوجه أصلا .

﴿ قوله ثم انه اشكل ايضاً بان الآية لو سلم دلالتها . . . الخ ﴾

(إشارة) الى الإشكال الثالث مما أورده الشيخ أعلى الله مقامه على الإستدلال بالآية الشريفة وعباراته في تقريب هذا الاشكال لا تخلو عن إضطراب فصدرها إلى الشروع في التوضيح يعطي نحواً من التقريب وذيلها من التوضيح إلى الآخر يعطي نحواً آخر .

(وحاصل النحو الأول) انه سلمنا دلالة الآية على وجوب الحذر عند الإنذار مطلقاً ولو لم يحصل العلم من قول المنذر ولكن الانذار ليس هو الا الإبلاغ مع التخويف بحيث يكون التخويف مأخوذاً في مفهوم الإنذار والا فلا يكون إنذاراً بل إخباراً محضاً ومن المعلوم ان ذلك لا يجب الا على الوعاظ الذين شأنهم التذكير بما يعرفه الناس من الحلال والحرام او على المرشدين الذين شأنهم الإرشاد إلى ما يجهله الناس من الواجبات والمحرمات فالتخوف والتحذر يجب على المتعظ والمسترشد عقيب الوعظ والإرشاد وشيء منهما ما لا ربط له بتصديق الحاكي فيما يحكيه من الخبر الذي هو محل الكلام ومحط النقض والإبرام (وفيه مضافاً) الى ان الإنذار في الآية الشريفة ليس من قبيل وعظ الواعظين فإن الانذار فيها يكون من المتفقه في الدين إلى غير المتفقه في الدين اي إلى الجاهل بالاحكام فيكون من قبيل إرشاد المرشدين (ان الإبلاغ) مع التخويف إذا كان حجة بمقتضى الآية الشريفة بحيث يجب التحذر والتخوف عقيبه شرعاً كان الإبلاغ بلا تخويف حجة ايضاً وذلك للقطع بأن التخويف مما لا دخل له في حجية كلام المبلغ بلا كلام وانما هو شيء له دخل في تخوف المقابل فلعله مع التخويف يحصل له من العزم على

الامتثال ما لا يحصل له من مجرد الابلاغ بلا تخويف .

(وحاصل النحو الثاني) من التقريب ان الانذار اي الإبلاغ مع التخويف (إما يكون) على وجه الإفتاء مثل أن يقول ايها الناس اتقوالله في شرب العصير فانه محرم يوجب استحقاق العقاب (او لا على وجه) الافتـــاء بل بلفظ الخبر والحكاية مثل أن يقول اتقوالله في شرب العصير فاني سمعت الإمام عليه السلام يقول من شرب العصير فكأنما شرب الخمر (أما الإنذار) على الوجه الاول فهو حجة للمقلدين خاصة .

(واما) الإنذار على الوجه الثاني فله جهتان (جهة تخويف) وإبعاد وهي ترجع إلى الإجتهاد والإستنباط إذ لو لم يفهم من الخبر حكما تحريمياً او وجوبياً لم يخوف عليه وهذه الجهة مما تختص ايضاً اعتبارها بالمقلدين فهم الذين يجب عليهم التخوف عقيب الإنذار والتخويف دون غيرهم (وجهة الحكاية) والنقل لقول الإمام عليه السلام وهذه الجهة لم يعلم حجيتها اي وجوب تصديق الحاكي فيما يحكيه من الفاظ الإمام عليه السلام لغير المقلدين الذين يجب عليهم التخوف عند التخويف والإنذار (والفرق) بين هذا النحو من التقريب وسابقه انه على النحو الأول كان الأنذار إما بنحو الوعظ او بنحو الارشاد وشيء منها مما لا ربط له بالخبر وعلى النحو الثاني يكون الإنذار سواء كان بنحو الوعظ او بنحو الإرشاد هو اما على وجه الافتاء او لا على وجه الإفتاء فالأول يختص بالمقلدين والثاني له جهتان الاولى منها مختصة بالمقلدين والثانية لم يعلم تعديها إلى غير المقلدين (وكيف كان) يرد على هذا النحو الثاني من التقريب ان الإنذار على وجه الافتاء وان لم يكن حجة الا للمقلدين خاصة ولكن الإنذار لا على وجه الافتاء لو سلم ان الجهة الاولى من جهتيه ترجع الى الاجتهاد فتختص بالمقلدين ايضاً فالجهة الثانية منها وهي جهة حكاية قول الامام عليه السلام مما لا وجه لاختصاصها بالمقلدين فقط بل تشمل حتى المجتهدين فإن اجتهاد المنذر بالفتح وان كان له دخل في تخوفه وعدم تخوفه

اذ لعله يفهم من قول الأمام عليه السلام غير مافهمه المنذر بالكسر ولكن اجتهاده مما لا دخل له في عدم تصديق الحاكي فيما يحكيه عن الإمام عليه السلام وهذا واضح (هذا كله) بيان كلام الشيخ أعلى الله مقامه وما يرد عليه في المقام من المناقشة .

(واما المصنف) فلم يتعرض تقريباً الا للنحو الاول من التقريب مع الإضطراب الشديد في بيانه فإنه أخذ شيئاً يسيراً من التقريب الثاني ومزجه بالتقريب الاول وجعلها اشكالا مستقلا برأسه (وحاصله) ان الكلام ها هنا في حجية الخبر والآية دالة على حجية الإنذار وهو من شأن المرشد او المجتهد بالنسبة الى خصوص الجاهل المسترشد أو العامى المقلد (وعليه) فالآية أجنبية عن المقام جداً هذا حاصل تقريبه الإشكال وأنت قد عرفت ان في التقريب الاول ليس من المجتهد والمقلد عين ولا أثر ولو أبدل المجتهد بالواعظ لكان عين التقريب الاول (وعلى كل حال) حاصل جوابه عن الإشكال ان حال الرواة في صدر الإسلام كحال نقلة الفتاوي الى العوام اي كحال المرشدين الى ما يجهله الناس لا كحال المجتهدين ولا اشكال في انه يصح من نقلة الفتاوي الابلاغ مع التخويف فيصح من الرواة في صدر الإسلام ايضاً ذلك فإذا صح منهم الإبلاغ مع التخويف وكان حجة بمقتضي الآية الشريفة كان حجة بلا تخويف ايضاً لعدم الفصل بينهما .

﴿ اقول ﴾

ولو أبدل التعليل بعدم الفصل الى القطع بان التخويف مما لا دخل له في حجية كلام المبلغ وانما هو شيء له دخل في تخوف المقابل كما قلنا ذلك في ذيل التقريب الأول كان هو أقوى وأسد قطعاً (هذا مضافاً) الى ما تقدم منه قريباً من المناقشة في عدم الفصل فقال لم يثبت ها هنا عدم الفصل غايته عدم القول بالفصل فكيف يستدل به في المقام والمناط واحد ولعله إليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

في الاستدلال بآية الكتمان

﴿ قوله ومنها آية الكتمان إن الذين يكتمون ما أنزلنا الآية ... الخ ﴾

هي في سورة البقرة في أوائل الجزء الثاني وتمام الآية هكذا إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون .

﴿ قوله وتقريب الاستدلال بها . . . الخ ﴾

قد استدل بالآية الشريفة على ما يظهر من شيخنا الأنصاري أعلى الله مقامه جماعة من أصحابنا تبعاً للشيخ في العدة (وتقريب الاستدلال) بها ما تقدم في آية النفر في الوجه الثاني لوجوب الحذر من انه إذا وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب وجب التحذر والقبول من المنذر والا لغي وجوبه (وبعبارة أخرى) ان تقريب الاستدلال هي الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول من المظهر وإلا لغت حرمته

﴿ قوله ولا يخفى إنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للايراد على هذه الآية بما اورد على آية النفر . . . الخ ﴾

تعريض للشيخ أعلى الله مقامه فانه بعد ما ذكر تقريب الاستدلال بالآية من أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار (قال ما لفظه) ورد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الاظهار او اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانه ويجب اظهاره فإن من أمر غيره بإظهار الحق للناس ليس مقصوده إلا عمل الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجية قول المظهر تعبداً ووجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحق (انتهى) (ومحصله)

انه يرد على الإستدلال بآية الكتمان الإيرادان الأولان مما أورده أعلى الله مقامه على الاستدلال بآية النفر من انه لا اطلاق لها يقتضي وجوب الحذر مطلقاً ولو لم يحصل العلم من قول المنذر ومن ان وجوب الحذر فيها مشروط بما إذا حصل العلم من قول المنذر .

(فيقول المصنف) تضعيفاً له انه لو سلمت الملازمة التي ادعاها المستدل في المقام بين حرمة الكتمان ووجوب القبول كما تقدمت في آية النفر فلا يبقى مجال للإيراد بالإيرادين المذكورين من عدم الإطلاق لها او اشتراط وجوب القبول فيها بما إذا حصل العلم من قول المظهر فان الملازمة مما تنافيهما كما لا يخفى .

(نعم) إذا منعنا الملازمة في المقام كما منعناها هناك نظراً إلى عدم انحصار فائدة الإظهار بايجاب القبول تعبداً ولعل وجوب الإظهار هو لأجل أن يكثر المظهرون فيحصل العلم من قولهم فيعمل بالعلم لا بقولهم تعبداً فحينئذ لا شبهة في أن للإيرادين المذكورين مجال واسع (وعليه) فاللازم أولا هو منع الملازمة اي بين حرمة الكتمان ووجوب القبول ثم الإيراد بعدم الإطلاق لوجوب القبول بل باختصاص وجوب القبول بما إذا حصل العلم من قول المظهر فتأمل جيداً .

﴿ قوله وامكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه وبينه . . . الخ ﴾

﴿ اقول ﴾

ويؤيد ذلك اي كون حرمة الكتمان لأجل أن يكثر المظهرون فيتضح الحق ويحصل العلم من قولهم فيعمل بالعلم لا بقول المظهرين تعبداً ما نسبه الطبرسي أعلى الله مقامه في تفسير الآية إلى ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وأكثر أهل العلم من أن المعنى بالآية علماء اليهود والنصارى الذين كتموا أمر محمد صلى الله عليه وآله وسلم ونبوته وهم يجدونه مكتوباً في التورية والإنجيل إذ من المعلوم أن أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس من الأمور التي يكتفي فيها بقول المظهر تعبداً ولو لم يحصل العلم

من قوله بل المقصود انهم يظهرون أمر النبي (ص) ونبوته ولايكتمون ما يجدونه في التورية والإنجيل من أوصافه وعلائمه فيتضح الحق للناس ويحصل لهم العلم من إظهارهم فيهتدون إلى دين الحق ويدخلون في دين الإسلام عن علم وبصيرة (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه الى ذلك كله مختصراً وجعله شاهداً لاختصاص وجوب القبول المستفاد منها بما إذا حصل العلم عقيب الاظهار (فقال) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) ويشهد لما ذكرنا ان مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد ما بين الله لهم في التورية ومعلوم أن آيات النبوة لا يكتفي فيها بالظن (انتهى) .

في الاستدلال بآية السؤال

﴿ قوله ومنها آية السؤال عن أهل الذكر فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون . . . الخ ﴾

هي في موضعين من القرآن المجيد في سورة النحل وفي سورة الأنبياء (وتمام الآية في الموضعين) هكذا وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي اليهم فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (وقد ذكر الطبرسي) أعلى الله مقامه في تفسير أهل الذكر أقوالا

(احدها) ان المعنى بذلك أهل العلم بأخبار من مضى من الأمم سواء كانوا مؤمنين او كفاراً .

(ثانيها) ان المراد باهل الذكر اهل الكتاب أي فاسألوا أهل التورية والإنجيل إن كنتم لاتعلمون (قال) في الموضع الاول اعني في سورة النحل ما لفظه عن ابن عباس ومجاهد (وقال) في الموضع الثاني اعني في سورة الانبياء ما لفظه عن الحسن وقتادة .

(ثالثها) ان المراد بهم أهل القرآن لأن الذكر هو القرآن عن ابن زيد (قال)

ويقرب منه ما رواه جابر ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) انه قال نحن أهل الذكر وقد سمى الله رسوله ذكراً يعني به في سورة الطلاق (وقال) أيضاً في الموضع الثاني فروي عن علي عليه السلام انه قال نحن اهل الذكر (انتهى) .

﴿ قوله وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان . . . الخ ﴾

اي وتقريب الاستدلال بآية السؤال هو ما تقدم في آية الكتمان (وبعبارة اخرى) هي الملازمة بين وجوب السؤال ووجوب القبول من المسؤل والا لغي وجوب السؤال (قال الشيخ) في تقريب الاستدلال بها وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه ويقع جواباً له لأن خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعاً (انتهى) .

(ثم إن المستدل بها) هو بعض معاصري الشيخ أعلى الله مقامه على ماصرح به ولعله صاحب الفصول رحمه الله فانه الذي استدل بها بعد آية الكتمان (قال ما لفظه) الرابع قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (ثم قال) وجه الدلالة انه تعالى أمر عند عدم العلم بمسألة أهل الذكر والمراد بهم إما أهل القرآن أو أهل العلم وكيف كان فالمقصود من الأمر بسؤالهم انما هو استرشادهم والأخذ بما عندهم من العلم (الى ان قال) وقضية الأمر بسؤالهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان او رواية ما لم يمنع عنه مانع فيدل على حجية إخبارهم (انتهى) ولكنه أخيراً قد استشكل في الإحتجاج بها نظراً الى سياق الآية المحتملة لأن يكون المراد بأهل الذكر علماء اليهود .

﴿ قوله وفيه ان الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب . . . الخ ﴾

هذا هو الإيراد الثاني مما أورده الشيخ أعلى الله مقامه على الاستدلال بآية السؤال (قال ما لفظه) وثانياً إن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل

العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً كما يقال في العرف سل إن كنت جاهلا (انتهى) .

(واما الإيراد الاول) فلم يتعرضه المصنف وهو ابسط من الثاني (قال) بعد تقريب الاستدلال بالآية (ما لفظه) ويرد عليه أولا ان الاستدلال ان كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضي السياق إرادة علماء أهل الكتاب كما عن ابن عباس ومجاهد وحسن وقتادة (الى ان قال) وان كان مع قطع النظر عن سياقها ففيه انه ورد في الأخبار المستفيضة ان أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام وقد عقد في أصول الكافي باباً لذلك (انتهى) (ومحصله) ان المراد من أهل الذكر بمقتضي السياق هم اهل الكتاب وبمقتضي الأخبار المستفيضة هم ائمتنا عليهم السلام وعلى كلا التقديرين تكون الآية اجنبية عن إيجاب العمل بخبر الواحد تعبداً .

(اما على الاول) فواضح ضرورة عدم كون الآية في مقام إيجاب العمل بجواب اهل الكتاب مطلقاً ولو لم يحصل العلم من جوابهم سيما بعد ورودها في الأمر الإعتقادي الذي لا يكتفي فيه بالظن وهو كون الرسل من قبل نبينا صلى الله عليه وآله وسلم رجالا من البشر يوحي اليهم لا اشخاصاً من الملائكة فإن مشركي مكة على ما ذكر الطبرسي رحمه الله كانوا ينكرون ان يرسل إليهم بشر ويقترحون إرسال الملك فأنزل الله الآية اي قوله وما ارسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي اليهم فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون .

(واما على الثاني) فكذلك اذ وجوب العمل بجواب الأئمة عليهم السلام وقبول قولهم وحجية كلامهم مما لا مساس له باعتبار قول الرواة اصلا .

﴿ اقول ﴾

نعم ولكن على تقدير كون المراد من اهل الذكر هم اهل القرآن اي العلماء بالقرآن كما تقدم يبقى توهم دلالة الآية على حجية خبر الواحد على حاله نظراً إلى الملازمة بين وجوب السؤال ووجوب القبول من المسؤل والا لغي وجوب السؤال قهراً

(ولكن يدفعه) مضافاً الى ما تقدم في آيتي النفر والسؤال من منع الملازمة رأساً كل من الإيراد الثاني المتقدم والثالث الآتي .

﴿ قوله وقد أورد عليها بانه لو سلم دلالتها . . . الخ ﴾

هذا هو الإيراد الثالث مما أورده الشيخ أعلى الله مقامه على الاستدلال بالآية الشريفة (قال ما لفظه) وثالثاً لو سلم حمله على ارادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا ان المراد من اهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام والا لدل على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر مع انه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شيئاً بسمعه او بصره والمتبادر من وجوب سؤال اهل العلم بناء على ارادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عمـا هم عالمون به ويعتمدون من اهل العلم في مثله فينحصر مدلول الآية في التقليد ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد على العامي (قال) وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من انا نفرض الراوي من اهل العلم فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من اهل العلم بالاجماع المركب (ثم قال) حاصل وجـه الاندفاع ان سؤال اهل العلم عن الالفاظ التي سمعها من الإمام عليه السلام والتعبد بقوله فيها ليس سؤالا من اهل العلم من حيث هم اهل العلم (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

والعجب من المصنف قدس سره فإنه مع تعرض الشيخ للتوهم المذكور ودفعه قد أخذ التوهم المذكور منه وجعله إشكالا عليه (وأشار اليه) بقوله وفيه ان كثيراً من الرواة يصدق عليهم انهم اهل الذكر ... الخ وان كان المصنف قد اشار اخيراً الى ضعف الإشكال بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد اشير الآن الى وجه قوله فافهم وانه اشارة الى ضعف ما اشكله على إيراد الشيخ بقوله وفيه ان كثيراً من الرواة ... الخ فان السؤال عن مثل زرارة ومحمد بن مسلم

وغيرهما من اجلاّء الرواة عما سمعوه من الإمام عليه السلام وان كان سؤالا عن اهل العلم ولكنه ايس سؤالا عنهم من حيث هم اهل العلم بل بما هم رواة فلا تشمله الآية الشريفة ليكون جواب غيره ايضاً حجة بالاجماع المركب (هذا ويحتمل) ان يكون قوله فافهم إشارة الى قوله قبيل ذلك لعـدم الفصل جزماً في وجوب القبول ... الخ وذلك لما تقدم منه في آية النفر من انه لم يثبت ها هنا عدم الفصل غايته عدم القول بالفصل ... الخ (وعليه) فكيف يتشبث به ها هنا والمناط واحد

في الاستدلال بآية الاذن

﴿ قوله ومنها آية الأذن ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين . . . الخ ﴾

هي في سورة التوبة في أواسطها وتمام الآية هكذا ورحمة للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم .

﴿ قوله فإنه تبارك وتعالى مدح نبيه بانه يصدق المؤمنين وقرنه بتصديقه تعالى . . . الخ ﴾

(وقد زاد الشيخ) أعلى الله مقامه في تقريب الاستدلال (وقال) فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً (انتهى) وكأن ذلك لما تقدم من صاحب المعالم في نظيره في آية النفر من انه لا معنى لندب الحذر وانه اذا كان حسناً كان واجباً اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن (ثم قال أعلى الله مقـامه) ويزيد في تقريب الاستدلال بها وضوحاً ما رواه في فروع الكافي في الحسن بإبراهيم بن هاشم انه كان لإسماعيل بن أبي عبدالله عليه السلام دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج بها إلى اليمن فقال له ابو عبدالله اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت النـاس

يقولون فقال يا بني إن الله عزوجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم .

﴿ قوله وفيه أولا انه انما مدحه بانه أذن وهو سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبداً . . . الخ ﴾

هذا الايراد من الشيخ أعلى الله مقامه (قال) ويرد عليه أولا ان المراد بالأذن سريع التصديق والاعتقاد بكل مايسمع لامن يعمل تعبداً بمايسمع من دون حصول الإعتقاد بصدقه فمدحه بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم (انتهى) .

(وفيه) مضافاً الى ان الأذن ليس سريع الاعتقاد بل الأذن كما في اللغة هو الذي يسمع كلام كل احد ويصدقه ومن المعلوم إن تصديق كل احد مما لايستلزم الإعتقاد بكلامه (ان سريع) الإعتقاد لو لم يكن مذموماً مرجوحاً فإنه اشبه بصفات البلهاء والسفهاء لا يكون ممدوحاً قطعاً سيما في الأكابر والرؤساء الذين يتصدون أمور الناس وبيدهم شؤنهم وزعامتهم فلابد من حمل الأذن في الآية على غير سريع الاعتقاد بل على التصديق الخالي عن الاعتقاد اي بترتيب الآثار التي تنفع المخبر ولا تضر غيره كما سيأتي شرحه في الايراد الثاني وهو من مكارم الأخلاق ومحاسن الصفات .

﴿ قوله وثانياً انه انما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم . . . الخ ﴾

هذا الايراد الثاني ايضاً من الشيخ أعلى الله مقامه (قال) وثانياً ان المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً وترتيب جميع آثاره عليه إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس إذ لو أخبره أحد بزنا احد وشربه او قذفه او إرتداده فقتله النبي صلى الله عليه وآله وسلم او جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه بل كان محض الشر له خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع نعم يكون خيراً للمخبر من حيث متابعة قوله وان كان منافقاً مؤذياً للنبي

صلى الله عليه وآله وسلم على ما يقتضيه الخطـــاب في لـكم فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون الا إذا صدق المخبر بمعنى اظهار القبول عنه وعدم تكذيبه وطرح قوله رأساً مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة الى المخبر عنه (إلى ان قال) ويؤيد هـــذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام من انه يصدق المؤمنين لأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان رؤفاً رحيما بالمؤمنين فإن تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي ارادة قبول قول احدهم على الآخر بحيث يترتب عليه آثاره وإن انكر المخبر عنه وقوعه (إلى ان قال) ويؤيده ايضاً ما عن القمي رحمه الله في سبب نزول الآية أنه نم منافق على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأخبره الله ذلك فأحضره النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسأله فحلف انه لم يكن شيء مما نم عليه فقبل منه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأخذ هذا الرجل بعـــد ذلك يطعن على النبي (ص) ويقول انه يقبل كلما يسمع اخبره الله انى انم عليه وانقل اخباره فقبل واخبرته انى لم افعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيـــه صلى الله عليه وآله وسلم قل اذن خير لـكم ومن المعلوم ان تصديقه صلى الله عليه وآله وسلم للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصله) ان المراد من التصديق في قوله تعـــالى ويؤمن للمؤمنين ليس هو ترتيب جميع الآثار على المخبر به ولو كانت على ضرر الغير ليساوق ذلك حجية خبر الواحد بل خصوص الآثار التي تنفع المخبر ولا تضر غيره وذلك لشواهد عديدة .

(منها) قوله خير لـكم فإنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا صدق المخبر حتى في الآثار التي تضر الغير لم يكن اذن خير للجميع .

(ومنها) تعليل تصديقه صلى الله عليه وآله وسلم على ما تقـدم من تفسير العياشي بالرأفة والرحمة على كافة المؤمنين فانه مما يناسب المعنى المذكور للتصديق لا ترتيب جميع الآثار على المخبر به ولو كانت على ضرر الغير والا لم يكن ذلك

من الرأفة والرحمة على المخبر عنه وإن كان من الرأفة والرحمة على المخبر .

(ومنها) تصديقه صلى الله عليه وآله وسلم للنمام وقبوله منه انه لم يتم عليه فانه لايجتمع مع تصديقه لله تعالى بأنه تم عليه إلا بالمعنى المذكور اي بترتيب الآثار التي تنفع المخبر وإظهار القبول منه في الظاهر مع التحذر عنه في الواقع لا ترتيب جميع الآثار على المخبر به .

﴿ اقول ﴾

هذا كله مضافاً الى ما في لفظ المؤمنين من الإطلاق فانه مما يشمل الثقات وغير الثقات جميعاً ومن المعلوم ان المناسب لتصديق كل واحد من المؤمنين سواء كان ثقة او غير ثقة هو تصديقه بالمعنى المذكور اي بترتيب الآثار التي تنفعه ولا تضر غيره واظهار القبول منه وعدم تكذيبه وهذا من مكارم الأخلاق ومحاسن الصفات كما اشرنا قبلا .

(نعم الرواية المتقدمة) عن الكافي التي فيها استشهاد الإمام عليه السلام بالآية في قصة اسماعيل مما ينافي جميع الشواهد المذكورة كلها اذ لاشبهة في ان المراد من التصديق في قوله عليه السلام فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم هو ترتيب جميع الآثار على كلامهم ولو كانت على ضرر الغير مثل ان يعامل مع الغير معاملة شارب الخمر الذي لا يعتمد عليه في تسليم المال اليه للإتجار به ونحوه الا ان ذلك استدلال في الحقيقه بالحديث الشريف لا بالآية الشريفة كما اشار اليه الشيخ ايضاً فيما سنذكر من كلامه .

﴿ قوله ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه مانمه . . . الخ ﴾

إشارة إلى المؤيد الثاني من المؤيدين المتقدمين في كلام الشيخ ولم يؤشر الى المؤيد الاول ولعله لضعفه في نظره .

﴿ قوله كما هو المراد من التصديق فى قوله عليه السلام فصدقه وكذبهم حيث قال على ما فى الخبر يا أبا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم أقله فصدقه وكذبهم ... الخ ﴾

هذا الخبر قد ذكره الشيخ اعلى الله مقامه في ذيل توجيه الرواية المشتملة على قصة اسماعيل بانياً على كون التصديق في الخبر ليس بمعنى ترتيب آثار الواقع على المخبر به (وتفصيله) انه اعلى الله مقامه بعد ان ذكر تقريب الاستدلال بالآية الشريفة (قال) كما تقدم ويزيد في تقريب الإستدلال بها وضوحاً ما رواه في فروع الكافي وذكر الرواية المشتملة على قصة اسماعيل المتقدمة فلما ان اجاب عن الاستدلال بالآية بقى على عاتقه الشريف الجواب عن الرواية فذكر في توجيهها مقدمة (ومحصلها) ان للتصديق معنيين .

(احدهما) ما يقتضيه ادلة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن فان الإخبار ايضاً فعل من افعال المكلف فصحيحه ما كان مباحاً وفاسده ما كان محرماً بان كان كذباً او غيبة ونحوهما وهو ظاهر الأخبار الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه خصوصاً مثل قوله عليه السلام يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم .

(وثانيهما) حمل كلامه على كونه مطابقاً للواقع وترتيب آثار الواقع عليه وهذا هو الذي يراد من العمل بخبر الواحد (ثم قال) بعد هذه المقدمة (ما لفظه) وانت اذا تأملت هذه الرواية يعني بها قوله عليه السلام يا ابا محمد ... الخ ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية اسماعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا يعني به حمل التصديق في حكاية اسماعيل على المعنى الاول .

﴿ اقول ﴾

إن حمل التصديق في قوله يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك ... الخ على المعنى الاول

وان كان مما له وجه وجيه اذ لو حمل على التصديق بمعنى ترتيب جميع الآثار على المخبر به لا خصوص الآثار التي تنفع المخبر ولا تضر الغير فلا وجه لتصديق الواحد وتكذيب خمسين قسامة ولكن التصديق في حكاية اسماعيل كما اشرنا قبلا لابد من حمله على المعنى الثاني اي ترتيب جميع الآثار على المخبر به ولو كانت على ضرر الغير فان مقصود الإمام عليه السلام من قوله فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم اي فصدقهم في قولهم انه يشرب الخمر فلا تأمنه ولا تعطه دنانيرك (ولعل) من هنا قد عدل الشيخ أخيراً عن هذا الجواب وذكر جواباً آخر عن الرواية المشتملة على قصة اسماعيل (وقال) ما لفظة وإن أبيت الا عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع فنقول إن الإستعانة بها على دلالة الآية خروج عن الإستدلال بالكتاب إلى السنة والمقصود هو الأول غاية الأمر كون هذه الرواية في عداد الروايات الآتية إن شاء الله (انتهى) .

﴿ قوله وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة اسماعيل . . . الخ ﴾

قد عرفت خلاف ذلك آنفاً وأن التصديق في الرواية المشتملة على قصة اسماعيل لابد وأن يكون بمعنى ترتيب جميع الآثار على المخبر به ولو كانت على ضرر الغير لا بترتيب خصوص الآثار التي تنفع المخبر ولا تضر الغير كما في خبر ابي محمد كذب سمعك وبصرك ... الخ .

في الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد

﴿ قوله فصل في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد وهي وان كانت طوائف كثيرة . . . الخ ﴾

ولكن عمدتها طوائف اربع .

(الطائفة الأولى) الأخبار الآمرة بالرجوع الى اشخاص معينين من الرواة

والأصحاب والى كتبهم بعضها ناطق بالرجوع اليهم في الحديث وبعضها مطلق يشمل الحديث والفتوى جميعاً (مثل) ما رواه في الوسائل في القضـــاء في باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث عن المفضل بن عمر ان ابا عبدالله عليه السلام قال للفيض بن مختار في حديث فإذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس واوما الى رجل من اصحابه فسألت اصحابنا عنه فقالوا زرارة بن أعين

(وما رواه) في الباب عن يونس بن عمار إن اباعبدالله عليه السلام قال له في حديث اما ما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك ان ترده .

(وما رواه) في الباب عن عبدالله بن ابي يعفور قال قلت لأبي عبدالله (ع) انه ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من ابي عليه السلام وكان عنده وجيهاً .

(وما رواه) في الباب وقبله في باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام عن ابان بن عثمان ان ابا عبدالله عليه السلام قال له ان ابان بن تغلب قد روى عني رواية كثيرة فما رواه لك عني فاروه عني .

(وما رواه) في الباب عن مسلم بن ابي حية قال كنت عند ابي عبدالله (ع) في خدمته فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت احب ان تزودني فقال ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثاً فما رواه لك فاروه عني .

(وما رواه) في الباب عن شعيب العقرقوفي قال قلت لأبي عبدالله (ع) ربما احتجنا ان نسأل عن شيء فمن نسأل قال عليك بالأسدي يعني ابا بصير .

(وما رواه) في الباب عن علي بن المسيب الهمداني قال قلت للرضا (ع) شقتي بعيدة ولست اصل إليك في كل وقت فمن آخذ معالم ديني قال من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا .

(وما رواه) في الباب عن عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين

جميعاً عن الرضا عليه السلام قال قلت لا اكاد اصل إليك اسألك عن كل مـا احتاج إليه من معالم ديني أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني فقال نعم .

(وما رواه) في الباب عن احمد بن اسحاق عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته وقلت من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال العمري ثقتي فمـا ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون (قال) وسألت ابا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فإنهما الثقتان المأمونان الحديث .

(وما رواه) في الباب عن اسماعيل بن الفضل الهاشمي قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن المتعة فقال الق عبد الملك بن جريج فاسأله عنها فإن عنده منها علما فلقيته فأملى علي شيئاً كثيراً في استحلالها وكان فيما روى فيها ابن جريج انه ليس لها وقت ولا عدد (الى ان قال) فأتيت بالكتاب ابا عبدالله عليه السلام فقال صدق واقربه .

(وما رواه) في الباب وقبله في باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلى‌الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام عن الحسين بن روح عن ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلام انه سأل عن كتب بني فضال فقال خذوا بما رووا وذروا ما رأوا

(وما رواه) في باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلى‌الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام عن محمد بن الحسن بن ابي خالد شموله قال قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك إن مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبـدالله عليهما السلام وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم نرو عنهم فلما ماتوا صارت تلك الكتب إلينا فقال حدثوا بها فإنها حق .

(وما ذكره) الشيخ في الرسائل عن كتاب الغيبة بسنده الصحيح الى عبدالله

الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح حيث سأله اصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ اقول فيها ما قال العسكري عليه السلام في كتب بني فضال حيث قالوا له ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا (هذه جملة من الأخبار) الآمرة بالرجوع الى اشخاص معينين من الرواة والى كتبهم وهي وإن لم تصرح بحجية خبر الثقة المأمون عن الكذب بنحو الكبرى الكلية ولكن يستفاد ذلك من مجموعها بل من كل فرد منها لضرورة عدم خصوصية لأشخاصهم قد أوجبت حجية كلامهم واعتبار مقالهم إلا وجاهتهم ووثاقتهم وأمانتهم على الدين والدنيا فمن كان من غير هؤلاء فيه هذه الخصوصيات والجهات كان خبره حجة قطعاً وكلامه معتبراً جداً .

(الطائفة الثانية) الأخبار الدالة على حجية خبر الثقات وكلام الصادقين بنحو الكبرى الكلية من دون اختصاص بأشخاص معينين .

(مثل ما رواه) في الوسائل في القضاء في باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الحديث عن احمد بن ابراهيم المراغي قال ورد على القاسم بن العلاء وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا ونحملهم اياه اليهم .

(ومما رواه) في القضاء ايضاً في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فوسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه (هذا) وقد عد الشيخ هنا والمصنف في التعادل والتراجيح هذا الحديث الشريف من الأخبار العلاجية والظاهر انه لا وجه له سوى ان صاحب الوسائل قد ذكره في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وهو كما ترى مما لا وجه له اذ ليس في الحديث الشريف دلالة على ذلك بوجه أصلا نعم هي ناطقة بحجية ماروواه جمع من الأصحاب وكلهم ثقة وساكتة عما رواه ثقة واحدة وهذا مما لا ربط له بباب التعارض كما لا يخفى .

(وما رواه) في القضاء ايضاً في باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال سارعوا في طلب العلم فوالذي نفسي بيده لحديث واحد تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة (الحديث) دل على حجية خبر الواحد الصادق بالإلتزام اذ لو لا حجيته واعتباره وجواز العمل به والإعتماد عليه لم يكن خيراً من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة .

(وما رواه) في الباب عن جابر ايضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال قال لي يا جابر والله لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب :

(وما رواه) في الباب عن جابر ايضاً قال قلت لأبي جعفر عليه السلام إذا حدثني بحديث فأسنده لي فقال حدثني أبي عن جدي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن جبرئيل عن الله تبارك وتعالى وكلما أحدثك بهـذا الأسناد وقال لحديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها .

(وما رواه) في الباب عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة .

(الطائفة الثالثة) الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الرواة والعلماء بنحو الكبرى الكلية من دون اختصاص بأشخاص معينين على وجه يظهر منها عدم الفرق بين الحديث والفتوى والقضاء أصلا .

(مثل ما رواه) في الوسائل في القضاء في باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الحديث عن اسحاق بن يعقوب قال سألت محمدبن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سئلت فيه عن مسائل أشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان أما ما سئلت عنه أرشدك الله وثبتك (إلى ان قال) وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وانا حجة الله

الحديث (قال الشيخ) بعد ذكر هذا الحديث (ما لفظه) فانه لو سلم ان ظاهر الصدر الإختصاص بالرجوع في حكم الوقايع إلى الرواة اعني الإستفتاء منهم الا ان التعليل بانهم حجته عليه السلام يدل على وجوب قبول خبرهم (انتهى) وهو جيد

(وما رواه) في الباب عن أحمد بن حاتم بن ما هويه قال كتبت اليه يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام أسأله عمن آخذ معالم ديني وكتب أخوه ايضاً بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاعمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا فإنهما كافوكما ان شاء الله تعالى .

(وما رواه) في باب عدم جواز تقليد غير المعصوم عن الطبرسي في الإحتجاج عن أبي محمد العسكري عليه السلام في حديث طويل قال فيه فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة (الحديث) دل بمنطوقه على جواز تقليد الفقيه على الشرائط المذكورة فيها ومفهوماً على قبول ما نسبوه الى الائمة بشرط ان لا يركبوا من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة وهو معنى حجية خبر الواحد العادل كما لا يخفى .

(الطائفة الرابعة) الأخبار العلاجية المستفادة منها مفروغية إعتبار خبر الثقة بين السائل والإمام عليه السلام وانما وقع الكلام بينهما في لزوم العمل بأى الخبرين عند تعارضهما فبعضها يأمر بالتخيير وبعضها بالترجيح .

(مثل ما رواه) في الوسائل في القضاء في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام في حديث قال فيه قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق قال فإذا لم تعلم فوسع عليك بأيهما أخذت .

(وما رواه) في الباب عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبدالله بن

محمد إلى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في روايانهم عن أبي عبدالله (ع) في ركعتي الفجر في السفر فروي بعضهم صلها في المحمل وروي بعضهم لاتصلها الا على الارض فوقع عليه السلام موسع عليك باية عملت .

(وما ذكره الشيخ) في الرسائل من رواية غوالي اللئالي المروية عن العلامة المرفوعة إلى زرارة قال قلت يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما نأخذ قال خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر قلت فإنهما معاً مشهوران قال خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي سيأتي تفصيلها في محلها إن شاء الله تعالى .

(ثم إن ها هنا) طوائف أخر يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد كما أشار اليه الشيخ أعلى الله مقامه وان كان في دلالة كل واحد منها مستقلا نظر (مثل النبوي) المستفيض بل المتواتر ان من حفظ على امتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة (قال الشيخ) قال شيخنا البهائي (ره) في أول أربعينه إن دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر انتهى .

(ومثل ما ورد) من الأخبار الكثيرة في الترغيب والحث على الرواية وإبلاغ ما في كتب الشيعة .

(وما ورد) في مذاكرة الحديث والأمر بكتابته إلى غير ذلك مما يظهر من المجموع جواز العمل بخبر الواحد وصحة الإعتماد عليه وانه أمر مفروغ عنه في الجملة (وإن شئت التفصيل) فراجع الأبواب الثلاثة من قضاء الوسائل أعني باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام وباب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وباب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى الرواة وان كان فيما ذكرناه من الطوائف الأربع غنى وكفاية عن غيرها إن شاء الله تعالى .

﴿ قوله الا انه يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد بانها أخبار آحاد . . . الخ ﴾

وقد تقدم هذا الإشكال بعينه من المصنف في استدلال المانعين بأخبار الآحاد على عدم حجية أخبار الآحاد غير انه كان وجه الإشكال هناك انه لو استدل باخبار الآحاد على عدم حجية اخبار الآحاد لمنعت عن نفسها ايضاً (ووجه الاشكال) في المقام انه لو استدل بأخبار الآحاد على حجية خبر الآحاد لزم الدور فان الإستدلال بهذه الاخبار متوقفة على حجية اخبار الآحاد فلو كانت حجية اخبار الآحاد متوقفة على الإستدلال بهذه الأخبار لدار .

﴿ قوله فتكون متواترة لفظاً او معنى . . . الخ ﴾

اي فانها غير متفقة على لفظ ولا على معنى كي تكون متواترة لفظاً او معنى .

﴿ قوله ولكنه مندفع بانها وان كانت كذلك الا انها متواترة إجمالا الى آخره ﴾

(وحاصل الدفع) ان الأخبار التي دلت على حجية اخبار الآحاد وان كانت غير متفقة على لفظ ولا على معنى كي تكون متواترة لفظاً او معنى ولكنهـا متواترة إجمالا وقد عرفت شرح كل من التواتر اللفظي والمعنوي والإجمالي عند الجواب عن المانعين فلانعيد ومقتضي تواترها الإجمالي هو حجية خبر من بين أخبار الحجية كان اخص الكل مضموناً واضيقها دائرة فانه القدر الجامع بين الكل فإذا دل بعضها مثلا على حجية خبر الثقة وبعضها على حجية الثقة العدل وبعضها على حجية الثقة العدل المشهور بين الاصحاب فالحجة من بين الكل هو ما دل على حجية خبر الثقة العدل المشهور بين الاصحاب فانه الذي توافقت عليه اخبار الحجية واطبقت على صحة مؤداه وهو وإن لم يكف بمعظم الفقه بل ولا بأقل قليل منه لندرته جداً ولكن اذا كان في اخبار الحجية خبر بهذه الخصوصيات الثلاث وقـد دل على حجية ما هو اعم واوسع كحجية خبر الثقة مطلقاً من غير ضم خصوصية اخرى

إلى الوثاقة فتتعدي عنه إلى الأعم الأوسع ويكفي بمعظم الفقه لشيوعه وعدم ندرته بلا كلام .

﴿ اقول ﴾

وفيه انا لانكاد نحتاج الى هذه التكلفات الشديدة فإنا إذا راجعنا الطوائف المذكورة من الأخبار نجدها متواترة بحسب المعنى مطبقة على حجية خبر الثقة المامون من دون حاجة إلى ضم خصوصية أخرى اليها كي توجب تضييق الدائرة وعدم الكفاية بمعظم الفقه ونحتاج في التعدي عنه إلى ما إذا كان في اخبار الحجية خبر بالخصوصيات الثلاث المتقدمة وقد دل على حجية ما هو اعم (ولعله) البـــه اشار اخيراً بقوله فافهم (ويمكن) ان يكون إشارة إلى ان الخبر الذي كان اخص الكل مضموناً وقد اعتبر الوثاقة والعدالة والشهرة بين الاصحاب مثلا هو مما يعارض الخبر الذي كان بهذه الخصوصيات الثلاث وقد دل على حجية ما هو اعم واوسع (وعلى كل حال) ان المصنف قد سامح انصافاً في ذكر الاخبار فلم يتعرضها ولا أشار إلى طوائفها الاربع ولو إجمالا مع ان الأخبار هي من أقوى ادلة خبر الواحد واهمها كما أن مسألة خبر الواحد هي من أهم المسائل الأصولية وأنفعها كما أشير اليه في صدر البحث فتذكر .

﴿ قوله ضرورة انه يعلم بصدور بعضها منهم عليهم السلام . . . الخ ﴾

قد عرفت منا في ذيل الجواب عن حجج المانعين ان هذا التعليل للتواتر الإجمالي في غير محله فإن الأخبار المتواترة لفظاً او معنى وإن نعلم تفصيلا بصدق كل منهـــا بخلاف الاخبار المتواترة اجمالا المختلفة لفظاً ومعنى فانا لا نعلم إلا إجمالا بصدق احدها ولا نعلم بصدق جميعها ولكن الصحيح في التعليل له ان يقال ضرورة ان بين الكل قدر جامع كل يقول بذلك القدر الجامع وهو الذي توافقت عليه أخبار الحجية وأجمعت على صحته وإعتباره كخبر الثقة العدل المشهور بين الأصحاب مثلا

﴿ قوله وقضيته وان كان حجية خبر دل على حجية أخصها مضموناً الى آخره ﴾

في العبارة مسامحة واضحة والصحيح هكذا وقضيته وان كان حجيـــة خبر دل على الحجية وكان أخصها مضموناً ... الخ .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد اشير آنفاً إلى وجهين لقوله فافهم فلا تغفل .

في الاجماع على حجية خبر الواحد

﴿ قوله فصل في الاجماع على حجية الخبر وتقريره من وجوه ... الخ ﴾

من وجوه ستة على ما ذكر الشيخ اعلى الله مقامه غير ان المصنف قد انتخب منها وجوهاً ثلاثة ولم يذكر ما سواها .

﴿ قوله احدها دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجية الى آخره ﴾

من ها هنا إلى آخر قوله اومن تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية هو الوجه الاول من الوجوه الستة التي ذكرها الشيخ اعلى الله مقامه (قال ما لفظه) واما الاجماع فتقريره من وجوه .

(احدها) الاجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه وطريق تحصيله احد وجهين على سبيل منع الخلو .

(احدهما) تتبع اقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضاء الإمام عليه السلام بالحكم او عن وجود نص معتبر في المسألة ولا يعتني بخلاف السيد واتبـــاعه إما لكونهم معلومي النسب كما

ذكره الشيخ في العدة واما للاطلاع على ان ذلك لشبهة حصلت لهم كما ذكره العلامة في النهاية ويمكن أن يستفاد من العدة ايضاً واما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الاجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس .

(الثاني) تتبع الإجماعات المنقولة في ذلك (فمنهـا) ما حكى عن الشيخ رضوان الله عليه في العدة في هذا المقام حيث قال واما ما اخترته من المذهب وهو ان الخبر الواحد إذا كان وارداً من طريق اصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم او عن أحد الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنته الخبر لأنه إذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجباً للعلم كما تقـدمت القرائن جاز العمل به والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقة فإني وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصنيفاتهم ودونوها في أصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون ثم ساق الكلام طويلا (إلى ان قال) وممن نقل الاجماع على حجية أخبـار الآحاد السيد الجليل رضي الدين بن طاوس حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد (ره) ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه ان الشيعة لا يعمل بأخبار الآحاد في الأمور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين (إلى ان قال) وممن نقل الإجماع ايضاً العلامة في النهاية حيث قال إن الأخباريين منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على أخبار الآحاد والأصوليين منهم كأبي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى (ثم قال) وممن ادعاه ايضاً المحدث المجلسي (ره) في بعض رسائله حيث ادعى تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على

العمل بخبر الواحد (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى لإختلاف الفتاوى فيما اخذ في اعتباره من الخصوصيات . . . الخ ﴾

(وفيه ما لا يخفى) فإن اختلاف الفتاوي فيما أخذ في اعتبار الخبر من الخصوصيات كعمل الأصحاب او عدالة الراوي أو وثاقته او مجرد الظن بصدور الرواية إلى غير ذلك مما تقدم في صدر المسألة مما لا يضر بثبوت أصل الحجية في الجملة ما دامت الفتاوي مشتركة في قدر جامع بين الكل كل يقول بذلك الجامع (واليه أشار) المصنف بقوله اللهم الا أن يدعي تواطئها على الحجية في الجملة وانما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها ... الخ .

(نعم يمكن الإشكال) في أصل الصغرى بمعنى منع إطباق الأصحاب على الفتوى بالحجية مع مخالفة مثل السيد (ره) وأتباعه (واليه أشار) المصنف بقوله ولكن دون إثباته خرط القتاد انتهى لكن قد عرفت آنفاً في كلام الشيخ اعلى الله مقامه وجوه عدم الإعتناء بخلاف السيد وأتباعه وانه مما لا يضر بانعقاد الإجماع الكاشف عن رضاء الإمام عليه السلام أبداً .

﴿ قوله ولكن دون إثباته خرط القتاد . . . الخ ﴾

اي دون إثبات تواطيء الفتاوي على الحجية خرط القتاد .

﴿ قوله ثانيها دعوى اتفاق العلماء عملا بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية . . . الخ ﴾

هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الستة التي ذكرها الشيخ أعلى الله مقامه (قال ما لفظه) الثالث من وجوه تقرير الإجماع إستقرار سيرة المسلمين طراً على إستفادة الاحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام عليه السلام او المجتهد أترى أن المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد او الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد في مسائل حيضها ومايتعلق بها إلى أن يعلموا

من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي وهذا مما لا شك فيه ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيـــدة عن الإنصاف نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الإطمينان بحيث لا يعتني باحتمال الخلاف انتهى .

﴿ اقول ﴾

والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجه السابق إجماع قولي من العلماء خاصة وهم أهل الفتوى والإستنباط وهذا إجماع عملي من المسلمين عامة على العمل بخبر الثقة في الأمور الشرعية واخذ الأحكام والمسائل الفرعية (ومن هنا) يظهر انه لو قال المصنف ثانيها دعوى استقرار سيرة المسلمين عملا على العمل بخبر الواحد ... الخ بدون ذكر اتفاق العلماء كان أولى وأصح .

﴿ قوله وفيه مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول . . . الخ ﴾

يعني به ما أورده من اختلاف الفتاوي فيما اخذ في اعتبار الخبر من الخصوصيات وان معه لا مجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام (هذا ولكنك) قد عرفت ان اختلاف الفتاوي في ذلك مما لا يضر بثبوت أصل الحجية في الجملة كما اعترف به المصنف أخيراً (مضافاً) إلى ان ذلك انما يرد إذا كان الوجه الثاني عبارة عن اتفاق العلماء قولا فيقال حينئذ إنهم مختلفون فيما اخذ في اعتبار الخبر واما إذا كان عبارة عن استقرار سيرة المسلمين كافة عملا كما أشرنا اليه فلا يكاد يرد عليه ذلك فإنهم مطبقون في الأحكام الشرعية على العمل بخبر الثقة من دون اعتبـــار شيء فيه سوى ما أشار اليه الشيخ أعلى الله مقامه من حصول الاطمينان على نحو لا يعتني باحتمال الخلاف أصلا .

﴿ قوله انه لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يحرز انهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين او بما هم عقلاء . . . الخ ﴾

(وحاصل هذا الإيراد الثاني) انه لم يعلم ان المسلمين قد اتفقوا على العمل بخبر الثقة في الامور الشرعية بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين ليكون ذلك وجهاً

مستقلا في قبال الوجه الآتي او بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين فان العقلاء يعملون بخبر الثقة في عامة امورهم واو في غير الامور الدينية من الامور العادية فيكون ذلك من شعب الوجه الآتي ومن صغرياته المندرجة فيه لا وجهاً مستقلا برأسه .

﴿ قوله فيرجع الى ثالث الوجوه وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوى الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة . . . الخ ﴾

هذا هو الوجه الرابع من الوجوه الستة التي ذكرها الشيخ أعلى الله مقامه وهو عمدة الوجوه بل عمدة الادلة التي أقيمت على حجية خبر الواحد بعد الاخبار بطوائفها الاربع بل الظاهر من شدة اهتمام المصنف بهذا الوجه انه في نظره عمدة الادلة حتى بالنسبة إلى الأخبار وعلى كل حال (قال الشيخ) أعلى الله مقامه ما لفظه الرابع إستقرار طريقة العقلاء طراً على الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العادية ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد فنقول إن الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردعهم وتنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لأن اللازم في باب الإطاعة والمعصية الأخذ بما يعد طاعة في العرف وترك ما يعد معصية كذلك انتهى .

﴿ اقول ﴾

والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجه السابق كان سيرة المسلمين خاصه على العمل بخبر الثقة في خصوص الامور الشرعية وهذه سيرة العقلاء عامة على العمل بخبر الثقة في تمام أمورهم العادية ومنها الأمور الدينية فهذا الوجه أوسع من سابقه كما ان السابق كان أوسع من الاول (والظاهر) ان عمل العقلاء بخبر الثقة انما يكون إذا أفاد الوثوق والإطمينان لا بما هو هو اذ لا تعتد في امورهم كما لا يخفى بل يعملون بكل ما أفاد الوثوق والإطمينان ولو لم يكن بخبر ثقة او لم يكن خبراً

اصلا بل كان امارة أخرى غير الخبر فالتعبير باستقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة انما هو من جهة حصول الوثوق والاطمينان منه نوعاً والا فلاخصوصية لخبر الثقة ولا لغيره أصلا (فالمناط) كل المناط في نظرهم هو حصول الوثوق والاطمينان من أيما حصلا وتحققا فيعاملون معهما معاملة العلم واليقين بلا شبهة (بل لا يبعد) دعوى كون عملهم بالعلم واليقين هو بملاك الوثوق والإطمينان وسكون النفس فلو فرض إنفكاك العلم واليقين في مورد عن سكون النفس والاطمينان لم يعملوا على طبقهما ولم يتحركوا على وفقهما (واعل) من هنا لا يقدمون على الدخول في الأماكن الموحشة حتى مع العلم بعدم الضرر فانه ليس ذلك إلا لفقد سكون النفس والإطمينان كما لا يخفى (ولعل) من هذا الباب كان سؤال إبراهيم عليه السلام من ربه أن يريه كيف يحيي الموتى فقال تعالى أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فهو مع إيمانه بالله تعالى وعلمه بأنه جل وعلا قادر على كل شيء أراد أن يشاهد إحياء الموتى حساً ليحصل له من سكون النفس وإطمينان القلب ما لم يكن حاصلا له قبله .

(وبالجملة) ان مفاد الطوائف المتقدمة من الأخبار هو حجية خبر الثقة مطلقاً ولو لم يحصل منه الوثوق والإطمينان ومفاد سيرة العقلاء بعد الجواب عما سيأتي من إشكال الردع عنها هو حجية كل ما أفاد الوثوق والإطمينان ولو لم يكن خبر ثقة بل ولو لم يكن خبراً أصلا (ومن هنا) يقوي في النظر صحة الاعتماد على الوثوق والإطمينان حتى في الموضوعات فضلا عن الاحكام وذلك لعموم السيرة وعدم اختصاصها بالأمور الدينية وأخذ المسائل الفرعية .

(نعم لا يصح) الاعتماد عليهما في مقام القضاء ودفع الخصومات والحكم بين الناس سواء كان في حقوق الله او في حقوق العباد وذلك لإعتبار الطريق الخاص في مقام القضاء والحكم من شهادة عدلين او رجل وامرأتين او رجل واحد مع اليمين ونحو ذلك من الطرق المختلفة بحسب اختلاف المقامات (وان كان) لايبعد

جواز اعتماد القاضي عليها بالنسبة الى عمل نفسه شخصاً فاذا اطمأن وحصل له الوثوق بأن هذه الدار مثلا هي غصب بيد زيد وانها لعمرو لم يصح له التصرف فيها بدون اذن عمرو وان لم يجز له الحكم بغصبيتها ونزعها من يد زيد وإعطائهـا لعمرو بمجرد الوثوق والاطمينان مع انتفاء البينة في البين فتأمل جيداً .

﴿ قوله إن قلت يكفي فى الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم . . . الخ ﴾

(هذا الاشكال) من الشيخ اعلى الله مقامـه (قال ما لفظه) فإن قلت يكفي في ردعهم يعني العقلاء الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم (انتهى) وهو اشكال لا يخلو عن قوة والتخلص عنه لا يخلو عن كلفة (ومن هنا) قداهتم الشيخ والمصنف جميعاً في جوابه ودفعه كال الإهتمام (ومحصل الإشكال) ان سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة في عامة امورهم وان كانت مسلمة ولكن من المسلم ايضاً ان السيرة بما هي لا تكون حجة ولو كانت من المسلمين بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين فضلا عما اذا كان من العقلاء بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين ما لم يمضها الشارع ويرض بها ويأذن فيها وعدم الردع عنها وان كان مما يكفي في إمضائها ولكن الآيات بل الروايات الناهية عن العمل بما سوى العلم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله (ع) ما علمتم انه قولنافالزموه وما لم تعلموافردوه الينا إلى غيرذلك من الآيات والروايات التي تقدم تفصيلها عند استدلال المانعين بها رادعة عنها مانعة عن دليليتها فلا تصلح السيرة للاستدلال بها أصلا هذا محصل الإشكال وبيانه .

﴿ قوله قلت لا يكاد يكفي تلك الآيات فى ذلك . . . الخ ﴾

قد أشرنا آنفاً ان الإشكال المذكور مما لا يخلو عن قوة وان التخلص عنه مما لا يخلو عن كلفة (وعليه) فينبغي أن نشيرأولا الى ما أجاب به الشيخ أعلى الله مقامه عن الاشكال ثم نذكر أجوبة المصنف ثم نتبعها بما عندنا من الجواب .

(فنقول) اما ما أجاب به الشيخ أعلى الله مقامه (فحصله) بنحو الاختصار ان مفاد ادلة حرمة العمل بما عدا العلم راجع إلى احد وجهين .

(الاول) ان العمل والتعبد بما عدا العلم من دون اذن من الشارع تشريع محرم بالادلة الاربعة .

(الثاني) انه طرح للاصول المعتبرة التي هي في مورده من العملية واللفظية جميعاً وشيء من الوجهين مما لا يجري بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة .

(اما الاول) فلانتفاء التشريع مع استقرار سيرتهم على سلوكه .

(واما الثاني) فلأن الاصول مما لا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة (هذا محصل ما أفاده الشيخ) أعلى الله مقامه في الجواب عن الاشكال المتقدم (وفيه ما لايخفى) فان التشريع انما ينتفي اذا أمضى الشارع سيرة العقلاء والمفروض ان الشارع لم يمضها بل ردع عنها بتلك الآيات والروايات فضلا عن أن يمضيها ويقررها .

(واما الاصول) المعتبرة فاللفظية منها التي هي مدركها بناء العقلاء كما تقدم في بحث الظواهر وان لم يكن دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة كما افاد الشيخ أعلى الله مقامه اذ لابناء لهم على العمل بها في قباله (ولكن العملية منها) ليست كذلك (اذ العملية العقلية) التي مدركها حكم العقل كالبراءة العقلية والإحتياط والتخيير فالعقل مما لا يرفع يده عنها حتى يقوم دليل قاطع على اعتبار خبر الثقة القائم على خلافها ومجرد استقرار سيرة العقلاء على العمل به مما لايكفي في نظره ما لم يمضها الشارع والمفروض انه قد ردع عنها بتلك الآيات والروايات ولم يمضها أبداً .

(واما العملية الشرعية) اي التي استفيد اعتبارها من الأخبار المأثورة فأدلتها مطلقة تشمل حتى ما اذا قام خبر الثقة على خلافها ما لم يقم دليل بالخصوص

على اعتباره ليكون حاكماً او وارداً عليها على التفصيل الآتي في محله ان شاء الله تعالى والمفروض ان دليل اعتباره هو السيرة وهي بنفسها ليست بحجة ما لم يمضها الشارع ولم يمضها بل ردعها بالآيات والروايات كما لا يخفى .

(واما المصنف) فقد أجاب عن الإشكال بامور ثلاثة .

(الاول) ان الآيات الناهية قد وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في اصول الدين وقد تقدم منا عند الجواب عن استدلال المانعين بها ما يؤيد ذلك من ورود كثير منها في موارد اتباع الظن في الأمور الإعتقادية غير ان هذا جواب عن رادعية الآيات فقط دون الروايات .

(الثاني) ان المتيقن من الآيات الناهية لو لا المنصرف اليه اطلاقها هو الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة .

(وفيه اولا) ان مجرد كون المتيقن من إطلاقها ذلك هو مما لا يضر بالإطلاق وإلا لم يبق لنا إطلاق قد جاز التمسك به وذلك لوجود المتيقن منه ما لم يكن القدر المتيقن في مقام التخاطب كما تقدم شرحه في مقدمات الحكمة في المطلق والمقيد ومن المعلوم انه لا متيقن لنا كذلك في المقام الا المتيقن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب ولا عبرة به .

(وثانياً) سلمنا ان المتيقن بل المنصرف من إطلاقها هو الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة ولكن من أين علم ان خبر الثقة مما قام على اعتباره حجة ليكون خارجاً عن انصرافها اذ المفروض ان دليل اعتباره هو سيرة العقلاء وهي مما لا تكون حجة ما لم يمضها الشارع ولم يمضها بل ردع عنها بالآيات والروايات .

(الثالث) وهو عمدة الأجوبة الثلاثة ان رادعية الآيات عن سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة دورية فإن رادعية الآيات عن السيرة تتوقف على عدم مخصصية السيرة لها والا فلا تكون الآيات رادعة عنها وعدم مخصصية السيرة لها يتوقف على رادعية الآيات عنها والا فتكون السيرة مخصصة لها فرادعية

الآيات تتوقف على رادعية الآيات وهو دور محال (وفيه ما لا يخفى) اذ يرد عليه حينئذ نقضاً وحلا .

(اما النقض) فحاصله ان عدم رادعية الآيات عن السيرة ايضاً دوري فإن عدم رادعيتها عنها يتوقف على مخصصية السيرة لها والا فتكون الآيات رادعة عنها ومخصصية السيرة لها يتوقف على عدم رادعيتها عنها والا فلا تكون السيرة مخصصة لها وهو دور محال كما في رادعية الآيات عنها .

(واما الحل) فحاصله ان رادعية الآيات عن السيرة ومخصصية السيرة للآيات هما ضدان لا يجتمعان خارجاً فوجود كل منهما مع عدم الآخر متلازمان في عرض واحد ليس لاحدهما توقف على الآخر وذلك لعدم العلية والمعلولية بينهما كما تقدم تفصيله في بحث الضد فهما من قبيل استقبال الجنوب واستدبار الشمال فكما ان استقبال الجنوب لا يتوقف على استدبار الشمال واستدبار الشمال لا يتوقف على استقبال الجنوب بل يتوقفان على علة ثالثة وهي التي توجدهما دفعة واحدة فكذلك في المقام وجود كل من الرادعية والمخصصية مع عدم الآخر في عرض واحد لا يتوقف احدهما على الآخر فلا رادعية الآيات تتوقف على عدم مخصصية السيرة لها كما ادعى المصنف ولا عدم رادعية الآيات تتوقف على مخصصية السيرة لها كما ادعينا نحن في النقض عليه بل توجدان الطرفان أعني وجود كل من الرادعية والمخصصية مع عدم الآخر بتحقق علتهما في الخارج دفعة واحدة فلا الرادعية دورية ولا عدم الرادعية وعلى هذا .

(فالحق) في مقام الجواب عن رادعية الآيات عن السيرة بعد الإعتراف بصلاحيتها للردع عنها من دون لزوم دور محال (ان يقال) انا نعلم من الخارج بخروج خبر الثقة بل مطلق الوثوق والإطمينان عن تحت الآيات الناهية اذ العمل بخبر الثقة مع استقرار سيرة العقلاء عليه طراً ومعاملتهم معه معاملة العلم واليقين جميعاً في عامة أمورهم العادية ومنها الأمور الدينية لو كان مبغوضاً محرماً شرعاً

لكان الشارع ينهي عنه بأدلة خاصة صادرة في شأنه كثيراً ولم يكتف في الردع عنها بعموم تلك الآيات الناهية (ألا ترى) ان القياس ظن محرم شرعاً وكيف نهى الشارع عنه وبالغ في تحريمه وإبطاله حتى ورد في حقه مئات من الأخبار بحيث عرف كل مجتهد بل كل شيعي حرمة القياس وفساده مع ان العمل بالقياس ليس مثل العمل بخبر الثقة مما يعم به البلوى ويكون من شأن كل أحد بل هو من شأن خصوص أهل الفتوى والإجتهاد والنظر والإستنباط فلو كان العمل بخبر الثقة محرماً مبغوضاً كالعمل بالقياس لورد في تحريمه ألوف من الأخبار ولم يسمع انه ورد في النهي عنه خبر واحد فضلا عن أخبار كثيرة بل قد عرفت منا ورود الأخبار المتواترة في جواز العمل به غير انها دليل مستقل لا ربط لها بسيرة العقلاء (هذا تمام الكلام) في الجواب عن رادعية الآيات الناهية .

(واما الجواب) عن رادعية الروايات فقد عرفت شرحه عند الجواب عن استدلال المانعين بها وانها بين ما لا يقبل التخصيص والحمل على خبر غير الثقة وبين ما يقبل التخصيص .

(اما الطائفة الاولى) فهي محمولة على الخبر المخالف لنص الكتاب وصريحه بشهادة القطع بصدور الأخبار الكثيرة المخالفة لظاهر الكتاب .

(واما الطائفة الثانية) فهي محمولة على خبر غير الثقة بشهادة الأخبار المتواترة الآمرة بالعمل بخبر الثقة فإذا كانت محمولة على غير الثقة فلا تكون الروايات رادعة عن السيرة العقلائية غير انه يرد حينئذ ان التخلص عن رادعية الروايات عن السيرة يكون بوسيلة الاخبار المتواترة الآمرة بالعمل بخبر الثقة فلولاها لم تتم السيرة ولم تكن هي دليلا مستقلا برأسه فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله فانه مضافاً الى انها وردت ارشاداً . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الأول من الأجوبة الثلاثة عن رادعية الآيات وقد عرفت منا

ما يؤيده غير انه كان جواباً عن رادعية الآيات فقط دون الروايات .

﴿ قوله ولو سلم فانما المتيقن لو لا انه المنصرف اليه . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الثاني من الأجوبة الثلاثة المتقدمة وقد عرفت منا ضعفه من وجهين

﴿ قوله لا يكاد يكون الردع بها الا على وجه دائر . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الثالث من الأجوبة المتقدمة وقد أشرنا انه عمدة الأجوبة ولكنك قد عرفت منا ضعفه ايضاً نقضاً وحلا فلا تنس .

﴿ قوله لا يقال على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايضاً الا على وجه دائر . . . الخ ﴾

إشارة الى النقض الذي أوردناه نحن على الجواب الثالث (ومحصله) ان اعتبار خبر الثقة بالسيرة مما يتوقف على عدم رادعية الآيات عنها وهو دوري كرادعيتها عنها عيناً بمعنى ان عدم رادعيتها عنها يتوقف على مخصصية السيرة لها ومخصصية السيرة لها يتوقف على عدم رادعيتها عنها وهو دور محال (غير ان المصنف) لم يعجبه هذا النقض فأجاب عنه بما حاصله انه يكفي في اعتبار خبر الثقة بالسيرة عدم ثبوت ما يصلح للردع عنها لاثبوت عدم رادعية الآيات عنها كي يتوقف ذلك على مخصصية السيرة لها ومخصصية السيرة لها يتوقف على عدم رادعية الآيات عنها ويلزم الدور المحال كما انه يكفي ايضاً عدم ثبوت ما يصلح للردع عن السيرة في مخصصية السيرة للآيات فان ما جرت عليه السيرة متبع ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه (وفيه) انه لو صح ذلك وتم لكفي ايضاً في رادعية الآيات عن السيرة عدم ثبوت ما يصلح لتخصيصها فان عموم تلك الآيات متبع ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه .

﴿ قوله كما يكفي في تخصيصها لها ذلك . . . الخ ﴾

اي كما يكفي في تخصيص السيرة للآيات عدم ثبوت الردع عنها وقد عرفت منا النقض آنفاً فلا تغفل .

﴿ قوله فافهم وتأمل . . . الخ ﴾

يظهر من تعليقته على الكتاب ان هذا إشارة إلى أن خبر الثقة حجة متبعة ولو قيل بسقوط كل من السيرة واطلاق الآيات الناهية عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به وتقييده بها وذلك لإستصحاب حجيته الثابتة قبل نزول الآيتين يعني بها قوله تعالى ولاتقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن لايغني من الحق شيئاً

﴿ اقول ﴾

إذا اعترف المصنف بسقوط كل من السيرة والإطلاق عن الاعتبار للسبب المذكور فهو مساوق لرفع اليد عن دليلية السيرة لحجية خبر الثقة ويكون تشبثاً بالاستصحاب كما لا يخفى .

في الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية

خبر الواحد وبيان الوجه الاول منها

﴿ قوله فصل فى الوجوه العقلية التى أقيمت على حجية الخبر الواحد احدها انه يعلم اجمالا . . . الخ ﴾

هذا الوجه الاول هو من الشيخ أعلى الله مقامه وكان يعتمد عليه سابقاً على ما صرح به (وملخصه) انه لا شك للمتتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم وفي كيفية إهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم في تنقيح ما أودعوه في كتبهم وعدم إكتفائهم باخذ الرواية من كتاب وإيداعها في تصانيفهم حذراً من كون ذلك الكتاب مدسوساً فيه من بعض الكذابين أن أكثر الأخبار بل جلها الاماشذ وندر صادر عن الأئمة عليهم السلام فإذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الأخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور لأن تحصيل الواقع

الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير الى الظن في تعيينه توصلا إلى العمل بالأخبار الصادرة بل ربما يدعي وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور او بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين (انتهى) ملخصه (ثم ان الشيخ) بنفسه قد أورد على هذا الوجه اموراً .

(الاول) ما ملخصه ان وجوب العمل بالأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام ليس إلا من جهة كاشفيتها عن احكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار (وعليه) فالعلم الاجمالي بالاخبار الصادرة فيما بايدينا من الأخبار يساوق العلم الإجمالي بالتكاليف الشرعية وحينئذ (فنقول) ان العلم الإجمالي بها ليس مختصاً بالأخبار بل العلم الاجمالي بها حاصل في مجموع ما بايدينا من الأخبار والامارات الأخر كالشهرة في الفتوى ونحوها فهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار وعلم اجمالي حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وساير الامارات ولذا لو فرضنا عزل طائفة من الاخبار بمقدار المعلوم بالاجمال فيها وضممنا إلى الباقي ساير الامارات كان العلم الإجمالي باقياً على حاله فلو كان العلم الاجمالي مختصاً بالاخبار فقط لا نحل العلم الإجمالي بمجرد عزل طائفة منها بمقدار المعلوم بالاجمال فيها وان انضم إلى الباقي ساير الامارات (ونظير المقام) ما إذا علمنا اجمالا بوجود شياة محرمة في خصوص السود من الغنم وعلمنا ايضاً بوجود شياة محرمة في مجموع القطيع من السود والبيض جميعاً فإذا عزلنا من السود بمقدار المعلوم بالاجمال فيه وضممنا إلى الباقي باقي القطيع كان العلم الاجمالي باقياً على حاله فلو كان العلم الاجمالي مختصاً بالسود فقط لا نحل العلم الاجمالي بمجرد عزل مقدار منه بمقدار المعلوم بالاجمال فيه وان انضم إلى الباقي باقي القطيع (وعليه) فاللازم في المقام وكل مقام آخر كان من هذا القبيل هو مراعاة العلم الإجمالي الكبير الأوسع ففي المقام لابد أولا من الإحتياط في مجموع الأخبار وساير الامارات ومع تعذره او تعسره او قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع الى كل ما أفاد الظن بصدور الحكم عن الحجة

سواء كان خبراً او شهرة او غيرهما فهذا الدليل مما لا يفيد حجية خصوص الخبر وانما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجة وان لم يكن خبراً .

(الثاني) ما ملخصه ان اللازم من هـذا العلم الاجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الأخبار لا العمل بالظن في صدور تلك الأخبار وذلك لما عرفت من ان العمل بالخبر الصادر انما هو باعتبـار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به وحينئذ فكلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة على طبقه يؤخذ به ولو لم يكن مظنون الصدور وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور كما في الخبر الذي ظن بصدوره تقية فالعبرة هي بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن صدوره .

(الثالث) وهو عمدة الامور الثلاثة ما ملخصه انه لا يثبت بهذا الدليل الا وجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف واما الخبر النافي للتكليف فلا يجب العمل به وإن جاز ذلك قطعاً وهكذا لا يثبت به حجية الاخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية وانما يجب العمل بمثبته احتياطاً من جهـة العلم الاجمالي بالصدور ومعنى حجية الخبر هو كونه دليلا متبعاً في مخالفة الاصول العملية واللفظية مطلقاً اي سواء كان الخبر مثبتاً للتكليف او نافياً له وسواء كان الاصل اللفظي هي اصالة العموم او اصالة الاطلاق او اصالة الحقيقة وهذا المعنى مما لا يكاد يثبت بالدليل المذكور كما لا يخفى .

﴿ اقول ﴾

اما الايراد الثالث فهو وارد انصافاً لا محيص عنه ولا مفر (ومن هنا) قدارتضاه المصنف كما ستعرف ذلك وجعله جواباً عن هذا الوجه الاول .

(واما الايراد الثاني) فهو غير مهم فان المقصود من الاستدلال بهذا الوجه هو حجية الخبر ولو في الجملة سواء كان مظنون الصدور او مظنون المطابقة ومن هنا ليس عنه في كلام المصنف عين ولا أثر .

(واما الايراد الاول) وهو دعوى ان لنا علمين اجماليين احدهما في خصوص الأخبار والآخر في مجموع ما بأيدينا من الاخبـــار وساير الامارات وان اللازم هو مراعاة العلم الاجمالي الكبير الأوسع فينتج حجية كل امارة ولو لم يكن خبراً فهو غير وارد انصافاً فإنا وان كنا نعلم اجمالا في بدو الامر بوجود تكاليف شرعية في مجموع ما بايدينا من الاخبار وساير الامارات ولكن بعد التتبع في احوال الرواة والتأمل في كيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم في تنقيح ما أودعوه في كتبهم الى غير ذلك مما ذكر عند الاستدلال بهـــذا الوجه الاول نعلم اجمالا بصدور كثير من الاخبار التي بايدينا بمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف الشرعية في المجموع فينحل العلم الاجمالي الكبير قهراً إلى العلم الاجمالي الصغير في خصوص الاخبار فيجب الاحتياط او التنزل إلى الظن في خصوص الاخبار لا في مجموع ما بأيدينا من الاخبار وساير الامارات (ومن هنا عدل المصنف) في بيان هذا الوجه الاول عن النحو الذي قرره الشيخ الى نحو يسلم من هذا الايراد اي من تعدد العلم الاجمالي ولزوم مراعاة العلم الإجمالي الكبير الأوسع (فقال) احدهما انه يعلم اجمالا بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الائمة الاطهار بمقـــدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلا ذاك المقدار لانحل علمنا الإجمالي بثبوت التكاليف بين الروايات وساير الامارات الى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الاخبار الى آخره يعني بذلك انحلال العلم الإجمالي الكبير الموجود في المجموع الى العـــلم الإجمالي الصغير المختص بالاخبار كما سيأتي تصريحه به في آخر هذا الوجه فانتظر.

﴿ قوله ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة .. الخ ﴾

(نعم) لازم ذلك هو ما ذكره المصنف ولكن فيما كان العـــلم الإجمالي بالصدور متعلقاً بالاخبار المثبتة للتكليف والا فمجرد العلم الإجمالي بالصدور مما لا يجدي شيئاً بعد جواز كون الصادر بتمامه في الاخبار النافية (وقد تفطن الشيخ أعلى الله مقامه) لهذه النكتة (فقال) فيما أفاده في تقريب الوجه المذكور (مالفظه)

ثم إن هذا العلم الإجمالي انما هو متعلق بالاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرينة والا فالعلم بوجود مطلق الصادر لاينفع (انتهى) ويعني بالاخبار المخالفة للاصل الاخبار المثبتة للتكليف على خلاف أصل البراءة كما انه يعني بالاخبار المجردة عن القرينة الاخبار الغير المحفوفة بالقرينة القطعية التي هي محل الكلام بين المشهور وبين السيد واتباعه .

﴿ قوله وجواز العمل على طبق النافي منها فيما اذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له . . . الخ ﴾

او عموم او اطلاق مثبت له من الكتاب او السنة بل ولاخبر مثبت له فان الإحتياط في الأخبار بمقتضي العلم الإجمالي بصدور كثير منها مما يقتضي الأخذ بالمثبت منها مطلقاً ولو عند تعارض المثبت مع النافي .

﴿ قوله من قاعدة الاشتغال او الاستصحاب . . . الخ ﴾

فإذا علمنا إجمالا بوجوب الظهر او الجمعة ووجب الاتيان بكليهما للإشتغال وقام خبر من تلك الأخبار التي نعلم إجمالا بصدور كثير منها على نفي وجوب الجمعة لم يجز العمل بالخبر النافي (وهكذا) إذا استصحبنا وجوب صلاة الجمعة وقام خبر منها على نفيه لم يجز العمل بالنافي .

﴿ قوله بناء على جريانه في اطراف علم إجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعضها . . . الخ ﴾

(وفي الابناء المذكور) ما لايخفى فان الاستصحاب وان كان لا يجري في أطراف علم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعضها كما سيأتي وجهه في صدر قاعدة الاشتغال وفي خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى (فإذا كانت) هناك أواني متعددة نعلم تفصيلا بطهارة كل منها ثم علمنا اجمالا انه تنجس بعضها بدم او بول ونحوهما فلا يجري استصحاب الطهارة في شيء من تلك الأواني بعد العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعضها (وهكذا إذا كانت) الحالة السابقة هي

النجاسة وعلم إجمالا انه قد طهر بعضها بكثر او مطر ونحوهما فلا تجري استصحاب النجاسة في شيء منها وإن وجب الاحتياط حينئذ في الجميع للعلم الإجمالي بنجاسة بعضها (ولكن هذا كله) غير مربوط بالمقام فإن الإخبار النافيـــة هب انا نعلم إجمالا بصدور كثيرمنها ولكن لم يتم اركان استصحاب التكليف من اليقين السابق والشك اللاحق في جميعها كي لا يجري الاستصحاب حينئذ في شيء منها لا كلا ولا بعضاً بل تمت في بعضها فيجري فيه بلا مانع ولا مزاحم فتأمل جيداً .

﴿ قوله او قيام امارة معتبرة على انتقاضها فيه . . . الخ ﴾

في العبارة مسامحة واضحة والصحيح بمقتضى العطف على قوله علم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعضها هكذا او قام امارة معتبرة على انتقاضها فيه .

﴿ وفيه انه لا يكاد ينهض على حجية الخبر بحيث يقدم تخصيصاً او تقييداً او ترجيحاً على غيره من عموم او اطلاق او مثل مفهوم . . . الخ ﴾

إشارة إلى الإيراد الثالث مما أورده الشيخ أعلى الله مقامه على الوجه الاول وقـــد أشرنا انه ارتضاه المصنف من بين الإيرادات الثلاثة وجعله جواباً عن هذا الوجه الاول فتذكر .

﴿ اقول ﴾

إن مقتضي العلم الإجمالي بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار وان كان هو مجرد الإحتياط ووجوب العمل بالاخبار المثبتة وجواز العمل على طبق النافي لا حجية الخبر بحيث يقدم على العام تخصيصاً وعلى المطلق تقييداً وعلى المفهوم ترجيحاً وعلى الاصول العملية حكومة او ورودا (ولكن) يعامل لا محالة مع الأخبار المثبتـــة معاملة التقديم فإذا كان في المسألة عموم او اطلاق اومفهوم او ظهور او أصل عملي يقتضي نفي التكليف وكان في الأخبار خبر يثبت التكليف فلابد من العمل بالخبر المثبت فان معنى الاحتياط بمقتضي العلم الإجمالي بالصـــدور ان يفرض كل خبر مثبت للتكليف صادراً واقعاً .

(نعم) الخبر النافي لا يقدم ولا يعامل معه معاملة التقـــديم اذ لو كان في المسألة عموم او إطلاق او مفهوم او ظهور او أصل عملي يثبت التكليف وكان في الأخبار ما ينفيه لم يجز العمل بالنافي فان الاخبار النافية هب انا نعلم اجمالا بصدور كثير منها ولكن لا نعلم بصدور جميعها فلعل هذا الخبر النافي هو من الاخبارالغير الصادرة فلا يمكن رفع اليد عن الحجة المثبتة للتكليف من العموم او الإطلاق او المفهوم او الظهور او الأصل العملي والأخذ بالخبر النافي الذي لا يعلم صدوره ولم يقم على اعتباره دليل سوى العلم الإجمالي بصدور جملة مما بأيدينا من الاخبار فافهم جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله وإن كان يسلم عما أورد عليه من ان لازمه الاحتياط فى ساير الامارات . . . الخ ﴾

إشارة إلى الإيراد الاول مما أورده الشيخ على الوجه الاول وقدبينا لك عدم وروده وأشرنا ان من هنا عدل المصنف في بيان هذا الوجه عن النحو الذي قرره الشيخ إلى نحو يسلم من هذا الإيراد .

﴿ قوله لما عرفت من انحلال العلم الإجمالى بينهما بما علم بين الأخبـــار بالخصوص ولو بالإجمال . . . الخ ﴾

قد أشرنا قبلا ان المصنف يعني بقوله احدهما انه يعلم اجمالا إلى آخره انحلال العلم الاجمالي الكبير الموجود في مجموع ما بأيدينا من الاخبار وساير الامارات إلى العلم الاجمالي الصغير المختص بالاخبار كما اشرنا ايضاً انه سيأتي تصريحه بذلك في آخر هذا الوجه فهذا هو تصريحه به فتذكر .

في الوجه الثاني من الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد

﴿ قوله ثانيها ما ذكره في الوافية مستدلا على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ما فرغ من الوجه الاول (ما لفظه) الثاني ما ذكره في الوافية مستدلا على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة مع عمل جميع به من غير رد ظاهر بوجوه الاول انا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة (ثم ساق) الكلام مثل ما ساق المصنف في الكتاب عيناً .

﴿ قوله وأورد عليه أولا بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار . . . الخ ﴾

هذا الإيراد من الشيخ أعلى الله مقامه (وقد لخصه) المصنف ولم يذكره بعينه قال بعد ما فرغ من نقل عبارة الوافية (ما لفظه) ويرد عليه أولا ان العلم الإجمالي حاصل بوجود الإجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الاجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها عن اطراف العلم الاجمالي كما عرفت في الجواب الاول عن الوجه الاول والا لما امكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الإجمالي في الباقي كأخبار العدول مثلا فاللازم حينئذ اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطيته واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

(أولا) ان الظاهر من عبارة الوافيـــة ليس دعوى العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط والموانع في خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره بل ظاهره انسداد باب العلم بجل الأجزاء والشرائط والموانع وانه لا طريق لنا في الوصول اليها سوى العمل بالخبر الغير القطعي بحيث لو لم يعمل بخبر الواحد لخرجت تلك الأمور اعني مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها عن كونها تلك الأمور وهذا غير دعوى العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط والموانع في خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره (وعليه) فالصحيح في الإيراد عليه أن يقال انه لو تم الدليل المذكور لثبت به حجية مطلق الخبر الغير القطعي لا حجية خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره .

(وثانياً) لو سلم ان الظاهر من عبارة الوافية هو ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه فالعلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط والموانع في بدو الأمر وان كان حاصلا بين جميع الأخبار ولكن بعد التأمل التام في إهتمام أرباب الكتب الأربعة من المشايخ الثلاثة في تنقيح ما أودعوه في كتبهم يعلم إجمالا بصدور كثير من اخبارها الاماشذ بمقدار كاف بالأجزاء والشرائط والموانع اي بمقدار المعلوم بالاجمال في مجموع الأخبار فينحل العلم الاجمالي الكبير إلى العلم الإجمالي الصغير المختص باخبار الكتب الأربعة بل بأخبارها المشروطة بما ذكره الوافية (واليـــه أشار المصنف) بقوله قلت يمكن ان يقال ان العلم الإجمالي وان كان حاصلا بين جميع الاخبار إلى آخره .

﴿ قوله فاللازم حينئذ اما الاحتياط او العمل بكل ما دل على جزئية شيء او شرطيته . . . الخ ﴾

العبارة ناقصة جداً والصحيح كما تقدم في عبارة الشيخ هكذا فاللازم حينئذ

الإحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطيته واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية .

﴿ قوله قلت يمكن ان يقال ان العلم الإجمالي وان كان حاصلا بين جميع الأخبار . . . الخ ﴾

قد عرفت شرح ذلك آنفاً وانه عبارة اخرى عن الإيراد الثاني الذي أوردناه على ايراد الشيخ أعلى الله مقامه باختلاف يسير (وحاصله) ان العلم الإجمالي بوجود الإجزاء والشرائط والموانع وان كان حاصلا في بدو الأمر بين جميع الاخبار الا ان العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة بقدر الكفاية بين تلك الأخبار المشروطة بما ذكره الوافية او العلم باعتبار طائفة بقدر الكفاية بين تلك الاخبار المشروطة بما ذكره الوافية مما يوجب انحلال ذلك العلم الاجمالي الكبير الموجود في جميع الاخبار الى العلم الاجمالي الصغير المختص بالاخبار المشروطة بما ذكره فيجب الاحتياط في المجموع ... الخ .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾

ولعله إشارة إلى قوله اللهم الا أن يمنع عن ذلك وادعى عـــدم الكفاية فيما علم بصدوره ... الخ اذ لو صح المنع المذكور لجرى ذلك حتى في الوجه الاول فيتم الايراد الاول من الشيخ عليه من أن لنا علمين اجماليين احدهما في خصوص الاخبار والآخر في مجموع ما بأيدينا من الأخبار وساير الامارات فيجب الاحتياط في المجموع ... الخ .

﴿ قوله وثانياً بان قضيته انما هو العمل بالاخبار المثبتة . . . الخ ﴾

هذا الايراد الثاني من الشيخ ايضاً نقله المصنف بالمعنى ولم يذكره بلفظه (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) وثانياً ان مقتضي هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار الدالة على الشرائط والأجزاء دون الأخبار الدالة على عدمها خصوصاً اذا اقتضي الاصل الشرطية والجزئية (انتهى) .

﴿ قوله دون الأخبار النافية لها . . . الخ ﴾

وإن جاز العمل بها كما تقدم في الوجه الاول ما لم يكن في المسألة ما يثبتها ولو كان أصلا .

﴿ قوله والاولى أن يورد عليه بأن قضيته انما هو الإحتياط بالاخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيها من عموم دليل او اطلاقه . . . الخ ﴾

بل لا يكفي عموم دليل او اطلاقه على نفي الجزئية او الشرطية في رفع اليد عن الاخبار المثبتة ما لم يقم دليل على نفيها بالخصوص فان معنى الاحتياط كما تقدم في الوجه الاول بمقتضى العلم الاجمالي بالصدور ان يفرض كل خبر من الاخبار المثبتة صادراً واقعاً فكما ان الخبر المثبت لو كان صادراً واقعاً لخصص العموم النافي اولقيد الاطلاق النافي فكذلك مافرض صدوره واقعاً للعلم الاجمالي بالصدور (وعليه) فالخبر المثبت وان لم يكن حجة بحيث يقدم على العام تخصيصاً وعلى المطلق تقييداً ولكن يعامل معه معاملة التقديم قهراً .

(نعم) الخبر النافي مما لايقدم ولا يعامل معه معاملة التقديم أصلا فان الاخبار النافية هب انا نعلم إجمالا بصدور كثير منها ولكن لا نعلم بصدور كلها فلعل هذا الخبر النافي للجزئية او الشرطية او المانعية كان مما لم يصدر واقعاً فلا يمكن رفع اليد عن الحجة المثبتة لها من العموم او الإطلاق بل الأصل ايضاً كالإشتغال او الاستصحاب بما لم يعلم صدوره ولا اعتباره سوى انا نعلم إجمالا بصدور كثير منها فافهم جيداً .

في الوجه الثالث من الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد

﴿ قوله ثالثها ما أفاده بعض المحققين . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه الثالث ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين في حاشيته على المعالم لإثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقاً وقد لخصناه لطوله وملخصه ان وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة وبقاء هذا التكليف ايضاً بالنسبة الينا ايضاً ثابت بالادلة المذكورة وحينئذ فإن امكن الرجوع اليها على وجه يحصل العلم منها بحكم او الظن الخاص به فهو والا فالمتبع هو الرجوع اليها على وجه يحصل الظن منها (قال) هذا حاصله (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

اما بعض المحققين فهو أخو الفصول صاحب هداية المسترشدين وهي الحاشية المعروفة على المعالم .

(واما تلخيص الشيخ) هذا الوجه فليس كما ينبغي بل قاصر عن تأدية ما أراده المحقق المذكور جداً (وتفصيله) ان المحقق المذكور ذكر في صدر مسألة الاجماع مطالب خمسة (وقال) في خامسها (مالفظه) انالحجة في معرفة الاحكام الشرعية في زمن الغيبة وانقطاع اليد من الرجوع إلى أرباب العصمة وإنسداد باب العلم بالاحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد مطلقاً من أي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الأخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظن او ان هناك طرق مخصوصة هي الحجة دون غيرها فيجب على المجتهد الأخذ بها

دون ما عداها من الظنون الخاصلة من الطرق التي لم يقم على جواز الاخـذ بها بخصوصها حجة (إلى ان قال) ان الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه حيث انه جرت طريقتهم على اثبات حجية كل من الظنون الخاصة بادلة مخصوصة (إلى ان ذكر من المعظم) وجوهاً اربعة لإبطال حجية مطلق الظن (ثم ذكر من عند نفسه) وجوهاً ثمانية لإبطال ذلك ولكن اكثرها ينفع لحجية الظن بالطريق لا حجية الظنون الخاصة وهو كمـا ترى خلط بين نزاعين معروفين .

(احدهما) بين الإنفتاحيين والإنسداديين .

(والآخر) بين نفس الانسداديين بعضهم مع بعض .

(فتارة) يقع الكلام في انه بعد انسداد باب العلم بمعظم الأحكام في زمان الغيبة هل الحجة مطلق الظن او لنا طرق مخصوصة وظنون خاصة منصوبة من قبل الشارع بأدلة قاطعة يعبر عنها بالعلمي .

(واخرى) يقع الكلام في انه بعد تسليم انسداد باب العلم والعلمي جميعاً هل الحجة بوسيلة مقدمات الانسداد هي مطلق الظن سواء كان بالواقع او بالطريق او هي خصوص الظن بالطريق او خصوص الظن بالواقع فهنوان بحثه أعلى الله مقامه مما يعطي النزاع على الوجه الاول ولكن أكثر الوجوه الثمانية التي أقامها من عند نفسه هو مما يساعد النزاع على الوجه الثاني (وكيف كان) ان من جملة الوجوه الثمانية التي أقامها لإبطال حجية مطلق الظن هو هـذا الوجه الذي لخصه الشيخ وجعله ثالث الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية خبر الواحد وقد جعله المحقق المذكور سادس الوجوه الثمانية وقد حكى عنه انه جعله من أقوبها ولم أحققه ولم أجد صدق النسبة (وعلى كل حال) ملخصه على النحو الذي لا يقصر عن تأدية مراده (انه) قد دلت الأخبار القطعية والإجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة وحينئذ فإن أمكن الرجوع اليهما بنحو يحصل العلم

بالحكم فهو والا فان كان هناك طريق خاص أي طريق علم طريقيته للرجوع اليها تعين الأخذ به والا فان كان هناك طريق ظني اي طريق ظن طريقيته للرجوع اليها فيجب الاخذ به تنزلا من العلم بالطريق إلى الظن به والا فيجب الرجوع اليها بنحو يظن منها بالحكم أي ولو لم يحصل من طريق ظن طريقيته (انتهى) ملخصه

(ثم إن) الظاهر من بعض كلمات المحقق المذكور بل صريحه ان المراد من السنة هي الاخبار الحاكية عنها (قال قدس سره) بعدفصل طويل عن الاستدلال المذكور (١٠ لفظه) لا ريب ان السنة المقطوعة بها أقل قليل وما يدل على وجوب الرجوع إلى السنة في زماننا هـذا يفيد أكثر من ذلك للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الاحكام إلى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة بإجماع الفرقة (إلى ان قال) فلا وجه للقول بالاقتصار على السنة المقطوعة وبذلك يتم التقريب المذكور (انتهى) .

(وعليه) فيكون محصل الاستدلال هكذا اي دلت الاخبار القطعيـة والإجماع من الشيعة على وجوب الرجوع إلى الكتاب وأخبار الكتب المعتمدة في الجملة فإن أمكن الرجوع اليها بنحو يحصل العلم بالحكم او ما يحكـم من الظن الخاص المعلوم اعتباره فهو والا وجب الرجوع اليها بالاخـذ بالطريق المظنون اعتباره تنزلا من العلم بالطريق إلى الظن به وان لم يمكن وجب الرجوع اليها بالاخذ بالطريق المفيد للظن بالحكم ولو لم يظن اعتباره (هـذا ملخص كلامه) ومحصل مرامه (والفرق) بينه وبين ما لخصه الشيخ أعلى الله مقامه ان الشيخ تنزل من العلم بالحكم والظن الخاص الى الظن بالحكم والمحقق المذكور تنزل بعد العلم بالحكم والظن الخاص إلى الظن المظنون اعتباره ثم إلى الظن بالحكم .

﴿ قوله بماملخصه انا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة الى آخره ﴾

إن المصنف ايضاً لم يلخص كلام المحقق المذكور كما ينبغي فانه بمقتضي قوله فإن

تمكنا من الرجوع اليها على نحو يحصل العلم بالحكم او ما يحكمه فلابد من الرجوع اليها كذلك والا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به ... الخ انه قد تنزل كما تقدم من الشيخ من العلم بالحكم وما يحكمه من الظن الخاص الى الظن بالحكم والمحقق المذكور قد تنزل منهما الى الظن المظنون اعتباره ثم الى الظن بالحكم

﴿ قوله في الخروج عن عهدة هذا التكليف . . . الخ ﴾

وهو وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة .

﴿ قوله فلو لم يتمكن من القطع بالصدور او الاعتبار فلابد من التنزل الى الظن باحدهما . . . الخ ﴾

بيان لقوله والا فلا محيص عن الرجوع ... الخ (وبعبارة اخرى) بيان لعدم التمكن من الرجوع اليها على نحو يحصل العلم بالحكم او ما يحكمه من الظن الخاص (فيقول) إنه لو لم يتمكن من القطع بالصدور في الخبر كي يفيد العلم بالحكم ولو بعد الفراغ عن الدلالة والجهة او لم يتمكن من القطع بالاعتبار كي يفيد ما يحكم العلم من الظن الخاص فلابد من التنزل الى الظن بالصدور او الى الظن بالاعتبار (هذا) ولكن ليس في كلام المحقق المذكور من التنزل الى الظن بالصدور عين ولا أثر فلا تغفل .

﴿ قوله وفيه ان قضيته بقاء التكليف فعلا بالرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة كما صرح بأنها المراد منها . . . الخ ﴾

وحاصل الرد ان مقتضي وجوب الرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة هو الاقتصار في الرجوع على الخبر المتيقن اعتباره اي الظن الخاص المقطوع اعتباره فإن وفي بمعظم الفقه فهو والا أضيف اليه الخبر المتيقن اعتباره بالاضافة الى ما سواه كالخبر الصحيح بالنسبة الى الموثق والموثق بالنسبة الى الحسن وهكذا لو كان هناك المتيقن اعتباره بالإضافة والا بأن كانت الاخبار كلها متساوية فاللازم هو

الاحتياط من وجوب الاخذ بالخبر المثبت للتكليف وجواز الاخذ بالخبر النافي للتكليف على نحو تقدم وعرفت في الوجه الاول والثاني .

﴿ اقول ﴾

لا وجه للتنزل الى المتيقن اعتباره بالاضافة مع التمكن من الاحتياط فان المتيقن اعتباره بالإضافة ليس الا مظنون الاعتبار نعم اذا تعذر الاحتيـاط او تعسر فتنزل الى المتيقن اعتباره بالاضافة لو كان والا فتنزل الى كل خبر ظن اعتباره او أوجب الظن بالحكم شخصاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله لا الرجوع الى ما ظن اعتباره . . . الخ ﴾

المستفاد من هذه العبارة ان المحقق المذكور تنزل من العلم بالحكم وما يحكمه الى ما ظن اعتباره كما ان المستفاد من عبارته المتقدمة والا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به ... الخ هو ان المحقق المذكور قد تنزل من العلم بالحكم ومـا يحكمه الى الظن بالحكم لا الى ماظن اعتباره وهو لايخلو عن تناقض (والصحيح) ما عرفته منا من انه تنزل من العلم بالحكم وما يحكمه الى ما ظن اعتباره ثم الى الظن بالحكم .

﴿ قوله وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلا او إجمالا . . . الخ ﴾

علة للتنزل من المتيقن بالاعتبار الى المتيقن اعتبـاره بالاضافة لو كان والا فالى الاحتياط لا التنزل الى ما ظن اعتباره كما فعل المحقق المذكور فالرجوع العلمي التفصيلي في نظر المصنف هو الرجوع الى الاخبار المتيقن بالاعتبار ثم الى المتيقن اعتباره بالاضافة والرجوع العلمي الاجمالي عبارة عن الرجوع اليها بنحو الاحتياط من وجوب الاخذ بالمثبت وجواز العمل على طبق النافي على النحو المتقدم شرحه في الوجه الاول والثاني .

﴿ قوله هذا مع ان مجال المنع . . . الخ ﴾

هذا رد ثاني على الوجه الثالث فلا تغفل .

﴿ قوله واما الايراد عليه . . . الخ ﴾

هذا الإيراد من الشيخ اعلى الله مقامه (قال) في أواخر الرد على هـذا الوجه الثالث (ما لفظه) نعم لوادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات الغير العلمية يعني بها الاخبار لاجل الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية (رد عليه) انه ان أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عند الجهل بها تفصيلا فهذا يرجع الى دليل الإنسداد الذي ذكروه لحجية الظن ومفاده ليس الا حجية كل امارة كاشفة عن التكليف الواقعي (وان أراد) لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالي بصدور اكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت بها غير الخبر الظني من الظنون ليصير دليلا عقلياً على حجية خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول الذي قدمناه وقدمنا الجواب عنه فراجع (انتهى) .

(فيقول المصنف) إن ملاكه ليس هو العلم الاجمالي بتكاليف واقعية ولا العلم الإجمالي بصدور كثير من الاخبار بل ملاكه العلم بوجوب الرجوع اليها وان لم نعلم اجمالا بوجود تكاليف واقعية فيها ليكون مرجعه الى دليل الانسداد ولا بصدور كثير منها قطعاً ليكون مرجعه الى الوجه الاول فتأمل جيداً .

فى الوجوه التي أقاموها على حجية مطلق الظن وبيان الاول منها

﴿ قوله فصل فى الوجوه التى أقاموها على حجية الظن وهى اربعة الاول ان فى مخالفة المجتهد لما ظنه . . . الخ ﴾

(قال) الشيخ اعلى الله مقامه بعد ما فرغ من الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية

خبر الواحد وهي الوجوه الثلاثة المتقدمة (مالفظه) فلنشرع في الادلة التي أقاموها على حجية الظن من غير خصوصية للخبر (إلى ان قال) وهي اربعة الاول ان في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم اما الصغرى فلأن الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك كما ان الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل او لأن الظن بالوجوب ظن بوجود المفسدة في الترك كما ان الظن بالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدلية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وقد جعل في النهاية كلا من الضررين دليلا مستقلا على المطلب (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ولو قال المستدل او لأن الظن بالوجوب ظن بفوت المصلحة في الترك كان أنسب بقوله بناء على قول العدلية بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد (كما ان) الشيخ أعلى الله مقامه لو ذكر الكبرى في كلامه المتقدم وقال واما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون كان أنسب بقوله اما الصغرى فلان الظن بالوجوب الى آخره (ومن هنا يعرف) ان عبارة المصنف في تقرير هذا الوجه مع اختصارها أجمع وأتم فانه قد اشار الى عدل قوله اما الصغرى ... الخ بقوله واما الكبرى الى آخره وإن لم يؤشر الى فوت المصلحة وقال او الظن بالمفسدة فيها اي في المخالفة ولو أشار ايضاً الى فوت المصلحة كان أنسب بقوله الآتي في مقام الجواب واما تفويت المصلحة فلا شبهة في انه ليس فيه مضرة ... الخ .

﴿ قوله ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما . . . الخ ﴾

رد على ما أجاب به الحاجبي وغيره عن هذا الوجه (قال الشيخ) بعد ان نقل الوجه المذكور (ما لفظه) وأجيب عنه بوجوه احدها ما عن الحاجبي وتبعه غيره من منع الكبرى وان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط

مستحسن لا واجب (انتهى) (وحاصل رد المصنف) عليه ان ملاك حكم العقل لا ينحصر بالتحسين والتقبيح كي يبتني استقلاله بدفع الضرر المظنون على القول بالتحسين والتقبيح بل التزام العقل بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو مظنون او محتمل ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح هو كالالتزام بفعل ما استقل بحسنه او بترك ما استقل بقبحه اذا قيل بالتحسين والتقبيح (وقد استشهد المصنف) لذلك بإطبـــاق العقلاء كافة على دفع الضرر المظنون مع خلافهم في التحسين والتقبيح العقليين فلو كان ملاك حكمه منحصراً بهما لم يطبقوا على الاول مع خلافهم في الثاني

﴿ اقول ﴾

بل الظاهر ان ملاك حكم العقل منحصر بالتحسين والتقبيح فقط بمعنى انه لا يستقل باتيان شيء او بتركه على وجه الإلزام او على غير وجه الإلزام الا بمناط اندراجه تحت احدى هاتين الكبريين اي التحسين والتقبيح فحكمـــه بدفع الضرر المظنون لا يكون الا بملاك استقلاله بحسنه كما ان حكمه بفعل ما استقل بحسنه لا يكون الا بهذا الملاك ايضاً (واما إطباق العقلاء) على دفع الضرر المظنون مع خلافهم في التحسين والتقبيح فهو مما لا يشهد بعدم حصر ملاك حكمه بهما بل يشهد باشتباه من لا يقول من العقلاء بالتحسين والتقبيح مع التزامه بدفع الضرر المظنون(وعليه) فالصحيح في رد الحاجبي ان يقال إن استقلال العقل بدفع الضرر المظنون وان كان مما يبتني على القول بالتحسين والتقبيح ولكن استقلاله به ليس بنحو الإستحسان بل بنحو البت والإلزام فهو احتياط متعين لا مستحسن (وقـــد اشار الشيخ) اعلى الله مقامه إلى هذه الجهة فقال فيما أفاده في رد الحاجبي (ما لفظه) ولا يبعد عن الحاجبي ان يشتبه عليه حكم العقل الالزامي بغيره بعد أن اشتبه عليه اصل حكم العقل بالحسن والقبح والمكابرة في الاول ليس بأعظم منها في الثاني (انتهى) .

(ثم إن الشيخ) اعلى الله مقامه قد نقل في الجواب عن الوجه المذكور جوابين آخرين غير جواب الحاجبي .

(قال ثانيها) ما يظهر من العدة والغنية وغيرهمـــا من ان الحكم المذكور مختص بالأمور الدنيوية فلايجري في الأخروية مثل العقاب (قال) وهذا كسابقه في الضعف يعني به جواب الحاجبي (قال) فإن المعيار هو التضرر مع ان المضار الأخروية أعظم .

(الى ان قال ثالثها) النقض بالامارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كخبر الفاسق والقياس على مذهب الإمامية .

﴿ اقول ﴾

اما الجواب الثاني فيرد عليه مضافاً الى ما أورده الشيخ عليه من ان المضار الأخروية أعظم ان الضرر في الشق الثاني من كلام المستدل وهو المفسدة كان دنيوياً قطعاً فلا يتم الجواب المذكور على الشق الثاني .

(واما الجواب الثالث) فالانصاف ان النقض بالامارات التي قام الدليل القطعي على المنع عنها في غير محله فإن الامارة بعد قيام الدليل القطعي على المنع عنها ليس في مخالفتها مظنة للعقاب بل ولا احتماله .

(نعم فيها) مظنة المفسدة او احتمالها ولكن في مخالفة المنع الشرعي عن العمل بها مفسدة قطعية كما لا يخفى (والصحيح) في النقض على المستدل بالوجه الاول هو النقض بظن الوجوب او الحرمة في الشبهات الموضوعية فان في مخالفته مظنة للضرر سواء كان هو العقاب او المفسدة فما به الجواب فيها عقاباً ومفسدة كان به الجواب في الشبهات الحكمية ايضاً .

﴿ قوله والصواب في الجواب هو منع الصغرى . . . الخ ﴾

لا الكبرى كما فعل الحاجبي وتقدم (وحاصل الجواب) بطوله ان قول المستدل إن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر ممنوع اذ المراد بالضرر (ان كان هو العقاب) فلا ملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقاب على مخالفته اذ لاملازمة بين نفس التكليف وبين العقاب كي يستلزم الظن

بالتكليف الظن بالعقاب كيف وقد يكون التكليف في الشبهات البدوية التي لا حجة فيها على التكليف ولا عقاب على مخالفته قطعاً للبراءة عنه شرعاً وعقلا كما سيأتي بل الملازمة انما تكون بين التكليف المنجز بسبب العلم اوالعلمي وبين استحقاق العقاب على عصيانه ومجرد الظن به بلا دليل على اعتباره مما لا يتنجز به التكليف كي يستحق العقاب على عصيانه (وان كان المراد من الضرر) هو المفسدة فالظن بالتكليف وان كان ظنـاً بالمفسدة في مخالفته ولكن المفسدة مما لا تكون ضرراً دائماً على فاعله بل يجوز ان تكون هي مجرد القبح والحزازة في الفعل على نحو يذم فاعله من دون ان يكون ضرراً عليه كما يتفق ذلك في بعض المحرمات فإذا جاز أن يكون بعض المفاسد من هذا القبيل فالظن بالتكليف مما لا يستلزم الظن بالضرر كي يستقل العقل بدفعه (وفيه) ان الظن بالحرمة حينئذ وان لم يستلزم الظن بالضرر ولكنه يستلزم احتمال الضرر لجواز ان تكون المفسدة المظنونة هي من الأضرار الواردة على فاعلها ودفع الضرر المحتمل لازم كدفع الضرر المظنون بمقتضى اعتراف المصنف به كما سيأتي حيث يقول ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جـداً (وعليه) فيختل الجواب عن الصغرى قهراً ولابد من ذكر جواب آخر في المقام لتضعيف الاستدلال (هذا كله) حاصل جواب المصنف .

(واما الشيخ اعلى الله مقامه) فقد أجاب عن العقاب بمنع الصغرى على نحو ما تقدم من المصنف آنفاً وعن المفسدة بمنع الصغرى ايضاً بمعنى ان الظن بالحرمة لا يساوق الظن بالمفسدة نظراً إلى ان فعل الحرام ليس علة تامة للمفسدة لاحتمال تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف او يعلمه بإعلام الشارع نظير الكفارة والتوبة وغيرهما من الحسنات التي تذهبن السيئات (ثم أورد) على ذلك وضعفه (إلى ان قال) والاولى أن يقال إن الضرر يعني به المفسدة وان كان مظنوناً الاان حكم الشارع قطعاً او ظنـاً بالرجوع في مورد الظن الى البراءة أو الاستصحاب وترخيصه لترك مراعاة الظن أوجب القطع او الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون

والا كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن إلقاء في المفسدة (وفيه) ان ترخيص الشارع في ترك العمل بالظن بالتكليف والرجوع إلى البراءة اوالاستصحاب مما لا يجب ان يكون لمصلحة يتدارك بها المفسدة المظنونة على تقدير اصابة الظن ولعله لمصلحة أهم تكون هي في جعل الأصل والعمل به من دون ان يتدارك بها المفسدة المظنونة أصلا وقد تقدم منا في امكان التعبد بالامارات الغير العلمية ماله نفع بالمقام فراجع .

﴿ اقول ﴾

والصواب في الجواب عن المفسدة ان يقال إنه على فرض تسليم كونها ضرراً دائماً على فاعلها ليساوق الظن بالحرمة الظن بالضرر (ان الضرر) المظنون مما لا يجب دفعه بحكم العقل على وجه الإطلاق في كل مورد ومقام (وتوضيحه) ان الضرر ان كان من الاضرار المهمة جداً كقتل اوحرق او هتك عرض او عذاب اخروي ونحو ذلك فهذا مما يجب بحكم العقل دفع مظنونه ومحتمله بل وموهومه فضلا عن مظنونه ومحتمله واما اذا كان الضرر دون ذلك مما لا يهم فلم يعلم استقلال العقل بوجوب دفع مظنونه فضلا عن محتمله أو موهومه ما لم يكن مقطوعاً متيقناً قد احرز بالقطع واليقين ليستقل العقل بوجوب دفعه وان كان يسيراً جزئياً (ومن هنا يظهر) ان العبرة في حكم العقل بوجوب الدفع وعدمه هو قوة المحتمل وعدم قوته لا قوة الاحتمال وعدم قوته كما هو ظاهر الأصحاب حيث أطبقوا على وجوب دفع الضرر المظنون واختلفوا في المحتمل منه وأطبقوا على عدم وجوب دفع موهومه (ثم انه من الواضح) ان الضرر الذي يظنه المجتهد في الشبهات التحريمية بسبب الظن بالحرمة ليس هو من الإضرار المهمة التي يستقل العقل بوجوب دفع مظنونها ومحتملها بل وموهومها فضلا عن مظنونها ومحتملها من قبيل القتل او الحرق وشبههما بل هو دون ذلك جداً فلم يعلم استقلاله به الا اذا اشتد الظن وبلغ

مرتبة الوثوق والإطمينان فيعامل معها معاملة العلم واليقين حينئذ ولا بأس به ولا كلام فتأمل جيداً .

﴿ قوله الا ان يقال إن العقل وإن لم يستقل بتنجزه بمجرده ... الخ ﴾

أصل الاشكال من الشيخ أعلى الله مقامه (وحاصله) ان القطع بعدم العقاب كما في الشبهات البدوية التي لا حجة فيها على التكليف انما هو لاستقلال العقل بقبح العقاب مع الشك في التكليف واما مع الظن بالتكليف فالعقل وإن لم يستقل بتنجز التكليف به ولكن لا يستقل ايضاً بقبح العقاب فيحتمل العقاب حينئذ (وظاهر الشيخ) في المقام وإن كان هو الترديد في دفع الضرر المحتمل حيث يقول نعم لو ادعى ان دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن فيصير وجوده محتملا فيجب دفعه (ولكن ظاهر المصنف) بل صريحه هو تسليم دفع الضرر المحتمل فيلزمه الاشكال حينئذ حيث يقول كما تقدم قبلا ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً لا سيما اذا كان هو العقوبة الأخروية كما لا يخفى انتهى .

﴿ اقول ﴾

والحق ان هذا الاشكال غير وارد من أصله اذ لا فرق في استقلال العقل بقبح العقاب بين ان يكون التكليف مشكوكاً اومظنوناً بعد ان لم يكن دليل من الشرع ولا من العقل على اعتبار هذا الظن فإن المعيار في انقطاع حكم العقل بقبح العقاب كما سيأتي في أصل البراءة هو تحقق البيان على التكليف من علم او علمي اي ما قام الدليل على اعتباره لامجرد الظن بالتكليف ولو لم يقم دليل على اعتباره (والعجب من الشيخ والمصنف) انهما كيف تنازلا لهذا الاشكال واعترفا بعدم استقلال العقل بقبح العقاب بمجرد الظن الغير المعتبر بالتكليف حتى يحتمل العقاب ويقع الكلام في دفع الضرر المحتمل مع ان قبح العقاب بلا بيان أوضح من الشمس واطلاق

اللابيان على كل من الوهم والشك والظن الغير المعتبر مثل ذلك الا ان الإنسان محل السهو والنسيان .

﴿ قوله واما تفويت المصلحة فلاشبهة في انه ليس فيه مضرة . . الخ ﴾

وحاصله ان الظن بالوجوب مما لا يساوق الا الظن بفوت المصلحة في المخالفة وهو ليس ضرراً على تاركها كي يجب دفع مظنونه بحكم العقل .

﴿ قوله هذا مع منع كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها بل انما هي تابعة لمصالح فيها كما حققناه في بعض فوائدنا الى آخره ﴾

إشارة إلى منع الصغرى بنحو آخر غير ما تقدم كله (وحاصله) ان الاحكام مما لا تتبع المصالح والمفاسد في الأفعال كي يستلزم الظن بالوجوب او الحرمة الظن بالمفسدة في المخالفة بل تتبع المصالح والمفاسد في نفس الاحكام كما حققه المصنف في بعض فوائده .

(وفيـــه أولا) ان التحقيق في خلاف ذلك اذ لا يعقل ان تكون المصالح والمفاسد في نفس الاحكام من دون دخل للفعل فيها أصلا بحيث اذا حكم المولى حصلت المصلحة او دفعت المفسدة من دون انتظار لإمتثال المكلف أبداً .

(نعم) يعقل ان تكون المصلحة في مجموع الحكم والفعل جميعاً كما إذا أمر المولى برفع حجر ثقيل لا فائدة في رفعه سوى اختبار عبده من حيث الطـــاعة والعصيان فهذا الغرض لا يكاد يحصل بمجرد الأمر من دون فعل المكلف او تركه في الخارج كما انه لا يكاد يحصل بمجرد فعله او تركه في الخارج من دون الأمر به في قبال ما إذا كانت المصالح والمفاسد في نفس الأفعـــال من دون دخل للامر والنهي فيها أصلا سوى كونها كاشفين عنها طريقين اليها كما في اكثر الواجبات فإن التوصليات إذا فرض اتيان العبد بها من دون ان يأمر بها المولى فقد حصل بها الملاك والغرض وهكذا في التعبديات اذ تمشى منه قصد القربة من دون حاجة

الى الأمر بها كما في العبادات التي يستقل العقل بحسنها ويدرك رجحانها من دون حاجة إلى الأمر بها من قبيل الخضوع والخشوع والسجود ونحو ذلك .

(وثانياً) لو سلم انه يعقل ان تكون المصالح والمفاسد في نفس الاحكام من دون دخل للفعل فيها أصلا فهذا مجرد فرض وتصوير وليست الواجبات والمحرمات الشرعية من هذا القبيل قطعاً بعد ما ورد كثير من الأخبار في علل الواجبات والمحرمات الكاشفة عن وجود المصالح والمفاسد في نفس الافعال دون الاحكام (هذا كله) مضافاً إلى ما في قوله في المأمور بها والمنهي عنها من المسامحة الواضحة من ناحية العبارة اذ لا وجه لتأنيث الضمير الا بالعود إلى الأحكام ولا محصل للمأمور بالأحكام والمنهي عن الاحكام كما لا يخفى .

﴿ قوله وبالجملة ليست المفسدة ولا المنفعة الفائتة اللتان في الافعال وأنيط بهما الأحكام بمضرة . . . الخ ﴾

(وفيه) ان ظاهر ما تقدم منه من ان المفسدة ليست بضرر على كل حال ضرورة ان كلما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم ان يكون من الضرر على فاعله بل ربما يوجب حزازة ومنقصة في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلاضرر عليه اصلا كذا لا يخفى . . . الخ هو تسليم كون المفسدة من الأضرار أحياناً غيرانها لا تكون كذلك دائماً لا انها ليست بمضرة مطلقاً ضرورة ان أكثر المفاسد التي تكون في المحرمات هي من الأضرار الواردة على فاعله إما في جسمه او في عرضه او في عقله او في ماله وقلما يتفق أن تكون هي مجرد الحزازة والمنقصة في الفعل بلا ضرر عليه أصلا

﴿ قوله ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة او ترك ما فيه احتمال المصلحة . . . الخ ﴾

دفع لما قد يقال من ان المفسدة والمنفعة الفائتة وإن لم تكونا بمضرة فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون ها هنا ولكن عند الظن بالحرمة تكون المفسدة مظنونة قطعاً وان لم يكن الضرر مظنوناً وهكذا عند ظن الوجوب يكون فوت المصلحة مظنوناً

قهراً بلا شبهة والعقل يستقل بقبح ما فيه مظنة المفسدة او مظنة فوت المصلحة وان لم تكونا بمضرة (وحاصل الدفع) هو نفي استقلال العقل بذلك وان استقل بقبح ما فيه المفسدة اوفيه فوت المصلحة وهو غير استقلاله بقبح ما فيه مظنة المفسدة او مظنة فوت المصلحة .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

و لعله إشارة إلى ضعف قوله المتقدم فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون ها هنا أصلا . . . الخ فان المصنف تقدم منه كما اشير آنفاً ما ظاهره بل صريحه تسليم كون المفسدة من الأضرار أحياناً غير انها لا تكون كذلك دائماً فإذا جاز كون المفسدة من الأضرار احياناً فالظن بالحرمة مما يساوق احتمال الضرر وقد اعترف المصنف بوجوب دفع الضرر المحتمل كالمظنون عيناً حيث قال ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً فتأمل جيداً .

في الوجه الثاني من الوجوه التى اقاموها على حجية مطلق الظن

﴿ قوله الثانى انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وفيه انه لا يكاد يلزم منه ذلك الا فيما اذا كان الأخذ بالظن او بطرفه لازماً مع عدم امكان الجمع بينهما عقلا او عدم وجوبه شرعاً . . الخ ﴾

الشيخ أعلى الله مقامه بعد ان ذكر هذا الوجه الثاني من انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح (قال ما هذا لفظه) وربما يجاب عنه بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح اذ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالأخذ به حسن عقلا (ثم اورد) على الجواب المذكور بما حاصله ان العمل بالمرجوح المطابق

للاحتياط جمع بين الراجح والمرجوح لا ترجيح للمرجوح على الراجح فإذا ظن عدم وجوب شيء فالاتيان به احتياطاً ليس أخذاً بالوهم وطرحاً للظن بل هو جمع بينهما اذ الاتيان لا ينافي عدم الوجوب (ثم قال) ما حاصله ان الاولى ان يجاب عنه

(أولا) بالنقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالاجماع والضرورة .

(وثانياً) بالحل بمعنى انا نسلم قبح ترجيح المرجوح على الراجح ولكن ذلك فيما إذا دار الأمر بينهما بأن تنجز التكليف بالواقع ولم يمكن الاحتياط بالجمع بينهما كما إذا تعلق التكليف بالذهاب الى بغداد وتردد الأمر بين طريقين احدهما مظنون الإيصال والآخر موهوم الإيصال فيجب حينئذ الأخذ بالظن دون الوهم لقبح ترجيح المرجوح على الراجح (واما إذا لم يتنجز) التكليف بالواقع (او تنجز) وامكن الاحتياط بينهما كما إذاتعلق التكليف باكرام العالم وتردد العالم بين شخصين كان احدهما مظنون العالمية والآخر موهوم العالمية حيث يمكن الاحتياط فيه بالجمع بين اكرامهما فلا يكاد يدور الأمر بين الراجح والمرجوح كي يجب الاخذ بالراجح دون المرجوح بل جاز الرجوع في الاول الى البراءة وفي الثاني الى الاحتياط والدور ان في المقام مما لا يثبت الا بإبطال البراءة وعدم وجوب الاحتياط وهما يتوقفان على دليل الانسداد الآتي .

﴿ اقول ﴾

هذا كله مضافاً الى ما يرد على المستدل من النقض بالظن بالتكليف في الشبهات الموضوعية حيث يجوز فيها ترك العمل بالظن بلا كلام فما به الجواب فيها يكون هو الجواب في الشبهات الحكمية (ثم إن) من تمام ما ذكر الى هنا يعرف ان مراد المصنف من قوله الا فيما اذا كان الاخذ بالظن او بطرفه لازماً مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلا هو ما اذا تنجز التكليف بالواقع ولم يمكن الاحتياط فيه أصلا كما في مثال الشيخ بتعلق التكليف بالذهاب الى بغداد مع تردد الامر فيه بين طريقين احدهما مظنون الإيصال والآخر موهوم الإيصال غير ان المصنف قد أضاف الى

ذلك قوله او عدم وجوبه شرعاً يعني به من جهة العسر والحرج المنفيين (ثم إن) حاصل جواب المصنف عن هذا الوجه الثاني ان لزوم ترجيح المرجوح على الراجح انما يكون اذا دار امر المجتهد في الشبهات الحكمية بين الاخذ بالظن او الوهم ولا يكاد يدور الامر بينهما الا بمقدمات الإنسداد الآتية والا فاللازم هو ترك العمل بالظن والوهم جميعاً والرجوع الى العلم او العلمي او الاحتياط او البرائة او غيرهما على حسب اختلاف الاشخاص والاحوال كما ستطلع على حقيقة الحال وهو جيد

في الوجه الثالث من الوجوه التي أقاموها على حجية مطلق الظن

﴿ قوله الثالث ما عن السيد الطباطبائي قدس سره من انه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات . . . الخ ﴾

قال الشيخ أعلى الله مقامه الثالث ماحكاه الاستاد عن أستاده السيد الطباطبائي من انه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة (وساق العبارة) مثل ماساق المصنف في عين الكتاب (ومحصله) انا نعلم اجمالا بوجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضي ذلك هو الاحتياط التـــام في المجموع اي في المظنونات والمشكوكات والموهومات بأن نأتي بكل ما كان وجوبه مظنوناً او مشكوكاً او موهوماً ونترك كل ما كانت حرمته مظنونة او مشكوكة او موهومة ولكن مقتضي قاعدة الحرج عدم وجوب الاحتياط كذلك فالجمع بين قاعدتي الاحتيـــاط والحرج يقتضي الاقتصار في الاحتياط على المظنونات فقط دون المشكوكات والموهومات لئلا يلزم العسر والحرج اذ الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات لدفع الحرج وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً .

﴿ قوله ولا يخفى ما فيه من القدح والفساد فانه بعض مقدمات دليل الإنسداد ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته وعمه لايكون دليل آخر... الخ ﴾

وتوضيح القدح والفساد ان هذا الوجه الثالث هو عبارة عن الانسداد الناقص (فدعوى) العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات بين المشتبهات هي نفس المقدمة الاولى كما ستأتي (ودعوى) عدم وجوب الاحتياط في الجميع نظراً إلى كونه عسرياً حرجياً هي بعض المقدمة الرابعة كما ستعرف (ودعوى) ان إخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعاً هي عين المقدمة الخامسة كما ستجيء ومن الواضح المعلوم ان المقدمات الناقصة مما لا تنتج شيئاً ما لم ينضم اليها سائر المقدمات (من انسداد باب العلم والعلمي) الى كثير من الواجبات والمحرمات (وعدم جواز إهمالها) وترك التعرض لإمتثالها رأساً (وعدم جواز الرجوع) الى الاصل العملي في كل مسألة بمقتضى حالها او الى فتوى مجتهد آخر انفتاحي كما ان من الواضح ايضاً ان مع الانضمام اليها لا تكون هي شيئاً آخر غير دليل الإنسداد الآتي (هذا حاصل) جواب المصنف عن هذا الوجه الثالث (وقريب) منه ما أجاب به الشيخ أعلى الله مقامه (قال ما لفظه) وفيه انه راجع إلى دليل الانسداد الآتي اذ ما من مقدمة من مقدمات ذلك الدليل الا وهي يحتاج اليها في إتمام هذا الدليل فراجع وتأمل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه

في الوجه الرابع من الوجوه التي اقاموها

على حجية مطلق الظن المعروف بدليل الانسداد

﴿ قوله الرابع دليل الإنسداد وهو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية . . . الخ ﴾

إن الإطاعة الظنية هي الاتيان بكل ما ظن وجوبه وترك كل ما ظن حرمته من بين المشتبهات في قبال الإطاعة الشكية او الوهمية وهي الإتيان بكل ما شك وجوبه وترك كل ما شك حرمته من بين المشتبهات او الاتيان بكل ما وهم وجوبه وترك كل ما وهم حرمته من بين المشتبهات وكل من الظنية والشكية والوهمية هو في قبال الإطاعة العلمية التفصيلية المتعذرة في حال الإنسداد وهي الإتيان بكل واجب واقعي وترك كل حرام واقعي وفي قبال الإطاعة العلمية الإجمالية وهي الإحتياط التام في المشتبهات باتيان كل ما ظن او شك او وهم وجوبه وترك كل ما ظن او شك او وهم حرمته وهو اما لا يجوز عقلا في حال الانسداد لإخلالها بالنظام او لا تجب شرعاً لكونه مما يوجب الحرج على الأنام .

﴿ قوله حكومة او كشفاً . . . الخ ﴾

إشارة الى النزاع الآتي بين الإنسداديين بعضهم مع بعض وهو ان مقتضي مقدمات الإنسداد على تقدير صحتها وسلامتها وإنتاجها حجية الظن لا التبعيض في الاحتياط كما ستعرف هل هو استقلال العقل بحجية الظن في حال الإنسداد كاستقلاله بحجية العلم في حال الإنفتاح او ان مقتضاه هو استكشاف كون الظن في حال الإنسداد طريقاً منصوباً من قبل الشارع كالظنون الخاصة الوافية بمعظم الفقه عند الانفتاحيين

﴿ قوله وهي خمسة اولها انه يعلم إجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة . . . الخ ﴾

اي نعلم إجمالا بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في مجموع المشتبهات وهذه المقدمة الأولى هي بديهية كما سيأتي إعتراف المصنف بها ولعل من هنا لم يتعرضها الشيخ أعلى الله مقامه وذكر من المقدمات الخمس اربعة من الثانية وبعدها .

﴿ قوله ثانيها انه قد انسد علينا باب العلم والعلمي الى كثير منها ... الخ ﴾

إن العلمي عبارة عن الظن الخاص الذي قام الدليل القطعي على اعتباره وثبت حجيته بالعلم واليقين (ومن هنا) عبر عنه الشيخ بالظن الخاص (قال) المقدمة الاولى وهي الثانية من المصنف انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية ... الخ وكيف كان هذه هي عمدة مقدمات الانسداد وأهمها من بين الكل وبها سميت المقدمات مقدمات الإنسداد بل ذكر الشيخ أعلى الله مقامه عند التكلم حول هذه المقدمة ان الظاهر المصرح به في كلمات بعض ان ثبوت هذه المقدمة مما يكفي في حجية الظن المطلق للاجماع عليه على تقدير انسداد باب الظن الخاص (قال) ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في اثبات حجية الظن الخبري غير انسداد باب العلم واما الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاص الى شيء آخر غير الظن فانما هي امور احتملهـا بعض المدققين من متأخري المتأخرين أولهم فيما أعلم المحقق جمال الدين الخونساري حيث اورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلى البراءة واحتمال الرجوع الى الاحتياط وزاد عليها بعض من تأخر احتمالات أخر (انتهى) .

﴿ قوله ثالثها انه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامتثالها أصلا الى آخره ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه الثانية يعني بها الثالثة من المصنف انه لا يجوز لنـا إهمال الأحكام المشتبهة وترك التعرض لإمتثالها بنحو من انحاء امتثال الجاهل العاجز

عن العلم التفصيلي بان نقتصر في الاطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلا او بالظن الخاص القائم مقـــام العلم بنص الشارع ونجعل أنفسنا في تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالأطفال والبهائم او ممن حكمه فيها الرجوع الى اصالة العدم (انتهى) ومقصوده من اصالة العدم على ما يستفاد من كلماته الشريفة عند التكلم حول هذه المقدمة هي البرائة (ثم ان لتوضيح المقام) ينبغي ذكر مقدمة مختصرة وهي ان امتثال الواجبات والمحرمات الكثيرة المعلومة بالإجمال في مجموع المشتبهات على أنحاء عديدة بعضها عقلية وبعضها شرعية (فمن الأنحاء العقلية) الامتثال العلمي التفصيلي بأن نأتي بكل واجب واقعي منها ونترك كل حرام واقعي منها .

(ومنها) الامتثال العلمي الاجمالي بأن نحتاط في تمام المشتبهات ونأتي بكل ما ظن او شك او وهم وجوبه ونترك كل ما ظن او شك او وهم حرمته .

(ومنها) الإمتثال الظني بأن نأتي بكل ماظن وجوبه ونترك كل ماظن حرمته

(ومنها) الامتثال الشكي بأن نأتي بكل ما شك وجوبه ونترك كل ما شك حرمته .

(ومنها) الامتثال الوهمي بأن نأتي بكل ما وهم وجوبه ونترك كل ما وهم حرمته (ومن الأنحاء الشرعية) ولو كان بعضها ممزوجاً بالعقلية أن نأتي بكل ما قام الظن الخاص المنصوب من قبل الشرع على وجوبه ونترك كل مـا قام الظن الخاص المنصوب من قبل الشرع على حرمته .

(ومنها) ان نرجع في كل مسألة الى الاصل العملي المعتبر فيهـــا المناسب لحالها سواء كان شرعياً او عقلياً كان مثبتاً للتكليف كاستصحاب التكليف او الاحتياط الخاص بنفس المسألة كما اذا تردد الواجب بين الظهر والجمعة او كان نافياً للتكليف كالبراءة او استصحاب عدم التكليف او لم يكن مثبتاً للتكليف ولا نافياً له كإصالة التخيير عند دوران الامر بين المحذورين .

(ومنها) أن نرجع في كل مسألة الى فتوى مجتهد آخر انفتاحي هذا حاصل

المقدمة واذا عرفتها (فنقول) إن مقصود الإنسدادي من هذه المقدمة الثالثة انه بعد ما انسد باب النحو الاول من الأنحاء العقلية للامتثال وهكذا النحو الاول من الأنحاء الشرعية وذلك لما ادعاه في المقـــدمة الثانية من إنسداد باب كل من العلم والعلمي اي الظن الخاص الى كثير من تلك التكاليف فلا يمكن ترك التعرض لإمتثالها بالمرة بل يجب التعرض لإمتثالها بأحد الأنحاء الباقية لا محـــالة وهي ستة فينسد بالمقدمة الرابعة النحو الثاني من الأنحاء العقلية وهكذا الثاني والثالث من الأنحاء الشرعية وبالمقدمة الخامسة النحو الرابع والخامس من الأنحاء العقلية فينحصر الطريق قهراً بالنحو الثالث من العقلية وهو الامتثال الظني وهـــذا هو مطلوب الإنسدادي كما لا يخفى .

﴿ قوله رابعها انه لايجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا بل لايجوز في الجملة كما لايجوز الرجوع الى الأصل في المسألة من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط ولا الى فتوى العالم بحكمها . . . الخ ﴾

هذه المقدمة الرابعة تشتمل على فقرات ثلاث .

(الاولى) عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه في الجملة اي فيما كان مخلا بالنظام فوق العسر كما سيأتي التنصيص عليه .

(الثانية) عدم جواز الرجوع في كل مسألة الى الأصل العملي المناسب لحالها

(الثالثة) عدم جواز الرجوع الى فتوى مجتهد آخر انفتـــاحي (ثم إن) مقصود الإنسدادي من هذه المقدمة الرابعة كما أشرنا آنفاً هو سد أنحاء ثلاثة من الأنحاء المتقدمة للامتثال كما انه سد في المقدمة الثانية وهي إنسداد باب العلم والعلمي نحوين آخرين منها فيدور الامر قهراً بين الأنحاء الباقية وهي ثلاثة من تلك الأنحاء (إما الامتثال الظني) (او الشكي) (أو الوهمي) .

﴿ قوله خامسها انه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية . . . الخ ﴾

مقصود الإنسدادي من هذه المقدمة الخامسة بعد ما دار الأمر في مقام امتثال التكاليف المعلومة بالاجمال بين أحد الأنحاء الثلاثة المتقدمة آنفاً (إما الامتثال الظني) (او الشكي) (او الوهمي) انه يتعين من بينها الإمتثال الظني لرجحانه على الشكي والوهمي وقبح ترجيح المرجوح على الراجح .

﴿ اقول ﴾

ويرد (أولا) على هذه المقدمات الخمس بطولها ان هذه المقدمات ليست هي بأجمعها صحيحة سالمة كي تنتج حجية الظن بل بعضها سقيمة فاسدة كما ستعرف شرحه عند التكلم حول كل مقدمة على حدة والنتيجة تتبع أخس المقدمات فإذا بطل احداها بطلت النتيجة .

(وثانياً) لو سلم صحة الكل وسلامة الجميع فهي لا تنتج حجية الظن بل التبعيض في الاحتياط في خصوص المظنونات دون المشكوكات والموهومات من جهة العسر والحرج او اختلال النظام وليس معنى وجوب الاحتياط في خصوص المظنونات حجية الظن بالتكليف كما انه ليس معنى عدم وجوب الاحتياط في موهومات التكليف حجية الظن بعدم التكليف فان ملاك الوجوب في الاول هو الاحتياط وملاك عدم الوجوب في الثاني هو دفع العسر او اختلال النظام ولذا لا يختص عدم وجوب الاحتياط بموهومات التكليف فقط بل يجري حتى في مشكوكات التكاليف ايضاً فلو كانت المقدمات مما تنتج هي حجية الظن لكان الظن يخصص عمومات الكتاب او السنة ويقيد اطلاقاتها جميعاً سواء كان الظن مثبتاً للتكليف وكان العموم والإطلاق نافيين له او كان الأمر بالعكس مع ان الظن الانسدادي لايكاديكون المثبت منه مخصصاً للعمومات ولامقيداً للاطلاقات وإن وجب العمل به من باب الاحتياط فضلا عما اذا كان نافياً للتكليف .

(وثالثاً) ان رفع اليد عن الاحتياط في خصوص الموهومات فقط مما يكفي لدفع العسر او اختلال النظام فلا موجب لحصر الاحتياط بالمظنونات فقط كما يظهر من الإنسدادي وسماه بالاطاعة الظنية تارة وبحجية الظن أخرى بل يجب رعاية الاحتياط في المظنونات والمشكوكات جميعاً كما يظهر ذلك من الشيخ ايضاً أعلى الله مقامه عند التكلم حول المقدمة الثالثة أعني الرابعة من المصنف (قال ما لفظه) ويندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلا او بعضاً بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة لأنها الأولى بالإهمال اذا ساغ لدفع الحرج بترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر ويبقى الإحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار (انتهى) بل ويظهر منه أعلى الله مقامه في بحث اهمال النتيجة وكليتها في المعمم الثالث عند قوله ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوي الإطميناني أقرب إلى العلم عند تعذره ... الخ انه يجب الاحتياط في المظنونات والمشكوكات والموهومات كلها الا في الموهومات التي كان الظن الإطميناني بخلاف التكليف لافي مطلق الموهومات ولوكان مطلق الظن بخلافه وذلك لإندفاع العسر برفع اليد عن الإحتياط بهذا المقدار فقط فراجع تمام كلامه زيد في علومقامه

الكلام حول المقدمة الاولى

من مقدمات الانسداد

﴿ قوله اما المقدمة الأولى فهي وإن كانت بديهية الا انه قد عرفت إنحلال العلم الإجمالي . . . الخ ﴾

شروع في التكلم حول كل مقدمة على حدة ليعلم صحيحها من فاسدها وسالمها من سقيمها (وحاصل كلام المصنف) بمزيد توضيح منا حول هذه المقدمة الاولى وهي

العلم الاجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة في مجموع المشتبهات انك قدعرفت في الوجه الاول من الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد ان العلم الاجمالي الكبير الموجود في مجموع الأخبار وسائر الامارات منحل إلى العلم الاجمالي الصغير في خصوص الاخبار كما انك قد عرفت في الوجه الثاني منهما ان العلم الاجمالي الموجود في مجموع الأخبار منحل إلى العلم الاجمالي الأصغر في خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة ونحوها ومعه لا موجب للاحتياط في غير موارد تلك الاخبار اصلا ومن الواضح المعلوم ان الاحتياط في مواردها بمعنى الأخذ بكل خبر منها دل على التكليف من وجوب او حرمة هو مما لا يوجب العسر والحرج فضلا عن الإختلال بالنظام .

الكلام حول المقدمة الثانية

من مقدمات الانسداد

﴿ قوله واما المقدمة الثانية فاما بالنسبة الى العلم فهي بالنسبة الى أمثال زماننا بينة وجدانية . . . الخ ﴾

قد أشرنا فيما تقدم ان هذه هي عمدة مقدمات الانسداد وأهمها من بين الكل وبها سميت المقدمات مقدمات الإنسداد بل ادعى انها مما تكفي في حجية الظن المطلق بلا حاجة الى سائر المقدمات أصلا (وعليه) فإذا بطلت هذه المقدمة فقد بطلت النتيجة من أصلها وانهدم الاساس بتمامه (وعلى كل حال) حاصل كلام المصنف حول هذه المقدمة الثانية ان دعوى انسداد باب العلم بمعظم المسائل الفقهية وان كانت هي مسلمة بعرفها كل من تصدي للاجتهاد والاستنباط ولكن دعوى انسداد باب العلمي اي الظن الخاص المعتبر بدليل قطعي غير مسلمة بعد ماعرفت

نهوض الادلة المتقدمة الثلاثة على حجية خبر الثقة من الأخبار المتواترة وسيرة المسلمين على العمل به في امورهم الدينية وأخذهم المسائل الشرعية وسيرة العقلاء بما هم عقلاء كافة على العمل به في عامة امورهم ومنها الأمور الدينية ومن الواضح المعلوم ان خبر الثقة بحمدالله واف بمعظم الفقه كاف بمهاته واغلب مسائله وفروعه (وعليه) فلا تنتج المقدمات شيئاً مما يرومه الانسدادي أصلا (هذا كله) مضافاً إلى انها لو تمت المقدمات لم تنتج الا التبعيض في الاحتياط كما تقدم وعرفت لا حجية الظن .

الكلام حول المقدمة الثالثة

من مقدمات الانسداد

﴿ قوله واما الثالثة فهي قطعية ولو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزاً مطلقاً او فيما جاز او وجب الاقتحام في بعض اطرافه كما في المقام . . . الخ ﴾

(الشيخ) أعلى الله مقامه قد استدل لقطعية هذه المقدمة وعدم جواز ترك التعرض لامتثال التكاليف المعلومة بالاجمال بالمرة بنحو من الانحاء بعد انسداد باب العلم والعلمي بهـا (بوجوه) بالاجماع القطعي وبلزوم الخروج عن الدين لو أهملت الاحكام بالمرة وبالعلم الاجمالي المقتضي للاحتياط (قال) واما المقدمة الثانية يعني بها ثالثة المصنف وهي عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة على كثرتها وترك التعرض لامتثالها بنحو من الأنحاء فيدل عليه وجوه .

(الاول) الاجماع القطعي على ان المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حجية اخبار الآحاد بالخصوص ليس هي البراءة وإجراء اصالة العدم في كل حكم بل لابد من التعرض لامتثال الاحكام المجهولة بوجه ما الى ان قال

(الثاني) ان الرجوع في جميع تلك الوقايع الى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين بمعنى ان المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للاحكام المجهولة جاعلا لها كالمعدومة يكاد يعد خارجاً عن الدين لقلة المعلومات التي اخذ بها وكثرة المجهولات التي أعرض عنها وهذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الإلتفات الى كثرة المجهولات الى ان قال .

(الثالث) انه لو سلمنا ان الرجوع الى البرائة لا يوجب شيئاً مما ذكر من المحذور البديهي وهو الخروج عن الدين فنقول انه لا دليل على الرجوع الى البرائة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فان ادلتها مختصة بغير هذه الصورة ونحن نعلم اجمالا ان في المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجه السابق كان مبنياً على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين وهو محذور مستقل وان قلنا بجواز العمل بالاصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية وهذا الوجه مبني على ان مطلق المخالفة القطعية غير جايز وأصل البرائة في مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الاجمالي الى حد الشبهة الغير المحصورة (انتهى) كلامه هذا كله من أمر الشيخ أعلى الله مقامه

(واما المصنف) فلم يستدل لقطعية هذه المقدمة الثالثة الا بالوجه الاول والثاني من الوجوه المتقدمة (وقد اشار) الى الوجه الاول بقوله ومما يلزم تركه اجماعاً يعني به ترك اهمال معظم الاحكام (وأشار) الى الوجه الثاني بقوله وذلك لأن اهمال معظم الاحكام وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بانه مرغوب عنه شرعاً فعبر عن المخالفة القطعية الكثيرة بعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام وعبر عن كونها أمراً يقطع ببطلانه كل أحد بانه مما يقطع بانه مرغوب عنه شرعاً .

(واما الوجه الثالث) وهو العلم الاجمالي بالواجبات والمحرمات فلم يستدل به نظراً الى انه مما لا يجدي لوجوب الاحتياط وعدم جواز الاهمال بالمرة بعد

فرض جواز الاقتحام في بعض الاطراف لدفع العسر بل فرض وجوب الاقتحام فيه لدفع اختلال النظام فانا اذا علمنا اجمالا بوجود الحرام مثلا في أطراف نضطر الى ارتكاب بعضها فلا يكاد يؤثر هذا العلم شيئاً أبداً بل يجوز ارتكاب الكل اما البعض المضطر اليه فواضح واما ما عداه فلكون الشك فيه بدوياً لجواز ان يكون الحرام المعلوم بالاجمال هو البعض المضطر اليه (وقد اشار المصنف) الى كون المقام من هذا القبيل بقوله فيما جاز او وجب الاقتحام في بعض اطرافه كما في المقام . . . الخ .

﴿ اقول ﴾

(اما الوجه الاول) من الوجوه الثلاثة المتقدمة وهو الاجماع فلا يخلو عن مناقشة فان الظاهر ان الاجماع على تقدير تسليمه مما له مدرك واضح وهو العلم الاجمالي بالتكاليف في المشتبهات من الواجبات والمحرمات لا رأى الامام (ع) الواصل إلينا خلفاً عن سلف وقرناً بعد قرن .

(واما الوجه الثاني) وهو لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبرعنها بالخروج عن الدين فهو ليس وجهاً مستقلا في قبال العلم الاجمالي بالواجبات والمحرمات المقتضي للاحتياط في المشتبهات فانا لو جوزنا المخالفة القطعية للتكاليف المعلومة بالاجمال فلا فرق حينئذ بين قليلها وكثيرها ودعوى ان المخالفة الكثيرة خروج عن الدين هي أشبه شيء بالتخويف والترهيب كما لا يخفى .

(واما الوجه الثالث) وهو العلم الاجمالي بالتكاليف فالظاهر انه مما لابأس به (ودعوى) انه بعد جواز الاقتحام او وجوبه في بعض الأطراف لدفع العسر او لدفع اختلال النظام مما لايؤثر شيئاً (ضعيفة) جداً فانا في المقام وان نعلم بجواز الاقتحام في المشكوكات والموهومات او بوجوبه لدفع العسر او لدفع اختلال النظام ولكن العلم الاجمالي مما لا ينحل بذلك بل باق على حاله في خصوص المظنونات بمعنى انا لا نحتمل ان يكون تمام التكاليف المعلومة بالاجمال بأجمعها

في المشكوكات والموهومات المرخصة فيها ويكون المظنونات بتمامها خالية عن التكاليف بل نعلم اجمالا بوجود مقدار من الواجبات والمحرمات لو لا اكثرها في خصوص المظنونات مثل ما نعلم بها في المجموع وهو المقتضي للاحتياط عقلا (وقد اشار) الشيخ أعلى الله مقامه الى هذه النكتة في كلامه المتقدم حيث قال ونحن نعلم ان في المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات ... الخ .

(وبالجملة) إن الوجه الوجيه لعدم جواز الاهمال بالمرة ووجوب مراعاة الاحتياط ولو في الجملة في بعض الاطراف هو العلم الاجمالي بالتكاليف في خصوص المظنونات بعد أن جاز او وجب الاقتحام في المشكوكات والموهومات لدفع العسر او لدفع اختلال النظام فتدبر جيداً .

﴿ قوله وذلك لأن إهمال معظم الأحكام وعدم الإجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بانه مرغوب عنه شرعا . . . الخ ﴾

إشارة الى الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشيخ اعلى الله مقامه وقد قدمه المصنف في الذكر على الوجه الاول ولا باس به .

﴿ قوله ومما يلزم تركه اجماعاً . . . الخ ﴾

إشارة الى الوجه الاول من الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشيخ أعلى الله مقامه وقد أخره المصنف في الذكر عن الوجه الثاني ولا بأس به ايضاً .

﴿ قوله ان قلت اذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الإقتحام في بعض الأطراف كما أشير اليه فهل كان العقاب على المخالفة في ساير الأطراف حينئذ على تقدير المصادفة الا عقاباً بلا بيان . . . الخ ﴾

مقصود المستشكل من هذا الاشكال انه اذا لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً ولو في خصوص ما جاز او وجب الاقتحام في بعض الاطراف كما في المقام لدفع العسر او لدفع اختلال النظام كما اشير قبلا فما الموجب لمراعاة الاحتياط في بقية الاطراف وعدم جواز الاهمال بالمرة وهل البراءة حينئذ في ساير الأطراف الا بلا

مزاحم لكون الشك فيها بدوياً لاحتمال كون التكاليف المعاومة بالاجمال بأجمعها في الطرف المرخص فيه نظير ما تقـــدم في العلم الاجمالي بوجود الحرام في أطراف نضطر إلى ارتكاب بعضها عيناً وهل العقاب حينئذ على المخالفة في سائر الأطراف على تقدير المصادفة الا عقاباً بلا بيان وذلك لانتفاء العلم الاجمالي وانحلاله من أصله

(فيقول المصنف) نعم لا موجب للاحتياط في بقية الاطراف من ناحية العلم الاجمالي بعد ماجاز اووجب الاقتحام في بعض الأطراف ولكنا نعلم بوجوب الاحتياط بنحو اللم من شدة اهتمام الشارع بتكاليفه (مضافاً) إلى صحـــة دعوى الاجماع عليه وانه لا يجوز الاهمال رأساً في هذا الحال اي بعد ما جاز او وجب الاقتحام في بعض الاطراف لدفع العسر او لدفع اختلال النظام .

﴿ اقول ﴾

إن المصنف قبل ذكر هذا الاشكال قد بين ان وجه وجوب الاحتياط في الجملة وعدم جواز الاهمال بالمرة هو امران .

(احدهما) ان إهمال معظم الاحكام وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً ... الخ .

(ثانيهما) انه يجب ترك الإهمال اجماعاً ... الخ ومعه لا يكاد يبقى مجال لهذا الاشكال وجوابه اصلا فانه لم يعتمد في وجه وجوب الاحتياط في الجملة وعدم جواز الاهمال بالمرة على العلم الاجمالي كي يشكل عليه بانه بعد ما جاز او وجب الاقتحام في بعض الأطراف لا يكاد يؤثر هذا العلم الاجمالي شيئاً أبداً فلماذا يحتاط في بقية الأطراف فيجاب عنه بأن الاحتياط في بقية الأطراف انمـــا هو لوجوبه شرعاً المستكشف لماً من شدة اهتمام الشارع بتكاليفه او لصحة دعوى الاجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال أبداً فتأمل جيداً .

الكلام حول المقدمة الرابعة

من مقدمات الانسداد

﴿ قوله واما المقدمة الرابعة فهي بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام واما فيما لا يوجب فمحل نظر بل منع . . . الخ ﴾

قد عرفت فيما تقدم ان المقدمة الرابعة تشتمل على فقرات ثلاث (عدم وجوب) الاحتياط التام في اطراف العلم الاجمالي بل عدم جوازه في الجملة (وعدم جواز) الرجوع في كل مسألة الى الأصل العملي المناسب لها من استصحاب او تخيير او برائة او اشتغال (وعدم جواز) الرجوع الى فتوى مجتهد آخر انفتاحي فحينئذ نتكلم حول الفقرة الاولى (فنقول) اما الشيخ أعلى الله مقامه فقد اختار عدم وجوب الاحتياط التام في المقام كما يقول به الانسدادي وذلك لوجهين .

(احدهما) الاجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام نظير ما تقدم من الاجماع القطعي على عدم جواز الإهمال بالمرة .

(وثانيهما) لزوم العسر الشديد والحرج الاكيد من الاحتياط التام وذلك لكثرة ما يحتمل موهوماً وجوبه خصوصاً في ابواب الطهارة والصلاة .

﴿ اقول ﴾

إن دعوى عدم وجوب الاحتياط التام في المقام استناداً الى العسر الشديد والحرج الاكيد هي في محلها ولكن دعوى الاجماع القطعي مما لايخلو عن مناقشة فان الظاهر ان الاجماع المذكور على تقدير تسليمه مما له مدرك واضح نظير ما تقدم في الاجماع على عدم جواز الاهمال بالمرة غايته ان المدرك هناك كان هو العلم الاجمالي بالتكاليف

وها هنا هو العسر الشديد والحرج الأكيد (وعلى كل حال) ان ادلة العسر والحرج هي كافية في إسقاط وجوب الاحتياط التام في المقام من دون حاجة الى دعوى الاجماع القطعي عليه الكاشف عن رأي الإمام عليه السلام (هذا كله من أمر الشيخ) في التكلم حول الاحتياط التام .

(واما مختار المصنف) فحاصله ان الاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي اذا كان عسره بحد الاخلال بالنظام فهذا غير واجب بلا كلام واما اذا كان دون ذلك بان كان الاحتياط مما يوجب العسر فقط بلا اخلال بالنظام فعدم وجوبه محل نظر بل منع نظراً الى ان ادلة الحرج وهكذا ادلة الضرر وان كانت حاكمة على دليل التكليف والوضع رافعـــة لهما فيما كانا حرجيين او ضرريين وتوجب حصرهما بما اذا لم يلزم منهما حرج او ضرر (لكن ذلك) اذا كان نفس متعلق التكليف حرجياً او ضررياً كالوضوء او الغسل في البرد الشديد او القيام في صلاة المريض او الحج للشيخ الكبير وأمثال ذلك .

(واما إذا) كان متعلق التكليف بنفسه في كمال السهولة ولكن الجمع بين محتملاته احتياطاً من جهة العلم الإجمالي هو الذي أوجب العسر او الضرر كما اذا تردد الماء المطلق للوضوء بين ألف إناء مثلا فهل هنا لا تكون ادلة الحرج حاكمة على قاعدة الإحتياط اذ العسر لازم من حكم العقل بالجمع بين المحتملات للعـــلم الإجمالي بالتكليف وليس لازماً من التكليف الشرعي كي يرتفع بالحرج او الضرر نعم لو كان الإحتياط بحكم الشرع وقد أوجب العسر والحرج لكثرة الأطراف أمكن القول حينئذ بسقوطه ولكنه مجرد فرض كما لا يخفى فانه ليس الا بحكم العقل دون الشرع .

﴿ اقول ﴾

الظاهر انه لا فرق في الحرج او الضرر بين أن يلزم من نفس متعلق التكليف او من الجمع بين محتملاته بحكم العقل للعلم الاجمالي بالتكليف فان الحرج او الضرر

على كل حال متوجه من ناحية التكليف الشرعي اذ لو لاه لم يحكم العقل بوجوب الجمع بين محتملاته كي يلزم منه الحرج او الضرر (وعليه) فكل من الحرج والضرر مرتفع مطلقاً سواء كان لازماً من نفس متعلق التكليف او من الجمع بين محتملاته بحكم العقل (والى هذا قد اشار المصنف) بقوله نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشي من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة فتكون منفية بنفيه (انتهى) .

(وبالجملة) لا شك في ان الاحتياط التام بعد العلم الإجمالي بالتكاليف في المشتبهات بإتيان كل ما ظن او شك او وهم وجوبه وترك كل ما ظن او شك او وهم حرمته هو مما يوجب العسر الشديد والحرج الأكيد وهما منفيان في الشريعة السمحاء بلا شبهة بل اذا أوجب ذلك اختلال النظام فهو منفي بحكم العقل ايضاً مضافاً الى الشرع وعليه فوجوب الاحتياط التام في المقام باطل بلا كلام .

﴿ قوله من ان التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف او الوضع المتعلقين بما يعمهما هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما . . . الخ ﴾

اي من ان التوفيق بين دليل الضرر والعسر ودليل التكليف والوضع المتعلقين بما يعم الضرر والعسر هو نفي التكليف والوضع عن المتعلقين بلسان نفي الضرر والعسر

﴿ قوله ولا يخفى إنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الإحتياط في بعض الاطراف . . . الخ ﴾

اي ولا يخفى انه بناء على حكومة ادلة العسر والحرج على قاعدة الاحتياط في المقام لكونها عسرية حرجية وجاز أووجب الاقتحام في بعض الاطراف كالمشكوكات والموهومات لدفع الحرج او لدفع اختلال النظام فلايبقى موجب لمراعاة الاحتياط في بقية الأطراف اي في المظنونات كما سبق في ان قلت المتقدم وذلك لصيرورة الشك فيها بدوياً لجواز ان يكون التكاليف المعلومة بالاجمال كلها في خصوص الأطراف المرخصة فيها فان الاحتياط انما وجب هو للعلم الاجمالي فاذا انحل العلم

الاجمالي وصار الشك بدوياً فلا موجب للاحتياط اصلا ولو في بعض الاطراف (وعليه) ففي مراعات الاحتياط في المظنونات لابد من دعوى وجوبه شرعاً اما لاستكشافه بنحو اللم من شدة إهتمام الشارع بتكاليفه او للاجماع عليه في هذا الحال كما سبق في جواب ان قلت المتقدم فتذكر .

﴿ قوله واما الرجوع الى الاصول فبالنسبة الى الاصول المثبتة من احتياط او استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن اجرائها عقلا . . . الخ ﴾

هذه هي الفقرة الثانية من المقدمة الرابعة وهي الرجوع في كل مسألة الى الاصل العملي المناسب لها من استصحاب او تخيير او برائة او اشتغال (قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) واما الرجوع في كل واقعة الى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة (الى ان قال) فيرد هذا الوجه ان العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن إجراء البرائة أوالاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط بل وكذا العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع عن العمل بالاستصحابات من حيث انها استصحابات وان كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر (قال) وبالجملة فالعمل بالاصول النافية للتكليف في مواردها مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة وبالاصول المثبته للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرج وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين كما لا يخفى على المتأمل (انتهى) كلامه رفع مقامه (وملخصه) لدى التدبر ان العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات ممايمنع عن الاصول النافية للتكليف من البرائة والاستصحابات المطابقة لها (كما ان العسر) والحرج هما يمنعان عن الاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحابات المطابقة له (هذا مضافاً) الى مـا في خصوص الاستصحابات المطابقة للاحتياط من وجه آخر للمنع وهو العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات فيها المانع عن العمل بها من حيث انها استصحابات .

﴿ اقول ﴾

اما العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فلابد من تعميمه الى موارد الاصول النافية ايضاً نظراً الى قلة موارد الاصول المثبتة وانها بالنسبة الى التكاليف الكثيرة المعلومة بالاجمال أقل قليل والا فمجرد العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في مجموع المشتبهات مع احتمال كونها جميعاً في موارد الاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحابات المطابقة له مما لا يمنع عن الاصول النافية بل يجري حينئذ كل من الاصول المثبتة والنافية جميعاً وينحل العلم الاجمالي من أصله (نظير) ما اذا علمنا اجمالا بوقوع النجس في أحد الأواني الثلاثة وكانت الحالة السابقة في اثنين منها الطهارة وفي واحد منها النجاسة فيجري استصحاب الطهارة في الإثنين واستصحاب النجاسة في الثالث وينحل العلم الاجمالي من أصله .

(واما العلم الاجمالي) بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط فهو غير معلوم وذلك لجواز بقاء التكليف في تمام استصحابات التكليف على حاله (ومجرد العلم الاجمالي) بوجود غير الواجبات والمحرمات في مجموع المشتبهات مع احتمال كونه بتمامه في موارد الاصول النافية (مما لا يجدي) في عدم جريان الاستصحابات المطابقة للاحتياط بل تجري الاستصحابات المثبتة بل والنافية ايضاً لو لم يكن مانع آخر عنها وينحل العلم الاجمالي بالعدم من أصله .

(واما دعوى) ان العمل بالاصول المثبتة من الاحتياط والاستصحابات المطابقة له مستلزم للعسر والحرج فهي ممنوعة جداً فانها ليست من الكثرة بحد لو عمل بها لزم العسر كما لايخفى (هذا مضافاً) الى ان الشيخ اعلى‌الله مقامه لم يتعرض لحكم اصالة التخيير أصلا والظاهر انه لا مانع عن جريانها كاصالة الاحتيـــاط والإستصحابات المطابقة لها عيناً .

(وبالجملة) إن الاصول النافية مما لا تجري للعلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في مواردها ولكن الاصول المثبتة اي الاحتياط الخاص بالمسألة من جهة

العلم الإجمالي بالتكليف فيها كالعلم الاجمالي بوجوب القصر والإتمام في مورد خاص والاستصحابات المطابقة للاحتياط فيما كان للتكليف حالة سابقة كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة ونحوها وهكذا اصالة التخيير فيما إذا دار الأمر بين المحذورين مما لا مانع عن جريانها أبداً (هذا كله محصل كلام الشيخ) وما فيه من النقض والإبرام.

(واما المصنف) فحاصل كلامه أن الاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والإستصحابات المطابقة له مما لامانع عن جريانها عقلا فاذاعلم مثلا اجمالا بوجوب القصر او الإتمام جرت قاعدة الاحتياط واذا شك في بقاء وجوب صلاة الجمعة جرت قاعدة الاستصحاب (اما الاول) فلحكم العقل (واما الثاني) فلعموم النقل وإن قيل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي من جهة المناقضة بين صدر دليل الاستصحاب وذيله كما سيأتي من الشيخ في تعارض الاستصحابين ان شاء الله تعالى فانه لو علم مثلا اجمالا بوجود النجس في أحد الإنائين وكانا في السابق طاهرين لم يمكن استصحاب طهارتهما جميعاً اذ لو استصحب طهارتهما كذلك عملا بقوله عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك كان ذلك طرحاً لقوله (ع) ولكن ينقضه بيقين آخر وقد تيقنا اجمالا بانتقاض الحالة السابقة في احدهما (والسر في عموم النقل) وان قيل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي من جهة المناقضة ان المجتهد الذي يجري الاستصحاب المثبت للتكليف في المشتبهات ممن لا شك له فعلا الا في هذا الطرف الملتفت اليه لا في سائر الأطراف كي يتم اركانه في الجميع ولم يمكن اجرائه في الكل من جهة المناقضة بين الصدر والذيل بل ولا في البعض لمعارضة الطرف الآخر معه.

﴿ اقول ﴾

إن من الجايز ان يحصل للمجتهد حين الاستصحاب التفات الى تمام موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف نظراً الى قلتها وحصرها بموارد معدودة فيصير

الشك حينئذ في الجميع فعلياً فيمنع عنها (ولعله) اليه أشار أخيراً بقوله فافهم (والصحيح) في وجه جريان الاستصحابات المثبتة للتكليف هو ما اشرنا اليه من المنع عن العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات فيها هذا كله حاصل كلام المصنف في الاصول المثبتة .

(واما الاصول النافية) فحاصل كلامه فيها انه لا مانع ايضاً عن جريانها من ناحية لزوم التناقض بين صدر الدليل وذيله بعد عدم فعلية الشك في تمام الاطراف دفعة واحدة ان لم يكن مانع آخر عنه شرعاً او عقلا كالعلم الاجمالي بالتكليف ولا مانع عنه كذلك اذا كان مجموع موارد الاصول المثبتة للتكليف بضميمة ما علم حكمه تفصيلا او نهض عليه الظن الخاص المعتبر بالخصوص بمقدار المعلوم بالإجمال بل بمقدار لا يبقى معه شيء مهم يوجب استكشاف وجوب الاحتياط فان الانسدادي وإن أنكر انفتاح باب العلم والعلمي بمعظم المسائل الفقهية ولكن لا ينكر العلم ببعض المسائل التي يعرف حكمها من الكتاب او السنة او من العقل او الإجماع كما لاينكر ايضاً بعض الظنون الخاصة المعتبرة بالخصوص كظاهر الكتاب والسنة وان أنكر وجود الظن الخاص الوافي بمعظم الفقه كخبر الثقة ونحوه (هذا اذا كان) مجموع موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم حكمه تفصيلا أو نهض عليه الظن الخاص المعتبر بالخصوص بمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف والا فاللازم هو الاحتياط في خصوص مجاري الاصول النافيـة مطلقاً ولو من موهومات التكليف الا بمقدار رفع اختلال النظام او رفع العسر لا الاحتياط في محتملات التكليف مطلقاً ولو كانت في موارد الاصول المثبتة فان العمل بالتكاليف فيها يكون من باب قيام الحجة عليها وهي الاصول العملية لا من باب الاحتياط كما لا يخفى .

﴿ اقول ﴾

اما عدم فعلية الشك في تمام الأطراف دفعة واحدة فقد عرفت ضعفه (واما)

انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف بدعوى كون مجموع موارد الاصول المثبتة مع الضميمة بمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف فأضعف فإن موارد الاصول المثبتة مع الضميمة ليست الا أقل قليل بالنسبة الى التكاليف المعلومة بالإجمال في مجموع المشتبهات (نعم دعوى) انه اذا لم ينحل العلم الاجمالي كان خصوص موارد الاصول النافية محلا للاحتياط دون المثبتة هي في محلها فان العمل في موارد المثبتة يكون بملاك قيام الحجة على التكليف وهي الاصول العملية لا بملاك الاحتياط من جهة العلم الاجمالي بالتكاليف (وعلى كل حال) قد تحصل لك من جميع ما ذكر الى هنا انه يجوز الرجوع في المسألة الى الاصول العملية المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحابات المطابقة له بل والى اصالة التخيير ايضاً ولا يجوز الرجوع فيها الى الاصول النافية أصلا فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد اشير آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله لو لم يكن هناك مانع عقلا او شرعاً . . . الخ ﴾

المانع عن الاصول النافية هو العلم الإجمالي بالتكاليف ولعل قوله عقلا او شرعاً اشارة الى ان العلم الاجمالي بالتكليف ان كان تأثيره في التنجيز بنحو العلية التامة بحيث لا يمكن الترخيص من الشرع في اطرافه لا كلا ولا بعضاً للزوم المناقضة او احتمالها المحال فالمانع عقلي واما اذا كان تأثيره فيه بنحو الاقتضاء بحيث جاز الترخيص من الشرع فيها كلا او بعضاً بلا لزوم المناقضة او احتمالها المحال غايته انه لم يرد من الشرع دليل يصلح بظاهره للجريان في اطرافه كلا او بعضاً فالمانع شرعي بمعنى انه كان له ان يمنع عن تأثيره ولم يفعل بل أقره على حاله وقد تقدم منا في العلم الإجمالي ماله نفع تام في تحقيق هذا المقام فراجع ولا نعيد .

﴿ قوله ومن الواضح انه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال الى آخره ﴾

فرب شخص كان ما علمه تفصيلا او نهض عليه علمي هو بمقدار كثير لو انضم الى موارد الاصول المثبتة لا نحل العلم الاجمالي بالتكاليف من أصله ولم يبق له مانع عن الاصول النافية أصلا بخلاف شخص آخر وهكذا قد يتفق الاختلاف باختلاف الأحوال والأزمان فرب حال وزمان أمكن فيه تحصيل العلم التفصيلي او العلمي بمقدار لو انضم الى الاصول المثبتة لانحل العلم الإجمالي بالتكاليف من أصله بخلاف حال آخر وزمان غيره وهذا واضح .

﴿ قوله ولو من مظنونات عدم التكليف محلا للاحتياط فعلا ويرفع اليد عنه فيها كلا او بعضاً بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر . . . الخ ﴾

(مقصوده) من مظنونات عدم التكليف هو موهومات التكليف (كما ان مقصوده) من رفع اليد عن الاحتياط فيها كلا او بعضاً بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر هو الرد على الانسدادي الملتزم بالاحتياط في خصوص مظنونات التكليف وقد رفع اليد عنه في المشكوكات والموهومات جميعاً فيشير بقوله هذا الى انه لا ملزم لرفع اليد عن الاحتياط في المشكوكات بل ولا في الموهومات الا بمقدار رفع العسر او الإخلال بالنظام (وقد تقدم) منا هذا الاشكال على الإنسدادي عند بيان المقدمة الخامسة وذكرنا عبارة الشيخ فيه ايضاً بل ذكرنا منه عبارتين يظهر من احداهما رفع اليد عن الاحتياط في خصوص الموهومات كلا او بعضاً بمقدار دفع العسر ومن اخراهما رفع اليد عن الاحتياط في الموهومات التي كان الظن الإطميناني بخلاف التكليف لا مطلق الظن فراجع .

﴿ قوله لا محتملات التكليف مطلقاً . . . الخ ﴾

عطف على موارد اصول النافية اي كما ظهر انه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد اصول النافية مطلقاً ولو من موهومات التكليف محلا للاحتياط لامحتملات

التكليف مطلقاً ولو كانت في موارد الاصول المثبتة فان العمل في موارد الاصول المثبتة كما اشير آنفاً يكون بملاك قيام الحجة على التكليف وهي الاصول العملية المعتبرة لا بملاك الاحتياط من جهة العلم الاجمالي بالتكاليف (ويحتمل ضعيفاً) ان يكون عطفاً على قوله فيها كلا او بعضاً اي ويرفع اليد عن الاحتياط في موهومات التكاليف كلا اوبعضاً بمقدار رفع الاختلال اورفع العسر لا في محتملات التكليف مطلقاً اي في المشكوكات والموهومات جميعاً كما زعم الانسدادي .

﴿ قوله واما الرجوع الى فتوى العالم فلا يكاد يجوز . . . الخ ﴾

هذه هي الفقرة الثالثة من المقدمة الرابعة وهي الرجوع الى فتوى مجتهد آخر انفتاحي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه واما رجوع هذا الجاهل الذي انسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة الى فتوى العالم بها وتقليده فيها فهو باطل لوجهين (احدهما) الإجماع القطعي (والثاني) ان الجاهل الذي وظيفته الرجوع الى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص واما الجاهل الذي يبذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلطه في استناده اليه واعتقاده عنه فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة اليه وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه .

(والمصنف) قدس سره وإن لم يؤشر إلى الوجه الاول وكأنه لضعفه ولكنه قد أشار الى الوجه الثاني بقوله واما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز ضرورة انه لا يجوز الا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم والعلمي فهل يكون رجوعه اليه بنظره الا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل (انتهى) .

الكلام حول المقدمة الخامسة

من مقدمات الانسداد

﴿ قوله واما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل بها وانه لا يجوز التنزل الى آخره ﴾

وحاصل كلام المصنف هنا هو تسليم المقدمة الخامسة وهي كون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً وذلك لاستقلال العقل بها وانه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية يعني بها الإجمالية وهي الاحتياط التام او عدم وجوبها الا الى الاطاعة الظنية دون الشكية او الوهمية وذلك لبداهة مرجوحيتها بالنسبة اليها .

﴿ اقول ﴾

نعم إن العقل يستقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح ولكن لا يستقل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية او عدم وجوبها بالتنزل الى خصوص الاطاعة الظنية دون الشكية او الوهمية بل الى الإطاعة الظنية والشكية جميعاً دون الوهمية وذلك لما عرفت عند بيان المقدمة الخامسة من اندفاع العسر برفع اليد عن الاحتياط في خصوص الموهومات فقط وانه لا موجب لحصر الاحتياط بالمظنونات فقط الذي سماه الإنسدادي بالإطاعة الظنية تارة وبحجية الظن اخرى بل يحتاط في المظنونات والمشكوكات جميعاً بل عرفت منا كفاية رفع اليد عن الاحتياط في بعض الموهومات فقط وإندفاع العسر بهذا المقدار خاصة كما تقدم من الشيخ أعلى الله مقامه بل ومن المصنف ايضاً آنفاً حيث قال ورفع اليد عنه فيها اي في مظنونات عدم التكليف يعني بها الموهومات كلا او بعضاً بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر ... الخ (وعلى هذا) فالواجب هو التنزل الى الإطاعة الظنية والشكية وشيء من الوهمية

جميعاً لا الى خصوص الظنية فقط (فما يظهر من المصنف) في المقام من تسليم عدم جواز التنزل بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية او عدم وجوبها الا الى الإطاعة الظنية دون الشكية او الوهمية هو في غير محله جداً فتدبر جيداً .

﴿ قوله لكنك عرفت عدم وصول النوبة الى الإطاعة الإحتمالية الى آخره ﴾

استدراك عن تسليم المقدمة الخامسة (وحاصله) ان المقدمة الخامسة وان كانت هي مسلمة لا ريب فيها وذلك لاستقلال العقل بها وانه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية او عدم وجوبها الا الى الإطاعة الظنية دون الشكية او الوهمية ولكنك قد عرفت عدم وصول النوبة الى الإطاعة الإحتمالية كي تقدم الظنية على الشكية والوهمية (وذلك) لما أورده المصنف على المقدمة الاولى من انحلال العلم الاجمالي الكبير الموجود في مجموع المشتبهات الى العلم الاجمالي الصغير بل الأصغر الموجود في خصوص اخبار الكتب المعتمدة للشيعة وان الاحتياط فيها مما لا يوجب العسر فضلا عن اختلال النظام بل (وما أورده) على المقدمة الرابعة ايضاً على الفقرة الثانية منها وهي عدم جواز الرجوع في كل مسألة الى الأصل العملي المناسب لها من جواز الرجوع الى الاصول العملية مطلقاً ولو كانت نافية اذا كان العلم الاجمالي بالتكاليف الشرعية منحلا من جهة كون موارد الاصول المثبتة مع ما علم تفصيلا او نهض عليه الظن الخاص بمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف والا فيرجع الى الاصول المثبتة فقط وكان حينئذ خصوص موارد الاصول النافية محلا للاحتياط وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها لاموارد الاصول العملية مطلقاً ولو كانت مثبتة .

﴿ اقول ﴾

كان من اللازم أن يؤشر المصنف الى ما أورده على المقدمة الثانية ايضاً وهي انسداد باب العلم والعلمي فانها كما أشرنا من قبل هي عمدة مقدمات الإنسداد وأهمها وبها

سميت المقدمات مقدمات الإنسداد بل ادعي كفايتها لحجية الظن المطلق كما تقدم وقد أبطلها المصنف بمنع انسداد باب العلمي بقوله لما عرفت من نهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه وهو بحمدالله واف بمعظم الفقه لا سيما بضميمة ما علم تفصيلا كما لا يخفى ... الخ وعلى هذا فكانت المقدمة الثانية هي أحق بالإشارة الى ما أورد عليها من غيرها فلا تغفل أنت كما غفل المصنف قدس سره .

﴿ قوله لوجود المقتضي وفقد المانع عنه ... الخ ﴾

(اما المقتضي) فهو حكم العقل وعموم النقل المتقدمين في كلامه السابق حول الرجوع الى الاصول العملية .

(واما المانع) فهو العلم الإجمالي بالتكاليف الذي قد ادعي إنحلاله لو كان مجموع موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا او نهض عليه الظن الخاص المعتبر بمقدار المعلوم بالإجمال .

﴿ قوله وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها ... الخ ﴾

بل المصنف لم يرجح مظنونات التكليف في موارد الاصول النافية على غيرها حيث حكم بالاحتياط فيها جميعاً الا في موهومات التكليف فلم يحتط فيها بمقدار رفع الإختلال او رفع العسر (فقال) فيما تقدم آنفاً ما لفظه كما ظهر انه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد اصول النافية مطلقاً ولو من مظنونات عدم التكليف محلا للاحتياط فعلا ويرفع اليد عنه فيها كلا او بعضاً بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر ... الخ .

﴿ قوله ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعاً بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً او عقلا على ما عرفت تفصيله ... الخ ﴾

إشارة إلى دفع ما قد يقال من انه اذا جاز أو وجب الاقتحام في بعض اطراف العلم الاجمالي لدفع العسر او لدفع اختلال النظام فلا موجب للاحتياط في بقيـة لأطراف كي يحكم العقل بترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها ولو في خصوص

موارد الاصول النافية فانه ليس الا من قبيل ما اذا علمنا اجمالا بوجود النجس في أطراف نضطر الى شرب بعضها فكما ان العلم الاجمالي هنا مما لا يؤثر شيئاً لجواز كون المعلوم بالإجمال في الطرف المرخص فيه فكذلك في المقام لا يؤثر شيئاً عيناً (فيقول في دفعه) كما أشير غير مرة نعم لا موجب للاحتياط في بقية الأطراف الا أنه نحن نستكشف وجوبه شرعاً في الجملة اي في خصوص مظنونات التكاليف لما من شدة إهتمام الشارع بتكاليفه او من الاجماع القطعي عليه على ما تقدم تفصيل كل من الإشكال ودفعه بصورة إن قلت وقلت في ذيل التكلم حول المقدمة الثالثة (ومن هنا) قال المصنف على ما عرفت تفصيله يعني به الإشارة الى هناك فتأمل جيداً .

في الظن بالطريق والظن بالواقع

﴿ قوله فصل هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع او بالطريق او بهما اقوال . . . الخ ﴾

(وحاصل الكلام) ان مقتضي مقدمات الإنسداد على تقدير سلامة الجميع وصحة الكل واقتضائها حجية الظن لا التبعيض في الاحتياط كما عرفت شرحه (هل هو حجية الظن بالواقع) اي بالحكم الشرعي الفرعي مثل ان يحصل الظن بوجوب غسل الجمعة او بوجوب الإستعاذة في الصلاة ونحو ذلك (اوحجية الظن بالطريق) اي بالمسألة الاصولية مثل ان يحصل الظن بحجية خبر الثقة او بحجية الظواهر ونحو ذلك (او حجية الظن بكليهما جميعاً) فيه اقوال (قداختار الشيخ) اعلى الله مقامه القول الأخير (وتبعه المصنف) (قال في الرسائل) وينبغي التنبيه على امور الاول انك قد عرفت ان قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني للاحكام المجهولة فاعلم انه لافرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي

كأن يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري كأن يحصل من امارة الظن بحجية أمر لا يفيد الظن كالقرعة مثلا فإذا ظن حجية القرعة حصل الإمتثال الظني في مورد القرعة وإن لم يحصل ظن بالحكم الواقعي الا انه حصل ظن ببراءة ذمة المكلف في الواقعة الخاصة وليس الواقع بما هو واقع مقصوداً للمكلف الا من حيث كون تحققه مبرئاً للذمة فكما انه لا فرق في مقام التمكن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علم كون سلوكه مبرئاً للذمة في نظر الشارع فكذا لا فرق عند تعذر العلم بين الظن بتحقق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة في نظر الشارع (انتهى) كلامه رفع مقامه (وملخصه) انه كما لا فرق في حال الانفتاح بين الاتيان بالواقع المعلوم او الإتيان بمؤدي طريق معلوم وان كلا منهما مبرء قطعي فكذلك في حال الإنسداد لا فرق بين الاتيان بالواقع المظنون او الاتيان بمؤدي طريق مظنون فان كلا منهما مبرء ظني (هذا) ملخص ما أفاده الشيخ في وجه حجية كل من الظن بالواقع والظن بالطريق .

(واما المصنف) فملخص كلامه انه لا شبهة في استقلال العقل بانه كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً في حال الإنسداد وان المؤمن في حال الانفتاح كان كل من القطع باتيان المكلف به الواقعي والقطع باتيان المكلف به الظاهري الجعلي اي مؤدي الطريق المجعول من قبل الشارع فالمؤمن في حال الإنسداد هو كل من الظن باتيان المكلف به الواقعي والظن باتيان المكلف به الظاهري الجعلي ومن المعلوم ان مقتضي ذلك هو حجية الظن في تعيين كل من الواقع والطريق جميعاً (ثم إن المصنف) وان لم يصرح في الكتاب بكون المؤمن في حال الإنسداد هو كل من الظن باتيان المكلف به الواقعي والظن باتيان المكلف به الظاهري الجعلي (ولكن) صرح بانه كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً في حال الإنسداد وأن المؤمن في حال الانفتاح

هو كل من القطع باتيان المكلف به الواقعي والقطع باتيان المكلف به الظاهري الجعلي ولازم التصريحين هو ما ذكرناه من كون المؤمن في حال الإنسداد هوالظن باتيان المكلف به الواقعي او الظن باتيان المكلف به الظاهري الجعلي وهو تعبير لا يخلو عن مناقشة فان الظن بالاتيان .

(تارة) ينشأ من جهة كون الاتيان ظنياً وهذا ليس بمراد المصنف قطعاً .

(واخرى) ينشأ من جهة كون المأتي به ظنياً وهذا هو مراد المصنف ولكن التعبير قاصر .

(والأولى) في التعبير ان يقال لا شبهة في ان المؤمن في حال الانفتاح هو كل من الاتيان بالمكلف به الواقعي القطعي والاتيان بالمكلف به الظاهري القطعي فهكذا في حال الانسداد يكون المؤمن هو كل من الاتيان بالمكلف به الواقعي الظني والاتيان بالمكلف به الظاهري الظني .

ويمكن تقرير حجية كل من الظن بالواقع والظن بالطريق بنحو ثالث اسهل بأن يقال لا شبهة في انه في حال الإنفتاح كان كل من العلم بالواقع والعلم بالطريق الشرعي القائم على الواقع حجة بمعنى انه كان منجزاً للواقع عند الإصابة وعذراً لفوته عند الخطأ (فهكذا) في حال الإنسداد يكون كل من الظن بالواقع والظن بالطريق الشرعي القائم على الواقع حجة بمعنى كونه منجزاً للواقع عند الإصابة وعذراً لفوته عند الخطأ وذلك لإستقلال العقل بأنه كلما كان العلم به حجة في حال الانفتاح كان الظن به حجة في حال الإنسداد .

﴿ قوله وان المؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم وهو طريق شرعاً وعقلا . . . الخ ﴾

(مقصوده) من قوله لا بما هو معلوم ومؤدي الطريق ... الخ هو الرد على المحقق صاحب الحاشية فانه كما سيأتي في الوجه الاول من وجهي الظن بالطريق قائل

بصرف التكاليف عن الواقع الى مؤديات الطرق وتقييد الواقع بأداء الطريق له (قال) فيما يأتي ذكره ما لفظه وحصول البراءة في صورة العلم بأداء الواقع إنما هو لحصول الأمرين به نظراً الى أداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقاً الى الواقع في حكم العقل والشرع .

(فيقول المصنف) مشيراً الى الرد عليه ان المؤمن في حال الانفتاح يقتضي حكم العقل هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو هو لا بما هو مؤدي الطريق العقلي والشرعي يعني القطع كيف وقد عرفت ان القطع طريق بنفسه لا تناله يد الجعل التشريعي لا نفياً ولا إثباتاً لا إحداثاً ولا إمضاء كيف والإمضاء فرع جواز الرد كما لا يخفى .

﴿ قوله ولا يخفى ان قضية ذلك هو التنزل الى الظن بكل واحد من الواقع والطريق . . . الخ ﴾

وفيه ان مقتضي ما ذكره قدس سره هو التنزل في حال الإنسداد الى الظن بكل من الاتيان بالمكلف به الواقعي والاتيان بالمكلف به الظاهري الجعلي لا التنزل الى الظن بكل واحد من الواقع والطريق .

(نعم) مقتضي التنزل الى الظن بكل من الاتيان بالمكلف به الواقعي والاتيان بالمكلف به الظاهري الجعلي هو حجية الظن بكل واحد من الواقع والطريق جميعاً

في بيان ما استدل به لحجية الظن

بالواقع دون غيره

(قوله ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع الا توهم انه قضية اختصاص المقدمات بالفروع . . . الخ)

قد ذكر الشيخ أعلى الله مقامه منشأ توهم الاختصاص بالظن بالواقع في التنبيه الثالث من تنبيهات الانسداد (قال ما هذا لفظه) ثم انه قدظهر مما ذكرنا ان الظن في المسائل الاصولية العملية حجة بالنسبة الى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي او الظاهري وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم وما استند اليه او يصح الاستناد اليه للمنع أمران .

(احدهما) اصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد لأن دليل الانسداد (اما ان يجري) في خصوص المسائل الاصولية كما يجري في خصوص الفروع (واما أن يقرر) دليل الإنسداد بالنسبة الى جميع الاحكام الشرعية فيثبت حجية الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الاصولية (واما ان يجري) في خصوص المسائل الفرعية فيثبت به اعتبار الظن في خصوص الفروع لكن الظن بالمسألة الاصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي تبتني عليها وهذه الوجوه بين ما لا يصح وبين ما لا يجدي .

(اما الاول) فهو غير صحيح لأن المسائل الأصولية التي ينسد فيها باب العلم ليست في أنفسها من الكثرة بحيث يستلزم من إجراء الأصول فيها محذور كان يلزم من إجراء الاصول في المسائل الفرعية التي انسد فيها باب العلم الى ان قال .

(واما الثاني) وهو إجراء دليل الانسداد في مطلق الاحكام الشرعية فرعية

كانت او أصلية فهو غير مجد لأن النتيجة وهو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن الا بالاجماع المركب او الترجيح بلا مرجع بأن يقال ان العمل بالظن في الطهارات دون الديات مثلا ترجيح بلامرجح ومخالف للاجماع وهذان الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الاصولية اما فقد الاجماع فواضح لأن المشهور كما قيل على عدم اعتبار الظن في الاصول واما وجود المرجح فلأن الإهتمام بالمطالب الاصولية أكثر لإبتناء الفروع عليها وكلما كانت المسألة مهمة كان الإهتمام فيها أكثر والتحفظ عن الخطأ فيها آكد الى ان قال .

(واما الثالث) وهو اختصاص مقدمات الإنسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية الا ان الظن بالمسألة الفرعية قديتولد من الظن بالمسألة الأصولية فالمسألة الأصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي ففيه ان الظن بالمسألة الاصولية ان كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وامتناع اجتماع الأمر والنهي فقد اعترفنا بحجية الظن فيها واما ما لا يتعلق بذلك وتكون باحثة عن احوال الدليل من حيث الاعتبار في نفسه اوعند المعارضة وهي التي منعنا عن حجية الظن فيها فليس يتولد عن الظن فيها الظن بالحكم الفرعي الواقعي وانما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعي الظاهري وهو مما لم يقتض انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية العمل بالظن فيه فان انسداد باب العلم في حكم العصير العنبي انما يقتضي العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد لا في حكم العصير من حيث اخبر عادل بحرمته الى ان قال

(الثاني من دليلي المنع) هو الشهرة المحققة والاجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل اصول الفقه وهي مسألة اصولية فلو كان الظن فيها حجة وجب الأخذ بالشهرة ونقل الاجماع في المسألة (انتهى الاستدلال بطوله) والمقصود من الموضوعات المستنبطة هو مثل كون الصعيد مطلق وجه الأرض او كون الراوي

عادلا او ثقة او أن زرارة في سند الحديث هو ابن أعين لا ابن لطيفة إلى غير ذلك من الموضوعات التي تترتب عليها الاحكام الشرعية .

(ثم إن الشيخ) اعلى الله مقامه قد أجاب عن الأمر الاول (بما حاصله) ان دليل الإنسداد وارد على إصالة حرمة العمل بالظن اي رافع لموضوعه وهو الإنفتاح من أصله فإن الظن انما يحرم العمل به في حال الانفتاح واما في حال الانسداد فهو حجة قطعاً إما حكومة او كشفاً على الخلاف الذي لشير اليه فيما تقدم وياتي تفصيله مشروحاً (واما الشقوق) الثلاثة المذكورة في وجه عدم شمول دليل الانسداد للظن بالطريق فالمختار منها هو الشق الثالث اي نختار جريان الانسداد في الاحكام الفرعية وان الظن في المسائل الاصولية مستلزم للظن في المسألة الفرعية (وما ذكره) المستدل من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح الا ان ما ذكره من أن انسداد باب العلم في الاحكام الواقعية لا يقتضي الا اعتبار الظن بالحكم الفرعي الواقعي غير صحيح بل الإنسداد في الاحكام الفرعية الواقعية يقتضي اعتبار الظن بالحكم الفرعي الواقعي والظاهري جميعاً نظراً الى ان كلا من الامتثال الظني للحكم الواقعي والظاهري مسقط للواقعي في ظرف الإنسداد كما ان كلا من الإمتثال العلمي للحكم الواقعي والظاهري مسقط عن الواقعي في حال الانفتاح بعد كون الظاهري بدلا عن الواقعي .

(وأجاب عن الأمر الثاني) بوجوه خمسة أوجهها الاول وهو المنع عن الشهرة والاجماع نظراً الى ان المسألة من المستحدثات فدعوى الاجماع فيها مساوقة لدعوى الشهرة (هذا كله) من أمر الشيخ أعلى الله مقامه .

(واما المصنف) فلم يؤشر الى الأمر الثاني أصلا وأشار الى الأمر الاول فقط وقد اختار فيه الشق الثالث كما اختاره الشيخ عيناً من اختصاص المقدمات بالأحكام الفرعية (ولكن قد أجاب عنه) بما محصله ان المؤمن بحكم العقل في هذا الحال هو كل من الظن باتيان المكلف به الواقعي والظن باتيان المكلف به الظاهري

الجعلي الذي هو مؤدي الطريق .

﴿ قوله وان كان باب العلم في غالب الاصول مفتوحاً . . . الخ ﴾

اي فيما سوى مسألة الطرق الشرعية كمسألة خبر الواحد وغيره اذ لو كان باب العلم في الاصول مفتوحاً حتى في مسألة الطرق لكان باب العلمي بالاحكام الشرعية الفرعية مفتوحاً قطعاً ولم تتم المقدمات في الفروع أصلا .

في الوجه الاول مما استدل به لحجية الظن بالطريق دون غيره

﴿ قوله كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان أحدهما ما أفاده بعض الفحول . . . الخ ﴾

(اما بعض الفحول) فهو المحقق صاحب الحاشية .

(واما ما أفاده) فهو عبارة عن الوجه الثاني من الوجوه الثمانية التي أقامها على إبطال حجية مطلق الظن وإثبات حجية الظنون الخاصة والطرق المخصوصة وقد اشرنا اليها في ثالث الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد وأن أكثرها ينفع لحجية الظن بالطريق لا حجية الظنون الخاصة والمدارك المخصوصة (قال) في الوجه الثاني منها (ما هذا لفظه) الثاني انه كما قرر الشارع أحياناً واقعة كذا قرر طريقاً للوصول اليها إما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما قبل إنسداد باب العلم او بعده وحينئذ فان كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحاً فالواجب الأخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الأخذ بغيره مما لا يقطع معه بالوصول إلى الواقع من غير خلاف بين الفريقين وإن انسد سبيل العلم به تعين الرجوع إلى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقاً قطعياً حينئذ

إلى الواقع (إلى ان قال) معترضاً على نفسه ويمكن الإيراد في المقام بانه كما انسد سبيل العلم بالطريق المقرر كذا انسد سبيل العلم بالاحكام المقررة في الشريعة وكما ننتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله إلى الظن به فكذا ننتقل من العلم بالاحكام الشرعية إلى ظنها تنزلا من العلم إلى الظن في المقامين لكون العلم طريقاً قطعياً إلى الأمرين فبعد إنسداد طريقه يؤخذ بالظن بها فغاية ما يستفاد إذن من الوجه المذكور كون الظن بالطريق أيضاً حجة كالظن بالواقع ولا يستفاد منه حجية خصوص ظنون الخاصة دون مطلق الظن بل قضية ما ذكر حجية الأمرين ولا يأبي عنه القائل بحجية مطلق الظن (إلى ان قال) قلت لو كان أداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلا صح ذلك لقيام الظن في كل من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر واما إذا كان أحد التكليفين منوطاً بالآخر مقيداً له فبجرد حصول الظن باحدهما من دون حصول ظن بالآخر الذي قيد به لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم بأداء الواقع انما هو لحصول الأمرين به نظراً إلى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في حكم العقل والشرع (إنتهى موضع الحاجة) من كلامه أعلى الله مقامه (وملخصه) يرجع إلى أمرين .

(احدهما) العلم الإجمالي بنصب طرق مخصوصة للوصول إلى الواقعيات وإنسداد باب العلم بها والتنزل من العلم فيها إلى الظن بها .

(ثانيهما) ان التكاليف الواقعية بعد نصب الطرق للوصول اليها مصروفة عن الواقعيات إلى مؤديات الطرق ومقيدة بأداء الطرق لها وهذا هو المشتهر على الألسن بالصرف والتقييد (وقد صرح) في بعض عبائره في المقام بان المطلوب أداء ماهو الواقع لكن من الطريق الذي قرره الشارع ... الخ ونتيجة هذين الأمرين جميعاً هو حجية خصوص الظن بالطريق دون الظن بالواقع وهذا واضح .

﴿ قوله وتبعه في الفصول قال فيها إنا كما نقطع بأنا مكلفون . . . الخ ﴾ ان ما أفاده في الفصول وإن كان مرجعه إلى ما ذكره بعض الفحول وهو أخوه المحقق صاحب الحاشية ولكن يغايره في العبارة جداً بل في المضمون يسيراً حتى ادعى انه لم يسبقني إلى هذا الوجه أحد (ثم إن المصنف) تبعاً للشيخ قد نقل عبارة الفصول دون المحقق ولعله لسهولة الإطلاع عليها ولكن أسقط منها ما هو عمدتها ولعله سهواً من بين قوله وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدي طرق مخصوصة وبين قوله وحيث انه لا سبيل غالباً ... الخ وهو قوله ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد وهو القطع بأنا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدي طرق مخصوصة ... الخ فان الذي يستفاد منه الصرف والتقييد ويبتني عليه حجية خصوص الظن بالطريق دون الظن بالواقع هو هذه العبارة كما صرح به الشيخ لا غيرها (قال) في الجواب الخامس عن الفصول كما سيأتي (ما لفظه) وكأن المستدل توهم ان مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الإشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدي الطريق كما ينبيء عنه قوله وحاصل القطعين إلى أمر واحد وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق (انتهى) وكأن الشيخ نقل عبارة الفصول بالمعنى لا بلفظه والا فهو مخالف لما نقلناه آنفاً (وعلى كل حال) ان مرجع كلام الفصول ايضاً ككلام أخيه المحقق صاحب الحاشية إلى أمرين .

(احدهما) العلم الإجمالي بنصب طرق مخصوصة للوصول بها إلى الاحكام الواقعية وإنسداد باب العلم والعلمي بتلك الطرق والتنزل من العلم بها إلى الظن .

(ثانيهما) صرف التكاليف عن الواقعيات بعد نصب الطرق المخصوصة إلى مؤديات الطرق وتقييد الواقعيات بأداء الطريق لها فيكون المكلف به حينئذ شيئاً واحداً وهو الواقع الذي أداه الطريق دون غيره .

﴿ قوله ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او بقيام طريقه مقام القطع . . . الخ ﴾

الطريق الذي يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه مقام القطع هو كخبر الثقة عند الانفتاحي حيث يقطع باعتباره وحجيته بوسيلة الأخبار المتواترة والسيرة العقلائية بل الآيات التي استدل بها لحجية خبر الواحد واما الطريق الذي يقطع من السمع بحكم الشارع بقيام طريقه اي بقيام دليله مقام القطع هو كالقرعة إذا فرض قيام خبر الثقة على اعتبارها وحجيتها .

﴿ قوله وفيه أولا بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الأول من أجوبة الشيخ أعلى الله مقامه عن الفصول (قال ما لفظه) وفيه أولا إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للاحكام الواقعية كيف والا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها لإحتياج كل مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى صلواته الخمس واحتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء إذ ليس الحاجة إلى معرفة الطريق أكثر من الحاجة إلى معرفة المرجع بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى وكيف كان فيكفي في رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للاحكام وإرجاع امتثالها إلى مايحكم به العقلاء وجرى عليه ديدنهم في امتثال احكام الملوك والموالي ... الخ .

﴿ قوله باقية فيما بأيدينا من الطرق الغير العلمية . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الثاني للشيخ أعلى الله مقامه (قال ما لفظه) وثانياً سلمنا نصب الطرق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم بيان ذلك ان ما حكم بطريقيته لعله قسم من الأخبار وليس منه بأيدينا اليوم الا قليل كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلي بالصدور الذي كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائن ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان او خبر العادل او الثقة الثابت

عدالته او وثاقته بالقطع او البينة الشرعية او الشياع مع إفادته الظن الفعلي بالحكم ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان اذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما ومن المعلوم ان مثل هذا لا تعد بينة شرعية ... الخ .

﴿ قوله وعدم وجود المتيقن بينها أصلا . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الثالث للشيخ أعلى الله مقامه (قال ما لفظه) وثالثاً سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بايدينا من الطرق الظنية من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة وظهور الاجماع والإستقراء والأولوية الظنية الا ان اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه فإن وفي بغالب الاحكام اقتصر عليه والا فالمتيقن من الباقي مثلا الخبر الصحيح والإجماع المنقول متيقن بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الامارات اذ لم يقل احد بحجية الشهرة ومابعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعدوجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك إلى إصالة حرمة العمل ... الخ .

﴿ قوله إن قضية ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال لا تعيينها بالظن . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الرابع للشيخ اعلى الله مقامه (قال ما لفظه) ورابعاً سلمنا عدم وجود القدر المتيقن لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط لأنه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظني ... الخ .

﴿ قوله لا يقال الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه الى آخره ﴾

حاصل الاشكال انه كيف نحتاط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال والمفروض في مقدمات الانسداد كما تقدم قبلا عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه إذا كان عسره مخلا بالنظام (فيجيب عنه) بان المفروض هو عدم وجوب

الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي بالتكاليف لاعدم وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي بالطرق (وقد اشار الشيخ) أعلى الله مقامه الى هذا الاشكال وجوابه مختصراً في ذيل الجواب الرابع فراجع .

(ثم إن المصنف) قد ذكر في وجه عدم لزوم العسر من الاحتيـاط في أطراف العلم الاجمالي بالطرق وجهاً طويلا وهو ان مقتضي الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بالطرق هو جواز رفع اليد عنه في مواضع عديدة .

(منها) في موارد عدم قيام الطرق على شيء فيرجع فيها إلى الأصل العملي ولو كان نافياً للتكليف كالبراءة (واشار اليه) بقوله فان قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردها والرجوع إلى الأصل فيها ولو كان نافياً للتكليف ... الخ .

(ومنها) موارد نهوض الطرق بأجمعها على نفي التكليف ففيها ايضاً يرفع اليد عن الاحتياط (وأشار اليه) بقوله وكذا فيما إذا نهض الكل على نفيه ... الخ

(ومنها) موارد تعارض فردين من أحـد أطراف العلم الإجمالي بالطرق كفردين من الخبر او الإجماع المنقول او الشهرة في الفتوى او غير ذلك بنحو النفي والإثبات بأن قال مثلا احدهما يجب والآخر لا يجب او قال احدهما يحرم والآخر لا يحرم مع كون الترجيح للنافي بل مع التساوي وعدم رجحان المثبت لكن في خصوص الخبر واما في غيره من سائر الطرق فيرفع اليد عن الاحتيـاط بمجرد التعارض ولو كان المثبت راجحاً بناء على عدم ثبوت الترجيح في غير الأخبار من الطرق (وأشار إلى ذلك) كله بقوله وكذا فيما إذا تعـارض فردان من بعض الأطراف فيه نفياً واثباتاً مع ثبوت المرجع للنافي بل مع عدم رجحان المثبت ... الخ

(ومنها) موارد تعارض طريقين من الطرق المعلومة بالإجمال بنحو الوجوب والتحريم بأن قال مثلا احدهما يجب والآخر يحرم (وقد أشار إلى ذلك) بقوله وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم ... الخ .

(ومنها) موارد عدم جريان الاصول المثبتة للتكليف كالاستصحابات المثبتة له من جهة العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في احدها اي بارتفاع التكليف في بعضها (وأشار اليه) بقوله وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالا ... الخ (وفيه) ان الإستصحابات المثبتة وان كانت لا تجري حينئذ للعلم الإجمالي بالانتقاض في بعضها ولكن رفع اليد عن الاحتياط فيها مما لا يمكن وذلك للعلم الاجمالي بالتكليف في بعضها وإذا احتمل فرضاً ارتفاع التكاليف في الكل فيستصحب بقائه ويحتاط وهذا واضح (ثم إن الظاهر) ان وجه فرض المصنف التعارض بنحو النفي والإثبات في فردين من بعض أطراف العلم الإجمالي لا في طريقين من اطراف العلم الإجمالي انه لوتعارض طريقان بنحوالنفي والإثبات وجب بمقتضي العلم الاجمالي بالطريق المعتبرالاحتياط والأخذ بالطريق المثبت دون النافي وهذا بخلاف ما إذا تعارض فردان من طرف واحد فان هذا الطرف الواحد إن لم يكن ثبوتاً هوالطريق المعتبر المعلوم بالاجمال فهو والا فكما أن فرد من هذا الطريق المعتبر مما يثبت التكليف فكذلك فرد آخر منه ينفيه فيتعارضان الفردان ويتساقطان ولا يبقى مانع عن الرجوع إلى الأصل ولو كان نافياً .

﴿ قوله لأن الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام فى أطراف الاحكام . . . الخ ﴾

هذا جواب عن لا يقال المتقدم وقد عرفت شرحه بما لا مزيد عليه فلا تغفل .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة إلى ضعف قوله فان المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجاري فيها ولو كان نافياً ... الخ فان المتعارضين إذا كانا فردين من الخبر لم يسقطا بالتعارض قطعاً كي يرجع الى الأصل العملي وذلك لأن المتعارضين من الأخبار لابد من الأخذ باحدهما لا محالة بمقتضي الاخبار العلاجية إما ترجيحاً

او تخييراً كما سيأتي تحقيقه في محله (ويحتمل) ايضاً أن يكون إشارة إلى ضعف قوله لعدم نهوض طريق معتبر ولا ما هو من أطراف العلم به على خلافه ... الخ فانه اذا تعارض فردان من بعض الأطراف اوطريقان من الطرق المعلومة بالاجمال صدق نهوض ما هو من اطراف العلم بالطريق على خلاف الأصل النافي للتكليف فتأمل جيداً .

﴿ قوله وثانياً لو سلم ان قضيته لزوم التنزل إلى الظن . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الخامس للشيخ أعلى الله مقامه (قال ما لفظه) وخامساً سلمنا العلم الإجمالي بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقن وعدم وجوب الاحتياط لكن نقول ان ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية (إلى ان قال) وكأن المستدل يعني به الفصول توهم ان مجرد نصب الطريق ولومع عروض الإشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدي الطريق كما ينبيء عنه قوله وحاصل القطعين إلى أمر واحد وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق وسيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه (وملخصه) ان الدليل المذكور على تقدير تسليمه مما لا يثبت به الا حجية الظن بالطريق كحجية الظن بالواقع لا حصر الحجية بالظن بالطريق فقط الا بتوهم ان مجرد نصب الطريق مما يستدعي الصرف والتقييد وهو توهم سيأتي قريباً دفعه .

(ثم إن المصنف) قد أجاب بما يؤدي هذا الجواب بلفظ آخر (فقال ما حاصله) إنا سلمنا أن مقتضي الدليل المذكور لزوم التنزل إلى الظن في تعيين الطرق المعلومة بالإجمال لكن لاوجه لحصر الحجية بالظن بالطريق فقط فإنه ليس أقرب من الظن بكونه مؤدي طريق معتبر إجمالا من دون ظن في الخارج بحجية طريق على التفصيل اصلا ولا هو أقرب من الظن بالواقع كما لا يخفى فان الخصم على الظاهر كما ينكر حجية الظن بالواقع كذلك ينكر حجية الظن بكونه مؤدي

طريق معتبر إجمالا من دون ظن في الخارج بحجية طريق تفصيلا .

في الصرف والتقييد والجواب عنهما

﴿ قوله لا يقال انما لا يكون أقرب من الظن بالواقع إذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه الى مؤديات الطرق . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجزء الثاني من دليل الفصول بل ودليل المحقق صاحب الحاشية أيضاً وهو الصرف والتقييد وقد عرفت ان الفصول قد أفادهما بتلك العبارة التي أسقطها المصنف سهواً وانه لو لا الجزء الثاني لم يتم الاستدلال من أصله ولم ينفع للقول بالظن بالطريق أصلا كما عرفت ان الشيخ أيضاً قد أشار في جوابه الخامس إلى الصرف والتقييد وانه قال سيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى (انتهى) .

﴿ قوله ولو بنحو التقييد . . . الخ ﴾

فإن الصرف على قسمين .

(فتارة) يدعي ان نصب الطريق مما يوجب صرف التكاليف عن الواقعيات إلى مؤديات الطرق بحيث لا يبقى في البين واقع يشترك فيه الكل تصيبه الامارات تارة وتخطيه اخرى وهذا تصويب باطل بل محال كما سيأتي التصريح به من المصنف

(واخرى) يدعي ان نصب الطريق مما يوجب صرف التكاليف إلى الواقعيات التي أدتها الطرق ويوجب حصرها بها وإهمال ما لم تؤده الطرق رأساً (وبعبارة اخرى) يدعي ان نصب الطرق مما يوجب تقييد الواقع بأداء الطريق له واشتراطه به بعد أن كان مطلقاً غير مشروط به فالطريق الذي أخطأ الواقع لا تكليف فيه واقعاً والواقع الذي لم يؤده الطريق ليس بفعلي قطعاً وإن كان انشائياً وإن شئت قلت تقديرياً اي لو أداه الطريق لصار فعلياً وهذا ايضاً باطل كما ستعرف ولكنه

ليس بتصويب وظاهر عبارة الفصول المتقدمة التي أسقطها المصنف سهواً بل وصريح المحقق صاحب الحاشية هو القسم الثاني من الصرف اي الصرف بنحو التقييد

﴿ قوله فإن الإلتزام به بعيد . . . الخ ﴾

هذا جواب عن خصوص الصرف ولكنه يجري عن التقييد ايضاً كما سينبه عليه المصنف بقوله ومن هنا انقدح ان التقييد ايضاً غير سديد (وحاصله) ان الصرف لو لم يكن تصويباً محالا فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه ضرورة ان الاتيان بالواقع بما هو هو إذا علم به يجزي ويكفي قطعاً وان لم يكن مؤدي طريق من الطرق المنصوبة فلو كانت التكاليف بمجرد نصب الطرق مصروفة إلى مؤديات الطرق ولم يكن هناك واقع سواها او كانت مصروفة إلى الواقعيات التي أدتها الطرق لما أجزء وكفى (ودعوى) ان إجزائه انما هو لأجل كونه مؤدي الطريق العقلي والشرعي اي العلم كما تقدم في كلام المحقق صاحب الحاشية حيث قال وحصول البرائة في صورة العلم بأداء الواقع انما هو لحصول الأمرين به نظراً الى أداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في حكم العقل والشرع (فقد عرفت) ضعفها في صدر البحث وان المصنف قد اشار اليه هناك بقوله وذلك لان العقل قد استقل بأن الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو لا بما هو مؤدي الطريق مبرء للذمة قطعاً كيف وقد عرفت ان القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثاً و إمضاء إثباتاً ونفياً .

﴿ قوله مع ان الإلتزام بذلك غير مفيد . . . الخ ﴾

هذا جواب آخر عن الصرف يجري عن التقييد ايضاً كالجواب الأول بعينه (وحاصله) بمزيد توضيح منا ان الظن بالواقع في الامور التي هي محل الإبتلاء للمكلفين ومعرض السؤال عن المعصومين أو عن أصحابهم العارفين بالحلال والحرام مما لا ينفك عادة عن الظن بوقوعه مؤدي طريق معتبر اجمالا وانه قد أداه احد الطرق المنصوبة في طول هذه المدة المديدة (ومن المعلوم) ان الظن كذلك مما يجدي

بمقتضى ما ذهب اليه الخصم من ان النصب يقتضي الصرف إلى مؤديات الطرق وتقييد الواقع بأداء الطريق له وذلك لحصول القيد حينئذ وتحقق الشرط اجمالا ولو لم يعلم الطريق الذي قد أدى الواقع تفصيلا بنحو التعيين .

﴿ قوله والظن بالطريق ما لم يظن باصابة الواقع غير مجد بناء على التقييد الى آخره ﴾

هذا جواب يختص بالتقييد فقط (وحاصله) انه بناء على التقييد لا يكاد يجـدي مجرد الظن بالطريق ما لم يظن باصابته للواقع فإن المكلف به بناء عليه هو الواقع الذي أداه الطريق لا مطلق المؤدي نعم لو قيل بالصرف فمجرد الظن بالطريق مما يجدي فإن المكلف به حينئذ هو المؤدي خاصة لا أمر آخر .

﴿ قوله هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد الى آخره ﴾

إشارة الى ما أجاب به الشيخ اعلى الله مقامه عن الصرف والتقييد جميعاً (وقـد تقدم) في جوابه الخامس عن الفصول قوله وكأن المستدل توهم ان مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الإشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدي الطريق (الى ان قال) وسيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى وهذا هو موضع دفعه (قال) وقد عرفت مما ذكرنا ان نصب هذه الطرق ليس الا لأجل كشفها الغالبي عن الواقع ومطابقتها له فإذا دار الأمر بين إعمال الظن في تعيينها او في تعيين الواقع لم يكن رجحان للاول ثم اذا فرضنا ان نصبها ليس لمجرد الكشف بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في إرادة الواقع بل مؤدي وجوب العمل بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع لا قيداً له (والحاصل) انه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق الى قول الشارع لا أريد من الواقع الا ما ساعد عليه ذلك الطريق فينحصر التكليف الفعلي حينئذ في مؤديات الطرق ولازمه إهمال

ما لم يؤد اليه الطرق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق ام انسد وبين أن يكون التكليف الفعلي بالواقع باقياً على حاله الا ان الشارع حكم بوجوب البنـاء على كون مؤدي الطريق هو ذلك الواقع فمؤدي هذه الطرق واقع جعلي فإذا انسد طريق العلم اليه ودار الأمر بين الظن بالواقع الحقيقي وبين الظن بما جعله الشارع واقعاً فلا ترجيح اذ الترجيح مبني على إغماض الشارع عن الواقع (انتهى) وملخصه ان نصب الطرق مما لا يقتضي تقييد الواقع بأداء الطريق له ولا تضييق دائرته بما اذا ساعده الطريق بل مقتضاه تنزيل مؤديات الطرق منزلة الواقع فهو مما يوجب توسعة دائرة الواقع بإضافة الواقع التنزيلي الجعلي اليـه لا تضييق دائرته وحصره بالواقع الذي أداه الطريق فتأمل جيداً .

﴿ قوله غايته ان العلم الاجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية . . . الخ ﴾

(وحاصل الاشكال) بمزيد توضيح منا ان غاية ما يمكن أن يقال في المقام إن العلم الاجمالي بنصب طرق وافية بمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف الواقعية في مجموع المشتبهات مما يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير الى العلم الاجمالي الصغير بمـا في مؤديات الطرق والامارات فإذا علمنا مثلا إجمالا بوجود عشرة شياة محرمة في مجموع القطيع ثم علمنا إجمالا بوجود عشرة شياة محرمة في قسم خاص من القطيع كالسود منهـا فينحل العلم الاجمالي الكبير المنتشر في المجموع إلى العلم الاجمالي الصغير في خصوص السود منه (إلا ان الذي يدفـع الاشكال) ان انحلال العلم الاجمالي الكبير في المقام المنتشر في مجموع المشتبهات الى العلم الاجمالي الصغير في خصوص مؤديات الطرق والامارات وان كان مما يوجب سقوط الواقعيات التي لم تؤدها الطرق عن التنجز رأساً لعدم بقاء العلم الاجمالي فيها على حاله فلا يبقى مقتض لحجية الظن بها أصلا إلا أن هذا انما يكون اذا وجب علينـا رعاية العلم الاجمالي بنصب الطرق والفرض عدم وجوبها بل عدم جوازها لإخلالها بالنظام

فتبقى الواقعيات على تنجزها ولو بملاك قد اشير اليه عند التكلم حول المقدمة الثالثة من وجوب الاحتياط شرعا ولو في الجملة برعاية المظنونات فقط خاصة المستكشف ذلك من شدة اهتمام الشارع بتكاليفه وعدم رضائه بالاهمال رأساً (فإذاً يكون) الظن بالواقع باقياً على حجيته كالظن بالطريق عيناً بل يكون الظن بالواقع أولى لكونه أقرب الى مابه إهتمام الشارع من التكاليف الواقعية ولا اقل من كونه مساوياً معه فيما يهم العقل من سقوط المؤاخـــذة وتحصيل الأمن من العقوبة (هذا كله مضافاً) الى ما عرفت من ان الظن بالواقع لا يكاد ينفك عادة عن الظن بوقوعه مؤدي طريق معتبر إجمالا وانه مما يجدي بمقتضى مذهب الخصم من الصرف والتقييد وذلك لحصول القيد حينئذ وتحقق الشرط إجمالا وهو أداء الطريق له وإن لم يعلم بخصوص الطريق الذي قد أدى الواقع تفصيلا .

﴿ اقول ﴾

ويرد على المصنف .

(أولا) ان انحلال العلم الاجمالي الكبير الى ما في مؤديات الطرق هو ممـــا يوجب سقوط الواقعيات عن التنجز مطلقاً سواء وجب رعاية العـــلم الاجمالي بالنصب ام لم يجب لأجل لزوم العسر او الإخلال بالنظام غايته انه إن وجب لم يكن الظن حجة اصلا سواء كان بالطريق او بالواقع وإن لم يجب لأحد الأمرين كان خصوص الظن بالطريق حجة دون غيره .

(وثانياً) او سلم ان الإنحلال انما يوجب سقوط الواقعيات عن التنجز في خصوص ما اذا وجب رعاية العلم الاجمالي بالنصب لا مطلقاً ففرض المصنف كان رعايته حيث أطال الكلام حول وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي بالطرق وانه مما لايوجب العسر والحرج أصلا وان كان فرض الخصم عدم لزوم الإحتياط او عدم جوازه (وعليه) فالمصنف ملزم بالاحتياط في الطرق لا محالة .

(وبالجملة) بعد تسليم العلم الاجمالي بنصب طرق باقية فيما بأيدينا وافيـــة

بمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف لا محيص عن انحلال العلم الاجمالي الكبير الى العلم الاجمالي الصغير بما في مؤديات الطرق والامارات فاذا انحل العلم الاجمالي الكبير لم يبق موجب لحجية الظن بالواقع أصلا فان كان في الطرق المعلومة بالاجمال قدر متيقن يفي بمعظم الفقه أخذنا به والا فنحتاط في اطراف العلم الاجمالي بهـا ان لم يتعسر والا تنزلنا منه الى الظن في تعيينها فيكون خصوص الظن بالطريق حجـة دون الظن بالواقع الا ان ذلك لا من جهة الصرف والتقييد كما زعم الخصم بل من جهة انحلال العلم الاجمالي الكبير الى العلم الاجمالي الصغير بما في مؤديات الطرق ولكن الشأن في إثبات وجود العلم الاجمالي بنصب طرق باقية فيما بأيدينا وافيـة بمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف الشرعية كي يوجب الإنحلال وعدم حجية الظن بالواقع أصلا فتأمل جيداً فإن المقام لا يخلو عن دقة .

في الوجه الثاني مما استدل به لحجية الظن بالطريق دون غيره

﴿ قوله ثانيهما ما اختص به بعض المحققين . . الخ ﴾

اما بعض المحققين فهو المحقق صاحب الحاشية أخو الفصول واما ما اختص به من الوجه فهو الوجه الاول من الوجوه الثانية التي أقامها على إبطال حجية مطلق الظن وإثبات حجية الظنون الخاصة والطرق المخصوصة وقد اشرنا اليها في ثالث الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد وأن اكثرها مما ينفع لحجية الظن بالطريق لا حجية الظنون الخاصة (وقد ذكر المصنف) بعض كلام المحقق في هذا الوجه بلفظه وذكر الشيخ أكثر من ذلك (وعلى كل حال) ملخصه انه لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية وان الواجب علينا أولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة

في حكم المكلف بالكسر وهو الشارع بأن نأتي بمؤديات طرق نقطع بنصبهـا من قبله سواء حصل معه العلم بأداء الواقع ام لا وحينئذ فإن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكمه بان كان هناك طرق نقطع بنصبها ونأتي بمؤدياتها فلااشكال في وجوبه وإن انسد باب العلم بذلك بأن لم يكن هناك طرق نقطع بنصبها وجب علينا تحصيل الظن بتفريغ الذمة في حكمه بأن نأتي بمؤديات طرق نظن نصبها من قبله تنزلا من العلم بالتفريغ في حكمـه الى الظن به بحكم العقل لا الى الظن بأداء الواقع بان نأتي بما ظن وجوبه أو نترك ما ظن حرمته من دون قيام طريق مظنون الاعتبار عليه (هذا ملخص كلامه) زيد في علو مقامه .

﴿ قوله بعد إنسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف . . . الخ ﴾

اي بعد إنسداد سبيل العلم وبعد القطع ببقاء التكليف .

﴿ قوله كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن . . . الخ ﴾

أي حجية الظن مطلقاً سواء كان بالطريق او بالواقع .

﴿ قوله وفيه أولا ان الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمـة الى آخره ﴾

(وحاصل الجواب الاول) ان الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة هو العقل لا الشرع اذ ليس له حكم مولوي في هذا الباب ولو حكم كان بتبع حكم العقل إرشاداً وقد عرفت في صدر البحث عند قوله وذلك لأن العقل قد استقل الى آخره استقلال العقل بأن الإتيان بالمكلف به الواقعي بما هو هو مفرغ للذمـة كالاتيان بالمكلف به الظاهري الجعلي (وعليه) فعند الإنسداد يكون كلا من الظن بإتيان المكلف به الواقعي والظن باتيان المكلف به الظاهري الجعلي ظناً بتفريغ الذمة ولا ينحصر الظن به بالظن باتيان المكلف به الظاهري الجعلي .

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى أنه صح أن يقال إن العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع اذا كان بحصل باتيان المكلف به الظاهري الجعلي فحصوله باتيان المكلف به الواقعي الحقيقي بطر

أولى فإن حكمه بالتفريغ عند الاتيان بالمكلف به الجعلي ليس الا من جهة انه منزل منزلة المكلف به الواقعي الحقيقي (وعليه) فاذا انسد باب العلم بتفريغ الذمة في حكمه فتنزل من العلم به الى الظن به وهو بحصل بكل من الاتيان بالمكلف به الواقعي المظنون والاتيان بالمكلف به الجعلي المظنون (هذا) وسيأتي من المصنف جواب ثاني مرجعه الى ذلك فانتظر يسيراً .

﴿ قوله وان القطع به حقيقة او تعبداً مؤمن جزماً . . . الخ ﴾

القطع بالواقع الحقيقي هو القطع بالمكلف به الواقعي كما ان القطع بالواقع التعبدي هو القطع بالمكلف به الجعلي وقد تقدم في صدر البحث ان في حال الانفتاح يكون كل من القطع باتيان المكلف به الواقعي والجعلي مؤمناً من العقوبة كما تقدم ايضاً ان كلما كان القطع به مؤمناً في حال الإنفتاح كان الظن به مؤمناً في حال الإنسداد

﴿ قوله ثانياً سلمنا ذلك لكن حكمه بتفريغ الذمة . . . الخ ﴾

(وحاصل الجواب الثاني) أنه سلمنا ان للشارع في هذا الباب حكم مولوي ولكن حكمه بتفريغ الذمة عند الاتيان بمؤدي الطريق المنصوب ليس الا بدعوى ان نصب الطريق مما يستلزم الحكم بالتفريغ مع ان دعوى ان التكليف بالواقع ايضاً يستلزم حكمه بالتفريغ عند الاتيان به هي اولى من الدعوى الاولى بلا كلام .

﴿ قوله إن قلت كيف يستلزم الظن بالواقع مع انه ربما يقطع بعدم حكمه به معه كما اذا كان من القياس . . . الخ ﴾

(وحاصل الاشكال) انه كيف يستلزم الظن بالواقع الظن بحكمه بالتفريغ مع انه قد يقطع بعدم حكمه بالتفريغ مع حصول الظن بالواقع كما اذا حصل الظن به من القياس (وهذا) بخلاف الظن بالطريق فان الظن به مما يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ لا محالة وإن كان حاصلا من القياس فاذا حصل الظن بطريقية خبر الثقة مثلا فهو مما يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ وإن كان الظن بطريقيته قد نشأ من القياس (فيجيب عنه) بأن الظن بالواقع ايضاً مما يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ وإن كان

حاصلا من القياس ولا ينافي ذلك مع القطع بعدم حجية القياس شرعاً (وقد علل) الاستلزام في تعليقته على الكتاب بما ملخصه هو الملازمة العقلية بين الاتيان بما كلف به واقعاً وحكمه بفراغ الذمة يقيناً .

﴿ قوله وعدم كون المكلف معذوراً اذا عمل به فيهما اذا أخطأ . . الخ ﴾

اي وعدم كون المكلف معذوراً إذا عمل بالقياس في كل من الظن بالواقع والظن بالطريق اذا أخطأ القياس وفات بسببه تكليف إلزامي من وجوب او حرمة لعدم كونه حجة ليكون عذراً عند الخطأ .

﴿ قوله بل كان مستحقاً للعقاب ولو فيما أصاب لو بنى على حجيتـــه والاقتصار عليه لتجريه فافهم . . . الخ ﴾

اقول بل يمكن ان يقال ان العامل بالقياس هو ممن يستحق العقاب لا على التجري بل على المعصية مطلقاً ولو فيما أصاب فان نفس العمل بالقياس والركون اليـــه واتخاذه طريقاً ومسلكاً محرم شرعاً بالاخبار المتواترة كالخمر والميسر ونحوهما .

(نعم اذا تحرك) على طبق القياس لاعلى نحو الإستناد بل من باب الاحتياط كما اذا قام على وجوب شيء او حرمته فأتى به في الاول وتركه في الثاني برجاء كونه واجباً او حراماً واقعاً كان ذلك حسناً جداً سواء أصاب الواقع أو أخطأ اذ ليس ذلك من العمل بالقياس أصلا كما لا يخفى .

﴿ قوله وثالثاً سلمنا ان الظن بالواقع لا يستلزم الظن به لكن قضيته الى آخره ﴾

(وحاصل الجواب الثالث) انه سلمنا ان الظن بالواقع مما لا يستلزم الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع ولكن مقتضي ذلك ان يكون كلا من الظن بأنه مؤدي طريق معتبر إجمالا والظن بالطريق حجـــة قطعاً لا خصوص الظن بالطريق فقط اذ كما ان الاتيان بمؤدي طريق ظن نصبه شرعاً هو مما يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع فكذلك الإتيان بما ظن كونه مؤدي طريق معتبر إجمالا من دون

ظن تفصيلي بالطريق الذي قام عليه خارجاً هو مما يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكمه ايضاً وقد عرفت قبلا ان الظن بالواقع ولو في خصوص التكاليف التي هي محل الإبتلاء لا يكاد ينفك عن الظن بكونه مؤدي طريق معتبر إجمالا (وعليه) فلا تبقى ثمرة للنزاع بيننا وبين الخصم اصلا اذ لا يبقى فرق بين الظن بالطريق او الظن بالواقع من حيث حصول الظن بالأخرة بتفريغ الذمة في حكم الشارع فتأمل جيداً .

في الكشف والحكومة

﴿ قوله فصل لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الإنسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً . . . الخ ﴾

(المقصود الأصلي) من عقد هذا الفصل هو البحث عن إهمال النتيجة وكليتها كما ستعرف تفصيله ولكن حيث يتوقف تحقيق الكلام فيه على البحث عن الكشف والحكومة فشرع المصنف أولا في البحث عنهما ثم شرع في البحث عن المقصد الأصلي غير ان المناسب كان أن يفتتح الكلام أولا بأصل المقصد ثم يشرع في تحقيق الكشف والحكومة كما فعل الشيخ اعلى الله مقامه (وعلى كل حال) حاصل الكلام ان مقتضى مقدمات الانسداد على تقدير القول بسلامة الجميع وصحة الكل واقتضائها حجية الظن لا التبعيض في الاحتياط كما عرفت (هل هو استكشاف) كون الظن في حال الانسداد طريقاً منصوباً من قبل الشارع للوصول الى التكاليف المعلومة بالاجمال (او ان مقتضاها) استقلال العقل في الحكم بكون الظن حجة في حال الانسداد كإستقلاله بكون العلم حجة في حال الانفتاح (مختار المصنف) تبعاً للشيخ هو الثاني وهو الحق كما ستعرف (وقد استدل له) المصنف بما حاصله ان مع مقدمات الخمس لايجب على الشارع أن ينصب الظن طريقاً الى التكاليف وذلك

لجواز اكتفائه بما استقل به العقل في هذا الحال من حجية الظن (وعليه) فلاموجب لاستكشاف كون الظن طريقاً منصوباً من قبله في مقام الإثبات وإن جاز نصبه ثبوتاً (وقد اشار الى ذلك) كله بقوله ضرورة انه معها لا يجب عقلا على الشارع أن ينصب طريقاً لجواز اجتزائه بما استقل به العقل في هذا الحال انتهى. (وأصل هذا الدليل) من الشيخ أعلى الله مقامه (قال) بعد مابين تقرير الكشف والحكومة (ما لفظه) اذا عرفت ذلك فنقول الحق في تقرير دليل الإنسداد هو التقرير الثاني وان التقرير على وجه الكشف فاسد أما أولا فلان المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظن مطلقاً او بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة لجواز ان لا يجعل الشارع طريقاً للامتثال بعد تعذر العلم اصلا (الى ان قال) وهو ايضاً طريق العقلاء في التكاليف العرفية حيث يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل لقاعدة الملازمة . . . الخ ﴾

إشارة إلى دفع ما أورده الشيخ على نفسه بقوله وتوهم انه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع ... الخ (وتوضيحه) ان الشيخ كما أشير آنفاً بعد مابين تقريري الكشف والحكومة جميعاً قد اختار التقرير الثاني (واستدل) على فساد الكشف بامور أوجهها ما ذكرناه بلفظه وكان ظاهره كما عرفت كما هو ظاهر المصنف ايضاً في بدو الأمر هو جواز نصب الشارع الظن طريقاً في حال الإنسداد ثبوتاً غير انه لا دليل عليه اثباتاً ولكن في اثناء بيانه تقرير الحكومة يظهر منه كما يظهر من المصنف ايضاً ان نصب الشارع الظن طريقاً مما يمتنع ثبوتاً نظراً الى ان حجية الظن معناه وجوب الاطاعة الظنية وكما ان نفس الإطاعة مما يمتنع تعلق الحكم

الشرعي بها الا إرشاداً فكذلك كيفية الاطاعة عيناً ومعنى كيفية الاطاعة هو كون الواجب منها في حال الانفتاح هي الاطاعة العلمية وفي حال الانسداد هي الاطاعة الظنية (ثم أورد على نفسه) بما حاصله انه على هذا يلزم التفكيك بين حكم العقل والشرع فأجاب عنه بأن الملازمة بينهما انما يكون في مورد قابل لحكم الشرع والاطاعة والمعصية مما لا يقبلان حكم الشرع الا إرشاداً نظراً الى امتناع تعلق إرادة مستقلة بفعل الأولى وترك الثانية غير إرادة فعل الواجبات وترك المحرمات .

(ثم إن المصنف) قد سلك مسلك الشيخ في الجواب عن لزوم التفكيك بين حكم العقل والشرع فأجاب عنه بمثل ما أجاب به الشيخ من ان الملازمة انما تكون في مورد قابل لحكم الشرع والمورد في المقام غير قابل له غير ان المصنف قرر وجه عدم قابلية المورد لحكم الشرع بنحو آخر غير استحالة تعلق الإرادة المستقلة به (فقال) ما حاصله ان الاطاعة الظنية التي يستقل بها العقل في حال الانسداد لها جزءان .

(احدهما) عدم جواز مؤاخذة الشارع بازيد منها .

(ثانيهما) عدم جواز اقتصار المكلف بما دونها .

(اما الجزء الاول) وهو مؤاخذة الشارع بأزيد منها فغير قابل لحكم نفسه .

(واما الجزء الثاني) وهو اقتصار المكلف بما دونها فهو مما يستقل العقل بكونه قبيحاً موجباً للعقاب ومع استقلال العقل به يكون نهي الشارع عنه إرشادياً لا محالة لا مولوياً نظير ما تقدم منه في الفور والتراخي من استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق وان مع استقلاله بحسنها تكون الآيات والروايات الواردة في مقام البعث نحوهما إرشاداً لا محالة الى حسنها العقلي اي من دون أن يترتب على موافقة الامر بها قرب ولا ثواب ولا على مخالفته بعد ولا عقاب بل يكون الأمر بها لما يترتب على المادة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية .

﴿ اقول ﴾

وفي كل من كلامي الشيخ والمصنف الى هنا ما لايخفى نظراً الى ما عرفته منا في الفور والتراخي مشروحاً من ان الضابط في الإرشارية هو ان لا يكون الأمر او النهي بداعي الارادة او الكراهة المنقدحة في نفس الآمر او الناهي كي يستتبع القرب والثواب او البعد والعقاب بل كان لمحض الإرشاد الى ما في الفعل من الخواص والآثار والمنافع والمضار نظير أمر الطبيب بشرب المسهل ونهيه عن استعمال الحامض وان هذا المعنى وإن كان قد يتحقق في الموالي العرفية لجواز أن لا يكون المنافع او المضار عائدة الى الآمر او الى من يمس به كي يوجب انقداح الارادة او الكراهة في نفسه على طبقها ولكن في الموالي الشرعية لا يكاد يمكن ذلك نظراً الى ان شدة لطفهم بالعباد مما توجب ان تكون المصالح او المفاسد العائدة اليهم كالمصالح او المفاسد العائدة الى أنفسهم او الى من يمس بهم موجبة لانقداح الإرادة او الكراهة في أنفسهم المقدسة على طبقها (وعليه) فجميع الأوامر والنواهي الشرعية مولوية ناشية عن الإرادة والكراهة حتى في مثل الأمر بالإطاعة والنهي عن المعصية (ومجرد) امتناع تعلق ارادة مستقلة بفعل الاولى وترك الثانية غير ارادة فعل الواجبات وترك المحرمات لاجل عدم كون الاطاعة والمعصية أمراً آخر غير فعل الواجبات وترك المحرمات (مما لا يوجب) ان يكون الأمر والنهي المتعلقين بهما إرشاديين فإن ملاك الإرشادية هو خلو الامر او النهي عن الارادة او الكراهة القلبية لا عدم تعلق الارادة المستقلة بهما ومن المعلوم ان الأمر بهما غير خاليين عن الإرادة او الكراهة وان كانت هي عين الإرادة او الكراهة الموجودة في الواجبات او المحرمات (ومن هنا) اذا أتى المكلف بالواجبات وترك جميع المحرمات لابداعي الأوامر والنواهي المتعلقة بهما بل بداعي الأمر بالإطاعة والنهي عن المعصية لوقع الفعل مقرباً وعبادة وان كان الفعل عبادياً فلو لم يكن الأمر بالاطاعة مولوياً ناشياً عن إرادة نفسانية موجبة للقرب والبعد لم يقع الفعل عبادة ومقرباً بسبب قصده

(كما ان مجرد) استقلال العقل بحسن الاولى وقبح الثانية (مما لا يوجب) كون الأمر والنهي المتعلقين بهما إرشاديين ما دامت الإرادة منقدحة في نفس المولى على طبق حكم العقل بفعل الاولى وترك الثانية (وعلى هذا كله) فالحق في دفع توهم لزوم التفكيك ليس هو دعوى ان الملازمة انما تكون في مورد قابل لحكم الشرع والمورد غير قابل له بل دعوى ان الملازمة بين حكم العقل والشرع ليس معناها كما زعمه الخصم من انه كلما حكم به العقل وجب أن يحكم به الشرع ايضاً وذلك لجواز إجتزائه بحكم العقل فقط بل معناها هو رضائه بحكم العقل بحيث لو سأل عما حكم به العقل لحكم على طبقه ايضاً وهذا المعنى هو موجود في المقام بلا كلام اذ لو سأل عن حجية الظن في حال الانسداد لحكم بحجيته ايضاً على طبق حكم العقل بها عيناً .

(وبالجملة إن) الصواب الذي لا يمكن التخطي عنه هو ان العقل في حال الانسداد بنفسه مما يستقل في الحكم بحجية الظن وبوجوب متابعته ومعه لا موجب لاستكشاف كون الظن طريقاً منصوباً من قبل الشارع اثباتاً بعد جواز اجتزائه بما حكم به العقل وإن جاز كونه طريقاً منصوباً من قبل الشارع ايضاً ثبوتاً وواقعاً فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله واقتصار المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً الى آخره ﴾

اي سواء أصاب الظن أو اخطأ بناء على التجري .

﴿ قوله كان حكم الشارع فيه مولوياً بلا ملاك يوجبه كما لا يخفى ولا بأس به إرشادياً . . . الخ ﴾

اى كان حكم الشارع في عدم جواز اقتصار المكلف بمادون الاطاعة الظنية إرشادياً لا مولوياً (والسر) فيه بنظره هو ما أشير اليه من ان العقل مهما استقل بحسن شيء او بقبحه كان لا محالة امر الشارع به او نهيه عنه ارشاداً الى حسنه او قبحه العقلي فيكون الأمر او النهي لما يترتب على المادة بنفسها من دون أن يترتب على موافقته

قرب ولا ثواب او بعد ولا عقاب ولكن قد عرفت منا ضعف ذلك بما لا مزيد عليه فلا نعيد .

﴿ قوله وصحة نصبه الطريق وجعله في كل حال . . . الخ ﴾

إشارة إلى دفع ما قد يقال من انه من الواضح صحة نصب الشارع طريقاً للوصول إلى تكاليفه الواقعية في كل حال ومنه حال الإنسداد وهذا مما ينافي ما تقدم آنفاً من كون الظن طريقاً عند الانسداد عقلا لا شرعاً (فيجيب عنه) بأن صحة نصبه الطريق في كل حال مما لا ينافي استقلال العقل بوجوب الاطاعة الظنية في حال الانسداد كإستقلاله بوجوب الاطاعة العلمية في حال الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع به الا ارشاداً لامولوياً بقاعدة الملازمة وذلك لما عرفت من انها لا تكون الا في مورد قابل لحكم الشرع والمقام ليس بقابل له .

هل النتيجة مهملة او كلية

﴿ قوله وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلا سبباً ومورداً ومرتبة... الخ ﴾

هذا شروع في البحث عن المقصد الأصلي من عقد هذا الفصل وهو البحث عن اهمال النتيجة وكليتها وقد عبر عنه الشيخ بأهم الامور في هذا الباب (وحاصل) الكلام فيه ان مقدمات الإنسداد على القول بسلامة الجميع وصحة الكل واقتضائها حجية الظن لا التبعيض في الاحتياط كما عرفت (هل هي تقتضي) حجية الظن بنحو القضية المهملة من حيث السبب والمورد والمرتبة على نحو تحتاج النتيجة إلى معمم يعممها الى جميع الأسباب والامارات والى جميع الموارد والمسائل الفقهية والى جميع مراتب الظن من الضعيف والقوي والأقوى اوالى مخصص يخصصها ببعض الاسباب وبعض الموارد وبعض المراتب (او تقتضي) حجية الظن بنحو القضية الكلية بحيث لا تحتاج في التعميم إلى شيء أصلا واما احتمال كون القضية

مهملة الى الآخر بلا معمم يعممها او مخصص يخصصها فلا يكاد يقول به أحد اذ يؤل ذلك الى لغوية دليل الإنسداد رأساً (ثم إن هذا كله) مقتضي ما يظهر من صدر عبارة الشيخ في عنوان البحث حيث جعل في قبال القول بإهمال النتيجة القول بكليتها (وهو كما ترى ضعيف) اذ ليس في المسألة قولان لا غيرهما قول بالاهمال وقول بالكلية بل وفيها قول ثالث ايضاً وهو كون النتيجة جزئية مختصة ببعض الاسباب او ببعض الموارد او ببعض المراتب لا مهملة ولا كلية (وعليه) فالاولى أن يجعل في قبال القول بإهمال النتيجة القول بعدم اهمالها اي بتعيينها سواء كانت كلية او جزئية (وقد أجاد) اعلى الله مقامه في تعبيره الأخير حيث قال فهنا مقامات الاول في كون نتيجة دليل الإنسداد مهملة او معينة ... الخ فجعل التعيين مطلقاً في قبال الإهمال (وعلى كل حال) الصحيح في عنوان البحث ان يقال هكذا هل النتيجة مهملة بحيث تحتاج الى معمم لها او مخصص لها او معينة لاتحتاج إلى شيء سواء كانت كلية أو جزئية .

(فيقول المصنف) إن بناء على تقرير المقدمات على نحو الحكومة لا إهمال في النتيجة اصلا لا سبباً ولا مورداً ولا مرتبة اذ لا يعقل تطرق الإهمال في حكم العقل بحيث يشتبه عليه سعة حكمه وضيقه .

(فبالنسبة الى الأسباب) تكون كلية اذ لاتفاوت في نظره بين سبب وسبب

(واما بالنسبة الى الموارد) فجزئية معينة حيث يستقل العقل بحجية الظن وإن شئت قلت بكفاية الإطاعة الظنية في خصوص ما ليس للشارع فيه مزيد اهتمام واما فيما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج والدماء بل وساير حقوق الناس من الأموال وغيرها فيستقل العقل بوجوب الإحتياط فيها .

(واما بالنسبة الى المرتبة) فجزئية ايضاً معينة حيث يستقل العقل بحجية مرتبة الإطمينان من الظن اذا كان متعلقاً بنفي التكليف فيرفع اليد عنده عن الاحتياط واما اذا كان الظن بنفيه عادياً لا إطمينانياً فيجب الاحتياط بمراعاة احتمال التكليف

ولو كان موهوماً نعم اذا لم يكف هذا المقدار من رفع اليد عن الاحتياط في دفع العسر فيرفع اليد عنه في مطلق ما قام الظن بنفي التكليف ولو كان عادياً اي في مطلق الموهومات .

﴿ اقول ﴾

إن قلنا ان مقتضي مقدمات الإنسداد هو التبعيض في الاحتياط كما عرفت شرحه مفصلا فما ادعاه المصنف هنا من التنزل الى خصوص مرتبة الإطمينان من الظن إذا كان متعلقاً بنفي التكليف هو في محله إذ مرجعها حينئذ الى الاحتياط في المظنونات والمشكوكات وبعض الموهومات اي التي كان الظن العـادي على نفي التكليف ورفع اليد عن الاحتياط لدفع العسر في خصوص الموهومات التي كان الظن الإطمينانى على نفي التكليف (واما اذا قلنا) ان مقتضاها هو حجية الظن كما هو مفروض البحث ولو كان الفرض فاسداً فلا وجه للتنزل الى خصوص مرتبـة الاطمينان من الظن اذا كان متعلقاً بنفي التكليف بل نتنزل الى مرتبة الاطمينان من الظن مطلقاً ولو كان متعلقاً بثبوت التكليف الا إذا لم يكن الظن الاطمينانى بمقدار واف فنتعدي الى الاقرب اليه لا الى مطلق الظن (هذا كله مختار المصنف) في اهمال النتيجة وعدمه بناء على تقرير الحكومة .

(واما مختار الشيخ) على هذا التقرير فهو ان النتيجة كليـة (سبباً) كما أفاد المصنف عيناً وهكذا كلية (مورداً) بدعوى انه لا فرق في نظر العقل في باب الإطاعة والعصيان بين واجبات الفروع من اول الفقـه الى آخره ولا بين محرماتها وهو كما ترى ضعيف لما عرفت من مزيد الإهتمام في باب الفروج والدماء ونحوهما (واما بحسب المرتبة) فهي جزئية على النحو الذي أفاد المصنف ايضاً اي ان الحجة في خصوص الظن بنفي التكليف هو الاطمينانى منه وان كان الظاهر من اطلاق عبارته في المقام هو التنزل الى الاطمينانى منه مطلقاً سواء كان متعلقاً بنفي التكليف او بوجوده ولكن المستفاد من كلماته الشريفة بعـد الفراغ عن المعمم

الثالث هو التنزل الى الاطمينانى منه في خصوص الظن بنفي التكليف لا مطلقاً فيكون نتيجته هو الإحتياط في المظنونات والمشكوكات وبعض الموهومات الا الموهومات التي كان الظن الاطمينانى فيها على نفي التكليف (وعليه) فيرد عليه حينئذ نفس ما أوردناه على المصنف عيناً (هذا تمام الكلام) في مختار المصنف والشيخ جميعاً في إهمال النتيجة وعدمه على تقرير الحكومة .

﴿ قوله الا بلزوم التنزل الى مرتبة الإطمينان من الظن بعدم التكليف الى آخره ﴾

في بعض النسخ المطبوع أخيراً قد اسقطت كلمة بعدم التكليف (وعليه) فلايبقى مجال لما أوردناه على المصنف من انه لا وجه للتنزل الى خصوص مرتبة الاطمينان من الظن اذا كان متعلقاً بنفي التكليف ولكن الظاهر ان هذا الإسقاط ليس من المصنف بقرينة قوله بعده الا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر ... الخ فانه أقوى شاهد على ان المراد من قوله الى مرتبة الاطمينان من الظن هو الظن بعدم التكليف فانها التي جاز ان لا تكفي في دفع محذور العسر لا مرتبة الاطمينان من الظن بوجود التكليف كما لا يخفى .

﴿ قوله واما على تقرير الكشف فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه . . . الخ ﴾

قد عرفت آنفاً مختار المصنف والشيخ جميعاً في إهمال النتيجة وعدمه على تقرير الحكومة (واما على تقرير الكشف) فحاصل مختار المصنف انه .

(تارة) نقول ان نتيجة المقدمات هو استكشاف نصب الطريق الواصل الينا بنفسه .

(واخرى) نقول ان نتيجتها هو استكشاف نصب الطريق الواصل الينا ولو بطريقه اي بانسداد آخر .

(وثالثة) نقول إن نتيجتها هو استكشاف نصب الطريق إجمالا واوإيصل

الينا أصلا لا بنفسه ولا بطريقه وإن أمكن وصولنا اليه بالاحتياط كما ستعرف .

(فان قلنا) إن النتيجة هو استكشاف نصب الطريق الواصل الينا بنفسه (فلا اهمال) في النتيجة بالنسبة الى الأسباب اصلا فالكل حجة اذا لم يكن بينها متيقن الاعتبار اي بمقدار واف والا بان كان بينها متيقن الاعتبار كذلك فالحجة هي خصوص المتيقن منها دون ما سواه فيقتصر عليه (وهكذا الأمر) بالنسبة الى الموارد فلا إهمال في النتيجة بل كلية ويكون الظن حجة في جميع المسائل الفقهية والا لزم عدم الوصول الينا ولو لأجل التردد والتحير (واما بحسب المرتبة) فالنتيجة مهملة لأجل احتمال حجية خصوص الاطمينانى من الظن اذا كان وافياً دون ما سواه فيقتصر عليه ايضاً .

(وان قلنا) إن النتيجة هو استكشاف نصب الطريق الواصل الينا ولو بطريقه اي بإنسداد آخر (فلا اهمال) ايضاً في النتيجة بحسب الاسباب اذا لم يكن بينها تفاوت أصلا او كانت الاسباب منحصرة بواحد ففي الاول كلية وفي الثاني جزئية والا بان كانت الاسباب متفاوتة غير منحصرة بواحد فان كان بينها متيقن الاعتبار اي بمقدار واف فيقتصر عليه والا فنتعدي الى مظنون الإعتبار باجراء انسداد ثاني لحجية الظن بالاعتبار فان كان الظن بالاعتبار واحداً او متعدداً غير متفاوت او متفاوتاً باليقين بالاعتبار بمقدار واف فهو والا فنجري إنسداد ثالث لحجية الظن في تعيين الظن بالاعتبار وهكذا الى أن ينتهي الأمر بالأخرة اما إلى ظن واحد او الى ظنون متعددة غير متفاوتة او متفاوتة باليقين بالاعتبار بمقدار واف فيقتصر عليه (واما بحسب الموارد والمراتب) فكما اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه فكلية بالنسبة الى الموارد ومهملة بالنسبة الى المراتب

(وان قلنا) إن النتيجة هو استكشاف نصب الطريق إجمالا ولو لم يصل الينا أصلا لا بنفسه ولا بطريقه اي بانسداد آخر فالنتيجة مهملة لا محالة سبباً ومورداً ومرتبة ولا محيص حينئذ في وصولنا اليه من الاحتياط التام في أطراف

الطرق فنؤخذ بكل ما احتمل طريقيته سواء كان مظنون الطريقية او مشكوك الطريقية او موهوم الطريقية اذا لم يكن بينها متيقن الاعتبار بمقدار واف ولم يلزم من الاحتياط فيها محذور العسر او اختلال النظام والا فان كان بينهـا متيقن الاعتبار بمقدار واف فالأخذ به متعين وان كان عبارة المصنف قاصرة عن تأدية هذا المعنى والا بأن لم يكن بينها المتيقن بمقدار واف ولزم المحذور من الاحتياط التام فيها فيجب عند ذلك التنزل الى حكومة العقل بالاستقلال اي الى ما حكم به العقل في مقام الامتثال كما صرح به في تعليقته على الرسائل من الاكتفاء بالاطاعة الظنية ورفع اليد حينئذ عن الكشف نظراً الى ان استكشاف الطريق ولو لم يصل الينا اصلا مع فرض عدم المتيقن بمقدار واف ولزوم المحذور من الاحتياط التام في الطرق مما لايثمر شيئاً بل يؤل الى لغوية الانسداد رأساً فنضطر حينئذ الى التنزل الى ما حكم به العقل واستقل به اللب (هذا كله ملخص كلام المصنف) على تقرير الكشف (ولا يخفى) انه لم يعين الوظيفة بناء على الطريق ولو لم يصل اصلا بالنسبة الى الموارد والمراتب وأهملها رأساً وكأنه غفل عنها (واما مختار الشيخ) على الكشف فحاصله ان النتيجة كلية بحسب المورد بدعوى الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه ومهملة بحسب الأسباب والمرتبة فتدبر جيداً .

﴿ اقول ﴾

إن التفصيل بين الطريق الواصل بنفسه والطريق الواصل بطريقه والطريق ولو لم يصل الينا أصلا ليس عنه في كلام الشيخ اعلى الله مقامه ومن تقدم عليه عين ولا أثر وانما هو شيء أحـدثه المصنف قدس سره بل حكى عن بعض الأعاظم من تلامذة المصنف أن هذا التفصيل أصله من والدي رحمه الله قد القاه عليه في مجلس الدرس من قبل طبع الكفاية وتأليفها بمدة فارتضاه المصنف وأدرجه في الكتاب (وعلى كل حال) بعد الغض عما في هذا التفصيل ان في مختار المصنف على تقرير

الكشف وتحقيقه في كل من الواصل بنفسه او بطريقه او ولو لم يصل أصلا، واقع للنظر ولعلها تظهر بالتدبر وإمعان النظر من غير حاجة الى إطالة الكلام بمزيد التفض والإبرام سيما مع كون البحث هاهنا قليل نفعه غير جليل فائدته فالإعراض عنه أولى .

﴿ قوله ودعوى الاجماع على التعميم بحسبها فى مثل هـــذه المسألة المستحدثة مجازفة جداً .. الخ ﴾

هذا رد على الشيخ اعلى الله مقامه (قال) بعد تقريري الكشف والحكومة (ما لفظه) ثم إن هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل اذ على الاول يدعي الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه وعلى الثاني يقال إن العقل مستقل بعدم الفرق في باب الإطـاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أول الفقه الى آخره ولا بين محرماتها كذلك انتهى

(فيقول المصنف) إن النتيجة بحسب الموارد كلية على الطريق الواصل بنفسه لكنه من جهة كون التردد في مواردها مما ينافي الوصول كما لا يخفى لا من جهة الاجماع القطعي على التعميم فان المسألة مستحدثة جداً لا يحصل فيها اتفاق الجميع كي يستكشف به رأي الإمام عليه السلام .

﴿ قوله وهم ودفع لعلك تقول ان القدر المتيقن الوافى لو كان فى البين لما كان مجال لدليل الانسداد . . . الخ ﴾

(وحاصل الوهم) انه تقدم على الكشف والطريق الواصل بنفسه وهكـــذا على الطريق الواصل بطريقه انه لا إهمال في النتيجة بحسب الاسباب لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار اي بمقدار واف وهكذا تقدم على الطريق ولو لم يصل أصلا ان النتيجة مهملة فلابد من الاحتياط التام في أطراف الطرق ما لم يكن بينها متيقن الاعتبار اي بمقدار واف ولم يلزم منه محذور وحينئذ قد يقال انه مامعنى هذا الظن المتيقن الاعتبار بمقدار واف اذ لو كان في الظنون ظن متيقن الاعتبار بمقدار واف

لمنع ذلك عن دليل الانسداد من أصله كيف ومن مقدماته إنسداد باب العلمي بمعظم الأحكام وهو الظن المعلوم اعتباره المعبر عنه بالظن الخاص (وقد أفاد الشيخ) أعلى الله مقامه في دفع هذا التوهم ما حاصله ان المراد من اليقين بالاعتبار هو اليقين بالاعتبار من ناحية الانسداد والمراد من الظن الخاص الذي ينافي الانسداد هو الظن المعلوم اعتباره مع قطع النظر عن الانسداد (قال) في صدر المقام الثاني عند الشروع في المعمم الاول (ما لفظه) وقد يتوهم ان هذا المقدار المتيقن حينئذ من الظنون الخاصة للقطع التفصيلي بحجيته لاندفاعه بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد فتأمل (انتهى) (ثم إن) ظاهر قول المصنف في مقام الدفع لكنك غفلت عن ان المراد ما اذا كان اليقين بالاعتبار من قبله ... الخ هو عين ما أفاده الشيخ في المقام (ولكن الظاهر) من قوله لأجل اليقين بأنه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء حجة قطعاً بداهة ان الدليل على احد المتلازمين انما هو الدليل على الآخر لا الدليل على الملازمة ... الخ ان مقصوده من اليقين بالاعتبار في المقام هو اليقين التقديري اي لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا حجة قطعاً وان مجرد الملازمة مما لا يوجب اليقين التنجيزي كي ينافي الإنسداد بداهة ان الدليل على احد المتلازمين كضوء العالم انما هو الدليل على الآخر كوجود النهار لا الدليل على الملازمة اي كلما كان العالم مضيئاً فالنهار موجود (وفيه ما لا يخفى) فان الدليل في المقام وهو الإنسداد قائم على احد المتلازمين وهو كون شيء حجة شرعاً فيكون دليلا على الآخر قهراً وهو كون هذا حجة قطعاً لا قائم على مجرد الملازمة (وان شئت قلت) ان اليقين بالاعتبار في المقام تنجيزي غير انه حصل من ناحية الإنسداد لا تقديري (وعليه) فالحق في مقام الدفع هو ما أفاده الشيخ كما عرفت انفاً (هذا) مضافاً الى ان اليقين بالاعتبار هنا لو كان تقديرياً فالمتيقن بالاعتبار لا يكون أمراً آخر غير مظنون الاعتبار فلماذا قد عطف المصنف في الطريق الواصل بطريقه مظنون الاعتبار على متيقن الاعتبار (حيث قال) والا

فلابد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها او مظنونه بإجراء مقدمات دليل الإنسداد ... الخ .

في معممات النتيجة سبباً ومرتبة بناء على الكشف والاهمال

﴿ قوله ثم لا يخفى ان الظن باعتبـــار الظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره ... الخ ﴾

ولتوضيح المقام لابد من تمهيد مقدمة وهي ان الشيخ أعلى الله مقامه (لما اختار) كما تقدم ان النتيجة على الكشف كلية بحسب الموارد يعني بها المسائل الفقهية بدعوى الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه وانها مهملة بحسب الأسباب والمرتبة (ذكر من القوم) للتعميم من جهة الأسباب والمرتبـــة وجوهاً (قال) في صدر المقام الثاني (ما لفظه) اما على تقدير كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة فقد عرفت ان الإهمال بحسب الاسباب والمرتبة ويذكر للتعميم من جهتها وجوه .

(الاول) عدم المرجح لبعضها على بعض فيثبت التعميم لبطلان الترجيح بلا مرجح والاجماع على بطلان التخيير والتعميم بهذا الوجه يحتاج الى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً وإبطاله (الى ان قال) اذا تمهد فنقول ما يصلح أن يكون معيناً او مرجحاً أحد امور ثلاثة .

(الاول) كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة الى الباقي بمعنى كونه واجب العمل قطعاً على كل تقدير فيؤخذ به ويطرح الباقي للشك في حجيته .

(الى ان قال الثاني) كون بعض الظنون أقوى من بعض فيتعين العمل عليه

(الى ان قال الثالث) كون بعض الظنون مظنون الحجية فانه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره إما لكونه أقرب الى الحجية من غيره (الى ان قال) وإما لكونه أقرب الى إحراز مصلحة الواقع (الى ان قال) هذه غاية ما يمكن ان يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض لكن نقول ان المسلم من هذه في الترجيح لا ينفع والذي ينفع غير مسلم كونه مرجحاً (قال توضيح ذلك) هو ان المرجح الاول وهو تيقن البعض بالنسبة الى الباقي وان كان من المرجحات بل لا يقال له المرجح لكونه معلوم الحجية تفصيلا وغيره مشكوك الحجية فيبقى تحت الأصل لكنه لا ينفع لقلته وعدم كفايته لان القدر المتيقن من هذه الامارات هو الخبر الذي زكي جميع رواته بعدلين ولم يعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته بظن أضعف نوعاً من سائر الامارات الآخر ولم يوهن لمعارضة شيء منها وكان معمولا به عند الاصحاب كلا اوجلا مفيداً للظن الإطمينانى بالصدور (الى ان قال واما المرجح الثاني) وهو كون بعضها أقوى ظناً من الباقي ففيه ان ضبط مرتبة خاصة له متعسر اومتعذر لأن القوة والضعف إضافيان وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الامارة الأخرى نعم يوجد مرتبة خاصة وهو الظن الإطمينانى الملحق بالعلم حكماً بل موضوعاً لكنه نادر التحقق (قال على ان) كون القوة معينة للقضية المجملة محل منع اذ لايستحيل ان يعتبر الشارع في حال الإنسداد ظناً بكون أضعف من غيره كما هو المشاهد في الظنون الخاصة فانها ليست على الإطلاق اقوى من غيرها بالبديهة (الى ان قال) واما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدمين يعني بهما إما لكون مظنون الحجية اقرب الى الحجية من غيره او اقرب الى إحراز مصلحة الواقع (ففيه) مع ان الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل أولويته ان الترجيح على هذا الوجه يعني به الوجه الثاني كما ستعرف يشبه الترجيح بالقوة والضعف في ان مداره على الأقرب الى الواقع وحينئذ فاذا

فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته اقوى ظناً بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني فيرجع الأمر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار نعم لو فرض تساوي أبعاض الظنون دائماً من حيث القوة والضعف كان ذلك المرجح بنفسه منضبطاً ولكن الفرض مستبعد بل مستحيل (الى ان قال) واما الوجه الاول المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره .

(ففيه أولا) انه لا امارة تفيد الظن بحجية امارة على الاطلاق يعني بذلك انه لا امارة لنا تكون هي مظنونة الاعتبار على وجه الاطلاق فان الامارات التي تفيد الظن بحجية امارة هي مختلفة جداً فبعضها يعتبر شيئاً في حجيتها وبعضها شيئاً آخر وهكذا .

(الى ان قال وثانياً) انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسألة تعيين هذا الظن المجمل .

﴿ اقول ﴾

لا يخفى انه اذا تم بطلان المرجح الاول بمعنى عدم كفايته وتم بطلان هذا المرجح الثالث ثبت التعميم بالنسبة الى الأسباب واذا ثبت بطلان المرجح الثاني ثبت التعميم بالنسبة الى المرتبة والظاهر ان اليه ناظر قول الشيخ فيما تقدم ويذكر للتعميم من جهتها وجوه ... الخ والا فالمعمم الثاني والثالث كما ستعرفهما راجعان الى الأسباب فقط دون المرتبة (ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه بعد قوله المتقدم وثانياً انه لادليل على اعتبار مطلق الظن ... الخ ساق كلاماً طويلا (الى ان قال) .

(الثاني) من طرق التعميم ماسلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية ثم أفاد في وجه ذلك (ما ملخصه) انهم اعترفوا بعد تقسيم الظنون الى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه بأن مقتضي القاعدة بعد إهمال النتيجة الإقتصار على مظنون الاعتبار ثم على المشكوك ثم يتعدي الى الموهوم لكن الظنون المظنونة الاعتبار

غير كافية إما بأنفسها بناء على انحصارها في الاخبار الصحيحة بتزكية عدلين وإما لأجل العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني المرادة منهـا ووجود مخصصاتها ومقيداتها والقرائن لمجازاتها في الظنون المشكوكة الاعتبار (فلابد) بمقتضي قاعدة الانسداد ولزوم المحذور من الرجوع الى الاصول من التعدي الى الظنون المشكوكة الاعتبار التي دلت على ارادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار فيعمل بما هو مشكوك الاعتبار مما هو مخصص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيد لاطلاقاته وقرائن لمجازاته فاذا وجب العمل بهذه الطـائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل لغيرها مما ليس فيها معارضة لظواهر الامارات المظنونة الاعتبار بالاجماع المركب بل بالأولوية القطعيـة لأنه اذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار فالعمل بما ليس له معارض أولى (ثم نقول) بعين ذلك كله في التعدي الى موهوم الاعتبار ايضاً طابق النعل بالنعل (ثم أورد عليه الشيخ) أعلى الله مقامه (بما هذا لفظه) ففيه .

(أولا) انه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصراً في الخبر الصحيح بتزكية عدلين وليس كذلك بل الامارات الظنية من الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة مضافاً الى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحوال الروات يوجب الظن القوي بحجية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد والخبر الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية ومن المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الامارة الى الاصول .

(وثانياً) ان العلم الاجمالي الذي ادعاه يرجع حاصله الى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار ومن المعلوم ان العمل بها لأجل ذلك لا يوجب التعدي الى ما ليس فيه هذه العلة أعني مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار (الى ان قال)

ودعوى الاجماع لا يخفى ما فيها لأن الحكم بالحجية في القسم الاول لعلة غير مطردة في القسم الثاني حكم عقلي فعلم بعدم تعرض الإمام عليه السلام له قولا ولا فعلا الا من باب تقرير حكم العقل والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة وهي وجود العلم الاجمالي ومن ذلك يعرف الكلام في دعوى الأولوية فإن المناط في العمل بالقسم الاول اذا كان هو العلم الاجمالي فكيف يتعدى الى ما لا يوجد فيه المناط فضلا عن كونه أولى (الى ان قال) .

(الثالث) من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعدة الاشتغال بناء على ان الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فإذا لم يكن قدرمتيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن (الى ان قال) ولكن فيه ان قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية كما اذا اقتضي الاحتيـــاط في الفرع وجوب السورة وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها فانه يجب مراعاة قاعدة الإحتياط في الفروع وقرائة السورة لإحتمال وجوبها ولا ينافيه الاحتياط في المسألة الأصولية (انتهى) هذا كله ملخص الكلام في المعممات الثلاثة التي ذكروها لتعميم جهتي الأسباب والمرتبة جميعاً وظاهر الشيخ اعلى الله مقامه هو تسليم المعمم الاول وإن أورد على كل من المعمم الثاني والثالث بما تقدم وعرفت .

(واما المصنف) فهو لم يتعرض المعمم الثاني من أصله .

(كما ان المعمم الثالث) سيأتي تعرضه له في أواخر البحث .

(واما المعمم الاول) فقدعرفت ان التعميم به مما يبتني على إبطال المرجحات الثلاثة وهي كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة الى البـــاقي وكون بعض الظنون أقوى من بعض وكون بعض الظنون مظنون الحجية .

(اما المرجح الاول) فلم يتعرضه في المقام سوى ما اشار اليه في ضمن كلماته السابقة بقوله لو لم يكن بينها ما هو المتيقن ... الخ او بقوله فـــلابد من

الاقتصار على متيقن الاعتبار منها ... الخ ونحو ذلك .

(واما المرجع الثالث) وهو الظن باعتبار بعض الظنون فحاصل كلامه فيه انه مما يوجب اليقين بالاعتبار على الطريق الواصل بنفسه والا يلزم عدم الوصول كما لايخفى (وقدتقدم منه) انه على الطريق الواصل بنفسه لا اهمال في النتيجة بحسب الاسباب فالكل حجة لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار فإذا ادعى في المقام ان الظن بالاعتبار مما يوجب اليقين بالاعتبار فمهرأ تكون النتيجة على الطريق الواصل بنفسه جزئية بحسب الاسباب لا كلية بمعنى انه تختص الحجية بمتيقن الاعتبار ولو من ناحية الإنسداد دون غيره .

(واما المرجع الثاني) وهو كون بعض الظنون أقوى من بعض فهو ايضاً كالظن بالاعتبار مما يوجب اليقين بالاعتبار على الطريق الواصل بنفسه (واليه اشار) بقوله الآتي ومن هنا ظهر حال القوة ... الخ فقهراً تكون النتيجة على الطريق الواصل بنفسه جزئية ايضاً بحسب المرتبة لا كلية بمعنى انه تختص الحجية بالمرتبة القوية من الظن دون غيرها (وإن تقدم منه) قبلا ان النتيجة مهملة بحسب المرتبة على الطريق الواصل بنفسه (فقال) واما بحسب المرتبة ففيها اهمال لأجل احتمال حجية خصوص الاطميناني منه اذا كان وافياً فلابد من الاقتصار عليه ... الخ (هذا كله) حال السبب والمرتبة على الطريق الواصل بنفسه واما على غيره فقد تقدم كلام المصنف فيه فلا نعيد .

﴿ قوله ولعل نظر من رجع بها الى هذا الفرض وكان منع شيخنا العلامة أعلى الله مقامه . . . الخ ﴾

هذا بعيد جداً لماعرفت من ان التفصيل بين الطريق الواصل بنفسه والطريق الواصل بطريقه والطريق ولو لم يصل أصلا لم يكن عنه في كلام الشيخ اعلى الله مقامه ومن تقدم عليه عين ولا أثر وانما هو شيء أحدثه المصنف ومعه كيف يمكن التوفيق بين كلام من رجع بالظن بالاعتبار ورجع بالقوة وبين كلام من منع عن الترجيح

بها كالشيخ اعلى الله مقامه مما ذكره المصنف من ان نظر المرجع بها الى فرض الطريق الواصل بنفسه وان نظر المانع عن الترجيع بها الى فرض الطريق الواصل ولو بطريقه او الطريق ولو لم يصل أصلا .

﴿ قوله واما تعميم النتيجة بان قضية العلم الاجمالي بالطريق هو الاحتياط في اطرافه . . . الخ ﴾

رد على المعمم الثالث المتقدم آنفاً (وحاصله) ان التعميم بقاعدة الاحتياط انما يتم على القول بكون النتيجة هي نصب الطريق ولو لم يصل اصلا كما تقدم واما على القول بنصب الطريق الواصل بنفسه او بطريقه فقد عرفت التفصيل فيه من دون وجوب الاحتياط في الطرق أصلا .

﴿ قوله مع ان التعميم بذلك لا يوجب العمل الا على وفق المثبتات من الأطراف . . . الخ ﴾

هذا رد ثاني على المعمم الثالث وقد أخذه المصنف من الجواب المتقدم للشيخ (وحاصله) ان التعميم بقاعدة الاحتياط مما لا يوجب الا العمل بالطرق المثبتة للتكليف لا الطرق النافية فان الاحتياط في الطرق لا يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية اذا وجب كما اذا اقتضى الاحتياط فيها وجوب السورة بأن لم نقل بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين فانه لاينافي الاحتياط فيها مع الاحتياط في الطرق كيف ويجوز الاحتياط في المسألة الفرعية حتى مع قيام الحجة المعتبرة بالخصوص على نفي التكليف فكيف مع قيام طريق لانقطع باعتباره الا من جهة كونه من اطراف العلم الاجمالي بنصب الطريق في الجملة .

﴿ قوله الا فيما اذا كان هناك نافٍ من جميع الاصناف . . . الخ ﴾

بأن قام جميع اصناف الامارات والاسباب المفيدة للظن على نفي وجوب السورة في المثال المتقدم فحينئذ يجوز رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية والسر فيه انه اذا قام جميع الاصناف على النفي فيكون في ضمنه الطريق المعلوم نصبه بالاجمال

فتكون الحجة قائمة على نفي التكليف فلا يجب الاحتياط معه وان جاز الاحتياط مع ذلك عقلا بل يحسن ما لم يحصل القطع بنفي التكليف واقعاً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله اشارة الى ضعف الرد الثاني فان القائل بالمعمم الثالث لم يعلم منه القول بالاحتياط حتى في النافيات كي يتوجه اليه هذا الرد (وعليه) فينحصر الجواب عنه بالرد الأول فقط دون غيره .

في اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة

﴿ قوله فصل قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة . . . الخ ﴾

(وحاصل الكلام) في هذا الفصل انه اذا قلنا بالانسداد على تقرير الكشف وعممنا النتيجة بأحد المعممات السابقة فلا اشكال من ناحية خروج القياس عن عموم النتيجة فان الأدلة القائمة على حرمة العمل بالقياس مما يوجب لنا ان نستكشف بمقدمات الانسداد نصب طريق ما سوى القياس المحرم (واما اذا قلنا) بالانسداد على تقرير الحكومة وان العقل مما يستقل في الحكم بحجية الظن في حال الانسداد كحكمه بحجية العلم في حال الإنفتاح فيقع الاشكال حينئذ من ناحية خروج القياس عن تحت عموم حكم العقل بحجية الظن وانه كيف يخرج عن تحت عمومه مع ان حكم العقل مما لا يخصص ورفع حكمه عن موضوعه مما لا يمكن الا اذا انتفى الموضوع فينتفي الحكم بانتفائه او خرج الفرد عن تحت الحكم موضوعاً فيسمى بالتخصص (والسر) في عدم جواز تخصيص حكم العقل كما يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه هو لزوم التناقض فان العقل اذا حكم حكماً عاماً بنحو يشمل هذا الفرد بعينه ثم خصصنا حكمه ورفعناه عن هذا الفرد لزم التناقض بين حكمه وبين التخصيص وهذا بخلاف التخصيص

في العمومات اللفظية فان التناقض فيهـا صوري لا جدي وحكم العقل ليس من قبيل اللفظ كي يعقل فيه التناقض الصوري (قال) أعلى الله مقامه في ذيل تقرير الاشكال (ما هذا لفظه) وهذا من افراد ما اشتهر من ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ومنشأه لزوم التناقض ولا يندفع الا بكون الفرد الخـارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع وهو التخصص وعدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية انما هو لكون العموم صورياً فلا يلزم الا التناقض الصوري (انتهى) .

﴿ قوله ويقبح على الآمر والمأمور التعدي عنه . . . الخ ﴾

بمعنى انه لايجوز مؤاخذة الشارع بأزيد من الاطاعة الظنية ولا يجوز اقتصار المكلف بما دونها وقد عرفت تفصيل ذلك في الكشف والحكومة فتذكر .

﴿ قوله فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص الاطمينان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس . . . الخ ﴾

هذا لدي الحقيقة إشكال ثاني في المقام (وخاصله) انا إذا جوزنا النهي عن مثل القياس لجري احتمال ذلك في غير القياس ايضاً كالشهرة في الفتوى ونحوها غايته انه قد وصلنا النهي عن القياس ولم يصلنا النهي عن غيره فاذا احتملنا النهي عن غيره سقط العمل عن الإستقلال بحجيته قهراً ضرورة عدم احتماع استقلاله في الحكم بحجيته مع احتمال النهي عنه شرعاً فانه من قبيل احتمال المتناقضين كما لا يخفى ولا دافع لاحتمال النهي عنه الا قبحه على الشارع في حال الانسداد فان احتمال صدور أمر ممكن ذاتاً عن الحكيم من قبيل مؤاخذة من لا ذنب له ونحوه مما لا يرتفع الا بقبحه عليه فيستحيل صدوره منه ووقوعه في الخارج وهذا واضح .

﴿ قوله وانت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلا . . الخ ﴾

بل لهذا الاشكال وقع عظيم جداً وقد اهتم به الأصحاب اهتماماً شديداً حتى ان الشيخ أعلى الله مقامه قد ذكر من نفسه ومن غيره وجوهاً سبعة في دفعه (قال) بعد ما

فرغ من الوجوه الآتية إن شاء الله تعالى هذه جملة ماحضرني من نفسي ومن غيري في دفع الاشكال وعليك بالتأمل في هذا المجال والله العالم بحقيقة الحال انتهى (وعلى كل حال) حاصل كلام المصنف في الجواب عن الاشكال بمزيد توضيح منا (انه كما لا اشكال) في ان الشارع اذا نصب طريقاً خاصاً لايفيد الظن وفرض انه لا ينافي الانسداد لعدم كونه وافياً بمعظم الفقه فيجب متابعة هـذا الطريق المنصوب في موارد قيامه وعدم الاعتناء بالظن بالخلاف الحاصل في مورده من امارة أخرى نظراً الى كون حكم العقل بحجية الظن معلقاً على عدم النصب وان معه ينتفي موضوعه ولا يبقى له حكومة واستقلال اصلا (فكذلك لا اشكال) مع النهي عن الظن الحاصل من سبب خاص حرفاً بحرف فيرتفع به موضوع حكم العقل ولا يبقى له حكومة واستقلال بالحجية اصلا نظراً الى كون حكمه معلقاً على عدمه .

﴿ اقول ﴾

نعم حكم العقل بحجية الظن هو معلق على عدم النهي عن ظن حاصل من سبب خاص ولكن المصنف لم يبين السر في كونه معلقاً عليه ومجرد قيـاس النهي على النصب مما لا يجدي بعد كون القياس مع الفارق اذ مع النصب يتحقق العلمي في المسألة ولا حكم للعقل مع العلم او العلمي فيها بخلاف النهي (ودعوى) ان النهي يستلزم النصب فيما كان في مورده أصل شرعي كما سيأتي من المصنف (انما يتم) اذا كان الأصل الشرعي مثبتاً للتكليف لا مطلقاً ولو كان نافياً وذلك لما تقدم من عدم جواز الرجوع الى الاصول النافية على الإنسداد (ومن هنا يظهر) انه لاوجه لتعجب المصنف كما سيأتي من تخصيصهم الاشكال بالنهي عن القياس بعد وجود الفرق بينه وبين نصب طريق غير مفيد للظن (وعليه) فالصحيح في وجه تعليق حكم العقل على عدم النهي ان يقال ان حكم العقل بحجية الظن في ظرف الإنسداد ليس الا من جهة العلم الاجمالي بالتكاليف الشرعية وتنجزها عليه بسبب العـلم الاجمالي بها وتعذر الاحتياط او تعسره عليه ففي هذا الوعاء يحكم بمنجزية الظن عند

الاصابة وعذريته عند الخطأ (ومن الواضح) ان مع نهي الشارع عن ظن خاص لا يكاد يحكم العقل بمنجزية ذلك الظن عند الاصابة بل اذا اصاب وفات تكليف من تلك التكاليف المعلومة بالاجمال بسبب ترك العمل به فهو في عهدة الشارع الذي نهي عن اتباعه كما لا يكاد يحكم ايضاً بعذريته عند الخطأ بل اذا أخطأ وفات تكليف من تلك التكاليف المعلومة بالاجمال بسبب العمل به فهو في عهدة المكلف الذي اتبعه مع نهي الشارع عنه فهذا هو السر في كون حكم العقل بحجية الظن معلقاً على عدم نهي الشارع عنه لا بمجرد قياس النهي على النصب بعد ما عرفت وجود الفارق بينهما جداً فتدبر جيداً .

﴿ قوله بداهة ان من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي ... الخ ﴾

قد عرفت ان هذا هو الفارق بين النصب والنهي فبالنصب يتحقق العلمي ولا حكم للعقل مع تحقق العلمي كما لا حكم له مع العلم ايضاً وهذا بخلاف النهي فلا يتحقق معه العلمي فقياس النهي على النصب بقوله والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس الا كنصب شيء ... الخ قياس مع الفارق كما أشرنا .

﴿ قوله بل هو يستلزم فيما كان في مورده أصل شرعي . . . الخ ﴾

قد عرفت ان ذلك انما يتم اذا كان الأصل الشرعي الذي في مورده مثبتاً للتكليف لا مطلقاً ولو كان نافياً فاذا اقتضى القياس عدم التكليف وكان في مورده استصحاب التكليف فالنهي عن القياس حينئذ يستلزم نصب هذا الاستصحاب المثبت واما اذا اقتضى القياس وجود التكليف وكان في مورده البراءة الشرعية المقتضية لنفي التكليف فالنهي عن القياس مما لا يستلزم نصب هذه البراءة وذلك لما عرفت من عدم جواز الرجوع إلى الاصول النافية بعد تمامية الانسداد بمقدماتها الخمس المتقدمة تفصيلها .

﴿ قوله نعم لا بأس بالاشكال فيه في نفسه كما اشكل فيه برأسه . الخ ﴾

اي نعم لا بأس بالاشكال في النهي عن القياس في حد ذاته مع قطع النظر عن

الانسداد وحكم العقل بحجية الظن (كما اشكل) في النصب برأسه عند البحث عن امكان التعبد بالامارات الغير العلمية وبيان الجواب عن المحاذير التي قيل او يمكن أن يقال بلزومها من التعبد بغير العلم غايته ان تلك المحاذير كانت تلزم هناك عند خطأ الطريق المنصوب وفي المقام تلزم عند اصابة القياس المنهي عنه (فاذا أدى القياس) الى وجوب شيء مثلا وقد أصاب فيلزم من النهي عنه اجتماع الضدين اي الوجوب والحرمة في ذلك الشيء اما الحرمة فلتحريم العمل بالقياس واما الوجوب فلفرض اصابة القياس مع الواقع وهكذا يلزم منه تفويت المصلحة (واذا ادى القياس) الى حرمة شيء وقد أصاب فيلزم من النهي عنه الأمر بالمتناقضين اي حرمة الشيء وحرمة تركه اما الاول فلإصابة القياس واما الثاني فلحرمة العمل بالقياس وهكذا يلزم منه الإلقاء في المفسدة (واذا أدى القياس) الى وجوب ضد الحرام وقد أصاب فيلزم من النهي عنه تحريم الضدين اما هـذا الضد الذي ادى القياس الى وجوبه فلحرمة العمل بالقياس واما حرمة الضد الآخر فلفرض اصابة القياس الذي أدى إلى وجوب ضد الحرام .

(نعم) محذور اجتماع المثلين كان يلزم هناك عند اصابة الطريق المنصوب وها هنا يلزم عند خطأ القياس المنهي فاذا أدى إلى وجوب شيء حرام فيلزم من النهي عنه اجتماع الحرمتين في هذا الشيء اي الحرمة الواقعية لفرض خطأ القياس وادائه الى وجوب ما هو الحرام واقعاً والحرمة الناشية من تحريم العمل بالقيـــاس وهذا كله لدى التدبر واضح فتدبر .

﴿ قوله واستلزام امكان المنع عنه لاحتمال المنع عن امارة اخرى وقد اختفى علينا . . . الخ ﴾

(جواب عن) الاشكال الثاني الذي قد اشار اليه المصنف في ذيل تقريره إشكال خروج القياس عن عموم النتيجة بقوله فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص الاطمينان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس فلا يكون العقل

مستقلا اذ لعله نهي عن امارة مثل مانهى عن القياس واختفى علينا ... الخ (وحاصل الجواب) ان امكان المنع عن القياس وان استلزم احتمال المنع عن امارة اخرى وقد اختفى علينا وهو يوجب سقوط العقل عن الحكم بالحجية ضرورة عدم اجتماع استقلال العقل بها مع احتمال المنع الشرعي عنها ولكن ذلك بشرط كفاية بقية الامارات بمعظم الفقه والا فيستقل العقل حينئذ بحجية هذه الامارة قطعاً وبه يرتفع احتمال المنع الشرعي عنها في حال الإنسداد لا محالة .

﴿ قوله وقياس حكم العقل بكون الظن مناطاً للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطاً لها في حال الانفتاح . . . الخ ﴾

هذا جواب عما تقدم في تقرير اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة من انه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية ... الخ وحاصله ان الاشكال عبارة عن قياس حكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد على حكمه بحجية العلم في حال الانفتاح فكما ان حكمه الثاني مما لا يقبل التخصيص ولا يمكن إخراج بعض افراد العلم عن تحته فكذلك حكمه الاول مما لا يقبل التخصيص ولا يمكن إخراج بعض افراد الظن عن تحته وهذا قياس مع الفارق فان حكمه بحجية العلم حكم تنجيزي فلا يقبل التخصيص اصلا بخلاف حكمه بحجية الظن فإنه تعليقي اي من الاول معلق على عدم نهي الشارع عن ظن بالخصوص فاذا نهي عنه كذلك انتفى حكم العقل لانتفاء موضوعه لا لإرتفاع حكمه عن موضوعه كي يلزم التخصيص

﴿ قوله ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لم خصصوا الإشكال بالنهي عن القياس مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن . . . الخ ﴾

قد عرفت منا انه لا وجه لتعجب المصنف من حيث تخصيصهم الاشكال بالنهي عن القياس وان قياسه على النصب والأمر بما لا يفيد الظن قياس مع الفارق اذ بالنصب يتحقق العلمي في المسألة ولا حكم للعقل مع العلمي بخلاف النهي عن القياس فلا يتحقق به العلمي واما دعوى ان النهي مما يستلزم النصب فقد عرفت ما فيها

فلا نعيد فلو لا ما ذكرناه لك في وجه كون حكم العقل بحجية الظن معلقاً على عدم النهي لم يجد مجرد قياس النهي على النصب أصلا .

في الوجوه السبعة التي ذكروها لدفع

اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة

﴿ قوله وقد انقدح بذلك انه لا وقع للجواب عن الإشكال تارة بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة . . . الخ ﴾

قد أشرنا لدى التعليق على قوله وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال . . . الخ ان الشيخ اعلى الله مقامه قد ذكر من نفسه ومن غيره وجوهاً سبعة في دفع هذا الاشكال فهذا هو .

(الوجه السابع) منها وهو على الظاهر مختاره الأخير كما انه صرح بأن الوجه السادس كان مختاره السابق بعد وضوح ان شيئاً من بقية الوجوه ليس مختاره بشهادة الرد عليها الا السابع منها فلم يرد عليه وعلى كل حال (قال أعلى الله مقامه) ما هذا لفظه الوجه السابع هو ان خصوصية القياس من بين سائر الامارات هي غلبة مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله عليه السلام ان السنة اذا قيست محق الدين وقوله عليه السلام كان مايفسده أكثر مما يصلحه وقوله ليس شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله وغير ذلك وهذا المعنى خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم فهو انما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعيات المجهولة بها فاذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل حال القياس حكم حكماً إجمالياً بعدم جواز الركون اليه نعم اذا حصل الظن منه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه تعبداً

بحيث يظهر منه اني ما اريد الواقعيات التي تضمنها فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والأخذ بغيره (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(فيقول المصنف) ما حاصله انه لا وقع للجواب عن الاشكال بذلك فان كون القياس غالب المخالفة انما يصحح المنع عن القياس في نفسه ولا يكاد يصححه حتى مع حكم العقل بحجية الظن بملاحظة الإنسداد .

﴿ اقول ﴾

نعم إن صدر الوجه المذكور هو كما ذكر المصنف مما يصحح المنع عن القياس في نفسه ولكن الجملة الأخيرة منه وهي قوله لكن يصح للشارع المنع عنه تعبداً بحيث يظهر منه إني ما اريد الواقعيات التي تضمنها ... الخ مما تصحح المنع عنه حتى مع حكم العقل بحجية الظن بملاحظة الإنسداد فإن مرجعها الى ما ذكرناه في دفع الإشكال بمعنى ان الشارع اذا منع عن القياس فإن أصاب وقد فات بمخالفته تكليف من التكاليف الواقعية فهو في عهدة المولى الذي منع عنه وإن أخطأ وقد فات بموافقته تكليف من التكاليف الواقعية فهو في عهدة المكلف الذي عمل به مع منع الشارع عنه ومن المعلوم ان مع هذا الحال لا يكاد يستقل العقل ولو بملاحظة الإنسداد بحجية الظن الحاصل منه بمعنى منجزيته للتكليف عند الإصابة وعذريته للفوت عند الخطأ .

﴿ قوله وأخرى بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبة على مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة ... الخ ﴾

إشارة إلى :

(الوجه السادس) من الوجوه السبعة التي ذكرها الشيخ من نفسه ومن غيره في دفع الإشكال (قال أعلى الله مقامه) ما هذا لفظه الوجه السادس وهو الذي اخترناه سابقاً وحاصله ان النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبة على المصلحة

الواقعية المدركة على تقدير العمل به فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الإنسداد نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل به مع الانفتاح (انتهى) موضع الحاجة من كلامه .

(فيقول المصنف) في تضعيف هذا الجواب ما قاله في تضعيف الوجه السابق عيناً وكأنه لم يتأمل فيه كما هو حقه والا فهذا الوجه كما يصحح المنع عن القياس في نفسه فكذلك يصحح المنع عنه حتى مع حكم العقل بحجية الظن بملاحظة الإنسداد فان النهي عن القياس اذا كان لمفسدة غالبة على المصالح الواقعية التي تؤديها القياس عند إصابته فلا محالة لا يحكم العقل بحجيته ولو بملاحظة الانسداد فإن حكمه بحجيته في وعاء الإنسداد ليس الا للوصول به الى التكاليف الواقعية التي علم بها إجمالا فاذا علم ان ما يصيبه في العمل بالقياس من المفاسد أكثر مما يصيبه من المصالح رفع يده لا محالة عن الحكم بحجيته واقتصر على الحكم بحجية ما عداه من الامارات الظنية .

(نعم) يرد على هذا الوجه انه ثبوتاً وان كان هو امراً معقولا في حد ذاته ولكنه إثباتاً مما لادليل عليه بل الدليل على خلافه (ومن هنا قال الشيخ) في تضعيفه (ما هذا لفظه) وهذا الوجه وإن كان حسناً وقد اخترناه سابقاً الا ان ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن القياس انه لا مفسدة فيه الا الوقوع في خلاف الواقع وان كان بعضها ساكتاً عن ذلك وبعضها ظاهراً في ثبوت المفسدة السلوكية الا ان دلالة الاكثر اظهر فهي الحاكمة على غيرها كما يظهر لمن راجع الجميع فالنهي راجع الى سلوكه من باب الطريقية (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله واما ما قيل فى جوابه من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد الى آخره ﴾

إشارة إلى :

(الوجه الاول) من الوجوه السبعة (قال الشيخ) عند الشروع في ذكر هذه

الوجوه (ما هذا لفظه) اما المقام الاول يعني به خروج مثل القياس عن عموم النتيجة على تقرير الحكومة فقد قبل في توجيهه امور الاول ما مال اليه او قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس في امثال زماننا ثم ذكر في توجيهه شرحاً مبسوطاً ملخصه ان الدليل على الحرمة ان كان هي الاخبار المتواترة معنى في الحرمة فشيئاً منها لا يدل على حرمة العمل به مع عدم التمكن من تحصيل العلم بالحكم ولا الطريق الشرعي وان كان هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعى فنقول انه كذلك الا ان دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة (ثم ذكر) أعلى الله مقامه في تضعيف هذا الوجه (ما هذا لفظه) لكن الانصاف ان اطلاق بعض الاخبار وجميع معاقد الاجماعات يوجب الظن المتاخم بالعلم بل العلم بأنه اي القياس ليس مما يركن اليه في الدين مع وجود الامارات السمعية فهو حينئذ مما قام الدليل على عدم حجيته بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول القياس في مطاق الظن المحكوم بحجيته ضروري البطلان في المذهب (انتهى) (ثم إن) المصنف قد أجاب عن هذا الوجه بجوابين .

(الاول) ما اشار اليه بقوله لدعوى الاجماع على عموم المنع مع اطلاق ادلته وعموم علته ... الخ ويعني بالعلة قوله عليه السلام ان السنة اذا قيست محق الدين او قوله عليه السلام كان ما يفسده أكثر مما يصلحه ونحو ذلك وقد اقتبس هذا الجواب من الجواب المتقدم للشيخ غير ان الشيخ لم يصرح بعموم العلة .

(الثاني) ما أجاب به عن هذا الوجه والوجه الآتي جميعاً وهو قوله لا اشكال مع فرض احد المنعين لكنه غير فرض الاشكال ... الخ (وحاصله) ان الوجهين المذكورين هما خارجان عن فرض الاشكال اذ المفروض حرمة الظن القياسي حتى في حال الإنسداد بمعنى انه يقع الكلام في ان الظن القياسي بعد فرض حرمته في هذا الحال كيف خرج عن تحت عموم حكم العقل بحجية الظن ومن المعلوم

ان مع هذا الفرض لا يكاد يفيد الجواب بالمنع عن شمول المنع لهذا الحال او بالمنع عن حصول الظن منه بعد انكشاف حاله بما ورد في شأنه .

﴿ قوله او منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله وان ما يفسده أكثر مما يصلحه ... الخ ﴾

إشارة إلى :

(الوجه الثاني) من الوجوه السبعة (قال الشيخ) أعلى الله مقامه (مالفظه) الثاني منع إفادة القياس للظن خصوصاً بعد ملاحظة ان الشارع جمع في الحكم بين ما يتراءى مخالفة وفرق بين ما يتخيل متوالفة وكفاك في هذا عموم ما ورد ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين وانه لا شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله وغيرها مما دل على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس وخصوص رواية أبان بن تغلب الواردة في دية أصابع الرجل والمرأة الآتية (ثم قال) مجيباً عنه (ما هذا لفظه) وفيه ان منع حصول الظن من القياس في بعض الأحيان مكابرة مع الوجدان واما كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات فلا يؤثر في منع الظن لان هذه الموارد بالنسبة الى موارد الجمع بين المؤتلفات اقل قليل نعم الانصاف ان ما ذكر من الاخبار في منع العمل بالقياس موهن قوي يوجب غالباً ارتفاع الظن الحاصل منه في بادي النظر واما منعه عن ذلك دائماً فلا كيف وقد يحصل من القياس القطع وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعي (انتهى) موضع الحاجة من كلامه (ثم ان المصنف) قد أجاب عن هذا الوجه الثاني بجوابين ايضاً .

(الاول) ما اشار اليه بقوله وشهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان ... الخ وقد اقتبس هذا الجواب من الجواب المتقدم للشيخ .

(الثاني) ما تقدم آنفاً مما جعله جواباً ثانياً عن الوجه الاول والثاني جميعاً وهو قوله لا اشكال مع فرض احد المنعين لكنه غير فرض الاشكال ... الخ وقد

تقدم تفصيله كما هو حقه فلا نعيده ثانياً (ثم ان المصنف) حيث اشار الى أغلب الوجوه السبعة اي السابع والسادس والاول والثاني فلا بأس ان نشير هنا الى بقية الوجوه وهي الثالث والرابع والخامس فنقول (قال) الشيخ اعلى الله مقامه (ما لفظه) الثالث يعني به .

(الوجه الثالث) ان باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح للعلم بأن الشارع أرجعنا في هذه الموارد الى الاصول اللفظية او العملية فلا يقضي دليل الإنسداد اعتبار ظن القياس في موارده (ثم أجاب عنه) بما حاصله ان انفتاح باب العلم في مورد القياس انما حصل من جهة النهي عن القياس والكلام فعلا في توجيه صحة النهي عنه

﴿ اقول ﴾

والاولى في الجواب عن هذا الوجه أن يقال ان الاصول اللفظية ليست هي موجودة دائماً في مورد القياس كي يؤخذ بها وينفتح بوسيلتها باب العلمي واما الاصول العملية فهي وان كانت موجودة ولكن المفروض كما تقدم في مقدمات الانسداد عدم جواز الرجوع الى النافي منها فلا يتم الجواب (ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ما فرغ عن الوجه الثالث (قال ما لفظه) الرابع يعني به .

(الوجه الرابع) ان مقدمات دليل الإنسداد أعني انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف انما توجب (ثم ساق) كلاماً طويلا محصله ان مقدمات الانسداد لا تقتضي حجية الظن بما هو هو كي لا تقبل التخصيص بل حجية الاسباب المفيدة له من قبيل الخبر والاجماع المنقول والشهرة في الفتوى والإستقراء ونحو ذلك وهي قابلة للتخصيص فاذا تعارضت الاسباب بعضها مع بعض فيؤخذ بالأقوى المفيد للظن دون الآخر الغير المفيد له اذ لا يعقل ان يفيد كلا من المتعارضين ظناً على خلاف الآخر (وبعبارة اخرى) اذا لم تعارض الاسباب بعضها مع بعض

فالمعتبر هو الأسباب دون الظن واذا تعارضت بعضها مع بعض فالمعتبر هو الظن دون الأسباب (وفيه) .

(أولا) ان مقتضي دليل الانسداد على القول به هو حجية الظن بما هو هو من أيما حصل ونشأ نظير العلم في حال الانفتاح من أيما حصل ونشأ من دون نظر الى الأسباب المفيدة له أصلا .

(وثانياً) لو سلم ذلك فلا يكاد يجدي هذا في دفع الاشكال فإن العقل بعد ما حكم بحجية شيء سواء كان ذلك نفس الظن او الاسباب فحكمه لا يكاد يقبل التخصيص بمعنى انه لا يمكن رفع حكمه عن موضوعه لما تقدم في صدر البحث من لزوم التناقض كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه .

(وثالثاً) لا معنى للتفكيك بين حال التعارض وعدمه فعند عدم تعارض الاسباب يكون المعتبر هو الأسباب وعند التعارض يكون المعتبر هو الظن فان المعتبر ان كان هو الاسباب فتكون هي معتبرة الى الآخر وان كان المعتبر هو الظن فيكون هو معتبراً من الاول وهذا واضح .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ما فرغ من الوجه الرابع (قال مالفظه) الخامس يعني به .

(الوجه الخامس) ان دليل الانسداد انما يثبت حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل فخروج القياس يكون على وجه التخصص دون التخصيص (ثم أخذ في توضيحه) بما حاصله ان العقل انما يحكم بحجية الظن في حال الانسداد من جهة حصول البرائة الظنية وانها في هذا الحال تقوم مقام البرائة العلمية فاذا قام الدليل على المنع عن ظن مخصوص كالقياس حصل القطع بعدم البرائة بالعمل به فلا يبقى معه برائة ظنية حتى يحكم العقل بوجوبها بل يخرج هو عن تحت حكم العقل موضوعاً وهذا نظير حكم العقل بحرمة العمل بالظن في حال الانفتاح من جهة قبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي فاذا قام الدليل على اعتبار ظن خاص

فالعمل به يكون امتثالا علمياً فهو يخرج عن تحت حكم العقل موضوعاً فما نحن فيه على العكس من ذلك تحقيقاً .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد أجاب عن هذا الوجه (بما حاصله) ان النهي عن بعض الظنون (ان كان) على وجه الطريقية فهو عند الإنسداد كالأمر ببعض الظنون في حال الانفتاح قبيح عقلا لكونه معرضاً لفوات الواقع فينتقض به الغرض (وإن كان على) وجه يكشف النهي عن مفسدة في العمل بهذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه فهذا يرجع الى الوجه السادس

﴿ اقول ﴾

اما الأمر ببعض الظنون في حال الانفتاح على وجه الطريقية فقد عرفت في محله انه مما لاقبح فيه اصلا اذا كان الأمر به لمصلحة عائدة الى النوع كالتسهيل وشبهه تكون هي أهم في نظر الشارع من مفسدة مخالفة الواقع التي هي في موارد خطأ الظن وتعود الى شخص المكلف من غير ان يكون في سلوك هذا الطريق مصلحة يتدارك بها مفسدة مخالفة الواقع أصلا .

(واما النهي عن بعض الظنون) في حال الإنسداد على وجه الطريقية فيكفي في حسنه ملاحظة غلبة مخالفته للواقع فاذا رأى الشارع انه اذا منع عن القياس واضطر المكلف الى العمل في مورده بسائر الامارات والاصول فوقوعه في خلاف الواقع يكون اقل مما اذا عمل بالقياس فيحسن حينئذ منعه عنه بلا كلام وقد صرح الشيخ بنفسه في الوجه السابع بعد عبارته المتقدمة فيه ان المحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقية كونه في علم الشارع مؤدياً في الغالب الى مخالفة الواقع الى آخره (وعليه) فالاولى في تضعيف هذا الوجه الخامس هو ان يقال إن مع المنع عن القياس لا تنعدم البراءة الظنية من أصلها بل قد تبقى موجودة على حالها لحصول الظن منه أحياناً فيقع الاشكال حينئذ في خروجها عن تحت حكم العقل بوجوبها فتدبر جيداً .

﴿ قوله لا يكاد يكون في دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشي منه بمفيد . . . الخ ﴾

كلمة بالقطع متعلقة بالاشكال لابدفع الاشكال اي لا يكاد يكون في دفع اشكال القطع بخروج الظن الناشي من القياس بمفيد .

في الظن المانع والممنوع

﴿ قوله فصل اذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص . . . الخ ﴾

فاذا قامت الشهرة مثلا على نهي الشارع عن الأولوية الظنية (فقال الشيخ) في وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الأقوى منهما او التساقط وجوه بل اقوال (انتهى) (وحاصل) تحقيق المصنف انه بعد ما تصورنا النهي عن بعض الظنون بالخصوص كالقياس في حال الإنسداد صح أن يقال إنه لا استقلال للعقل بحجية ظن قداحتمل المنع عنه بالخصوص شرعاً فضلا عما اذا ظن المنع عنه كذلك وذلك لما عرفت في الفصل السابق من عدم اجتماع استقلال العقل بحجية شيء مع احتمال المنع الشرعي عنه فلابد حينئذ من الاقتصار على ظن نقطع بعدم المنع عنه بالخصوص فإن كفى بمعظم الفقه فهو والا فنضم اليه ما احتمل المنع عنه لامظنون المنع ويرتفع حينئذ احتمال المنع عنه شرعاً وينسد باب الاحتمال بملاحظة الإنسداد

(ثم إن) في المقام مسلك آخر لتقديم الظن المانع وطرح الممنوع غير ماسلكه المصنف وهو دوران الأمر بين التخصص والتخصيص بلا مخصص (وتفصيله) على ما يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه أن بعض من وافقه إما واقعاً وإما تنزلا في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق قد اختار في المقام وجوب طرح الظن الممنوع نظراً الى ان مفاد دليل الإنسداد كما تقدم في الفصل السابق في ذيل الوجه الخامس هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر والظن

الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن المسانع فانه معتبر بدليل الإنسداد حيث لم يقم دليل على المنع عنه فإن أخذنا بالظن المانع كان خروج الممنوع من باب التخصص فإنه مما قام الدليل على المنع عنه وإن أخذنا بالممنوع كان طرح المانع من باب التخصيص بلا مخصص اذ لا مخصص يخرجه عن تحت عموم النتيجة ومن الواضح المعلوم انه مهما دار الأمر بين التخصص والتخصيص بلا مخصص كان الاول متعين كما سيأتي شرحه في وجه تقديم الأصل السببي على المسببي إن شاء الله تعالى في أواخر الإستصحاب .

(وقد أورد الشيخ) أعلى الله مقامه على هذا المسلك من وجهين وقد ساق فيهما كلاماً طويلا لا يخلو مواضع منه عن نظر كما لا يخفى على من راجعها وأمعن النظر (والحق) في المقام هو ما عليه المصنف من وجوب الأخذ بالمانع وطرح الممنوع وذلك لمسلكين احدهما ماسلكه المصنف والآخر ماسلكه الآخر من دوران الامر بين التخصص والتخصيص بلا مخصص فتأمل جيداً .

﴿ قوله والا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه وإن احتمل مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد . . الخ ﴾

اي وإن لم يكف فبضميمة ما احتمل المنع عنه مع قطع النظر عن مقدمات الإنسداد وان انسد باب هذا الاحتمال مع مقدمات الإنسداد .

﴿ قوله ومنه انقدح انه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الاصول او في الفروع او فيهما فافهم . . . الخ ﴾

اي وقد انقدح مما تقدم من انه لا استقلال للعقل بحجية ظن قد احتمل المنع عنه فضلا عما اذا ظن ... الخ انه لا يتفاوت الحال في وجوب طرح الظن الممنوع والأخذ بالمانع بين ما لو قيل ان نتيجة الإنسداد هي حجية الظن بالطريق او حجية الظن بالواقع او بهما جميعاً وذلك لأن القائل بحجية الظن بالواقع اذا احتمل المنع عن ظن بالخصوص فلا محالة يسقط العقل عنده عن الاستقلال بالحجية لما قلناه

من عدم اجتماع استقلال العقل بها مع احتمال المنع عنه شرعاً فضلا عن الظن به (ثم إن هذا كله) رد في الحقيقة على الشيخ فإنه اعلى الله مقامه يظهر منه ان النزاع الجاري في المقام مما يبتني على القول بحجية كل من الظن بالطريق والظن بالواقع واما لو قيل بحجية خصوص الظن بالطريق فيؤخذ بالظن المانع بلا كلام كما انه لو قيل بحجية خصوص الظن بالواقع فيؤخذ بالظن الممنوع بلا كلام .

(قال أعلى الله مقامه) بعد قوله المتقدم في صدر البحث وفي وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الأقوى منها او الساقط وجوه بل اقوال (ما لفظه) ذهب بعض مشايخنا الى الاول اي العمل بالظن الممنوع بناء منه على ما عرفت سابقاً من بناء غير واحد منهم الى ان دليل الإنسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الأصولية التي منها مسألة حجية الممنوع ولازم بعض المعاصرين الثاني اي العمل بالظن المانع بناء على ماعرفت منه من ان اللازم بعد الإنسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

والظاهر ان الحق مع المصنف فلا يتفاوت الحال في وجوب طرح الممنوع بين القول بالظن بالطريق او بالواقع او بهما جميعاً بعد ما عرفت من عدم اجتماع استقلال العقل بحجية الظن مع احتمال المنع عنه بالخصوص فضلا عن الظن به .

(نعم) لما خفي هذه النكتة على القائل بالظن بالواقع ذهب الى الأخذ بالممنوع دون المانع (ومن هنا) حكى الشيخ كما تقدم آنفاً ذهاب بعض مشايخه الى العمل بالظن الممنوع بناء منه على مختاره من عدم اعتبار الظن بالطريق (وعليه) فالمسألة وان كانت مما لا ينبغي المصير فيها الا الى الأخذ بالمانع على كل حال نظراً الى تلك النكتة ولكن ذلك مما لا ينافي عدم مصير القائل بالظن بالواقع الى طرح الممنوع لغفلته عن تلك النكتة (ولعل المصنف) الى هذا قد اشار أخيراً بقوله فافهم

في الظن بالحكم من امارة متعلقة
بالفاظ الآية او الرواية

﴿ قوله فصل لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من امارة عليه و بين الظن به من امارة متعلقة بالفاظ الآية او الرواية . . . الخ ﴾

(وحاصل) كلام المصنف في هذا الفصل انه لا فرق في نتيجة دليل الإنسداد بين حصول الظن بالحكم الشرعي من امارة عليه بلا واسطة كما اذا قامت الشهرة على وجوب شيء او حرمته وبين حصوله من امارة متعلقة بالفاظ الكتاب او السنة كما اذا قال اللغوي إن الصعيد هو مطلق وجه الارض فأورث الظن في قوله تعالى فتيمموا صعيداً طيباً بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص (وقد صرح الشيخ) بهذا كله في الأمر الثالث من الأمور التي نبه عليها بعد مقدمات الإنسداد (قال) لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الإنسداد بين الظن الحاصل أولا من الامارة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة او نقل الاجماع على حكم وبين الحاصل به من امارة متعلقة بالفاظ الدليل كان يحصل الظن من قوله تعالى فتيمموا صعيداً بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص بسبب قول جماعة من اهل اللغة ان الصعيد هو مطلق وجه الأرض (انتهى) (ثم إن) ظاهر الشيخ اعلى الله مقامه هو حجية كل من الظنين عند من قال بحجية الظن بالحكم الشرعي لأجل الانسداد من غير حاجة الى إعمال إنسداد آخر في الظنون المتعلقة بالالفاظ بأن يقال إن العلم فيها قليل فلو بنى الأمر على إجراء الأصل لزم كذا وكذا ... الخ بل لو انفتح باب العلم في جميع الالفاظ الا في المورد الذي قام فيه امارة ظنية على بيان معنى لفظ خاص لوجب فيه ايضاً العمل بالظن بالحكم الشرعي الحاصل من هذه الامارة

القائمة على بيان معنى اللفظ اذ لو انفتح باب العلم فيها حتى في المورد لأوجب ذلك انفتاح باب العلم بالحكم الشرعي فيه ولمنع عن العمل فيه بمطلق الظن جداً .

﴿ قوله ولا يخفى ان اعتبار ما يورثه يختص بما اذا كان مما ينسد فيه باب العلم . . . الخ ﴾

قد اقتبس المصنف ذلك مما تقدم آنفاً من الشيخ أعلى الله مقامه (وحاصله) ان قول اللغوي بأن الصعيد مثلا هو مطلق وجه الارض المورث للظن بالحكم الشرعي هو حجة بشرط انسداد باب العلم باللغة في خصوص لفظ الصعيد وان انفتح باب العلم بها في غير لفظ الصعيد من سائر الالفاظ اذ لو انفتح باب العلم باللغات حتى في لفظ الصعيد لأوجب ذلك انفتاح باب العلم بالحكم الشرعي فيه ولمنع عن العمل فيه بالظن قطعاً كما أشير آنفاً .

﴿ قوله نعم لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية او اقرار او غيرهما من الموضوعات الخارجية . . . الخ ﴾

اي نعم لا يكاد يترتب على قول اللغوي أثر آخر غير تعيين مراد الشارع كتعيين مراد الموصي او المقر او الناذر وشبهه كما اذا عين المراد من لفظ العقار الواقع في وصية او إقرار اوغيرهما مما هو من الموضوعات الخارجية كتندروشبهه (والسرفيه) كما يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه ان مرجع العمل بقول اللغوي في ذلك الى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الأحكام الجزئية ولا دليل عليه فان العمل بقول اللغوي المتعلق بالفاظ الكتاب او الرواية كلفظ الصعيد ونحوه وان كان عملا بالظن في الموضوعات الخارجية ايضاً ولكنها مما يترتب عليه الاحكام الشرعية الكلية فالظن بها مما يؤخذ به من جهة إفادته الظن بالحكم الشرعي الكلي وهوحجة على الإنسداد لا الحكم الشرعي الجزئي (قال أعلى الله مقامه) وهل يعمل بذلك الظن اي المتعلق بالالفاظ في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والأقارير والنذر فيه اشكال والأقوى

العدم لأن مرجع العمل بالظن فيها الى العمل بالظن في الموضوعات الخارجيـة المترتبة عليها الاحكام الجزئية الغير المحتاجة الى بيان الشارع حتى يدخل فيها انسدفيه باب العلم وسيجيء يعني في الأمر الرابع عدم اعتبار الظن فيها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله الا فيما يثبت فيه حجيـة مطلق الظن بالخصوص او ذاك الخصوص . . . الخ ﴾

استثناء عن الموضوعات الخارجية اي لا يترتب على قول اللغوي أثر آخر من تعيين المراد في وصية او إقراراوغيرهما مما هومن الموضوعات الخارجية الا في الموضوعات التي ثبت فيها حجية مطلق الظن كالضرر على ما سيأتي في الفصل الآتي او ثبت حجية قول اللغوي بالخصوص وأنه من الظنون الخاصة فيتبع حينئـذ حتى في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الاحكام الجزئية (وقد اشار الشيخ) الى الاستثناء الأخير بخصوصه فراجع عين كلامه زيد في علو مقامه .

﴿ قوله ومثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلا لا آخر . . . الخ ﴾

اي ومثل الظن بالحكم من امارة متعلقة بالفاظ الآية او الرواية الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة ابن أعين المقبول روايته الصحيح خبره لا ابن لطيفة (والسر فيه) ما اشير اليه في الجملة من ان الحجة على الإنسداد هو الظن بالحكم الشرعي الكلي سواء حصل ذلك من امارة عليه بلا واسطة او من امارة متعلقة بالفاظ الكتاب او السنة او بموضوع خارجي مخصوص مثل كون الراوي زرارة ابن أعين لا غيره (وقد نبـه عليه الشيخ) أعلى الله مقامه بقوله وكذا لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الامارة او عن امارة متعلقة بالالفاظ وبين الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الامارة المتعلقة بالموضوع الخارجي ككون الراوي عادلا او مؤمناً حال الرواية وكون

زرارة هو ابن اعين لا ابن لطيفة وكون علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية احمد ابن محمد عنه فإن جميع ذلك وان كان ظناً بالموضوع الخـــارجي الا انه لما كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي انسد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهة وإن لم نعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل او بتشخيصه عند اطلاق اسمه المشترك (انتهى) .

﴿ قوله فانقدح ان الظنون الرجالية مجدية فى حال الإنسداد ولو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجالى لامن باب الشهادة ولامن باب الرواية ... الخ ﴾

وقد أخذه من الشيخ أعلى الله مقامه (قال) بعد عبارته المتقدمة آنفاً (ما لفظه) ومن هذا تبين ان الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن في الاحكام ولا يحتاج الى تعيين ان اعتبار قول أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة او الرواية (انتهى) .

﴿ قوله تنبيه لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الإحتمالات المتطرقة الى مثل السند او الدلالة او جهة الصدور مهما امكن . . . الخ ﴾

(وحاصله) انه اذا كان هناك خبر قائم على الحكم الشرعي الكلي وفيه احتمالات متطرقة الى جهاته الثلاث من السند والدلالة والجهة أي جهـــة الصدور وأمكن تقليل الاحتمالات المتطرقة في بعضها بسد باب الاحتمال فيه بتحصيل علم او علمي وجب ذلك عقلا ولا يجوز الاقتصار على الظن الحاصل منه بلا سد باب الاحتمال في بعض جهاته التي أمكن فيه ذلك بتوهم انه مما لا يجدي تقليل الاحتمالات بعد كون الحكم بالأخرة ظنياً لا قطعياً (والسر في ذلك) هو عـــدم جواز التنزل في صورة الانسداد الى الظن الضعيف مع التمكن من الظن القوي عقلا فتأمل جيداً .

في عدم حجية الظن في تطبيق المأتي به

﴿ قوله فصل انما الثابت بمقدمات دليل الإنسداد في الاحكام هو حجية الظن فيها لا حجيته في تطبيق المأتي به في الخارج معها . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الفصل هو ان الثابت بمقدمات الإنسداد هو حجية الظن في تعيين الاحكام الشرعية لا حجية الظن في الاتيان بها او في تطبيق المأتي به عليها فاذا ظن مثلا ان هذا واجب شرعاً كان هذا الظن حجة قطعاً ولكن بعد ما ظن وجوبه اذا ظن اتيانه مع احتمال انه لم يأت به او علم اتيانه ولكن ظن بمطابقتـه للمأمور به مع احتمال عدم مطابقته له لإختلال بعض أجزائه أو شرائطه لم يكن هذا الظن حجة قطعاً ولم يجز الاقتصار عليه بلا كلام بتوهم ان الإمتثال بالأخرة يكون ظنياً بعد العمل بالظن في تعيين أصل الحكم الشرعي فلا يجدي تحصيل العلم بالاتيان او بتطبيق المأتي به معه في الخارج (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعـد ما عنون أصل البحث (ما لفظه) مثلا اذا شككنا في وجوب الجمعة او الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعاً لكن لا يلزم من ذلك حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن فإذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت بانا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم لكن احتمل نسيانها فلا يكفي الظن بالامتثال من هذه الجهة بمعنى انه اذا لم نأت بها في الواقع ونسيناها قام الظن بالاتيان مقام العلم به بل يجب بحكم الأصل وجوب الاتيان بها وكذلك لو ظننا بدخول الوقت وأتينا بالجمعة فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظن للواقع باتيان الجمعة قبل الزوال (الى ان قال) فظهر اندفاع توهم انه اذا بنى على الامتثال الظني للأحكام الواقعية فلا يجدي إحراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم لأن الإمتثال يرجع بالأخرة الى

الإمتثال الظني (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله نعم ربما يجري نظير مقدمات الإنسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية . . . الخ ﴾

اي نعم ربما يجري نظير مقدمات الإنسداد في الاحكام في بعض الموضوعات الخارجية فيكون الظن حجة في تعيينه كما يكون حجة في تعيين الحكم الشرعي وهذا كما في موضوع الضرر (فنقول) إن باب العلم بالضرر منسد غالباً اذ لا يعلم في الأغلب الا بعد تحققه ووقوعه وإجراء أصل العدم في كلما احتمل كونه ضرراً مما يوجب المحذور وهوالوقوع في الضرر كثيراً ونحن نعلم انه لا يرضى الشارع بذلك لشدة اهتمامه بالضرر وليس هو من قبيل النجاسة والطهارة ونحوهما مما لا اهتمام به أصلا والاحتياط بترك كل ما احتمل كونه ضرراً غير واجب شرعاً بل غيرممكن في بعض الموارد كما فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة كصيام شهر رمضان فان كان ضرراً فقد حرم وإن لم يكن ضرراً فقد وجب فلا محيص حينئذ عن اتباع الظن في تعيين موارد الضرر فكلما ظن كونه ضرراً تركناه وكلما شك كونه ضرراً فعلناه (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه الى هذا كله مختصراً (قال) نعم قد يوجد في الأمور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الإنسداد فيه كما في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة من جواز التيمم والإفطار وغيرهما فيقال إن باب العلم بالضرر منسد غالباً اذ لا يعلم غالباً الا بعد تحققه وإجراءإصالة عدمه في تلك الموارد توجب المحذور وهو الوقوع في الضررغالباً فتعين إناطة الحكم فيه بالظن (ثم قال) هذا اذا انيط الحكم بنفس الضرر واما اذا أنيط بموضوع الخوف فلا حاجة الى ذلك بل يشمل حينئذ الشك ايضاً (ثم قال) ويمكن أن يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات التي تلزم من إجراء الاصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً فافهم (انتهى) (ولعل) قوله فافهم إشارة الى ضعف جريان الإنسداد في مثل العدالة والنسب وشبههما فإن

باب العلم او العلمي بها غير منسد غالباً والله العالم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى ما أشار اليه الشيخ اعلى الله مقامه بقوله المتقدم آنفاً هذا اذا أنيط الحكم بنفس الضرر وأما إذا أنيط بموضوع الخوف فلا حاجة الى ذلك بل يشمل حينئذ الشك ايضاً .

في الظن بالامور الاعتقادية

﴿ قوله عائمة يذكر فيها أمران استطراداً الاول هل الظن كما يتبع عند الإنسداد عقلا في الفروع العملية المطلوب فيها أولا العمل بالجوارح يتبع في الأصول الإعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والإنقياد له أولا . . . الخ ﴾

ليس الكلام في هذا الأمر الاول مقصوراً على اتباع خصوص الظن الإنسدادي وعدمه في الامور الاعتقادية كما يظهر من المصنف بل الكلام هو في اتباع مطلق الظن فيها ولو كان ظناً خاصاً كما سنعرف تفصيله (وعلى كل حال) انتوضيح المقام يستدعي ذكر (مقدمة) وهي ان الامور الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد بها وعقد القلب عليها وتحملها والإنقياد لها على قسمين كما صرح به الشيخ أعلى الله مقامه وإن لم يصرح بمثل ما نصرح به .

(القسم الاول) ما يجب على المكلف بحكم العقل تحصيل العلم واليقين به ثم يجب عليه بحكم العقل ايضاً بعدالعلم واليقين به الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له في قبال الإنكار والجحود بعد العلم واليقين كما في الآية الشريفة فجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم أو في قبال الوقف والتأمل بعد العلم واليقين كما يتفق ذلك كثيراً وهذا كما في (التوحيد) و (النبوة) و (الإمامة) و (المعاد) فإن

العقل مما يستقل بنفسه في الحكم بوجوب تحصيل العلم واليقين بهذه الامور الأربعة لما في تركه من احتمال الضرر فيجب دفعه كما ان العقل يستقل بنفسه ايضاً في الحكم بوجوب الإعتقاد بتلك الامور الأربعة وعقد القلب عليها وتحملها والانقياد لها بعد تحصيل العلم واليقين بها لما في تركه من القبح فإن مجرد العلم واليقين بهـا من دون الإعتقاد بها وعقد القلب عليها والتحمل والإنقياد لها مما لا حسن له عقلا بل قبيح قطعاً لا سيما اذا كان مقروناً بالإنكار والجحود (والظاهر انه يكفي) في معرفة الرب جل وعلا العلم الإجمالي بوجود الواجب المستجمع لتمام الكمالات المنزه عن جميع النقايص من دون لزوم العلم التفصيلي بالصفات الثبوتية والسلبية واحداً بعد واحد لعدم الدليل عليه لا عقلا ولا شرعاً .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في أواخر ما أفاده في تمييز القسم الاول عن القسم الثاني الآتي (ما لفظه) وبالجملة فالقول بانه يكفي في الايمان الإعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقايص وبنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبإمامة الأئمة عليهم السلام والبرآئة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني (الى ان قال) غير بعيد بالنظر الى الأخبار والسيرة المستمرة (انتهى) (ويكفي ايضاً) في معرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمـة الأثني عشر معرفتهم بنسبهم المعروف وان محمداً رسول الله (ص) والأئمة الأثني عشر أوصيائه وحجج الله وإن لم يعلم بعصمتهم .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه ويكفي في معرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به والتصديق بنبوته وصدقه فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته أعني كونه معصوماً بالملكة من أول عمره الى آخره (قال) قال اي الشهيد الثاني في المقاصد العلية ويمكن اعتبار ذلك لأن الغرض المقصود من الرسالة لا يتم الا به فتنتفي الفائدة التي باعتبارها وجب إرسال الرسل وهو ظاهر بعض كتب العقايد المصدرة بأن من جهل ما ذكروه فيها فليس مؤمناً مع ذكرهم

ذلك والاول غير بعيد عن الصواب (قال) الشيخ انتهى (الى ان قال) ويكفي في معرفة الأئمة عليهم السلام معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بأنهم أئمة يهدون بالحق ويجب الإنقياد اليهم والأخذ منهم وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان وقد ورد في بعض الأخبار تفسير معرفة حق الإمام بمعرفة كونه إماماً مفترض الطاعة (انتهى) (ويكفي) ايضاً في معرفة المعاد العلم الإجمالي بعود الخلائق الى الله تعالى وانه يجازيهم بما اكتسبوا فيثيب المؤمن بفضله ويعذب الكافر بعدله ولا يجب العلم بأكثر من ذلك من تفاصيل البرزخ والمعاد من سؤال القبر والصراط والأعراف والحساب، والكتاب والميزان والحوض وإنطاق الجوارح وتطاير الكتب ونحو ذلك حتى انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم بكون المعاد جسمانياً لا روحياً .

(نعم) اذا حصل له العلم بالمعاد الجسماني كما هو صريح (قوله تعالى) كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها (وقوله تعالى) قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء الى غير ذلك من الآيات الشريفة فليس له الوقف والتأمل وعدم الاعتقاد به فانه مما ينافي الإيمان بلا كلام وهكذا الأمر في كل ضروري من ضروريات الدين بل كلما أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما مضى أو يأتي في الدنيا او في الآخرة اذا حصل له العلم واليقين به فليس له الوقف والتأمل فيه فانه مما لا يجتمع مع الإيمان بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم (ومن هنا يظهر) ان الإقرار الإجمالي بما جاء به النبي (ص) الذي قد اشير اليه في بعض الاخبار يكون من باب التأكيد والإيضاح لا انه فرض مستقل غير الإعتراف بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل هو من شؤنه ولوازمه ولذا ليس منه في بعض الاخبار الواردة في مقام بيان معنى الايمان او المؤمن عين ولا أثر (وقد ذكر الشيخ) أعلى الله مقام جملة من أخبار الطرفين فراجع .

(القسم الثاني) من الأمور الاعتقادية ما لا يجب على المكلف تحصيل العلم

واليقين به لا بحكم العقل ولا بحكم الشرع ولكن اذا حصل له العلم واليقين به احياناً يجب عليه بحكم العقل والشرع الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له ولايجوز له الانكار والجحود او الوقف والتأمل فيه بعد ماجائه العلم واليقين وهذا كما في تفاصيل البرزخ والمعاد من سؤال القبر والصراط والحساب والكتاب والميزان والحوض والجنة والنار وغير ذلك مما اشير اليه بل كل شيء أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما مضى او يأتي من تكليف او غيرتكليف كاللوح والقلم والعرش والكرسي ونحو ذلك اذا حصل له العلم واليقين به فليس له الإنكار والجحود او الوقف والتأمل فيه بل عليه الاعتقاد به وعقد القلب عليه والتحمل والانقياد له عقلا وشرعاً وإلا فليس بمؤمن (هذا تمام الكلام) في المقدمة التي قد اشير اليها في صدر البحث واذا عرفتها .

(فنقول) .

(اما القسم الاول) فسيأتي الكلام فيه من حيث جواز اتباع الظن فيه وعدمه عند قول المصنف ثم انه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا او شرعاً ... الخ .

(واما القسم الثاني) فظاهر الشيخ اعلى الله مقامه في بدو الامر عدم جواز العمل بالظن فيه مطلقاً ولوكان ظناً خاصاً بمعنى انه اذاحصل الظن ببعض تفاصيل البرزخ اوالمعاد فلا يجب الاعتقاد به وعقد القلب عليه بل يجب الوقف فيه للاخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف وانه اذا جاءكم مما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها وأهوى بيده الى فيه من دون فرق بين ان تكون الامارة الموجبة للظن خبراً صحيحاً او غيره .

(ونقل عن شيخنا الشهيد الثاني) في المقاصد العلية انه رحمه الله بعد أن ذكر عدم لزوم المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد (قال) واما ما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك من طرق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وان كان طريقه

صحيحاً لان الخبر الواحد ظني وقد اختلف في جواز العمل به في الاحكام الشرعية الظنية فكيف بالاحكام الإعتقادية العلمية (انتهى) (ولكن ظاهره) بل صريحه أخيراً انه لا مانع من وجوب العمل بالظن الخاص فيه (قال) بناء على ان هـذا نوع عمل بالخبر فان ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبي الشمول لمثل ذلك (ثم قال) ما محصله انه نعم لو كان العمل بالخبر لا لاجل الدليل الخاص على وجوب العمل به بل من جهة الإنسداد فلا وجه للعمل به اذ ليس في المقام تكليف مطلق بالاعتقاد وعقد القلب كي يدعي ان التكليف ثابت وباب العلم والعلمي بما يجب الاعتقاد به وعقد القلب عليه منسد فيجب التنزل الى الظن في تعيين ما يعتقد به ويعقد القلب عليه بل الاعتقاد وعقد القلب واجب على تقـدير حصول العلم بتلك التفاصيل بطبعه كما اشير اليه (هذا كله) من أمر الشيخ أعلى الله مقامه .

(واما المصنف) فلم يتعرض لحال الظن الخاص أصلا واما الظن المطلق الانسدادي فقال بعدم جواز اتباعه في المقام بمسلك آخر غير ماسلكه الشيخ أعلى الله مقامه (وحاصله) انه لا تقاس الامور الإعتقادية المطلوب فيهـا عمل الجوانح بالفروع العملية المطلوب فيها عمل الجوارح فإن الفروع العملية اذا انسد باب العلم فيها فلا يمكن العلم بمطابقة عمل الجوارح مع الواقع الا بالاحتياط التام في الشبهات وهو اما يوجب العسر فلا يجب شرعاً او يوجب الإخلال بالنظام فيحرم عقلا وهذا بخلاف الامور الاعتقادية فإنها اذا انسد باب العلم فيها فيمكن العلم بمطابقة عمل الجوانح مع الواقع بالاعتقاد الاجمالي بما هو واقعها وعقد القلب عليها من دون عسر ولا إخلال بالنظام فاذا حصل الظن بتفصيل من تفاصيل البرزخ او المعاد فيمكن ترك الاعتقاد به ويعتقد بما هو الواقع اجمالا ويعقد القلب على ما هو الثابت في الحقيقة ونفس الامر وهذا وان كان احتياطاً ايضاً ولكنه خفيف المؤنة لا يوجب العسر ولا الإخلال بالنظام كما لا يخفى .

(وبالجملة) إن الاحتياط في الفروع العملية المطلوب فيها عمل الجوارح

بعد إنسداد باب العلم بها مما يوجب العسر او الإخلال بالنظام فنتنزل فيهـا الى العمل بالظن ولكن الاحتياط في الامور الاعتقادية سهل يسير فلا موجب للتنزل فيها الى العمل بالظن اصلا .

﴿ اقول ﴾

(اما العمل بالظن الخاص) في هذا القسم الثاني من الامور الإعتقـادية كتفاصيل البرزخ والمعاد ونحوهما فلا ملزم له بعد جواز الاعتقاد فيها بما هو الثابت في الواقع على إجماله وإن جاز العمل على طبقه ايضاً بأن نعتقد على طبق ما أداه الظن الخاص بمقتضى حجيته واعتباره فيكون عذراً عند الخطأ .

(واما العمل بالظن الإنسدادي) في هذا القسم الثاني فلا يجوز اصلا فإنا نقول .

(أولا) بمقالة الشيخ اعلى الله مقامه من انه ليس في هذا القسم تكليف مطلق بوجوب الاعتقاد به وعقد القلب عليه كي يدعي ان التكليف فيه ثابت وباب العلم بما يجب الاعتقاد به وعقد القلب عليه منسد فنتنزل فيه من العلم الى الظن بل يجب الاعتقاد به وعقد القلب عليه عند حصول العلم به بطبعه .

(وثانياً) لو سلم ثبوت تكليف مطلق فيه بوجوب الاعتقاد به وعقدالقلب عليه فنقول بمقالة المصنف من ان الاعتقاد وعقد القلب الاجمالي بما هو الواقـع والثابت في نفس الامر هنا امر ممكن ميسور بلا عسر ولا إخلال بالنظام اصلا فلا وجه للتنزل فيه الى الظن أبداً .

﴿ قوله نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو امكن ... الخ ﴾

ثم الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والإنقياد له وهـذا هو القسم الاول من الامور الإعتقادية وقد أخره المصنف في الذكر (واما التكلم فيه) من حيث جواز اتباع الظن فيه وعدمه فسيأتي شرحه بعد هذا فانتظر .

﴿ قوله كمعرفة الواجب تعالى وصفاته . . . الخ ﴾

قد عرفت ان الواجب هو معرفة صفاته جل وعلا على نحو الإجمال دون التفصيل فإذا علم إجمالا بوجود الواجب المستجمع لتمام الكمالات المنزه عن جميع النقايص أجزأ وكفى من دون لزوم علم تفصيلي بصفاته الثبوتية والسلبية واحداً بعد واحد لعدم الدليل عليه لا عقلا ولا شرعاً .

﴿ قوله اداء لشكر بعض نعمائه . . . الخ ﴾

إن تعليل وجوب معرفته تعالى بكونها أداء لشكر بعض نعمائه مما لا يخلو عن مناقشة فإن العبد قبل أن يعرف ربه لا يعلم بوجود منعم له كي يلزمه العقل بمعرفته أداء لشكر بعض نعمائه وبعد معرفته له لا يعقل الإلزام بمعرفته سواء كان ذلك أداء لشكر بعض نعمائه او لأمر آخر (والصحيح) أن يقال إن العبد بمجرد أن التفت واحتمل ان له صانعاً قد صنعه يلزمه العقل بوجوب معرفته لما في تركه من احتمال الضرر كما أشير في صدر البحث فتذكر .

﴿ قوله ومعرفة أنبيائه فإنهم وسائط نعمه والآته . . . الخ ﴾

إن تعليل وجوب معرفة الانبياء وهكذا معرفة الإمام عليه السلام كما سيأتي بكونهم وسائط نعمه والآته مما لا يخلو ايضاً عن مناقشة (فإن) الموحد قبل أن يعرف النبي (ص) او الامام (ع) هو ممن لا يعلم بوجود نبي او إمام كي يلزمه العقل بمعرفته لأجل ذلك وبعد ما عرفه لا يعقل الإلزام بمعرفته سواء كان ذلك لأجل كونهم وسائط نعمه والآته او لغير ذلك (والصحيح) ان يقال في وجوب معرفة النبي (ص) او الإمام (ع) بمثل ماقلناه في وجوب معرفة الله تعالى من ان الموحد بمجرد ان التفت واحتمل وجود نبي (ص) او امام (ع) منصوب من قبل الله جل وعلا يلزمه العقل بوجوب معرفته والفحص عنه والتدبر في أمره والنظر في شأنه لما في تركها من احتمال الضرر جداً كما سيأتي اعتراف المصنف به حيث يقول ولاحتمال الضرر في تركه ... الخ .

(نعم) اذا علم اجمالا بوجود نبي او إمام وانه واسطة لنعمه والآئه ولم يعرف شخصه على التفصيل لم يبعد استقلال العقل حينئذ بوجوب معرفته كذلك اي على التفصيل لأجل كونه واسطة لنعمه والآئه (مضافاً) الى ما في تركه من احتمال الضرر بل القطع به كما لا يخفى .

﴿ قوله بل وكذا معرفة الإمام عليه السلام على وجه صحيح . . . الخ ﴾

(قال) في تعليقته على الكتاب لدى التعليق على قوله على وجه صحيح (ما لفظه) وهو كون الإمامة كالنبوة منصباً إلهياً يحتاج الى تعيينه تعالى ونصبه لا انها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين وهو الوجه الآخر (انتهى) (وقال) في هامش تعليقته على الرسائل مشيراً الى قوله في متن التعليقة على وجه صحيح (ما لفظه) وهو أن تكون الولاية منصباً إلهياً لا ينالها الا من ارتضاه بسبب اتصافه بتمام الكمالات النفسية ومكارم الأخلاق القدسية وكونه ذا نفس ملكوتية وقوة إلهية يظهر بها الكرامات وخوارق العادات وهي تكون على ولايته شواهد وآيات لذوي الفكر والإعتبار من دون حاجة الى تنصيص النبي (ص) الا لخفافيش الابصار وان كان خبث الباطني وشقاوة الذات يؤدي الى مخالفته بالإنكار (انتهى) (ومحصل المجموع) مع ملاحظة ما في الكتاب من قوله الآتي ولإحتمال الضرر في تركه ان وجوب معرفة الإمام عليه السلام بناء على كون الإمامة منصباً إلهياً كما تعتقده الشيعة هو مما يستقل به العقل ويحكم به اللب لكون الامام حينئذ كالنبي (ص) واسطة لنعمه والآئه ولإحتمال الضرر في ترك معرفته (واما حكم الشرع) بوجوب معرفته لقوله صلى الله عليه وآله وسلم كما سيأتي من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميته جاهلية فهو مؤكد لحكم العقل من قبيل حكمه بوجوب معرفة الله ومعرفة رسوله لا حكماً شرعياً مؤسساً من قبله كحكمه بوجوب الصلاة والزكاة وغيرهما (هذا) بناء على كون الامامة منصباً إلهياً (واما بناء) على عدم كونها منصباً إلهياً كما تعتقده العامة بل الإمام ينصبه الناس كما ينصبون السلطان فهو مما حكم به الشرع

كحكمه بساير الواجبات والفرائض الشرعية لا بما استقل به العقل وحكم به اللاب وهذا واضح .

﴿ قوله ولايجب عقلا معرفة غير ما ذكر الا ما وجب شرعاً .. الخ ﴾

لم يذكر المصنف سوى معرفة الله ومعرفة النبي (ص) ومعرفة الوصي أمراً آخر فإذا لم يجب عقلا معرفة غير ما ذكر كان وجوب معرفة المعاد شرعياً قهراً وهو كما ترى ضعيف جداً فإن الملاك الموجود في حكم العقل بوجوب معرفة الله ومعرفة النبي (ص) والوصي (ع) وهو احتمال الضرر في الترك موجود بعينه في حكمه بوجوب تحصيل العلم واليقين بالمعاد ايضاً كما لا يخفى .

﴿ قوله كمعرفة الإمام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح ... الخ ﴾

(قال في تعليقته) على الرسائل مشيراً الى ما دل النقل على وجوب الاعتقاد والتدين به (ما لفظه) وهذا كمعرفة الامام (ع) على وجه لقوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية (انتهى) .

﴿ قوله وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل كان إصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة ولا دلالة لمثل قوله تعالى وما خلقت الجن والإنس الآية . . . الخ ﴾

(إن الشيخ أعلى الله مقامه) بعد أن فرغ من بيان قسمي الامور الإعتقادية وتعرض حال اتباع الظن في القسم الثاني منهما (قال ما لفظه) ثم إن الفرق بين القسمين المذكورين وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الاشكال وقد ذكر العلامة في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد اموراً لا دليل على وجوبها كذلك مدعياً ان الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقة الإيمان مستحق للعذاب الدائم وهو في غاية الاشكال (ثم قال) انتصاراً للعلامة نعم يمكن أن يقال إن مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل (قوله تعالى) وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون اي ليعرفون

(وقوله صلى الله عليه وآله وسلم) ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس بناء على أن الافضلية من الواجب خصوصاً مثل الصلاة تستلزم الوجوب (وكذا عمومات) وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق (وعمومات) طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام ومعرفة ما جاء به النبي (ص) على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس (الى ان قال) ومن هنا قد يقال إن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة اوليائه أهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية بل هو المتعين لأن العمل يصح عن تقليد فلا يكون الاشتغال بعلمه الا كفائياً بخلاف المعرفة (انتهى) (فيقول المصنف) في دفع انتصار الشيخ للعلامة وبيان انه لا يجب معرفة ما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد (ما ملخصه) انه لا دلالة لما ذكره الشيخ من الآيات والروايات على وجوب معرفة ما ذكر من التفاصيل بالعموم (اما قوله تعالى) وماخلقت الجن والإنس ... الخ فلأن المستفاد منه هو خصوص معرفة الله لا معرفة من سواه (واما النبوي) وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ما أعلم شيئاً بعد المعرفة ... الخ فلأنه في مقام بيان فضيلة الصلاة وأهميتها وإن استفيد منه أصل وجوب المعرفة بلا كلام ولكن لا يستفاد منه اطلاق لوجوب المعرفة ولا عموم (واما آية النفر) وهي قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فهي في مقام بيان كيفية النفر للتفقه لا في مقام بيان ما يجب فقهه ومعرفته (واما ما دل) على وجوب طلب العلم مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم فهو في صدد الحث على طلب العلم لا في مقام بيان ما يجب علمه .

﴿ اقول ﴾

هذا كله مضافاً الى إن الشيخ اعلى الله مقامه قد رجع بنفسه أخيراً عن الإلتزام بوجوب تحصيل العلم بماذكره العلامة من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد لكن لا لمناقشة في عمومات ما ذكره من الآيات والروايات بل لأن تحصيل العلم بتلك التفاصيل لا يتمكن منه الا المجتهد ومثله يحرم عليه التقليد فيجب عليه الاشتغال بتحصيل العلم بالمسائل العملية (قال) هذا ولكن الإنصاف ممن جانب الإعتساف يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك الا للأوحدي من الناس لأن المعرفة المذكورة لا يحصل الا بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الاخبار وقوة نظرية أخرى لئلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع فيحرم عليه التقليد ودعوى جوازه له للضرورة ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا يحصل غالباً بالاعمال المبتنية على التقليد هذا اذا لم يتعين عليه الافتاء والمرافعة لأجل قلة المجتهدين واما في مثل زماننا فالأمر واضح (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا اوشرعاً حيث انه ليس بمعرفة قطعاً . . الخ ﴾

(إن الشيخ أعلى الله مقامه) بعد ما بين قسمي الأمور الأعتقادية بنحو الإجمال (شرع) في جواز اتباع الظن وعدمه في القسم الثاني (ثم شرع) في بيان الفرق والتميز بين القسمين (ثم شرع) في تحقيق القسم الاول فجعل الكلام فيه في مقامين (تارة) يقع الكلام بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم (واخرى) بالنسبة الى العاجز (ثم شرع في القادر) وجعل الكلام فيه في موضعين (في حكمه التكليفي) (وفي حكمه الوضعي) اي من حيث الإيمان وعدمه اذا لم يحصل العلم واتبع الظن فكلام المصنف هذا إشارة الى الكلام في الموضع الاول من القادر وهو حكمه التكليفي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) واما القسم الاول الذي يجب فيه

النظر لتحصيل الاعتقاد فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم واخرى بالنسبة الى العاجز فهنا مقامان الاول في القادر والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين الاول في حكمه التكليفي والثاني في حكمه الوضعي من حيث الإيمان وعدمه (ثم قال) فنقول اما حكمه التكليفي فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن فمن ظن نبوة نبينا (ص) او بإمامة احد من الائمة فلا يجوز له الاقتصار فيجب عليه مع التفطن لهذه المسألة زيادة النظر ويجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم (الى ان قال) والدليل على ما ذكرنا جميع الآيات والأخبار الدالة على وجوب الايمان والتفقه والعلم والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتدين وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظن وهي أكثر من أن تحصى (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

ومن الغريب انه أعلى الله مقامه قد استدل لعدم جواز الاقتصار على العمل بالظن ووجوب النظر لتحصيل العلم واليقين وزيادة النظر بالآيات والأخبار الدالة على وجوب الإيمان والتفقه والعلم والمعرفة ... الخ فإن من ظن نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وليس بقاطع بها كيف يعقل ان تكون الآيات والأخبار دليلا له على وجوب تحصيل العلم وعدم جواز الاقتصار على الظن (والصحيح) هو ما أشار اليه المصنف بقوله حيث انه ليس بمعرفة قطعاً ... الخ .

(وبالجملة) إن الامور الإعتقادية التي يستقل العقل بوجوب تحصيل المعرفة بها من التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد هي مما لا يجوّز العقل الاقتصار فيها على الظن مطلقاً سواء كان من الظنون الخاصة او المطلقة فإنه ليس بمعرفة قطعاً .

﴿ قوله والمراد من المجاهدة في قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا هو المجاهدة مع النفس . . . الخ ﴾

(دفع) لما قد يتوهم من انه ليس لنا عاجز عن قصور لغموضة المطلب مع قلة

الاستعداد كما أفاد في المتن وذلك لقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا (وحاصل الدفع) انه ليس المراد من المجاهدة هو النظر والإجتهاد في تحصيل العلم والمعرفة كي يقع التوهم المذكور بل هو المجاهدة مع النفس التي هي أكبر من الجهاد مع الكفار فتكون الآية أجنبية عن المقام جداً .

﴿ اقول ﴾

إن المجاهدة في الآية الشريفة لم يعلم كونها هي المجاهدة مع النفس كما زعم المصنف وذلك لإحتمال كونها هي المجاهدة مع الكفار مثلا .

(نعم) كونها بمعنى النظر والاجتهاد في تحصيل العلم والمعرفة كما زعم المتوهم ليس منه في التفسير عين ولا أثر (ولو سلم) احتماله فليس هو المتعين لما فيها من إحتمال آخر ايضاً (قال الطبرسي) أعلى الله مقامه في تفسير الآية في آخر العنكبوت (ما لفظه) والذين جاهدوا فينا اي جاهدوا الكفار ابتغاء مرضاتنا وطاعة لنا وجاهدوا انفسهم في هواها خوفاً منا (وقيل) معناه اجتهدوا في عبادتنا رغبة في ثوابنا ورهبة من عقابنا لنهدينهم سبلنا اي لنهدينهم السبل الموصلة الى ثوابنا عن ابن عباس (وقيل) لنوفقنهم لإزدياد الطاعات فيزداد ثوابهم (وقيل) معناه والذين جاهدوا في اقامة السنة لنهدينهم سبل الجنة (وقيل) معناه والذين يعملون بما يعلمون لنهدينهم الى ما لا يعلمون (انتهى) موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

﴿ قوله فانه غالباً بصدد اثبات ان ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق فيكون مقصراً في اجتهاده . . . الخ ﴾

علة لأداء النظر والإجتهاد الى الجهالة والضلالة الا اذا كانت هناك منه تعالى عناية وهذا التعليل غالبي كما صرح به بقوله فانه غالباً ... الخ بمعنى ان الغالب في وجه اداء النظر الى الجهالة والضلالة هو كونه بصدد اثبات ان ما وجد آباءه عليه هو

الحق والا فقد يكون السبب هو القصور لاجل غموضة المطلب وقلة الاستعداد كما لا يخفى .

﴿ قوله ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلا . . . الخ ﴾

قد أشرنا آنفاً أن الشيخ أعلى الله مقامه قد جعل الكلام في القسم الاول من الامور الإعتقادية وهو الذي يجب تحصيل العلم واليقين به في مقامين فتكلم (تارة) في القادر على تحصيل العلم (واخرى) في العاجز وانه جعل الكلام في القادر في موضعين (في حكمه التكليفي) وقد عرفته (وفي حكمه الوضعي) اي من حيث الإيمان وعدمه وقد بقي (ثم إنه اعلى الله مقامه) جعل الكلام في العاجز في مواضع ثلاثة (في تحقق) موضوع العاجز (وفي وجوب) تحصيل الظن مع العجز عن العلم وعدمه (وفي حكمه الوضعي) اي من حيث الإيمان وعدمه فكلام المصنف هذا اشارة الى الموضع الثاني من الكلام في العاجز (وحاصله) ان ما يجب تحصيل العلم فيه عقلا مع الامكان لا يستقل العقل بوجوب تحصيل الظن فيه مع العجز وذلك لما أشير اليه فيما تقدم من ان الامور الإعتقادية اذا انسد فيها باب العلم فلا ملزم فيها للتنزل الى الظن لإمكان الاعتقاد بما هو الواقع إجمالا والانقياد له من دون عسر ولا إخلال بالنظام بخلاف الفروع العملية فلا يمكن العلم بمطابقة العمل فيها مع الواقع بعد الإنسداد الا بالاحتياط التام وهو اما عسري لا يجب شرعاً او مخل بالنظام فيحرم عقلا فتنزل فيها قهراً الى الظن (واما) ما يجب تحصيل العلم فيه شرعاً مع الامكان لا عقلا كمعرفة الإمام عليه السلام على وجه غير صحيح او معرفة المعاد على ما استفدناه من ظاهر كلام المصنف فلا دلالة من النقل على وجوب تحصيل الظن فيه مع العجز بل الادلة الدالة على حرمة اتباع الظن دليل على عدم جوازه .

﴿ اقول ﴾

اما ما افاده في وجه عدم استقلال العقل بوجوب تحصيل الظن مع العجز عن

تحصيل العلم فلا يتم الا في القسم الثاني من الامور الاعتقادية مما لا يجب تحصيل العلم واليقين فيه الا اذا حصل العلم بطبعه فيجب حينئذ الاعتقاد على طبقه وعقد القلب على وفقه في مثله صح ان يقال إنه اذا انسد باب العلم فيه فلا وجه لاتباع الظن والاعتقاد على طبقه بل يعتقد بما هو الواقع إجمالا كما تقدم (واما فيما يجب تحصيل العلم) واليقين فيه عقلا اذا انسد باب العلم فيه ولم يمكن تحصيله فلا يكاد يقنع العقل بالجهل المحض والشك الصرف بل يستقل فيه لا محالة بتحصيل الظن اذا أمكن فانه خير من الجهل المحض كما لا يخفى .

(واما ما أفاده) في وجه عدم حكم الشرع بتحصيل الظن مع العجز عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله شرعاً لاعقلا من انه لادلالة من النقل على وجوبه (ففيه) ان حكم العقل بوجوب تحصيل الظن عند العجز عن تحصيل العلم مما يكفي (واما الآيات) الدالة على حرمة العمل بالظن فهي في حال التمكن من العلم لا في حال العجز عنه والا لمنع عن الظن الإنسدادي في المسائل الفقهية ايضاً (هذا كله) من امر المصنف (واما الشيخ) اعلى الله مقامه فهو موافق مع المصنف في عدم وجوب تحصيل الظن مع العجز عن العلم نظراً الى ان المقصود فيما نحن فيه هو الإعتقاد فاذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً فيندرج تحت عموم قولهم اذا جاءكم ما لا تعلمون فها وأهوى بيده الى فيه نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة الى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه إفضاء نظره الظني الى الباطل فلا يبعد وجوب إلزامه بالتحصيل لأن إنكشاف الحق ولو ظناً أولى من البقاء على الشك فيه .

﴿ قوله وقد اتضح من مطاوى ما ذكرنا أن القاصر يكون في الإعتقاديات للغفلة او عدم الإستعداد للاجتهاد فيها . . . الخ ﴾

إشارة الى الموضع الاول من المواضع الثلاثة التي عقدها الشيخ في العاجز وهو تحقق موضوعه في الخارج (قال أعلى الله مقامه) المقام الثاني في غير المتمكن من

العلم والكلام فيه (تارة) في تحقيق موضوعه في الخارج (واخرى) في انه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظن ام لا .

(وثالثة) في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده (انتهى) وقد تقدم الاشارة الى ذلك كله آنفاً فتـذكر (ثم لا يخفى) ان كلمة (يكون) في قول المصنف ان القاصر يكون ... الخ هي تامة لا ناقصة فلا تغفل .

﴿ قوله ولا يصغى الى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه بعد عبارته المتقدمة آنفاً (ما لفظه) اما الاول فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز نظراً الى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر مع ما دل على خلود الكافرين بأجمعهم في النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فيكشف ذلك عن تقصير كل غير مؤمن وأن من تراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد تمكن من تحصيل العلم بالحق ولو في زمان مّا وان كان عاجزاً قبل ذلك او بعده والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص ولهذا ادعى غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب الاجماع على ان المخطي في العقايد غير معذور (ثم قال) في رد هذا القائل (ما لفظه) ولكن الذي يقتضيه الإنصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين وقد تقدم عن الكابلي ما يشير الى ذلك يعني به ما تقدم منه من انه رضوان الله عليه في ديباجة الكافي قسم النـاس الى أهل الصحة والسلامة وأهل المرض والزمانة وذكر وضع التكليف عن الفرقة الأخيرة (ثم قال) وسيجيء من الشيخ في العدة من كون القاصر من التحصيل بمنزلة البهائم هـذا مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الواسطة بين المؤمن والكافر وقضية مناظرة زرارة وغيره مع الإمام عليه السلام في ذلك مذكورة في الكافي ومورد الإجماع على ان المخطي آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه فلا يناني كون الغافل والملتفت العاجز عن بذل الجهد معذوراً غير آثم (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ويعني بالمجتهد الباذل جهده بزعمه المجتهد المقصر في بذل جهـــده كما انه يعني بالاخبار المستفيضة الاخبار المروية في الوافي في كتاب الايمان والكفر في باب وجوه الضلال والمنزلة بين الإيمان والكفر وفي هذا الباب مناظرة زرارة وغيره مع الامام عليه السلام ثم راجع باب أصناف الناس ايضاً وفيه اخبار المستضعفين ويظهر من اكثر اخبارها ان المستضعف هو من ليس له قوة مميزة يميز بها بين الحق والباطل كأغلب النساء والاطفال ويظهر من جملة منها ان المستضعف هو من لم يطلع على اختلاف الناس في المذاهب وهي على كل حال حجة قاطعة على من أنكر وجود القاصر في الخارج فتأمل الأخبار جيداً .

﴿ قوله لكنه انما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق اذا لم يكن يعانده . . . الخ ﴾

إستدراك عن قوله فيكون معذوراً عقلا اي القاصر .

﴿ قوله واما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة . . . الخ ﴾

قد عرفت مما تقدم انه بقي الكلام في الموضع الثاني من القادر وهو حكمه الوضعي من حيث الإيمان وعدمه بل وبقي الكلام في الموضع الثالث من العاجز وهو حكمه الوضعي ايضاً من حيث الإيمان وعدمه فقول المصنف هذا اشارة الى كلا الموضعين جميعاً اي الجاهل القادر على تحصيل العلم والجاهل العاجز عن تحصيل العلم (فيقول) إن بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام مع انه غير مناسب مع المقام لتناسبه مع أبواب النجاسات من الفقه خارج عن وضع الرسالة لما يستلزمه من التطويل (هذا كله) من أمر المصنف (واما الشيخ) أعلى الله مقامه فملخص كلامـــه في الموضعين ان الجاهل سواء كان قادراً على تحصيل العلم اوعاجزاً عنه ليس بمؤمن وذلك للاخبار المفسرة للايمان بالإقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك من العبارا

الظاهرة في العلم وإن أقر في الظاهر بما هو مناط الإسلام بنـــاء على أن الإقرار الظاهري مشروط باحتمال اعتقاده لما يقر به حتى يكون امارة على الاعتقاد الباطني (وهل يحكم بكفره ونجاسته) حينئذ ام لا وجهان (فاطلاق) ما دل على أن الشاك وغير المؤمن كافر (وهكذا ظاهر) ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر (يقتضي كفره) (وتقييد) كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود (ودلالة الاخبار) المستفيضة على ثبوت الواسطة بين الكفر والايمان وقد اطلق عليه في الأخبار الضلال وان كانت أكثرها دالة على الواسطة بين المؤمن بالمعنى الأخص والكفر كالعامة ولكن يظهر من بعضها الواســطــة بين الاسلام والكفر (يقتضي عدم كفره) (ثم ذكر) جملة من الاخبار المقيدة لكفر الشاك بالجحود (مثل رواية) (١) محمد بن مسلم قال سأل ابو بصير ابا عبدالله (ع) قال ما تقول فيمن شك في الله قال كافر يا أبا محمـــد قال فشك في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد (قال وفي رواية اخرى) (٢) لو ان الناس اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا (الى أن قال) ويؤيد هذا (رواية زرارة) (٣) الواردة في تفسير قوله تعالى وآخرون مرجون لأمر الله عن أبي جعفر عليه السلام قال قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من المؤمنين ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار فهم على تلك الحالة إما يعذبهم وإما يتوب عليهم (قال) وقريب منها غيرها (انتهى) .

---

(١) هي في الوافي في كتاب الكفر والايمان في باب الشك .

(٢) هي في الوافي في كتاب الكفر والايمان في باب وجوه الضلال باختلاف يسير في اللفظ .

(٣) هي في الوافي في كتاب الكفر والايمان في باب اصناف الناس .

﴿ اقول ﴾

إن الجاهل بما يجب تحصيل العلم واليقين به من التوحيد والنبوة والامامة والمعاد لا يكاد يتفاوت الأمر فيه من حيث حكمه الوضعي اي الكفر والايمان بين كونه قادراً على تحصيل العلم او عاجزاً عنه كما افاد الشيخ أعلى الله مقامه ولكن يتفاوت الأمر فيه بين كونه شاكاً محضاً او شاكاً جاحداً في الظاهر (اما الشاك الجاحد) في الظاهر فلا إشكال في كفره (واما الشاك المحض) من دون جحود ولا انكار فلا اشكال في عدم إيمانه وإسلامه كما أفاد الشيخ ايضاً (نعم اذا) أقر في الظاهر بما هو مناط الاسلام لم يبعد الحكم بإسلامه كما في المنافقين في صدر الإسلام الذين كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمون جميعاً يعاملون معهم معاملة الاسلام مع علمهم بعدم ايمانهم باطناً (واما الحكم بكفر الشاك المحض) ما لم يجحد بعد ملاحظة الأخبار المذكورة المقيدة للكفر بالجحود سيما مع كون الكفر في اللغة هو الجحود (ففي غاية الإشكال) كما يظهر من الشيخ ايضاً في بعض عبارته (واما الحكم بنجاسته) فهو مبني على كون الطهارة مترتبة على الاسلام او النجاسة مترتبة على الكفر فعلى الاول لا اشكال في نجاسته وعلى الثاني يكون الحكم بنجاسته كالحكم بكفره مشكلا جداً .

(وبالجملة) إن الشاك الجاحد في الظاهر كافر والشاك المقر في الظاهر بما هو مناط الاسلام مسلم والشاك المحض الذي لا يجحد ولا يقر ليس بمسلم بلا كلام ولكن الحكم بكفره ونجاسته مشكل شرعاً مع الاخبار المذكورة (هذا كله) فيما سوى الامامة من التوحيد والنبوة والمعاد (واما الإمامة) فالظاهر انه لا اشكال في إسلام من شك فيها بل وإن جحدها وذلك للسيرة القطعيـــة المتصلة بعصر المعصومين عليهم السلام على المعاملة معهم معاملة المسلمين مع جحودهم للامامة (واما قوله عليه السلام) لو ان الناس اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا فهو وان كان اطلاقه مما يقضي بكفر الجاحد لمثل الإمامـــة ولكن لابد من حمل

الرواية على الجحود في مثل التوحيد والنبوة والمعاد لا مطلق الامور الإعتقادية وذلك للسيرة المتقدمة والله العالم .

(بقي شيء) وهو انه اذا حصل الجزم واليقين فيما يجب معرفته عن تقليد لا عن نظر واجتهاد فهل يكفي ذلك او لابد من النظر والإجتهاد جزماً (قال الشيخ اعلى الله مقامه) ظاهر الاكثر الثاني (قال) بل ادعى عليه العلامة رحمه الله في الباب الحادي عشر الاجماع حيث قال أجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته النبوية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فإن صريحه ان المعرفة بالتقليد غير كافية ومثلها عبارة الشهيد الاول والمحقق الثاني وأصرح منهما عبارة المحقق في المعارج حيث استدل على بطلان التقليد بأنه جزم في غير محله (الى ان قال) أعلى الله مقامه وكيف كان فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد وتقييدها بطريق خاص لادليل عليه (قال) مع ان الانصاف ان النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب حتى انهم ذكروا شبهاً يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فن الكلام فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقايده ليشتغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده خصوصاً والشيطان يغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منه شيئاً الا القليل (انتهى) كلامه رفع مقامه .

هل يحصل الجبر او الوهن او الترجيح بالظن الغير المعتبر

﴿ قوله الثاني الظن الذي لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف السند او الدلالة . . . الخ ﴾

إن الظن الذي لم يقم على حجيتـــه دليل بالخصوص هو كالإستقراء والشهرة في الفتوى والأولوية الظنية ونحو ذلك من الظنون المندرجة تحت اصالة حرمة العمل بالظن (واما الظن) الذي قام على عدم حجيته دليل بالخصوص كالقياس فسيأتي الكلام فيه في آخر البحث فانتظر (ثم إن الكلام) في هذا الأمر الثاني يقع في كل من الجبر والوهن والترجيح جميعاً كما ان الكلام في الجبر يقع من جهتين من جهة السند تارة ومن جهة الدلالة أخرى بل الكلام في الوهن ايضاً يقع من جهتين وان لم يظهر ذلك من الشيخ أعلى الله مقامه وعلى كل حال ستعرف تفصيل الكل كما ينبغي إن شاء الله تعالى واحداً بعد واحد .

﴿ قوله ويجمل القول في ذلك ان العبرة بحصول الجبران او الرجحان الى آخره ﴾

ها هنا يبين المصنف الضابطة الكلية لكل من الجبر والوهن والترجيح بنحو الإجمال وأن الملاك في الجبر والترجيح هو دخول المجبور او الراجح بموافقـــة الظن الغير المعتبر تحت دليل الحجية او المرجحية كما ان الملاك في الوهن هو خروج الموهون بقيام الظن الغير المعتبر على خلافه عن تحت دليل الحجية ثم يبين بعد ذلك عندقوله فلا يبعد جبر ضعف السند ... الخ حصول كل من الجبر والوهن والترجيح وعدمه بنحو التفصيل .

﴿ قوله فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره او بصحة مضمونه . . . الخ ﴾

شروع في التكلم حول حصول الجبر وعدمه على التفصيل وقد عرفت ان الكلام في الجبر يقع من جهتين من جهة السند ومن جهة الدلالة (اما جهة السند) فحاصل كلامه فيها انه لا يبعد حصول الجبر في الخبر بالظن الغير المعتبر اذا أوجب الوثوق بصدوره اوالوثوق بصحة مضمونه فيندرج بذلك تحت مادل على حجية مايوثق به

﴿ اقول ﴾

قد عرفت منا فيما تقدم ان الاعتماد في حجية خبر الواحد على أمرين (على الاخبار المتواترة) ومفادها حجية خبر الثقة ولو لم يفـــد الوثوق (وعلى سيرة العقلاء) ومفادها حجية ما افاد الوثوق وان لم يكن من ثقة (وعليه) فاذا كان الخبر من ثقة فلا يحتاج الى الجبر بالظن الغير المعتبر أصلا وان كان من غير ثقة ولم يفـــد الوثوق فهذا مما يحتاج الى الجبر فإذا حصل من الظن الغير المعتبر وثوق بصدوره او بصحة مضمونه اندرج بذلك تحت مادل على حجية مايوثق به كما أفاد المصنف هذا تمام الكلام من جهة السند (واما جهة الدلالة) فحاصل كلامه فيها عدم جبر الدلالة بالظن الغير المعتبر بمعنى انه اذا كان الكلام ضعيفاً في الدلالة بمثابة لا يطلق على دلالته ظهور عرفي وإن اطلق عليها الإشعار فلا يجدي قيام الظن الغير المعتبر على وفق دلالته فإن أقصى ما يوجبـــه ذلك أن يورث الظن بالمراد ولا دليل على حجيته وانما الدليل قام على حجية ظهور الكلام في المراد ولا يوجبه هو كما لايخفى

﴿ قوله فراجع ادلة اعتبارها . . . الخ ﴾

الظاهر انه لا وجه لتأنيث الضمير والصحيح أن يقال فراجع ادلة اعتباره اي اعتبار الخبر .

﴿ قوله وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره وكذا عدم وهن دلالته مع ظهوره . . . الخ ﴾

وحاصل كلامه في الوهن انه لا يوهن السند ولا الدلالة بالظن الغير المعتبر أصلا وذلك لعدم اختصاص دليل اعتبارهما بما اذا لم يكن ظن على خلافهما .

﴿ قوله الا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده او وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره . . . الخ ﴾

هذا في قبال ما تقدم من قوله الا فيما أوجب القطع ولو اجمالا باحتفافه بما كان موجباً لظهوره فيه ... الخ ففي المقام يقول وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره وكذا عدم وهن دلالته مع ظهوره الا فيما كشف بنحو معتبر اي فيما أوجب القطع ولو إجمالا عن ثبوت خلل في سنده او وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيكون الظن الغير المعتبر حينئذ موهناً للسند او الدلالة .

﴿ قوله لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور الى آخره ﴾

علة لقوله المتقدم وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره وكذا عدم وهن دلالته مع ظهوره ... الخ .

﴿ قوله واما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به . . . الخ ﴾

(وحاصل كلامه) في الترجيح ان ترجيح احد المتعارضين بالظن الغير المعتبر فرع دليل على الترجيح به ولم يقم دليل على الترجيح به وان ادعى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه استفادته من الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة على مـــا يأتي تفصيله في التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى .

﴿ اقول ﴾

إن الشيخ أعلى الله مقامه قد تكلم في الترجيح بالظن الغير المعتبر في مقامات ثلاثة .

(الاول) في ترجيح ظهور احد الدليلين به . ولم يؤشر اليه المصنف ولعله

لوضوح ان الظن الغير المعتبر كما تقدم انه مما لا يوجب الظهور فكذلك في المقام مما لا يوجب الأظهرية .

(الثاني) في ترجيح وجه الصدور به بمعنى انه اذا علم ان أحدالدليلين صادر لا لبيان الواقع إما للتقية او لغير التقية من المصالح المقتضية لبيان خلاف الواقع فهل يرجح وجه الصدور في احدهما بسبب ظن غير معتبر على طبقه ام لا ولم يؤثر اليه المصنف ايضاً .

(الثالث) في ترجيح صدور احد الدليلين به وتقديم سنده على الآخر (وقد اختار الشيخ) أعلى الله مقامه الترجيح به لوجوه ثلاثة لم يؤشر المصنف الا الى الأخير منها وهو استفادته من الأخبار (قال اعلى الله مقامه) ما لفظه وكيف كان فالذي يمكن ان يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه .

(الاول) قاعدة الاشتغال لدوران الأمر بين التخيير وتعيين الموافق... الخ (والمقصود) من ذلك كما سيأتي شرحه في التعادل والتراجيح انه بعد ما استفدنا من الاجماع والأخبار العلاجية وجوب الاخذ باحدالخبرين المتعارضين إما ترجيحاً او تخييراً فلا محالة يدور الأمر بين وجوب الاخذ بالراجح تعييناً وبين الاخذ به او بالمرجوح تخييراً فالاشتغال بوجوب الاخذ يقيني وهو يقتضي البراءة اليقينيـــة وهي لا تحصل إلا بالاخذ بالراجح دون المرجوح بل العلم الإجمالي بوجوب الأخذ اما بالراجح تعييناً او باحدهما تخييراً حيث ينحل الى العلم التفصيلي بوجوب الأخذ بالراجح لا محالة والشك البدوي في وجوب الأخذ بالمرجوح فلا يبقى مانع عن إجراء الأصل عن وجوب الأخذ بالمرجوح بلا شبهة كما سيأتي تفصيله في بعض تنبيهات البراءة إن شاء الله تعالى (ثم ساق الكلام) أعلى الله مقامه (الى ان قال)

(الثاني) ظهور الاجماع على ذلك كما استظهره بعض مشايخنـــا فتريهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بإفادته للظن بمطابقة أحد الدليلين للواقع فكأن الكبرى وهي وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق احد الدليلين مسلمة عندهم (الى ان قال) .

(الثالث) ما يظهر من بعض الاخبار من ان المناط في الترجيح كون احد الخبرين أقرب مطابقة للواقع (الى ان قال) مثل ما دل على الترجيح بالأصدقية في الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة فإنا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفة ليس الا كون الخبر الموصوف بها أقرب الى الواقع من خبر غير الموصوف بها لا لمجرد كون راوي احدهما أصدق (الى ان قال) ومثل ما دل على ترجيح أوثق الخبرين فإن معنى الأوثقية شدة الإعتماد عليه وليس الا لكون خبره أوثق فإذا حصل هذا المعنى في أحد الخبرين من مرجح خارجي اتبع (قال) ومما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور مادل على ترجيح احد الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض معللا ذلك بإن المجمع عليه لا ريب فيه فيدل على ان طرح الآخر لأجل ثبوت الريب فيه لا لأنه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم والا لم يكن معنى للتعارض وتحير السائل (الى ان قال) وحينئذ فيدل على رجحان كل خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته الى الخبر الذي اختص بروايته بعض دون بعض (الى ان قال) ومن المعلوم ان الخبر المعتضد بامارة توجب الظن بمطابقته ومخالفة معارضه للواقع نسبته الى معارضه تلك النسبة (الى ان قال) وأظهر من ذلك كله في إفادة الترجيح بمطلق الظن ما دل من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة بناء على ان الوجه في الترجيح بها احد وجهين احدهما كون الخبر المخالف أبعد من التقية كما علل به الشيخ والمحقق فيستفاد منه اعتبار كل قرينة خارجية توجب أبعدية احدهما عن خلاف الحق ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء (الى ان قال) الثاني كون الخبر المخالف أقرب من حيث المضمون الى الواقع والفرق بين الوجهين ان الاول كاشف عن وجه صدور الخبر والثاني كاشف عن مطابقة مضمون احدهما للواقع (الى ان قال) فالظاهر انه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة ولعل هذا الظهور الحاصل من مجموع الأخبار العلاجية هو الذي دعى أصحابنا الى العمل بكل ما يوجب رجحان احد الخبرين على الآخر

بل يوجب في احدهما مزية مفقودة في الآخر ولو بمجرد كون خلاف الحق في احدهما أبعد منه في الآخر كما هو كذلك في كثير من المرجحات فما ظنــه بعض المتأخرين من اصحابنا على العلامة وغيره من متابعتهم في ذلك طريقة العامة ظن في غير المحل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه أعلى الله مقامه .

﴿ اقول ﴾

(اما الوجه الاول) من الوجوه التي استدل بها الشيخ للترجيح بمطلق الظن أعني قاعدة الاشتغال (فهو حق) لما سيأتي في التعادل والتراجيح من ان مقتضي القاعدة الأولية في تعارض الامارتين هو التساقط ومقتضي القاعدة الثانوية المستفادة من الاجماع والأخبار العلاجية الدالين على وجوب الاخذ باحد الخبرين المتعارضين إما ترجيحاً او تخييراً هو الاحتياط والاقتصار على الراجح للقطع بحجيته إما تعييناً وإما تخييراً وللشك في حجية المرجوح والأصل عدم حجية ما شك في حجيتــه (ولكن) مقتضي اطلاقات أخبار التخيير الآتية في محلها ان شاء الله تعالى وعدم جواز تقييدها بأخبار الترجيح بمعنى عدم جواز حملها مع تعددها على صورة فقد المرجحات جميعاً فانه من الحمل على النادر بل المعدوم هو جواز العمل بكل من الراجح والمرجوح تخييراً فلا يبقى مجال لقاعدة الإشتغال اصلا .

(واما الوجه الثاني) وهو ظهور الاجماع على ذلك (ففيه) ان الترجيح بالمزايا المنصوصة الواردة في لسان كثير من الأخبار ليس هو أمراً مسلماً اجماعياً وذلك لما سيأتي من مخالفة مثل الكليني رضوان الله عليــه ومصيره الى التخيير وتصريحه في ديباجة الكافي بأنه لا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير فكيف حينئذ بالترجيح بمطلق الظن الذي لم ينص عليه في الأخبار اصلا .

(واما الوجه الثالث) وهو ظهور بعض الأخبار في ان المناط في الترجيح هو كون احد الخبرين أقرب مطابقة للواقع (ففيه) ان الاخبار الدالة مطابقة على الترجيح بالمزايا المنصوصة مما نجيب عنها كما سيأتي شرحه بحملها على الإستحباب جمعاً بينها وبين اخبار التخيير لما اشير آنفاً من عدم امكان تقييد اطلاقات اخبار

التخيير وحملها مع تعددها على صورة فقد المرجحات جميعاً فانه من الحمل على النادر بل المعدوم فكيف ببعض الاخبـــار الدالة التزاماً على الترجيح بمطلق الظن لا مطابقة وهذا واضح .

﴿ قوله بعد سقوط الامارتين بالتعارض من البين وعدم حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه وإن بقي احدهما بلا عنوان على حجيته . . . الخ ﴾

إشارة الى القاعدة الاولية في تعارض الامارتين التي أشرنا اليها آنفاً وسيأتي تفصيلها في محلها ان شاء الله تعالى مبسوطاً (قال) في التعادل والتراجيح فصل التعارض وان كان لا يوجب الا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً حيث لا يوجب الا العلم بكذب احدهما فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر الا انه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً فانه لم يعلم كذبه الا كذلك (الى ان قال) لم يكن واحد منها بحجة في خصوص مؤداه لعدم التعين في الحجة أصلا كما لا يخفى (انتهى) .

﴿ قوله ومقدمات الإنسداد في الاحكام انما توجب حجية الظن بالحكم او بالحجة لا الترجيح به ما لم يوجب الظن باحدهما . . . الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من كفاية مقدمات الإنسداد الجارية في الأحكام للترجيح بالظن الغير المعتبر (فيقول) ما حاصله ان مقدمات الإنسداد الجارية في الاحكام انما توجب هي حجية الظن الغير المعتبر المتعلق بالحكم او بالطريق على ما عرفت تفصيله لا الترجيح به الا اذا اوجب الظن باحدهما كما اذا أوجبت الامارة الغير المعتبرة القائمة على طبق أحد الخبرين المتعارضين الظن بالحكم الشرعي الذي هو في جانب الخبر المطابق لها او أوجبت الظن بأن الخبر المطابق لها هو طريق منصوب من قبل الشرع دون غيره فيؤخذ حينئذ بالامارة الغير المعتبرة من حيث انها ظن بالحكم او بالطريق لا من حيث كونها مرجحة لأحد الخبرين المتعارضين .

﴿ قوله ومقدماته في خصوص الترجيح لو جرت انما توجب حجية الظن في تعيين المرجح لا انه مرجح الا اذا ظن انه ايضاً مرجح . . . الخ ﴾

إشارة الى ما ادعاه الشيخ أعلى الله مقامه من جريان مقدمات الإنسداد في الترجيح

بالظن الغير المعتبر بعد الفراغ عن الوجوه المتقدمة التي أقامها على الترجيح به(قال) اعلى الله مقامه (ما لفظه) ثم إن الاستفادة التي ذكرناها يعني بها استفادة الترجيح بمطلق الظن من الأخبار العلاجية كما تقدمت في الوجه الثالث ان دخلت تحت الدلالة اللفظية فلاشكال في الإعتماد عليها وإن لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن الامجرد الإشعار كان مؤيداً لما ذكرناه من ظهور الاتفاق يعني به مما ادعاه من ظهور الإجماع على الترجيح بمطلق الظن في الوجه الثاني فإن لم يبلغ المجموع حد الحجية فلا اقل من كونها امارة مفيدة للظن بالمدعي ولابد من العمل به لأن التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت لأن التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد لانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معيناً والمرجحات المنصوصة في الاخبار غيروافية مع ان تلك الاخبار معارض بعضها بعضاً (الى ان قال) وحاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحاً فينحصر العمل في الظن بالمرجح فكل ما ظن انه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به والا لوجب ترك الترجيح او العمل بما ظن من المتعارضين ان الشارع يرجح غيره عليه والاول مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم التكليف بوجوب الترجيح فيها والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح (الى ان قال) وقبحه بديهي وحينئذ فإذا ظننا من الامارات السابقة ان مجرد أقربية مضمون احد الخبرين الى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الاخذ به (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(فيقول المصنف) وظاهره الإعتراض على الشيخ (ما محصله) ان مقدمات الانسداد في خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب هي حجية الظن في تعيين المرجع كما اوجبت في الاحكام الشرعية على القول بالإنسداد حجية الظن في تعيين التكاليف المعلومة بالإجمال لا كون الظن مرجحاً الا اذا ظن أن الظن ايضاً مرجح .

﴿ اقول ﴾

إن مقصود الشيخ ايضاً هو ذلك اي حجية الظن في تعيين المرجح وان الظن بما ظن انـــه مرجح حيث (قال) فينحصر العمل في الظن بالمرجح (الى ان قال) فإذا ظننا من الامارات السابقة ان مجرد أقربية مضمون أحد الخبرين الى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الاخذ به ... الخ (وعليه) فلا وجه لإعتراض المصنف على الشيخ الا الإعتراض بمنع جريان المقدمات من أصلها في مسألة الترجيح كما منعناها من قبل في الاحكام الشرعية .

﴿ قوله هذا فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل واما ماقام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس فلا يكاد يكون به جبر او وهن او ترجيح ... الخ ﴾

قد أشرنا في صدر البحث ان الظن الذي قام على عدم حجيته دليل بالخصوص كالقياس فسيأتي الكلام فيه في آخر البحث فهـــذا هو آخر البحث (وحاصل) كلام المصنف فيه انه لا يكون بالظن القياسي جبر ولا وهن ولا ترجيح وذلك لدلالة دليل المنع على إلغاء الشارع له رأساً وعدم جواز استعماله في الشرعيات أصلا ودخله في الجبر او الوهن او الترجيح نحو استعمال له في الشرعيات كمـــا لا يخفى (هذا كله) من أمر المصنف (واما الشيخ) أعلى الله مقامه (فبالنسبة الى الجبر) يظهر منه انه لا يفيده (قال ما لفظه) اما الاول يعني به ما كان عدم اعتباره من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيداً للجبر لعموم ما دل على عدم جواز الإعتناء به واستعماله في الدين (انتهى) (وأما بالنسبة الى الوهن) فيظهر منه انه لا اشكال في عدم الوهن بالقياس ان كان ما يقابله مما يعتبر من باب إفادة الظن النوعي من غير اعتبار عدم الظن على خلافه واما اذا كان اعتباره مشروطاً بإفادة الظن الشخصي او بعدم الظن على الخلاف فيظهر منـــه الميل الى التفصيل بين ما كان الاشتراط من الشرع او من العرف (فإن كان الاشتراط) من الشرع كما اذا اعتبر الشارع الخبر المفيد للظن الشخصي

او الخبر الذي لا ظن على خلافه فتأثير الظن بالخلاف حينئذ في وهن ما يقابله تأثير شرعي فاذا نهي الشارع عن الظن القياسي فقد زال عنه هذا التأثير ويكون وجوده كالعدم فكأن المقابل باق على ما هو عليه من إفادة الظن الشخصي او عدم الظن على الخلاف فلا وهن بالقياس (واما إذا كان الإشتراط) من العرف والعقلاء كما اذا اعتبروا الظاهر المفيد للظن بالمراد او الظاهر الذي لا ظن على خلافه فتأثيره حينئذ في وهن المقابل ليس بشرعي كي بمجرد النهي عن القياس يزول عنه هـذا التأثير ولم يحصل به الوهن بل يحصل لا محالة به وهن المقابل لفقد شرطه (ولكن الشيخ) يرجع عن هذا كله أخيراً بدعوى ان العقلاء اذا علموا حال القياس ببيان الشارع لم يفرقوا بين الأمارة التي كان القياس على خلافها وبين ما لم يكن كذلك (بل قال) أخيراً ما لفظه هذا كله مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية وعدم الإعتناء به في الكتب الاصولية فلو كان له أثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض لاحكامه في الاصول والبحث والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع لان الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب وقد تركه أصحابنا في الاصول والفروع بل تركوا روايات من اعتنى به منهم وان كان من المؤسسين لتقرير الاصول وتحـرير الفروع كالإسكافي الذي نسب اليه ان بناء تدوين اصول الفقه من الإمامية منه ومن العماني يعني ابن ابي عقيل (انتهى) (واما بالنسبة الى الترجيح) فيظهر منه عدم الترجيح بالقياس اصلا (قال ما لفظه) اما الاول يعني به ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين اصحابنا حيث قال في باب القياس ذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه احدهما كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معـارضه (الى ان قال) اعني الشيخ ومال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين بعض الميل والحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة فانه لو لا القياس كان العمل به جايزاً والمقصود تحريم العمل به لاجل

القياس وأي عمل أعظم من هذا (الى ان قال) ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه استمرار سيرة أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم في الاستنباط على مجره وترك الإعتناء بما حصل لهم من الظن القياسي أحياناً فضلا عن أن يتوقفوا في التخييربين الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح آخر او في الترجيح بمرجح موجود الى أن يبحثوا عن القياس (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

إن القياس بعد ملاحظة ما ورد في شأنه من الاخبار المتواترة في المنع عنه وإلغائه بالمرة مثل قوله (ع) إن اول من قاس إبليس او غير ذلك من التعابير الشديدة لو لم يكن موهناً للخبرالمطابق له لم يكن جابراً له قطعاً فراجع الاخبار وتأملهابدقة

﴿ قوله فيما لا يكون لغيره ايضاً وكذا فيما يكون به احدها . . . الخ ﴾

العبارة ركيكة جداً والصحيح هكذا كان لغيره احدها او لم يكن .

﴿ قوله على إلغائه الشارع رأساً . . . الخ ﴾

وهذه العبارة لا تقصر عن السابقة والصحيح هكذا على إلغـاء الشارع له رأساً (هذا آخر) ما اراد الله لنا ايراده في مباحث الظن وبه تم الجزء الثالث من عناية الاصول في شرح كفاية الاصول اسأل الله تعالى أن يوفقني للأجزاء الباقية كما وفقني للأجزاء الماضية إنه خير مسؤل وأجود من أعطى .

جدول الخطأ والصواب للجزء الثالث من عناية الاصول

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
٤٨	١	التفصلية	التفصيلية
٢٢٢	١٦	ما لا ربط له	مما لا ربط له
٢٦٦	١١	بما ذكره فيجب الاحتياط في المجموع	بماذكره
٢٨٤	١٣	في عيناً الكتاب	عيناً في الكتاب

عنایة الأصول

في

شرح كفاية الأصول

الناشر
دار الكتب الإسلامية
طهران - بازار سلطاني

غنية الأصول

في

شرح كفاية الأصول

الجزء الرابع

يشتمل على مباحث البرائة و التخيير و الاشتغال

بقلم سماحة حجة الاسلام والمسلمين

السيد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي

النجفي مولداً ومسكناً

الناشر

دار الكتب الاسلامية

تهران - بازار سلطاني

الطبعة الثانية

١٣٩٢ هـ ق

شبكة كتب الشيعة

shiabooks.net

mktba.net رابط بديل

حقوق الطبع والتقليد محفوظة للناشر

هذه التعليقة هي ستة أجزاء جزءان في مباحث الألفاظ وأربعة أجزاء في الأدلة العقلية وهي لا تدع في الكفاية مشكلة الا وقد حلتها ولا معضلة الا وأوضحتها بل وتتكفل هي حل مطالب شيخنا الأنصاري أيضاً اعلى الله مقامه وقد أخذت آرائه الشريفة في مباحث الألفاظ من التقريرات المعروفة لبعض اجلاء تلامذته وفي الادلة العقلية من كتاب الرسائل وهو بقلمه الشريف (هذا) مضافا الى تكفل هذه التعليقة لحل جملة من مطالب الفصول وغيره أيضاً حيثما يشير اليه المصنف قدس سره والله ولي التوفيق .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله بعدد ما في علمه والصلاة والسلام على أشرف خلقه وأكرم بريته محمد وعترته الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً واللعنة الدائمة على أعدائهم الذين سيصلون سعيراً اذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لهـا تغيظا وزفيراً (اما بعد) فهذا هو الجزء الرابع من كتابنا الموسوم بعناية الاصول في شرح كفاية الاصول وأسأل الله تعالى أن يوفقني لإتمامه وإتمام ما يتلوه من الجزء الخامس والسادس كما وفقني للأجزاء المتقدمة إنه ولي التوفيق ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

في تعريف الاصول العملية وتنقيح مجاريها

﴿ قوله المقصد السابع فى الاصول العملية . . الخ ﴾

قد أشرنا في صدر المقصد السادس المنعقد لبيان الامارات المعتبرة شرعاً او عقلا الى الفرق بينها وبين الاصول العملية وظهر هناك تعريف كل منهما على حده وأن ماله جهة كشف وحكاية عن الواقع هو امارة سواء كانت معتبرة كخبر العادل او غير معتبرة كخبر الفاسق وما ليس له جهة كشف وحكاية عن الواقع بل كان مجرد الوظيفة للجاهل الشاك في وعاء الجهل والحيرة من دون كشف ولا حكـاية كقاعدة الطهارة وقاعدة الحل وقاعدة البرائة ونحوها او كان له جهة كشف وحكاية ولكن الشارع لم يعتبره من هذه الجهة كما ادعى ذلك في الاستصحاب فهو أصل عملي (وقد أشرنا) الى فرق آخر ايضاً والى تعريف ثاني لكل منهما على حدة وهو ان كلا من الامارات والأصول العملية وان كان لدي الحقيقة وظيفة مقررة للجاهل يؤخذ بها في وعآء الجهل والحيرة ويستند اليها في ظرف الستار على الواقع

ولكن الامارات لم يؤخذ الجهل والشك في لسان دليلها والاصول العملية قد اخذ ذلك في لسان دليلها كما في قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر او كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام او الناس في سعة مـــا لا يعلمون او لا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر الى غير ذلك من ادلة الاصول الشرعية .

﴿ قوله وهي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل . . . الخ ﴾

هذا التعريف مما ينطبق على خصوص الاصول العملية الجارية في الشبهة الحكمية فانها هي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل الاجتهادي لا على مطلق الاصول العملية ولو كانت جارية في الشبهـــة الموضوعية (والمقصد الأصلي) من البحث في هذا المقام وان كان هو خصوص الاصول الجارية في الشبهة الحكمية فانها التي تكون من المسائل الأصولية ويستنبط بها الأحكام الشرعية الكلية ولكن تعريف مطلق الاصول العملية بما ينطبق على خصوص الجارية في الشبهة الحكمية مما لا وجه له كما لا يخفى .

﴿ قوله والمهم منها اربعة فان مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهـــارته بالشبهة الحكمية وان كان مما ينتهي اليها . الخ ﴾

مقصوده من هذه العبارة الى قوله فافهم هو بيان السرّ في عدم ذكر الأصوليين في علم الاصول غير الاصول العملية الأربعة من البرائة والتخيير والاحتيـــاط والاستصحاب مع ان الأصول العملية الجارية في الشبهة الحكمية التي تكون من المسائل الأصولية مما لاتنحصر بها فان قاعدة الطهارة الجارية لدي الشك في طهارة مثل الأرانب والثعالب ونحوهما أصل عملي جار في الشبهة الحكميـــة وتكون من المسائل الأصولية ويستنبط بها حكم شرعي كلي ولم يتعرضوا لها (وقد أفاد) في وجه ذلك أمرين .

(الاول) أن تلك الاصول العملية الأربعة هي محل الخلاف بين الأصحاب

ويحتاج تنقيح مجاريها الى إطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام فتعرضوا لها بخلاف مثل قاعدة الطهارة الجارية في الشبهة الحكمية فانها جارية بلا كلام من غير حاجة الى مزيد النقض والابرام فلم يتعرضوا لها .

(الثاني) ان تلك الاصول العملية الأربعة أصول عملية عامة جارية في جميع أبواب الفقه من الطهارة الى الديات ومثل قاعدة الطهـــارة لا يجري الا في باب واحد وهو باب النجاسات (وقد أشار) الى هذا الأمر الثاني بقوله أخيراً هذا مع جريانها في كل الابواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله أشار بذلك الى ضعف ما أفاده من الامرين المتقدمين في وجه عدم ذكر الاصوليين غير تلك الاصول العملية الاربعة في علم الاصول (وان السر) في عدم تعرضهم له كما يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه هو حصر الاصول العملية الجارية في الشبهة الحكمية بتلك الاصول الاربعة بل صرح ان الحصر بها عقلي (قال) في أول الرسائل (ما لفظه) فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فإما ان يحصل له الشك فيه او القطع اوالظن فإن حصل له الشك فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل وتسمى بالاصول العملية وهي منحصرة في اربعـــة (انتهى) (وقال) في أوائل البرائة واعلم ان المقصود بالكلام في هذا المقصد الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي وإن تضمنت حكم الشبهة في الموضوع ايضاً وهي منحصرة في اربعة أصل البرائة وأصل الاحتيـــاط والتخيير والاستصحاب (الى ان قال) ثم ان انحصار موارد الإشتباه في الاصول الاربعة عقلي (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

والظاهر ان مقصود الشيخ اعلى الله مقامه من الحصر حصر الاصول العملية الجارية في الاحكام التكليفية بتلك الاربعة على مايستفاد من بعض تعبيراته كالتعبير بالشك

في التكليف او المكلف به ونحو ذلك والا فلا وجه للحصر بها بنـــاء على جريان قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية وأن الطهارة هي من الاحكام الشرعية الوضعية (ومنه يظهر) انه لا وجه لقول المصنف فافهم إن كان نظره فيه الى الحصر وضعف الامرين السابقين فتأمل جيداً .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قـــد أفاد في أول الرسائل بل وأول البرائة ايضاً في وجه حصر الاصول العملية بالاربعة المتقدمة مـــا محصله أن الشك (ان لوحظ فيه الحالة السابقة) فهو مجري الاستصحاب والا (فإن كان) الشك في اصل التكليف فهو مجري البرائة (وان كان) في المكلف به بعـــد العلم الاجمالي بأصل التكليف كالشك في ان الواجب في يوم الجمعة هل هو صلاة الظهر او صلاة الجمعة فهو مجري الاحتياط (وإن كان) بين الوجوب والحرمة بحيث لا يمكن الاحتياط فيه اصلا فهو مجري التخيير .

في اصالة البرائة

﴿ قوله فصل لو شك فى وجوب شيء او حرمته ولم تنهض عليه حجة جاز شرعاً ترك الاول وفعل الثانى . . . الخ ﴾

شروع في البحث عن اصالة البرائة أي برائة الذمة عن التكليف المشكوك (وقد أشار) بقوله في وجوب شيء او حرمته الى كل من الشبهة الوجوبية والتحريمية (وكأن) وجه التخصيص بالشك في وجوب شيء او حرمته دون استحبابه او كراهته هو اختصاص التكليف بالوجوب والحرمة او اختصاص النزاع الجاري في البرائة والاحتياط بهما (قال الشيخ) اعلى الله مقامه فيما أفاده في أوائل البرائة (ما لفظه) وهذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام او اختصاص الخلاف في البرائة والإحتياط به ولو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب

والحرام فلا حاجة الى تعميم العنوان (انتهى) (كما انه قد أشار) المصنف بقوله جاز شرعاً وعقلا ... الخ الى كل من البرائة الشرعية والعقلية جميعاً فتفطن .

﴿ قوله كان عدم نهوض الحجة لأجل فقد ان النص او إجماله واحتماله الكراهة او الاستحباب او تعارضه . . . الخ ﴾

إشارة الى أقسام كل من الشبهة الوجوبية والتحريمية فإن منشأ الشك في وجوب شيء او حرمته .

(تارة) يكون فقد ان النص .

(واخرى) يكون إجمال النص .

(وثالثة) يكون تعارض النصين .

(ثم إن) لكل من الشبهة الوجوبية والتحريمية قسم رابع لم يؤشر اليه المصنف وهو الشبهة الموضوعية فيكون مجموع الإقسام ثمانية (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه الى جميعها واحداً بعد واحد (ومن هنا) عقد لبحث البرائة ثمان مسائل لكل قسم مسألة خاصة (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) ثم متعلق التكليف المشكوك (إما ان) يكون فعلا كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي كشرب التتن المشكوك في حرمته والدعاء عندرؤية الهلال المشكوك في وجوبه (وإما ان) يكون فعلا جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي كشرب هذا المايع المحتمل كونه خمراً ومنشأ الشك في القسم الثانى إشتباه الامور الخارجية ومنشأه في الاول (إما عدم النص) في المسألة كمسألة شرب التتن (وإما ان) يكون إجمال النص كدوران الامر في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف مثلا (وإما يكون) تعارض النصين ومنه الآية بناء على تواتر القراءات (الى ان قال) فالمطلب الاول فيما دار الامر فيه بين الحرمة وغير الوجوب يعني به الشبهة التحريمية (قال) وقد عرفت ان متعلق الشك (تارة) الواقعة الكلية كشرب التتن ومنشأ الشك فيه عدم النص اواجماله او تعارضه (واخرى) الواقعة الجزئية فهنا اربع مسائل (انتهى) ثم شرع

اعلى الله مقامه في بيانها الى ان ذكر للشبهة الوجوبية ايضاً اربع مسائل .

(واما المصنف) فلم يعقد للبرائة سوى مسألة واحدة جمع فيها بين الشبهة الوجوبية والتحريمية جميعاًمع الإشارة الإجمالية الى اقسامها ولم يؤشر الى الشبهة الموضوعية أصلا (وقد أفاد) في وجه ذلك في تعليقته على الكتاب (ما هذا لفظه) لا يخفى إن جمع الوجوب والحرمة في فصل وعدم عقد فصل لكل منهما على حده وكذا جمع فقد النص وإجماله في عنوان عدم الحجة انما هو لاجل عدم الحاجة الى ذلك بعد الإتحاد فيما هو الملاك وما هو العمدة من الدليل على المهم واختصاص بعض شقوق المسألة بدليل او بقول لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدة واما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الاصول العمليـــة المقررة للشاك على التحقيق فيه من الترجيح او التخيير كما انه داخل فيما لا حجة فيه بناء على سقوط النصين عن الحجية واما الشبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الاصولية بل فقهية فلا وجه لبيان حكمها في الاصول الا إستطراداً فلا تغفل (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

كان حق المقام أن ينعقد للبرائة أربع مسائل لاثمان ولا واحدة (مسألة) للشبهة التحريمية الحكمية (ومسألة) للشبهة التحريمية الموضوعية (ومسألة) للشبهـــة الوجوبية الحكمية (ومسألة) للشبهة الوجوبية الموضوعية فإن كلا من التحريمية الموضوعية والوجوبية الموضوعية وان كان مما لا مساس له بالمسائل الاصوليـــة لعدم استنباط حكم شرعي كلي به بل من القواعد الفقهية التي يستنبط بها حكم شرعي جزئي ولذا صح إعطائها بيد العامى كي يعمل بها في مواردهـــا فيبني على طهارة ثوبه مثلا اذا شك في طهارته ونجاسته ولم تكن له حالة سابقة معلومة اوعلى بقاء وضوئه مثلا اذا تيقن به وشك في الحدث وانتقاضه به وهكذا ولكن لا بأس بذكره في الاصول استطراداً بعد اشتداد الحاجة اليه ومزيد الإهتمام به (واما إفراز التحريمية) الحكمية عن الوجوبية الحكمية فلإختصاص الاولى بمخالفة معظم

الاخباريين حيث ذهبوا فيها الى الاحتياط على خلاف ما ذهب اليه الاصوليون من إجراء البراءة فيها (هذا كله) من غير حاجـــة الى التعرض لمنشأ الشك في الشبهة الحكمية من فقدان النص او إجماله او تعارضه سيما الاخير منها فان المتعارضين على ما ستعرف مما لا نقول فيهما بمقتضي القاعدة الاولية من التساقط كي يجوز الرجوع في موردهما الى الاصل العملي بل لابد فيهما من العمل باحدهما لا محالة إما تخييراً او تعييناً بدليل الإجماع والاخبار العلاجيـــة كما ستأتي (ولو بني) على التعرض لمنشأ الشك في الشبهة الحكمية فالتعرض لاقسام إجمال النص من إجمال الحكم او المتعلق او الموضوع كان أولى من التعرض لتعـارض النص وكانت الشبهات حينئذ تبلغ اثنى عشر قسماً مع فقد النص وتعارض النصين والشبهة الموضوعية في كل من التحريمية والوجوبية .

(وبالجملة إن) الحق في تعريف الشبهات البدوية الجارية فيها البرآئة ان يقال هكذا إن التكليف المشكوك (إن كان حرمة) فالشبهة تحريمية (وان كان وجوباً) فالشبهة وجوبية ثم إن منشأ الشك (إن كان) فقدان النص او إجمال النص (إما من حيث الحكم) كما اذا ورد نهي مردد بين الحرمة والكراهة (او من حيث متعلق الحكم) كما اذا ورد نهي عن الغناء ولم يعلم مفهومـــه وتردد بين الصوت مع الترجيع والطرب او مطلق الصوت مع الترجيع ولو بلا طرب (او من حيث موضوع الحكم) كما إذا ورد نهي عن إكرام الفاسق ولم يعرف مفهوم الفاسق وانه هل هو مرتكب الكبـــيرة فقط او هو والمصر على الصغيرة (فالشبهة حكمية) (وان كان) منشأ الشك هو اشتباه حال الموضوع كما اذا شك في حرمة مايع خارجي للشك في كونه خمراً او في حرمة كلي النبيذ للشك في كونه مسكراً مع العلم بحرمة المسكر وبمفهومه جميعاً (فالشبهة موضوعيـــة) (ومن هنا يعرف) انه ليس ملاك الشبهة الموضوعية هو كون الحكم المشكوك فيه جزئياً خاصاً بل قد يكون كلياً عاماً ومع ذلك تكون الشبهة موضوعية كما انه قد يكون

الحكم المشكوك فيه جزئياً ولا تكون الشبهة موضوعية كالشك في حرمة القماع الخارجي للشك في حرمة اصل القماع شرعاً فتدبر جيداً .

﴿ قوله فيما لم يثبت بينهما ترجيح بناء على التوقف فى مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح فى البين واما بناء على التخيير كما هو المشهور فلا مجال لإصالة البرآئة . . . الخ ﴾

لا وجه لتقييد التعارض بما لم يثبت بين المتعارضين ترجيح (اذ بناء) على التوقف اي التساقط والرجوع الى الأصول العملية تصل النوبة الى البرآئة مطلقاً سواء كان المتعارضان متكافئين او متفاضلين (كما أن) بناء على عدم التساقط والاخذ باخبار التخيير اوالترجيح لاتكاد تصل النوبة الى البرآئة مطلقاً ايضاً سواء كان المتعارضان متكافئين او متفاضلين (وتوضيحه) ان مقتضي القاعدة الاولية في المتعارضين سواء كانا متكافئين او متفاضلين بناء على الطريقيـــة هو التساقط والرجوع الى الاصل العملي ولكن لايكاد يصار الى ذلك بل لابد من العمل فيهما بأحد المتعارضين لا محالة وذلك لدليل الاجماع والاخبار العلاجية كما صرح به الشيخ اعلى الله مقامه واشير اليه آنفاً والمشهور في المتكافئين هو التخيير وفي المتفاضلين هو الترجيح وان كان الحق كما ستعرف هو التخيير في كليهما جميعاً (وعلى كل حال) قد اتضح لك من هذا كله ان الحق كان ان يقول المصنف او تعارضه بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين أي بناء على الاخذ بالقاعدة الاولية من التساقط واما بناء على التخيير او الترجيح فلا مجال لأصل البرآئة اصلا (كما ان من هذا كله) قد اتضح لك ايضاً ان الحق كان ان لا يؤشر الشيخ هنا الى تعارض النصين أبداً بعد تسالم الجميع على رفع اليد عن مقتضي القاعدة الاولية من التساقط وعلى عـــدم الرجوع الى الاصل العملي أصلا وانه يجب العمل باحد المتعارضين لا محالة إما تعييناً او تخييراً أفتأمل جيداً .

في الايات التي استدل بها لاصالة البرآئة

وذكر آية التعذيب

﴿ قوله وقد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة أما الكتاب فبآيات أظهرها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا . . . الخ ﴾

هي في سورة الاسرى (وقد أفاد الشيخ) اعلى الله مقامه في تقريب التمسك بها (ما حاصله) ان بعث الرسول (إما كناية) عن بيان التكليف ووضوحه وإنجلائه للمكلف ولو كان بالعقل وانما كني عنه ببعث الرسول بلحاظ كون البيان بسببه غالباً كما يكني عن دخول الوقت بأذان المؤذن في مثل قولك لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن بلحاظ كون معرفته في الاغلب بأذان المؤذن (وإما عبارة) عن البيان النقلي الذي يأتي به الرسول ونخصص عموم الآية بغير المستقلات العقلية فإن ما استقل به العقل يستحق العذاب عليه ولو لم يبعث الرسول ولم يبين أويلتزم في المستقلات العقلية بعدم استحقاق العذاب حتى يبعث الرسول ويبين نظراً الى وجوب تأكيد حكم العقل بالنقل فتبقى عموم الآية محفوظاً سالماً على حاله وعلى أي تقدير تدل الآية الشريفة على نفي العذاب قبل البيان .

﴿ قوله وفيه ان نفي التعذيب قبل إتمام الحجة ببعث الرسل لعله كان منة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في رد المتمسك بالآية الشريفة للبراءة (ما لفظه) وفيه ان ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الامم السابقة (انتهى) (ومحصله) ان الله تعالى قد أخبر انه لم يعذب الامم السابقة بالعذاب الدنيوي ما لم يبعث فيهم رسولا وليس فيها دلالة على انه

تعالى لم يفعل ذلك لعدم استحقاقهم له كي يكون دليلا على البراءة وعلى نفي العقاب مطلقاً اي الدنيوي والأخروي جميعاً قبل البيان بل لعله لم يفعل ذلك منة منه تعالى عليهم ولا يمن على غيرهم ودعوى ان نفي التعذيب كان لعدم الاستحقاق بلا كلام لوضوح استقلال العقل بذلك هي عدول عن التمسك بالآية الشريفة الى غيرها ونحن لا ننكر استقلال العقل به وهو دليل مستقل كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى فانتظر .

﴿ قوله ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية لما صح الاستدلال بها إلا جدلا . . . الخ ﴾

(وتوضيح المقام) ان الآية الشريفة قد استدل بها الأخباريون لنفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بدعوى ان ما حكم به العقل قبل بعث الرسول مثل وجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم ونحو ذلك لو كان الشرع يحكم به ايضاً لكان عذاب قبل بعث الرسول فحيث لا عذاب قبل البعث فلا حكم للشرع قبله فيثبت التفكيك بين حكم العقل وحكم الشرع في الخارج (وقد رد الاصوليون) على الاستدلال المذكور بان الآية ليست لنفي استحقاق العذاب قبل البعث كي يستكشف به عدم حكم الشرع قبله بل لنفي فعلية التعذيب وهو أعم من نفي الاستحقاق ولعلهم كانوا مستحقين له فلم يعذبهم تعالى منة منه عليهم فاذا كانوا مستحقين له كفى ذلك في ثبوت حكم الشرع على طبق ما حكم به العقل من قبل بعث الرسول فلا يثبت التفكيك (وقد جمع) بعض الاصحاب بين التمسك بالآية للبراءة وبين الرد على الاستدلال المذكور فأورد عليه بالتناقض فإن التمسك بها للبراءة مما يبتني على نفي الاستحقاق والرد على الاستدلال المذكور مما يبتني على نفي الفعلية فان كانت الآية لنفي الاستحقاق صح التمسك بها للبراءة ولم يصح الرد على الاستدلال المذكور وان كانت لنفي الفعلية صح الرد على الاستدلال المذكور ولم يصح التمسك بها للبراءة (والشيخ) اعلى الله مقامه مع انه ممن لا يرى التمسك بها للبراءة كما عرفت

قد حاول دفع التناقض بين التمسك بها للبرائة وبين الرد على الاستدلال المذكور بأن الآية لنفي الفعلية وبه يتم الرد على الاستدلال المذكور ونفي الفعلية مما يكفي للتمسك بها للبرائة نظراً الى ان خصمنا في هذا المقام وهو الاخباري القائل بوجوب الإحتياط في الشبهات التحريمية الحكمية ممن يدعي ان فيها الهلاك الفعلي بمقتضي روايات الاحتياط كرواية التثليث وغيرها مماسيأتي تفصيله ويعترف بأنه اذا انتفت الفعلية بالآية فلا مقتضي للاستحقاق اصلا (وعليه) فاذا انتفت الفعلية بالآية واعترف الخصم بعد نفي الفعلية بعدم المقتضي للاستحقاق حصل الإلتئام بين الرد على الاستدلال المذكور وبين التمسك بها للبرائة من دون تناقض بينهما أبداً (فالمصنف) ممن يناقش في دفع التناقض المذكور وتصحيح التمسك بها للبرائة بمجرد نفي الفعلية (ووجه المناقشة) انه لو سلم اعتراف الخصم بانه مهما انتفت الفعلية فلا استحقاق لم يصح الاستدلال بها للبرائة الا جدلا وإلزاماً للخصم لا إقناعاً على نحو صح أن يقنع به المستدل بنفسه بعد وضوح عدم الملازمة واقعاً بين نفي الفعلية وعدم الاستحقاق لجواز نفي الفعلية وثبوت الاستحقاق عقلا كما لا يخفى

﴿ قوله مع وضوح منعه ضرورة ان ما شك فى وجوبه او حرمته ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه وليس حال الوعيد بالعذاب فيه الا كالوعيد به فيه فافهم . . . الخ ﴾

اي مع وضوح منع اعتراف الخصم بالملازمة بين الإستحقاق والفعلية فان مشتبه الحرام الذي يحتاط فيها ليس عنده بأعظم من المحرم القطعي اذ المحرم القطعي لا ملازمة فيه بين الاستحقاق والفعلية لإمكان المغفرة وشمول الرحمة فكيف بمشتبه الحرمة (وفيه) ان الشيخ اعلى الله مقامه لم يدع اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية كي يجاب عنه بهذا الجواب بل ادعى اعتراف الخصم بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الإستحقاق وهي وإن لم تكن صحيحة في حد ذاتها لما عرفت من عدم الملازمة بين نفيهما لجواز نفي الفعلية وثبوت الاستحقاق واقعاً ولكنه غير

الملازمة بين وجود الإستحقاق والفعلية ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم (فافهم جيداً) .

في الاستدلال بآية الايتاء

(ثم إن في المقام) آيات اخرى قد استدل بها للبرائة .

(منها) قوله تعالى في سورة الطلاق :

(لا يكلف الله نفساً الا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسراً)

(قال الشيخ) قيل دلالتها واضحة (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

وفي الإستدلال بها ما لا يخفى فإن المراد من الموصول (إما هو المال) بقرينة قوله تعالى قبل ذلك لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق ممـــا آتيه الله فالمعنى هكذا أي لايكلف الله نفساً الا مالا آتاها أي أعطاها وهذا المعنى هو اجنبي عن البرائة كما لا يخفى .

(وإما هو الفعل) بقرينة وقوع التكليف عليه أي لا يكلف الله نفساً الا فعلا آتاها أي أقدرها عليه ومكنها منه وهو الذي يظهر من الطبرسي أعلى‌اللهمقامه حيث قال وفي هذا دلالة على انه سبحانه لا يكلف أحداً ما لا يقدر عليه وما لا يطيقه (وقال الشيخ) وهذا المعنى اظهر واشمل لأن الإنفاق من الميسور داخل‌فيما آتيه الله .

﴿ اقول ﴾

اما كونه اشمل فنعم واما كونه اظهر فلا بل الاول اظهر بقرينة ما قبله (وعلى كل حال) هو اجنبي ايضاً عن البرائة بلا كلام .

(وإما هو التكليف) بمناسبة قوله تعالى لا يكلف الله اي لا يكلف الله‌نفساً

الا تكليفاً آتاها أي أعلمها وهذا هو الذي يناسب البراءة ولكنه مما ينافي المورد وهو الإنفاق مما آتيه الله فلا يتم الاستدلال بها (قال الشيخ) نعم لو اريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان إيتائه عبارة عن الإعلام به لكن إرادته بالخصوص تنافي مورد الآية وإرادة الأعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين اذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه فافهم (انتهى)

﴿ اقول ﴾

ولعل قوله فافهم إشارة الى ان الموصول إذا أبقيناه على عمومه الحقيقي ولم يكن المراد منه خصوص المال او الفعل او التكليف يشمل كلا من هذه الأمور الثلاثة جميعاً من دون استعمال له في معنيين او معاني غايته انه إيتاء كل شيء بحسبه فإيتاء المال إعطائه وإيتاء الفعل الإقدار عليه وإيتاء التكليف إعلامه .

في الاستدلال بآية الاضلال

(ومنها) قوله تعالى في سورة التوبة :

(وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون)

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه أي ما يجتنبون به من الافعال والتروك (قال) وظاهرها انه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم الى الإسلام الا بعد ما يبين لهم (ثم قال) وعن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه (انتهى) (وقال الطبرسي) في نزولها (ما لفظه) قيل مات قوم من المسلمين على الإسلام قبل أن ينزل الفرائض فقال المسلمون يا رسول الله إخواننا الذين ماتوا قبل الفرائض ما منزلتهم فنزل وما كان الله ليضل قوماً الآية عن الحسن وقال في معناها اي وما كان الله ليحكم بضلالة قوم بعد ما حكم بهدايتهم حتى يبين لهم ما يتقون من الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية فلا يتقون فعند ذلك يحكم بضلالتهم

(ثم قال) وقيل وما كان الله ليعذب قوماً فيضلهم عن الثواب والكرامة وطريق الجنة بعد إذ هديهم ودعاهم الى الايمان حتى يبين لهم مـا يستحقون به الثواب والعقاب من الطاعة والمعصية (ثم قال) وقيل لما نسخ بعض الشرائع وقد غاب أناس وهم يعملون بالامر الأول اذ لم يعلموا بالامر الثاني مثل تحويل القبلة وغير ذلك وقد مات الأولون على الحكم الاول سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فأنزل الله الآية وبين انه لا يعذب هؤلآء على التوجه الى القبلة الأولى حتى يسمعوا بالنسخ ولا يعملوا بالناسخ فحينئذ يعذبهم عن الكلبي (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

سواء كان الإضلال بمعنى الخذلان او بمعنى الحكم بالضلالة او بمعنى التعذيب قد دلت الآية الشريفة على نفيه قبل البيان من غير اختصاص بقوم دون قوم فتكون هي دليلا قاطعاً على البرائة ولو في خصوص الشبهات الحكميـة التي من شأنه تعالى البيان فيها (ومن هنا يظهر) ضعف ما أورده الشيخ على الاستدلال بهـا (بقوله) وفيه ما تقدم في الآية السابقة (انتهى) فإن الآية السابقة قد أخبر فيها سبحانه وتعالى بنفي تعذيب الأمم السالفة ما لم يبعث فيهم رسولا وليس فيها دلالة على انه يعامل الجميع هذه المعاملة ولعلها كانت مختصة بهم بخلاف هذه الآية فانها تدل على نفي الإضلال قبل البيان مطلقاً من غير اختصاص بقوم دون قوم وان كان سبب النزول اناساً مخصوصين .

(نعم ليس فيها) دلالة على ان نفي الإضلال قبل البيـان هل هو لنفي الإستحقاق اوللتفضل ولكن لايضر ذلك بالمقصود بلا كلام فإن مجرد نفي الإضلال قبل البيان مما يكفي للمقام وان كان للتفضل ولم يكن لعدم الإستحقاق (اللهم) الا أن يقال إن الآية مما تدل على نفي الإضلال قبل البيان ونحن في الشبهات الحكمية نحتمل البيان واختفائه علينا فإذاً يكون التمسك بها تمسكاً بالدليل في الشبهـات المصداقية (ولكن يرده) ان المراد من البيان فيها ليس هو مطلق البيان ولو لم

يصل اصلا فإن المراد منه لو لم يكن هو البيان الواصل بنفسه بشهادة ما تقدم في نزولها من انه لما نسخ بعض الشرائع الى قوله حتى يسمعوا بالنسخ فلا أقل هو البيان الذي يمكن الوصول اليه ولوبالفحص عنه فإذاتفحصنا في الشبهات ولم نظفر على بيان من الشرع حتى يئسنا فقد أحرزنا انه لا بيان في البين يمكن الوصول إليه أصلا وقطعنا انه لا إضلال حينئذ أبداً .

في الاستدلال بآية الهلاك

(ومنها) قوله تعالى في سورة الأنفال :

(ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة)

(وأول الآية هكذا) :

(اذ انتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب أسفل منكم ولو تواعدتم لاختلفتم فى الميعاد ولكن ليقضى الله امراً كان مفعولا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة)

(قال في الفصول) في تقريب الاستدلال بها (مالفظه) فإن قضية تخصيص الهلاك والحياة بصورة وجود البينة نفيهما عند انتفائهما وقضية ذلك نفي الوجوب والحرمة وأخويهما حينئذ على اشكال في دلالته على نفي الكراهة (انتهى) .

(وقال الشيخ) بعد ذكر الآية (مالفظه) وفي دلالتها تأمل ظاهر (انتهى)

﴿ اقول ﴾

ولعل وجه التأمل ان المراد من الهلاك في الآية ليس هو العذاب كي تكون من أدلة البرائة كما زعم الفصول بل هو الموت اي ليموت من مات عن بينة ويعيش من عاش عن بينة فتكون الآية أجنبية عن المقام جداً .

(قال الطبرسي) أعلى الله مقامه في تفسير الآية (ما ملخصه) ثم بين سبحانه

وتعالى نصرته للمسلمين ببدر فقال سبحانه (إذ انتم) ايها المسلمون (بالعدوة الدنيا) أي بشفير الوادي الاقرب الى المدينة (وهم) يعني المشركين (بالعدوة القصوى) أي بالشفير الاقصى من المدينة (والركب) يعني أبا سفيان وأصحابه (وهم) العير (أسفل منكم) اي في موضع أسفل منكم الى ساحل البحر (ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد) اي لو تواعدتم ايها المسلمون للاجتماع في الموضع الذي اجتمعتم فيه لاختلفتم بما يعرض من العوائق والقواطع (ولكن ليقضي الله أمراً كان مفعولا) أي ولكن قدر الله إلتقائكم وجمع بينكم وبينهم على غير ميعاد منكم ليقضي الله أمراً كان كائناً لا محالة وهو إعزاز الدين وأهله وإذلال الشرك وأهله (ليهلك من هلك عن بينة ويحيي من حي عن بينة) اي فعل ذلك ليموت من مات منهم بعد قيام الحجة عليه (قال) وقيل إن البينة ما وعد الله من النصر للمؤمنين على الكافرين صار ذلك حجة على الناس في صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما أتاهم به من عندالله (انتهى) .

في الاستدلال بآية المحرمات

(ومنها) قوله تعالى في سورة الانعام مخاطباً لنبيه (ص) ملقناً اياه طريق الرد على اليهود حيث حرموا بعض مارزقهم الله إفتراء عليه على ماذكر الشيخ اعلى الله مقامه

(قل لا أجد فيما أوحي الى محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً او لحم خنزير فإنه رجس)

(الآية) فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرموه في جملة المحرمات التي أوحي الله اليه .

﴿ اقول ﴾

وفي الإستدلال بها ما لا يخفى فإن عدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما

أوحي الله اليه محرماً غير ما ذكر من الميتة واختيها دليل قطعي على عدم الوجود واقعاً وهو خارج عما نحن بصدده من أن الأصل عند الشك مع احتمال الوجود ثبوتاً هو البناء على العدم ما لم يقم عليه دليل اثباتاً .

(نعم عدوله) تعالى عن التعبير بعدم الوجود الى عدم الوجدان مما لايخلوعن إشعار بالمطلب ولكنه ليس بحد الدلالة عليه كما أفاد الشيخ ايضاً (قال) لكن الإنصاف ان غاية الأمر ان يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود الى عدم الوجدان إشارة الى المطلب واما الدلالة فلا (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

في الاستدلال بآية التفصيل

(ومنها) قوله تعالى في سورة الانعام ايضاً .

(ومالكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم)

﴿ اقول ﴾

ويظهر الجواب عن الاستدلال بها مما تقدم في الآية السابقة فإن خلو ما فصل الله لنا من المحرمات عن ذكر ما سواه هو دليل قطعي على حلية ما سواه واقعاً لا على حليته ظاهراً مع إحتمال حرمته واقعاً كما هو المطلوب .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد أورد إيراداً عاماً على الاستدلال بهذه الآيات الشريفة كلها بل وعلى بعض الأخبار الآتية ايضاً لا بأس بالإشارة اليه (قال) في ذيل الآية الرابعة وهي قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة . . . الخ (ما لفظه) ويرد على الكل ان غاية مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعاً فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب مايحتمل التحريم ومعلوم ان القائل بالاحتياط ووجوب الإجتناب لا يقول

به الا عن دليل علمي وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل بل هي من قبيل الأصل بالنسبة اليه كما لا يخفى (انتهى) ويعني بقوله من قبيل الاصل بالنسبة اليه ان دليل الاحتياط حاكم او وارد على الآيات لإنتفاء موضوعها به فإن موضوعها اللابيان وهو ينتفي بمجيء البيان على وجوب الإحتياط كحكومة الدليل الاجتهادي او وروده على الاصل العملي عيناً نظراً الى انتفـــاء موضوعه به وهو الشك (وقال) ايضاً في ذيل الآية الأخيرة (ما لفظه) والإنصاف ما ذكرناه من ان الآيات المذكورة لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتيـــاط لأن غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصاً او عموماً بالعقل او النقل وهذا مما لا نزاع فيه لأحد وانما أوجب الاحتياط من أوجبه بزعم قيام الدليل العقلي او النقلي على وجوبه فاللازم على منكره رد ذلك الدليل او معارضته بما يدل على الرخصة وعدم وجوب الإحتياط فيما لا نص فيه واما الآيات المـــذكورة فهي كبعض الاخبار الآتية لا تنهض لذلك ضرورة انه إذا فرض انه ورد بطريق معتبر في نفسه انه يجب الإحتياط في كل ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يعارضه شيء من الآيات المذكورة (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

نعم إن الآيات المذكورة على تقدير دلالتها كلا او بعضاً هي كبعض الاخبـــار الآتية بل كلها إلا مرسلة الفقيه (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) مما لاتعارض دليل الاحتياط لو تم فإنه لو لم يكن حاكماً أو وارداً عليهـا فهو لا محالة أخص منها بمعنى اختصاصه بالشبهة التحريمية الحكمية دون الآيات وبعض الروايات فيشملان عموم الشبهات (وعليه) فاللازم على مدعي البرائة رد ذلك الدليل او معارضته بما دل على الرخصة كالمرسلة (ولكن) مجرد رده مما لا يكفي فإنا بعد رد ذلك الدليل ودفع المانع نحتاج قطعاً الى ادلة نستند اليها في الحكم بالبرائة مطلقاً فنحن

الآن بصدد تلك الادلة فنقررها واحداً بعد واحد ثم نجيب بعداً عن دليل الإحتياط كما هو حقه .

(وبالجملة إن) الآيات المذكورة وهكذا الأخبار الآتية لو تمت دلالتها على البرائة فهي سالمة من ناحية هذا الإشكال العام الذي اورده الشيخ اعلى الله مقامه فانه مما لا يضر بها قطعاً غير انك قد عرفت عدم دلالة الآيات على البرائة سوى الآية الثالثة وهي قوله تعالى (وما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون) كما انك ستعرف عدم دلالة بعض الاخبار الآتيـــة ايضاً وان دل بعضها الآخر عليها بل واكثرها كحديث الرفع وحديث الحجب وحديث السعة ونحوها وهو مما يكفي للمدعي كما لا يخفى .

في الروايات التي استدل بها لاصالة البرائة

وذكر حديث الرفع

﴿ قوله واما السنة فروايات منها حديث الرفع حيث عد ما لا يعلمون من التسعة المرفوعة فيه . . . الخ ﴾

(قال) المحقق القمي في اثناء ذكر ما دل من السنة على البرائة (ما هذا لفظه) ومارواه الصدوق في التوحيد في الصحيح عن حريز عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان ومـــا استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفه (قال) ورواه في أوائل الفقيه ايضاً (انتهى) (وزاد الشيخ اعلى الله مقامه) روايته في الخصال (قال) وامـــا السنة فيذكر منها في المقام اخبار كثيرة منها المروي عن النبي صلى الله عليه وآله

وسلم بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد رفع عن امتي تسعة اشياء الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لايعلمون وما لايطيقون وما اضطروا اليه (قال) الخبر ولم يذكر تمامه غير انه (قال) اخيراً إن النبوي المذكور مشتمل على ذكر الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفه .

﴿ اقول ﴾

ووجدت الحديث الشريف في الوافي في كتاب الإيمان والكفر في باب ما لا يؤخذ عليه وقد نقله عن الفقيه (ولفظه) قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم وضع عن امتي تسعة اشياء السهو والخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون والطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفه (ونقله) ايضاً في الباب المذكور عن الكافي عن الحسين بن محمد عن محمد بن احمد النهدي رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وضع عن امتي تسع خصال الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان او يد .

﴿ قوله فالإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلا وإن كان ثابتاً واقعاً فلا مؤاخذة عليه قطعاً . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) في تقريب الاستدلال بالحديث الشريف (ما لفظه) فإن حرمة شرب التتن مثلا مما لا يعلمون فهي مرفوعة عنهم ومعنى رفعها كرفع الخطاء والنسيان رفع آثارها او خصوص المؤاخذة ... الخ وهو إشارة الى الخلاف الآتي من ان المرفوع هل هوخصوص المؤاخذة اوالأثر الظاهر في كل من الامور التسعة او جميع الآثار على ما ستعرف شرحه (وحاصل تقريب المصنف) أن الإلزام المجهول سواء كان في الشبهة الحكمية كحرمة شرب التتن او الموضوعية كحرمة المايع الخارجي المشكوك كونه خمراً مما لا يعلمون فهو مرفوع اي ظاهراً وهو

المقصود من قوله فعلا بقرينة قوله وان كان ثابتاً واقعاً ... الخ (ولعل) الفرق بين التقريبين ان المرفوع في نظر الشيخ هو المؤاخذة او الاثر الظاهر او جميع الآثار فيقدر أحد هذه الامور في الحديث الشريف لا محالة وفي نظر المصنف نفس الحكم المجهول يكون مرفوعاً ولو ظاهراً لا واقعاً برفع تنجزه بلا حاجة الى التقدير أصلا .

(ثم) إن الموصول في قوله صلى الله عليه وآله وسلم وما لا يعلمون فيه احتمالات ثلاثة .

(الاول) أن يكون المراد منه بقرينة الأخوات وساير الفقرات خصوص فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لايعلم انه شرب الخمر (وعلى هذا الاحتمال) يختص الحديث الشريف بالشبهات الموضوعية فقط ولا يكاد ننتفع به في الشبهات الحكمية أصلا .

(الثاني) أن يكون المراد منه خصوص الحكم المجهول سواء كان في الشبهات الحكمية او الموضوعية وهو الظاهر من المصنف سيما بقرينة ما سيأتي منه من قوله ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة ولاغيرها من الآثار الشرعية فيما لايعلمون فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية او الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً وإن كان في غيره لابد من تقدير الآثار او المجاز في إسناد الرفع اليه ... الخ (وعلى هذا الاحتمال) يشمل الحديث كلا من الشبهات الحكمية والموضوعية جميعاً من غير اختصاص بالموضوعية فقط .

(الثالث) ان يكون المراد من الموصول ما يعم الحكم والفعل جميعاً وهو الظاهر من الشيخ سيما بقرينة ما سيأتي من تصريحه بأن تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم ... الخ (وعلى هذا الإحتمال) يشمل الحديث ايضاً كلا من الشبهات الحكمية والموضوعية جميعاً بل يشمل الشبهات الموضوعية من جهتين من جهة الحكم الغير المعلوم فيها ومن جهة الفعل الغير المعلوم

فيها (والظاهر) انه لا وجه للاحتمال الثاني فان الموصول فيما لا يعلمون (إماظاهر) في الفعل بقرينة الأخوات وهي ما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا اليه بل الخطأ والنسيان والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق فإن كل هذه أفعال للمكلف (او ظاهر) في العموم الشامل للحكم والفعل جميعاً بمقتضي وضعه للعموم لغة فيدور الأمر بين هذين الإحتمالين اي الاول والثالث (وقد أورد الشيخ) أعلى الله مقامه على الاحتمال الثالث بإيرادين (قال) بعد ذكر الحديث الشريف والاستدلال به (ما لفظه) ويمكن ان يورد عليه بان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة أخواتها هو الموضوع أعني فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر او شرب الخل وغير ذلك من الشبهات الموضوعيـــة فلا يشمل الحكم الغير المعلوم مع ان تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم لأن المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة (انتهى) ويعني بذلك ان المؤاخذة انما تكون على الفعل المحرم لا على نفس الحرمة .

﴿ اقول ﴾

والظاهر أن الاحتمال الثالث هو المتعين من بين الاحتمالات إذ لا وجه لرفع اليد عن العموم الثـــابت للموصول بمقتضي الوضع اللغوي بمجرد كون المراد من الأخوات خصوص الفعل بعد جواز إبقاء الموصول فيما لا يعلمون على عمومه الوضعي واستعماله فيما هو معناه الحقيقي (ودعوى) ان تقدير المؤاخذة في الرواية مما لا يلائم عموم الموصول نظراً الى انه لا معنى للمؤاخذة على نفس الحكم (مما لا وجه له) فإن التقدير بالنسبة الى الحكم غير محتاج اليه إذ الحكم بنفسه قابل للرفـــع ولو بمعنى رفع تنجزه وهو المرتبة الاخيرة منه فترتفع المؤاخذة بتبعه بل بالنسبة الى ما سوى الحكم ايضاً غير محتاج اليه غايته أن إسناد الرفع اليه يكون مجازاً بلحاظ المؤاخذة من قبيل إسناد السؤال الى القرية مجازاً بلحاظ الاهل .

(نعم) يلزم حينئذ أن يكون إسناد الرفع الى بعض افراد الموصول حقيقياً وبالنسبة الى بعضها الآخر مجازياً وهو سهل يسير (هذا) مضافاً الى جواز تقدير المؤاخذة بالنسبة الى الجميع حتى الحكم فإن المؤاخذة على كل شيء بحسبه فالمؤاخذة على الفعل هو على ارتكابه وعلى الحكم بترك امتثاله واعل هذا أظهر من الاول وأقوى .

﴿ قوله لا يقال ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية كى ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً فلا دلالة على ارتفاعها . . الخ ﴾

هذا الاشكال مع جوابه مأخوذان عن كلام للشيخ في المقام فإنه أفاد أولا (ماملخصه) انه لو بنينا على عموم رفع الآثار فالمراد بالآثار المرفوعة بحديث الرفع هي الآثار المجعولة التي وضعها الشارع لأنها هي القابلة للإرتفاع برفعه (ثم أشكل) على نفسه بما حاصله انه على ما ذكر يخرج أثر التكليف فيما لا يعلمون بناء على عموم الموصول وشموله للحكم والفعل جميعاً عن مورد الرواية فإن المؤاخذة ليست من الآثار المجعولة الشرعية (ثم أجاب عنه) بما ملخصه ان أثر التكليف المجهول هو إيجاب الإحتياط لحفظ الواقعيات وهو أمر مجعول وسبب لإستحقاق المؤاخذة على التكليف المجهول وهو أمر غير مجعول (قال) فالمرتفع أولا وبالذات أمر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول (انتهى) (ومن هنا يعرف) أن مراد المصنف من قوله فإنه يقال إنها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً الا انها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره وباقتضائه من إيجاب الإحتياط شرعاً فالدليل على رفعه دليل على عدم ايجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته . . . الخ (هو هكذا) ان المؤاخذة وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً قابلا للرفع ولكنها مما يترتب على التكليف المجهول بسبب ما هو أثره الشرعي القابل للرفع وهو إيجاب الإحتياط فإذا دل حديث الرفع على رفع التكليف المجهول فقد دل على عدم إيجاب الإحتياط المستتبع لعدم استحقاق المؤاخذة عليه .

(وبالجملة) إن للتكليف المجهول أثرين مترتبين عليه بنفسه احدهما شرعي

وهو ايجاب الاحتياط والآخر عقلي وهو استحقاق العقاب على مخالفته غايته ان الشرعي سبب لترتب العقلي .

﴿ اقول ﴾

إن المؤاخذة وإن لم تكن هي أثراً مجعولا شرعاً ولكن أمرها بيد الشارع وهي تحت قدرته وسلطته فيمكنه رفعها بمعنى أن لا يؤاخذ على التكليف المجهول .

(نعم) اذا كان المراد من المؤاخذة استحقاقها كما يظهر من القول المتقدم للمصنف (المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته) فهو أثر لا يقبل الرفع شرعاً الا برفع منشأه وهو إيجاب الاحتياط المرتفع برفع التكليف المجهول إلا ان المصنف ممن لا يحتاج الى هذا الجواب اصلا بعد ما التزم ان المراد من الموصول فيما لا يعلمون هو الإلزام المجهول وهو بنفسه مرفوع من غير حاجة الى تقدير المؤاخذة أبداً (اللهم) إلا ان يقال إنه يحتاج الى هذا الجواب لساير الفقرات مما يحتاج الى تقدير المؤاخذة ونحوها جداً فتأمل جيداً .

﴿ قوله لا يقال لا يكاد يكون إيجابه مستتبعاً لإستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول بل على مخالفة نفسه كما هو قضية إيجاب غيره . . . الخ ﴾

(حاصل الإشكال) ان ايجاب الإحتياط وإن كان أثراً شرعياً للتكليف المجهول وهو قابل للرفع ولكنه ليس سبباً لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول بل على مخالفة نفسه كما هو مقتضي ساير الأوامر الصادرة من المولى (وحاصل الجواب) ان إيجاب الإحتياط لو كان نفسياً لكان موجباً لإستحقاق العقاب على مخالفة نفسه ولكنه طريقي قد شرّع لأجل حفظ الواقعيات في المشتبهات فيوجب استحقاق العقاب على الواقع المجهول في المشتبهات كما هو الحال في غيره من الإيجاب والتحريم الطريقيين كما في موارد الامارات بناء على الطريقية وجعل الأحكام الظاهرية فإن الإيجاب والتحريم الطريقيين المجعولين في موارد الامارات منجزان للواقع عند الإصابة يوجبان استحقاق العقاب على مخالفته لا مخالفة

نفسها فكما صح أن يحتج بها عند الاصابة على مخالفة الواقع بنفسه فكذلك صح ان يحتج بإيجاب الاحتياط عند الإصابة على عدم مراعاة الواقع بنفسه .

﴿ قوله وقد انقدح بذلك ان رفع التكليف المجهول كان منة على الأمة حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الإحتياط فرفعه ... الخ ﴾

(لا اشكال) في ان رفع التكليف المجهول إمتناني حيث كان له تعالى وضعه بوضع ما هو مقتضاه من إيجاب الإحتياط الذي هو سبب لإستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول ولم يفعل فهو منة منه تعالى على الأمة (ولكن الكلام) في أن رفع المؤاخذة على سائر الأمور من الخطأ والنسيان وأخواتها هل هو إمتناني ايضاً ومن خواص أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما يشعر به الحديث الشريف حيث يقول (رفع عن أمتي) المشعر بعدم الرفع عن سائر الأمم (فيه إشكال) نظراً الى استقلال العقل بقبح المؤاخذة على تلك الامور فلا منة في رفعها ولا اختصاص للرفع بأمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم (وقد أجاب الشيخ) أعلى الله مقامه عن الإشكال بماملخصه انالذي يهون الامر في الرواية جريان هذاالإشكال في الكتاب العزيز ايضاً لقوله تعالى .

(ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا او أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به)

الآية (قال) والذي يحسم اصل الاشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأمور بقول مطلق فإن الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لايقبح المؤاخذة عليهما وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع امكان الاحتياط وكذا في التكليف الشاق الناشي عن اختيار المكلف (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

(اما منع استقلال العقل) بقبح المؤاخذة على ما لايعلمون بمجرد إمكان الاحتياط

بلا دليل عليه من الشرع فممنوع أشد المنع فإنه هدم لما سيأتي من استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان الذي هو من أقوى أدلة البراءة بل العقل يستقل بقبح العقاب على ما لا يعلمون ولا يكاد يسقطه عن حكمه به مجرد إمكان الاحتياط أبداً ما لم يقم دليل عليه شرعاً (وعليه) فرفع التكليف المجهول غير امتناني (إلا أن يقال) إن رفعه إمتناني من ناحية اخرى وهي كما اشير آنفاً جواز وضع منشأ استحقاق العقاب عليه وهو إيجاب الإحتياط كما أفاد المصنف فحيث ان سبحانه وتعالى لم يضعه فقد منّ على الامة وهذا غير دعوى عـــدم قبح العقاب عقلا على التكليف المجهول بمجرد إمكان الإحتياط كما لا يخفى .

(واما الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه) (فإن كان) المراد من هذه الامور ما كان حاصلا بطبعه فلا اشكال في استقلال العقل ايضاً بقبح المؤاخذة عليها فيكون الرفع غير امتناني (وإن كان) المراد منهـــا ما كان حاصلا من ترك التحفظ وسوء الإختيار فالعقل حينئذ وإن لم يستقل بقبح المؤاخذة عليها ويكون الرفع إمتنانياً ولكن الظاهر عدم رفعها كي يكون إمتنانياً اذ لم يعلم ان من وقع في الحرام كالزنا وشرب الخمر ونحوهما خطأ أو نسياناً أو إكراهاً أو إضطراراً مستنداً الى ترك التحفظ وسوء الاختيار لا يكون معاقباً شرعاً بل يستحق العقاب بلا كلام فالرفع الإمتناني غير واقع والواقع منه غير إمتناني .

(ومن هنا يظهر حال ما لا يطيقون) في الحديث الشريف (فإن كان) المراد منه ما لا يقدر عليه فالعقل يستقل بقبح المؤاخذة عليه قطعاً ويكون الرفع غير امتناني (وإن كان) المراد منه ما لايتحمل عادة إلا بكلفة شديدة وهو الظاهر من الرواية كما صرح به الشيخ أعلى الله مقامه (قال) والمراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة لا ما لا يقدر عليه كالطيران في الهواء (انتهى) فالعقل لا يستقل بقبح المؤاخذة عليه ويكون الرفع إمتنانياً قهراً

(واما الحسد فان كان) المراد منه هو محض الصفة الكامنة في النفس ما لم

يظهر أثرها باللسان او باليد كما يظهر من رواية الكافي على ما تقدم حيث قال في آخرها (والحسد ما لم يظهر بلسان او يد) فلا اشكال حينئذ في كونه أمراً غير اختياري يستقل العقل بقبح المؤاخذة عليه فيكون الرفع غير إمتناني (وإن كان) المراد منه إظهاره باللسان واليد فالرفع وان كان إمتنانياً ولكن الحسد بهذا المعنى مما لم يرفع قطعاً بشهادة ما ورد في النهي عنه مثل قوله عليه السلام (اتقوا الله ولا يحسد بعضكم بعضاً) (او ان الحسد يأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب) (او ان آفة الدين الحسد والعجب والفخر) الى غير ذلك مما ذكره في الوافي في كتاب الإيمان والكفر في باب الحسد فان النهي لا يكاد يتعلق الا بأمر اختياري لا بصفة كامنة نفسانية خارجة عن تحت القدرة والإختيار وهكذا الذي يأكل الإيمان ويكون آفة للدين لا يكون الا فعلا اختيارياً للمكلف لا صفة كامنة خارجة عن تحت الإختيار والقدرة .

(واما الطيرة) فالظاهر انها في الأصل التشأم بالطير كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه (قال) لأن أكثر تشأم العرب كان به خصوصاً الغراب (انتهى) (وعليه) فهي أمر غير اختياري فيكون الرفع غير إمتناني (ويؤيده) ما ذكره الشيخ ايضاً من انه روى (ثلاثة لا يسلم منها أحد الطيرة والحسد والظن قيل فما نصنع قال اذا تطيرت فامض وإذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق) (قال) والبغي عبارة عن استعمال الحسد (انتهى) ووجه التأييد ان الطيرة والحسد والظن لو كانت هي أموراً إختيارية وكانت هي تحت القدرة والاختيار لم يجز أن لا يسلم منها أحد من الناس وفيهم الانبياء والمعصومون .

(واما التفكر في الوسوسة في الخلق) او الوسوسة في التفكر في الخلق على ما في رواية الكافي (فالظاهر) انه أمر غير اختياري ايضاً فالرفع غير إمتناني (وقد ذكر) في الوافي في كتاب الإيمان والكفر في باب الوسوسة أحاديث متعددة في شأنها (منها) ما رواه محمد بن حمران قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن

الوسوسة وإن كثرت فقال لا شيء فيها تقول لا اله الا الله .

(ومنها) ما رواه جميل بن دراج عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له يقع في قلبي أمر عظيم فقال قل لا اله الا الله قال جميل فكلما وقع في قلبي شيء قلت لا اله الا الله فذهب عني .

(ومنها) ما رواه ابن أبي عمير عن محمد عن أبي عبدالله عليه السلام قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا رسول الله هلكت فقال هل أتاك الخبيث فقال لك من خلقك فقلت الله تعالى فقال لك الله من خلقه فقال اي والذي بعثك لكان كذا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذلك والله محض الإيمان قال ابن أبي عمير فحدثت بذلك عبد الرحمن بن الحجاج فقال حدثني أبي عن أبي عبدالله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنما عني بقوله هذا والله محض الإيمان خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض ذلك في قلبه الى غير ذلك من الأحاديث الشريفة فراجع الباب المذكور .

(بقي الكلام) في معنى الآية الشريفة ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا أصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ... الخ .

(فنقول) اما قوله تعالى (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا او أخطانا) فيظهر من الطبرسي أن فيه وجوهاً .

(احدها) ان المراد بنسينا تركنا كقوله تعالى نسوا الله فنسيهم اي تركوا طاعته فتركهم من ثوابه والمراد بأخطأنا أذنبنا لأن المعاصي توصف بالخطأ من حيث انها ضد للصواب وإن كان فاعلها متعمداً .

(ثانيها) ان معنى قوله إن نسينا إن تعرضنا لأسباب يقع عندها النسيان عن الامر والغفلة عن الواجب او أخطأنا اي تعرضنا لأسباب يقع عندها الخطأ ويحسن الدعاء بذلك كما يحسن الاعتذار منه .

(ثالثها) ان معناه لا تؤاخذنا إن نسينا اي إن لم نفعل فعلا يجب فعله على سبيل السهو والغفلة أو اخطأنا اي فعلنا فعلا يجب تركه من غير قصد ويحسن هذا في الدعاء على سبيل الإنقطاع الى الله تعالى وإظهار الفقر الى مسألته والاستعانة به وان كان مأموناً منه المؤاخذة بمثله (واما قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا إصراً) فيظهر من الطبرسي ايضاً ان فيه وجهين .

(أحدهما) أن معناه لاتحمل علينا عهداً نعجز عن القيام به ولاتعذبنا بتركه ونقضه (قال) عن ابن عباس وقتادة ومجاهد والربيع والسدي .

(ثانيهما) ان معناه لا تحمل علينا ثقلا عن الربيع ومالك وعطا يعني لاتشدد الامر علينا كما حملته على الذين من قبلنا اي على الأمم الماضية والقرون الخالية لأنهم كانوا اذ ارتكبوا خطيئة عجلت عليهم عقوبتها وحرم عليهم بسببها ما احل لهم من الطعام كما قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وأخذ عليهم من العهود والمواثيق وكلفوا من أنواع التكاليف ما لم يكلف هذه الامـــة تخفيفاً عنها (واما قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) ففيه وجوه ايضاً .

(احدها) ما يثقل علينا تحمله من انواع التكاليف والإمتحـــان مثل قتل النفس عند التوبة وقد يقول الرجل لأمر يصعب عليه إني لا أطيقه .

(ثانيها) ان معناه ما لا طاقة لنا به من العذاب عاجلا وآجلا .

(ثالثها) انه على سبيل التعبد وإن كان تعالى لا يكلف ولا يحمل أحداً ما لا يطيقه .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله اشارة الى ان رفع التكليف المجهول وان كان امتنانياً حيث كان له تعالى وضعه بوضع ما يوجب استحقاق العقاب عليه وهو إيجاب الإحتياط (ولكن) رفع المؤاخذة على سائر الامور من الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما اضطروا

اليه الى آخر الفقرات ليس إمتنانياً على وجه الإطلاق وقد اتضح لك تفصيل الكل واحداً بعد واحد فلا نعيد .

﴿ قوله ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية فيما لا يعلمون . . . الخ ﴾

قد عرفت فيما تقدم ان المراد من الموصول فيما لا يعلمون في نظر المصنف هو الحكم المجهول ومن المعلوم ان الحكم المجهول هو بنفسه قابل للرفع ولو بمعنى رفع تنجزه وهو المرتبة الأخيرة منه من غير حاجة الى تقدير شيء فيه اصلا (ومن هنا) يقول المصنف إنه لا حاجة الى تقدير شيء فيما لا يعلمون وان كان في غيره من ساير الفقرات لابد من تقدير المؤاخذة او الأثر الظاهر في كل منها او تمام الآثار كما سيأتي تفصيل الجميع او إسناد الرفع اليه مجازاً بلحاظ المؤاخذة او الأثر الظاهر او تمام الآثار من قبيل إسناد السؤال الى القرية مجازاً بلحاظ الأهل .

﴿ قوله نعم لو كان المراد من الموصول فيما لا يعلمون ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه . . . الخ ﴾

هذا هو الإحتمال الاول من الاحتمالات المتقدمة في موصول ما لا يعلمون (ثم إنه) استدراك عن قوله المتقدم ثم لا يخفى عدم الحاجة ... الخ فلا تغفل .

﴿ قوله ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح ان المقدر فى غير واحد غيرها فلا محيص عن ان يكون المقدر هو الاثر الظاهر فى كل منها او تمام آثارها التى تقتضى المنة رفعها . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) والحاصل ان المقدر في الرواية باعتبار دلالة الإقتضاء يحتمل ان يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة وهو الأقرب اعتباراً الى المعنى الحقيقي وان يكون في كل منها ما هو الاثر الظاهر فيه وان يقدر المؤاخذة في الكل وهذا أقرب عرفاً من الاول وأظهر من الثاني ايضاً لأن الظاهر

أن نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحـــد (انتهى) (ومحصله) ان في الحديث الشريف من حيث التقدير احتمالات ثلاثة .

(الاول) ان يكون المقدر جميع الآثار من التكليفية والوضعية تماماً .

(الثاني) ان يكون المقدر في كل منها ما هو الاثر الظاهر فيه .

(الثالث) ان يكون المقدر في الكل خصوص المؤاخذة وهو اقرب من الاول واظهر من الثاني .

(فيقول المصنف) انه لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح ان المقدر في غير واحد غيرها يعني بها الفقرات الثلاث الآتية في الصحيحة الآتيـــة وهي ما اكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اخطأ وافلا محيص ان يكون المقدر هو الاثر الظاهر في كل منها او تمام آثارها من التكليفية والوضعية جميعاً .

﴿ اقول ﴾

(أولا) انك قد عرفت آنفاً ان التقدير أمر غير متعين بل الامر يدور بين تقدير جميع الآثار او الاثر الظاهر او المؤاخذة وبين اسناد الرفع الى تلك الامور مجازاً بلحاظ الآثار او الاثر الظاهر او المؤاخذة .

(وثانياً) ان تقدير جميع الآثار من التكليفية والوضعية تماماً غير ظاهر من الحديث الشريف فمن أحدث مثلا في الصلاة او استدبر فيهـــا خطأ او نسياناً او إكراهاً او إضطراراً اوجهلا لم نعرف من الحديث انه لا تبطل صلاته وان القاطعية للصلاة التي هي أثر وضعي للحدث او الإستدبار قد ارتفعت بسبب طر وأحـــد العناوين المذكورة وهكذا اذا ترك جزءاً أو شرطاً في المعاملات لأحد العناوين المذكورة فلو كان الظاهر من الحديث الشريف رفع جميع الآثار من التكليفية والوضعية تماماً لعرفنا ذلك منه جداً وهكذا الامر في تقدير الاثر الظاهر في كل من الفقرات فلا يكون ظاهراً من الحديث الشريف بل الظاهر منه هو تقدير خصوص المؤاخذة بالنسبة الى الجميع فإنه أقرب وأظهر كمـــا أفاد الشيخ (ثم إن الشيخ)

أعلى الله مقامه قال بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) نعم يظهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم اختصاص المرفوع عن الامة بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعاً عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك فقال لا قال رسول الله (ص) رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما أخطأوا (الخبر) فان الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وان كان باطلا عندنا مع الاختيار ايضاً إلا ان استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة لكن النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام مختص بثلاثة من التسعة فلعل نفي جميع الآثار مختص بها فتأمل (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

إن التمسك بالصحيحة لإثبات كون المرفوع بحديث الرفع جميع الآثار حتى الوضعية ضعيف جداً فإن الحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك باطل عندنا من أصله حتى مع الإختيار فكيف مع الإكراه فكان مقتضي القاعدة أن يبين الإمام عليه السلام بطلانه مطلقاً ولم يفعل (ومن هنا) يقوي في النظر ان الجواب مبني على التقية فكأن الإمام عليه السلام لم يتمكن من اظهار الحق وهو بطلان الحلف بتلك الامور مطلقاً ولو مع الإختيار فاقتصر على بيان بطلانه في مورد السؤال فقط وهو الإكراه بوسيلة الإستشهاد بالنبوي ليسلم من شر الأعداء لالإن الإكراه رافع للأثر الوضعي واقعاً والله العالم .

(ثم إن) ها هنا امرين لا بأس بالتنبيه عليهما .

(الاول) انه اذا شك في حكم وضعي مثل ماشك في حكم تكليفي فلااشكال في رفعه ولو ظاهراً بمثل رفع التكليف عيناً فاذا شك في نجاسة الخمر مثلا بناء على كون النجاسة والطهارة من الاحكام الوضعية او شك في ضمان ما يفوت على الحر

بسبب حبسه ظلماً يرفعها حديث الرفع بلا كلام وذلك لإندراج الحكم الوضعي تحت عموم الموصول فيما لا يعلمون ولو قيل باختصاصه بالحكم المجهول فقط كما ظهر من المصنف .

(نعم) لو قيل بكون المراد منه خصوص الفعل الغير المعلوم لم يندرج فيه الحكم الوضعي كما لا يندرج فيه التكليفي ايضاً (وهذا كله) غير مربوط بالنزاع المعروف من ان المرفوع بالحديث الشريف هل هو جميع الآثار او الاثر الظاهر او خصوص المؤاخذة فإن النزاع المذكور انما هو في خصوص الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه وما لا يطيقون بل والفعل الغير المعلوم لا في غيره كما لا يخفى .

(الثاني) انه إذا بنينا على كون المرفوع بحديث الرفع جميع الآثار فلا إشكال في ان الرفع إمتناني ومن خواص هذه الأمة إذ ليس رفعها جميعاً ممـا استقل به العقل كي لا يكون في رفعها منة وحينئذ فلا يبعد اختصاص رفع الآثار بما اذا لم يكن في رفعها ما ينافي الإمتنان (قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) واعلم ايضاً انه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الإمتنان على الامة كما اذا استلزم إضرار المسلم فإتلاف المال المحترم نسياناً او خطأ لا يرتفع معه الضمان وكذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطروا اليه إذ لا إمتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير فليس الإضرار بالغير نظير ساير المحرمات الإلهية المسوغة بالفتح لدفع الضرر (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله كما ان ما يكون بلحاظه الإسناد اليها مجازاً هو هذا . . . الخ ﴾

قد عرفت فيما تقدم ان الامر يدور بين تقدير المؤاخذة او الاثر الظاهر او جميع الآثار فيكون التجوز في التقـدير وبين إسناد الرفع الى نفس تلك الامور التسعة مجازاً بلحاظ المؤاخذة او الاثر الظاهر او جميع الآثار فيكون التجوز في الإسناد

(فيقول المصنف) لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعدوضوح ان المقدر في غير واحد من الفقرات غيرها فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الاثر الظاهر او تمام الآثار او يكون الإسناد اليها مجازاً بلحاظ الاثر الظاهر او تمام الآثار .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك ان المرفوع فيما اضطر اليه وغيره مما اخذ بعنوانه الثانوى انما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الاولى . . . الخ ﴾

(وتوضيحه) انه إذا بنينا على كون المرفوع بحديث الرفع جميع الآثار كما صرح به المصنف بقوله فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي او وضعي ... الخ فالمرفوع هي الآثار المترتبة على الفعل بما هو هو وبعنوانه الأولى بحيث كان طرو أحد العناوين الثانوية من الخطأ والنسيان وأخواتهما رافعاً لها لا الآثار المترتبة على نفس تلك العناوين الثانوية كوجوب الكفارة المترتبة على الخطأ في القتل ووجوب سجدتي السهو المترتب على النسيان في بعض أجزاء الصلاة ونحوهما فإن العنوان الثانوي موضوع للآثار المترتبة عليه فكيف يعقل أن يكون هو سبباً لرفعه (وإليه أشار المصنف) بقوله والموضوع للاثر مستدعي لوضعه اي لثبوته فكيف يكون موجباً لرفعه ... الخ .

﴿ قوله لا يقال كيف وإيجاب الإحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ فى الخطأ والنسيان يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها . . الخ ﴾

(حاصل الإشكال) انه ادعيتم أن الآثار المرفوعة بحديث الرفع ليست هي الآثار المترتبة على نفس تلك العناوين الثانوية فإنها موضوعة لها فكيف يعقل أن تكون رافعة لها مع أن إيجاب الاحتياط فيما لا يعلمون وإيجاب التحفظ في الخطأوالنسيان هما من الآثار المترتبة على نفس عنوان ما لا يعلم او عنوان الخطأ والنسيان فكيف يكونان مرفوعين (وحاصل الجواب) انهما من آثار الواقع المجهول او الواقع الصادر خطأ او نسياناً لا من آثار عنوان الجهل او الخطأ او النسيان فتفطن .

في الاستدلال بحديث الحجب

﴿ قوله ومنها حديث الحجب . . . الخ ﴾

وهو حديث موثق كما في الفصول مروي في الوسائل في القضاء في باب وجوب التوقف والإحتياط عن زكريا بن يحيى عن ابي عبدالله عليه السلام قال ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم .

﴿ قوله وقد انقدح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا فى حديث الرفع الى آخره ﴾

فكما قيل في تقريب الإستدلال بحديث الرفع إن الإلزام المجهول مما لا يعلمون فهومرفوع فعلا اي ظاهراً وان كان ثابتاً واقعاً فكذلك يقال في تقريب الإستدلال بحديث الحجب حرفاً بحرف .

﴿ اقول ﴾

إن المصنف وإن استدل هناك بحديث الرفع للبراءة في كل من الشبهات الحكمية والموضوعية جميعاً (حيث قال) فان ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية او الموضوعيـــة بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً (ولكن الاستدلال) ها هنا بحديث الحجب للبراءة مطلقاً ولو في الشبهات الموضوعية مشكل جداً فإن بيان الأحكام المجهولة في الشبهات الموضوعية كحرمة هذا الخمر او ذاك الخمر هو كبيان الافعال الغير المعلومة كالفعل الذي لايعلم انه شرب الخمر اوشرب الخل ليس من شأنه تعالى كي اذا لم تعلم هي صدق عليها انها ممـــا حجب الله علمه عن العباد فهوموضوع عنهم (ومن هنا يظهر) ان المراد من الموصول هاهنا هو خصوص الحكم المجهول الذي من شأنه تعالى بيانه كحرمة شرب التتن او وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ونحوهما (وعليه) فلا يستدل بالحديث الشريف الا للشبهـــات الحكمية فقط دون الموضوعية .

﴿ قوله الا انه ربما يشكل بمنع ظهوره فى وضع ما لا يعلم من التكليف بدعوى ظهوره فى خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه لعدم أمر رسله بتبليغه . . . الخ ﴾

هذا الإشكال من الشيخ أعلى الله مقامه (قال) بعد ذكر الإستدلال بالحديث الشريف (ما لفظه) وفيه ان الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه للعباد لا ما بينه واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه ان الله حدد حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ويظهر من المصنف التسليم لهذا الإشكال حيث سكت عنه ولم يذكر في تضعيفه شيء بل يظهر منه التأييد بقوله حيث انه بدونه لما صح إسناد الحجب اليه تعالى الى آخره مع ان الإشكال ضعيف غير وارد فإن الحجب كما انه صادق مع عدم بيانه تعالى من أصله فكذلك صادق مع بيانه للعباد واختفائه عليهم بالعرض فإن التكليف في الثاني وإن كان مما بينه تعالى لهم ولكن حيث انه اختفى عليهم وأمكنه سبحانه أن يظهره لهم ثانياً بأسباب خاصة ولم يفعل صدق انه مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم .

في الاستدلال بحديث الحل

﴿ قوله ومنها قوله عليـــه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه الحديث حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمته مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمته . . . الخ ﴾

(قد رواه في الوسائل) في التجارة في باب عدم جواز الإنفاق من الكسب الحرام مسنداً عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال، سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمماوك عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهراً او امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة (وقدذكره الشيخ) أعلى الله مقامه في الشبهة التحريمية الموضوعية ولفظه كل شيء لك حلال ... الخ بإسقاط كلمة هو كما فعل المصنف بل المصنف مضافاً الى الإسقاط المذكور بدّل قوله عليه السلام حتى تعلم بحتى تعرف والصحيح ما ذكرناه (ودعوى) ان ما ذكره المصنف لعله روايـــة اخرى غير رواية مسعدة (غير مسموعة) فان روايات الحل التي ليس فيها تعبير بفيه حلال وحرام منحصرة بحديثين .

(احدهما) ما ذكر .

(وثانيهما) ما رواه في الوسائل في الأطعمة في باب جواز أكل الجبن ونحوه مما فيه حلال وحرام مسنداً عن عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة وحيث ان ماذكره المصنف ليس هو الثاني فيتعين انه هوالاول (وعلى كل حال) يستدل المصنف بهذه الرواية لإصالة البراءة في الشبهة التحريمية مطلقـــاً سواء كانت

موضوعية قد نشأ الشك فيها من إشتباه الامور الخارجية او كانت حكمية قد نشأ الشك فيها من عدم الدليل او غيره (وقد اشار الى ذلك) بقوله حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمته مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمته .

﴿ اقول ﴾

إن قوله عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام وإن كان وزانه وزان قوله عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم انه قـذر فلا يأبي عن الشمول لكل من الشبهة الحكمية والموضوعية جميعاً (ولكن الضمير) في انه حرام حيث أكده الإمام عليه السلام بكلمة بعينه فهو مما لايخلو عن اشعار بل عن ظهورفي الشيء الخارجي المعلوم على التفصيل فتنحصر الرواية إذاً بالشبهة الموضوعية فقط (مضافاً) الى أن الأمثلة المذكورة في ذيلها هي مما يؤيد بل تشهد باختصاصها بالشبهة الموضوعية فقط (ومن هنا قال في الوسائل) بعد ذكر الحديث الشريف (ما لفظه) هذا مخصوص بما يشتبه فيه موضوع الحكم ومتعلقه كما مثل به في هذا الحديث وغيره بقرينة الأمثلة وذكر البينة والتصريحات الآتية لانفس الحكم الشرعي كالتحريم (انتهى) (بل ولعل من هنا) لم يذكره الشيخ ايضاً في الشبهة التحريمية الحكمية ولم يستدل به فيها بل ذكره في الشبهة التحريمية الموضوعية فقط .

(نعم قدذكر الشيخ) أعلى الله مقامه في الشبهة التحريمية الحكمية الإستدلال بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه أخذاً من الشهيد في الذكرى (قال) ويستدل على المطلب أخذاً من الشهيد في الذكرى بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهولك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

إن روايات الحل التي فيها تعبير بفيه حلال وحرام حسب ما ظفرت عليه في كتب الأخبار أربعة .

(الاولى) مارواه في الوسائل في الأطعمة في باب حكم السمن والجبن وغيرهما إذا خلطه حرام وفي التجارة في باب عدم جواز الإنفاق من الكسب الحرام بسند صحيح عن عبدالله سنان قال قال ابو عبدالله عليه السلام كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه فتدعه .

(الثانية) ما رواه في الوسائل في الأطعمة ايضاً في باب جواز أكل الجبن ونحوه مما فيه حلال وحرام مسنداً عن عبدالله بن سليمان قال سألت أبا جعفر (ع) عن الجبن (وساق الحديث الى أن قال) فقال أي الإمام عليه السلام وسأخبرك عن الجبن وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه .

(الثالثة) ما رواه في الوسائل في الاطعمة في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن رجل من أصحابنا قال كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام انه لطعام يعجبني وسأخبرك عن الجبن وغيره كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه .

(الرابعة) ماذكره في المستدرك في التجارة ايضاً في باب عدم جواز الإنفاق من الكسب الحرام عن الشيخ الطوسي في أماليه مسنداً عن الحسين بن أبي غندر عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه فتدعه .

(وتقريب الإستدلال بها) على نحو تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية جميعاً على قسمين .

(الاول) ما حكاه الشيخ أعلى الله مقامه عن شرح الوافية (وملخصه) ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لأن يكون حلالا ولان يكون حراماً فهو لك حلال (وبعبارة اخرى) كل شيء صح ان تجعله مقسماً لحكمين فتقول هو إما حلال وإما حرام فهو لك حلال فالرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل

للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير إن شككنا فيه ولم نقل بوضوحه (وقد اورد عليه الشيخ) أعلى الله مقامه بما ملخصه ان الظاهر من قوله عليه السلام فيه حرام وحلال هو وجود القسمين فيه فعلا لا ان فيه احتمالهما (وعليه) فلا تنفع الرواية الا للشبهة الموضوعية فقط فلحم الغنم مثلا الذي فيه حلال وهو المذكى وفيه حرام وهو الميتة هو لك حلال حتى تعرف انه الحرام بعينه اي الميتة فتدعه ولا يكاد ننتفع بها في الشبهة الحكمية كالشك في حلية لحم الحمير أصلا .

﴿ اقول ﴾

وهو رد متين لا يتعدي عنه .

(الثاني) من تقريب الاستدلال ما حكاه الشيخ ايضاً عن بعض معاصريه من انا نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام واشتبه قسم ثالث منه كما في اللحم فانه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم وفيه حرام وهو لحم الخنزير فهذا اللحم الكلي هو لك حلال حتى تعرف الحرام منه وهو لحم الخنزير فتدعه (وعليه) فيندرج لحم الحمير المشتبه تحت عموم الحل كما لا يخفى (وقد أورد عليه الشيخ) اعلى الله مقامه بما حاصله ان الظاهر من القيد المذكور في الحديث الشريف وهو كلمة فيه حلال وحرام انه المنشأ للاشتباه في المشتبه وانه الموجب للشك فيه فيحكم بحليته ظاهراً وهذا مما لا ينطبق على ما اذا علم ان في اللحم مثلا حلال كلحم الغنم وحرام كلحم الخنزير ومشتبه كلحم الحمير فإن وجود الغنم والخنزير في اللحم مما لا مدخل له في الشك في حلية لحم الحمير اصلا ولا في الحكم بحليته ظاهراً أبداً وهذا بخلاف ما اذا شك في اللحم المردد بين لحم الغنم والخنزير بنحو الشبهة الموضوعية فيكون وجود القسمين في اللحم هو المنشأ للشك فيه والموجب للحكم بحليته ظاهراً وهذا واضح .

﴿ اقول ﴾

وهذا ردمتين ايضاً لا يتعدي عنه فيكون خلاصة الكلام في المقام ان روايات الحل التي فيها تعبير بفيه حلال وحرام مما لاتلائم الشبهات الحكمية اصلا بل تلائم الشبهات

الموضوعية فقط سيما بقرينة ورود روايتين منها في الجبن الذي قد علم ان في بعضه ميتة

(نعم) هي صادقة على موردين (على الكلي) الذي فيه حلال وحرام واشتبه فرد منه بنحو الشبهة الموضوعية بين الحلال والحرام ككلي الجبن الذي فيه حرام وهو ما فيه الميتة وفيه حلال وهو ما ليس فيه الميتة وفرد مردد بين ما فيه الميتة وبين ما ليس فيه الميتة او اللحم الذي فيه حلال وهو لحم الغنم وفيه حرام وهو لحم الخنزير وفرد مردد بين لحم الغنم ولحم الخنزير وهكذا (وعلى الامر الخارجي) الذي فيه حلال وحرام جميعاً كالقطيع من الغنم الذي يعلم إجمالا ان فيه موطوء وغير موطوء او الأواني التي يعلم إجمالا أن فيها نجس وطاهر او غصب ومباح وهكذا (ومن هنا يظهر) أن هذه الروايات بظاهرها قابلة للشمول لأطراف العلم الإجمالي نظراً الى كونها مغياة بالعلم التفصيلي بمقتضي ظهور لفظة بعينه وانها تأكيد للمعرفة كما سيأتي اعتراف الشيخ به (ومن المعلوم) ان العلم التفصيلي مفقود في أطراف العلم الاجمالي فلا يبقى مانع عن الشمول لها بتمامها وسيأتي تحقيق الكلام فيه في صدر بحث الإشتغال إن شاء الله تعالى وان هذا الظهور غير معمول به عند الاصحاب فلا يمكن الأخذ به فتأمل جيداً .

(بقي شيء) وهو انه يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه مناقشة في الأمثلة المذكورة في ذيل رواية مسعدة بن صدقة المتقدمة من حيث ان الحل الموجود فيها ليس مستنداً الى إصالة الحلية بل الى امور أخر (والظاهر) ان المناقشة بمحلها غير انها مما لا يضر بالاستدلال بصدر الحديث كما صرح به بنفسه (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) ولا اشكال في ظهور صدرها في المدعي الا أن الأمثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستنداً الى إصالة الحلية فإن الثوب والعبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحل التصرف فيهما لأجل اليد وإن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الاصل فيهما حرمة التصرف لإصالة بقاء الثوب على ملك الغير وإصالة الحرية في الإنسان المشكوك في رقيته وكذا الزوجة إن لوحظ فيها أصل عدم تحقق النسب

او الرضاع فالحلية مستندة اليه وإن قطع النظر عن هذا الأصل فالاصل عدم تأثير العقد فيها فيحرم وطيها (قال) وبالجملة فهذه الامثلة الثلاثة بملاحظة الاصل الأولى محكومة بالحرمة والحكم بحليتها انما هو من حيث الاصل الموضوعي الثانوي فالحل غير مستند الى إصالة الإباحة في شيء منها هذا ولكن في الاخبار المتقدمة يعني بها الاخبار التي استدل بها للبراءة بل في جميع الادلة من الكتاب والعقل كفاية مع ان صدرها وذيلها ظاهر ان في المدعي (انتهى) والظاهر ان المراد من ذيلها هو قوله عليه السلام والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة .

﴿ قوله وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الإحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب . . . الخ ﴾

(توضيح المقام) انه لما دل الحديث الشريف وهو قوله عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه على حلية ما لم يعلم حرمته مطلقاً في نظر المصنف حتى في الشبهات الحكمية أراد الإستدلال به في الشبهات الوجوبية ايضاً بضميمة عدم القول بالفصل فإن الأمة بين من يقول بالاحتياط في الشبهات التحريمية الحكمية فقط وهم الاخباريون وبين من يقول بالبراءة فيها وفي الشبهات الوجوبية جميعاً وهم المجتهدون فالقول بالبراءة في التحريمية فقط دون الوجوبية قول ثالث ينفيه عدم القول بالفصل والإجماع المركب .

﴿ قوله مع إمكان أن يقال ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمته فهو حلال تأمل . . . الخ ﴾

هذا استدلال بنفس الحديث الشريف للبراءة مطلقاً حتى في الشبهات الوجوبية من غير حاجة الى التشبث بعدم القول بالفصل اصلا (ومحصله) ان ترك الواجب حرام فاذا شك مثلا في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فقد شك في حرمة تركه فيكون حلالا بالحديث الشريف (وفيه) ان المنصرف من الحرام هو الامر

الوجودي الذي تعلق الطلب بتركه كالكذب والغيبة ونحوهما لا الامر العدمي الذي تعلق الطلب بتركه كترك الصلاة وترك الزكاة ونحوهما (وعليه) فالظاهر من الحديث الشريف ليس الاحلية الوجودي الذي شك في تعلق الطلب بتركه كشرب التتن او شرب المايع الخارجي المحتمل كونه خمراً ونحوهما لا العدمي الذي شك في تعلق الطلب بتركه كترك الدعاء عند رؤية الهلال ونحوه (ولعله) إليه أشار أخيراً بقوله تأمل (فتأمل جيداً) .

في الاستدلال بحديث السعة

﴿ قوله ومنها قوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون فهم في سعة ما لم يعلم او ما دام لم يعلم وجوبه او حرمته . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه ومنها أي ومن السنة قوله عليه السلام الناس في سعة ما لايعلمون فان كلمة ما إماموصولة أضيف اليه السعة وإما مصدرية ظرفية وعلى التقديرين يثبت المطلوب (انتهى) والى هذا الترديد قدأشار المصنف بقوله فهم في سعة ما لم يعلم او ما دام لم يعلم ... الخ (وعلى كل حال ان كانت) كلمة ما موصولة قد اضيف اليها السعة بلا تنوين فحالها حال الموصول فيما لا يعلمون في حديث الرفع فيستدل بها لأصل البراءة في المسائل الاربع جميعاً من الشبهات الحكمية والموضوعية التحريمية منها والوجوبية (وان كانت) مصدرية ظرفية بمعنى ما دام فهي دالة على المطلوب ايضاً يستدل بها للبراءة في المسائل الاربع جميعاً (وقد ذكر المحقق القمي) الحديث الشريف بنحو آخر لا تكون كلمة ما فيه الا موصولة (ولفظه) الناس في سعة مما لم يعلموا (ثم إن) هذا الحديث محكي عن بعض كتب العامة (وذكر في الوسائل) في كتاب الطهارة في باب طهارة مايشتري من مسلم ومن سوق المسلمين حديثاً مسنداً عن السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام

يقرب من هذا الحديث لكن لا يبعد اختصاصه بالشبهات الموضوعية فقط بقرينة المورد (ولفظه) إن أمير المؤمنين عليه السلام سأل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة يكثر لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين فقال أمير المؤمنين (ع) يقوّم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد وليس له بقاء فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا أمير المؤمنين لا يدري سفرة مسلم أم سفرة مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا

﴿ قوله ومن الواضح انه لوكان الإحتياط واجباً لما كانوا في سعة اصلا فيعارض به ما دل على وجوبه كما لا يخفى . . . الخ ﴾

رد على ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه فإنه بعد أن ذكر الحديث الشريف وذكر تقريب الاستدلال به بالعبارة المتقدمة (قال ما لفظه) وفيه ما تقدم في الآيات من ان الاخباريين لاينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الإحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتتبع (انتهى) (ومحصله) بملاحظة ما تقدم منه في الآيات الشريفة ان الحديث الشريف مما لا يعارض دليل الإحتياط فإنه بالنسبة اليه كالاصل بالنسبة الى الدليل الإجتهادي ينتفي به موضوعه وهو اللابيان فاللازم على منكر الإحتياط رد دليل الإحتياط او معارضته بما دل على الرخصة .

﴿ قوله لا يقال قد علم به وجوب الاحتياط . . . الخ ﴾

اي قد علم وجوب الإحتياط بما دل على الاحتياط وهو اشارة الى ما في نظر الشيخ في وجه عدم معارضة الحديث الشريف مع دليل الاحتياط من كونه بالنسبة اليه كالاصل بالنسبة الى الدليل الإجتهادي يرتفع به موضوعه وهو عدم العلم (فيقول) في جوابه ما محصله إن الحديث الشريف مما يثبت السعة ما لم يعلم الواقع المجهول من الوجوب او الحرمة ودليل الاحتياط مما يثبت الضيق مع كون الواقع مجهولا غير معلوم فيتعارضان الدليلان .

(نعم لو كان) وجوب الإحتياط نفسياً لا طريقياً شرّع لاجل حفظ الواقعيات لم يكن بينهما تعارض بل كان مما ينتفي به موضوعه فانه شيء قد علم به

المكلف فليس في سعة منه وان كان في سعة من الواقع المجهول لكن قد عرفت قبلا ان وجوب الإحتياط على القول به طريقي شرّع لأجل حفظ الواقعيات المجهولة فهو مما يثبت الضيق لأجل الواقع المجهول والحديث الشريف مما يثبت السعة من ناحية الواقع المجهول فيتنافيان .

﴿ اقول ﴾

وفي جواب المصنف ضعف كما لا يخفى فان الحديث الشريف ودليل الاحتياط وإن كانا يتعارضان من حيث ان احدهما يثبت السعة من ناحية الواقع المجهول والآخر يثبت الضيق من ناحيته فليس الحديث الشريف بالنسبة الى دليل الاحتياط كالاصل بالنسبة الى الدليل الإجتهادي بحيث ينتفي به موضوعه (ولكن) الثاني حيث انه أخص من الاول لإختصاصه بالشبهات التحريمية الحكمية فقط فيقدم على الاول اذا تم وسلم مما أورد عليه ويختص الاول بالشبهات الوجوبية فقط بل بالوجوبية والتحريمية الموضوعية جميعاً (وعليه) فالحق في الجواب عن الشيخ أعلى الله مقامه كما تقدم منا قبلا أن يقال إن الآيات الشريفة وهكذا الاحاديث الشريفة الا مرسلة الفقيه وهي ما سيأتي من قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وإن لم تعارض دليل الإحتياط لو تم وسلم ولو لأخصيته منها لا لحكومته أو وروده عليها فاللازم على منكر الاحتياط رد دليل الإحتياط او معارضته بما دل على الرخصة (ولكن) مجرد رده ودفع المانع وإبطاله مما لا يكفي لمدعي البراءة فإنا بعد رده نحتاج لا محالة الى أدلة نستند إليها وبراهين نعتمد عليها فنحن الآن بصدد تلك الادلة والبراهين ثم نجيب بعداً عن دليل الإحتياط كما هو حقه إن شاء الله تعالى

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى ضعف جوابه كما أشير آنفاً فلا تغفل .

في الاستدلال بحديث كل شيء مطلق

﴿ قوله ومنها قوله ﷺ كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي . . . الخ ﴾

(قد رواه في الوسائل) في القضاء في باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى عن الصدوق مرسلا عن الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ذكر الحديث الشريف (ما لفظه) استدل به الصدوق قدس سره على جواز القنوت بالفارسية واستند اليه في أماليه حيث جعل إباحة الاشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية (انتهى) (وقال المحقق القمي) قدس سره (ما لفظه) ورواه الشيخ رحمه الله يعني به الطوسي وفي روايته امر او نهي (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

وحكى عن البحار انه نقله عن الأمالي مسنداً عن أبي غندر عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهي (الحديث) .

﴿ قوله ودلالته تتوقف على عدم صدق الورود الا بعد العلم او ما بحكمه بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل الى غير واحد مع انه ممنوع الى آخره ﴾

(ولكن يظهر من الشيخ) تسليم دلالته (بل قال) ودلالته على المطلب أوضح من الكل (الى ان قال) فإن تم ما سيأتي من ادلة الاحتياط دلالة وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

إن اعتمدنا في الحديث الشريف على رواية الصدوق او الطوسي رضوان الله عليهما كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي اوحتى يرد فيه أمر او نهي (فالحق مع المصنف)

من منع دلالته على المطلوب وذلك لوضوح صدق الورود على الصدور من الشارع وإن اختفى علينا لبعض الأسباب والدواعي ومن الواضح المعلوم أنا نحتمل الصدور في كل شبهة حكمية فلا يمكننا التمسك فيها بالحديث الشريف فإنه من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية (وعليه) فالحديث أجنبي عن البراءة ويكون من أدلة ما اشتهر على الألسن ونسبه الصدوق رحمه الله الى دين الإمامية من أن الاصل في الاشياء هو الإباحة الى أن يرد فيه النهي لا الحظر او الوقف الى أن يرد فيه الرخصة (وإن اعتمدنا) في الحديث الشريف على ما حكى عن البحار عن الامالي الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهي (فالحق مع الشيخ) ويكون الحديث الشريف من أدلة المطلوب فإن الإطلاق فيه مغيي بالورود على المكلف فما لم يصل إليه امر او نهي لم يصدق الورود عليه (بل يظهر من الحديث) انه لايجب الفحص عليه في الشبهات الحكمية فيكون الإطلاق ثابتاً الى أن يصل الحكم إليه بنفسه ولكن لابد من تقييده بما سيأتي من أدلة الفحص كما ستعرف (هذا وإن شئت التوضيح) بنحو ابسط فنقول إن لنا نزاعين ممتازين كل منهما عن الآخر .

(احدهما) أن الاصل في الافعال الغير الضرورية التي لايدرك العقل حسنها ولا قبحها هل هو الإباحة الى أن يرد من الشرع الحظر او الاصل فيها الحظر ولا أقل من الوقف الى أن يرد فيه الرخصة وهذا هو النزاع المعروف بين القدماء المشتهر بالإباحة والحظر (وقد عرفت) ان الصدوق رحمه الله قد اختار الاول بل جعله من دين الإمامية (ويظهر من الشيخ) في ذيل بيان الدليل العقلي على الإحتياط أن القول بالحظر منسوب الى طائفة من الإمامية وان الوقف قد ذهب اليه الشيخان اي المفيد والطوسي وان الطوسي رضوان الله عليه قد احتج في العدة على الوقف بكون الإقدام على ما لا يؤمن من المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة (كما انه يظهر من الفصول) أن القائلين بالحظر يحتجون بأن فعل ما لم يرد فيه رخصة تصرف في ملك الغير بغير إذنه فيحرم .

(ثانيها) أن الاصل في الافعال عند الشك في حرمتها واحتمال ورود النهي فيها وعدم وصوله الينا هل هو حليتها ظاهراً الى أن يثبت الحرمة ام لا بل الاصل في ظرف الشك هو الإحتياط الى أن يثبت الحل وهـذا هو النزاع المعروف بين المجتهدين والاخباريين (والفرق بين النزاعين) أن مجري الاول هو ما علم بعدم ورود النهي عنه ومجري الثاني هو ما احتمل ورود النهي عنه ثبوتاً وانه اختفى علينا ولم يصل الينا (ففي المقام) إن اعتمدنا في الحديث الشريف على رواية الصدوق او الطوسي فهونافع للنزاع الاول ويكون هودليلا اجتهادياً كالدليل على المباحات ويكون مدركاً لكون الاصل في الاشياء هو الإطلاق حتى يرد فيه نهي وليس هو أصلا عملياً مضروباً لظرف الشك أبداً (وإن اعتمدنا) في الحديث الشريف على رواية الامالي فهونافع للنزاع الثاني ويكون مدركاً للبراءة الشرعية الجارية في ظرف الشك اي لإباحة الشيء وإطلاقه ظاهراً مع احتمال ورود النهي فيه واقعاً .

﴿ قوله لا يقال نعم ولـكن بضميمة إصالة العدم صح الإستدلال به وتم . . . الخ ﴾

(وحاصل الاشكال) انه نعم يصدق الورود على صدور النهي عن الشارع وإن اختفى علينا لبعض الأسباب والدواعي ولكن الأصل عدم صدوره فإنه مسبوق بالعدم فيستصحب عدمه فيتم الاستدلال بضميمة الأصل (وحاصل الجواب) ان الإستدلال حينئذ وان كان يتم بضميمة الاصل ويحكم باباحة ما شك في حرمته لكن لا بعنوان انه مشكوك الحرمة ومحتمل النهي بل بعنوان انه مما لم يرد فيه نهي (وبعبارة أخرى) ان مفاد الادلة المتقدمة التي استدل بها للبراءة هو الحكم بحلية المشكوك ظاهراً مع احتمال حرمته وورود النهي عنه واقعاً ومفاد هـذا الحديث الشريف بضميمة الاصل هوأن المشكوك حرمته مما لم يرد فيه نهي واقعاً فهومطلق حلال من هذه الجهة لا من جهة انه مشكوك الحرمة يحتمل ورود النهي عنه واقعاً

﴿ اقول ﴾

والحق في الجواب أن يقال ان الحديث الشريف كما تقدم آنفاً على رواية الصدوق او الطوسي رضوان الله عليهما انما هو من أدلة كون الاصل في الاشياء هو الإباحة حتى يرد فيه نهي غايته انه إن علم أن الشيء مما لم يرد فيه نهي فيتمسك حينئذ بالحديث الشريف لإثبات اطلاقه بلاحاجة الى شيء آخر اصلا وإن شك في ورود النهي فيه فبإصالة عدم ورود النهي فيه يحرز الصغرى ثم يحكم عليه بالإطلاق والإباحة (وعليه) فالحديث الشريف على كل حال انما هو من ادلة كون الاصل في الاشياء هو الإباحة حتى يرد فيه نهي إما بنفسه او بضميمة الاصل وليس هو مربوطاً بمسألة البراءة أصلا وان كان لا يتفاوت الامر لدي النتيجة فيما يهمنا في المقام من الحكم بالإباحة لدي الشك في الحرمة كما سيأتي في لا يقال الثاني غايته ان دليل البراءة هو يحكم في المشكوك بالاباحة مع احتمال ورود النهي فيه وهذا الحديث الشريف بضميمة الاصل يزيل الشك والاحتمال أولا ثم يحكم عليه بالاباحة .

﴿ قوله لا يقال نعم ولكن لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالاباحة كان بهذا العنوان او بذاك العنوان . . . الخ ﴾

(حاصل الاشكال) انه نعم ان مفاد الحديث الشريف بضميمة إصالة العدم هو الحكم باباحة مجهول الحرمة الا انه لا بعنوان انه مجهول الحرمة بل بعنوان انه مما لم يرد فيه نهي ولكن لا يتفاوت ذلك فيما هو المهم في المقام من الحكم بإباحة مجهول الحرمة سواء كان بهذا العنوان او بذاك العنوان (وحاصل الجواب) انه لو كان الحكم بإباحة مجهول الحرمة بالعنوان الثاني اي بعنوان انه مما لم يرد فيه نهي لاختص ذلك بما اذا لم يعلم ورود النهي فيه فيستصحب عدم الورود أولا ثم يحكم عليه بالإطلاق واما اذا علم إجمالا بورود النهي فيه في زمان وبورود الإباحة فيه في زمان آخر واشتبه السابق باللاحق فلا يكاد يتم الاستدلال حينئذ اذ لا يستصحب العدم لينضم الى الحديث الشريف ويتم الامر ويثبت المطلوب كما لا يخفى وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم باباحته بعنوان انه مجهول

الحرمة فيجري الاصل حينئذ حتى في مثل الفرض لأنه مجهول الحرمة ولو مع العلم الإجمالي المذكور فيحكم بحليته ظاهراً الى أن يعلم الخلاف .

﴿ اقول ﴾

ويرد على هذا الجواب أن التفاوت المذكور (مضافاً) الى انه مما لايهم اذ لايكون الا في موارد يسيرة لو سلم أصل الفرض وتحققه في الخارج (ان الفرق) يرتفع بوسيلة عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمته كما سيأتي في لا يقال الثالث (واما ما اجاب به) المصنف عن عدم الفصل فهو مخدوش كما ستعرف .

﴿ قوله لا يقال هذا لو لا عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمته الى آخره ﴾

(وحاصل الإشكال) انااختصاص الحكم باباحة مجهول الحرمة بما إذا لم يعلم ورود النهي فيه انما يكون لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمته فإن الامة بين من يقول بالإحتياط في الشبهات التحريمية جميعاً وهم الاخباريون وبين من يقول بالبراءة فيها جميعاً وهم المجتهدون فالقول بالاباحة في خصوص مـا اذا لم يعلم ورود النهي فيه دون ما اذا علم إجمالا بورود النهي فيه في زمان والإباحة في زمانٍ آخرواشتبه السابق باللاحق قول ثالث ينفيه عدم القول بالفصل (وحاصل الجواب) ان عدم القول بالفصل انما يجدي اذا كان المثبت للحكم بالاباحة فيما لم يعلم ورود النهي فيه هو الدليل الاجتهادي واما اذا كان المثبت له هو الأصل العملي كما هو المفروض فلا يكاد يجدي فان الاصل مما لا يمكنه إثبات اللازم وهو الاباحـة في الفرد الآخر الذي علم اجمالا بورود النهي فيه في زمان والاباحة في زمان آخر (وفيه) ان مثبت الاباحة فيما لم يعلم ورود النهي فيه ليس هو الاصل كي يعجزعن اثباتها فيما علم بل الاصل ينقح الموضوع وانه مما لم يرد فيه نهي فيشمله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وهو دليل اجتهادي بناء على كون الورود فيه هو الصدور

كما تقدم من المصنف لا الوصول الى المكلف ولعله اليه أشار المصنف أخيراً بقوله فافهم .

(ثم إن ها هنا) أخبار أخر قداستدل بها للبراءة على ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه فلا بأس بالاشارة اليها واحداً بعد واحد (فنقول) .

في الاستدلال بحديث المعرفة

(منها) رواية عبد الأعلى رواها في الوافي في كتاب العقل والعلم والتوحيد في باب البيان والتعريف ولزوم الحجة قال سألت ابا عبدالله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا (وفيه ما لا يخفى) اذ الاستدلال به مما يبتني على كون المراد من قوله شيئاً شيئاً خاصاً مثل حرمة شرب التتن او وجوب الدعاءعند رؤية الهلال ونحوهما لا شيئاً بنحو العموم كما هو الظاهر بمقتضي وقوع النكرة في سياق النفي اي سألته عمن لم يعرف شيئاً اصلا فيحمل على السؤال عن القاصر الذي لا يعلم شيئاً بقرينة قوله عليه السلام (لا) فيكون أجنبياً عن المقام جداً (قال في الفصول) بعد ذكر الحديث الشريف (ما لفظه) نعم انما يتم الاحتجاج بالرواية الأخيرة يعني بها رواية عبد الأعلى اذا حملت على السلب الجزئي (انتهى) (وقال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ذكر الحديث الشريف (ما لفظه) بناء على ان المراد بالشيء الاول فرد معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النفي فيكون المراد هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول واما بناء على ارادة العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً (انتهى) .

في الاستدلال بحديث الجهالة

(ومنها) قوله عليه السلام أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه ذكره في الوسائل في الباب الثلاثين من خلل الصلاة في حديث عن عبد الصمد بن بشير عن ابي عبدالله (ع) (وفي الاستدلال به ما لا يخفى) ايضاً فإنه مما يبتني على كون المراد بالجهالة ما يقابل العلم وهو غير معلوم اذ من المحتمل أن يكون المراد منها هي السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره عن عاقل (كما في قوله تعالى) إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم (اوقوله تعالى) كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوء بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فانه غفور رحيم الى غير ذلك (وقد تقدم) في آية النبأ ما ذكره الطبرسي رحمه الله في تفسير الآية الأولى عن أبي عبدالله عليه السلام من انه قال كل ذنب عمله العبد وان كان عالماً فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربه فقد حكى الله تعالى قول يوسف لإخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ انتم جاهلون فنسبهم الى الجهل لمخاطرتهم بأنفسهم في معصية الله (انتهى) (هذا) ولكن الذي يؤيد الاستدلال بهذا الحديث الشريف للبراءة بل يصححه انه قد رواه الوسائل ثانياً في الباب الثامن من ابواب بقية كفارات الإحرام بنحو أبسط عن ابي عبدالله (ع) انه قال لرجل أعجمي أحرم في قميصه أخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلاشيء عليه (الحديث) اذ من المعلوم ان المراد من الجهالة على هذا ليس الا ما يقابل العلم لا السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره عن عاقل .

في الاستدلال بحديث الاحتجاج

(ومنها) رواية ابن الطيار عن أبي عبدالله (ع) رواها في الوافي في كتاب العقل والعلم والتوحيد في باب البيان والتعريف ولزوم الحجة قال قال لي اكتب فأملي علي ان من قولنا إن الله يحتج على العباد بما آتيهم وعرفهم (الحديث) (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ذكر الحديث الشريف (ما لفظه) وفيه ان مدلوله كما عرفت في الآيات وغير واحد من الاخبار مما لا ينكره الاخباريون (انتهى) وهو إشارة الى الاشكال العام الذي أورده كما تقدم على تمام الآيات وبعض الاخبار من أنها بالنسبة الى دليل الاحتياط كالاصل بالنسبة الى الدليل الإجتهادي يرتفع به موضوعه وهو اللابيان فاللازم على مدعي البراءة ردذلك الدليل او معارضته بما دل على الرخصة (ولكن) قد عرفت منا الجواب عنه فلا نعيد .

(نعم) قد يتوهم ان الإيتاء والتعريف مما نحتملها في كل شبهة حكمية ولا أقل في أغلبها وان الحكم قداختفى علينا لبعض الاسباب والدواعي فلا يمكن التمسك بالحديث الشريف لنفي الاحتجاج فانه من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية (ولكن) قد عرفت منا الجواب عنه ايضاً في آية نفي الإضلال من ان المراد من البيان المأخوذ فيها لو لم يكن هو البيان الواصل بنفسه فلا أقل هو البيان الذي يمكن الوصول اليه والا فليس ببيان فكما قلنا هناك انه إذا تفحصنا في الشبهة ولم نجدفيها شيئاً فلا بيان ولا إضلال فكذلك نقول في المقام انه اذا تفحصنا في الشبهة ولم نجد فيها شيئاً فلا إيتاء ولا تعريف ولا احتجاج (وعليه) فالحديث الشريف مما لابأس بالإستدلال به ويكون هو من جملة الادلة الدالة على البراءة وإن كان مما ننتفع به لخصوص الشبهات الحكمية التي من شأن الشارع الإيتاء والتعريف فيها لا لمطلق الشبهات ولو كانت موضوعية .

في الاستدلال بصحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج

(ومنها) صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه السلام (وقد رواها) في الوسائل في النكاح في ابواب مايحرم بالمصاهرة ونحوها في الباب السابع عشر قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له أبداً فقال لا أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقال بأي الجهالتين يعذر بجهالته أن ذلك محرم عليه أم بجهالته أنها في عدة فقال إحدي الجهالتين أهون من الاخرى الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه وذلك بأنه لا يقدر على الاحتياط معهـــا فقلت وهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها فقلت فإن كان احدهما متعمداً والآخر بجهل فقال الذي تعمد لا يحل له أن يرجع الى صاحبه أبداً

﴿ اقول ﴾

وفي رسائل شيخنا الانصاري بأي الجهالتين أعذر ... الخ (وحكى) أعلى الله مقامه عن الكافي انه يعذر كما في الوسائل (وعلى كل حال) غاية ما قيل أو يمكن أن يقال في تقريب الإستدلال بها للبراءة أن الصحيحة قد دلت على معذورية كل من الجاهل بالحكم والجاهل بالموضوع جميعاً أي الجاهل بأن ذلك محرم عليه والجاهل بأنها في العدة فيتم المطلوب ولو في خصوص الشبهات التحريمية دون الوجوبية .

(وفيه) (أولا) ان المراد من معذورية الجاهل فيها بشهـــادة السؤال عن حليتها له بعد أن تزوجها في عدتها بجهالة معذوريته من حيث الحكم الوضعي أي جواز تزويجها بعد انقضاء العدة وعدم حرمتها عليه مؤبداً حيث قال عليه السلام

فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها ... الخ بل ويشهد بذلك ايضاً قول الراوي فقلت وهو في الأخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها الى آخره فيكون المتحصل من الصحيحة أن من تزوج إمرأة في عدتها جهلا سواء كان بالحكم او بالموضوع فهو معذور لا تحرم المرأة عليه مؤبداً وإن لم يكن معذوراً اذا دخل بها بمقتضي اخبار أخر وليس المتحصل منها معذوريته من ناحية الحكم التكليفي ورفع المؤاخذة عنه ونفي العقاب له كما هو المطلوب .

(وثانياً) لو سلم دلالتها على معذورية الجاهل مطلقاً ولو من ناحيـة الحكم التكليفي فلا تدل هي على معذوريته في غير مورد الجهل بحرمة التزويج في العدة او الجهل بكونها في العدة من موارد أخر ابداً اذ ليس فيها ما يدل على معـذورية الجاهل بنحو الإطلاق أصلا .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه يظهر منه ان هنا اشكالا يرد على الرواية على كل تقدير ولم يؤشر الى جوابه (وحاصله) أن تعليل كون الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه أهون من الاخرى بأنه لا يقدر معها على الإحتياط لا يستقيم فإن الجاهل بالحكم إن فرض غافلا فالجاهل بالموضوع ايضاً اذا فرض كذلك لا يقـدر على الإحتياط وإن فرض ملتفتاً فهو يقدر على الاحتياط كالجاهل بالموضوع عيناً فالتفكيك بين الجهالتين مما لا وجه له (وفيه) ان الجهل بحرمة النكاح في العدة مما يستلزم الغفلة عنها نوعاً حين التزويج بخلاف ما اذا علم حرمته وعرف ان الشارع حرمه فانه حين التزويج سيما بالثيب يلتفت الى العدة نوعاً فيمكنه الاحتياط قهراً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد أشرنا في صدر الحاشية المتقدمة لدي التعليق على قوله لا يقال هذا لو لا عدم الفصل ... الخ الى وجه قوله فافهم فتذكر .

في الاستدلال بالاجماع لاصالة البراءة

﴿ قوله واما الإجماع فقد نقل على البراءة الا انه موهون ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول في الجملة . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه واما الإجماع فتقريره من وجهين .

(الاول) دعوى إجماع العلماء كلهم من المجتهدين والأخباريين على ان الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي او نقلي على تحريمه من حيث هو ولا على تحريمه من حيث انه مجهول الحكم هي البراءة وعدم العقاب على الفعل وهذا الوجه لا ينفع الا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط فهو نظير حكم العقل الآتي .

(الثاني) دعوي الإجماع على ان الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الإرتكاب وتحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه .

(الاول) ملاحظة فتاوي العلماء في موارد الفقه فإنك لا تكاد تجد من زمان المحدثين الى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها (ثم ذكر) كلام جملة ممن يظهر منه عدم الاحتياط وإن كان كلام بعضهم صريحاً في إباحة الأشياء حتى يرد فيها النهي وهو أجنبي عن مسألة البراءة والاحتياط كما تقدم .

(الى ان قال الثاني) الإجماعات المنقولة والشهرة المحققه فانها قد تفيد القطع بالإتفاق (ثم ذكر) كلام جملة ممن يظهر منه دعوى الإتفاق على البراءة

وان كان كلام بعضهم صريحاً في دعوى الإتفاق على إباحة الأشياء حتى يرد فيها النهي وهو ايضاً أجنبي عن المقام .

(الى ان قال الثالث) الاجماع العملي الكاشف عن رضاء المعصوم (ع) فإن سيرة المسلمين من أول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الإلتزام والإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان وان طريقة الشارع كان تبليغ المحرمات دون المباحات وليس ذلك الا لعدم احتياج الرخصة في الفعل الى البيان وكفاية عدم وجدان النهي فيها (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه (ثم لا يخفى) ان قول المصنف واما الإجماع فقد نقل على البراءة الى آخره ناظر الى الوجه الثاني من وجوه التقرير الثاني (وحاصله) ان نقل الإجماع في المسألة موهون جداً ولو قلنا باعتبار الإجماع المنقول في الجملة على التفصيل المتقدم في محله وذلك لأن تحصيل الإجماع على نحو يكشف عن رضاء الإمام (ع) في مثل المسألة مما استدل فيه بالدليل العقلي والنقلي بعيد غاية البعد لجواز استنادهم فيها الى الدليل العقلي او النقلي لا الى رأي الإمام عليه السلام (وعليه) فلا يكون الإجماع دليلا مستقلا برأسه غير ما بأيدينا من العقل والنقل جداً .

﴿ اقول ﴾

اما الاجماع على التقرير الأول فهو كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه مما لا ينفع الا بعد عدم تمامية ما ذكر للقول بالاحتياط من الدليل النقلي بل العقلي بوجهيه الآتيين من العلم الإجمالي بوجود المحرمات في المشتبهات ومن أن الأصل في الأشياء الحظر او الوقف الى أن يرد الرخصة (واما الإجماع) على التقرير الثاني فلا يكاد ينفع ايضاً بجميع وجوهه كلا بعد أن ذهب معظم الأخباريين الى الاحتياط وهم من أجلاء الاصحاب وأساطين الشيعة (وعليه) فالأولى بل اللازم هو رفع اليد عن الإستدلال بالاجماع لاصالة البراءة رأساً والإكتفاء بما تقدم من بعض الآيات الشريفة وجملة من الاخبار المروية وما سيأتي من حكم العقل بعد الجواب عن أدلة الإحتياط من

الاخبار ووجهي العقل جميعاً واحداً بعد واحد إن شاء الله تعالى .

في الاستدلال بالعقل لاصالة البراءة

﴿ قوله واما العقل فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس . . . الخ ﴾

(وقد أكد الشيخ) أعلى الله مقامه حكم العقل بحكم العقلاء (قال الرابع) من الأدلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل مايعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه (انتهى)

﴿ اقول ﴾

وها هنا أمور لا بأس بالتنبيه عليها مختصراً .

(الاول) ان المراد من عدم البيـــان الذي هو موضوع لحكم العقل بقبح العقاب ليس هو عدم البيان الواصل بنفسه بل عدم البيان الذي يمكن الوصول اليه ولو بالفحص عنه فإن مجرد عدم البيان الواصل بنفسه مع احتمال وجود البيان الذي لو تفحص عنه لظفر عليه مما لا يكفي في حكم العقل بقبح العقاب كما لا يخفى بل اذا تفحص عنه ولم يكن هناك بيان فعند ذلك يستقل العقل بقبح العقاب وإن احتمل وجود بيان في الواقع لا يمكن الوصول اليه ولو بالفحص عنه (واليه أشار المصنف) بقوله قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس ... الخ .

(الثاني) ان المراد من عدم البيان الذي هو موضوع لحكم العقل بقبح العقاب ليس خصوص عدم بيان الواقع المجهول بل يعم عدم بيان الإحتياط ايضاً فإذا كان في البين أحد البيانين من الشرع لم يستقل العقل بقبح العقاب أبداً (ومن هنا

يتضح) ان دليل الإحتياط لو تم لكان وارداً على حكم العقل بقبح العقاب بلابيان يرتفع به موضوعه من أصله .

(الثالث) انه قد يتوهم في المقام ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مما يختص بالشبهات الحكمية فقط فإنزا هي التي من شأن الشارع بيان الواقع فيها دون الشبهات الموضوعية مثل كون هذا المايع خمراً يحرم شربه او ذلك الرجل عالماًيجب إكرامه وهكذا (ولكن) يرد عليه أن الشارع وإن لم يكن من شأنه بيان الواقع في الشبهات الموضوعية ولكن كان من شأنه بيانالاحتياط فيها فاذا لم يبين فيها جرى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بلا كلام .

(نعم يمكن) دعوى عدم جريان حكم العقل بقبح العقاب بلابيان فيالشبهات الموضوعية التي قد احرز إهتمام الشارع بها جداً الا بعد الفحص واليأس كما في الشبهات الحكمية عيناً كما اذا شك في كون هذا العين الزكوي بالغاً حد النصاب ام لا او في كون هذا المال المعين بالغاً حد الإستطاعة أم لا فيكون مجرد الاحتمال فيها بمنزلة البيانبل بعض الشبهات الموضوعية لاتكادتجري البراءة فيه الى الآخر حتى بعد الفحص بحداليأس اذا لم يزل الشك بعده كما اذا كان المحتمل فيه مهما جداً غاية الأهمية كما إذا احتمل احتمالا معتداً به أن هذا سم قاتل يقطع به الأمعاء بمجرد الشرب او احتمل أن هذا الشبح المرئي نفس محترمة لا يجوز رميه بالسهم أبداً وهكذا فيكون هذا النحو من الشبهات الموضوعية أعلى شأناً من الشبهات الحكمية وهذا واضح .

﴿ قوله ولا يخفى انه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة فى مخالفته فلا يكون مجال ها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كى يتوهم انها تكون بياناً . . . الخ ﴾

(إشارة الى ما قد يتوهم في المقام من ورود قاعدة دفع الضرر المحتمل على قاعدة قبح العقاب بلا بيان (بدعوى) ان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل يكون بياناً

عقلياً يرتفع به موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان (قال الشيخ) اعلى الله مقامه ودعوى ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة (انتهى) (وقد أفاد) في وجه الدفع ما حاصله ان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل لا يكون بياناً للتكليف المجهول كي يرتفع به موضوع قبح العقاب بلا بيان وانما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية يوجب استحقاق العقاب على مخالفتها وإن لم يكن تكليف في الواقع بل قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل يرتفع بها موضوعها وهو احتمال الضرر اي العقاب (هذا ملخص ما أفاده الشيخ) في وجه الدفع ومرجعه الى أمرين .

(احدهما) الجواب عن ورود قاعدة الدفع على قاعدة القبح .

(ثانيهما) دعوى ورود قاعدة القبح على قاعدة الدفع بعكس ما ادعاه المتوهم

(واما المصنف) فلم يفد في وجه الدفع سوى دعوى ورود قاعدة القبح على قاعدة الدفع فقابل الدعوى بالدعوى .

﴿ اقول ﴾

(اما الجواب) عن ورود قاعدة الدفع على قاعدة القبح (ففيه ما لا يخفى) فإن حكم العقل بدفع الضرر المحتمل وإن لم يكن بياناً للتكليف المجهول ولكن عدم البيان المأخوذ موضوعاً لقاعدة القبح مما لا ينحصر بعدم بيان الواقع المجهول كما تقدم بل يشمل عدم بيان الاحتياط عند الشك في الواقع المجهول وحينئذ فللمتوهم أن يقول كما ان ببيان الشارع للاحتياط في الشبهات يرتفع موضوع قاعدة القبح فكذلك ببيان العقل للاحتياط فيها لدفع الضرر المحتمل يرتفع موضوعها (واما دعوى) ورود قاعدة القبح على قاعدة الدفع (ففيها ما لا يخفى) ايضاً اذ دعوى ان مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يبقى احتمال الضرر والعقاب أصلا ليست بأولى من دعوى ان مع استقلال العقل بدفع الضرر المحتمل لا يكاد يبقى اللابيان أصلا فيتعارضان القاعدتان بعضهما مع بعض (والذي يحسم الاشكال)

من أصله ويقطع النزاع رأساً أن كلا من قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة دفع الضرر المحتمل قاعدة عقلية والعقل لا يكاد يستقل بشيء مـــا لم يعرف موضوع حكمه وموضوع حكمه بقبح العقاب كما اشير قبلا هوانتفاء بيانين من الشرع خاصة دون غيره فاذا انتفى كلا هما استقل العقل بقبح العقاب بلا كلام وهو بيان الواقع المجهول وبيان الاحتياط عند الشك في الواقع المجهول فإذا وجد أحد البيانين منه سقط العقل عن حكمه بقبح العقاب والمفروض في المقام حيث هو انتفاء البيانين منه جميعاً استقل العقل قهراً بقبح العقاب ومع استقلاله به ينتفى احتمال الضرر جداً ولا يبقى معه مجال لقاعدة دفع الضرر المحتمل أصلا فتأمل جيداً .

﴿ قوله كما انه مع احتماله لا حاجة الى القاعدة بل فى صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل ... الخ ﴾

اي كما ان مع احتمال الضرر كما في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي او في الشبهات قبل الفحص لا حاجة الى القول بوجوب دفع الضرر المحتمل بل يستحق العقاب على مخالفة الواقع في صورة المصادفة ولو لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن الموجب لإستحقاق العقاب فيهما موجود بلا حاجة الى قاعدة الدفع أصلا .

(اما في الاول) فهو العلم الإجمالي .

(واما في الثاني) فهو فقد المؤمن من العقاب وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذ مع إحتمال وجود بيان يمكن الوصول اليه بالفحص عنه لا يكاد يستقل العقل بقبح العقاب فلا مؤمن .

﴿ قوله واما ضرر غير العقوبة فهو وان كان محتملا الا ان المتيقن منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلا . . . الخ ﴾

هذا في قبال ما تقدم من كون المراد من الضرر في قاعدة دفع الضرر المحتمل هو الضرر الأخروي اي العقوبة (واما على تقدير) كون المراد منه هو الضرر الدنيوي (فحاصل ما أجاب) به الشيخ أعلى الله مقامه ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية

بمعنى انه اذا شك في حرمة شرب التتن مثلا فالضرر فيه غير معلوم ومن المعلوم عدم وجوب الإحتياط في الشبهات الموضوعية حتى باعتراف الاخباريين (وعليه) فحكم العقل بدفع الضرر المحتمل هو إشكال مشترك الورود فلابد على كلا القولين من دفعه (إما بمنع) حكم العقل بدفع الضرر المحتمل (او بدعوى) ترخيص الشارع فيما شك في كونه من مصاديق الضرر (وفيه) انا لو تشبثنا في التخلص عن حكم العقل بدفع الضرر المحتمل بترخيص الشارع فيما شك في كونه من مصاديق الضرر لسقط البراءة العقلية عن كونها اصلا مستقلا برأسه بل نحتاج فيها الى الترخيص المذكور لنخلص عن حكم العقل بدفع الضرر المحتمل فيستقل العقل حينئذ بقبح العقاب بلا بيان هذا حاصل جواب الشيخ وما يرد عليه .

(واما المصنف) فحاصل ما أجاب به ان المتيقن من الضرر الدنيوي لايجب دفعه شرعاً ولا عقلا ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي فكيف بمحتمله (وفيه) ان عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي لا عقلا ولا شرعاً كتسليم النفس للحدود او القصاص او تعريض النفس للتلف في الجهاد ونحوه لايكاديكون دليلا على جواز تحمل بقية الأضرار كي يقال إن المتيقن من الضرر ليس بواجب الدفع فكيف بمحتمله (والصحيح) في الجواب هو ماعرفته منا في الوجه الاول من الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية مطلق الظن من ان الضرر مطلقاً دنيوياً كان او أخروياً (إن كان) من الاضرار المهمة جداً كقتل او حرق او هتك عرض او دخول نار ونحو ذلك فهذا مما يجب بحكم العقل دفع موهومه فضلا عن مظنونه ومحتمله (وإن كان) دون ذلك فلم يعلم استقلال العقل بوجوب دفع مظنونه فضلا عن محتمله وموهومه (ومن المعلوم) ان الضرر الدنيوي المحتمل او المظنون في الشبهات ليس هو من الأضرار التي يستقل العقل بوجوب دفع موهومه فضلا عن مظنونه ومحتمله بل هو على تقدير كونه ضرراً لا مجرد ما يوجب قبح الفعل من دون كونه ضرراً على فاعله كما تقدم شرحه من المصنف

هناك وسيأتي الإشارة اليه آنفاً يكون دون ذلك قطعاً فلا يستقل العقل بوجوب دفعه بلا شبهة ما لم يقطع به فيستقل بدفعه حينئذ ولو كان يسيراً .

﴿ قوله مع ان احتمال الحرمة او الوجوب لا يلازم احتمال المضرة وان كان ملازماً لاحتمال المفسدة او ترك المصلحة . . . الخ ﴾

هذا جواب ثاني عن الضرر الدنيوي المحتمل في الشبهات (وحاصله) ان احتمال الحرمة او الوجوب في الشبهات ممـــا لا يستلزم احتمال الضرر كي يدعي استقلال العقل بوجوب دفعه بل يستلزم احتمال المفسدة اوترك المصلحة والمصالح اوالمفاسد التي تكون هي مناطات الأحكام ليست من المنافع او المضار بل هي مما يوجب حسن الفعل او قبحه من دون ضرر على فاعله او نفع عائد اليه كما تقدم تصريحه بذلك في الوجه الاول من الوجوه العقلية التي اقيمت على حجيـــة مطلق الظن وإن كان قد يتفق ان تكون من المنافع والمضار العائدين الى الفاعل او الى غيره كما سيأتي التصريح به هاهنابقوله نعم ربمايكون المنفعة اوالمضرة مناطاً للحكم شرعاًوعقلا

﴿ اقول ﴾

وهذا الجواب مما لا يخلو عن مناقشة فإن المصالح او المفاسد وإن لم تكن هي دائماً من المضار او المنافع ولكن قد تكون هي منها كما اعترف به قدس سره فإذا جاز ان تكون المفسدة من الأضرار فبمجرد أن احتمل المفسدة في الشبهات احتمل الضرر فيها فيقع الكلام حينئذ في وجوب دفعه عقلا (ولكن) قد عرفت منـــا التحقيق في جواب دفع الضرر المحتمل آنفاً وسابقاً فلا نعيد (هذا وقد تقدم) من المصنف جواب آخر هناك لم يذكره في المقام وهو منع كون الأحكام تابعـــة للمصالح والمفاسد في المأموربه والمنهي عنه بل انماهي تابعة لمصالح في نفس الاحكام فإذاً ليس في الشبهات احتمال المفسدة كي يساوق احتمال الضرر ويقع الكلام حينئذ في وجوب دفعه عقلا (ولكن) قد عرفت منا ضعف هذا الجواب ايضاً ووهنه ولعله لذا تركه في المقام ولم يؤشر اليه .

﴿ قوله إن قلت نعم ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته او انه كالإقدام على ما علم مفسدته . . . الخ ﴾

(وحاصل الإشكال) انه سلمنا ان احتمال الحرمة في الشبهات مما لا يستلزم احتمال المضرة بل يستلزم احتمال المفسدة وهي ليست من الأضرار الواردة على فاعلـــه (ولكن) العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته كالإقدام على ما علم مفسدته كما استدل به شيخ الطائفة رضوان الله عليه على ان الأشياء على الوقف الى ان يعلم الرخصة فيه على ماسيأتي لك شرحه في الوجه الثاني من وجهي العقل لوجوب الإحتياط (وعليه) فلا يتم البراءة العقلية في الشبهات البدوية من هذه الجهة وإن تمت من جهة المؤاخذة والعقوبة الأخروية (وحاصل الجواب) ان استقلال العقل بذلك ممنوع بشهادة الوجدان وبمراجعة ديدن العقلاء كيف وقد أذن الشارع في الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته اذ المفروض ترخيصه في الشبهات البدوية بمقتضي الادلة المتقدمة للبراءة ولا يكاد يأذن الشارع بارتكاب أمر قبح أبداً (وفيه) أنا لو تشبثنا هنا بإذن الشارع في الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته واستكشفنا بذلك عدم قبحه عقلا لسقط البراءة العقلية عن كونها أصلا مستقلا برأسه بل نحتاج فيها الى الترخيص المذكور من الشرع لنخلص عن حكم العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته ولعله إليه أشار المصنف أخيراً بقوله فتأمل .

في الاستدلال على البراءة بوجوه غير ناهضة

(ثم) إن هذا كله تمام الكلام في الوجوه الأربعة التي استدل بها للبراءة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل (وقد ذكر الشيخ) أعلى الله مقامه بعـــد ذلك وجوهاً أخر من القوم للبراءة غير ناهضة كما صرح به (قال) وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة .

(منها) استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر او الجنون (الى ان قال ومنها) أن الإحتياط عسر منفي وجوبه (الى ان قال ومنها) أن الاحتياط قد يتعذر كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

(اما الوجه الأخير) ففي غاية السقوط فإن دوران الامر بين الوجوب والحرمة غير مربوط بالمقام جداً وسيأتي تحقيق الكلام فيه مفصلا (ولعل من هنا قال الشيخ) ولم أر ذكره الا في كلام شاذ لا يعبأ به (انتهى) .

(ويتلوه في السقوط الوجه الثاني) فإن الشبهات البدوية التي لو تفحصنا فيها لم تزل الشبهة بل تبقى على حالها ليست بمقدار لو احتطنا فيها لزم العسر ولو سلم فلابد من الاحتياط فيها بمقدار لا يلزم العسر لا رفع اليد عن الاحتياط رأساً بمجرد لزوم العسر من الاحتياط في المجموع .

(واما الوجه الاول) فقد أورد عليه الشيخ إيراداً طويلا مضطرباً جداً (وملخصه) بعد التدبر التام فيه أن المستصحب احد امور ثلاثة إما براءة الذمة او عدم المنع من الفعل او عدم استحقاق العقاب عليه ولا أثر للمستصحبات المذكورة سوى أمرين عدم ترتب العقاب على الفعل والإذن والترخيص في الفعل اما عدم ترتب العقاب عليه فليس من اللوازم المجعولة الشرعية لتلك المستصحبات المذكورة كي يحكم به في الظاهر واما الإذن والترخيص في الفعل فهو من المقارنات لتلك المستصحبات فهو نظير إثبات وجود احد الضدين بنفي الآخر باصالة العدم نعم لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن وكان من الامارات او قلنا بالاصل المثبت صح التمسك به حينئذ لإثبات اللازم وإن لم يكن شرعياً او لإثبات المقارن وإن لم تكن الملازمة شرعية .

﴿ اقول ﴾

وفي الإيراد المذكور بطوله ما لا يخفى اذ لا يبتني الإستدلال المذكور على القول

باعتبار الاستصحاب من باب الظن او القول بالاصل المثبت بل يتم الأمر بدون ذلك جداً فإن براءة الذمة وعدم المنع من الفعل مرجعها الى عدم التكليف وهو مما يستصحب بلا كلام فإن مجعولية التكليف مما يسوغ استصحاب عدمه بلا حاجة الى ترتب أثر شرعي عليه أصلا .

(نعم يرد) على الاستصحاب المذكور اي استصحاب البراءة المتيقنة من حال الصغر او الجنون ما أشار اليه الشيخ أخيراً من عدم بقاء الموضوع وهو اشكال متين فإن الصغر او الجنون بالنسبة الى نفي التكليف في نظر العرف ليس من الحالات المتبادلة بحيث اذا زال لم يزل الحكم بل يراه موضوعاً حقيقياً بحيث أذا زال زال الحكم لتبدل الموضوع فهو ليس من قبيل اكرم هذا النائم بحيث اذا زال النوم فالحكم باق على حاله لبقاء ما هو الموضوع في نظر العرف بل من قبيل اكرم هذا العالم او قلده بحيث اذا زال العلم لم يبق الحكم لتبـــدل الموضوع (والعجب) من الشيخ اعلى الله مقامه فانه بعد أن ذكر هذا الايراد الثاني وهو إشكال متين كما ذكرنا اشار أخيراً الى ضعفه بقوله فتأمل (واما) الإيراد الاول الذي ذكرنا ملخصـــه وعرفت ضعفه فلم يؤشر الى ضعفه أبداً (وعلى كل حال) لو استدل للبراءة ولو في خصوص الشبهات الحكمية دون الموضوعية بدل تلك الوجوه الثلاثة كلها باستصحاب عـــدم الحكم من الأزل كان أصح وأمتن (بل يظهر من الشيخ) في التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة التحريمية الحكمية ان المشهور لا يتمسكون في أصل البراءة إلا باستصحاب البراءة السابقة (قال) بل ظاهر المحقق في المعارج الإطباق على التمسك بالبراءة الاصلية حتى يثبت الناقل (قال) وظاهره ان اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة (انتهى) (ومن هنا) يتضح لك أن أصل البراءة في الشبهات الحكمية محكوم دائماً باستصحاب العدم من السابق فلا يبقى له مجال معه إلا إذا تبادل الحالتان بأن علم مثلا انه كان حراماً في زمان وكان حلالا في زمان آخر ولم يعلم السابق من اللاحق فعند ذلك تجري البراءة لتحقق موضوعها

وهو الشك دون الاستصحاب بعد العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة (واما ما أفاده الشيخ) أعلى الله مقامه في هذا المقام من أن أصل البراءة هو أظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من أن يحتاج الى الإستصحاب فهو مما لا ينحل به المشكلة ولا يرتفع به حكومة الإستصحاب او وروده على البراءة .

(نعم إن) أصل البراءة بمقتضي ادلته الخاصة من بعض الآيات وجملة من الروايات وحكم العقل هو أصل عملي مستقل مع قطع النظر عن الإستصحاب وملاحظة الحالة السابقة بحيث لو لم يكن هناك استصحاب لجري هو بلا مانع عنه

﴿ قوله فتأمل . . الخ ﴾

قد ذكرنا في صدر الحاشية المتقدمة لدي التعليق على قوله إن قلت نعم ... الخ وجهاً وجيهاً لقوله فتأمل فتأمله جيداً .

في احتياط الاخباريّين في الشبهات

التحريمية الحكمية وفي غيرها في الجملة

﴿ قوله واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة بالأدلة الثلاثة . . . الخ ﴾

قد اشرنا في صدر هذا الفصل ان القول بوجوب الإحتياط منسوب الى معظم الاخباريين وأنهم يقولون به في خصوص الشبهات التحريمية الحكمية (واما الشبهات الوجوبية الحكمية) (فقدقال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) والمعروف من الاخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل باصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط (قال) قال المحدث الحر العاملي في باب القضاء من الوسائل انه لاخلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب الا اذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة متعينة

وحصل الشك بين الفردين كالقصر والإتمام والظهر والجمعة وجزاء واحد للصيد أو اثنين ونحو ذلك فإنه يجب الجمع بين العبادتين لتحريم تركهما معاً للنص وتحريم الجزم بوجوب احدهما لا بعينه عملا بأحاديث الاحتيـــاط (قال الشيخ انتهى) موضع الحاجة (ثم قال) وقال المحدث البحراني في مقدمات كتابه يعني الحدائق بعد تقسيم اصل البراءة الى قسمين احدهما انها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب وهذا القسم لاخلاف في صحة الاستدلال به اذ لم يقل احد ان الاصل الوجوب (ثم قال) وقال في محكي كتابه المسمى بالدرر النجفية ان كان الحكم المشكوك دليله هو الوجوب فلاخلاف ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لإستلزامه التكليف به بدون الدليل الحرج والتكليف بما لا يطاق (قال) انتهى (ثم قال) لكنه قدس سره في مسألة وجوب الاحتياط قال (ثم ذكر منه) عبارة ظاهرها الإحتياط ولو في الشبهات الوجوبية الحكمية (ثم قال) وممن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا المحدث الإسترابادي حيث حكى عنه في الفوائد المدنية انه قال (وذكر منه) عبارة طويلة وفيها بعد التصريح بأن الإحتياط قد يكون في محتمل الوجوب وقد يكون في محتمل الحرمة (ما لفظه) ان عادة العامة والمتأخرين من الخاصة جرت بالتمسك بالبراءة الأصلية ولما أبطلنا جواز التمسك بها في المقامين لعلمنا بأن الله أكمل لنا ديننا وعلمنا بأن كل واقعة يحتاج اليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن المعارض وبأن كل مـــا جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام ولم يرخصوا لنا في التمسك بالبراءة الأصلية بل أوجبوا التوقف في كل ما لم يعلم حكمه وأوجبوا الاحتياط في بعض صوره فعلينا أن نبين ما يجب أن يفعل في المقـــامين وسنحققه إن شاء الله تعالى (قال الشيخ) وذكر هناك ما حاصله وجوب الإحتياط عند تساوي احتمالي الأمر الوارد بين الوجوب والاستحباب ولو كان ظاهراً في الندب بني على جواز الترك وكذا لو ورد رواية ضعيفة بوجوب شيء وتمسك في

ذلك بحديث ما حجب الله علمه وحديث رفع التسعة قال وخرج عن تحتهما كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه لحديث التثليث (ثم ساق الشيخ) الكلام (الى ان قال) وكيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة حيث قال العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى لزومه وفصّل آخرون (قال) انتهى (ثم قال) وحكى عن المعالم نسبته الى جماعة فالظاهر ان المسألة خلافية (انتهى) موضع الحاجة من كلام الشيخ اعلى الله مقامه (واما الشبهات التحريمية الموضوعية) (فقد قال الشيخ فيها) ان الظاهر عدم الخلاف في ان مقتضي الاصل فيها الإباحة (انتهى) (واما الشبهات الوجوبية الموضوعية) فسكت فيها ولم يتعرض الخلاف فيها وظاهره انه لا خلاف فيها نعم ذكر فيها خلافاً طويلا من جماة من الاصحاب في جزئي من جزئياتها وهو ما اذا ترددت الفائتة بين الاقل والاكثر .

(نعم الظاهر) من العبارة التي نقلها الشيخ من المحدث البحراني في مسألة وجوب الاحتياط كما اشيرالها آنفاً هووجوب الاحتياط في الشبهات مطلقاً تحريميها ووجوبيها حكميها وموضوعيها الا في بعض الشبهات الموضوعية مما ورد فيها دليل بالخصوص على الحلية كما في جوائز الجائر والمرأة التي يحتمل انها ارضعتك ونحو ذلك فراجع عين كلامه زيد في علو مقامه (ثم إن الغرض) من إطالة الكلام بهذا المقدار هو معرفة حال المسائل الاربع من الشبهات التحريمية والوجوبية من الحكمية والموضوعية (وأن التحريمية الحكمية) مما احتاط فيه معظم الاخباريين (وان الوجوبية الحكمية) هي محل الخلاف بينهم وإن لم يبعد كون الاشهر عدم وجوب الاحتياط فيها (واما الموضوعية من التحريمية والوجوبية) فقد قال فيها بعضهم بوجوب الإحتياط في الجملة على النحو الذي اشير آنفاً فتأمل جيداً .

في الايات التى استدل بها للقول بالاحتياط

﴿ قوله اما الكتاب فبالآيات الناهية عن القول بغير علم . . . الخ ﴾

(مثل قوله تعالى) في سورة الاعراف ويونس أتقولون على الله مـا لا تعلمون (ويظهر من الشيخ) أنهم استدلوا ايضاً (بقوله تعالى) آلله أذن لكم أم على الله تفترون (قال اعلى الله مقامه) احتج للقول الثاني وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالادلة الثلاثة فمن الكتاب طائفتان احديهما ما دل على النهي عن القول بغير علم فإن الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء حيث أنه لم يؤذن فيه (انتهى) .

﴿ قوله وعن الإلقاء فى التهلكة والآمرة بالتقوى . . . الخ ﴾

الظاهر أنهم لم يستدلوا بالآيات الناهية عن الإلقاء في التهلكة وإنما هو شيء أضافه المصنف من عند نفسه وأشار اليه الشيخ ايضاً نعم قـد استدلوا بالآيات الآمرة بالتقوى (قال) الشيخ بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) والأخرى يعني بها الطائفة الأخرى من الكتاب ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والإتقاء والتورع مثل ما ذكره الشهيد في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت للدلالة على مشروعية الإحتياط في قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملة للفساد وهي قوله تعـالى واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده (ثم قال ماهذا ما لفظه) اقول ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط فاتقوا الله ما استطعتم وقوله تعـالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة وقوله فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

إن مجموع ما استدل به من الآيات او يمكن الإستدلال به للاحتياط هو ما ذكر وعرفت (ويرد) على الجميع (مضافاً) الى النقض بالشبهات الوجوبية والموضوعية

كما فعل الشيخ اعلى الله مقامه (أن القول) بالإباحة الظاهرية في مطلق الشبهات وترك الاحتياط فيها اعتماداً على ما تقدم من ادلة البراءة من بعض الآيات وكثير من الروايات وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ولو بعد الفحص بحد اليأس في خصوص الحكمية منها بل الموضوعية في الجملة على التفصيل الذي قد أشير قبلا وسيأتي شرحه مفصلا ليس قولا بغير علم ولا إلقاء للنفس في التهلكة ولا فيه مخالفة التقوى أصلا .

في الروايات التي استدل بها للقول بالاحتياط

﴿ قوله واما الاخبار فبما دل على وجوب التوقف عند الشبهة معللا في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في المهلكة من الأخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة أو التزاماً وبما دل على وجوب الإحتياط من الاخبار الواردة بألسنة مختلفة . . . الخ ﴾

الأخبار المناسبة للمقام كثيرة جداً وقد ذكرها في الوسائل في القضاء في باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل (وعمدتها) طوائف ثلاث

(الطائفة الاولى) ما دل على حرمة القول بغير علم .

(مثل) ما رواه هشام بن سالم قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام ما حق الله على خلقه قال أن يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا الى الله حقه .

(ومثل) ما رواه زرارة قال سألت أبا جعفر عليه السلام ما حجة الله على العباد (وفي رواية) ما حق الله على العباد قال أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون .

(ومثل) ما رواه سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى عليه السلام في

حديث قال مالكم وللقياس إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها وأومأ بيده الى فيه (الحديث) الى غيرذلك من الأخباروهذه الطائفة الأولى مما لم يؤشر اليها المصنف ولعله لظهور جوابها مما ذكر آنفاً في جواب الآيات الناهية عن القول بغير علم .

(الطائفة الثانية) وهي عمدة الطوائف الثلاث ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة إما مطابقة او التزاماً كما أفاد المصنف معللا في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في المهلكة وهي روايات كثيرة .

(منها) ما رواه عمر بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث طويل قال فيه وانما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيه فيجتنب وأمر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجي من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم (الى ان قال) في آخر الحديث فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات .

(ومنها) ما رواه ابو سعيد الزهري عن أبي جعفر عليه السلام قال الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة وتركك حـــديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه أي لم تحط به خبراً من الإحصاء الإحاطة بالشيء .

(ومنها) ما رواه ابو شيبة عن احدهما قال في حديث الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة .

(ومنها) ما رواه مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عندالشبهة (الى ان قال) فإن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة .

(ومنها) ما ارسله الصدوق قال إن أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه

عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها .

(ومنها) ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصية له لأصحابه قال اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا

(ومنها) ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال لا ورع كالوقوف عند الشبهة وقال عليه السلام إن من صرحت له العبر عما بين يديه من المثلات حجزه التقوى عن تقحم الشبهات .

(ومنها) ما رفعه أبو شعيب الى ابي عبدالله عليه السلام قال أورع الناس من وقف عند الشبهة .

(ومنها) ما رواه فضيل بن عياض عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذي يتورع عن محارم الله ويجتنب هؤلآء فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه (الحديث) .

(ومنها) ما رواه نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول إن لكل ملك حمى وإن حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك كما لو أن راعياً رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا المشتبهات

(ومنها) ما أرسله الشهيد في الذكرى قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم من اتقي الشبهات فقد استبرء لدينه .

(ومنها) ما رواه المستنير عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال قال جدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ايها الناس حلالي حلال الى يوم القيامة وحرامي حرام الى يوم القيامة ألا وقد بينهما الله عزوجل في الكتاب وبينتهما لكم في سنتي وسيرتي وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي من تركها صلح له أمر دينه وصلحت له مروته وعرضه ومن تلبس بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمي ومن رعى ما شيته قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعيها في الحمى

ألا وإن لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله عزوجل محارمه فتوقوا حمى الله ومحارمه (الحديث) .

(ومنها) ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة له فياعجباً ومالي لا أعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها لايقتفون أثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي ولا يؤمنون بغيب ولا يعنون عن عيب يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات (الخطبة) .

(ومنها) ما رواه من حدثه عن أبي جعفر عليه السلام في حديث انه قال لزيد بن على إن الله أحل حلالا وحرم حراماً وفرض فرائض وضرب أمثالا وسن سنناً (الى ان قال) فإن كنت على بينة من ربك ويقين من أمرك وتبيان شأنك فشأنك وإلا فلا ترو من أمراً أنت منه في شك وشبهة .

(ومنها) ما رواه عبدالله بن جندب عن الرضا عليه السلام في حديث قال إن هؤلآء القوم سنح لهم شيطان اغترهم بالشبهة ولبس عليهم أمر دينهم وأرادوا الهدى من تلقاء أنفسهم (الى ان قال) ولم يكن ذلك لهم ولا عليهم بل كان الفرض عليهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ورد ما جهلوه من ذلك الى عالمه ومستنبطه لأن الله يقول في كتابه ولو ردوه الى الله والى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم يعني آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم وهم الذين يستنبطون منهم القرآن ويعرفون الحلال والحرام وهم الحجة على خلقه .

(ومنها) ما رواه جميل بن صالح عن الصادق عليه السلام عن آبائه (ع) قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كلام طويل الأمور ثلاثة أمر تبين لك رشده فاتبعه وأمر تبين لك غيه فاجتنبه وأمر اختلف فيه فرده الى الله عزوجل

(ومنها) ما رواه حمزة بن طيار انه عرض على أبي عبدالله عليه السلام بعض خطب ابيه (ع) حتى اذا بلغ موضعاً منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبدالله عليه السلام إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد

الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون .

(ومنها) ما رواه احمد بن الحسن الميثمي عن الرضا عليه السلام في حديث اختلاف الأحاديث قال وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه باراءكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا .

(ومنها) ما ذكره الرضي رحمه الله في النهج عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لولده الحسن عليه السلام يا بني دع القول فيما لا تعرف والخطاب فيما لم تكلف وأمسك عن طريق إذا خفت ضلالته فإن الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال (الوصية) .

(ومنها) ما أرسله الشهيد في الذكرى ايضاً قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك (وفي رواية أخرى) دع ما يريبك الى ما لا يريبك فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله .

(ومنها) ما رواه مفضل بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا يفلح من لا يعقل ولا يعقل من لايعلم (الى ان قال) ومن فرط تورط ومن خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا يعلم ومن هجم على أمر بغير علم جدع أنف نفسه (الحديث)

(ومنها) ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه (قال) ومنها ما ورد من أن في حلال الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً (انتهى) الى غير ذلك من الأخبار الدالة على التوقف عند الشبهة ولو إلتزاماً كما يظهر بمراجعة الباب المذكور من الوسائل .

(الطائفة الثالثة) ما دل على وجوب الإحتياط عند الشبهة وهي كثيرة ايضاً

(منها) ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء قال

لا بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد قلت إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه قال إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا .

(ومنها) ما رواه عبدالله بن وضاح وقد ذكره في الوسائل في ذيل أخبار التوقف والإحتياط مختصراً وتمامه في مواقيت الصلاة وهو هكذا قال كتبت الى العبدالصالح يتواري عنا القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون أفاصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إلى أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك .

(ومنها) ما رواه داود بن القاسم الجعفري عن الرضا عليه السلام إن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت

(ومنها) ما عن خط الشهيد رحمه الله في حديث طويل عن عنوان البصري عن أبي عبدالله عليه السلام جعفر بن محمد يقول فيه سل العلماء ما جهلت وإياك أن تسألهم تعنتاً وتجربة وإياك أن تعمل برأيك شيئاً وخذ بالإحتياط في جميع أمورك ما تجد اليه سبيلا .

(ومنها) ما أرسله الشهيد ايضاً قال وقال الصادق عليه السلام لك أن تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك .

(ومنها) ما أرسل ايضاً عنهم على ما ذكر الشيخ اعلى الله مقامه ليس بناكب على الصراط من سلك سبيل الإحتياط (انتهى) (هذا كله) تفصيل الطوائف الثلاث (وقد جعلها الشيخ) طوائف أربعة فأفرز أخبار التثليث مثل قوله عليه السلام إنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده ... الخ وجعلها طائفة على حدة ولا ملزم له (كما أن المصنف) قد جعل الطوائف طائفتين ولم يتعرض الطائفة الاولى وهي الناهية عن القول بغير علم اصلا وقد أشير آنفاً أن ذلك لعله لظهور

جوابها مما ذكر في جواب الآيات الناهية عن القول بغير علم والله العالم .

﴿ قوله والجواب انه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل وحكم العقل بالبراءة كما عرفت . . . الخ ﴾

هذا جواب عن الطائفة الثانية من الطوائف الثلاث واما الطائفة الاولى فلم يذكرها كي يجيب عنها وإن كان الجواب عنها يظهر مما تقدم في جواب الآيات الناهية عن القول بغير علم كما اشير غير مرة (وملخص جوابه) عن الطائفة الثانية انه لامهلكة في الشبهات البدوية بعد ما تقدم من أدلة البراءة النقلية والعقليـــة جميعاً فقهراً تختص المهلكة بالشبهات قبل الفحص او المقرونة بالعلم الاجمالي كما سيأتي التصريح بها من المصنف قريباً ولا كلام لنا في الإحتياط فيهما .

﴿ اقول ﴾

وفي الجواب ما لا يخفى اذ الطائفة الثانية ليس في جميعها التعليل بالهلكة كي يجري فيها الجواب المذكور بل هو في بعضها وقد اعترف بذلك المصنف حيث قال معللا في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في المهلكة ... الخ (وعليـــه) فهذا الجواب ناقص غير تام لا يجري عن تمام الطائفة الثانية بلا كلام .

(والحق) في الجواب عنها أن يقال إن اخبار الطائفة الثانية على أقسام .

(فمنها) ما هو ظاهر في استحباب التوقف عند الشبهة (كقوله عليه السلام) فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك (أو لا ورع) كالوقوف عند الشبهة (او أورع) الناس من وقف عند الشبهة الى غير ذلك (وهذا القسم) من الأخبار مما لا يصلح الإستدلال به على وجوب التوقف عند الشبهة فإن أقصى ما يستفاد منها هو حسن التوقف ورجحانه ولا كلام لنا فيه .

(ومنها) ما يكون بقرينة الأمر برد علمه الى الله والى الرسول أو إلى أولى الأمر منهم يعني آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم حتى يشرحوا مـــا شرح لهم ويعرفونا الحلال والحرام (او بقرينة) عدم اقتفاء أثر نبي وعدم الإقتداء بعمل

وصي ظاهراً في الشبهات الحكمية قبل الفحص ولا كلام لنا في وجوب التوقف فيها وإنما الكلام في الشبهات الحكمية بعد الفحص والمراجعة الى الكتاب والسنة والأحاديث المروية عن الائمة عليهم السلام بحد اليأس .

(ومنها) ما يكون بقرينة التعليل بالهلكة وركوب الأهوال وجدع الأنف مختصاً بما اذا كان الواقع فيه منجزاً على المكلف كما في الشبهات الحكمية من قبل الفحص او الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بل وبعض الشبهات الموضوعية الذي أشير اليه في البراءة العقلية مما أحرز اهتمام الشارع به جداً (ومن المعلوم) ان وجوب التوقف فيه مما لا ينفع الاخباري إذ لا يثبت به دعواه من وجوب التوقف في الشبهات التحريمية الحكمية مطلقاً حتى بعد الفحص بحد اليأس .

(ومنها) ما لا يكون فيه تعليل بالهلكة ونحوها مما يوجب الإختصاص بما كان الواقع فيه منجزاً على المكلف (مثل) قوله عليه السلام فلا ترومن أمراً أنت منه في شك وشبهة (أودع) ماريبك إلى ما لا يريبك ونحو ذلك مما ظاهره وجوب التوقف عند الشبهة ويشمل الشبهات مطلقاً حتى بعد الفحص بحد اليأس فيدور الأمر فيه بين كون الامر بالتوقف للوجوب ويلتزم فيه بتخصيص الاكثر اذ الشبهات الموضوعية التي لايجب التوقف فيها باتفاق الاصوليين ومعظم الاخباريين هي اكثر من الحكمية بكثير وبين كون الأمر بالتوقف هو للاستحباب ويلتزم فيه بالتجوز على القول بوضع الصيغة للوجوب والثاني أهون فإن الصيغة مضافاً الى انه لم يثبت وضعها للوجوب كما حقق في محله وإن اعترفنا بظهورها فيه وانصرافها اليه إذا استعملت في الاستحباب ليس بمستهجن بخلاف تخصيص الاكثر فانه مستهجن جداً (هذا) مع ان استقلال العقل بحسن التوقف عند مطلق الشبهات ولو مما رخص الإقتحام فيه مما يؤكد كون الامر فيه للإستحباب لا للوجوب فتأمل جيداً .

﴿ قوله وما دل على وجوب الإحتياط لو سلم وإن كان وارداً على حكم العقل . . . الخ ﴾

هذا جواب عن الطائفة الثالثة من الطوائف الثلاث (ومحصله) ان ما دل على وجوب الاحتياط على تقدير تسليم دلالته على الوجوب وإن كان وارداً على البراءة العقلية رافعاً لموضوعها وهو اللابيان ولكنه معارض بما هو أخص وأظهر منه وهو ما دل على البراءة النقلية في الشبهات التحريمية (مثل قوله عليه السلام) كل شيء هولك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه (أما كونه أخص) فلإختصاصه بالشبهات التحريمية فقط بخلاف ما دل على الإحتياط فإنه يشمل الوجوبية والتحريمية جميعاً (واما كونه أظهر) فلكونه نصاً في الحلية ومادل على الإحتياط ظاهر في الوجوب بمقتضي وضع الصيغة له او إنصرافها إليه .

﴿ اقول ﴾

وفي هذا الجواب ما لا يخفى ايضاً وذلك لما عرفت من أن أخبار الحل بكلا قسميها من قوله كل شيء هو لك حلال وكل شيء فيه حلال وحرام لم تتم دلالتها على البراءة في الشبهات التحريمية الحكمية كي يعارض ما دل على الاحتياط ويقدم عليه وإن تمت في التحريمية الموضوعية (وعلى هذا فالصحيح في الجواب) عن هذه الطائفة الثالثة أن يقال (أما رواية) عبد الرحمن بن الحجاج التي قال عليه السلام فيها اذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا فهي واردة في الشبهة الحكمية قبل الفحص ولا كلام لنا في الإحتياط فيها (وأما رواية) عبدالله بن وضاح التي سأل فيها من العبد الصالح عن الصلاة والإفطار عند تواري القرص وإقبال الليل وزيادة الليل ارتفاعاً واستتار الشمس وارتفاع الحمرة فوق الجبل وأذان المؤذنين (فالظاهر) من السؤال فيها وان كان هو السؤال بنحو الشبهة الحكمية بحيث لم يعلم السائل حد الغروب شرعاً المسوغ للصلاة والإفطار جميعاً (ولكن الظاهر) من جوابه عليه السلام أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة

وتأخذ بالحائطة لدينك بقرينة عدم مناسبة أمر الإمام عليه السلام بالإحتياط عند السؤال عن شبهة حكمية وإن ناسب مقام الفقيه إذا أشكل عليه الأمر والفتوى واشتبه عليه الحكم الواقعي (هو كون السؤال) فيها بنحو الشبهة الموضوعية فكأن السائل يعلم حد الغروب شرعاً ولكن لا يدري انه هل يتحقق ذلك بارتفاع الحمرة فوق الجبل وأذان المؤذنين ام لا يتحقق وهل يصلي حينئذ ويفطر مع هذا الشك والترديد ام لا فكتب عليه السلام أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك وذلك على طبق القاعدة وهي استصحاب النهار حتى يعلم بدخول الوقت (ومن الواضح المعلوم) أن الأمر بالإحتياط في الشبهة الموضوعية بمقتضي الأصل العملي الجاري فيه غير مربوط بمقصد الأخباريين من وجوب الإحتياط في الشبهات التحريمية الحكمية (واما رواية) داود بن القاسم التي قال فيها عليه السلام لكميل أخوك دينك فاحتط لدينك فهي ظاهرة في استحباب الاحتياط ولا كلام لنا فيه فهي كالقسم الاول من الطائفة الثانية (مثل قوله عليه السلام) لا ورع كالوقوف عند الشبهة ونحو ذلك (واما حديث عنوان البصري) الذي قال فيه عليه السلام وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا (وهكذا مرسلة الشهيد) التي قال فيها عليه السلام لك أن تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك فالجواب فيهما كالجواب عن القسم الرابع من الطائفة الثانية فيدور الأمر فيهما بين كون الأمر بالاحتياط للوجوب ويلتزم فيهما بتخصيص الاكثر نظراً الى عدم وجوب الاحتياط في الوجوبية بقسميها حكميها وموضوعيها ولا في الموضوعية التحريمية وبين كون الأمر بالاحتياط فيهما للاستحباب ويلتزم بالتجوز في استعمال الصيغة فيه على القول بوضعها للوجوب والثاني أهون (مضافاً) الى استقلال العقل بحسن الاحتياط فهو مما يؤكد استحبابه شرعاً لا وجوبه (وأما التمسك) بما ارسل عنهم ليس بناكب على الصراط من سلك سبيل الإحتياط (ففيه) أن اقصى ما يمكن استفادته من الوصف كما حقق في محله هو الإنتفاء عند الإنتفاء في الجملة اي

من لم يسلك سبيل الاحتياط فهو ناكب على الصراط في الجملة ولا كلام لنا فيه كما في الشبهات قبل الفحص او المقرونة بالعلم الإجمالي بل وبعض الشبهات الموضوعية مما أحرز فيه شدة اهتمام الشارع به جداً .

﴿ قوله ولا يصغى الى ما قيل من أن إيجاب الإحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح وإن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع . . . الخ ﴾

القائل هو الشيخ أعلى الله مقامه وقد أساء المصنف معه الأدب سيما مع تعبيره عنه في مواضع عديدة بشيخنا الأستاد (وعلى كل حال) تفصيل المقام أن الشيخ بعد أن ذكر الطائفة الثانية من الأخبار وذكر الجواب عنهـــا أورد في آخر الأمر على نفسه إشكالا (وقال) ما هذا لفظه فإن قلت إن المستفاد منها يعني من الاخبار احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف (الى ان قال) فيكشف هذه الاخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل ولازم ذلك ايجاب الشارع الإحتياط اذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالإحتياط قبيح ثم أجاب عنه (بما هذا لفظه) قلت إيجاب الإحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح كما اعترف به وإن كان حكماً ظاهرياً نفسياً فالهلكة الأخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقـــع وصريح الاخبار إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

وهذا الجواب مما لا يخلو عن مناقشة ومن هنا قال المصنف ولا يصغي الى ما قيل الى آخره (ووجه المناقشة) أن إيجاب الإحتياط وإن لم يكن مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فإنه مما يستلزم العقاب على الواقع المجهول وهو قبيح ولكن لا يكون حكما ظاهرياً نفسياً بل يكون حكماً ظاهرياً طريقياً اي مقدمياً لحفظ الواقع

المجهول ومصححاً للعقاب عليه نظير الاحكام الظاهرية المجعولة في موارد الطرق والامارات فتكون هي مصححة للعقاب على الواقع المجهول فيما طابقته وعذراً للمكلف فيما خالفته (وعليه) فالحق في الجواب عن الإشكال الذي اورده الشيخ على نفسه هو ما سيأتي من المصنف من أن مجرد إيجاب الإحتياط ما لم يعلم به لا يصحح العقاب على الواقع المجهول فإن ما لم يعلم به لو صحح العقاب لصح العقاب على نفس الواقع المجهول من غير حاجة الى استكشاف إيجاب الإحتياط المصحح للعقاب عليه (وعليه) فالمستفاد من تلك الاخبار الآمرة بالتوقف المعللة بالهلكة ليس هو احتمال الهلكة والعقاب في كل محتمل التكليف بل لابد من حملها كماتقدم على ما اذا كان الواقع فيه منجزاً على المكلف كما في الشبهات الحكمية قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بل وبعض الشبهات الموضوعية مما أحرز اهتمام الشارع به جداً .

﴿ قوله والاصول العملية . . . الخ ﴾

الظاهران مقصوده من الاصول العملية هو مثل الإستصحاب فانه الذي صح فيه دعوى ان الحكم الظاهري المجعول في مورده حكم ظاهري طريقي كما في الطرق والامارات لا ما سواه نظير قاعدة الحل وقاعدة الطهارة ونحوهما من الأصول التي لا نظر لها الى الواقع أصلا .

﴿ قوله مع ان هناك قرائن دالة على انه للارشاد فيختلف إيجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد اليه . . . الخ ﴾

هذا جواب ثاني عن مجموع الاخبار وهي الطائفة الثانية والثالثة جميعاً اي ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة وما دل على وجوب الإحتياط (وحاصله) ان هناك قرائن دالة على ان ما دل على التوقف او الاحتياط هو للارشاد الى ما في الفعل من الخواص والآثار والمنافع والمضار فيختلف إيجاباً واستحباباً بحسب اختلاف الموارد ففي الشبهات الحكمية قبل الفحص يجب التوقف والإحتياط لما في

تركها من خوف الهلكة والعقاب على الواقع المجهول وفي الحكمية بعد الفحص وفي الموضوعية يستحب التوقف والاحتياط لما في تركها من خوف الوقوع في مخالفة الواقع ودرك المفاسد (وقد اقتبس) المصنف هذا الجواب من كلام الشيخ اعلى الله مقامه (قال في ذيل الجواب) عن التمسك بقوله عليه السلام أخوك دينك فاحتط لدينك وقد حكاه عن أمالي المفيد الثاني اعني ولد شيخ الطائفة رضوان الله عليه (ما لفظه) واما عن رواية الامالي فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم إخراج اكثر موارد الشبهة وهي الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكمية الوجوبية والحمل على الاستحباب ايضاً مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط فيحمل على الإرشاد او على الطلب المشترك بين الوجوب والندب وحينئذ فلا ينـــافي وجوبه في بعض الموارد عدم لزومه في بعض آخر لأن تأكد الطلب الإرشادي وعدمه بحسب المصلحة الموجودة في الفعل لأن الإحتياط هو الإحتراز عن موارد احتمال المضرة فيختلف رضاء المرشد بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرة كما ان الامر في الاوامر الواردة في إطاعة الله ورسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

وفي الجواب ما لا يخفى وذلك لما عرفت في الفوروالتراخي من أن الامر الإرشادي عبارة عن إنشاء الطلب لا بداعي الإرادة او الكراهة القلبية الثابتة في النفس بل لمحض بيان الخواص والآثار والتنبيه على المنافع والمضار المترتبة على الفعل من دون ان يكون على طبقها إرادة او كراهة وحبّ او بغض في نفس الآمر كما في أوامر الطبيب ونواهيه حيث لا علاقة بينه وبين المريض كي يحدث بسببها إرادة على طبق المصلحة او كراهة على طبق المفسدة فإن امتثلها المريض فلا يقربه اليه وان عصاهما فلا يبعده عنه سوى ما يصيب المريض بنفسه من المنافع والمضار والخواص والآثار وهذا المعنى غير ممكن في حق الشارع الذي له اشد علاقة مع العباد بأن ينشأ الطلب

بداعي الخواص والآثار من دون أن يكون له على طبقها إرادة او كراهة وحب اوبغض (وعليه) فلايمكن حمل الاخبار الآمرة بالتوقف او الإحتياط على الإرشاد من دون أن يكون على طبقها ارادة او كراهة (مضافاً) الى ان حمل الأمر على الطلب المشترك الذي تقدم في كلام الشيخ مما لا يعقل فإن الطلب جنس يجمع الوجوب والندب جميعاً ولا يمكن تحقق الجنس في الخارج من دون أن يكون مع أحد الفصول المنوعة فكما لا يعقل تحقق الحيوان في الخارج من دون أن يكون ناطقاً او ناهقاً ونحوهما فكذلك لا يعقل ان ينشأ الطلب خارجاً من دون أن يكون وجوباً او ندباً ونحوهما وهذا واضح .

﴿ قوله ويؤيده انه لو لم يكن للإرشاد لوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعاً مع أنه آب عن التخصيص قطعاً . . . الخ ﴾

اي ويؤيده انه لو لم يكن ما دل على وجوب التوقف او الإحتياط للارشاد كي يختلف ايجاباً واستحباباً بحسب اختلاف ما يرشد اليه على ماعرفت شرحه في كلام الشيخ بل كان أمراً مولوياً لزم تخصيصه وإخراج بعض الشبهات منه إجماعاً حتى من الأخباريين وهو الشبهات الموضوعية مطلقاً والوجوبية الحكمية مع أنه آب عن التخصيص قطعاً .

﴿ اقول ﴾

وهذا المؤيد مقتبس ايضاً من الكلام المتقدم للشيخ (حيث قال) واما عن رواية الأمالي فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم إخراج أكثر موارد الشبهة وهي الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكمية الوجوبية ... الخ (ومن هنا يظهر) أن المصنف لو علل عدم جواز تخصيص الأخبار بلزوم تخصيص الاكثر كان أولى من تعليله بإبائها عن التخصيص قطعاً .

﴿ قوله كيف لا يكون قوله قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة للإرشاد . . . الخ ﴾

ليس في أخبار الباب قوله قف عند الشبهة ... الخ وانما فيها وقفوا عنـــد الشبهة (الى ان قال) فإن الوقوف عند الشبهة ... الخ (وعلى كل حال) هذا مؤيد ثاني للإرشادية غير الإباء عن التخصيص يجري في خصوص ما دل على التوقف عند الشبهة مع التعليل بالهلكة (وحاصله) انه لو لم يكن مثل قوله عليه السلام قفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة للإرشاد بل كان للوجوب المولوي وكان شاملا للشبهات البدوية بعد الفحص على نحو ما زعمـــه الاخباري لم يلتئم ذلك مع التعليل المذكور فيه بالهلكة اذ لا هلكة في الشبهات البدوية بعد الفحص ما لم يؤمر بالوقوف والإحتياط فكيف يعلل وجوب الوقوف فيها بما ليس موجوداً فيها وهذا بخلاف ما اذا كان الامر فيه للإرشاد الى ما في الإقتحام من الهلكة والعقوبة الاخروية فيختص الامر حينئذ بما يتنجز فيه الواقع على المكلف كالشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي .

﴿ اقول ﴾

لا فرق في اختصاص الحديث الشريف بقرينة التعليل بالهلكة بما يتنجز فيه الواقع على المكلف بين كون الامر فيه مولوياً او إرشادياً فهو على كل حال مما لا يشمل الشبهات البدوية بعد الفحص مضافاً الى ما عرفت من حال الإرشادية في أوامر الشارع في المقام وغيره .

﴿ قوله لا يقال نعم ولكنه يستكشف عنه على نحو الإن إيجاب الإحتياط من قبل ليصح به العقوبة على المخالفة . . . الخ ﴾

وحاصل الاشكال انه نعم لا عقوبة في الشبهة البـــدوية بعد الفحص ما لم يؤمر بالوقوف والاحتياط ولكن من أمر الشارع بالوقوف عند الشبهة وتعليله بالهلكة نستكشف إناً أنه قد أمر قبل ذلك بالاحتياط ليصح به العقوبة في الشبهة البدوية

حتى بعد الفحص (وحاصل الجواب) أن إيجاب الإحتياط الذي لم يعلم به مما لا يصحح العقوبة على الواقع المجهول ولا يخرجها عن العقاب بلا بيان فلا فائدة في استكشافه إناً ولو كان ذلك مصححاً للعقاب لصح العقـــاب على نفس الواقع المجهول من غير حاجة الى استكشاف إيجاب الإحتياط المصحح للعقاب عليه (وقد تقدم) هذا الإشكال من الشيخ اعلى الله مقامه وأنه قد أورده على نفسه بعد ذكر الطائفة الثانية من الاخبار وذكر الجواب عنها .

﴿ قوله فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً او الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي . . . الخ ﴾

تفريع على بطلان الإشكال المذكور من أنه يستكشف إناً من أمر الشارع بالوقوف عند الشبهة وتعليله بالهلكة إيجاب الإحتياط قبلا ليصح به العقوبة في الشبهـــات البدوية (ووجه التفريع) انه إذا بطل الاشكال من اصله فقهراً يختص الامر بالوقوف عند الشبهة مع التعليل بالهلكة بما يتنجز فيه الواقع على المكلف لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً سواء كانت تحريمية أو وجوبية والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بل وبعض الشبهات الموضوعية مما احرز فيه شدة اهتمام الشارع به جداً على ما عرفت شرحه في ذيل البراءة العقلية فتذكر .

في الاستدلال بالعقل للقول بالاحتياط

﴿ قوله واما العقل فـــلإستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته حيث علم إجمالا بوجوب واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه او حرمته . . . الخ ﴾

إشارة الى الوجه الاول من وجهي العقل لوجوب الإحتياط ولم يحسن المصنف تقريره اذ لو علم إجمالا بوجود واجبات ومحرمات لوجب الإحتياط في كل من

الشبهات الوجوبية والتحريمية جميعاً مع ان معظم الاخباريين لا يدعون الإحتياط إلا في الشبهات التحريمية (والصحيح) ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في تقريره (قال) واما العقل فتقريره بوجهين احدهما انا نعلم إجمالا قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضي قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا ونحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالإجتناب واليقين بعدم العقاب لأن الإشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والاخباريين وبعد مراجعة الادلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلابد من اجتناب كل ما احتمل أن يكون منها اذا لم يكن هناك دليل شرعي يدل على حليته اذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمته واقعاً (انتهى) .

(نعم يرد عليهم) حينئذ (مضافاً) الى ماسيأتي من انحلال هذا العلم الإجمالي من أصله النقض بالشبهات الوجوبية عيناً فإنا كما نعلم إجمالا قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضي قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين فكذلك نعلم إجمالا قبل مراجعة الادلة الشرعية بواجبات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه الخروج عن عهدة فعلها على وجه اليقين فكما ان الاول مقتضي لوجوب الإجتناب عن كل ما احتمل حرمته فكذلك الثاني مقتضي لوجوب الاتيان بكل ما احتمل وجوبه مع انهم لا يلتزمون بوجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية الاجماعة منهم كما عرفت في أول نقل احتجاج الاخباريين .

﴿ قوله ولا خلاف فى لزوم الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى الا من بعض الأصحاب . . . الخ ﴾

بل من جماعة كما يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه (قال في الشبهة المحصورة) واما المقام الثاني يعني به وجوب الموافقة القطعية فالحق وجوب الإجتناب عن كلا

المشتبهين وفاقاً للمشهور (قال) وفي المدارك انه مقطوع به في كلام الاصحاب ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده الى الاصحاب وعن المحقق المقدس الكاظميني في شرح الوافية دعوى الإجماع صريحاً وذهب جماعة الى عدم وجوبه وحكى عن بعض القرعة (انتهى) .

﴿ قوله والجواب أن العقل وإن استقل بذلك الا أنه اذا لم ينحل العلم الإجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي وقد انحل .. الخ ﴾

(وحاصل الجواب) أنا وإن علمنا إجمالا بوجود واجبات ومحرمات في المشتبهات ولكن قد انحل هذا العلم الإجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي بعد ما قامت الطرق والاصول المعتبرة على التكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال او أزيد وحينئذ فلا علم بتكاليف أخر غير التكاليف الفعلية في موارد المثبتة من الطرق والاصول العملية فلا يبقى بعد ذلك مقتضي لوجوب الاحتياط في المشتبهات أصلا .

﴿ قوله كذلك علم اجمالا بثبوت طرق واصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة . . . الخ ﴾

وفي التعبير مسامحة اذ لو علم إجمالا لا تفصيلا بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة للتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة بالإجمال لكانت النتيجة انحلال العلم الإجمالي الكبير الى العلم الإجمالي الصغير بما في موارد الطرق والاصول المثبتة للتكاليف لا انحلاله الى العلم التفصيلي والشك البدوي كما ادعاه ولو قال بدل ذلك هكذا كذلك علم تفصيلا بثبوت طرق وأصول ... الخ لم يلزم ذلك .

﴿ قوله ان قلت نعم لكنه اذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالواجبات الى آخره ﴾

(وحاصل الاشكال) انه نعم لا علم بتكاليف أخر غير التكاليف الفعلية المعلومة في موارد المثبتة من الطرق والاصول العملية فلا وجه للإحتياط فيما سواها من

المشتبهات لكن اذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات وإلا فلا ينحل العلم الاجمالي السابق بهذا التفصيلي اللاحق (وحاصل الجواب) ان العلم الإجمالي السابق انما لا ينحل بالتفصيلي اللاحق اذا كان المعلوم بالتفصيل أمراً حادثاً غير المعلوم بالإجمال كما اذا علم إجمالا بنجاسة احدالإنائين بوقوع قطرة من البول في احدهما ثم وقعت قطرة من الدم في احدهما المعين فهاهنا لا ينحل العلم الاجمالي السابق بالتفصيلي اللاحق (واما اذا كان) المعلوم بالتفصيل اللاحق مما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال السابق كما اذا قامت البينة على نجاسة احدهما بالخصوص ونحن نحتمل ان هذا هو عين ما علمنا إجمالا بنجاسته سابقاً فحينئذ ينحل العلم الإجمالي السابق بهذا التفصيلي اللاحق والمقام من قبيل الثاني لا الاول فإن التكاليف التي قامت عليها الطرق والأصول المثبتة إن لم تكن هي عين المعلوم بالاجمال السابق فنحن نحتمل لا محالة أن تكون هي عينه فينحل العلم من اصله .

﴿ قوله إن قلت انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلك اذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلا واما بناء . . . الخ ﴾

(وحاصل الإشكال) ان قيام الطرق على التكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال إنما يوجب انحلال العلم الإجمالي السابق اذا قلنا في الطرق بجعل احكام ظاهرية طريقية وأن قيامها سبب لحدوث تكليف ظاهري طريقي على طبق مؤدياتها في قبال القول بسببية قيامها لحدوث مصلحة نفسية او مفسدة كذلك موجبة لجعل حكم واقعي نفسي على طبقها المشتهر بالقول بالسببية (وأما اذا قلنا) في الطرق والامارات بجعل الحجية أي المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ كما في العلم عيناً غايته ان المنجزية والعذرية في العلم ذاتيتان وفي الطرق والامارات مجعولتان بجعل الشارع فلا يكاد ينحل العلم الإجمالي السابق بقيام الطرق والامارات اذ لا حكم مجعول في مواردها على طبق مؤدياتها كي توجب انحلال العلم الإجمالي السابق (وحاصل الجواب)

ان مجرد قيام الحجة على التكاليف المنطبقة عليها المعلوم بالاجمال السابق مما يوجب انحلال العلم الإجمالي ولو تعبداً بمعنى انه يوجب صرف تنجز المعلوم بالإجمال الى ماقامت عليه الحجة فإن طابقته وكان ماقامت عليه الحجة هوعين المعلوم بالإجمال فهي ناقلة لإستحقاق العقاب عليه الى ما قامت عليه الحجـــة وإن أخطأته وكان ما قامت عليه الحجة هو غير المعلوم بالإجمال فهي عـــذر لفوت المعلوم بالإجمال (نظير ما اذا علم اجمالا) بوجود غنم موطوء في القطيع ثم قامت الحجة على أن هذا الغنم موطوء فهي توجب صرف تنجز المعلوم بالإجمال اليه فإن طابقته وكان هذا هو الغنم الذي علمنا إجمالا بكونه موطوءاً فهي ناقلة لإستحقاق العقاب على المعلوم بالإجمال الى هذا الغنم وإن أخطأته ولم يكن هذا هو ما علمنا اجمالا بكونه موطوءاً فهي عذر لعدم الإجتناب عن المعلوم بالإجمال ولو لا ذلك لم ينفع القول بجعل الأحكام الظاهرية الطريقية في موارد الطرق والامارات في إنحلال العـــلم الإجمالي السابق فإن الظاهرية المجعولة على القول بها ليست هي الا احكاماً طريقية حادثة بسبب قيام الامارات غير التكاليف الواقعية المعلومة بالإجمال كما لا يخفى

﴿ قوله قضية الإعتبار شرعاً على اختلاف ألسنة أدلته وان كان ذلك على ما قوّينا في البحث . . . الخ ﴾

بل قد عرفت منا في بحث إمكان التعبد بالامارات أن قضية غير واحد من الاخبار هي تنزيل المؤدي منزلة الواقع لا جعل الحجية أي المنجزية والعذرية وإن حققنا هناك ان كلا من جعل الحجية المعبر عنه بتميم الكشف وتنزيل الامارة منزلة العلم وجعل الاحكام الظاهرية الطريقية المعبر عنه بتنزيل المؤدي منزلة الواقع هو مما لا ينفك عن الآخر فيقع الكلام في أن المستفاد من الأدلة في مقام الإثبات أولا هل هو جعل الحجية كي يستلزمه جعل أحكام ظاهرية طريقية او بالعكس اي المستفاد منها أولا هو جعل أحكام ظاهرية طريقية ويستلزمه جعل الحجية .

﴿ قوله هذا اذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية فى موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال . . . الخ ﴾

والا فينحل العلم الإجمالي الكبير الى العلم الإجمالي الصغير بما في موارد الطرق المثبتة ولا يكاد يبقى حينئذ مقتضي لوجوب الاحتياط في المشتبهات أصلا (والفرق) بين هذا الجواب وسابقه أن في الجواب السابق قد ادعينا قيام الطرق المعتبرة على التكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال مع عدم العلم بوجود التكاليف الواقعية في مجموع ما أدته الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال بل كنا نحتمل فقط انطباق المعلوم بالإجمال على ما أدته الطرق فمجرد ذلك قد أوجب إنحلال العلم الإجمالي الى العلم التفصيلي بالتكاليف الفعلية التي أدته الطرق والشك البدوي فيما سواه (وفي هذا الجواب) ندعي العلم الإجمالي بوجود التكاليف الواقعية في مجموع ما أدته الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال فينحل به العلم الإجمالي الكبير الى العلم الإجمالي الصغير بما في موارد الطرق المثبتة ولا يكاد يبقى حينئذ مانع عن جريان البراءة في المشتبهات اصلا كما لم يبق على الجواب الاول ايضاً .

﴿ قوله وربما استدل بماقيل من استقلال العقل بالحظر فى الافعال الغير الضرورية قبل الشرع ولا أقل من الوقف . . . الخ ﴾

(إشارة) الى الوجه الثاني من وجهي العقل لوجوب الاحتياط (قال الشيخ) أعلى الله مقامه الوجه الثاني أن الاصل في الافعال الغير الضرورية الحظر كما نسب الى طائفة من الإمامية فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة ولم يرد الإباحة فيما لا نص فيه وما ورد على تقدير تسليم دلالته معارض بما ورد من الأمر بالتوقف والإحتياط فالمرجع الى الاصل ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان قدس سرهما اي المفيد والطوسي واحتج عليه في العدة بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

إن مجرد كون الاصل في الافعال الغير الضرورية الحظر او الوقف حتى يرد فيها الرخصة على تقدير تسليمه مما لا يكفي فيما شك في ورود الرخصة فيه إلا بضميمة استصحاب عدم ورود الرخصة فيه (كما ان مجرد كون الاصل) في الاشياء الإباحة حتى يرد فيها النهي مما لايكفي فيما شك في ورود النهي فيه إلا بضميمة استصحاب عدم ورود النهي فيه (وقد تقدم) تفصيل ذلك كله في ذيل حديث كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي (اللهم) الا أن يقال إن القول بالوقف حيث كان ملاكه قبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته كالإقدام على ما علم مفسدته فالملاك بعينه موجود حتى مع الشك في ورود الرخصة فيه من غير حاجة الى استصحاب عدم ورود الرخصة فيه أصلا .

﴿ قوله وفيه أولا انه لاوجه الإستدلال بما هو محل الخلاف ... الخ ﴾

(ومحصل الجواب) ان الإستدلال بما هو محل الخلاف بل كاد يكون الإجماع على خلافه لما تقدم في ذيل حديث كل شيء مطلق من ان الصدوق رضوان الله عليه جعل إباحة الاشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية (مصادرة) لا يصار اليها والا لصح الاستدلال على البراءة بكون الاصل في الافعال هو الإباحة الى أن يرد الحظر

﴿ قوله وثانياً انه تثبت الإباحة شرعاً لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف او الإحتياط للمعارضة لما دل عليها . . . الخ ﴾

(وحاصل الجواب الثاني) انه لو سلم ان الاصل في الافعال الغير الضرورية الحظر اوالوقف حتى يثبت من الشرع الاباحة فقدثبت من الشرع الإباحة للادلة المتقدمة الدالة على البراءة الشرعية كحديث الرفع والسعة والحجب وغيرهـا بل وبعض الآيات ايضاً (واما ما دل) على الاحتياط او التوقف فقد عرفت الجواب عنه وانه مما لا يصلح للمعارضة مع ما دل على الاباحة أصلا .

﴿ قوله وثالثاً انه لا يستلزم القول بالوقف فى تلك المسألة للقول بالاحتياط فى هذه المسألة لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان . . . الخ ﴾

(وحاصل الجواب الثالث) ان القول بالحظر هناك وإن فرض انه يستلزم القول بالاحتياط ها هنا ولكن القول بالوقف في تلك المسألة مما لايستلزم القول بالاحتياط في هذه المسألة وذلك لجواز ان يقال مع الالتزام بالوقف هناك بالبراءة العقلية ها هنا وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان (وفيه ما لا يخفى) فإن القائل بالوقف هناك وإن فرض انه مأمون من ناحية العقاب ها هنا لكونه عقاباً بلا بيان ولكنه ممن لا يرفع يده عن الاحتياط من ناحية أخرى وهي كون الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته قبيح كالاقدام على ما علم مفسدته (ومن هنا) صار المصنف بصدد المنع عن ذلك فقال وما قيل من أن الاقدام على ما لا تؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع ... الخ .

﴿ اقول ﴾

هذا كله مضافاً الى المنع عن القول بالحظر او الوقف من أصله فلا يبقى معه مجال للاستدلال به ها هنا أصلا (اما المنع عن الحظر) فلضعف مدركه وهو كون التصرف فيما لم يرد فيه رخصة تصرفاً في ملك الغير بغير إذنه فيحرم فإن قياس الباري جل وعلا بساير المالكين قياس مع الفارق (مضافاً) الى ان الحديث الشريف المتقدم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي مما يرد ذلك كله فإنه قددل كما تقدم على إباحة الاشياء حتى يرد فيها نهي واذا شك في ورود النهي في مورد فالاصل عدمه (واما المنع عن الوقف) فقد عرفت شرحه في ذيل البراءة العقلية لدي التعليق على قول المصنف ان قلت نعم ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته ... الخ من شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والاديان على خلافه .

(وبالجملة) إن القائل بالاحتياط في الدليل العقلي (ان استنـــد) الى العلم الاجمالي فقد عرفت الجواب عنه (وان استند) الى كون الاصل في الاشياء الحظر او الوقف الى ان يرد الرخصة فقدعرفت ايضاً حاله (وإن استند) الى قاعدة دفع الضرر المحتمل (فإن كان) الضرر هو العقاب الأخروي فنحن لا نحتماه بعـــد استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان وقد تقدم تفصيل ذلك في البراءة العقلية (وان كان) هو الضرر الدنيوي فنحن نمنع استقلال العقل بوجوب دفع مظنونه فضلا عن محتمله وموهومه الا اذا كان من الأضرار المهمة جداً كقتل أو حرق وما أشبههما فيجب دفع موهومه فضلا عن محتمله ومظنونه وقد تقدم تفصيل ذلك ايضاً فلا نعيد .

﴿ قوله فان المفسدة المحتملة فى المشتبه ليس بضرر غالباً . . . الخ ﴾

قد عرفت ضعف ذلك في البراءة العقلية لدي التعليق على قوله مع ان احتمال الحرمة او الوجوب لا يلازم احتمال المضرة وان كان ملازماً لاحـــتمال المفسدة او ترك المصلحة ... الخ (ووجه الضعف) كما تقدم شرحه ان المصالح والمفاسد التي هي مناطات الاحكام وإن لم تكن هي دائماً من قبيل المنافع والمضار ولكن قد تكون منها بل يتفق ذلك كثيراً فإذا احتمل المفسدة في الشبهة فقد احتمل الضرر فيهـــا احتمالا معتداً به لا ضعيفاً لا يعتني به كما صرح في المتن (ولكنك) قد عرفت منا التحقيق في الجواب عن الضرر المحتمل على تقدير كونه هو الضرر الدنيوي فتذكر

﴿ قوله مع ان الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنـــه عقلا بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه أهم فى نظره . . . الخ ﴾

قدعرفت ضعف ذلك ايضاً في البراءة العقلية لدي التعليق على قوله واما ضرر غير العقوبة فهو وان كان محتملا الا أن المتيقن منـــه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلا ... الخ (ووجه الضعف) كما تقدم تفصيله أن عدم وجوب التحرز عن بعض المضار بل وجوب أرتكابه احياناً شرعاً وعقلا كتسليم النفس

للحدود والقصاص او تعريضها للقتل في الجهاد مما لا يكون دليلا على عدم وجوب التحرز عن بقية الأضرار كما لا يخفى .

فى تنبيهات البراءة وبيان انها لا تجري مع اصل موضوعي

﴿ قوله بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة اليها الاول انه انما تجرى إصالة البراءة شرعاً وعقلا فيما لم يكن هناك اصل موضوعى مطلقاً ولو كان موافقاً لها . . . الخ ﴾

وحاصل الكلام في هذا الأمر أن إصالة البراءة انما تجري في الشبهة الحكمية او الموضوعية إذا لم يكن هناك أصل موضوعي جار فيها إذ لا مجال لها مع الاصل الموضوعي بلا كلام لوروده عليها وارتفاع موضوعها بسببه وهو الشك ولو رفعاً تعبدياً عبرعنه الشيخ في الاغلب بالحكومة (ثم إن المصنف) قد جمع في هذا الامر الاول بين تنبيهين من تنبيهات الشيخ أي التنبيه الخامس من تنبيهات الشبهة التحريمية الحكمية والتنبيه الاول من تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية (قال) أعلى الله مقامه في الموضع الاول (ما لفظه) الخامس أن أصل الإباحة في مشتبه الحكم انما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليه فلو شك في حل أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى إصالة الحل وان شك فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة لإصالة عدم التذكية لأن من شرائطها قابلية المحل وهي مشكوكة فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة (انتهى) (وقال) أعلى الله مقامه في الموضع الثاني (ما لفظه) الاول إن محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة ما اذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقضي بالحرمة يعني كما اذا شك في حلية لحم لتردده

بين لحم الغنم الحلال ولحم الثعلب الحرام مع العلم بوقوع التذكية عليه على كل حال (الى ان قال) ومن قبيل ما لايجري فيه إصالة الإباحة اللحم المردد بين المذكي والميتة فإن إصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاكمة على اصالتي الإباحة والطهارة (انتهى) .

(ثم إنه) لافرق في عدم جريان إصالة البراءة في الشبهة الحكمية او الموضوعية مع الاصل الموضوعي بين ان كان الاصل الموضوعي مخالفاً لها كما في المثالين المتقدمين في كلامي الشيخ اعلى الله مقامه احدهما في الموضع الاول والآخر في الموضع الثاني او كان الاصل الموضوعي موافقاً لها فإن ملاك عدم الجريان هو الورود او الحكومة وهو موجود في كلتا الصورتين جميعاً (وإليه أشار المصنف) بقوله مطلقاً ولو كان موافقاً لها ... الخ (فإذا شك) بنحو الشبهة الحكمية أن الجلل في الحيوان المأكول هل هو مما يوجب ارتفاع قابليته للتذكية فيحرم أم لا فيستصحب قابليته للتذكية من قبل زمان الجلل ولا يبقى معه مجال لأصل الحل والإباحة اصلا وان كان موافقاً معه في النتيجة وهي الحلية (واذا شك) بنحو الشبهة الموضوعية بعد الفراغ عن كون الجلل في الحيوان مما يوجب ارتفاع قابليته للتذكية فيحرم انه هل طرء الجلل فيه ام لا فيستصحب عدمه ولا يبقى ايضاً معه مجال لأصل الحل والإباحة وإن كان موافقاً معه ايضاً فهذه أمثلة أربعة فاضبطها .

﴿ قوله فإصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذك وهو حرام إجماعاً كما إذا مات حتف أنفه فلاحاجة الى اثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعاً... الخ ﴾

وتوضيح المقام انه يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه في التنبيه الاول من تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية انه قد أشكل على إصالة عدم التذكية بمعارضتها بإصالة عدم الموت وأن الحرمة والنجاسة من أحكام الميتة (وقد أجاب عنه الشيخ) أعلى الله مقامه من وجهين .

(قال أولا) بأنه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالاصل

ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الاصل والدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله وما أكل السبع يعني به الآية الشريفة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم الآية (قال) فلم يبح الشارع إلا ما ذكي وإناطة إباحة الاكل بما ذكر اسم الله عليه وبغيره من الامور الوجودية المعتبرة في التذكية فإذا انتفى بعضها ولو بحكم الاصل انتفت الإباحة .

(وثانياً) إن الميتة عبارة عن غير المذكي اذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً وتمام الكلام في الفقه (انتهى) فالمصنف قداختار الوجه الاول من وجهي الجواب وأن الحرمة هي من آثار عدم التذكية غير أن الشيخ قد استند في ذلك الى الآيتين أعني قوله تعالى (إلاماذكيتم) في اول المائدة وقوله تعالى (فكلوا مماذكراسم الله عليه) في سورة الأنعام والمصنف قداستند فيه الى الإجماع ولم يختر المصنف الوجه الثاني وكأنه رأى ان إثبات كون الميتة عبارة عن غير المذكي مما لايخلو عن كلفة (فقال) فلاحاجة الى اثبات أن الميتة تعم غير المذكي شرعاً ... الخ .

(وبالجملة) إن الحرمة هي من آثار عدم التذكية وهو مما يثبت بالاصل وليست هي من آثار الموت حتف أنفه كي ينفي بالاصل ويترتب عليه عدم الحرمة اذ لا مدخل للموت في الحرمة أصلا سوى انه من أفراد ما لم يذك (ثم إن) الظاهر انه لا وجه لتأنيث الضمير في قول المصنف تدرجها والصحيح تدرجه ولعل ذلك سهو من القلم والله العالم .

﴿ قوله وذلك بأن التذكية انما هي عبارة عن فرى الأوداج الأربعة مع ساير شرائطها عن خصوصية في الحيوان . . . الخ ﴾

وهي التي عبر عنها الشيخ في العبارة الاولى المتقدمة بقابلية المحل (وعلى كل حال) قول المصنف هذا تعليل لقوله المتقدم فاصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذك وبيان

لكيفية اندراج الحيوان المشكوك حليته بسبب الاصل في غير المذكي والكيفية ان التذكية عبارة عن فري الأوداج الأربعة بشرائطه من التسمية والإستقبال وإسلام الذابح وغيرها عن خصوصية في الحيوان وقابلية فيه فإذاشك في حيوان خاص بنحو الشبهة الحكمية انه هل هو واجد لتلك الخصوصية ام لا فباصالة عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بشرائطه تندرج فيما لم يذك فيحرم شرعاً .

﴿ قوله التى بها تؤثر فيه الطهارة وحدها او مع الحلية . . . الخ ﴾

فإن الخصوصية في الحيوان بسببها تؤثر التذكية في الطهارة وحدها كما في الأرانب والثعالب والسنجاب ونحوها او في الطهارة مع الحلية جميعاً كما في الغنم والبقر والإبل ونحوها .

﴿ قوله هذا اذا لم يكن هناك أصل موضوعى آخر مثبت لقبوله التذكية الى آخره ﴾

شروع في التمثيل للأصل الموضوعي الموافق للبراءة والمثال السابق كان للاصل الموضوعي المخالف لها وكل منهما للشبهة الحكمية وبقي عليه التمثيل للمخالف والموافق من الشبهة الموضوعية وسيذكرهما .

﴿ قوله ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمته بالشبهة الموضوعية من الحيوان . . . الخ ﴾

شروع في التمثيل للاصل الموضوعي المخالف للبراءة والموضوعي الموافق لها وكل منهما للشبهة الموضوعية وقد عرفت شرح الأمثلة الاربعة فلا نعيد .

في حسن الاحتياط شرعاً وعقلا

﴿ قوله الثانى انه لا شبهة فى حسن الإحتياط شرعاً وعقلا فى الشبهة الوجوبية او التحريمية . . . الخ ﴾

قد جمع المصنف ايضاً في هذا الأمر الثاني بين تنبيهين من تنبيهات الشيخ أعلى الله مقامه اي التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة التحريمية الحكمية والتنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة الوجوبية الحكمية (قال) في الموضع الاول (ما لفظه) لااشكال في رجحان الاحتياط عقلا ونقلا كما يستفاد من الاخبار المذكورة وغيرها ... الخ (وقال) في الموضع الثاني (ما لفظه) الثاني انه لا اشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته والظاهر ترتب الثواب عليه اذا اتى به لداعي احتمال المحبوبية لأنه انقياد وإطاعة حكمية ... الخ .

﴿ اقول ﴾

(أما حسن الاحتياط) في الشبهات عقلا سواء كانت تحريمية او وجوبية بل وسواء كانت حكمية او موضوعية فلاحتمال وجود الواقع فيها ولرجحان حفظ الواقع عقلا مهما أمكن ولو مع الأمن من العقاب (وأما حسنه) شرعاً فلكثير من الاخبار المتقدمة الآمرة بالتوقف او الإحتياط مما كان ظاهره الاستحباب والرجحان دون الحتم والإلزام .

(نعم) اذا ارتفع موضوع الاحتياط وهو الشك واحتمال وجود الواقع في المشتبه بأن حصل القطع الوجداني بالعدم أو أوجب الإحتياط العسر والحرج على المكلف او الإخلال بالنظام او الضرر او الوسواس فعند ذلك لا يحسن الإحتياط لا عقلا ولا شرعاً بل يحرم الاحتياط في صورة الإخلال بالنظام او الضرر او الوسواس كما لا يخفى .

﴿ قوله وربما يشكل فى جريان الإحتياط فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب من جهة ان العبادة لابد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا او إجمالا . . الخ ﴾

هذا الاشكال من الشيخ أعلى الله تعالى مقامه قد ذكره في التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة الوجوبية الحكمية (قال) وفي جريان ذلك يعني الإحتياط في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الإستحباب وجهان أقويهما العدم لأن العبادة لابد فيها من نية التقرب المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا او إجمالا كما في كل من الصلوات الاربع عند اشتباه القبلة (انتهى) .

﴿ قوله وحسن الاحتياط عقلا لا يكاد يجدى فى رفع الاشكال ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً بداهة توقفه على ثبوته . . . الخ ﴾

الشيخ أعلى الله مقامه بعد أن ذكر الاشكال المتقدم ذكر وجهين للتفصي عنه ثم أجاب عنهما (اما الوجهان) .

(فاحدهما) انه يترتب الثواب على الاحتياط ومن ترتبه عليه نستكشف الامر به فتصح العبادة .

(وثانيهما) أن العقل مستقل بحسن الاحتياط وبقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع نستكشف الامر به شرعاً فتصح العبادة ايضاً (واما الجواب عنهما) فحاصله المنع من ترتب الثواب وأن استقلال العقل بحسن الاحتياط مما لا يكشف عن تعلق الأمر المولوي به الا الارشادي فإن الاحتياط انقياد بحكم الاطاعة فكما أن الاطاعة الحقيقية مما لا يكون الامر بها إلا إرشادياً فكذلك الاطاعة الحكمية ومن المعلوم أن الارشادي مما لا يجدي في جعل الشيء عبادة لعدم حصول القرب به ما لم يكن مولوياً (ثم إن) المصنف قد أشار الى وجهي التفصي والجواب عنهما جميعاً وأضاف على جواب الشيخ عنهما جواباً آخر قد أخذه من كلام الشيخ ايضاً وقدّمه في الذكر ونعم ماصنع (فقوله) وحسن الاحتياط ... الخ إشارة الى الجواب

الآخرعن الوجه الثاني (وقوله) الآتي وقد انقدح بذلك ... الخ إشارة الى الجواب الآخر عن الوجه الاول وحاصله أن الامر بالاحتياط سواء كان من ترتب الثواب عليه او من استقلال العقل بحسنه هوفرع ثبوت الاحتياط وإمكانه فكيف يعقل أن يكون الامر به من مبادي ثبوته وامكانه وهل هو الا دور صريح .

﴿ اقول ﴾

وهذا الجواب عن الوجهين وإن كان متيناً في محله ولكن الجواب الاول عنها ضعيف جداً لماعرفته منا في الفوروالتراخي مفصلا وأشير في ذيل الجواب عن أخبار الاحتياط مختصراً من أن أوامر الشارع كلها مولوية ليست إرشادية كأوامر الطبيب خالية عن الارادة والكراهة قدانشأت لمجرد التنبيه على ما في الفعل من الخواص والآثار والمنافع والمضار فراجع ولانعيد (والحق في الجواب) عن وجهي التفصي مضافاً الى الجواب الآخرعنها الذي اعترفنا انه متين في محله (ان يقال) إن الأمر بالاحتياط مما لايصحح الاحتياط في العبادات بزعم انه أمر معلوم قطعي فيقصد ويحصل به قصد القربة فان الفعل ما لم يؤت به برجاء مطلوبيته الواقعية لم يكن احتياطاً وإذا أتى به كذلك لم يكن اتيانه به بداعي الامر المعلوم القطعي وهذا واضح ظاهر .

﴿ قوله وانقدح بذلك انه لا يكاد يجدى فى رفعه ايضاً القول بتعلق الامر به من جهة ترتب الثواب عليه . . . الخ ﴾

قد اشرنا ان قوله هذا إشارة الى الجواب الآخر عن الوجه الاول للتفصي كما ان قوله وحسن الاحتياط ...الخ كان إشارة الى الجواب الآخر عن الوجه الثاني للتفصي

﴿ قوله هذا مع ان حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الامر به بنحو اللم ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإن . . . الخ ﴾

قد أشار بقوله هذا الى جواب الشيخ عن وجهي التفصي .

﴿ قوله وما قيل فى دفعه من كون المراد بالاحتياط فى العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فيه مضافاً ... الخ ﴾

القائل هو الشيخ أعلى الله مقامه وما قاله هو بمنزلة وجه ثالث للتفصي عن الاشكال

(قال) فيما افاده في المقام ما هذا لفظه إن المراد من الإحتياط والإتقاء في هـذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدانية القربة فمعنى الإحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فأوامر الإحتياط يتعلق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر (انتهى) (وقد أورد) عليه المصنف من وجهين .

(الاول) ان الإتيان بالفعل المجرد عن قصد القربة ليس احتياطاً في العبادات

(نعم) اذا ورد دليل على الاحتياط في العبادات وفرضنا انه عجزنا عن تصوير الاحتياط فيها فعند ذلك لابد بدليل الإقتضاء وحفظ كلام الحكيم عن اللغو من حمله على الإحتياط بالمعنى المذكور ولكن ستعرف تصوير الإحتياط فيها بلا حاجة الى الحمل المذكور (وقد أشار) الى هذا الوجه بقوله فيه مضافاً الى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى ... الخ .

(الثاني) ان الإحتياط في العبادات بالمعنى المذكور تسليم للإشكال وعجز في الحقيقة عن تصوير الإحتياط فيها (وقد أشار) الى هـذا الوجه بقوله أخيراً انه التزام بالاشكال وعدم جريانه فيها وهو كما ترى ... الخ .

﴿ قوله قلت لا يخفى ان منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة فى العبادة مثل ساير الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها فيشكل جريانه حينئذ لعدم التمكن من اتيان جميع ما اعتبر فيها وقد عرفت انه فاسد . . . الخ ﴾

شروع في الجواب عن الإشكال الذي أورده الشيخ أعلى الله مقامه في جريان الإحتياط في العبادات من ناحية عدم تمشي قصد القربة الا مع العلم بالأمر ولا علم به في الشبهات البدوية (وحاصل الجواب) ان الإشكال مبتن على كون القربة المعتبرة في العبادة مما يتعلق به الامر شرعاً كساير الاجزاء والشرائط فحينئذ يشكل جريان الاحتياط في العبادات لأن الاحتياط فيها عبارة عن الاتيان بكل ما احتمل

وجوبه شرعاً حتى قصد القربة وقصد القربة مما يحتاج الى الامر المعلوم تفصيلا او إجمالا ولا أمر كذلك في الشبهات البدوية .

(واما) اذا كان اعتبار قصد القربة بحكم العقل ولم يكن داخلا في المأمور به كما حققناه في التعبدي والتوصلي فجريان الاحتياط في العبادات في كمال الإمكان للتمكن من الإتيان بكل ما احتمل وجوبه شرعاً من الاجزاء والشرائط غايته انه لابد أن يؤتي به على نحو لو كان مأموراً به واقعاً كان مقرباً فيؤتي به بداعي احتمال الامر او بداعي احتمال محبوبيته فإن كان مأموراً به واقعاً كان امتثالا لأمره وإن لم يكن مأموراً به كان انقياداً للمولى فهو على كل حال يستحق الثواب إما على الطاعة وإما على الإنقياد .

﴿ اقول ﴾

والإنصاف أن الإشكال غير مبتن على كون القربة المعتبرة في العبادة كساير الاجزاء والشرائط مما يتعلق به الامر شرعاً بل هو إشكال غير مربوط بهذه الناحية أبداً فإن التقرب معتبر في العبادة لامحالة سواء كان بحكم الشرع اوبحكم العقل والمستشكل يدعي توقف التقرب المعتبر فيها إما شرعاً او عقلا على العلم بالامر اما تفصيلا او إجمالا ولا أمر كذلك في الشبهات البدوية (والحق) في جوابه هو المنع عن توقفه على العلم بالامر بل التقرب كما يحصل باتيان الفعل بداعي الامر في صورة العلم به فكذلك يحصل باتيانه بداعي احتمال الامر وبرجاء مطلوبيته الواقعية في صورة الشك فيه ولو لا ذلك لم يتمش قصد القربة حتى في صورة العلم الاجمالي بالامر كما في الصلوات الاربع عند اشتباه القبلة لعدم العلم بالامر في كل صلاة يصليها المكلف على حده فيكون حالها كحال الصلاة في الشبهات البدوية عيناً (ولو سلم) الفرق بينهما فبعد الاتيان باحد المحتملات يرتفع العلم الاجمالي لاحتمال مصادفة ما أتى به مع المأمور به الواقعي وإن فرض بقاء أثره وهو وجوب الاتيان بباقي المحتملات عقلا فكما يقال حينئذ إن قصد القربة يتمشي بالاتيان بالفعل برجاء كونه مأموراً

به فكذلك يقال في الشبهات البدوية عيناً (هذا كله) مضافاً الى اعتراف الشيخ بنفسه في قوله المتقدم في صدر المسألة الثاني انه لا اشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته والظاهر ترتب الثواب عليه اذا أتى به لداعي احتمال المحبوبية لأنه إنقياد وإطاعة حكمية ... الخ بجريان الاحتياط في التوصليات وترتب الثواب على الفعل المأتي به بداعي احتمال محبوبيته الواقعية (ومن المعلوم) ان الثواب فيما اذا لم يكن الفعل محبوباً واقعاً وان كان على الإنقياد ولكن فيما اذا كان محبوباً واقعاً لا يكاد يكون الا على نفس الفعل والفعل لايثاب عليه الا إذا وقع عبادة ومتقرباً به فلو كان قصد القربة مما يتوقف على العلم بالأمر فكيف وقع الفعل متقرباً به وترتب الثواب عليه مع انتفاء العلم بالأمر (بل اعترف الشيخ) في العبادات ايضاً بعين ما ذكرناه من كفاية الاتيان بداعي احتمال كونه مأموراً به (فقال) ويحتمل الجريان يعني الاحتياط في العبادات (قال) بناء على ان هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة ومنع توقفها على ورود أمر بها بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً او كون تركه مبغوضاً ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملا على إعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوي النادرة (انتهى) كلامه رفع مقامه .

لا حاجة في جريان الاحتياط في العبادات

الى اخبار من بلغه ثواب

﴿ قوله وقد انقدح بذلك انه لا حاجة في جريانه في العبادات الى تعلق أمر بها بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء بل كساير ما علم وجوبه او استحبابه منها كما لا يخفى فظهر انه لو قيل بدلالة اخبار من بلغه ثواب . . . الخ ﴾

المقصود من ذلك هو تضعيف ما أفاده الشيخ اعلى الله مقامه (قال) في جملة ما أفاده في المقام (ما لفظه) ثم إن منشأ احتمال الوجوب اذا كان خبراً ضعيفاً فلا حاجة الى أخبار الإحتياط وكلفة إثبات ان الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبدالله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله (الى ان قال) والاخبار الواردة في هذا الباب كثيرة (انتهى) .

(فيقول المصنف) ما حاصله انه قد ظهر بما تقدم انه لا حاجة في جريان الاحتياط في العبادات الى تعلق أمر معلوم بها ليقصد ويتحقق به القربة لكفاية الاتيان بالفعل بداعي احتمال الأمر ورجاء مطلوبيته الواقعية بل لو فرض تعلق أمر معلوم بها لم يكن الاتيان بها بداعيه من باب الاحتياط بل كان كساير المستحبات التي تعلق بها أمر معلوم (وعليه) فلو قيل بدلالة اخبار من بلغه ثواب على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب فليست هي مجدية لجريان الاحتياط في العبادات

ومصححاً له فيها بل دالة على استحبابه كساير ما دل الدليل على استحبابه (انتهى) محصل كلام المصنف .

(ثم إن) اخبار من بلغه ثواب كثيرة كما أشار اليه الشيخ أعلى الله مقامه قد عقد لها باباً في الوسائل في أبواب مقدمة العبادات سماه بباب استحباب الاتيان بكل عمل مشروع روي له ثواب منهم عليهم السلام ... الخ .

(فمنها) صحيحة هشام بن سالم المتقدمة (ويقرب منها) ما رواه هشام عن صفوان عن ابي عبدالله عليه السلام .

(ومنها) ما رواه محمد بن مروان عن أبي عبدالله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان له ذلك الثواب وان كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله .

(ومنها) ما رواه هشام بن سالم ايضاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه .

(ومنها) ما رواه محمد بن مروان ايضاً قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه .

(ومنها) ما رواه الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه .

(ومنها) ما رواه في الإقبال عن الصادق عليه السلام قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الامر كما بلغه .

﴿ قوله لا يقال هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذى بلغ عليه الثواب بعنوانه . . . الخ ﴾

(حاصل الإشكال) انه لو قلنا بدلالة اخبار من بلغه ثواب على استحباب نفس

العمل الذي بلغ عليه الثواب بماهوهو لم يكن العمل حينئذ احتياطاً بل كان مستحباً كساير ما دل الدليل على استحبابه (واما اذا قلنا) انها تدل على استحباب العمل المأتي به بداعي كونه محتمل الثواب وبرجاء كونه مطلوباً واقعاً كما دل عليه قوله المتقدم في بعض الروايات فعمل ذلك التماس ذلك الثواب او ففعل ذلك طاب قول النبي (ص) الى غير ذلك فهي دالة على استحباب الاحتياط كالأوامر المتعلقة بالاحتياط بناء على كونها مولوية للاستحباب الشرعي لا للارشاد فتكون مجدية لجريان الاحتياط في العبادات ومصححة له فيها (وقد أجاب) عنه المصنف بوجهين

(الاول) ان الأمر بالإحتياط ولو فرض كونه مولوياً لكان توصلياً لم ينفع في جعل الشيء عبادة ولا يصحح الاحتياط في العبادات أصلا .

(وفيه) أن الأمر التوصلي اذاقصد وقع الفعل بسببه عبادة كالأمر التعبدي عيناً فلا فرق بينهما من ناحية حصول القرب بهما ووقوع الفعل بسببهما عبادة اذا قصدا أبداً وإن كان بينهما فرق من ناحية أخرى وهي أن التوصلي مما يحصل الغرض منه كيفما اتفق وإن لم يؤت به على وجه الإمتثال والتعبدي لا يكاد يحصل الغرض منه إلا إذا أتى به على وجه الإمتثال .

(الثاني) انه لو فرض كونه مولوياً عبادياً لم يصحح الإحتياط في العبادات قطعاً لما تقدم في الأمر بالإحتياط المستكشف لماً من حسن الإحتياط عقلا او المستكشف إنا من ترتب الثواب عليه شرعاً أن الامر بالاحتياط فرع ثبوت الاحتياط وإمكانه فكيف يعقل أن يكون الأمر به من مبادي ثبوته وجريانه (وعليه) فأخبار من بلغه ثواب مما لا تجدي لتصحيح الاحتياط في العبادات كالامر بالاحتياط عيناً الا الاتيان بها برجاء مطلوبيتها الواقعية وبداعي احتمال الامر بها كما قلنا آنفاً .

﴿ قوله ثم انه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب فإن صحيحة هشام بن سالم . . . الخ ﴾

(ظاهر الشيخ) أعلى الله مقامه بل صريحه في العبارة المتقدمة أعني قوله ثم إن منشأ

احتمال الوجوب اذا كان خبراً ضعيفاً ... الخ هو كون أخبار من بلغه ثواب دالة على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب (لكن) أورد عليه بعداً من وجوه وناقش في تلك الوجوه الا الاول منها (ومحصل) الاول أن ثبوت الأجر مما لا يدل على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب (قال) لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل ... الخ ويعني بذلك ان العمل بقرينة التفريع على البلوغ كما تقدم في لسان الاخبار هو العمل المأتي به بداعي البلوغ فالثواب يكون على العمل المأتي به كذلك اي على الاحتياط لا على نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بما هو هو (ثم قال) ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الاخبار بطلب قول النبي (ص) والتماس الثواب الموعود (انتهى)

(فيقول المصنف) إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار كالصحيحة المتقدمة وما شاكلها مما ليس فيه تقييد بالاتيان بداعي طلب قول النبي (ص) او بالتماس ذلك الثواب على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بما هو هو فانها ظاهرة في كون الاجر مترتباً على نفس العمل لا على العمل المأتي به بداعي البلوغ وبرجاء الثواب .

(وفيه) (مضافاً) الى ما ذكره الشيخ اعلى الله مقامه من ان الظاهر من الاخبار المذكورة بقرينة التفريع هو كون الاجر والثواب مترتبين على العمل المأتي به بداعي البلوغ وبرجاء الثواب لا على نفس العمل بما هو هو وان تقييد بعضها بالاتيان بداعي طلب قول النبي (ص) أو التماس الثواب مما يؤيد ذلك (انه من المستبعد جداً) أن يصير نفس العمل الذي قد بلغ عليه الثواب بما هو هو مستحباً شرعاً بحيث كان البلوغ بخبر ضعيف مما له موضوعية وسببية في انقلاب الفعل عما هو عليه وفي صيرورته مستحباً شرعياً بل الثواب المذكور في الاخبار هو الثواب على الاحتياط الذي يستقل به العقل غير ان العقل يستقل بمجرد استحقاق الثواب فقط وهذه الاخبار تخبر عن تفضل الله تبارك وتعالى على المحتاط بإعطائه عين ذلك

الثواب الموعود الذي بلغه وشخص ذلك الاجر الذي قد أتى بالفعل برجائه والتماسه وهذا لدى التدبر واضح فتدبر .

(واما الثمرة بين القولين) فقد قال الشيخ أعلى الله مقامه (ما لفظه) ثم إن الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي يظهر في ترتب الآثار المترتبة الشرعية على المستحبات الشرعية مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعاً فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالامر به لا يوجب الا استحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفع الحدث فتأمل وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح ببلله بل يحتمل قوياً أن يمنع من المسح ببلله وإن قلنا بصيرورته مستحباً شرعياً فافهم (انتهى) كلامه رفع مقامه

﴿ اقول ﴾

لو كان الامر بالوضوء منحصراً بالامر الغيري لاجل غاية من الغايات لكان مما تظهر فيه الثمرة كما ذكر الشيخ (فإذا) ورد خبر غير معتبر بأن من توضأ مثلا ودخل المسجد فله كذا وكذا فعلى القول باستحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب يكون الوضوء مستحباً شرعياً ولو غيرياً يرتفع به الحدث وعلى القول باستحباب اتيان العمل بداعي البلوغ وبرجاء الثواب اي باستحباب الاحتياط لم يعلم كون الوضوء مستحباً حينئذ اذ لم يعلم صدق الخبر الذي قد بلغ المكلف فلا يعلم ارتفاع الحدث به (وأما اذا قلنا) ان الوضوء مستحب نفسي كما يستفاد ذلك من بعض الروايات مثل قوله (من أحدث ولم يتوضأ جفاني) أو (اكثر من الطهور يزيدالله في عمرك) الى غير ذلك من الاخبار فلا تظهر فيه الثمرة فإذا ورد خبر غير معتبر يأمر بالوضوء لغاية من الغايات فهو مستحب نفسي على كل حال يرتفع به الحدث لا محالة سواء كان الخبر صادقاً او كاذباً (ولعله) لهذا قال أعلى الله مقامه فتأمل (وأما غسل) المسترسل من اللحية فالظاهر انه على القول باستحبابه شرعاً كما عن الإسكافي لا مانع عن المسح ببلله فإنه حينئذ جزء من أجزاء الوضوء غايته أنه من

أجزائه المستحبة كبعض أجزاء الصلاة فلا وجه لما احتمله الشيخ قوياً من المنع عن المسح ببلله وإن قلنا بصيرورته مستحباً شرعياً (هذا مضافاً) الى عدم ورود خبر على الظاهر معتبر او غير معتبر بغسل المسترسل من اللحية كي تظهر فيه الثمرة ولعله الى أحد الامرين قد أشار الشيخ بقوله فافهم (والصحيح) في الثمرة انها تظهر في النذر وشبهه فإذا نذر أن يأتي بمستحب شرعي وقد بلغه شيء من الثواب بخبر غير معتبر فعمله لا بداعي البلوغ وبرجاء الثواب فعلى القول باستحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب قد أتى بالنذر وحصل البرء وعلى القول باستحباب اتيان العمل بداعي البلوغ وبرجاء الثواب لم يف بالنذر ولم يحصل البرء أصلا فتأمل جيداً .

﴿ قوله وكون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي الى العمل غير موجب . . . الخ ﴾

تضعيف للكلام المتقدم من الشيخ أعلى الله مقامه (وهو قوله) لأن الظاهر من هذه الاخبار كون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل ... الخ (وحاصله) ان تفرع العمل على البلوغ وكون البلوغ هو الداعي اليه مما لا يوجب أن يكون الثواب مترتباً عليه فيما اذا اتى به برجاء كونه مطلوباً وبعنوان الاحتياط فان الداعي الى الفعل مما لا يوجب للفعل وجهاً وعنواناً يؤتي به بذاك الوجه والعنوان (وفيه ما لا يخفى) فإن الداعي الى الفعل مما يوجب لا محالة وجهاً وعنواناً للفعل يكون الاتيان به بذاك الوجه والعنوان والا لم يكن الداعي داعياً (فإن التأديب) الداعي الى ضرب اليتيم مثلا مما يوجب لا محالة حدوث وجه وعنوان للضرب يكون الاتيان به بذلك الوجه والعنوان (وهكذا التعظيم) الداعي الى القيام مثلا مما يوجب لا محالة حدوث وجه وعنوان للقيام يكون الاتيان به بذاك الوجه والعنوان (وهكذا التقرب) الداعي الى الاتيان بالصلاة مما يوجب لا محالة حدوث عنوان للصلاة يكون الاتيان بها بذلك العنوان وهكذا وهكذا (وعليه) في المقام احتمال الثواب وبلوغه الداعي الى الفعل مما يوجب لا محالة حدوث وجه وعنوان للفعل يكون الاتيان به بذلك

الوجه والعنوان وهو عنوان الاحتياط (والظاهر) من أخبار من بلغه ثواب كما تقدم قبلا ان الثواب مترتب على الفعل المعنون بهذا العنوان فيكون هو المستحب لا على نفس الفعل الذي قد بلغ عليه الثواب بما هو هو فتدبراً جيداً .

﴿ قوله واتيان العمل بداعي طلب قول النبي (ص) كما قيد به في بعض الأخبار وان كان انقياداً . . . الخ ﴾

إن قول المصنف هذا وهكذا قوله الآتي او التماساً للثواب الموعود ... الخ تضعيف ايضاً للكلام المتقدم من الشيخ أعلى الله مقامه وهو قوله ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الاخبار بطلب قول النبي (ص) والتماس الثواب الموعود ... الخ (وحاصل التضعيف) ان تقييد بعض الاخبار بطلب قول النبي (ص) أو بالتماس الثواب الموعود غير مربوط بصحيحة هشام المتقدمة اذ الثواب فيها مترتب على نفس العمل فلا وجه لتقييدها به بل لو أتى بالعمل طلباً لقول النبي (ص) او التماساً للثواب الموعود لترتب الثواب على نفس العمل بمقتضي اطلاق الصحيحة (وفيه) ما تقدم آنفاً من ان ظاهر الاخبار جميعاً مع قطع النظر عن التقييد في بعضها بطلب قول النبي (ص) او بالتماس ذلك الثواب بقرينة التفريع على البلوغ الموجود في الكل هو كون الثواب مترتباً على العمل المأتي به بداعي البلوغ وبرجاء كونه مأموراً به لا على نفس العمل بما هو هو (هذا مضافاً) الى ما عرفت من انه من المستبعد جداً أن يصير نفس العمل الذي قد بلغ عليه الثواب بما هو هو مستحباً شرعاً بحيث كان البلوغ بخبر ضعيف مما له موضوعية وسببية في انقلاب الفعل عما هو عليه وفي صيرورته مستحباً شرعياً بعد أن لم يكن مستحباً واقعاً .

﴿ قوله فيكون وزانه وزان من سرح لحيته أو من صلى او صام فله كذا . . . الخ ﴾

اي فيكون وزان قوله عليه السلام من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له ... الخ وزان قوله عليه السلام من سرح لحيته فله كذا وكذا

فكما أن من ترتب الثواب على العمل في الثـــاني يعرف استحباب العمل وكونه مطلوباً شرعاً فكذلك من ترتبه عليه في الاول (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه الى ذلك ثم ردّ عليه (قال) واما ما يتوهم من استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الإستحباب الشرعي من الاخبـــار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله (ع) من سرح لحيته فله كذا مدفوع (وقد أفاد) في وجه الدفع ما حاصله ان الثواب هناك لا يكون الا مع الإطاعة الحقيقية والإطاعة الحقيقية لا تكون الا مع الأمر الشرعي فالثواب لازم للأمر يستدل به عليه استدلالا إنياً واما الثواب في المقام فهو باعتبار الإطاعة الحكمية اي الاحتياط فهو لازم للعمل المأتي به بداعي الباوغ واحتمال الصـــدق وان لم يرد به أمر آخر .

﴿ اقول ﴾

ويمكن أن يقال في الدفع ان الثواب في مثل من سرح لحيته فله كذا وكذا وان كان مترتباً على نفس العمل فهو مما يكشف عن استحبابه شرعاً ولكن في المقام لم يترتب على نفس العمل كي يكشف عن استحبابه شرعاً بل رتب على ما يظهر من الاخبار كما تقدم قبلا على العمل المأتي به بداعي البلوغ وبداعي احتمال الثواب وهو عبارة اخرى عن الاحتياط ولا كلام لنا في رجحانه عقلا واستحبابه شرعاً فتأمل جيداً .

في دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات

التحريمية الموضوعية

﴿ قوله الثالث انه لا يخفى ان النهى عن شيء اذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان او مكان بحيث لو وجد فى ذلك الزمان او المكان ولو دفعة لما امتثل أصلا . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الامر الثالث هو دفع ماقديتوهم في المقام من لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية بل وفي الشبهات الوجوبية الموضوعية ايضاً بدعوي أن الشارع اذا بيّن حرمة الخمر مثلا او وجوب قضاء ما فات من الصلاة مثلا فيجب الإجتناب عن كل ما احتمل كونه خمراً او الاتيان بكل ما احتمل فوته من الصلاة من باب المقدمة العلمية (قال الشيخ) أعلى الله مقامه في الشبهة التحريمية الموضوعية (ما لفظه) وتوهم عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا نظراً الى ان الشارع بين حكم الخمر مثلا فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدمة العلمية فالعقل لا يقبح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام مدفوع بأن النهي عن الخمر يوجب حرمة الافراد المعاومة تفصيلا او المعلومة إجمالا المتردد بين محصور والاول لا يحتاج الى مقدمة علمية والثاني يتوقف على الإجتناب من اطراف الشبهة لاغيرها واما ما احتمل كونه خمراً من دون علم اجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه وليس مقدمة للعلم باجتناب فرد محرم يحسن العقاب عليه فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه كشرب التتن في قبح العقاب عليه (الى ان قال) ونظير هذا التوهم قدوقع في الشبهة الوجوبية حيث

تخيل بعض أن دوران ما فات من الصلاة بين الاقل والاكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية وقد عرفت وسيأتي اندفاعه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصل الدفع) أن النهى عن الخمر بنحو الكبرى الكلية مما يوجب تنجز حرمة الصغريات المعلومة تفصيلا او إجمالا المترددة بين أطراف محصورة والإجتناب عن الاول مما لا يحتاج الى مقدمة علمية والإجتناب عن الثاني وان كان يحتاج اليها ولكن المقدمة العلمية هي أطراف العلم الإجمالي فقط لا كل ما احتمل كونه خمراً وهكذا الامر في الامر بقضاء الفوائت حرفاً بحرف (هذا محصل) كلام الشيخ أعلى الله مقامه .

(واما المصنف) فمحصل كلامه ان النهي عن الشيء على قسمين :

(فتارة) يكون بمعنى طلب تركه في زمان او مكان على نحو يكون المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع بحيث لو أتى به في ذاك الزمان او في ذاك المكان دفعة واحدة لم يمتثل أصلا كما اذا نهي عن الإجهار بالصوت في زمان خاص او مكان خاص لغرض مخصوص مثل أن لايشعر بهم العدو وهو في مكان قريب منهم يسمع كلامهم اذا أجهروا فإذا أجهر آناً ما لم يحصل الغرض ولم يمتثل النهي اصلا .

(واخرى) يكون بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده على نحو يكون المطلوب فيه تروكاً متعددة فكل ترك مطلوب مستقل كما في النهي عن الخمر او الكذب او الغيبة ونحو ذلك فالمحرم فيه ينحل الى محرمات عديدة بتعدد أفراد الخمر او الكذب او الغيبة (فإن كان) النهي من القسم الاول وجب الإحتياط وترك الأفراد المشتبهة رأساً تحصيلا للقطع بفراغ الذمة فاذا شك في صوت بنحو الشبهة الموضوعية انه هل هو إجهار أم لا كما اذا كان في سمعه خلل لا يميز الجهر من غيره وجب حينئذ تركه إلا اذا كان مسبوقاً بترك الإجهار فيستصحب الترك مع الاتيان بالفرد المشكوك (وان كان) من القسم الثاني فيقتصر في الترك على الأفراد المعلومة

واما المشكوكة فتجري البراءة عن حرمتها بلا كلام .

﴿ اقول ﴾

وفي كلام المصنف الى هنا موضعان للنظر .

(احدهما) ان المحرم كما سيأتي في صدر الأقل والاكثر الإرتباطيين وتقدم في صدر النواهي هوعلى ثلاثة أقسام لاعلى قسمين .

(الاول) ما كان المطلوب فيه مجموع التروك من حيث المجموع ومرجعه لدي الحقيقة الى واجب ارتباطي غايته ان الإرتباطي قد يكون وجودياً كالصلاة وقد يكون عدمياً كالصيام كما انه قد يكون بصورة الأمر كما اذا قال في المثال المتقدم أخفت صوتك وقد يكون بصورة النهي كما اذا قال لا تجهر بصوتك .

(الثاني) المحرم الغير الإرتباطي وهو الذي ينحل الى محرمات عديدة بتعدد أفراده كما في النهي عن الخمر او الكذب اوالغيبة ونحوها وهذان القسمان قدذكرهما المصنف كما عرفت .

(الثالث) المحرم الإرتباطي وهوالذي كان المبغوض فيه المجموع من حيث المجموع بحيث لو أتى بالجميع الا واحداً لم يعص سواء كان وجودياً كما في النهي عن الغناء بناء على كونه هو الصوت مع الإطراب والترجيع او عدمياً كما في النهي عن هجر الفراش أربعة أشهر وهذا القسم من النهي لم يذكره المصنف .

(ثانيهما) ان مرجع التوهم المتقدم هو الى النزاع في الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين غايته انه نزاع في الشبهات الموضوعية منهما اي هل يقتصر في الامتثال تركاً او إتياناً على الأفراد المعلومة وتجري البراءة عن المشكوكة أم يجب مراعاة تمام الأفراد حتى المشكوكة منها (والبراءة) وان كانت هي تجري عن الافراد المشكوكة للمحرم الغير الارتباطي كما تجري عن الأفراد المشكوكة للواجب الغير الارتباطي كقضاء الفوائت وأداء الدين وشبههما (ولكن) لا يجب الاحتياط في الافراد المشكوكة للقسم الاول من المحرم اي الذي مرجعه الى الواجب الارتباطي بنحو

الإطلاق (فإذا قال) مثلا لا تكرم الفساق وعلمنا من الخارج ان المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع بحيث اذا أكرم احدهم لم يمتثل أصلا من قبيل ما اذا لم يأت بأحد أجزاء الصلاة عمداً ثم شك في كون زيد فاسقاً أم لا فها هنا لا يجب الاحتياط بترك اكرامه (وهكذا) اذا قال اكرم العلماء وعلمنا من الخارج ان المطلوب فيه هو اكرام المجموع من حيث المجموع بحيث اذا لم يكرم احدهم لم يمتثل أصلا وشك في كون عمرو عالماً ام لا فها هنا ايضاً لا يجب الاحتياط بإكرامه وذلك لعين ما سيأتي في وجه عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية من الاقل والاكثر الارتباطيين حرفاً بحرف كالشك في وجوب السورة في الصلاة ونحوها

(نعم) اذا قال في المثال لاتكرم الفساق وكان المطلوب هو مجموع التروك من حيث المجموع وعلمنا ان زيداً فاسق يحرم اكرامه ولكن شك في رجل انه زيد ام لا فيجب الاحتياط حينئذ بترك اكرامه وترك إكرام كل من احتمل كونه زيداً اذ المفروض إحراز جزئية ترك اكرام زيد (وهكذا) اذا قال أكرم العلماء وكان المطلوب هو إكرام المجموع من حيث المجموع وعلم ان عمروا عالم يجب إكرامه وشك في رجل انه عمرو ام لافيجب إكرامه وإكرام كل من احتمل كونه عمروا اذ المفروض ايضاً احراز جزئية اكرام عمرو (نظير) ما اذا أمر بالصلاة وأحرز أن السورة جزئها والطهور شرطها ولم يعلم ان الصلاة الماتية بها هل هي مع السورة او الطهور ام لا فيجب الاحتياط حينئذ بعد إحراز جزئية السورة وشرطية الطهور باتيان صلاة قد احرز وجودهما فيها ولو بامارة شرعية او بأصل شرعي وستأتي الإشارة الى هذا كله في الاقل والاكثر الإرتباطيين إن شاء الله تعالى

﴿ قوله فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حده ... الخ ﴾

يعني به القسم الثاني من المحرم وهو الذي ينحل الى محرمات عديدة بتعدد الافراد المعبر عنه بالحرام الغير الإرتباطي .

﴿ قوله او كان الشيء مسبوقاً بالترك . . . الخ ﴾

يعني به القسم الاول من المحرم لكن فيما كانت الحالة السابقة هي الترك ليمكن استصحابه مع الاتيان بالفرد المشكوك وقد تقدم التمثيل له آنفاً فتذكر .

﴿ قوله والا لوجب الإجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعاً...الخ ﴾

قد عرفت التفصيل آنفاً في الاحتياط في القسم الاول من المحرم الذي مرجعه الى الواجب الارتباطي وانه لا يجب الإجتناب فيه بنحو الإطلاق كما يظهر من المصنف فلا تغفل .

﴿ قوله والفرد المشتبه وان كان مقتضى اصالة البراءة جواز الاقتحام فيه الا ان قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه . . . الخ ﴾

بل قد ظهر لك مما تقدم انه اذا قال مثلا لا تكرم الفساق وعلمنا من الخارج ان المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع بنحو الواجب الارتباطي وشك في كون زيد مثلا فاسقاً ام لا لم يجب الاحتياط بترك إكرامه للشك في جزئية ترك إكرامه بل تجري البراءة عنه شرعاً وعقلا كما هو الحال في الشبهة الحكمية من الاقل والاكثر الإرتباطيين عيناً وسيأتي اعتراف المصنف في الحكمية بجريان البراءة الشرعية وأنه يرتفع بها الإجمال والتردد في الواجب المردد وتعينه في الاقل دون الاكثر فانتظر .

في حسن الاحتياط عقلا ونقلا حتى مع قيام الحجة على العدم

﴿ قوله الرابع انه قد عرفت حسن الاحتياط عقلا ونقلا ولا يخفى انه مطلقاً كذلك حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب او الحرمة او امارة معتبرة على انه ليس فرداً للواجب او الحرام . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الأمر الرابع هو الاشارة الى التنبيه الثالث من تنبيهات الشيخ للشبهة التحريمية الموضوعية (قال) اعلى الله مقامه (ما لفظه) الثالث انه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً حتى فيما كان هناك امارة مغنية عن اصالة الإباحة (انتهى) ومقصوده ان الاحتياط كما تقدم حسنه في الشبهات حتى مع جريان البراءة فيها فكذلك يحسن حتى مع قيام الامارة فيها على العدم غير ان الشيخ أعلى الله مقامه خص هذا المعنى بالشبهات التحريمية الموضوعية والمصنف عممه الى مطلق الشبهات سواء كانت وجوبية او تحريمية حكمية او موضوعية (والى ذلك قد اشار) بقوله حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب او الحرمة يعني بها الشبهات الحكمية من الوجوبية والتحريمية (وبقوله) او امارة معتبرة على انه ليس فرداً للواجب او الحرام يعني بها الشبهات الموضوعية من الوجوبية والتحريمية (ومن هنا) يتضح ان التعبير بالحجة او الامارة المعتبرة تفنن في التعبير والا فلا فرق بينهما أصلا .

﴿ قوله ما لم يخل بالنظام فعلا . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) الا أن الاحتياط في الجميع موجب لإختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم ذكره يعني به الحر العاملي

رحمه الله بل يلزم أزيد مما ذكره فلا يجوز الأمر به من الحكيم لمنافاته للغرض (الى ان قال) فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات فيحتاط في المظنونات واما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات اليها فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام (وقدأشارالمصنف) الى هذا التبعيض بقوله وكان احتمال التكليف قوياً او ضعيفاً (الى ان قال الشيخ) ويحتمل التبعيض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل اذا كان من الامور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة الى حقوق الله يحتاط فيه والا فلا (وقد أشار المصنف) الى هذا التبعيض بقوله كان في الامور المهمة كالدماء والفروج او غيرها (الى ان قال الشيخ) ويحتمل التبعيض بين موارد الامارة على الاباحة وموارد لايوجد الا اصالة الاباحة فيحمل ما ورد من الإجتناب عن الشبهات على الثاني دون الاول لعدم صدق الشبهة بعد الامارة الشرعية على الإباحة (وقد أشار المصنف) الى هذا التبعيض بقوله كانت الحجة على خلافه أم لا (الى ان قال الشيخ) هذا ولكن ادلة الاحتياط لا ينحصر فيما ذكر فيه لفظ الشبهة بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقاً فالاولى الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرج (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه وقد سلك المصنف مسلك الشيخ ايضاً وحذا حذوه عيناً فقال بحسن الاحتياط مطلقاً ما لم يلزم منه الإخلال بالنظام سواء كان في الامور المهمة ام لا كان الاحتمال قوياً ام لا كانت الامارة قائمة على خلاف الاحتياط ام لا واذا لزم الإخلال بالنظام فلا يكون الاحتياط حسناً كذلك اي مطلقاً .

﴿ قوله وان كان الراجح لمن التفت الى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا او محتملا . . . الخ ﴾

هذا ما تفطنه المصنف بالخصوص دون الشيخ أعلى الله مقامه (وحاصله) ان الاحتياط في الجميع بعد ما كان موجباً لاختلال النظام فالراجح لمن التفت الى ذلك من أول الأمر أن يرجح بعض الاحتياطات على بعض فينتخب الاحتياط في

موارد قوة احتمال التكليف او قوة المحتمل كالدماء والفروج ونحوهما لا انه يحتاط في الشبهات الى ان يلزم الحرج منه فيدعه كما قد يستفاد ذلك من العبارة الأخيرة للشيخ وهي قوله فالأولى الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرج ... الخ .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

(يحتمل أن يكون) إشارة الى وجوب الاحتياط في الامور المهمة لدي الشارع كالفروج والدماء ونحوهما لا انه يحسن الاحتياط فيها بلا إلزام به وعليه فترجيح بعض الاحتياطات على بعض واجب لازم لا انه راجح مستحب (ويحتمل ايضاً) ان يكون إشارة الى ان الملتفت الى ذلك كما ان من الراجح له ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا او محتملا فكذلك من الراجح له ترجيح موارد قيام الاصل على الإباحة على موارد قيام الامارة عليها (والله العالم) .

هل تجري البراءة عن الوجوب التخييري

(بقي شيء) وهو أن الشيخ أعلى الله مقامه كما ظهر لك مما تقدم قد عقد لكل من الشبهة التحريمية الحكمية والشبهة التحريمية الموضوعية والشبهة الوجوبية الحكمية تنبيهات عديدة وقد انتخب المصنف من بين الكل مهماتها ولكن مع ذلك بقي فيها أمر مهم لم يتعرضه وهو التكلم حول جريان البراءة عن الوجوب التخييري وعدمه (فنقول) إن الشك في الوجوب التخييري يتصور على اقسام خمسة .

(الاول) أن يقع الشك في أصل توجه تكليف تخييري بأحد أمرين اوباحد أمور (وفي هذا القسم) تجري البراءة عنه بلا اشكال كما تجري عن التكليف التعييني عيناً (وهذا القسم) مما لم يتعرضه الشيخ أعلى الله مقامه ولعله لوضوحه .

(الثاني) أن يعلم إجمالا بتوجه تكليف تخييري لا محالة ولم يعلم ان التخيير

هل هو بين أمرين مثلا او بين أمور ثلاثة كما اذا علم إجمالا انه مخير بين العتق وصوم ستين يوماً ولكن لم يعلم انه هل هو مخير بينهما فقط او بينهما وبين إطعام ستين مسكيناً (وفي مثله) ايضاً لاينبغي الاشكال في جريان البراءة عن الوجوب التخييري للامر الثالث كما تجري عن الوجوب التعييني عيناً .

(نعم يشكل) جريان مثل حديث السعة فيه فإن جريانه مما يوجب التضييق على المكلف لا التوسعة (بل يشكل الامر) في جريان حديث الرفع ايضاً بناء على اختصاصه بما اذا كان في رفعه منة على الأمة ولكن جريان باقي أدلة البراءة من حديث الحجب وغيره مما لامانع عنه كما لايخفى (وهذا القسم) ايضاً مما لم يتعرضه الشيخ ولكن يمكن استفادته من عموم كلامه (قال) أعلى الله مقامه الثالث أي من تنبيهات الشبهة الوجوبية الحكمية ان الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعييني سواء كان أصلياً أو عرضياً كالواجب المخير المتعين لأجل الإنحصار اما لو شك في الوجوب التخييري والإباحة فلا يجري فيه ادلة البراءة لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به ويعاقب عليه الى آخره فيكون قوله هذا عاماً يشمل القسم الثاني والثالث والرابع والخامس جميعاً

(الثالث) ما اذا دار أمر التكليف بين تعلقه بفرد معين او بكلي شامل له ولغيره كما اذا علم إجمالا انه إما يجب إكرام زيد العالم تعييناً او يجب إكرام مطلق العالم المنطبق على زيد وعمرو (ويطلق على هذا القسم) بدوران الأمر بين التعيين الشرعي والتخيير العقلي فإن الوجوب ان كان متعلقاً باكرام زيد العالم فهو واجب تعييني شرعي وان كان متعلقاً بإكرام العالم فكل من إكرام زيد وعمرو واجب تخييري عقلي كما هو الشأن في الكلي وأفراده (وقد حكم الشيخ) في هذا القسم بمقتضي عبارته المتقدمة بعدم جريان ادلة البراءة عن الوجوب التخييري بالنسبة الى عمرو نظراً الى ما تقدم من دعوى ظهور ادلتها في عدم تعين الشيء المجهول على المكلف (وحكم ايضاً) بعدم جريان اصالة عدم الوجوب يعني به استصحاب عدمه

نظراً الى انه ليس في المقام الا وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد المعين فاصالة عدم تعلقه بالكلي معارضة بعدم تعلقه بالفرد (فيتعين) هنا جريان اصالة عـدم سقوط وجوب ذلك الفرد المعين المتيقن وجوبه اما تعييناً اوتخييراً بفعل هذا الفرد المشكوك وجوبه تخييراً (قال أعلى الله مقامه) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) وفي جريان اصالة عدم الوجوب تفصيل لأنه ان كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه وبين غيره او وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان إصالة عدم الوجوب اذ ليس هنا الا وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد فيتعين هنا إجراء اصالة عدم سقوط ذلك الفردالمتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك (انتهى)

﴿ اقول ﴾

اما عدم جريان البراءة عن الوجوب التخييري بالنسبة الى الفرد المشكوك بدعوى ظهور ادلتها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف فهو غير ظاهر ولا واضح وإن اشكل الأمر في جريان مثل حديث السعة وحديث الرفع كما تقدم ولكن لا مانع عن جريان غيرهما كحديث الحجب ونحوه (واما جريان) اصالة عـدم الوجوب في هذا الفرد المشكوك فما لا مانع عنه على الظاهر فإن الوجوب وان كان واحداً في المقام مردداً بين تعلقه بالكلي او بالفرد المعين ولا يمكن إجراء إصالة عدم تعلقه بالكلي لمعارضتها باصالة عدم تعلقها بالفرد المعين ولكن على تقدير تعلقه بالكلي ينشعب منه وجوبان تخييريان ولو عقلا احدهما يتعلق بالفرد المعين والآخر بهذا الفرد المشكوك ولا مانع عن جريان اصالة عدم تعلق الوجوب التخييري بهذا الفرد المشكوك (وعليه) فالنتيجة في هـذا القسم من دوران الامر بين التعيين والتخيير وان كان هو وجوب الاحتياط والاقتصار على الفرد المتيقن دون المشكوك لكن لا لاصالة عدم سقوط المتيقن بفعل المشكوك بل للاصل الواردعليها الرافع لموضوعها اي الشك وهو اصالة البراءة عن الوجوب التخييري في الفرد

المشكوك او اصالة عدم تعلق الوجوب التخييري به فينحصر الوجوب قهراً ولو في الظاهر بالفرد المتيقن فيتعين .

(الرابع) ما اذا دار امر التكليف بين تعلقه بفرد معين على وجه التعيين وبين تعلقه به وبغيره على وجه التخيير كما اذا علم إجمالا انه اما يجب إكرام زيد تعييناً أو يجب إكرام كل من زيد وعمرو تخييراً وفي الشرعيات كما اذا علم إجمالا انه اما يجب العتق تعييناً أو يجب كل من العتق وصوم ستين يوماً تخييراً (ويطلق على هذا القسم) بدوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين (وقد حكم الشيخ) فيه بمقتضي عبارته الاولى المتقدمة بعدم جريان ادلة البراءة عن الوجوب التخييري في الفرد المشكوك لما تقدم من دعوى ظهور أدلتها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف (وحكم ايضاً) بجريان اصالة عـــدم وجوب الفرد المشكوك تخييرياً وبجريان إصالة عدم لازمه اي عدم سقوط وجوب الفرد المعين المتيقن بفعل هذا المشكوك (قال) أعلى الله مقامه بعد عبارته الثانية (ما لفظه) واما اذا كان الشك في إيجابه بالخصوص يعني به في قبال ما اذا كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه وبين الفرد المتيقن جرى اصالة عدم الوجوب واصالة عـــدم لازمه الوضعي وهو سقوط الواجب المعلوم (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

والحق ان الكلام في هذا القسم هو عين الكلام في القسم السابق فتجري فيه إصالة البراءة عن الوجوب التخييري في الفرد المشكوك وهكذا اصالة عدم تعلق الوجوب التخييري به ويكون كل منهما وارداً على اصالة عدم سقوط المتيقن بفعل المشكوك رافعاً لموضوعها اي الشك ويقتصر لا محالة على الفرد المتيقن المعلوم وجوبه .

(ولكن) يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه في الأقل والاكثر الإرتباطيين قبيل الشروع في التنبيه على أمور متعلقة بالجزء والشرط الميل الى جريان البراءة عن التعيين في دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين في قبال وجوب الاحتياط

والاقتصار على الفرد المتيقن المعلوم وجوبه وذلك نظراً الى كون التعيين كلفة زائدة وهي ضيق على المكلف وحيث لم يعلم فهي موضوعة عنه بل يظهر منه في المقام الاول من مقامات التراجيح أن ذلك مذهب جماعة في مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير ولكنه أخيراً في الاقل والاكثر قوّي جانب الاحتياط والإقتصار على الفرد المتيقن (وهو الأصح) فإن العلم الإجمالي إما بتعلق الوجوب التعييني بالفرد المتيقن او الوجوب التخييري بكل من المتيقن والمشكوك ينحل الى العلم التفصيلي بوجوب المتيقن لا محالة إما تعيينياً او تخييرياً والشك البدوي في وجوب المشكوك فيقتصر قهراً على الفرد المتيقن وتجري البراءة عن المشكوك وهكذا تجري إصالة عدم تعلق الوجوب التخييري به فتأمل جيداً .

(الخامس) ما اذا أمر بطبيعة وكان لها فرد متيقن وفرد مشكوك كما اذا قال أكرم عالماً ولم يعلم ان العالم هل هو منحصر بزيد كي يتعين إكرامه عقلا او لا ينحصر به بل كل من زيد وعمرو عالم فنتخير بين إكرامهما عقلا (ويطلق على هذا القسم) بدوران الامر بين التعيين والتخيير العقليين ويجري فيه جميع ما تقدم في الدوران بين التعيين والتخيير الشرعيين وفي الدوران بين التعيين الشرعي والتخيير العقلي حرفاً بحرف .

(ثم إن) من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير العقليين ما إذا احتمل أقوائية المناط في أحد المتزاحمين او في احد الطرفين من دوران الامر بين المحذورين فإن أقوائية المناط مرجح عقلي في كلتا الصورتين جميعاً فاذا احتمل وجودها في أحد الجانبين معيناً فيحتمل فيه التعيين العقلي كما انه حيث يحتمل عدم وجودها في كلا الجانبين فيحتمل فيهما التخيير العقلي فيكون الامر فيهما دائراً بين التعيين والتخيير العقليين فيجب الاحتياط فيهما ايضاً فان العقل لايكاد يجوّز رفع اليد عن المتيقن المعلوم والاخذ بالمقابل المشكوك الغير المعلوم .

(بقي) شيء وهو أن جميع ما تقدم في الشك في الوجوب التخييري يجري

في الشك في الوجوب الكفـــائي حرفاً بحرف غير أن أقسام الشك في الوجوب التخييري كانت خمسة وفي المقام ثلاثة اذ لا محصل للترديد بين العيني الشرعي والكفائي العقلي وبين العيني والكفائي العقليين وان كان يعقل بقية الأقسام بتمامها (فيمكن) الشك في أصل توجه تكليف كفائي الى الجميع (ويمكن) العلم إجمالا بتوجه تكليف كفائي ولم يعلم انه متوجه الى الكل او باستثناء شخص خاص منهم كما إذا سلم رجل على جماعة وكان احدهم يصلي فيدور الأمر بين وجوب ردالسلام كفائياً على الجميع او باستثناء المصلي خاصة (ويمكن) أن يدور الأمر بين توجه التكليف الى شخص معين على وجه العينية وبين توجهه اليه والى غيره على وجه الكفائية كما اذا سلم في المثال على رجلين احدهما يصلي والآخر لا يصلي فيعلم إجمالا انه اما يجب رد السلام على من لا يصلي عينياً واما يجب عليه وعلى المصلي كفائياً (وقد أشار) الشيخ أعلى الله مقامه اجمالا الى جريان ما تقدم في الشك في التخييري في الشك في الكفائي وإن كان هو قد تعرض خصوص القسم الثاني من الاقسام المتقدمة (قال) في آخر التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الوجوبية الحكمية (مالفظه) ثم إن الكلام في الشك في الوجوب الكفـــائي كوجوب رد السلام على المصلي اذا سلم على جماعة وهو منهم يظهر مما ذكرنا فافهم (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

قدعرفت مماتقدم أن الشيخ إنما لم يقل بجريان البراءة عن الوجوب التخييري إعتماداً على ما ادعاه من ظهور أدلتها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف (ومن المعلوم) ان هذه الدعوى مما لا تتم في المقام لأن المكلف به مما لا ترديد فيه كي لا تجري البراءة عنه وإنما الترديد في نفس المكلف (وعليه) فلا وجه لعدم جريان البراءة عن الوجوب الكفائي في المقام (ولعله) اليه أشار أخيراً بقوله فافهم (فافهم جيداً) .

في اصالة التخيير

﴿ قوله فصل اذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمته لعدم نهوض حجة على احدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه إجمالا . . . الخ ﴾

قد عرفت في صدر البراءة أن الشيخ أعلى الله مقامه قد عقد للبراءة ثمان مسائل أربع للشبهة التحريمية وأربع للشبهة الوجوبية ومن كل أربع ثلاثة للشبهة الحكمية وواحدة للشبهة الموضوعية اذ منشأ الشك في الحكمية .

(تارة) يكون فقد النص .

(وأخرى) إجمال النص .

(وثالثة) تعارض النصين وفي الموضوعية منشأ الشك هو اشتباه الامور الخارجية وعرفت ايضاً أن المصنف قد عقد للبراءة مسألة واحدة جمع فيها بين الكل كما عرفت منا هناك ان الحق كان عقد أربع مسائل لا ثمان ولا واحدة اثنان للتحريمية حكميهاوموضوعيها واثنانللوجوبية حكميها وموضوعيها (وقدعقدالشيخ) لإصالة التخييرحسب مسلكه المتقدم في إصالة البراءة أربع مسائل ثلاثة منها للحكمية وواحدة للموضوعية وذلك لأن إصالة التخيير ليس لها شبهات تحريمية محضة ولا شبهات وجوبية محضة كي صح أن ينعقد لها ثمان مسائل بل يدور الامر في الكل بين الحرمة والوجوب جميعاً (وعقد المصنف) لاصالة التخيير مسألة واحدة جمع فيها بين الكل ايضاً (والحق) هو عقد مسألتين لها لا أربع ولا واحدة فلكل من الشبهة الحكميةوالشبهة الموضوعية مسألة مستقلة منغيرتعرض لمنشأ الشك فيالحكمية من فقد النص او إجمال النص او تعارض النصين (ولو بنى) على التعرض لمنشأ الشك فيها فالتعرض لأقسام إجمال النص من إجمال الحكم او المتعلق او الموضوع

أولى من التعرض لتعارض النصين وكان عدد المسائل حينئذ ستة مع فقد النص وتعارض النصين والشبهة الموضوعية .

(وبالجملة) الحق في تحرير إصالة التخيير أن يقال هكذا اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمته فمنشأ الترديد (إن كان) (عدم الدليل) على تعيين احدهما بالخصوص بعد قيامه على احدهما في الجملة كما إذا اختلفت الأمة على قولين بحيث علم وجداناً انتفاء الثالث (او إجمال الدليل) بحسب الحكم كما اذا أمر بشيء وتردد بين الإيجاب والتهديد (اوإجماله) بحسب متعلق الحكم كما اذا أمر بتحسين الصوت ونهي عن الغناء ولم يعلم ان الصوت المطرب بلا ترجيع هل هو تحسين واجب او غناء محرم (او إجماله) بحسب موضوع الحكم كما إذا أمر بإكرام العدول ونهي عن إكرام الفساق ولم يعلم أن مرتكب الصغائر هل هو عادل يجب إكرامه او فاسق يحرم إكرامه (فالشبهة حكمية) (وان كان) منشأ الترديد هو اشتباه الامور الخارجية كما اذا دار أمر زيد بين كونه عادلا يجب اكرامه او فاسقاً يحرم اكرامه مع العلم بمفهوم العادل والفاسق تحقيقاً (فالشبهة موضوعية) .

في وجوه المسألة وبيان المختار منها

﴿ قوله ففيه وجوه . . . الخ ﴾

في المسألة وجوه خمسة .

(الاول) الحكم البراءة شرعاً وعقلا نظير الشبهات البدوية عيناً وذلك لعموم ادلة الإباحة الشرعية وحكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك جميعاً (وقد اشار اليه المصنف) بقوله الحكم بالبراءة عقلا ونقلا لعموم النقل وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب او الحرمة للجهل به ... الخ .

(الثاني) وجوب الأخذ بجانب الحرمة (لقاعدة الاحتياط) حيث يدور

الأمر فيه بين التعيين والتخيير (ولظاهر) ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة (ولأن دفع المفسدة) أولى من جلب المنفعة (وللاستقراء) بناء على ان الغالب تغليب الشارع جانب الحرمة على الوجوب وسيأتي تفصيل الكل إن شاء الله تعالى واحداً بعد واحد (وقد اشار اليه المصنف) بقوله ووجوب الأخذ باحدهما تعييناً ... الخ .

(الثالث) وجوب الأخذ باحدهما تخييراً اي تخييراً شرعياً قياساً لما نحن فيه بتعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية (وقد اشار اليه المصنف) بقوله او تخييراً ... الخ .

(الرابع) التخيير بين الفعل والترك عقلا مع التوقف عن الحكم بشيء رأساً لا ظاهراً ولا واقعاً (وقد أشار اليه المصنف) بقوله والتخيير بين الترك والفعل عقلا مع التوقف عن الحكم به رأساً (وقد اختاره الشيخ) اعلى الله مقامه أخيراً (قال) في صدر البحث (ما لفظه) فإن في المسألة وجوهاً ثلاثة الحكم بالإباحة ظاهراً نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب ويعني بذلك الوجه الاول من وجوه المسألة (ثم قال) والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً ومرجعه الى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل والا لزم الترجيح بلامرجح ويعني بذلك الوجه الرابع من وجوه المسألة (ثم قال) ووجوب الأخذ باحدهما بعينه يعني بذلك الوجه الثاني من وجوه المسألة (ثم قال) اولابعينه ويعني به الوجه الثالث من وجوه المسألة (ثم ساق الكلام) طويلا في تقريب الوجه الاول اي الحكم بالإباحة ظاهراً وبيان عموم ادلة الإباحة الشرعية وحكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك الى أن عدل عن هذا كله (حتى قال) فاللازم هو التوقف وعدم الإلتزام الا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري اذا لم نحتج اليه في العمل (انتهى)

(الخامس) التخيير بين الفعل والترك عقلا والحكم بالإباحة شرعاً (وهذا)

هو الذي اختاره المصنف واشار اليه بعد قوله المتقدم والتخيير بين الترك والفعل عقلا مع التوقف عن الحكم به رأساً بقوله (او مع الحكم عليه بالاباحة شرعاً) .

﴿ اقول ﴾

والحق من بين هذه الوجوه الخمسة كلها هو الوجه الرابع الذي مرجعه الى عدم جريان شيء من البراءة الشرعية والعقلية أصلا مع حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك (اما عدم) جريان شيء من البراءة الشرعيـــة والعقلية أصلا فلما سيأتي في صدر بحث الإشتغال ان شاء الله تعالى من الوجوه العديدة لعدم جريان الاصل في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً ولو كان هو البراءة لا شرعيها ولا عقليها (مضافاً) الى ما سيأتي من المصنف في المقام في وجه عدم جريان البراءة العقلية (مما حاصله) أن موضوع البراءة العقلية هو اللابيان ولا قصور في البيان مع وجود العلم الإجمالي بالتكليف غير أن عدم المؤاخذة وعدم تنجز التكليف في المقام مستند الى العجز عن الموافقة القطعية لتردد التكليف بين الوجوب والحرمة وليس هو مستنداً الى الجهل والحجب كما لا يخفى (واما حكم العقل) بالتخيير بين الفعل والترك فلعدم الترجيح بين الفعل والترك كما سيأتي من المصنف فالفرق إذاً بين ما اخترناه وما اختاره المصنف انه قدس سره يقول بجريان البراءة الشرعية ونحن لا نقول به .

﴿ قوله لعدم الترجيح بين الفعل والترك وشمول مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام له . . . الخ ﴾

قد عرفت أن مختار المصنف هو الوجه الخامس من وجوه المسألة وانه مركب من جزئين التخيير بين الفعل والترك عقلا والحكم بالاباحة شرعاً (فقوله) لعدم الترجيح بين الفعل والترك ... الخ دليل للجزء الاول (وقوله) وشمول مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام له ... الخ دليل للجزء الثاني (وقد اخذ المصنف) شمول مثل كل شيء لك حلال للمقام من الشيخ أعلى الله مقامه فإنه قد مال في بدو الامر كما اشرنا الى الوجه الاول من الحكم بالبراءة الشرعية والعقلية جميعاً وإن رجع

أخيراً الى القول بالتوقف كما تقدم (قال) أعلى الله مقامه في صدر المسألة (ما هذا لفظه) وكيف كان فقد يقال في محل الكلام بالإباحة ظاهراً لعموم أداة الإباحة الظاهرية مثل قولهم كل شيء لك حلال وقولهم ما حجب الله علمه عن العبادفهو موضوع عنهم فإن كلا من الوجوب والحرمة قد حجب الله عن العباد علمه وغير ذلك من أدلته (الى ان قال) هذا كله مضافاً الى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك (انتهى) .

﴿ قوله ولا مانع عنه عقلا ولا نقلا . . . الخ ﴾

بل سيأتي في صدر بحث الاشتغال كما أشير آنفاً من الوجوه العديدة المانعة عقلا عن جريان الاصول العملية مطلقاً شرعيها وعقليها في أطراف العلم الإجمالي وإن لم يلزم منه مخالفة عملية فانتظر (هذا مضافاً) الى ما عرفت من أن قوله عليه السلام كل شيء لك حلال ... الخ هو مما لا يصلح للاستدلال به إلا في الشبهات الموضوعية دون الحكمية فتذكر .

﴿ قوله وقد عرفت انه لا يجب موافقة الاحكام إلتزاماً . . . الخ ﴾

اي وقد عرفت في الامر الخامس من بحث القطع انه لا تجب الموافقة الإلتزامية للاحكام الشرعية نظير ما يجب في الامور الإعتقاديةكي يمنع ذلك عن جريان البراءة الشرعية فيما دار أمره بين الوجوب والحرمة وينافي الحكم بإباحته ظاهراً مع العلم الإجمالي بأنه إما واجب أو حرام واقعاً (قال هناك) الامر الخامس هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملا يقتضي موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو اللازم في الاصول الدينية والامور الإعتقادية (الى أن قال) أو لا يقتضي فلا يستحق العقوبة عليه (الى ان قال) الحق هو الثاني .

﴿ اقول ﴾

بل قدعرفت منا أن الحق هو الاول وإن لم يكن تناف بين الموافقة الإلتزامية وبين الحكم بالإباحة الظاهرية او التوقف وعدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً كما

اخترناه ها هنا وذلك للتمكن من الالتزام الإجمالي بما هو الثابت للشيء في الواقع من الحكم الشرعي الإلهي .

﴿ قوله ولو وجب لكان الإلتزام إجمالا بما هو الواقع معه ممكناً ... الخ ﴾

اي ولو قلنا هناك بوجوب الموافقة الإلتزامية لكانت هي ممكنة ها هنا فيلتزم بما هو الثابت للشيء واقعاً من الحكم الواقعي الإلهي من دون تناف بينه وبين الحكم عليه بالإباحة الشرعية الظاهرية (قال فيما تقدم) في الامر الخامس من القطع (مالفظه) ثم لا يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة الإلتزامية وكان المكلف متمكناً منها يجب ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك ايضاً لإمتناعها كما اذا علم إجمالا بوجوب شيء او حرمته للتمكن من الإلتزام بما هو الثابت واقعاً والانقياد له والإعتقاد به بما هو الواقع والثابت وإن لم يعلم انه الوجوب او الحرمة .

﴿ اقول ﴾

وأصل هذا الجواب أعني الجمع بين الحكم بالاباحة الظاهرية وبين وجوب الموافقة الإلتزامية بالإلتزام الإجمالي مأخوذ عن الشيخ أعلى الله مقامه فيما أفاده في المقام وإن لم يؤشر اليه هناك في العلم الإجمالي (قال) في صدر إصالة التخيير (مالفظه) واما دعوى وجوب الإلتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الإنقياد للشرع ففيها (الى ان قال) وإن اريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله تعالى فهو تابع للعلم بالحكم فإن علم تفصيلا وجب التدين به كذلك وإن علم إجمالا وجب التدين بثبوته في الواقع ولاينافي ذلك التدين حينئذ بإباحته ظاهراً (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع كلامه .

﴿ قوله والإلتزام التفصيلي باحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً . . . الخ ﴾

إشارة الى دفع ما قد يتوهم من انه اذا لم يمكن الموافقة الإلتزامية التفصيلية وجب

الإلتزام التفصيلي باحد الطرفين إما الوجوب وإما الحرمة تخييراً فلا تصل النوبة الى الإلتزام الإجمالي ومن الواضح المعلوم أن الإلتزام التفصيلي بأحد الطرفين مما ينافي الحكم بالإباحة الشرعية الظاهرية (فيجيب عنه) المصنف بأمرين .

(الاول) أن الإلتزام التفصيلي باحدهما تشريع محرم .

(الثاني) انه مما لا دليل عليه قطعاً (وقد أجاب عنه) فيما تقدم في الامر الخامس من مبحث القطع بنحو أبسط (قال) فيما أفاده هناك (ما لفظه) وإن أبيت إلا عن لزوم الإلتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته القطعية الإلتزامية حينئذ ممكنة ولما وجب عليه الإلتزام بواحد قطعاً فإن محذور الإلتزام بضد التكليف عقلا ليس بأقل من محذور عدم الإلتزام به بذاته مع ضرورة ان التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكد يقتضي الا الإلتزام بنفسه عيناً لا الإلتزام به او بضده تخييراً (انتهى) .

﴿ قوله وقياسه بتعارض الخبرين الدال احدهما على الحرمة والآخر على الوجوب باطل . . . الخ ﴾

(رد على الوجه الثالث) من وجوه المسألة وهو وجوب الاخذ بأحد الطرفين إما الوجوب او الحرمة تخييراً شرعياً قياساً لما نحن فيه بتعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية (قال الشيخ) أعلى الله مقامه ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدال احدهما على الامر والآخر على النهي كما هو مورد بعض الاخبار الواردة في تعارض الخبرين ولا يمكن ان يقال إن المستفاد منه بتنقيح المناط وجوب الاخذ باحد الحكمين وإن لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل آخر فإنه يمكن ان يقال إن الوجه في حكم الشارع هناك بالاخذ باحدهما هو ان الشارع أوجب الاخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية فاذا لم يمكن الاخذ بهما معاً فلابد من الاخذ باحدهما وهذا تكليف شرعي في المسألة الاصولية غير التكليف المعاوم تعلقه إجمالا في المسألة

الفرعية بواحد من الفعل والترك بل ولولا النص الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هذه الجهة بخلاف ما نحن فيه اذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعاً في هذه الواقعة والإلتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص (انتهى) (ومحصل) وجه بطلان القياس المذكور على مايستفاد من مجموع كلامه الشريف ان الشارع في الخبرين قد أوجب الاخذ بكل منهما لاستجماعهما لشرائط الحجية وحيث لا يمكن الاخذ بالمتعارضين جميعاً فلابد من الاخذ باحدهما تخييراً كما هو الشأن في كل فردين متزاحمين من جهة عدم القدرة على الاتيان بهما جميعاً ومن هنا يظهر انه لو لم يكن في تعارض الخبرين نص يحكم بالتخيير أمكن القول به من هذه الجهة وهذا بخلاف ما نحن فيه فانه لا يجب الاخذ فيه شرعاً الا بما صدر واقعاً من الحكم الشرعي الإلهي المردد اثباتاً بين الوجوب والحرمة (وفيه) ان حكم الشارع بالتخيير في الخبرين المتعارضين لو كان من جهة التزاحم بين الفردين لكان التخيير بينهما على طبق القاعدة مع ان القاعدة فيهما كما ستأتي في محلها هي التساقط لا التخيير الا على السببية والموضوعية دون الطريقية (ولعل) من هنا قال أعلى الله مقامه أخيراً ثم إن هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشة او منع الا أن مجرد احتماله يصلح فارقاً بين المقامين مانعاً عن استفادة حكم مانحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض فافهم (انتهى) هذا كله حاصل ما أفاده الشيخ في وجه بطلان قياس المقام بتعارض الخبرين وقد عرفت ضعفه .

(واما المصنف) فحاصل كلامه في وجه بطلان القياس المذكور ان التخيير بين الخبرين المتعارضين على القول بالسببية والموضوعية وحدوث المصلحة والمفسدة في المتعلق بقيام الامارة يكون على القاعدة ويكون من التخيير بين المتزاحمين واما على القول بالطريقية كما هو المختار فالتخيير وان كان على خلاف القاعدة فان القاعدة فيهما كما اشير آنفاً هو التساقط ولكن احد الخبرين حيث انه واجد لمناط الطريقية من كون الخبر ثقة مثلا او عدلا مرضياً او معمولا به عند الاصحاب ونحو

ذلك مع احتمال إصابته ومطابقته للواقع فأدلة الترجيح او التخيير تجعله حجة تعييناً او تخييراً وأين ذلك من باب دوران الامر بين المحذورين فإن المطلوب فيه هو الالتزام بما صدر واقعاً من الحكم الإلهي إجمالا وهو حاصل من غير حاجة الى الالتزام بخصوص احدهما فانه ربما لا يكون اليه بموصل .

(نعم) إذا أحرز أن الملاك في التخيير بين الخبرين المتعارضين شرعاً هو إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة فالملاك حاصل في المقام بلا كلام والقياس يكون في محله ولكن دون إثباته خرط القتاد .

﴿ اقول ﴾

والحق أن بطلان قياس ما نحن فيه بتعارض الخبرين مما لا يحتاج الى هذا التطويل الذي صدر من الشيخ والمصنف جميعاً (بل يقال) في وجهه إن التخيير الشرعي بين طرفي الاحتمال في المقام مما يحتاج الى الدليل ولم يرد والمناط الذي بسببه خيرنا الشارع بين الخبرين المتعارضين مما لم ينقح لنا على وجه اليقين كي نتعدي منهما الى غيرهما وقياس المقام عليهما بلا تنقيح المناط باطل عندنا لا نقول به وهذا كله واضح ظاهر .

﴿ قوله ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين . . . الخ ﴾

ولو قال من جهة التخيير بين الواجب والحرام المتزاحمين كان أصح .

﴿ قوله الا ان احدهما تعييناً او تخييراً . . . الخ ﴾

إشارة الى الخلاف الآتي في محله من الترجيح او التخيير بين الخبرين المتعارضين .

﴿ قوله وأين ذلك مما اذا لم يكن المطلوب الا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً وهو حاصل . . . الخ ﴾

مراده من الاخذ بخصوص ما صدر واقعاً هو الالتزام به وهو حاصل اي من غير حاجة كما اشرنا الى الالتزام بخصوص احدهما مغيناً فإنه ربما لا يكون اليه بموصل

وليس مراده من الاخذ به هو العمل به فإن العمل به على وجه القطع ممتنع إلا احتمالا فكيف يقول وهو حاصل .

﴿ قوله ولا مجال هاهنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فانه لا قصور فيه ها هنا . . . الخ ﴾

ووجه عدم جريان البراءة العقلية كما أشرنا من قبل في ذيل بيان وجوه المسألة أن موضوع البراءة العقلية هو اللابيان ولاقصور في البيان في دوران الامربين المحذورين بعد العلم الاجمالي بالتكليف الإلزامى غير أن عدم المؤاخذة عليه انما هو للعجز عن موافقته القطعية كالعجز عن مخالفته القطعية فلا يجب الاول ولا يحرم الثاني لامتناعها قطعاً نعم يتمكن المكلف من الموافقة الإحتمالية وهي حاصلة بنفسها سواء أتى بالفعل او تركه من غير حاجة الى الامر بها اصلا وهذا واضح .

﴿ قوله ثم إن مورد هذه الوجوه وإن كان ما لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً اذ لو كانا تعبديين او كان احدهما المعين كذلك الى آخره ﴾

المقصود من هذه العبارة الى قوله ولا يذهب عليك هو تضعيف ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه (قال) في صدر البحث بعد بيان وجوه المسألة (ما لفظه) ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصلياً بحيث يسقط بمجرد الموافقة اذ لو كانا تعبديين محتاجين الى قصد امتثال التكليف او كان احدهما المعين كذلك لم يكن اشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع الى الاباحة لأنها مخالفة قطعية عملية (انتهى) (ومحصله) أن الحكم بالاباحة الظاهرية التي كانت هي احدى وجوه المسألة مما لا يجري فيما اذا كان كل من الوجوب والحرمة تعبدياً او كان احدهما المعين تعبدياً اذ لو حكمنا حينئذ بالاباحة ولم نمتثل شيئاً منهما على وجه قربي لحصلت المخالفة القطعية العملية .

(فيقول المصنف) إن محل تلك الوجوه وان كان ما لم يكن واحد من

الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً كما أفاد الشيخ بل كانا توصليين او كان احدهما الغير المعين تعبدياً (ولكن المهم في المقام) وهو التخيير العقلي بين الفعل والترك مما يجري حتى فيما اذا كانا تعبديين او كان احدهما المعين تعبدياً فنتخير عقلا في الاول بين الاتيان بالشيء بنحو قربي وبين تركه كذلك وفي الثاني بين الاتيان باحدهما المعين بنحو قربي وبين مجرد الموافقة في الآخر .

(نعم) يختص الحكم بالاباحة الشرعية بما اذا كانا توصليين او كان احدهما الغير المعين تعبدياً والا لم يمكن الحكم بها وذلك لتصوير المخالفة القطعية فيما اذا كانا تعبديين او كان احدهما المعين تعبدياً ففي الاول يأتي بالفعل لا بنحو قربي او يتركه كذلك وفي الثاني يأتي باحدهما المعين لابنحو قربي فتحصل المخالفة القطعية حينئذ بلا شبهة فتحرم .

﴿ قوله ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في احدهما على التعيين . . . الخ ﴾

(وحاصله) ان العقل انما يستقل بالتخيير فيما نحن فيه بين الفعل والترك اذا لم يحتمل الترجيح في احدهما المعين والا فلا يبعد استقلاله بتعين محتمل الرجحان دون غيره ومقصوده من الرجحان كما سيأتي التصريح به هو شدة الطلب اي الحاصلة من أقوائية المناط وأهمية الملاك .

﴿ اقول ﴾

ولايخفى عليك ان احتمال الرجحان في احد الطرفين اذا كان مرجحاً عقلا فالرجحان القطعي بطريق أولى (كما اذا علم) ان الشيء الفلاني الدائر أمره بين الوجوب والحرمة على تقدير وجوبه يكون ملاكه أقوى مما اذا كان حراماً او بالعكس في قبال احتمال الأقوائية وقد تقدمت الإشارة في أواخر البراءة الى ان كلا من أقوائية المناط واحتمالها مرجح عقلا في كل من المتزاحمين ودوران الامر بين المحذورين غير انه عند احتمال الرجحان في احد الجانبين يكون المورد من دوران الأمر بين التعيين

والتخيير العقليين دون ما اذا كان الرجحان قطعياً فلا دوران بينهما بل يتعين الراجح بلا كلام .

﴿ قوله كما هو الحال فى دوران الامر بين التخيير والتعيين فى غير المقام الى آخره ﴾

اي في غير دوران الامر بين المحذورين كما في المتزاحمين اذا احتمل الترجيح في احدهما المعين دون الآخر فإنه ايضاً من دوران الامر بين التعيين والتخيير العقليين وقد استقصينا الكلام في أقسام الدوران وما لكل منها من الاحكام في أواخر البراءة فراجع .

﴿ قوله ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب فى احدهما . . . الخ ﴾

لمّاذكر المصنف ان استقلال العقل في المقام بالتخيير انما هو فيما لا يحتمل الترجيح في احدهما على التعيين والا فلا يبعد دعوى استقلاله بتعينه أراد أن يذكر ما به الترجيح فقال ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في احدهما يعني بها الحاصلة من اقوائية المناط وأهمية الملاك كما أشرنا .

﴿ اقول ﴾

كما ان شدة الطلب واقوائية المناط بل واحتمالها في احدهما المعين يكون مرجحاً عقلا فكذلك لا يبعد ان يكون أقوائية الاحتمال او احتمالها في طرف معين مرجحاً ايضاً عقلا لكن في خصوص دوران الامر بين المحذورين لا في المتزاحمين .

﴿ قوله بما لا يجوز الإخلال بها فى صورة المزاحمة ووجب الترجيح بها وكذا وجب ترجيح احتمال ذى المزية فى صورة الدوران . . الخ ﴾

لمّا ذكر المصنف ان الترجيح يكون بشدة الطلب في احدهما يعني بها الحاصلة من أقوائية المناط اراد أن يحدد الشدة ويقيدها بما اذا كانت بمقدار معتد به بحيث يوجب الترجيح به عقلا بنحو البت والإلزام لا بمقدار يوجب الترجيح به بنحو الندب والاستحباب (فقال) بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة ... الخ

اي كانت الشدة بمقدار لو كانت موجودة في احد المتزاحمين لوجب الترجيح بها او كانت بمقدار لو كانت في احد الطرفين من دوران الامر بين المحذورين لوجب ترجيح احتمال ذاك الطرف بسببها .

﴿ اقول ﴾

بناء على ما عرفته منا آنفاً من كون أقوائية الاحتمال بل واحتمالها في طرف معين مرجحاً عقلا في دوران الامر بين المحذورين كقوة المناط او احتمالها عيناً لا يبعد أن يشترط ايضاً كون قوة الاحتمال او احتمالها هو بمقدار يجب الترجيح به لامطلقاً .

﴿ قوله ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً لأجل أن دفع المفسدة اولى من ترك المصلحة . . . الخ ﴾

(ردّ على الوجه الثاني) من وجوه المسألة وهو وجوب الاخذ بجانب الحرمة تعييناً (وقد رد قبل ذلك) على الوجه الثالث مفصلا (واما الوجه الاول والرابع) فلم يرد عليهما ولعله لاجل كون مختاره وهو الوجه الخامس مركباً منهما فأخذ الحكم بالإباحة شرعاً من الوجه الاول وأخذ التخيير بين الفعل والترك عقلا من الوجه الرابع (وكيف كان) قد أشرنا قبلا الى الامور التي استدل بها لهذا الوجه الثاني (من قاعدة الاحتياط) حيث يدور الامر بين التعيين والتخيير (وظاهر) ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة (وأن دفع المفسدة) أولى من جلب المنفعة (والإستقراء) بناء على أن الغالب تغليب الشارع جانب الحرمة على الوجوب (قال الشيخ) اعلى الله مقامه في ذيل بيان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة (ما لفظه) لما عن النهاية من ان الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتم (قال) ويشهد له ما أرسل عن أمير المؤمنين (ع) من أن اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات (ثم قال) بل وقوله أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات (انتهى) (وقال ايضاً) في ذيل بيان الإستقراء (ما لفظه) ومثل له

بأيام الإستظهار وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس (انتهى) (واما المصنف) فلم يذكر من هذه الامور الاربعة سوى الامر الثالث فقط وكأنه لأهميته بالنسبة الى ما سواه فخصه بالذكر وترك غيره (وعلى كل حال) حاصل ما أجاب به المصنف عن الامر الثالث ان الواجب والحرام يختلفان وليس لها ضابط كلي فرب واجب لأهمية ملاكه وأقوائية مناطه يكون مقدماً على الحرام في صورة المزاحمة فكيف يقدم على احتمال الواجب احتمال الحرام في صورة الدوران بين مثليهما .

﴿ اقول ﴾

من المحتمل قوياً أن لا يقول الخصم بوجوب الاخذ بجانب الحرمة مطلقاً حتى في صورة الدوران بين الواجب الأهم او محتمل الاهمية وبين الحرام المهم بل يقول في صورة التساوي بوجوب الاخذ بجانب الحرمة بدعوى ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة (ولعله اليه أشار المصنف) اخيراً بقوله فافهم (وعلى كل حال) الحق في الرد على الوجه الثالث ان يقال إن ما دار أمره بين الوجوب والحرمة اذا أحرز ان الحرام فيه هو أهم وأقوى مناطاً من الطرف الآخر او احتمل الأهمية في جانبه دون الآخر فيتعين الأخذ به والا فتقديم جانب الحرمة بنحو الإطلاق على الوجوب هو بلا ملزم (ودعوى) أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة هي بلا برهان (واهتمام) الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتم غير معلوم فيما لم يحرز أهمية الحرام او احتملت الأهمية في جانبه (وأما ما ارسل) عن أمير المؤمنين عليه السلام من أن اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات او قوله افضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات (ففيه) من القصور من حيث السند بالارسال بل الدلالة ايضاً للتصريح بالأولوية والأفضلية دون الوجوب ما لا يخفى (مضافاً) الى ما فيه من احتمال كون المراد أن اجتناب المحرمات والورع عنها أفضل من الإتيان بالنوافل والمستحبات كقيام الليل وصيام النهار ونحوهما والله العالم (هذا تمام الكلام) في الامر الثالث من الأمور التي استدل بها للوجه الثاني من وجوه المسألة

(واما الامر الاول) وهو قاعدة الاحتياط حيث يدور الأمر بين التعيين والتخيير (ففيه) منـــع الصغرى هنا اي الدور ان بينهما لعدم منشأ صحيح لتعين وجوب الاخذ شرعاً بجانب الحرمة او عقلا ما لم يحرز الأهمية او احتملت هي في جانب الحرام وهذا واضح .

(واما الامر الثاني) اي الاخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة (فنميه) ان ظاهرها الشبهات التحريمية لا ما دار أمره بين الحرام والواجب .

(واما الامر الرابع) اي الإستقراء بناء على ان الغالب تغليب الشارع جانب الحرمة على الوجوب كتحريمه الصلاة في ايام الاستظهار او أمره بإراقة الإنائين المشتبهين والتيمم كما في موثقة عمار الساباطي فقد تقدم تفصيل الكلام فيه كما ينبغي في آخر اجتماع الامر والنهي فلا نعيد .

هل التخيير بدوي او استمراري

(بقي في المقام) أمران لا بأس بالتنبيه عليهما .

(احدهما) انه على القول بالتخيير فيما نحن فيه (فهل هو) في بدو الامر فلا يجوز للمكلف أن يختار في الواقعة الثانية غير ما اختاره في الواقعة الاولى (ام هو) مستمر الى الآخر فله ان يختار في الواقعة الثانية غير ما اختاره في الواقعـــة الاولى (فإذا فرض) مثلا أن صلاة الجمعة قد دار أمرها بين الوجوب والحرمة واخترنا جانب الوجوب مثلا وأتينا بها في الجمعة الاولى (فهل) لنا ان نختار في الجمعـــة الثانية جانب الحرمة ولا نأتي بها (ام ليس) لنا ذلك بل يجب علينا الاتيان بها في كل جمعة الى الآخر (وجهان) بل قال الشيخ أعلى الله مقامـــه وجوه بضميمة تفصيل ذكره في المسألة (قال) ثم لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الامر فلا يجوز له العدول عما اختار او مستمر فله العدول مطلقاً او بشرط البنـــاء على

الاستمرار وجوه يستدل للاول بقاعدة الاحتياط واستصحاب حكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع من أول الامر الى الإباحة (انتهى) ولم يذكر أعلى الله مقامه ما يستدل به للوجه الثاني اي لاستمرار التخيير الى الآخر كما انه لم يذكر للوجه الثالث شيئاً (وعلى كل حال) قد عرفت في صدر البحث ان التخيير في المقام (إما عقلي) بين الفعل والترك لعدم ترجيح احدهما على الآخر (وإما شرعي) قياساً لما نحن فيه بتعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية (وعليه) فالمستدل بقاعدة الاحتياط (ان كان) ممن يقول بالتخيير العقلي فلا وجه للاستدلال المذكور فإن العقل الحاكم بالتخيير لا يكاد يتحير في حكمه فإنه إما يحكم بالتخيير بدواً او يحكم به الى الآخر فلا شك له كي يحتاط ويختار في الواقعة الثانية عين ما اختاره في الاولى نظراً الى دوران الامر بين التعيين والتخيير (وان كان) ممن يقول بالتخيير الشرعي فله وجه بدعوى احتمال حكم الشارع بوجوب الأخذ بما اختاره أولا على التعيين فيكون المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين (ولكن الدافع) لهذا الاحتمال هو استصحاب التخيير السابق كما ان به يندفع استصحاب حكم المختار ايضاً لوروده عليه فإن الاول سببي والثاني مسببي (واما استلزام العدول) للمخالفة القطعية ففيه انه اذا اختار في الواقعة الثانية غير ما اختاره في الواقعة الاولى فالمخالفة القطعية العملية وان كانت تلزم ولكن الموافقة القطعية العملية ايضاً تلزم ولم يعلم أن مصلحة الموافقة القطعية هي اقل من مفسدة المخالفة القطعية (ومن هنا) قد اختار الشيخ أعلى الله مقامه التخيير الاستمراري وصرح به وان كان يظهر منه في المخالفة الإلتزامية للعلم الإجمالي في بحث القطع ما يخالف ذلك (قال) فيما أفاده هناك (ما لفظه) لأن المخالفة العملية الغير اللازمة هي المخالفة دفعة وفي واقعة واما المخالفة تدريجاً وفي واقعتين فهي لازمة البتة والعقل حاكم بقبح المخالفة التدريجية اذا كان عن قصد اليها ومن غير تعبد بحكم ظاهري عند كل واقعة لأن ارتكاب ما هو مبغوض للمولى عن قصد قبيح ولو كان

في واقعتين اذا لم يكن له عند كل واقعة ما هو بدل ظاهراً للمعلوم اجمالا في الواقعتين (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ويرد عليه ما عرفته آنفاً من أن المخالفة القطعية العملية على القول بالتخيير الإستمراري وان كانت تلزم اذا اخترنا في الواقعة الثانية غير ما اخترناه في الواقعة الاولى الا أن الموافقة القطعية العملية ايضاً تلزم وليست مصلحة الثاني باقل من محذور الاول (ولعله) لذلك قال أخيراً هناك فافهم وعدل في المقام عما أفاده هناك وصرح ها هنا بأن الاقوى هو التخيير الاستمراري كما أشرنا .

في اشتباه الواجب بالحرام

(ثانيهما) انه يلحق بدوران الامر بين المحذورين اي الوجوب والحرمة اشتباه الواجب بالحرام بأن يعلم إجمالا ان أحد الفعلين واجب والآخر حرام ولم يعلم ان هذا واجب وذاك حرام او بالعكس فيجري في كل من الفعلين جميع ما تقدم في دوران الامر بين المحذورين حرفاً بحرف فإن كلا من الفعلين من مصاديقه وصغرياته يدور أمره بين الوجوب والحرمة غير ان المخالفة القطعية هناك لم تمكن الا تدريجاً وفي واقعتين كما اذا أتى بالفعل مرة وتركه أخرى وفي المقام تمكن دفعة واحدة بأن يأتي بهما جميعاً او يتركهما كذلك فتحصل المخالفة القطعية كما تحصل الموافقة القطعية (وقد حكم فيه الشيخ) اعلى الله مقامه بوجوب الإتيان باحدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك في قبال ما اذا اتى بهما جميعاً او تركهما كذلك وذلك لئلا يلزم المخالفة القطعية (قال) في آخر الاشتغال في المطلب الثالث من مطالب الشك في المكلف به بعد تحرير عنوان البحث (ما هذا لفظه) والحكم فيما نحن فيه وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك لأن الموافقة الإحتمالية في كلا

التكليفين أولى من الموافقة القطعية في احدهما مع المخالفة القطعية في الآخر ومنشأ ذلك أن الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع (انتهى)

﴿ اقول ﴾

ويرد عليه ان الاحتياط بالموافقة القطعية في احدهما مع المخالفة القطعية في الآخر ليس من دفع الضرر المحتمل بارتكاب الضرر المقطوع بل من دفع الضرر المقطوع بارتكاب الضرر المقطوع اذ لا وجه لتسمية الموافقة القطعية بدفع الضرر المحتمل وتسمية المخالفة القطعية بارتكاب الضرر المقطوع (ومن هنا يظهر) انه لا وجه للإلزام بالموافقة الإحتمالية في كلا التكليفين باتيان احدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك بل المكلف كما انه مخير عقلا بين الإتيان باحدهما وترك الآخر فكذلك مخير بين الاتيان بهما جميعاً وتركهما كذلك فإن المخالفة القطعية بالاتيان بهما جميعاً او بتركهما كذلك وان كانت تلزم ولكن الموافقة القطعية بسبب ذلك ايضاً تلزم وقد اشير آنفاً انه لم يعلم ان مصلحة الموافقة القطعية هي أقل من مفسدة المخالفة القطعية

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد أشرنا في صدر الحاشية المتقدمة وهي التعليق على قوله ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً ... الخ الى وجه قوله فافهم فراجع هناك ولا نعيده ثانياً .

في اصالة الاشتغال

﴿ قوله فصل لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب او التحريم فتارة لتردده بين المتباينين واخرى بين الأقل والاكثر الإرتباطيين الى آخره ﴾

واما الاقل والاكثر الغير الإرتباطيين فلم يعقد لهما الشيخ ولا المصنف بحثاً مستقلا يختص بهما وكأنه لوضوح الحكم فيهما وان العلم الاجمالي مما ينحل الى العلم التفصيلي

بالأقل والشك البدوي في الأكثر فتجري البراءة عن الأكثر وتقدمت الإشارة اليها في التنبيه الثالث من تنبيهات البراءة وسيأتي الإشارة اليها في صدر الأقل والاكثر الإرتباطيين إن شاء الله تعالى بنحو أبسط فانتظر .

في دوران الامر بين المتبائنين

﴿ قوله المقام الاول في دوران الأمر بين المتبائنين . . . الخ ﴾

(قد عقد الشيخ) أعلى الله مقامه لدوران الأمر بين المتبائنين حسب مسلكه المتقدم في إصالة البراءة ثمان مسائل اربع للشبهة التحريمية واربع للشبهة الوجوبية ومن كل اربع ثلاثة للشبهة الحكمية وواحدة للشبهة الموضوعية إذ منشأ الشك في الحكمية إما فقد النص او إجمال النص او تعارض النصين وفي الموضوعية اشتباه حال الامور الخارجية غير ان الشيخ قدم في المقام الشبهة التحريمية الموضوعية محصورها وغير محصورها على الشبهة التحريمية الحكمية نظراً الى اشتهار عنوانها في كلمات العلماء بخلاف التحريمية الحكمية بل لم يتعرض التحريمية الحكمية بمسائلها الثلاث الا باختصار (وعقد المصنف) للمقام مسألة واحدة جمع فيها بين المسائل الثمان كما فعل ذلك في البراءة ايضاً وان كان الاولى أن ينعقد لها أربع مسائل كما أشرنا في البراءة لاثمان ولا واحدة مسألتان للتحريمية حكميها وموضوعيها ومسألتان للوجوبية حكميها وموضوعيها من غير تعرض لمنشأ الشك في الشبهة الحكمية من فقد النص او إجمال النص أو تعارض النصين (وعلى كل حال) الحق في تحرير مسائل الدوران بين المتبائنين أن يقال هكذا إن التكليف المعلوم بالاجمال المردد بين أمرين متبائنين او أكثر (إن كان) حرمة فالشبهة تحريمية (وان كان) وجوباً فالشبهة وجوبية وفي كل منهما (ان كان) منشأ الشك فقد ان النص او اجمال النص فالشبهة حكمية كما اذا لم يعلم ان الحرام هل هو تجديد القبر او تحديده او لم يعلم ان الواجب في يوم

الجمعة هل هو صلاة الجمعة او صلاة الظهر (وان كان) منشأ الشك هو اشتباه الامور الخارجية فالشبهة موضوعية كما اذا لم يعلم ان هذا خمر يحرم شربه او ذاك او ان زيداً عالم يجب اكرامه او عمروا (واما اذا كان) منشأ الشك في الحكمية تعارض النصين فلا ينبغي ذكره في المقام اصلا اذ لا يجب الاحتياط فيه بتركهما جميعاً او باتيانهما جميعاً بلا كلام بل اللازم فيه إما الترجيح اوالتخيير على الخلاف الآتي في التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى .

﴿ قوله لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما مطلقاً ولو كانا فعل أمر وترك آخر ان كان فعلياً من جميع الجهات بان يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث او الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والاحتمال فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته . . . الخ ﴾

مقصوده من قوله ولو كانا فعل أمر وترك آخر أن يعلم إجمالا أنه إما هـذا المعين واجب او ذاك المعين حرام او بالعكس فيكون هذا العلم الاجمالي كالعلم الاجمالي بحرمة أحد الأمرين او بوجوب أحدالامرين فكما أن في الثاني يحتاط ويترك الأمران جميعاً او يؤتي بهما جميعاً فكذلك في الاول يحتاط ويؤتي باحدهما المعين المحتمل وجوبه ويترك الآخر المعين المحتمل حرمته (وأما لو علم) إجمالا أن احدهما الغير المعين واجب والآخر الغير المعين حرام فهو من اشتباه الواجب بالحرام ويلحق بدوران الامر بين المحذورين كما نبهنا عليه في آخر اصالة التخيير فراجع .

(ثم إن) حاصل كلام المصنف في العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين أمرين متباينين ان التكليف المعلوم بالاجمال (إن كان فعلياً) من جميع الجهات بان كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر وهما الإرادة والكراهة المنقدحتان في نفس المولى على طبق الوجوب والحرمة على ما تقدم من المصنف في الجمـع بين الحكم الظاهري والواقعي في العبارة التي ظهر منها ان مقصوده من البعث والزجر هي الإرادة والكراهة وهي قوله وكونه فعلياً انما يوجب البعث او الزجر في النفس

النبوية او الولوية ... الخ (فالتكليف) منجز يصح العقاب على مخالفته لا محالة وحينئذ تكون أدلة البراءة الشرعية مما يعم أطراف العلم الإجمالي مخصصة عقلا لوضوح مناقضتها مع البعث والزجر اي الإرادة والكراهة المحققتـــان على طبق التكليف المعلوم بالإجمال (وإن لم يكن فعلياً) من جميع الجهات وإن كان فعلياً من سائر الجهات غير جهة العلم من البلوغ والعقل والقدرة ونحوها على نحو لوتعلق به العلم التفصيلي لتنجز وحصل به البعث والزجر والإرادة والكراهة على طبقـــه (لم يكن منجزاً) حينئذ وجرت أدلة البراءة الشرعية في اطراف العلم الإجمالي جميعاً فضلا عن جريانها في بعضها ولم يجب الاحتياط في شيء من أطرافه لا كلا ولا بعضاً لعدم المانع عن شمولها لها لا عقلا ولا شرعاً .

﴿ اقول ﴾

ومحصل كلام المصنف لدى التأمل الى التفصيل في العلم الإجمالي (فإن كان التكليف) المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات بأن كان على طبقه الارادة او الكراهة كان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز وكان كالعلم التفصيلي عيناً فلا تجري الاصل في اطرافه لا كلا ولا بعضاً (وإن لم يكن فعلياً) من جميع الجهات بأن لم يكن على طبقه الإرادة او الكراهـــة كان العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز فيجري الأصل في أطرافه كلا وبعضاً لعدم المانع عنه لا عقلا ولا شرعاً وحينئذ يرد عليه .

(أولا) ان الذي تقدم منه في العلم الإجمالي في بحث القطع هو منجزيته بنحو الإقتضاء لا بنحو العلية التامة حتى انه ردّ على القول بتأثيره في التنجيز بنحو العلية التامة المستند الى لزوم المناقضة او احتمالها المحال من الترخيص في الاطراف كلا او بعضاً بالنقض بالترخيص في الشبهات الغير المحصورة والشبهات البدوية فكما انه لا محذور في الترخيص فيهما ولا يناقض الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال في الاول او المحتمل في الثاني فكذلك لامحذور في الترخيص في الاطراف المحصورة للعلم الاجمالي ولا يناقض الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال فيها أبداً .

(نعم) عدل في تعليقته هناك عن القول بمنجزيته بنحو الاقتضاء الى القول بمنجزيته بنحو العلية التامة ولكن مع ذلك تفصيله ها هنا في العلم الإجمالي مما ينافي ما تقدم منه هناك متناً وهامشاً كما لا يخفى .

(وثانياً) ان مجرد كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز فيما لم يكن فعلياً من جميع الجهات مما لا يقتضي عدم وجوب الاحتياط في أطرافه وجواز جريان الاصول الشرعية فيها بدعوى شمول ادلتها لها من دون مانع عنه عقلا ولا شرعاً كيف والاصول متعارضة في أطرافه كما ستعرف تقريبه وكفى بذلك مانعاً عقلياً فكيف يدعي انه لا مانع عن شمول أدلتها لها لا عقلا ولا شرعاً فإن العلم الإجمالي وإن فرض انه على قسمين المنجز بنحو العلية التامة والمنجز بنحو الإقتضاء ولكن يجب الإحتياط في كليهما جميعاً غايته انه في القسم الاول نفس العلم الإجمال مما يكفي في التنجيز من دون حاجة الى شيء آخر وفي القسم الثاني يكون العلم الإجمالي بضميمة تعارض الاصول في أطرافه مؤثراً في تنجز التكليف جداً .

(وثالثاً) لو سلم عدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي المقتضي للتنجيز دون العلة التامة فما المميز في مقام الاثبات وبما ذا يعرف ان العلم الإجمالي الحاصل بحرمة احد الامرين اوبوجوب احدهما هو من هذا القسم او من ذاك القسم وان التكليف المعلوم بالإجمال فيها فعلى من جميع الجهات واجد لما هو العلة التامة للبعث والزجر اي الإرادة والكراهة ام لا كي يعامل مع كل قسم بما هو حقه من وجوب الإحتياط وعدمه .

(ثم إنه) لابأس بصرف عنان الكلام الى تحقيق المقام بنحو أبسط (فنقول) اذا علم اجمالا بحرمة احد الامرين او بوجوب احدهما سواء كان بنحو الشبهة الحكمية او الموضوعية (فالظاهر) انه لا خلاف في حرمة المخالفة القطعية سوى ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه في الشبهة التحريمية الموضوعية من انه حكي عن ظاهر بعض جوازها .

(نعم) صرح في المسألة الاولى من مسائل الشبهة الوجوبية انه يظهر من المحقق الخونساري دوران حرمة المخالفة يعني القطعية مدار الاجماع وان الحرمة في مثل الظهر والجمعة من جهته (ثم قال) ويظهر من الفاضل القمي الميل اليه (انتهى) (وذكر الحدائق) في الماء المشتبه عن الكاشاني في المفاتيح والفاضل الخراساني في الكفاية انهما قد ذهبا الى حلّ ما اختلط بالحرام وان كان محصوراً لصحيحة عبدالله ابن سنان المتقدمة في البراءة كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (كما ان الظاهر) ان المشهور هو وجوب الموافقة القطعية (قال الشيخ) أعلى الله مقامه في الشبهة التحريمية الموضوعية (ما لفظه) اما المقام الثاني يعني به الموافقة القطعية فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور (ثم قال) وفي المدارك انه مقطوع به في كلام الاصحاب ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده الى الأصحاب وعن المحقق المقدس الكاظميني في شرح الوافية دعوى الاجماع صريحاً (ثم قال) وذهب جماعة الى عدم وجوبه وحكى عن بعض القرعة (انتهى) (وقال) في المسألة الاولى من مسائل الشبهة الوجوبية (ما لفظه) واما الثاني يعني به وجوب الموافقة القطعية ففيه قولان أقواها الوجوب لوجود المقتضي وعدم المانع ثم ذكر بعد الفراغ عن إثبات المقتضي وفقد المانع كلام المحقق القمي القائل بعدم وجوب الموافقة القطعية وهكذا بعض كلمات المحقق الخونساري التي يظهر منها الموافقة مع المحقق القمي (وقال) في المسألة الثانية منها (ما لفظه) ثم ان المخالف في المسألة ممن عثرنا عليه هو الفاضل القمي والمحقق الخونساري في ظاهر بعض كلماته (وقال) في المسألة الرابعة منها وهي ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع كما في صورة اشتباه الفائته او القبلة او الماء المطلق (ما لفظه) وقد خالف في ذلك الفاضل القمي رحمه الله فمنع وجوب الزائد على واحدة من المحتملات مستنداً في ظاهر كلامه الى ما زعمه جامعاً لجميع صور الشك في المكلف به من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة (انتهى) .

في وجوه وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي وعدم جريان شيء من الاصول فيها

(وكيف) كان فما قيل او يمكن أن يقال في وجه وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي وعدم جريان شيء من الاصول العملية فيها لا كلا ولابعضاً فتحرم المخالفة القطعية وتجب الموافقة القطعية وجهان بل وجوه ثلاثة .

(الاول) ما تقدم في بحث القطع وأشير اليه آنفاً من كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز كالعلم التفصيلي عيناً فلا يمكن الترخيص في أطرافه لا كلا لما فيه من المناقضة مع الواقع المعلوم بالاجمال ولا بعضاً لما فيه من احتمال المناقضة كما اذا صادف الترخيص مع الواقع المعلوم بالإجمال ومن المعلوم ان احتمال المحال محال كالقطع بالمحال (وفيه) أنا قد أبطلنا في العلم الإجمالي هذا الوجه الاول اي العلية التامة للتنجيز أشد إبطال وأوضحنا فساده بما لا مزيد عليه لما أوردنا عليه من النقض والحل جميعاً واثبتنا جواز الترخيص شرعاً في أطرافه كلا وبعضاً من دون أن يلزم منه مناقضة ولا احتمال مناقضة (ثم لو قلنا) بهذا الوجه الاول وان العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز كالعلم التفصيلي عيناً فمقتضي ذلك أن عدم جريان الأصول في اطراف العلم الإجمالي مما يختص بما اذا لزم من جريانها مخالفة عملية للتكليف المعلوم بالاجمال سواء كانت قطعية او احتمالية واما إذا لم يلزم منه مخالفة عملية فلا مانع عنه عقلا كما فى دوران الأمر بين المحذورين أو فى مثل استصحابي النجاسة فى طرفى العلم الإجمالي بالطهارة وهكذا .

(الثاني) معارضة الاصول في أطراف العلم الاجمالي فلا تجري الاصول في شيء منها لا كلا ولا بعضاً فإذا لم تجر الاصول في أطرافه أثر العلم الإجمالي قهراً

في التنجيز اذ المفروض انه إن لم يكن علة تامة للتنجيز فهو مقتضي له لا محالة فإذا كان المقتضي له موجوداً وكان المانع عن تأثيره في التنجيز وهو الترخيص الشرعي في الاطراف مفقوداً تنجز التكليف المعلوم بالاجمال عقلا (واحسن) ما قيل او يمكن أن يقال في تقريب معارضة الاصول وعدم جريان شيء منهـــا في اطراف العلم الإجمالي على نحو لايختص بأصل دون أصل بل يجري في عموم الأصول العملية جميعاً ان أدلة الاصول قاصرة عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي كلا وبعضاً .

(فإنها إن شملت) تمام أطراف العلم الإجمالي فالمناقضة بين الترخيص فيها وبين الواقع المعلوم بالإجمال وإن لم تلزم بعد ما منعنا منجزية العلم الإجمالي بنحو العلية التامة وجوزنا الترخيص الشرعي في أطرافه كلا وبعضاً من دون أن تلزم منه مناقضة ولا احتمال مناقضة (ولكن) المناقضة في نفس ادلة الأصول مما يلزم لا محالة بمعنى أنه تلزم المناقضة (إما بين الصدر والذيل) كما في دليل الاستصحاب على ما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه في تعارض الاستصحابين (قال ما لفظه) فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في احد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله (انتهى) فإذا كان هناك إنائان طاهران مثلا ثم علم إجمالا انه تنجس احدهما فصدر الحديث وهو قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك مما يأمرنا باستصحاب طهارة كل منهما بمقتضي اليقين السابق فيه والشك اللاحق وذيله وهو قوله عليه السلام ولكن ينقضه بيقين آخر مما ينهانا عن ذلك نظراً الى حصول اليقين الآخر بنجاسة احدهما ولو اجمالا وهذا هو عين المناقضة بين الصدر والذيل اذا كان دليل الاستصحاب شاملا لأطراف العلم الإجمالي جميعاً (وإما تلزم المناقضة بين المنطوق والمفهوم) كما في أدلة البراءة الشرعية على ما يستفاد بالتدبر في كلام الشيخ ايضاً في الشبهـــة الوجوبية من الإشتغال في الموافقة القطعية (قال ما لفظه) ومما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك فى المقام بأدلة البراءة مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوهما لأن العمل

بها فى كل من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة الى احدهما المعين عندالله المعلوم وجوبه فإن وجوب واحدة من الظهر والجمعة او من القصر والإتمام مما لم يحجب الله علمه عنافليس موضوعاً عنا ولسنا فى سعة منه فلابد إما من الحكم بعدم جريان هذه الأخبار فى مثل المقام مما علم وجوب شيء إجمالا وإما من الحكم بأن شمولها للواحد المعين المعلوم وجوبه ودلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعاً عن العبادوكونه محمولاعليهم ومأخوذين به وملزمين عليه دليل علمي بضميمة حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية على وجوب الاتيان لكل من الخصوصيتين (انتهى) ففي المثال الذي ذكره الشيخ أعلى الله مقامه من الظهر والجمعة اوالقصر والإتمام منطوق أدلة البراءة مما يدل على رفع وجوب كل منهما ووضعه عنا وكوننا فى سعة منه ولكن مفهومها مما يدل على عدم رفع احدهما المعلوم بالإجمال وعدم وضعه عنا وعدم كوننا فى سعة منه وهذا هو عين المناقضة بين المنطوق والمفهوم اذا شملت ادلة البراءة الشرعية لأطراف العلم الاجمالي تماماً (وإما تلزم المناقضة بين الغاية والمغيي) كما فى دليل قاعدة الطهارة فإذا علم إجمالا بنجاسة أحد الإنائين مثلافقوله عليه السلام كل شيء نظيف يشمل كلا منهما ويدل على طهارتهما جميعاً وقوله عليه السلام حتى تعلم انه قذر يشمل احدهما المعلوم بالاجمال ويدل على نجاسته شرعاً وهذا هو عين المناقضة بين الغاية والمغيي (هذا كله) إن شملت أدلة الاصول العملية لأطراف العلم الإجمالي تماماً .

(واما إن شملت) أحد طرفى العلم الإجمالي أحدهما المعين دون الجميع فيعارضه الطرف الآخر لاشتراكه معه فى مناط الدخول فلا وجه لترجيح احدهما على الآخر والإلتزام بدخوله دون صاحبه وهذا واضح لا يحتاج الى إطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام .

(وإن شملت) أحدهما الغير المعين فهو ليس فرداً غير الفردين المعينين فى الخارج فانه إما هذا وإما ذاك وقد عرفت عدم صلاحية أدلة الاصول لشمول شيء منهما أصلا .

(وإن شملت) احدهما على البدل بمعنى أن يدل الدليل على جواز إعمال الأصل في أحدهما مخيراً فإن أعملناه في هذا تركناه في ذاك وإن أعملناه في ذاك تركناه في هذا (لزم) مضافاً الى عدم وفاء الدليل بذلك (استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد) فدليل واحديشمل الشبهات البدوية على التعيين والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي على التخيير وهو كما ترى (هذا غاية) ما يمكن ان يقال في تقريب المعارضة بنحو يجري في عموم الأصول العملية بالتشقيقات الأربعة المذكورة ومجموع التشقيقات يستفاد من مواضع متفرقة من كلام الشيخ أعلى الله مقامه فثلاثة منها قد أفادها في تعارض الإستصحابين (قال) بعد عبارته المتقدمة في ذلك المشتملة على التشقيق الاول (ما لفظه) ولا إبقاء أحدهما المعين لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح واما احدهما المخير يعني به الغير المعين فليس من أفراد العام اذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج فإذا خرجا لم يبق شيء (انتهى) (واما الشق الأخير) من التشقيقات الأربعة وهو الشمول لأحدهما على البدل (فقد أفاده) في موضعين (في صدر) التعادل والتراجيح في المتكافئين (وفي بحث) الاشتغال في الشبهة التحريمية الموضوعية فى الموافقة القطعية عند تقريب شمول قاعدة الحل لأطراف العلم الإجمالي على البدل غير انه فى الاول صرح باستلزام البدلية استعمال اللفظ فى أكثر من معنى وفى الثاني قال إن البدلية ليس منها فى الروايات عين ولا أثر .

(ثم إن) من جميع ما ذكر الى هنا يظهر لك ضعف ما أفاده الشيخ اعلى الله مقامه فى بحث القطع فى العلم الإجمالي من جواز إجراء الأصل فى اطرافه فى الشبهة الموضوعية والحكمية جميعاً ما لم يستلزم مخالفة عملية (ووجه الضعف) ان المحصل من كلامه فى ذلك كما لا يخفى على من راجعه بطوله انه لامانع عن جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالي سوى المخالفة العملية نظراً الى كونها معصية لخطاب معلوم بالتفصيل فان لم يستلزم مخالفة عملية فلا مانع عنه (والمحصل) من التشقيقات

الأربعة المتقدمة المستفادة من مواضع متفرقة من كلماته الشريفة ان أدلة الاصول بنفسها قاصرة عن الشمول لأطراف العلم الاجمالي كلا وبعضاً فلا يشمل شيئاً منها أبداً لا من جهة لزوم محذور خارجي وهذا مما لايخلو عن تناقض وتناف (وكيف كان) ملخص هذا الوجه الثاني من وجوه وجوب الاحتيـــاط فى أطراف العلم الاجمالي هو معارضة الاصول فيها وأن ادلة الأصول قاصرة عن الشمول لها رأساً

(وفى قبال هذا الوجه الثاني) توهم شمول دليل الاصل لتمام اطراف العلم الإجمالي غايته انه يتعذر العمل به فى الكل فيجب العمل به فى البعض لانه غاية المقدور كما هو الشأن فى كل مورد من موارد التزاحم فالدليل يشمل جميع الافراد والتزاحم مما يلجأنا الى التخيير العقلي بينهما (قال) الشيخ أعلى الله مقامه فى تعارض الاستصحابين بعد ما ادعى ان دليل الاستصحاب لا يشمل شيئاً من اطراف العلم الإجمالي وذكر شقوقاً ثلاثة من التشقيقات الاربعة المتقدمة كما اشير آنفاً (مالفظه) وربما يتوهم ان عموم دليل الاستصحاب هو نظير قوله أكرم العلماء وانقـــذ كل غريق واعمل بكل خير فى أنه اذا تعذر العمل بالعام فى فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما بل لابد من العمل بالممكن وهو احدهما تخييراً وطرح الآخر لان هذا غاية المقدور (انتهى) (وفيه) ان المتوهم قد خلط بين تعارض الفردين وبين تزاحمهما ولم يتفطن ان دليل الاصل بالنسبة الى طرفى العلم الإجمالي هو من قبيل الاول وان الامثلة التي قد ذكرها آنفاً هي من قبيل الثاني وان الفردين هما متعارضان اذا كان التنافى بينهما فى مقـــام الجعل والتشريع بان كان الدليل بنفسه قاصراً عن الشمول لكليهما كما فى المقام على نحو يعلم اجمالا بخروج احدهما عن تحت الدليل بلا كلام وأن تزاحم الفردين لا يكاد يكون الا اذا كان التنافى بينهما فى مقام الامتثال بان كان المكلف هو الذي قد عجز عن الجمع بينهما لا يقدر على الاتيان بكليهما جميعاً كما في إنقاذ الغريقين دفعة واحدة لا في مقام الجعل والتشريع كمـــا هو شأن باب التعارض مطلقاً سواء كان بين الدليلين او بين الفردين وهذا واضح ظاهر لاينبغي الارتياب فيه أبداً .

(الوجه الثالث) من وجوه وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي وعدم جريان شيء من الاصول العملية فيها لا كلا ولا بعضاً هو كون التمسك بدليل الاصل في كل من الاطراف تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية فإذا لم يصح التمسك بدليل الاصل في شيء منها وجب الاحتياط عقلا اذ المفروض ان العلم الإجمالي مؤثر في التنجيز لا محالة ولو بنحو الاقتضاء فإذا لم يثبت الترخيص الشرعي المانع عن تأثير العلم في التنجيز أثر العلم قهراً في التنجيز لوجود المقتضي وفقد المانع (وبيان هذا) كله مما يبتني على ذكر مقدمات أربع .

(الاولى) ان المعلوم بالاجمال سواء كان حكماً تكليفياً او وضعياً او موضوعاً من الموضوعات هو مما يحتمل وجوده في كل من طرفي العلم الاجمالي بمعنى ان له واقع معين نحن لا نعلمه اثباتاً وإن علمنا إجمالا انه مما لا يخرج عن هذين الطرفين وهذا واضح .

(الثانية) ان العلم تابع للمعلوم فإن العلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة واضافته شبه خيط متصل من النفس الى متعلق العلم فطرف منه متصل بالنفس وطرفه الآخر متصل بالمتعلق اي بالمعلوم (وعليه) فكما ان المعلوم بالاجمال مما يحتمل وجوده في كل من طرفي العلم الاجمالي وله واقع معين وموضع خاص نحن لا نعلمه إثباتاً فكذلك العلم المتعلق به مما يحتمل قهراً وجوده في كل منهما بتبع المعلوم بالاجمال وله واقع معين وموضع خاص نحن لا نعلمه إثباتاً .

(الثالثة) أن العلم المحتمل وجوده في كل من طرفي العلم الإجمالي بتبع احتمال وجود المعلوم بالاجمال هو مانع عن الاصول العملية فإن المستفاد من ادلتها على اختلاف ألسنتها ان الشك موضوع للاصل العملي قد اخذ في لسان الدليل شرعاً فمهما حصل العلم ارتفع الشك ولم يجر الاصل العملي أبداً .

(الرابعة) أن مع احتمال وجود المانع في كل من طرفي العلم الاجمالي يكون التمسك بدليل الاصل فيه تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية فلا يجوز التمسك به

قهراً فإذا لم يجز التمسك به ولم يجر الاصل الشرعي في أطراف العلم الإجمالي لا كلا ولا بعضاً أثّر العلم الإجمالي كما اشير آنفاً فى التنجيز لا محالة لوجود المقتضي وهو العلم الإجمالي وعدم المانع عنه وهو الترخيص الشرعي المانع عن التنجيز فيجب الاحتياط عقلا فتأمل جيداً فإن المقام لا يخلو عن دقة .

قاعدة الحلّ بظاهرها تشمل تمام اطراف العلم الاجمالي

(ثم إن) ها هنا أمرين لا بأس بالتنبيه عليهما .

(احدهما) أن قاعدة الحل هي بظاهرها ممـــا تشمل أطراف العلم الإجمالي جميعاً من دون انيكون التمسك بادلتها فى كل طرف من الاطراف تمسكاً بالدليل فى الشبهة المصداقية (وذلك) لأن ادلتها على اختلاف ألسنتها (مثل) قوله (ع) فى رواية مسعدة بن صدقة كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه (وقوله عليه السلام) فى رواية عبدالله بن سليمان كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه الى غير ذلك مما تقدم تفصيله فى البراءة ظاهرة فى اعتبار العلم التفصيلي فى الغاية وهو مفقود فى أطراف العلم الإجمالي فإذا جرت فى جميعها لفقد الغاية لم يكن التمسك به فى كل منها تمسكاً بالدليل فى الشبهة المصداقية إذ المفروض أن هذا الاصل من بين ساير الاصول لا يكون مطلق العلم مانعاً عنه بل المانع عنه هو خصوص العلم التفصيلي وهو مما لا يحتمل وجوده فى شيء من الاطراف (واما ما ادعاه الشيخ) فى الاشتغال فى الشبهة التحريميـــة الموضوعية فى ذيل بيان حرمة المخالفة القطعية من ان قوله عليه السلام بعينه فى رواية مسعدة كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه تأكيد للضمير الراجع

الى الشيء جيء به للإهتمام فى اعتبار العلم كما يقال رأيت زيداً نفسه لدفع توهم وقوع الإشتباه فى الرؤية وانه مما لا ينافى إجمالية العلم فإذا علم اجمالا أن إناء زيد المردد بين الإنائين حرام فالإناء مما يصدق عليه انه شيء علم حرمته بعينه (فهو) وان كان حقاً فى الجملة ولكن مع ذلك تأكيد الضمير الراجع الى الشيء بكلمة بعينه مما يوجب ظهور الشيء فى الامر المفروز الممتاز فى الخارج بحيث يمكن الإشارة الحسية اليه (ولو سلم) عدم ظهوره فى ذلك فالحديث الثاني وهو قوله عليه السلام كلما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ظاهر فى ذلك جداً وقد اعترف الشيخ بنفسه بذلك فقال فيه ان قوله عليه السلام بعينه قيد للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه ولا يتحقق ذلك إلا اذا امكنت الإشارة الحسية اليه (انتهى) .

(وبالجملة) إن ادلة قاعدة الحل ظاهرة فى كون الحلية المجعولة فى ظرف الشك هي مغياة بالعلم التفصيلي بالحرام وهو مفقود فى اطراف العلم الاجمالي فلا تأبي عن الشمول لها بل تشملها ولا تكون مناقضة مع الحرمة المعلومة بالاجمال اذ من شمولها لها يعرف ان الحرمة الواقعية هي مما لا كراهة على طبقها ما لم يعلم بها تفصيلا كما لا يلزم منه المناقضة بين الغاية والمغيي أصلا بعد كون الغاية هي العلم التفصيلي المفقود فى الاطراف ولا كون التمسك بها للحلية فى كل من الاطراف تمسكاً بالدليل فى الشبهة المصداقية بعد كون المانع فى خصوص هذا الاصل هو العلم التفصيلي لا مطلق العلم ولو كان إجمالياً .

(نعم الانصاف) أن هذا الظهور غير معمول به عند الأصحاب كما تقدم في روايات البراءة فلا يمكن الاعتماد عليه ولا الاستناد اليه فلا يفتى بحلية كل من الإنائين اللذين علم اجمالا أن احدهما خمر او نجس او غصب ولم يعلم أن أحداً من الاصحاب قد أفتى بذلك سوى ما ذكره الشيخ في الشبهة التحريمية الموضوعية من الاشتغال من انه حكى عن ظاهر بعض جوازها يعني المخالفة القطعية وسوى ماحكاه

الحدائق في الماء المشتبه عن المحدث الكاشاني في المفاتيح والفاضل الخراساني في الكفاية من انهما قد ذهبا الى حل ما اختلط بالحرام وان كان محصوراً استناداً الى صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة في البراءة كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه .

في قيام الامارات في اطراف العلم الاجمالي

(ثانيهما) انه بعد ما عرفت حال جريان الاصول العملية في أطراف العلم الاجمالي وانها مما لا تجري فيها لا كلا ولا بعضاً فلا بأس بالإشارة الى حال قيام الامارات في أطرافها كلا وبعضاً (فنقول) أما قيام الامارات في تمام أطراف العلم الاجمالي (فان كانت) الامارة على وفق المعلوم بالاجمال فلا اشكال في جوازه كما اذا علمنا إجمالا بنجاسة احدالإنائين وقامت امارة على نجاسة هذا وامارة اخرى على نجاسة ذاك (واما اذا كانت) على خلاف المعلوم بالإجمال فلا إشكال في عدم جوازه كما اذا علمنا إجمالا بنجاسة احد الإنائين وقامت امارة على طهارة هذا وامارة اخرى على طهارة ذاك فإنا نعلم حينئذ بكذب احدي الامارتين فتتعارضان الإمارتان وتتساقطان وسيأتي تفصيل مقتضي القاعدة الاولية في تعارض الامارتين في صدر التعادل والتراجيح وانه التساقط .

(نعم) مقتضي القاعدة الثانوية المستفادة من الاجماع والاخبار العلاجية في خصوص الخبرين المتعارضين هوعدم التساقط بل الترجيح او التخيير على الخلاف الآتي إن شاء الله تعالى (هذا كله) اذا قامت الامارة في تمام اطراف العلم الاجمالي على وفق المعلوم بالاجمال او على خلافه (واما اذا قامت) في بعض أطرافها فلا اشكال في جوازه ايضاً (فإن قامت) على وفق المعلوم بالاجمال (فان كان) ما قامت عليه الامارة بمقدار المعلوم بالاجمال انحل العلم الاجمالي من أصله كما اذا

علمنا إجمالا بوجود عشرة شياة موطوئة في قطيع الغنم ثم قامت الامارة على موطوئية عشرة معينة منها (وان كان) دون المعلوم بالاجمال فينحل العلم الإجمالي بمقدار ما قامت عليه الامارة بحيث اذا قامت امارة اخرى على مقدار آخر وكان المجموع بمقدار المعلوم بالاجمال انحل العلم الإجمالي من أصله (واما اذا كانت) الامارة القائمة في بعض الاطراف على خلاف المعلوم بالاجمال فيخرج موردها عن كونه طرفاً للعلم الاجمالي ولم يبق موجب للاحتياط فيه أصلا الا في سائر الاطراف ففي مثال القطيع اذا قامت الامارة على عدم موطوئية غنم معين لم يجب الاحتياط فيه وانحصر الاجتناب بما سواه وهذا واضح .

﴿ قوله ومن هنا انقدح انه لافرق بين العلم التفصيلي والإجمالي .. الخ ﴾

اي ومما تقدم من أن التكليف المعلوم بينهما إن كان فعلياً من جميع الجهات فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته وان لم يكن فعلياً كذلك لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للاطراف انقدح انه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي اصلا وانما الفرق هو في طرف المعلوم بالاجمال فقد يكون فعلياً من جميع الجهات وقد لا يكون كذلك (وفيه ما لا يخفى) اذ بعد الإعتراف بأن التكليف المعلوم بالاجمال قد لا يكون فعلياً من جميع الجهات بل يكون فعلياً من سائر الجهات على نحو لو علم به تفصيلا لتنجز دون ما اذا علم به إجمالا (فلا محالة) يكون فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي من ناحية التأثير في التنجيز وعدمه والا لم يعقل ان يكون تكليف واحد قد فرض فعليته من سائر الجهات يصير منجزاً بالعلم التفصيلي دون الإجمالي (ولعله) اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد اشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله ثم ان الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقاً ولو كانت اطرافه غير محصورة الى آخره ﴾

قد عرفت ان الملاك في وجوب الاحتياط في اطراف العلم الإجمالي بنظر المصنف هو كون التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات بان كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجراي الإرادة والكراهة على ماتقدم لك شرحها قبلا (وعليه) فالتكليف المعلوم بالاجمال ان كان واجداً لهذا الملاك بان كان فعلياً من جميع الجهات وجب الاحتياط عقلا في اطرافه وان كانت كثيرة غير محصورة والا لم يجب الاحتياط وان كانت قليلة محصورة فلا عبرة إذاً بحصر الاطراف وعدم حصرها في وجوب الاحتياط وعدمه بل العبرة بفعلية التكليف المعلوم بالإجمال من جميع الجهات وعدمها .

(نعم قد تلازم) كثرة الاطراف وعدم حصرها مايوجب سقوط التكليف المعلوم بالاجمال عن الفعلية كما اذا كانت الاطراف الكثيرة مما اشتد به الحاجة على نحو لو اجتنب عن الكل وقع في العسر والحرج الرافعين للتكليف فلا يجب الاحتياط حينئذ لكن لا من جهة تفاوت في العلم الإجمالي بل من جهة التفاوت في ناحية المعلوم بالاجمال (هذا مجمل القول) في الشبهة الغير المحصورة وسيأتي الكلام فيها بنحو أبسط في التنبيه الثالث من تنبيهات هذا البحث وقد استعجل المصنف في التعرض لها من غير ملزم .

﴿ قوله وقد عرفت آنفاً انه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم ايضاً . . . الخ ﴾

اي قد عرفت آنفاً انه لا تفاوت بين العلم التفصيلي والإجمالي في التنجيز وعدمه ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم بالاجمال (هذا) ولكنك قد عرفت منا آنفاً الفرق

بين التفصيلي والإجمالي وإن فرض أن التفاوت في طرف المعلوم بالاجمال حقاً ايضاً فقد يكون فعلياً من جميع الجهات وقد لا يكون .

في بطلان التفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية

﴿ قوله وقد انقدح انه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها ضرورة ان التكليف المعلوم إجمالا لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً والا لم يحرم مخالفته كذلك ايضاً . . . الخ ﴾

اي وقد انقدح مما تقدم من ان الملاك في وجوب الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي هو كون التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات بان كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر أي الإرادة والكراهة (انه لاوجه) للتفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية بأن تحرم الاولى ولا تجب الثانية فإن المعلوم بالاجمال ان كان فعلياً من جميع الجهات وكان على طبقه البعث والزجر أي الإرادة والكراهة وجبت الموافقة القطعية قطعاً والا لم تحرم المخالفة القطعية كذلك (هذا) وقد رد المصنف على التفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية في بحث القطع بنحو آخر (وحاصله) ان العلم الإجمالي لو كان علة تامة بالنسبة الى المخالفة القطعية كما زعم المفصل فلا يمكن الترخيص في تمام أطرافه للزوم المناقضة مع الواقع المعلوم بالاجمال فكذلك لا يمكن الترخيص في بعض أطرافه لما فيه من احتمال المناقضة وهو محال كالقطع بالمتناقضين (وعليه) فكما تحرم المخالفة القطعية فكذلك تجب الموافقة القطعية .

(وبالجملة) إن العلم الإجمالي (إن قلنا) انه منجز بنحو العلية التامة وقد

انكره المصنف هناك فلا وجه للتفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية فكما لا يمكن الترخيص في جميع الاطراف لما فيه من القطع بالمناقضة فكذلك لا يمكن الترخيص في بعض الاطراف لما فيه من احتمال المناقضة (وإن قلنا) انه على قسمين كما هو ظاهره في المقام فقد يكون علة تامة للتنجيز وقد لا يكون كذلك فلا وجه ايضاً للتفصيل إذ التكليف إن كان فعلياً من جميع الجهات فتحرم المخالفة القطعية وتجب الموافقة القطعية وإلا لم تحرم المخالفة القطعية ولم تجب الموافقة القطعية .

﴿ اقول ﴾

هذا كله شرح بطلان التفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية بناء على كون الوجه في وجوب الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي هو عليته التامـــة للتنجيز اي فعلية التكليف المعلوم بالاجمال من جميع الجهات (واما على الوجهين) الأخيرين من معارضة الاصول في أطراف العلم الاجمالي او كون التمسك بدليل الاصل في كل من الاطراف تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية فبطلانه ليس الا لأجل عدم جريان الاصل في بعض الاطراف كي يحصل به المؤمن من العقاب ولم تجب الموافقة القطعية فتدبر جيداً .

في بطلان ما استند اليه القائلون بعدم وجوب الموافقة القطعية

(ثم إنك) قد عرفت فيما تقدم في ذيل التعليق على قوله لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما ... الخ انه لا خلاف في حرمة المخالفة القطعية الا ممن عرفت خلافه (كما انك قد عرفت ايضاً) ان المشهور وجوب الموافقة القطعية وان الشيخ ذكر في الشبهة التحريمية الموضوعية انه ذهب جماعة الى عدم وجوبهـــا وانه حكى عن

بعض القرعة وذكر في كل من المسألة الاولى والثانية من الشبهة الوجوبية مخالفة المحقق القمي وظهور بعض كلمات المحقق الخونساري في موافقته معه بل وذكر في المسألة الرابعة مخالفة المحقق القمي في جميع صور الشك في المكلف به فمنع وجوب الزائد على واحدة من المحتملات استناداً الى قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة (وكيف كان) قد استدل من لم يقل بوجوب الموافقة القطعية في التحريمية الموضوعية وجوّز ارتكاب ما عدى مقدار الحرام المعلوم بالإجمال بوجهين (قال الشيخ) :

(الاول) الاخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمته التي تقدم بعضها وإنما منع من ارتكاب مقدار الحرام إما لإستلزامه للعلم بارتكاب الحرام وهو حرام واما لما ذكره بعضهم من ان ارتكاب مجموع المشتبهين حرام لإشتماله على الحرام (انتهى) (وفيه) ان أخبار الحل إن أخذنا بظاهرها من اعتبار العلم التفصيلي في الغاية فيجوز ارتكاب تمام الاطراف حتى مقدار الحرام منها لعدم العلم التفصيلي به الذي هو غاية الحل وان رفعنا اليد عن ظهورها كما تقدم هنـــا وفي روايات البراءة وذلك لإعراض الجل بل الكل عنه فيكون حالها كحال بقية اخبار البراءة فلا تجري في شيء من الاطراف اصلا لا كلا ولا بعضاً (ثم إن) الشيخ قد ساق كلامه في الجواب عن هذا الوجه الاول الى ان قال .

(الثاني) ما دل بنفسه على جواز تناول الشبهة المحصورة فيجمع بينـــه على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي بأن الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعي فيكفي تركه في الإمتثـــال الظاهري كما لو اكتفى بفعل الصلاة الى بعض الجهات المشتبهة ورخص في ترك الصلاة الى بعضها وهذه الاخبار كثيرة منها موثقة سماعة قال سألت ابا عبـــدالله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمال بني أمية وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول إن الحسنات يذهبن السيئات فقال عليه السلام إن

الخطيئة لا تكفر الخطيئة وإن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال إن كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ووجدت الحديث الشريف في الوسائل في المكاسب المحرمة في باب عدم جواز الإنفاق من الكسب الحرام غير انه قال فيه عن عمل بني أمية (وكيف كان) لم يذكر الشيخ من المستدل في هذا الوجه الثاني غير الحديث المذكور شيئاً من الاخبار الكثيرة سوى ما أفاده (بقوله) ومنها ما دل على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالا كأخبار جواز الاخذ من العامل والسارق والسلطان (قال) وسيجيء حمل جلها او كلها على كون الحكم بالحل مستنداً الى كون الشيء مأخوذاً من يد المسلم ومتفرعاً على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ويرد على هذا الوجه الثاني ان هذه الاخبار إن أخذنا بها فلابد من الاقتصار على موردها وعدم التعدي عنها فمادل على جوازما اختلط حلاله بحرامه او جوازالاخذ من العامل لبني أمية ونحوهم اوالسارق اوالسلطان مع العلم الإجمالي بأن في ماله حرام مغصوب مما لايدل على جواز الشرب من أحد الإنائين الذين علم إجمالا أن أحدهما خمر او الاكل من احد اللحمين الذين علم إجمالا أن احدهما خنزير او التوضي باحد المائين الذين علم إجمالا أن أحدهما نجس وهكذا وهكذا (وأما ما احتمله الشيخ) أعلى الله مقامه من كون الحل في أخبار جواز الاخذ من العامل والسارق والسلطان مستنداً الى يدالمسلم اوإصالة الصحة في تصرفه (ففي غاية الإشكال) فانه بعد العلم الاجمالي بمغصوبية بعض ما في يد العامل او السارق او السلطان كيف يمكن التمسك بقاعدة اليد لملكية ما اخذ منه الا اذا لم يكن جميع ما في يده محل ابتلاء الآخذ وهكذا بعد العلم الإجمالي بفساد بعض تصرفاته كيف يحمل تصرفه فيما أعطاه للآخذ على الصحة الا اذا لم يكن جميع تصرفاته محلا للابتلاء (وعلى كل حال) هذا تمام

الكلام في حكم ما عدا مقدار الحرام من أطراف العلم الإجمالي في الشبهة التحريمية الموضوعية .

(واما ما ادعاه المحقق القمي) وهكذا المحقق الخونساري في ظاهر بعض كلماته من عدم وجوب الموافقة القطعية (فتفصيله) انه (قال الشيخ) في المسألة الاولى من مسائل الشبهات الوجوبية بعد الفراغ عن اثبات حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية (ما لفظه) واعلم أن المحقق القمي بعد ما حكى عن المحقق الخونساري الميل الى وجوب الإحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والإتمام قال إن دقيق النظر يقتضي خلافه فإن التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعددة بإرادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق أهل العدل على استحالته وكل ما يدعي كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والإتمام والظهر والجمعة وأمثالها ان الإجماع وقع على أن من ترك الامرين بان لا يفعل شيئاً منهما يستحق العقاب لا أن من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بأن ترك فعلها مجتمعين يستحق العقاب (الى ان قال) نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عندالله تعالى مردد عندنا بين أمور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك (انتهى) موضع الحاجة من كلامه (ثم ذكر الشيخ) اعلى الله مقامه من المحقق الخونساري بعض كلمات يظهر منها الموافقة مع المحقق القمي .

﴿ اقول ﴾

والكلام المذكور للمحقق القمي مما يجري في جميع مسائل الشبهات الوجوبية من الاشتغال سواء كانت موضوعية او حكمية كان منشأ الشك في الحكمية فقد النص او إجمال النص او غير ذلك وقد أشير غير مرة انه ذكر الشيخ في المسألة الرابعة من الوجوبية مخالفة المحقق القمي في جميع صور الشك في المكلف به فمنع وجوب

الزائد على واحدة من المحتملات استناداً الى قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة (وعلى كل حال) يرد عليه أن التكليف بالمجمل الذي يمكن دعوى اتفاق أهل العدل على استحالته هو التكليف بالمجمل رأساً لا بالمجمل المردد بين أمرين او أمور معدودة بحيث يسع المكلف الاتيان بهما اوبها بلا عسر ولا كلفة (مضافاً) الى أن التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعددة بإرادة فرد معين عند الشارع المجهول عند المخاطب لو كان مستحيلا عقلا كما ادعى هو فكيف يمكن حصول الإجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عندالله تعالى مردد عندنا بين أمور من دون اشتراطه بالعلم به وهل يعقل الإجماع او ورود النص على الامر المحال كلاوهذا لعمرى واضح ظاهر لايحتاج الى إطالة الكلام ومزيدالنقض والإبرام

هل يجب الاحتياط في الاطراف التدريجية

﴿ قوله ومنه ظهر انه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به اجمالا اما من جهة عدم الإبتلاء ببعض أطرافه أو من جهة الإضطرار الى بعضها معيناً او مرددا او من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحققه اجمالا فى هذا الشهر كايام حيض المستحاضة مثلا . . . الخ ﴾

اي ومما تقدم من أن الملاك في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي أن يكون التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات بأن كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر اي الإرادة والكراهة (ظهر) انه لو لم يعلم فعلية التكليف المعلوم بالإجمال من جميع الجهات (اما من جهة) عدم الإبتلاء ببعض أطراف العلم الإجمالي كماسيأتي شرحه في التنبيه الثاني (اومن جهة) الاضطرار الى بعض الاطراف معيناً او مرددا كما سيأتي شرحه في التنبيه الاول (او من جهة) تعلق التكليف بموضوع يعلم بتحققه اجمالا في هذا الشهر ولا يعلم بتحققه فعلا كي يكون التكليف

فعلياً بفعليته كايام حيض المستحاضة أي حيض المستمرة الدم الناسية للوقت وإن حفظت العدد الفاقدة للتمييز على نحو لا يمكنها الرجوع الى الصفات لم تجب الموافقة القطعية ولم تحرم المخالفة القطعية (واما اذا علم) فعلية التكليف المعلوم بالإجمال من جميع الجهات ولو في أطراف تدريجية كان ذلك التكليف منجزاً حينئذ ووجبت موافقته القطعية فضلا عن حرمة مخالفته القطعية ولا يكاد يمنع التدرج عن فعليته وتنجزه فان التكليف كما صح تعلقه بأمر حالي ويكون منجزاً فكذلك صح تعلقه بأمر استقبالي ويكون معلقاً كما في الحج بعد الإستطاعة قبل الموسم على ما تقدم لك شرحه في مقدمة الواجب .

(ثم إن) مقصود المصنف من هذا كله هو التنبيه على ما نبه عليه الشيخ أعلى الله مقامه في الاشتغال في التنبيه السادس من تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية (قال) السادس لو كان المشتبهان مما يوجد تدريجاً كما اذا كان زوجة الرجل مضطربة في حيضها بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها فتعلم إجمالا انها حائض في الشهر ثلاثة ايام مثلا فهل يجب على الزوج الإجتناب عنها في تمام الشهر ويجب على الزوجة ايضاً الإمساك عن دخول المسجد وقرائة العزيمة تمام الشهر ام لا وكما إذا علم التاجر إجمالا بابتلائه في يومه او شهره بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الإمساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه او شهره ام لا التحقيق أن يقال انه لا فرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجاً في وجوب الإجتناب عن الحرام المردد بينها اذا كان الإبتلاء دفعة وعدمه لإتحاد المناط في وجوب الاجتناب نعم قد يمنع الإبتلاء دفعة في التدريجيات كما في مثال الحيض فإن تنجز تكليف الزوج بترك وطي الحائض قبل زمان حيضها ممنوع فإن قول الشارع فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر في وجوب الكف عند الإبتلاء بالحائض اذ الترك قبل الإبتلاء حاصل بنفس عدم الإبتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب كما انه مختص بذوي الأزواج ولا يشمل العزاب الا على وجه التعليق فكذلك من لم يبتل بالمرأة

الحائض ويشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا نذر أو حلف على ترك الوطي في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين او أزيد ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين (انتهى) وملخصه بعد التدبر التام فيه ان الملاك في وجوب الاحتياط في الاطراف التدريجية ان يكون التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً في الحال وأن مثال النذر او الحلف من هذا القبيل وهكذا مثال المعاملة الربوية بخلاف مثال الحيض فإن فعلية التكليف فيه بترك وطي الحائض قبل زمان حيضها ممنوع (وفيه) ان التكليف في مثال الحيض ايضاً فعلي في الحال فإن موضوع الامر بالإعتزال في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض هو النساء وهن محققات فعليات في الحال والامر باعتزالهن في ايام حيضهن ليس الا من قبيل الامر بالحج في الموسم بنحو الواجب المعلق فكما ان التكليف فيه فعلي بعد الاستطاعة قبل الموسم فكذلك الامر بالإعتزال في المقام بعد التزوج بالنساء قبل ايام حيضهن (هذا مضافاً) الى ان التحقيق ان الملاك في وجوب الاحتياط في الأطراف التدريجية هو ان يكون التكليف المعلوم بالاجمال فيها إما فعلياً في الحال او مشروطاً بشرط يعلم اجمالا بتحققه بعداً فإن العلم بالتكليف الحالي كما انه مما يوجب التنجيز ويجب رعايته عقلا فكذلك العلم بالتكليف المشروط الذي يعلم بتحقق شرطه بعداً فهو ايضاً مما يوجب التنجيز ويجب رعايته عقلا (ومن هنا) قلنا بوجوب بعض المقدمات الوجودية من قبل وجوب ذيها اذا علم بعدم تيسره بعداً وانه يفوت الواجب بسبب عدم حصوله (وعليه) فلو سلم ان التكليف في مثال الحيض مشروط بالحيض وان تحققه في الحال ليس بمعلوم فهو مع ذلك مما يجب رعايته نظراً الى كونه من المشروط الذي يعلم بتحقق شرطه بعداً فتأمل جيداً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله اشارة الى قوله او من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحققه إجمالا في هذا الشهر كأيام حيض المستحاضة ... الخ فإن مثال الحيض إنما يكون من هذا القبيل اذا

كان موضوع التكليف فيه هو الحائض فهو حينئذ مما يقطع بتحققه إجمالا في هذا الشهر ولا يعلم بتحققه فعلا وأما اذا كان موضوع التكليف هو النساء كما يظهر من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض فالمثال من قبيل الواجب المعلق كالحج بعد الاستطاعة قبل الموسم فيكون التكليف فيه حالياً والواجب استقبالياً .

في الاضطرار الى بعض الاطراف معيناً

او مرددآ

﴿ قوله تنبيهات الاول أن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعاً لو كان الى غير معين ... الخ ﴾

إشارة الى ما في التنبيه الخامس من التنبيهات التي عقدها الشيخ أعلى الله مقامه للشبهة التحريمية الموضوعية من الاشتغال (وتوضيح المقام) انه لا خلاف على الظاهر فيما اذا اضطر الى بعض أطراف العلم الإجمالي بعضها المعين من قبل حصول العلم الإجمالي وانه مانع عن تأثير العلم الاجمالي في التنجيز فلا يجب الإحتياط حينئذ لعدم العلم بالتكليف لاحتمال كون المحرم هو الطرف المضطر اليه (قال الشيخ) أعلى الله مقامه الخامس لو اضطر الى ارتكاب بعض المحتملات فإن كان بعضاً معيناً فالظاهر عدم وجوب الإجتناب عن الباقي إن كان الإضطرار قبل العلم او معه لرجوعه الى عدم تنجز التكليف بالإجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر اليه (انتهى) (ولكن الخلاف) فيما اذا اضطر الى بعض الأطراف بعضها الغير المعين من قبل العلم الإجمالي فالشيخ أعلى الله مقامه يقول بوجوب الإجتناب عن الباقي دون المصنف (وقد أفاد الشيخ) في وجه ذلك (ما هذا لفظه) ولو كان المضطر اليه بعضاً غير معين وجب الاجتناب عن الباقي وان كان الاضطرار قبل

العلم الإجمالي لأن العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمته تفصيلا وجب الاجتناب عنه وترخيص بعضها على البدل موجب لإكتفاء الامر بالإجتناب عن الباقي (انتهى) موضع الحاجة من كلامه (وقد أفاد المصنف) في وجه عدم وجوب الإجتناب عن الباقي (ما هذا لفظه) ضرورة انه مطلقاً يعني سواء كان الإضطرار الى واحد معين او غير معين موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً او تخييراً وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم او بوجوبه بينها فعلا (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

والحق في هذا التفصيل مع المصنف فلا فرق في الاضطرار من قبل العلم الإجمالي بين ان كان الى واحد معين او الى غير معين ففي كلتا الصورتين لا يؤثر العلم الاجمالي في التنجيز أصلا .

(اما في الإضطرار الى واحد معين) فواضح وقد عرفت انه مما لاخلاف فيه

(واما في الإضطرار الى الغير المعين) فلأن مع الإضطرار كذلك لا يكاد يحصل العلم بحرمة واحد من الأطراف كي يجب الإجتناب عن الباقي اذ من المحتمل ان يكون المحرم الواقعي هو الذي يختاره المضطر لرفع اضطراره وهو معذور فلا يكون ما سواه حراماً واليه أشار المصنف بقوله المتقدم وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم او بوجوبه بينها فعلا ... الخ .

﴿ قوله موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف او تركه تعييناً اوتخييراً الى آخره ﴾

(اما الترديد) بين ارتكاب أحد الأطراف او تركه فناظر الى الفرق بين الشبهة التحريمية والوجوبية فالإضطرار الى أحد الأطراف في التحريمية موجب لجواز ارتكابه والإضطرار الى ترك احد الأطراف في الوجوبية موجب لجواز تركه (واما الترديد) بين التعيين او التخيير فناظر الى الفرق بين الاضطرار الى البعض

المعين او الغير المعين في الأول يجوز الارتكاب او الترك تعييناً وفي الثاني تخييراً وهذا واضح .

﴿ قوله وكذلك لا فرق بين أن يكون الإضطرار كذلك سابقـــاً على حدوث العلم أو لا حقاً . . . الخ ﴾

اي وكذلك لا فرق بين ان يكون الإضطرار الى المعين او الغير المعين سابقاً على حدوث العلم الإجمالي او لا حقاً (وتوضيح ذلك) ان الاضطرار من قبل العـــلم الإجمالي الى البعض الغير المعين كما كان محل الخلاف بين الشيخ والمصنف فذهب الشيخ الى الإحتياط في الباقي دون المصنف (فكذلك) الاضطرار من بعد العلم الإجمالي مطلقاً سواء كان الى المعين او الغير المعين هو محل الخلاف بينهما فالشيخ يقول بوجوب الاحتياط في الباقي دون المصنف (وقد أفاد الشيخ) في وجه ذلك (ما هذا لفظه) وان كان بعده يعني الإضطرار بعدالعلم الإجمالي فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأن الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظـــة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع الى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات (انتهى) (وقد أفاد المصنف) في وجه عدم وجوب الإحتياط (ما محصله) أن التكليف المعلوم بالاجمال من أول الأمر كان محدوداً شرعاً بعدم طرو الإضطرار الى متعلقه فإذا طرء الإضطرار الى بعض الأطراف كان الى المعين او الغير المعين لم يبق معه علم بالتكليف لاحتمال كون التكليف في الطرف الذي قداضطر اليه فيما كان الاضطرار الى المعين او في الطرف الذي يختاره المضطر لرفع اضطراره فيما كان الى الغير المعين ومع عدم بقاء العلم بالتكليف لا يكاد يجب الاحتياط في الباقي (وفيه) ان الإضطرار وإن كان من حدود التكليف شرعاً كالخطاء والنسيان والإكراه والحرج والضرر ونحو ذلك من العناوين الرافعة له ولو بمعنى رفع تنجزه (ولكن فقد الموضوع) ايضاً من حدود التكليف بل من حدوده بطريق أولى كما اذا أريق الخمر مثلا او مايع آخر حرام

غايته انه من حدوده عقلا لا شرعاً والمصنف لا يقول بترك الإحتياط في الطرف الباقي اذا فقد بعض أطراف العلم الإجمالي من بعدالعلم كما سيأتي التصريح به ومجرد كون أحدهما من الحدود الشرعية والآخر من الحدود العقلية مما لا يوجب تفاوتاً فيما نحن بصدده من انتهاء التكليف بحصول الحد وحدوثه كما لا يخفى .

(وبالجملة) الحق في هذا التفصيل مع الشيخ أعلى الله مقامه ففرق ظاهر بين الإضطرار من قبل العلم الإجمالي والإضطرار من بعد العلم الإجمالي .

(ففي الاول) لا يجب الاحتياط في الباقي .

(وفي الثاني) يجب كما هو الحال عيناً فيما اذا فقد بعض الأطراف من بعد العلم الإجمالي او أتى ببعض الأطراف في الشبهة الوجوبية من بعد العلم الإجمالي (فإن) التكليف المعلوم بالاجمال حرمة كان او وجوباً بعد ما تنجز بسبب العلم ووجب الخروج عن عهدته عقلا (لم يمكن) الخروج الا بترك جميع الأطراف او باتيان جميع الأطراف (فإذا اضطر) الى بعض الأطراف المعين اوالغير المعين من بعد العلم الاجمالي (او فقد) بعض الأطراف من بعد العلم الإجمالي (او أتى) ببعض الأطراف في الشبهة الوجوبية من بعد العلم الإجمالي ثم رفع اليد عن الاحتياط في الباقي (لم يكن) معذوراً ان كان التكليف في الطرف الباقي بلا شبهة فيجب عليه الاحتياط بحكم العقل (هذا) وقد يتوهم التمسك للاحتياط في الشبهة الوجوبية بعدالاتيان باحداطراف العلم الاجمالي (باستصحاب) الاشتغال (اواستصحاب) وجوب ما وجب سابقاً (او استصحاب) عدم الاتيان بالواجب الواقعي (وقد أشار الشيخ) الى الجميع في آخر المسألة الاولى من مسائل الشبهة الوجوبية (ولكن فيه ما لا يخفى) فإن المقصود من الإستصحابات المذكورة (ان كان) اثبات وجوب الطرف الباقي شرعاً فهي قاصرة عن ذلك الا على القول بالأصول المثبتة (وإن كان) المقصود اثبات وجوب الطرف الباقي عقلا فهو مما لا يحتاج الى ذلك فإن العقل باق على استقلاله بوجوب الإحتياط خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه

سابقاً بلاحاجة الى ذلك كله اصلا وسيأتي الكلام في خصوص استصحاب الاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين في ذيل الوجوه التي يمكن الاستدلال بها للاحتياط بنحو أبسط فانتظر .

﴿ قوله لا يقال الاضطرار الى بعض الأطراف ليس الا كفقد بعضها الى آخره ﴾

هذا هو النقض الذي أوردناه على المصنف من أن فقد الموضوع ايضاً من حدود التكليف فلماذا يلتزم هو بالاحتياط اذا فقد بعض الأطراف من بعد العلم الاجمالي دون ما اذا اضطر الى بعض الأطراف من بعد العلم الاجمالي مع أن كلا منهما من حدود التكليف غايته أن الاضطرار من حدوده شرعاً وفقد الموضوع من حدوده عقلا بل فقد الموضوع أولى بكونه حداً فانه مما يرفع التكليف من أصله بخلاف الاضطرار فقد يقال إنه مما يرفع تنجزه كالخطأ والنسيان ونحوهما لا من أصله (ومن هنا يظهر) ما في جوابه عن النقض من أن فقد المكلف به يعني به فقد الموضوع ليس من حدود التكليف وقيوده (فإنه وإن لم يكن) من حدوده شرعاً ولكنه من حدوده عقلا وهو مما يكفي في المقام جداً ومجرد كون احدهما من الحدود الشرعية والآخر من الحدود العقلية مما لا يوجب تفاوتاً فيما نحن بصدده كما أشرنا آنفاً فتأمل جيداً .

في خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء

﴿ قوله الثاني انه لما كان النهي عن الشيء انما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داعي آخر ولا يكاد يكون ذلك الا فيما يمكن عادة ابتلائه به . . . الخ ﴾

إشارة الى بعض ما في التنبيه الثالث من تنبيهات الشيخ أعلى الله مقامه للشبهة

التحريمية الموضوعية (ومحصله) انه يعتبر في تأثير العلم الاجمالي في التنجيز أن لا يكون أحد أطراف العلم الإجمالي مما لا أثر له على نحو لو كان المعلوم بالإجمال في جانبه لم يترتب عليه أثر شرعي ولم يحدث بسببه تكليف إلهي (وقد مثّل له) بما اذا علم إجمالا بوقوع قطرة من البول في احد إنائين احدهما بول اومتنجس بالبول او كثير لا ينفعل بالنجاسة او احد ثوبين احدهما نجس بتمامه (قال) لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة اذ لو كان ملاقيها هو الاناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلا فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في أصل التكليف لا المكلف به (انتهى) (وهكـــذا) يعتبر في تأثير العلم الإجمالي في التنجيز أن لا يكون أحد أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن تحت قدرة المكلف على نحو لو كان المعلوم بالإجمال في جانبـــه لم يصح تعلق التكليف به (وقدمثّل له) بما اذا علم إجمالا بوقوع النجاسة في احدشيئين لايتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منهما (قال) فلا يجب الإجتناب عن الآخر لأن الشك في أصل تنجز التكليف لا في المكلف به (انتهى) (وهكذا) يعتبر في تأثير العلم الاجمالي في التنجيز ان لا يكون أحد أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن تحت ابتلاء المكلف وان كان تحت قدرته عقلا وعادة على نحو لو كان المعلوم بالإجمال في جانبه كان النهي عنه مستهجناً عرفاً فإنه متروك بنفسه لا ينقدح في نفس المكلف داع اليه بعد فرض خروجه عن تحت ابتلائه فلا حاجة الى نهيه وزجره (وقـــد مثّل له) بما اذا تردد النجس بين إنائه وإناء آخر لادخل للمكلف فيه أصلا(قال) ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام او الشراب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيداً بقوله اذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية اوبملك او إباحة فاجتنب عنه (ثم قال) والحاصل ان النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة بحكم العقل والعرف بمن يعـــد مبتلى بالواقعة المنهي عنها ولذا يعد خطاب غيره بالترك مستهجناً الا على وجه التقييد

بصورة الابتلاء ولعل السر في ذلك أن غير المبتلى تارك للمنهي عنه بنفس عدم الابتلاء فلا حاجة الى نهيه فعند الاشتباه يعني به اشتباه التكليف وترديده بين الطرف المبتلى به والطرف الغير المبتلى به لايعلم المكلف بتنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي (قال) وهذا باب واسع ينحل به الاشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع مثل ما اذا علم إجمالا بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضع من الأرض التي لا يبتلي بها المكلف عادة او بوقوع النجاسة في ثوبه او ثوب الغير فإن الثوبين لكل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ثم إن) المصنف لم يؤشر إلا الى الأمر الثالث من الأمور المتقدمة وهو اعتبار أن لا يكون احد أطراف العلم الاجمالي خارجاً عن تحت ابتلاء المكلف (وقد أفاد) في وجهه ما حاصله أن النهي عن الشيء ليس الا لصيرورته داعياً نحو ترك المنهي عنه فلو كان الشيء بنفسه خارجاً عن تحت الابتلاء بحيث لاينقدح الداعي في نفس المكلف نحو فعله فلا موقع للنهي عنه أبداً اذ لا ثمرة فيه ولا فائدة كما لا يخفى (وعليه) فإذا كان أحد الأطراف خارجاً عن تحت الابتلاء فلا يحصل معه العلم الاجمالي بالتكليف أصلا .

﴿ اقول ﴾

هذا كله اذا كان أحد الأطراف الذي لا أثر له او كان خارجاً عن تحت القدرة او الابتلاء هومن قبل حصول العلم الاجمالي (واما إذا كان) من بعد العلم الاجمالي فلا يكاد يمنع ذلك عن تأثير العلم في التنجيز بل يجب الاحتياط في الطرف الباقي لا محالة لعين ما تقدم قبلا في الاضطرار الى بعض الأطراف معيناً او مردداً من بعد العلم الاجمالي أو في فقد بعض الأطراف من بعد العلم الاجمالي او الاتيان ببعض الأطراف في الشبهة الوجوبية من بعد العلم الاجمالي حرفاً بحرف (كما أن جميع ما تقدم) في طرو الاضطرار من قبل العلم الاجمالي يجري حرفاً بحرف في فقد بعض

الأطراف او الاتيان ببعض الأطراف في الشبهة الوجوبية من قبل العلم الاجمالي فلايجب الاحتياط حينئذ في الطرف الباقي اذلايحدث معه علم اجمالي بالتكليف أصلا

﴿ قوله ومنه قد انقدح أن الملاك فى الإبتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقداح طلب تركه فى نفس المولى فعلا هو ما إذا صح انقداح الداعى الى فعله فى نفس العبد . . . الخ ﴾

اي ومما تقدم ظهر لك أن المعيار في الابتلاء هو صحة انقداح الداعي الى الفعل في نفس العبد (وقد جعل الشيخ) أعلى الله مقامه المعيار صحة النهي وحسنه (قال) فيما أفاده في المقام (ما لفظه) والمعيار في ذلك وإن كان صحة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بالنجاسة وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق صيرورته واقعة له إلا أن تشخيص ذلك مشكل جداً (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ومرجع المعيارين هو الى شيء واحد فصحة النهي وحسنه مسببان عن صحة انقداح الداعي الى الفعل في نفس العبد وحدوثه فيها فالشيخ جعل المعيار المسبب والمصنف جعل المعيار السبب .

﴿ قوله ولو شك فى ذلك كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال لا اطلاق الخطاب . . . الخ ﴾

هذا تضعيف لما أفاده الشيخ أعلى الله مقامـــه فإنه في بدو الامر جوّز الرجوع الى البراءة عند الشك في حسن التكليف التنجيزي لأجل الشك فى الابتلاء (لكن قال) بعده ما هذا لفظه إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال أن الخطاب بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة والمعلوم تقييدها بالابتلاء فى موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به (الى ان قال) واما اذا شك فى قبح التنجيز فيرجع الى الاطلاقات فمرجع المسألة الى أن المطلق المقيد بقيد

مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به أولا والأقوى الجواز فيصير الاصل في المسألة وجوب الاجتناب الا ما علم عدم تنجز التكليف باحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام (انتهى) ومحصل كلامه أعلى الله مقامه بعد التدبر فيه ان النهي مقيد بالإبتلاء لا محالة ولكن الإبتلاء مجمل مفهوماً يعني انه مردد بين الأقل والاكثر ففي الزائد على الاقل يكون الشك في اصل التقييد فيرجع فيه الى الاطلاق .

﴿ اقول ﴾

نعم إن الكبرى مسلمة ولذا قد رجعنا في المجمل المفهومى المردد بين الاقل والاكثر للخاص الى العام ولكن اذا كان القيد المجمل مفهوماً مردداً بين المتباينين او كان مجملا مصداقاً فلا يكاد يرجع فيه الى الإطلاق بل يرجع فيه الى البراءة للشك في الحرمة من جهة الشك في تحقق القيد المعتبر فيها (واليه يرجع) قول المصنف ضرورة انه لا مجال للتشبث به يعني الاطلاق الا فيما اذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه ... الخ (وعليه) فيرجع النزاع بين الشيخ والمصنف لفظياً لا حقيقياً فتفطن .

﴿ قوله لا فيما شك فى اعتباره فى صحته . . . الخ ﴾

في العبارة مسامحة واضحة والصحيح هكذا لافيما شك في تحقق ما اعتبر في صحته يعني في صحة الإطلاق وهو تحقق الإبتلاء .

في الشبهة الغير المحصورة

﴿ قوله الثالث انه قد عرفت انه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين ان يكون أطرافه محصورة وان يكون غير محصورة . . . الخ ﴾

إشارة الى ما تعرضه الشيخ أعلى الله مقامه في الإشتغال في المقام الثـــاني من مقامى الشبهة التحريمية الموضوعية (قال بعد الفراغ) عن المقام الاول المنعقد للشبهة المحصورة وتنبيهاتها التسعة (ما هذا لفظه) المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة والمعروف فيها عدم وجوب الإجتناب ويدل عليه وجوه .

(الاول) الاجماع الظاهر المصرح به في الروض وعن جامع المقاصد وادعاه صريحاً المحقق البهبهاني في فوائده وزاد عليه نفي الريب فيه وأن مدار المسلمين في الأعصار والأمصار عليه وتبعه في دعوى الإجماع غير واحد ممن تأخر عنه وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة (قال) وبالجملة فنقل الإجماع مستفيض وهو كاف في المسألة (ثم قال) .

(الثاني) ما استدل به جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب ولعل المراد به لزومها في أغلب افراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلفين فيشمله عموم قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بناء على ان المراد ان ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبة اليه (الى ان قال) .

(الثالث) الاخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمته فانها بظاهرها وان عمت الشبهة المحصورة الا ان مقتضي الجمع بينها وبين مادل على وجوب الإجتناب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصور وحمل اخبار المنع على المحصور (الى ان قال) .

(الرابع) بعض الأخبار الدالة على ان مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الإجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً مثل ما عن محاسن البرقي عن أبي الجارود قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت أخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة فقال أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت فيه ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله إني لأعترض السوق فاشترى اللحم والسمن والجبن والله ما أظن كلهم يسمون هذه البربة وهذه السودان (الخبر) فإن قوله (ع) من أجل مكان واحد ... الخ ظاهر في أن مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الإجتناب عن محتملاته وكذا قوله عليه السلام والله ما أظن كلهم يسمون فإن الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبربة والسودان (الى ان قال) .

(الخامس) اصالة البراءة بناء على ان المانع من إجرائها ليس الا العلم الإجمالي بوجود الحرام لكنه إنما يوجب الإجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية التي لا يجب الا لأجل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات وهذا لايجري في المحتملات الغير المحصورة ضرورة أن كثرة الإحتمال يوجب عدم الإعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في احد الإنائين أو واحد من ألفي إناء (الى ان قال) .

(السادس) ان الغالب عدم ابتلاء المكلف إلا ببعض معين من محتملات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجاً عن محل ابتلائه وقد تقدم عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهة فضلا عن غير المحصورة (انتهى) موضع الحاجة من كلامه (وقد ناقش) أعلى الله مقامه في أكثر هذه الوجوه (ومن هنا قال) بعد ذكرها جميعاً هذا غاية مايمكن أن يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة وقد عرفت ان أكثرها لا يخلو من منع او قصور لكن المجموع منها لعله يفيد القطع او الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة والمسألة فرعية يكتفي فيها بالظن (انتهى)

(هذا كله من أمر الشيخ) أعلى الله مقامه في الشبهة الغير المحصورة .

(واما المصنف) فقد تقدم منا فى أوائل الفصل لدي التعليق على قوله ثم إن الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقاً ولو كانت اطرافه غير محصورة ... الخ ما محصل كلامه من أن المناط في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي سواء كانت محصورة او غير محصورة هو فعلية التكليف المعلوم بالاجمال من جميع الجهات بأن كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر اي الارادة والكراهة على ما تقـــدم لك شرحهما فإن كان التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات وجب الاحتياط في أطرافه وان كانت الأطراف كثيرة غير محصورة والا لم يجب الاحتياط وان كانت الاطراف قليلة محصورة فإذاً لا عبرة بكثرة الاطراف وعدمها .

(نعم) قد يلازم كثرة الاطراف وعـــدم حصرها لزوم العسر الموجب لسقوط التكليف المعلوم بالاجمال عن الفعلية كما اذا كانت الاطراف الكثيرة مما اشتد به الحاجة على نحو اذا اجتنب عن الكل وقـــع في العسر الشديد فلا يجب الاحتياط حينئذ لكن لامن جهة تفاوت في ناحية العلم الاجمالي بل من جهة التفاوت في ناحية المعلوم بالاجمال فإن التكليف الشرعي إن كان عسرياً حرجيـــاً لم يجب امتثاله ولو كان معلوماً بالتفصيل فكيف بما اذا كان معلوماً بالاجمال وهذا واضح

﴿ اقول ﴾

وينبغي من المصنف أن لايرفع يده هنا عن الاحتياط في الاطراف الغير المحصورة وإن كانت موجبة للعسر وذلك لما تقدم منه عند التكلم حول المقدمة الرابعة للانسداد من دعوى عدم حكومة دليل العسر على الاحتياط اذا كان بحكم العقل نظراً الى عدم العسر في متعلق التكليف وانما هو في الجمع بين محتملاته (اللهم) الا أن يقال إنه رجع أخيراً الى القول بحكومته عليه (فقال) نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشي من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتيـــاط ... الخ

(وعليه) فحكمه في المقام بسقوط الاحتياط يكون على القاعدة (وعلى كل حال) الحق أن جميع ما تقدم في وجه وجوب الاحتياط فى الشبهة المحصورة هو مما يجري فى الشبهة الغير المحصورة حرفاً بحرف وأن شيئاً من الوجوه الستة التي نقلها الشيخ أعلى الله مقامه مما لا تنهض لرفع اليد عن الاحتياط فى الشبهة الغير المحصورة سوى الوجه الثاني منها وهو لزوم المشقة فى الاجتناب عن الكل الا انه ليس بدائمي فإن العسر انما يلزم اذا كانت الاطراف الكثيرة مما اشتد به الحاجة كما أشرنا بأن كانت من الامور الضرورية كخبز او ماء ونحوهما مما يتوقف عليه نظام العيش والا فلا عسر فى ترك الاطراف جميعاً .

(واما الوجه الاول) من الوجوه المتقدمة وهو الإجماعات المستفيضة التي اكتفى بها الشيخ أعلى الله مقامه فلا يغني شيئاً فإن الإجماع في المسألة على تقدير تسليمه هو ليس مما يكشف عن رأي الإمام عليه السلام بعد ما كان المدرك فيها هي الوجوه المتقدمة كلا اوبعضاً .

(واما الوجه الثالث) فكذلك لايغني شيئاً فإن أخبار الحل وإن كان أكثرها ظاهراً في الشمول لاطراف العلم الاجمالي كماتقدم ولكن قلنا في روايات البراءةوفي أوائل الاشتغال ايضاً ان هذا الظهور غير معمول به عند الاصحاب فلا يعول عليه في رفع اليد عن الاحتياط أصلا (ولو سلم) اعتباره فحملها على الشبهات الغير المحصورة جمعاً بينها وبين ما دل على الإجتناب بقول مطلق مما لا شاهد عليه فإنه جمع اقتراحي لا جمع عرفي .

(واما الوجه الرابع) فهو مثلها في الضعف لما فيه من احتمال كون المراد من قوله عليه السلام أمن أجل مكان واحد ... الخ اي أمن أجل مكان واحديجعل فيه الميته لا يحرم جبن ساير الاماكن مما لا يعلم انه يجعل فيه الميتة وان كان فيه احتماله وشبهته (وعليه) فجبن ساير الاماكن يكون من الشبهات البدوية لا من أطراف العلم الإجمالي (ولو سلم) ظهور الحديث في مقصود المستدل فمن أجل

حديث واحد سيما من مثل أبي الجارود لا يمكن رفع اليد عن قاعدة الإحتياط في جميع الشبهات الغير المحصورة .

(وأضعف من هذا كله الوجه الخامس) فإن احتمال العقاب وان كان ضعيفاً موهوماً في كل واحد من الاطراف الغير المحصورة ولكن المحتمل وهو العقاب الاخروي حيث كان قوياً جداً فلا يجوّز العقل رفع اليد عن الإحتياط في الاطراف أبداً وهكذا الامر في كل ضرر قوي مثله وان كان دنيوياً لا أخروياً فإذا علم إجمالا أن في واحد من ألفي إناء بل وعشرة الآف إناء سم قاتل يقطع به الامعاء فوراً بلا مهلة أصلا فلا يكاد يجوّز العقل استعمال أحد الاواني بلا شبهة وان كان الإحتمال فيه ضعيفاً الى الغاية بعد ما كان المحتمل فيه في غاية القوة .

(وأضعف من الكل الوجه السادس) فإن الكلام ليس في الشبهات الغير المحصورة الخارجة بعض اطرافها عن تحت الإبتلاء كي يقال إنه لا يجب الاجتناب حينئذ عن الباقي مع حصر الشبهة فكيف باطراف غير محصورة بل الكلام متمحض في الشبهة الغير المحصورة التي هي تحت ابتلاء المكلف بتمام اطرافها فهي مع كونها بهذه الصفة هل يجب الإجتناب عنها ام لا (هذا تمام الكلام) في الوجوه الستة التي استدل بها لعدم الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة مع ما فيها من النقض والإبرام وقد عرفت ان أوجهها جميعاً هو لزوم العسر الا انه ليس بدائمي كما أشرنا آنفاً بل قد يتفق ذلك أحياناً (وعليه) فيقتصر في رفع اليد عن الإحتياط في الشبهة الغير المحصورة على موارد لزوم العسر خاصة لا غيرها .

(ثم إنه) مهما لزم العسر من اجتناب الكل في الشبهة الغير المحصورة وجاز الإقتحام فيها شرعاً لدفع العسر فهل يجوز ارتكاب الكل ام لا يجوز بل يجب إبقاء مقدار الحرام من الاطراف او يجب الاكتفاء في الإقتحام بمقدار دفع العسر (الظاهر) انه لا دليل على حرمة ارتكاب الكل بعد ما جاز الاقتحام فيها لدفع العسر فإن المقام بعينه هو من قبيل ما إذا اضطر الى بعض الاطراف المعين او الغير

المعين ثم علم اجمالا ان احدها نجس او خمر مثلا (وإن كان) الشيخ أعلى الله مقامه قدقوّي عدم جواز ارتكاب الكل لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي المعلوم بالاجمال (وفيه) ان مجرد العلم الاجمالي بوجود المحرم في الاطراف مما لا يوجب العلم بوجوب الاجتناب عنه بعد احتمال مصادفته مع ما يختاره المضطر لرفع اضطراره وهذا واضح .

(نعم) اذا كان لزوم العسر من بعد العلم الاجمالي وتنجز التكليف به لم يبعد وجوب الاقتصار في الاقتحام على مقدار دفع العسر فقط لا أكثر .

في قاعدة العسر والحرج

(ثم إن) الكلام حيث انجر الى ذكر قاعدة العسر والحرج فلا بأس بالاشارة الى بعض جهاتها مختصراً فنقول (اما مدركها) فهي آيات ثلاث .

(الاولى) قوله تعالى في سورة البقرة يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

(الثانية) قوله تعالى في المائدة ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم .

(الثالثة) قوله تعالى في سورة الحج وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين (واما مفاد الآيات) الثلاث التي هي مدركها (فقد يخطر بالبال) أن مؤديها ان الاحكام المجعولة في الدين ليست هي أحكاماً عسرة حرجة من قبيل صوم الوصال ونحوه بل هي أحكام سهلة سمحة كما يشهد بها بعض الاخبار وليس مؤديها أن أحد الاحكام المجعولة السهلة بالطبع اذا صار حرجياً بالعرض فهو مرفوع غير مجعول كالوضوء لدي البرد الشديد ونحوه(ولكن) الظاهر انه مما لا وجه له إذ كما أن صوم الوصال مثلا لو كان مجعولا في الدين صدق حينئذ انه تعالى قد أراد بنا العسر ولم يرد بنا اليسر وانه قد جعل علينا في الدين من

حرج فكذلك يصدق ذلك لو ثبت وجوب الوضوء مثلا لدي البرد الشديد وقد فرض عدم ارتفاعه بالعسر والحرج الطاريين (ويؤيد) هذا المعنى بل يدل عليه استشهاد الإمام عليه السلام بالآية الشريفة في رواية عبد الاعلى المروية في الباب ٣٩ من وضوء الوسائل الواردة في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على إصبعه مرارة فقال إن هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فلو لم تكن الآية الشريفة الا لنفي الاحكام الحرجية بالذات من قبيل صوم الوصال ونحوه ولم تشمل الأحكام الحرجية بالعرض كالمسح على البشرة في موضع الجرح المجعول عليه المرارة لم يستشهد بها الإمام عليه السلام للمسح على الحائل اي المرارة وهذا واضح .

(واما تقدمها) على ساير الاحكام الشرعية فالظاهر انه لا خلاف في أن وجه التقدم هي الحكومة بمعنى أن الآيات الثلاث التي هي مدرك القاعدة حاكمة هي على ادلة الاحكام الشرعية كأدلة الصلاة والصيام والزكاة ونحوها نظراً الى كونها ناظرة اليها والنظر هو ملاك الحكومة كما سيأتي شرحها في الإستصحاب ان شاء الله تعالى .

(نعم لنا) بعض الاحكام الشرعية قوية الملاك جداً لا تكاد ترتفع بعسر ولا بحرج بل ولا بضرر اذا كان دون هلاك النفس كوجوب حفظ العرض من الهتك او وجوب إنجاء المؤمن من الهلاك ونحو ذلك من الاحكام القوية المهمة بل لنا بعض الاحكام لاتكاد ترتفع بحرج ولابضرر وإن استلزم هلاك النفس كوجوب حفظ نبي او وصي نبي ونحوهما فمثل هذه الاحكام خارجة هي عن تحت ادلة الحرج بل الضرر بلا كلام .

﴿ قوله باجتناب كلها او ارتكابه . . . الخ ﴾

فالاول للشبهة التحريمية والثاني للشبهة الوجوبية .

﴿ قوله او غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعلياً . . . الخ ﴾

اي غير العسر والضرر مما لا يكون معه التكليف فعلياً كما اذا كان كثرة الاطراف موجبة لفوت واجب أهم فيسقط معه التكليف المعلوم بالإجمال عن الفعلية لمزاحمته بالأهم وإن لم يكن الاحتياط فيها عسرياً ولا ضررياً .

﴿ قوله كما أن نفسها ربما يكون موجبة لذلك ولوكانت قليلة . . . الخ ﴾

اي كما ان نفس الاطراف ربما يكون موجبة لعسر موافقته القطعيـــة ولو كانت محصورة قليلة كما اذا اشتد الحاجة الى الإقتحام في بعضها معيناً او مردداً على نحو لو لم يقتحم فيه وقع في العسر الشديد .

﴿ قوله ولو شك في عروض الموجب فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف لو كان والا فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعلي . . . الخ ﴾

اي ولو شك في عروض العسر الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف لو كان له اطلاق وإلا فالبراءة لكون الشك في اصل التكليف (وفيه) إن التكليف مقيد بعدم العسر لا محالة فإذا شك في تحقق العسر وعدمه بنحو الشبهة المصداقية كما هو ظاهر كلام المصنف فلا مجـــال للتمسك بالاطلاق بلا كلام فإنه من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصداقية للخاص وهو ممنوع جداً بل لابد من الرجوع الى البراءة لأنه شك في التكليف (اللهم) الا اذا كان هناك أصل موضوعي كاستصحاب عدم العسر فيما كان له حالة سابقة فيقدم على البراءة .

﴿ قوله وما قيل في ضبط المحصور وغيره لايخلو من الخراف . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه اختلف عبارات الاصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره فعن الشهيد والمحقق الثانيين والميسي وصاحب المدارك أن المرجع فيه الى العرف فما كان غير محصور في العادة بمعنى انه يعسر عدّه لاما امتنع عدّه لان كل ما يوجد من الاعداد قابل للعد والحصر فهو غير محصور (الى ان قال) وربما قيد

المحقق الثاني عسر العد بزمان قصير (الى ان قال) وقال كاشف اللثام في مسألة المكان المشتبه بالنجس لعل الضابط أن ما يؤدي اجتنابه الى ترك الصلاة غالباً فهو غير محصور كما أن اجتناب شاة او امرأة مشتبهة في صقع من الارض يؤدي الى الترك غالباً (قال) انتهى (ثم قال) واستصوبه في مفتاح الكرامة (الى أن قال) هذا غاية ماذكروا اويمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

قد عرفت مما سبق ان غير المحصور بما هو هو وبهذا العنوان مما لم يدل دليل من آية او رواية على عدم وجوب الإحتياط فيه بل الملاك في عدم الاحتياط فيه هو لزوم العسر (وعليه) فلا يهم تنقيح ضابط المحصور وغير المحصور وإنما المهم هو ملاحظة لزوم العسر وعدمه فإن لزم العسر لم يجب الإحتياط وإن لم يلزم العسر وجب الاحتياط بلاحاجة الى رعاية العناوين المذكورة في كلام الاصحاب للمحصور وغير المحصور أصلا .

في الملاقي لاحد اطراف العلم الاجمالي

﴿ قوله الرابع انه انما يجب عقلا رعاية الاحتياط فى خصوص الاطراف مما يتوقف على اجتنابه او ارتكابه حصول العلم باتيان الواجب او ترك الحرام المعلومين فى البين دون غيرها وان كان حاله حال بعضها فى كونه محكوماً بحكم واقعاً ومنه ينقدح الحال فى مسألة ملاقات شيء مع احد اطراف النجس المعلوم بالإجمال . . . الخ ﴾

إشارة الى البحث المعروف بين الاصوليين من أنه هل يجب الإجتناب عن ملاقي أحد أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة مثل ما يجب الإجتناب عن الملاقا بالفتح أم لا

(وقد عنونه الشيخ) أعلى الله مقامه في التنبيه الرابع من تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية في الاشتغال (قال) الرابع ان الثابت في كل من المشتبهين لاجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب لانه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي اما سايرالآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا يترتب عليها (الى ان قال) فارتكاب احدالمشتبهين لايوجب حد الخمرعلى المرتكب (الى ان قال) ماملخصه وهل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان بل قولان مبنيان (على ان الاجتناب عن النجس) يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط فاذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب كل ما لا قاه (او ان الاجتناب) عن النجس لا يراد به الا الاجتناب عن العين بنفسها واما تنجس الملاقي للنجس فهو تعبد خاص وحكم شرعي آخر لا ربط له بوجوب هجر النجس (الى ان قال) والاقوى هو الثاني لما ذكر (الى ان قال) فاذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة يعني به كل واحد من المشتبهين فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

إن ما دل على هجر النجس لا يكاد يدل الا على هجره بنفسه كما أفاد الشيخ لا على هجره و هجر كل ما لا قاه .

(ولو سلم) فالشارع لم يحكم بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين كي يكون حاكماً بوجوب هجر ملاقيه ايضاً بل العقل مما يحكم بذلك من جهة العلم الاجمالي بالنجس وعدم جريان الأصل في اطرافه لأحد الوجوه المتقدمة في أول الإشتغال واحداً بعد واحد وهذا واضح ظاهر .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ما فرغ عن ذكر الوجهين المتقدمين في الملاقي بالكسر وقوي الوجه الثاني منهما وهو عدم وجوب الإجتناب عنه (أورد على نفسه) بما حاصله أن وجوب الإجتناب عن الملاقي وإن لم يكن من جهة كون

الدليل على هجر الشيء دليلا على هجر ملاقيه ايضاً الا انه يكون من جهة اخرى وهي صيرورته بالملاقاة طرفاً للعلم الاجمالي كالملاقا بالفتح فلا يبقى بينهما فرق أصلا (فأجاب عنه) بوجود الفرق بينهما وأن الاصل في الملاقا بالفتح معارض بالاصل في عدله ويبقى الاصل في الملاقي بالكسر سالماً عن المعارض فإنه أصل مسببي تصل النوبة اليه بعد سقوط الاصل السببي بالمعارضة .

﴿ اقول ﴾

لو كان الإعتماد في وجه وجوب الإحتياط في اطراف العلم الإجمالي على معارضة الاصول فقط لكان الامر كما ذكره الشيخ اعلى الله مقامه فالاصل في الملاقا بالفتح يسقط بالمعارضة بالاصل في عدله ويبقى الاصل في الملاقي بالكسر سالماً عن المعارض فلا يجب الاجتناب عنه (لكن) على الوجهين الآخرين من كون العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز او كون التمسك بدليل الاصل في كل من أطراف العلم الإجمالي تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية بالتقريب المتقدم في أوائل الإشتغال يجب الإجتناب عن الملاقي بالكسر جداً بعد صيرورته طرفاً للعلم الاجمالي بسبب الملاقات فتأمل جيداً .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد اعترف بوجوب الإجتناب عن الملاقي بالكسر في صورة واحدة وهي ما اذا لاقي شيء مع أحد الإنائين وخرج الملاقا بالفتح عن الإبتلاء ثم حصل العلم الاجمالي فحينئذ يقوم الملاقي بالكسر مقام الملاقا بالفتح المفقود لعدم جريان الاصل في المفقود بعد ما خرج عن الابتلاء فيقع المعارضة حينئذ بين الاصل في الملاقي بالكسر والاصل في عدل الملاقا بالفتح (ثم قال) فحصل ما ذكرنا أن العبرة في حكم الملاقي يعني بالكسر بكون إصالة الطهارة سليمة او معارضة (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

وظاهر ذلك انه لا عبرة في وجوب الإجتناب عن الملاقي بالكسر وعدمه بكون

الملاقات من قبل حصول العلم الإجمالي او بعده بل العبرة بكون الاصل فيه سالماً او معارضاً وهو كذلك على المعارضة بل وعلى الوجهين الآخرين ايضاً من وجوه وجوب الإحتياط في أطراف العلم (من كون العلم الاجمالي) علة تامة للتنجيز (او كون التمسك) بدليل الاصل في كل من الاطراف تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية فلا عبرة بكون الملاقات من قبل العلم او بعده ففي كليهما يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر (غيرانه يظهر من المصنف) الفرق بين الملاقات من قبل حصول العلم الإجمالي وبعده (وحاصل كلامه) في ذلك ان الملاقي بالكسر له صور ثلاث

(فتارة) يجب الاجتناب عن الملاقا بالفتح دون الملاقي بالكسر .

(واخرى) يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقا بالفتح .

(وثالثة) يجب الاجتناب عن الملاقي والملاقا جميعاً .

(اما الصورة الاولى) فهي كما اذا كانت الملاقات من بعد العلم الإجمالي فحينئذ لا يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر (وقد علله) بقوله فإنه إذا اجتنب عنه يعني عن الملاقا بالفتح وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً ولو لم يجتنب عما يلاقيه فانه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر (انتهى) (وفيه) ان ملاقات الشيء مع أحد أطراف العلم الاجمالي ولو كانت من بعد العلم الاجمالي هي ممايوجب انقلاب العلم الاجمالي باحد الشيئين مثلا الى العلم الاجمالي باحد اشياء ثلاثة إما هذا وملاقيه او ذاك الآخر كما فى الصورة الثالثة الآتية عيناً وحينئذ فاذا اجتنب عن الملاقا بالفتح وعدله وان كان قد اجتنب عن النجس المعلوم بالاجمال أولا يقيناً ولكن لم يجتنب عن النجس المعلوم بالإجمال ثانياً كذلك فيجب الإجتناب عنه رعاية للعلم الإجمالي الثاني الحادث .

(واما الصورة الثانية) فهي كما اذا حصل العلم الإجمالي إما بنجاسة الملاقى بالكسر او عدل الملاقا بالفتح ثم حصل العلم بالملاقات والعلم الإجمالي إما بنجاسة

الملاقا بالفتح او عـــدله فحينئذ يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقا بالفتح (وقد علله) بقوله فإن حال الملاقا يعني بالفتح في هذه الصورة بعينها حال ما لا قاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلا لا إجمالا ولا تفصيلا (انتهى) وفيه ما عرفته في الصورة السابقة فإنه بعد العلم بالملاقاة والعلم الإجمالي اما بنجاسة الملاقا بالفتح او عدله ينقلب العلم الإجمالي الأول الى العلم الإجمالي الثاني الحادث إمـــا بنجاسة الملاقي بالكسر والملاقا بالفتح او بنجاسة الشيء الآخر وحينئذ فإذا اجتنب عن الملاقي بالكسر وعدل الملاقا بالفتح وإن اجتنب عن النجس المعلوم بالإجمال أولا يقيناً ولكن لم يجتنب عن النجس المعلوم بالإجمال ثانياً كذلك ما لم يجتنب عن الملاقا بالفتح ايضاً كالملاقي بالكسر وعدل الملاقا بالفتح (ثم إن المصنف) قدذكر لهذه الصورة الثانية مثالا آخر قد أشار اليه بقوله وكذا لو علم بالملاقات ثم حدث العلم الإجمالي ولكن كان الملاقا يعني بالفتح خارجاً عن محل الإبتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده (انتهى) وهو بعينه ما تقدم من الشيخ أعلى الله مقامه ممـــا اعترف فيه بوجوب الإجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقا بالفتح وبقيام الاول مقام الثاني المفقود الخارج عن الإبتلاء غير أن الشيخ لم يفرض دخول الملاقا بالفتح تحت الإبتلاء ثانياً بخلاف المصنف ففرضه .

﴿ اقول ﴾

والحكم في هذا المثال وان كان كما ذكره الشيخ والمصنف فيجب الإجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقا بالفتح لخروجه عن تحت الابتلاء ولكن بعد ما دخل الملاقا بالفتح تحت الابتلاء ثانياً كما فرض المصنف لا وجه لعدم الاجتناب عنه لما أشرنا من انقلاب العلم الاجمالي الاول الى العلم الاجمالي الثاني الحادث إما بنجاسة هذا وملاقيه أو بنجاسة الشيء الآخر فيجب رعاية الاحتياط في الملاقا بالفتح مثل ما يجب في الملاقي بالكسر عيناً .

(واما الصورة الثالثة) فهي كما اذا حصل العلم الاجمالي من بعد الملاقات فحينئذ يجب الاجتناب عن كل من الملاقي بالكسر والملاقا بالفتح اذ نعلم حينئذ إجمالا إما بنجاسة الملاقي والملاقا او بنجاسة طرف الملاقا بالفتح فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس المعلوم في البين وهو الواحد او الاثنين .

﴿ قوله وأنه تارة يجب الإجتناب عن الملاقا دون ملاقيه . . . الخ ﴾

هذه هي الصورة الاولى التي حكم فيها بوجوب الاجتناب عن الملاقا بالفتح دون الملاقي بالكسر وقد عرفت ما فيه .

﴿ قوله واخرى يجب الإجتناب عما لاقاه دونه . . . الخ ﴾

هذه هي الصورة الثانية التي حكم فيها بوجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقا بالفتح وقد عرفت ما فيه ايضاً .

﴿ قوله وكذا لو علم بالملاقات ثم حدث العلم الإجمالى ولكن كان الملاقا خارجاً عن محل الإبتلاء فى حال حدوثه وصار مبتلى به بعده . . . الخ ﴾

هذا هو المثال الثاني للصورة الثانية التي حكم فيها بوجوب الاجتنـــاب عن الملاقي بالكسر دون الملاقا بالفتح وقد عرفت ان الحق هو ذلك بلا كلام ولكن الملاقا بالفتح بعد ما دخل تحت الابتلاء ثانياً يجب الاجتناب عنه مثل ما يجب الاجتناب عن ملاقيه عيناً وقد بينا وجهه فلا نعيد .

﴿ قوله وثالثة يجب الإجتناب عنهما . . الخ ﴾

هذه هي الصورة الثالثة التي حكم فيها بوجوب الاجتناب عن كل من الملاقي والملاقا جميعاً وارتضيناه ولم نرد عليه .

(وبالجملة) الحق عندنا هو وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر في جميع الصور الثلاث بتمامها فتدبرها جيداً .

كيف يحتاط في الامرين المترتبين شرعاً

كالظهر والعصر

(ثم إن) هذا تمام الكلام في التنبيهات التي عقدها المصنف لبحث الاشتغال وقد انتخبها من مجموع التنبيهات التي عقدها الشيخ أعلى الله مقامه للشبهة التحريمية غير أن الشيخ عقد للشبهة الوجوبية أيضاً تنبيهات لم يذكر المصنف شيئاً منها وهي وان كانت أموراً غير مهمة إلا ان السابع منها مما لا يخلو عن فائـــدة فلا بأس بالاشارة إليه مختصراً (فنقول) ومحصل ما فيه أن الواجب المعلوم بالاجمال إن كان أمرين مترتبين شرعاً كالظهر والعصر المرددين بين الجهات الأربع (فهل يعتبر) في جواز الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ من تمام المحتملات الاول كما صرح به في الموجز وشرحه والمسالك والروض والمقاصد العلية (ام يكفي فيه) فعل بعض المحتملات الواجب السابق لكن على نحو يعلم إجمالا بحصول الترتيب كما عن نهاية الاحكام والمدارك بأن يأتي بالظهر الى جهة ثم يأتي بالعصر الى تلك الجهة وهكذا الى آخر الجهات في قبال الاتيان بالظهر الى أربع جهات ثم الاتيان بالعصر كذلك (قولان) يبتني الأول منها على وجوب تحصيل العلم التفصيلي بالامتثال مهما امكن فإذا قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة أخرى فيجب مراعات العلم التفصيلي من الجهة التي يقدر عليها فلايجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن وعجز عن تعيين القبلة تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين الى أربع جهات لتمكنه من العلم التفصيلي بالمأمور به من حيث طهارة الثوب وإن لم يتمكن منه من حيث تعيين القبلة (فني المقام) يجب الاتيان بتمام محتملات الظهر أولا ثم الاتيان بمحتملات العصر فإذا فعل كذلك فكل محتمل من محتملات العصر وإن

كان مردداً من جهة القبلة بينه وبين غيره ولكن لا تردید فيه من حيث الترتيب ووقوعه بعد الظهر الواقعي بعدفرض الاتيان بمحتملات العصر بعد الفراغ عن تمام محتملات الظهر وهذا بخلاف ما اذا أتى بالظهر الى جهة ثم أتى بالعصر الى تلك الجهة وهكذا الى سايرالجهات فإن كل محتمل حينئذ من محتملات العصر الاالأخير منها كما انه مردد من حيث القبلة فكذلك مردد من حيث الترتيب اي وقوعه بعد الظهر الواقعي إذالمفروض أنه بعد لم يأت بتمام محتملات الظهر ولعل الظهرالواقعي بعد لم يؤت به فهذا العصر واقع قبله (هذا كله) اذا قلنا بوجوب تحصيل العلم التفصيلي بالإمتثال بما هو هو (وأما اذا قلنا) بوجوب تحصيله من جهة أن العلم الإجمالي بالامتثال ممايوجب تكرار الصلاة كما في الثوبين المشتبهين على أربع جهات فلا يجب تحصيل العلم التفصيلي بالترتيب في المقام إذ العلم الإجمالي فيه مما لا يوجب تكثير المحتملات فإن المحتملات فيه على كل حال ثمانية سواء أتى بمحتملات الظهر أولا ثم بمحتملات العصر أو أتى الى كل جهة بظهر وعصر (وهذا واضح) .

﴿ اقول ﴾

قد عرفت منا في العلم الإجمالي في بحث القطع كفاية العلم الإجمالي بالإمتثال وعدم وجوب تحصيل العلم التفصيلي به مطلقاً لا من جهة لزوم التكرار المستلزم للعب بأمر المولى كما ادعى ولا من جهة أخرى (وعليه) فلا مانع في المقام من الإتيان الى كل جهة بظهر وعصر ليحصل العلم الإجمالي بالترتيب وأن العصر الواقعي قد وقع بعد الظهر الواقعي جزماً من دون لزوم الإتيان بتمام محتملات الظهر أولا ثم الإتيان بمحتملات العصر ثانياً ليحصل العلم التفصيلي في كل محتمل من محتملات العصر بأنه قد وقع بعد الظهر الواقعي فتدبر جيداً .

في الاقل والاكثر الارتباطيين

﴿ قوله المقام الثاني في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين الى آخره ﴾

قد أشرنا في صدر بحث الإشتغال أن الأقل والاكثر الغير الإرتباطيين مما لم يعقد لها الشيخ ولا المصنف بحثاً مستقلا يختص بهما وكأنه لوضوح الحكم فيهما إذ العلم الاجمالي مما ينحل الى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي في الأكثر فتجري البراءة عن الاكثر وتقدمت الإشارة اليهما قبل ذلك في التنبيه الثالث من تنبيهات البراءة وعلى كل حال (الواجب الغير الارتباطي) هو ما لم يكن امتثال بعضه مرتبطاً بامتثال بعضه الآخر كاداء الدين وقضاء الفوائت وصلة الرحم واكرام العالم ونحو ذلك مماينحل الواجب فيه الى واجبات متعددة غير مرتبطة بعضها ببعض فإذا أتى ببعض وأخل ببعض فقد امتثل وعصى (والحرام الغير الإرتباطي) هو ما لم يكن عصيان بعضه مرتبطاً بعصيان بعضه الآخر كما في الكذب والغيبة وشرب الخمر وقتل النفس ونحو ذلك من المحرمات التي ينحل الى محرمات متعددة غير مرتبطة بعضها ببعض فإذا أتى ببعض وترك بعضاً فقد عصى وامتثل (والواجب الإرتباطي) هو ماكان امتثال بعضه مرتبطاً بامتثال بعضه الآخر بان كان المطلوب فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث اذا أتى بالجميع الا واحداً لم يمتثل أصلا سواء كان أبعاضه أموراً وجودية كما في الصلاة اوعدمية كما في الصيام وفي العرفيات كالأمر بالمركبات والمعاجين او الأمر بالسكوت ساعة واحدة لغرض مخصوص مثل أن لا يشعر بهم العدو لكونه في مكان قريب منهم بحيث لو تكلم آناً ما سمع كلامهم ولم يحصل الغرض أصلا فما كان هذا حاله فهو واجب ارتباطي وإن كان التكليف به في الظاهر بصورة النهي كما اذا قال في المثال الأخير لا تتكلم ساعة

واحدة فإنه واجب ارتباطي غايته أنه مركب من أمور عدمية كما في الصيام لا وجودية كما في الصلاة (والحرام الإرتباطي) هو ما كان عصيان بعضه مرتبطاً بعصيان بعضه الآخر بان كان المبغوض فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث اذا أتى بالجميع الا واحداً لم يعص سواء كان أبعاضه أموراً وجودية ايضاً كما في النهي عن الغناء بناء على كونه هو الصوت المطرب مع الترجيع او عدمية كما في النهي عن هجر الفراش أربعة أشهر .

(ثم إن) من تمام ما ذكر الى هنا يظهر لك أمران .

(احدهما) أن الحرام على ثلاثة أقسام (حرام) مرجعه الى واجب ارتباطي على نحو كان المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع بحيث اذا ترك الجميع إلا واحداً لم يمتثل (وحرام) غير ارتباطي ينحل الى محرمات متعددة (وحرام) ارتباطي على نحو كان المبغوض فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث إذا أتى بالكل الا واحداً لم يعص .

(ثانيهما) أن الواجب الإرتباطي كما قد يدور أمره بين الأقل والاكثر كما في الصلاة ونحوها فكذلك الحرام الإرتباطي قد يدور أمره بين الأقل والأكثر كما في الغناء اذا دار أمره بنحو الشبهة الحكمية او الموضوعية بين كونه هو الصوت المطرب مع الترجيع أو بلا ترجيع غير أن في الواجب الإرتباطي يكون الأقل معلوم الوجوب وفي الحرام الأرتباطي يكون الأكثر معلوم الحرمة (ثم إن الشيخ والمصنف) لم يتعرضا حال الحرام الإرتباطي المردد بين الأقل والأكثر كما لم يتعرضا حال الاقل والاكثر الغير الإرتباطيين على ما اشير آنفاً وكأنه لوضوح الحكم فيه ايضاً فإن الاكثر معلوم الحرمة فيجتنب والاقل مشكوك الحرمة فتجري البراءة عنه سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية (نعم قد أشار) الشيخ الى الحرام الارتباطي المردد بين الاقل والاكثر مختصراً (قال) بعد الشروع في الشبهة الوجوبية من الإشتغال وتقسيمها الى المردد بين المتبائنين وبين الاقل والاكثر يعني بهما

الإرتباطيين (ما لفظه) واعلم انا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور دوران الامر بين الاقل والاكثر لأن مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة الى الشك في أصل التكليف لأن الاكثر معلوم الحرمة والشك في حرمة الاقل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

الوجه الاول لوجوب الاحتياط

عقلا وتضعيفه

﴿ قوله والحق ان العلم الاجمالى بثبوت التكليف بينهما ايضاً يوجب الاحتياط عقلا باتيان الاكثر . . . الخ ﴾

هذا هو الوجه الاول لوجوب الاحتياط عقلا في الاقل والاكثر الارتباطيين وهو العلم الإجمالي بالتكليف وعدم انحلاله في نظر المصنف كما ستعرف (ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد جعل الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين على قسمين .

(الاول) الشك في الجزء .

(الثاني) الشك في القيد .

(اما القسم الثاني) فسيأتي الكلام فيه في التنبيه الاول من تنبيهات المبحث إن شاء الله تعالى .

(واما القسم الاول) فعقد له الشيخ حسب مشيه المتقدم في البراءة وبعدها أربع مسائل فإن منشأ الشك .

(تارة) يكون فقد النص .

(واخرى) إجمال النص .

(وثالثة) تعارض النصين .

(ورابعة) هو اشتباه الامور الخارجية فما سوى الأخيرة شبهة حكمية والاخيرة موضوعية (كما ان المصنف) عقد له حسب مشيه المتقدم في البراءة وبعدها مسألة واحدة (والحق) هو عقد مسألتين له لا واحدة ولا أربع مسألة للشبهة الحكمية ومسألة للشبهة الموضوعية وذلك لاختلافهما في الحكم كما ستعرف .

(وعلى كل حال) يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه من مجموع كلماته هنا اي في صدر الاقل والاكثر وفي ذيل البراءة النقلية أي عن الجزء المشكوك أن في الشبهة الحكمية أقوالا ثلاثة .

(القول بالاحتياط) وهو لبعض متأخري المتأخرين .

(والقول بالبراءة) وهو للمشهور من العامة والخاصة من المتقدمين والمتأخرين

(والتفصيل) فيجب الاحتياط عقلا لا شرعاً فتجري البراءة الشرعية دون العقلية .

(وقد اختار هو أعلى الله مقامه) القول الثاني في المسألة وهو جريان البراءة عقلا ونقلا (قال ما لفظه) وكيف كان فالمختار جريان أصل البراءة لنا على ذلك حكم العقل وما ورد من النقل اما العقل فلإستقلاله بقبح مؤاخذة من كلف بمركب لم يعلم من أجزائه إلا عدة أجزاء ويشك في انه هل هو هذا أوله جزء آخر وهو الشيء الفلاني ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الامر فلم يقتدر فأتى بما علم وترك المشكوك خصوصاً مع اعتراف المولى بأني ما نصبت لك عليه دلالة فإن القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرق في وجوبه بين أن يكون الآمر لم ينصب دليلا أو نصب واختفى غايته أن ترك النصب من الآمر قبيح وهذا لا يرفع التكليف عن المكلف (الى أن قال) وأما الدليل النقلي فهو الاخبار الدالة على البراءة الواضحة سنداً ودلالة (الى ان قال) وقد تقدم أكثر تلك الاخبار في الشك في التكليف التحريمي والوجوبي منها قوله (ع) ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فإن وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع

عنهم فدل على أن الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل كما دل على أن الشيء المشكوك وجوبه النفسي غيرواجب في الظاهر على الجاهل (ثم قال) ويمكن تقريب الاستدلال بأن وجوب الاكثر مما حجب الله علمه فهو موضوع ولايعارض بأن وجوب الاقل كذلك لأن العلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير موضوع (ثم قال) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن أمتي ما لا يعلمون فإن وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين اوان العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل (قال) الى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبيـــة (انتهى) (ثم إنه أعلى الله مقامه) في أثناء البراءة العقلية (قد أورد على نفسه) بما حاصله أن ما تقدم في وجه وجوب الاحتياط في المتبائنين من العلم الإجمالي موجود في المقام بعينه فيجب الإحتياط فيه مثل ما يجب في المتبائنين (ثم أجاب عنه) بما حاصله أن العلم الإجمالي منحل في المقام الى العلم التفصيلي بوجوب الاقل والشك البدوي بوجوب الاكثر فلا يبقى مانع عن البراءة في الاكثر (هذا كله) من أمر الشيخ أعلى الله مقامه .

(واما المصنف) فقد اختار القول الثالث في المسألة وهو التفصيل المتقدم فيجب الإحتياط عقلا لا شرعاً (وقد اعتمد) في وجه وجوب الإحتياط عقلا وعدم جريان البراءة العقلية فيها على عدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف لتجري البراءة عن الاكثر (كما انه استند) في وجه عدم الإنحلال الى أمرين .

(احدهما) ما أشار إليه بقوله لاستلزام الإنحلال المحال ... الخ (وتقريبه) أن وجوب الاقل فعلا على كل حال إما لنفسه او لغيره ممـــا يتوقف على تنجز التكليف المعلوم بالإجمال مطلقاً ولو كان متعلقاً بالاكثر إذ لو كان متعلقاً بالاكثر ولم يكن منجزاً لم يترشح الوجوب الغيري الى الاقل فلو كان وجوب الاقل فعلا على كل حال مستلزماً لعدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال الا إذا كان متعلقـــاً

بالاقل دون الاكثر كما هو المدعي كان ذلك خلفاً لا محالة (وفيه) ان وجوب الاقل فعلا على كل حال إما لنفسه او لغيره مما لايتوقف على تنجز التكليف المعلوم بالإجمال مطلقاً ولو كان متعلقاً بالاكثر بل يتوقف على مجرد العلم الإجمالي بتكليف مردد بين الاقل والاكثر بمعنى أنه بمجرد أن حصل لنا العلم الإجمالي كذلك يتولد منه العلم التفصيلي بوجوب الاقل على كل حال إما نفسياً أو غيرياً والشك البدوي في وجوب الاكثر فيتنجز الاقل دون الاكثر وهذا واضح .

(ثانيها) ما أشار اليه بقوله مع انه يلزم من وجوده عدمه ... الخ (وتقريبه) أن الإنحلال يستلزم عدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال على كل حال أي ولو كان متعلقاً بالاكثر وعدم تنجزه كذلك يستلزم عدم وجوب الاقل مطلقاً اي ولو غيرياً وعدم وجوب الاقل مطلقاً يستلزم عدم الإنحلال فالإنحلال يستلزم عدم الإنحلال وهو محال (وفيه) ان الإنحلال وان كان يستلزم عدم تنجز التكليف المعلوم بالاجمال على كل حال اي ولو كان متعلقاً بالاكثر ولكن عدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال كذلك مما لا يستلزم عدم وجوب الاقل مطلقاً وذلك لما عرفت من عدم توقف وجوب الاقل مطلقاً على تنجز التكليف المعلوم بالإجمال كذلك بل يتوقف على مجرد العلم الإجمالي بتكليف مردد بين الاقل والاكثر كما بينا (وعليه) فلا يلزم من الإنحلال عدم الإنحلال .

(وبالجملة) الحق في المسألة هو ما اختاره الشيخ أعلى الله مقامه من جريان البراءة العقلية والنقلية عن الجزء المشكوك وإن شئت قلت عن وجوب الاكثر (اما النقلية) فلما عرفت شرحه من الشيخ وسيأتي له مزيد توضيح عند تعرض المصنف لها إن شاء الله تعالى (واما العقلية) فيمكن شرح جريانها بعبارة أوضح (فنقول) لا إشكال في أن مجرد أمر الشارع بمركب من المركبات مما لا يصحح العقاب عليه بل لابد له من بيان أجزائه وشرائطه فما بينه من الاجزاء والشرائط صح له العقاب عليه وما لم يبينه من الاجزاء والشرائط اوبينه ولم يصل الى المكلف

ولو بعد الفحص بحد اليأس لم يصح له العقاب عليه فإن العقاب بقدر البيان هذا اذا كان المركب أمراً مخترعاً من الشارع (واما اذا كان) أمراً عرفياً يعرفه العرف فكذلك حيث ان مجرد الامر به مما لا يصحح العقاب عليه ما لم يكن من العرف بيان لأجزائه وشرائطه فما كان من الاجزاء والشرائط يعرفه العرف ويبينه للمكلف اذا راجعه صح العقاب عليه وما لم يكن كذلك لم يصح العقاب عليه .

(وبالجملة) إن المركب سواء كان أمراً مخترعاً من الشارع كالصلاة أو أمراً عرفياً يعرفه العرف كالمعاجين هو مما لا يصح العقاب عليه بمجرد الامر به إلا بقدر البيان على أجزائه وشرائطه فما كان عليه بيان من الشرع او العرف صح العقاب عليه والا فلا وهذا لدي التدبر واضح فتدبر .

﴿ قوله وتوهم انحلاله الى العلم بوجوب الاقل تفصيلا والشك فى وجوب الاكثر بدواً . . . الخ ﴾

يعني بالمتوهم الشيخ وقد عرفت تفصيل كلامه زيد في علو مقامه كما انك قد عرفت ان الإنحلال حق لا محيص عنه وأن ما افاده المصنف في وجه عـــدم الإنحلال ضعيف لا يصار اليه .

﴿ قوله ضرورة لزوم الاتيان بالاقل لنفسه شرعاً او لغيره كذلك او عقلا . . . الخ ﴾

(أما الترديد) في لزوم الاتيان بالاقل بين كونه نفسياً اوغيرياً فواضح فإن التكليف إن تعلق في الواقع بالاقل فهو واجب نفسي وإن تعلق بالاكثر فهو واجب غيري اي مقدمة للأكثر (واما الترديد) على تقدير كون الاقل واجبـــاً غيرياً بين كون الغيري شرعياً او عقلياً فهو كذلك واضح اذ على القول بوجوب المقدمة يكون الوجوب الغيري المتعلق بها شرعياً والا فيكون عقلياً فإن وجوب المقدمة عقلا مما لا خلاف فيه وانما الخلاف كما تقدم في محله هو في وجوبها شرعاً للملازمة مضافاً الى حكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدمة .

﴿ قوله او مصلحة اقوى من مصلحة الاقل . . . الخ ﴾

وكانت الأقوائية بحد الإلزام لا بحد الاستحباب وإلا لم يكن من دوران الواجب بين الأقل والاكثر كما لا يخفى .

الوجه الثاني لوجوب الاحتياط

عقلا وتضعيفه

﴿ قوله هذا مع ان الغرض الداعى الى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالاكثر بناء على ما ذهب اليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهى للمصالح والمفاسد فى المأمور بها والمنهى عنها . . . الخ ﴾

هذا هو الوجه الثاني لوجوب الاحتياط عقلا في الاقل والاكثر الارتباطيين وهو مأخوذ من كلام الشيخ أعلى الله مقامه (قال) بعد الفراغ عن تقريب البراءة العقلية (ما لفظه) نعم قد يأمر المولى بمركب يعلم أن المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله اذا أتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك كما اذا أمر بمعجون وعلم أن المقصود منه إسهال الصفراء بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة او علم انه الغرض المأمور به فإن تحصيل العلم باتيان المأمور به لازم كما سيجيء في المسألة الرابعة (ثم قال) فإن قلت إن الأوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المأمور به فالمصلحة فيها إما من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصله) مع الاضطراب في العبارة أن المصلحة إما من قبيل العنوان الذي تعلق به الامر ويكون الاجزاء والشرائط مما يحققه ويحصله كعنوان الطهارة التي يحصلها الوضوء أي الغسلات والمسحات فحينئذ مهما شك في جزء أو شرط فهو من قبيل الشك في المحصل الذي يجب فيه الإحتياط

على ما اختاره الشيخ في المسألة الرابعة من مسائل الاقل والاكثر وإن كان التحقيق خلافه كما سيأتي أو من قبيل الغرض المترتب على المأمور به فيجب علينا العلم بحصوله وتحققه خارجاً (والفرق) بين العنوان والغرض كما اشرنا أن العنوان مما يتعلق به الامر في لسان الدليل فيجب المحصل له مقدمياً والغرض مما لا يتعلق به الامر في لسان الدليل فيكون من الخواص المترتبة على الواجب النفسي .

(اقول) والحق ان المصلحة في المقام ليست هي من قبيل العنوان كالطهارة ونحوها إذ لم يتعلق بها الأمر في لسان الدليل ليكون الشك في الجزء او الشرط من قبيل الشك في المحصل بل هي من الأغراض الداعية الى الأمر كما يظهر من المصنف والعلم بحصول غرض المولى وإن كان واجباً عقلا لكن اذا علم ان الغرض بماذا يحصل كما في الشبهات الموضوعية للأقل والاكثر ففيها نلتزم بالإحتياط كما سيأتي واما إذا لم يعلم ان الغرض بماذا يحصل كما في الشبهات الحكمية وانه هل هو يحصل بالأقل او بالأكثر فلا وجه للحكم بوجوب العلم بحصوله وتحققه خارجاً فإن الامر قد تعلق في لسان الدليل بالاجزاء والشرائط فما علم به يؤتي به وما شك فيه تجري البراءة عنه عقلا ونقلا بالتقريب المتقدم آنفاً فإن كان الغرض حاصلا بما أتى به من الاجزاء والشرائط فهو وإلا فلا حجة للمولى في فوته بمقتضي البراءة العقلية والشرعية الجاريتين عن الجزء او الشرط المشكوك فتدبر جيداً .

﴿ قوله وقد مر اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلا فى إطاعة الامر وسقوطه فلابد من إحرازه فى إحرازها . . . الخ ﴾

(وفيه) (أولا) إن الذي مر في التعبدي والتوصلي هو العكس اي اعتبار قصد الطاعة في حصول الغرض (حيث قال) فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لابد في سقوطه وحصول غرضه من الاتيان به متقرباً به منه تعالى (انتهى) (وبعبارة اخرى) يجب في التعبديات قصد الطاعة ليحصل الغرض لا انه يجب فيها موافقة الغرض ليحصل الطاعة .

(وثانياً) إن احراز الغرض إنما يجب اذا علم انه بماذا يحصل كما في الشبهات الموضوعية للأقل والأكثر وأما اذا لم يعلم انه بماذا يحصل كما في الشبهات الحكمية وأنه هل هو يحصل بالاقل او بالاكثر فلا وجه للحكم بوجوب إحرازه بل ما علم من الواجب يؤتي به وهو الاقل وما شك فيه تجري البراءة عنه وهو الاكثر فإن كان الغرض حاصلا بالاقل فهو والا فلا حجة للمولى في عدم حصوله بعد عدم البيان على الاكثر .

﴿ قوله ولا وجه للتفصي عنه تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب اليه مشهور العدلية وجريانها على ماذهب اليه الاشاعرة المنكرين لذلك او بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به وأخرى بأن حصول المصلحة واللطف . . . الخ ﴾

هذان التفصيان عن الوجه الثاني للاحتياط من الشيخ أعلى الله مقامه قد لخصهما المصنف في الكتاب (قال الشيخ) بعد قوله المتقدم فإن قلت إن الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المأمور به ... الخ (ما هذا لفظه) قلت

(أولا) مسألة البراءة والاحتياط غير مبتنية على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف في غيره فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح أو مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الامر وإن لم يكن في المأمور به .

(وثانياً) إن نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً ولذا لو أتى به لا على وجه الإمتثال لم يصح ولم يترتب عليه لطف ولا أثر آخر من آثار العبادة الصحيحة بل اللطف إنما هو في الاتيان به على وجه الإمتثال وحينئذ فيحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه فإن من صرح من العدلية بكون العبادات السمعية إنما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به وهذا

متعذر فيما نحن فيه لأن الآتي بالاكثر لا يعلم أنه الواجب اوالاقل المتحقق في ضمنه ولذا صرح بعضهم كالعلامة ويظهر من آخر منهم وجوب تميز الاجزاء الواجبة من المستحبات ليوقع كلا على وجهه (قال) وبالجملة فحصول اللطف بالفعل المأتي به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم بل ظاهرهم عدمه فلم يبق عليه الاالتخلص من تبعة مخالفة الامر الموجّه اليه فإن هذا واجب عقلي في مقام الإطاعة والمعصية ولا دخل له بمسألة اللطف بل هو جار على فرض عدم اللطف وعدم المصلحة في المأمور به رأساً وهذا التخلص يحصل بالاتيان بما يعلم ان مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذة واما الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

(اما التفصي الاول) فواضح لا يحتاج الى التفسير .

(واما التفصي الثاني) فحصله أن نفس الفعل يعني العبادي من حيث هو ليس فيه مصلحة ولذا لو أتى به لا على وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب عليه مصلحة وحينئذ فمن المحتمل أن تكون المصلحة منحصرة بما إذا أتى بالفعل مع التمييز وقصد الوجه وهذا متعذر فيما نحن فيه لأن الآتي بالاكثر لا يعلم انه الواجب او الاقل المتحقق في ضمنه (وعليه) فلا يبقى في عهدة المكلف سوى التخلص من العقاب وهو يحصل باتيان ما علم وجوبه وهو الاقل واما الاكثر فيقبح العقاب عليه مع عدم البيان كما لا يخفى .

﴿ قوله وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة على مذهب الاشعرى لا يجدى من ذهب الى ما عليه المشهور من العدلية . . . الخ ﴾

هذا جواب عن التفصي الاول للشيخ أعلى الله مقامه ونعم ما أجاب به ولكن مجرد ضعف التفصي الاول بل والتفصي الثاني ايضاً كما سيأتي مما لا يصحح الوجه الثاني للاحتياط وذلك لما عرفت منا ما هو التحقيق في التفصي عنه فلا نعيد .

﴿ قوله بل من ذهب الى ما عليه غير المشهور . . . الخ ﴾

وجه الإضراب ان بعض العدلية المكتفي بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به وهو المعني بقوله من ذهب الى ما عليه غير المشهور يحتمل وجود المصلحة في المأمور به ايضاً غايته انه يجوز وجودها وتحققها في الامر خاصة (وعليه) فكما ان حكم العقل بالبراءة على مذهب الاشعري لا يجدي من ذهب الى ما عليه المشهور من العدلية من تبعيـــة الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد اذ لا يحصل له القطع بتحقق المصلحة الا بالاتيان بالاكثر فكذلك لا يجدي من ذهب الى ما عليه غير المشهور ايضاً وذلك لتجويزه وجود المصلحة في المأمور به فلا يحصل له القطع ايضاً بتحققها الا بالاتيان بالاكثر .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى احتمال أن من ذهب الى ما عليه غير المشهور لا يقول بالمصلحة إلا في الامر فقط من غير أن يحتملها في المأمور به (وعليه) فكما ان العقل يحكم بالبراءة على مذهب الاشعري المنكر للمصلحة والغرض فكذلك يحكم على مذهب بعض العدلية القائل بوجود المصلحة في الامر دون المأمور به .

﴿ قوله وحصول اللطف والمصلحة فى العبادة وان كان يتوقف على الاتيان بها على وجه الامتثال إلا انه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الاجزاء واتيانها على وجهها . . . الخ ﴾

هذا جواب عن التفصي الثاني للشيخ أعلى الله مقامه (ومحصله) ان حصول المصلحة من الفعل وإن كان يتوقف على الاتيان به على وجه الإمتثال ولكن لا وجه لاحتمال اعتبار تميز الاجزاء والإتيان بكل منها على وجهه كي لا يحصل معه القطع بحصول المصلحة فيما نحن فيه ولا يبقى في عهدة المكلف سوى التخلص عن تبعة مخالفـــة التكليف وهو يحصل باتيان ما علم وجوبه اي الاقل .

وظاهر المصنف في المقام تسليم تعذر قصد الوجه كما يتعذر التميز (وهو كما ترى)

وذلك لماتقدم مشروحاً في العلم الإجمالي في ذيل الموافقة الإجمالية من عدم الإخلال في الاقل والاكثر ولا في المتبائنين بقصد الوجه كما لا إخلال فيهما بقصد القربة وإنما المتعذر فيهما خصوص التمييز فقط وانه إذا أتى بالجزء المشكوك في الاقل والاكثر أو بكل من طرفي العلم الإجمالي في المتبائنين برجاء وجوبه الواقعي فقد أتى به بقصد القربة والوجه جميعاً بمعنى انه اذا كان واجباً واقعاً فقد وقع متقرباً به وعلى وجهه (وعليه) فضعف التفصي الثاني يكون من جهتين .

(الاولى) انه لا وجه لاحتمال اعتبار معرفة الاجزاء والاتيان بكل منها على وجهه كما أفاد المصنف .

(الثانية) انه على تقدير احتمال اعتبارهما لا يتعذر قصد الوجه في المقام وإن تعذر التمييز بلا كلام .

﴿ قوله هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك الى آخره ﴾

مقصوده من قصد الوجه كذلك هو الاتيان بأجزاء الواجب على وجهها وهذا جواب ثاني عن التفصي الثاني .

(ففي الجواب الاول) منع عن احتمال اعتبار معرفة الاجزاء والإتيان بكل منها على وجهه (وفي هذا الجواب) يدعي وضوح بطلان الأخير أي اعتبار الاتيان بكل جزء على وجهه بمعنى أن مراد من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه هووجه نفسه لاوجه أجزائه من وجوبها الغيري او العرضي يعني به الضمني فإن الكل إذا وجب استقلالا فقد وجب كل جزء منه ضمناً (ومن المعلوم) ان اتيان الواجب فيما نحن فيه مقترناً بوجه نفسه (إما غاية) بأن ينوي الإتيان بالصلاة مثلا لوجوبها (او وصفاً) بأن ينوي الإتيان بالصلاة الواجبة في الشريعة لله تعالى (في كمال الامكان) فيأتي بالاكثر فينطبق الواجب عليه ولو كان هو الاقل فيتأتي من المكلف مع اتيان الاكثر قصد الوجه (وفيه ما لا يخفى) اذ من المحتمل قوياً أن

يكون مراد من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه هو وجه أجزائه ولذا صرح بعضهم كالعلامة ويظهر من آخرمنهم على ما تقدم في العبارة السابقة للشيخ اعلى الله مقامه وجوب تميز الأجزاء الواجبة من المستحباب ليوقع كلاً على وجهه .

﴿ قوله واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر اذا قصد وجوب المأتى على إجماله . . . الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من ان اتيان الواجب فيما نحن فيه مقترناً بوجه نفسه باتيان الاكثر ليس بممكن لما في الاكثر من احتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه (فيقول) وهذا الاحتمال ليس بضائر اذا قصد وجوب المأتي على إجماله من دون تميز ماله دخل في الواجب عما ليس له دخل فيه .

﴿ قوله لا سيما إذا دار الزائد بين كونه جزء لماهيته وجزء لفرده الى آخره ﴾

وقد مثلنا لجزء الفرد في الامر الثالث من الأمور المتقدمة في ذيل الصحيح والأعم بالإستعاذة ونحوها من الامور المستحبة التي يتشخص بها المأمور به ويصدق عليها عنوان الصلاة من غير دخل لها في ماهيتها وحقيقتها (وقد أشار) اليه المصنف هناك بقوله وثالثة بأن يكون مما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه ... الخ .

﴿ قوله نعم لو دار بين كونه جزء أو مقارناً . . . الخ ﴾

بمعنى أنه دار أمر المشكوك بين كونه جزء أو أجنبياً .

﴿ قوله هذا مضافاً الى ان اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه الى آخره ﴾

هذا جواب ثالث عن التفصي الثاني .

(ففي الجواب الاول) منع عن احتمال اعتبار معرفة الاجزاء والإتيان بكل منها على وجهه .

(وفي الجواب الثاني) قد ادعى وضوح بطلان الاخير اي اعتبار الإتيان بكل جزء على وجهه (وفي هذا الجواب) منع عن أصل اعتبار قصد الوجه في العبادات مطلقاً سواء كان وجه الواجب بنفسه او وجه أجزائه وأبعاضه .

﴿ قوله مع أن الكلام فى هذه المسألة لا يختص بما لابد ان يؤتى به على وجه الإمتثال من العبادات . . . الخ ﴾

هـذا جواب رابع عن التفصي الثاني (وحاصله) ان الكلام في الاقل والاكثر الإرتباطيين مما لا ينحصر بما يعتبر فيه قصد القربة اي بالعبادات كالصلاة ونحوها كي يحتمل فيه اعتبار الوجه والتمييز فلا يحصل معه القطع بحصول المصلحة واللطف فلايبقى في عهدة المكلف سوى التخلص عن تبعة مخالفة التكليف وهو يحصل باتيان ما علم وجوبه اي الاقل بل يجري في كل أمر ارتباطي قد دار أمره بين الاقل والاكثر وان كان من التوصليات (فإذا أمر المولى) مثلا بمعجون لم يعلم انه مركب من تسعة أجزاء أو من عشرة جرى فيه النزاع المذكور من البراءة والإشتغال من غير أن يحتمل فيه اعتبار قصد القربة او الوجه او التمييز كي لايحصل معه القطع بحصول المصلحة والغرض وهذا واضح .

﴿ قوله مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه فى الإمتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال . . . الخ ﴾

هذا جواب خامس عن التفصي الثاني (وحاصله) انه لوقلنا باعتبار قصد الوجه في العبادات على النحو الذي ينافيه التردد بين الاقل والاكثر اي قلنا باعتبار قصد وجه اجزاء الواجب لا وجه نفسه فحينئذ إن فرضنا انه لا يحصل الغرض بعد هذا أبداً فلا وجه لمراعاة التكليف المعلوم بالاجمال أصلا ولو باتيان الاقل وأمـا إذا فرضنا انه يحصل نظراً الى عدم دخل الوجه مع التعذر للتردد فلابد من الإتيان بالاكثر ليحصل معه القطع بحصوله وذلك لجواز ان لا يحصل بالاقل .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى أن الشيخ أعلى الله مقامه في تفصيه الثاني لم يقل باعتبار قصدالوجه والتمييز على وجه الجزم واليقين كي لايحصل معه الغرض أبداً ولا يبقى مجال لمراعات التكليف المعلوم بالإجمال أصلا ولو باتيان الاقل بل قال باحتماله (حيث قال) فيحتمل ان يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل...الخ ومن المعلوم ان مع احتمال اعتباره لايقطع بعدم حصول الغرض فيبقى مجال لمراعات التكليف المعلوم بالإجمال ولو باتيان الأقل تخلصاً من تبعة مخالفة الامر الموجّه اليه كما صرح به الشيخ في عبارته المتقدمة فتدبر جيداً .

في عدم وجوب الاحتياط شرعاً

﴿ قوله هذا بحسب حكم العقل واما النقل فالظاهر ان عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك فى جزئيته . . . الخ ﴾

اي تمام ما تقدم من أول البحث الى هنا من وجوب الإحتياط فيما نحن فيه باتيان الاكثر إنما هو بحسب حكم العقل (واما النقل) فهو يقضي برفع جزئية ما شك في جزئيته (وبعبارة أخرى) إن جميع ما تقدم من أول البحث الى هنـــا كان بياناً لعدم جريان البراءة العقلية واما البراءة النقلية فهي تجري عن جزئية ما شك في جزئيته وقد اشرنا فيما تقدم أن المصنف قد اختار التفصيل بين البراءة العقلية فلا تجري والبراءة الشرعية فتجري فهذا هو الجزء الاخير من تفصيله .

﴿ اقول ﴾

إن مقتضي ماتقدم منه في صدر البحث من عدم انحلال العلم الإجمالي هو أن لاتجري في المسألة شيء من البراءة العقلية والنقلية أصلا فإن العلم الإجمالي اذا لم ينحل فحاله حال العلم الإجمالي في المتباينين عيناً فكما قال هناك إن مادل بعمومه على الرفع مما يعم

اطراف العلم يكون مخصصاً عقلا لأجل مناقضته مع التكليف المعلوم بالإجمال الفعلي من تمام الجهات فكذلك في المقام اذا فرض المعلوم بالاجمال فعلياً من تمام الجهات (ولعل من هنا) قدرجع عن هذا التفصيل في تعايقته على الكتاب (قال) عند التعليق على قوله واما النقل (ما لفظه) لكنه لا يخفى انه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط وهو مـــا اذا علم إجمالا بالتكليف الفعلي ضرورة انه ينافيه رفع الجزئية المجهولة وانما يكون مورده ما اذا لم يعلم به بل علم مجرد ثبوته واقعاً يعني ولو لم يكن فعلياً (قال) وبالجملة الشك في الجزئية اوالشرطية وان كان جامعاً بين الموردين الا ان مورد حكم العقل يعني بالإحتياط مع القطع بالفعليـــة ومورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب (انتهى) .

(وكيف كان) الامر الحق في المقام كما تقدم منا قبلا هو جريان البراءة النقلية كما تجري العقلية عيناً وهو القول الثاني في المسألة الذي اختاره الشيخ اعلى الله مقامه فإن العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر بعد ما عرفت انحلاله بالتقريب المتقدم لا يكاد يكون مانعـــاً عن جريان البراءة أصلا فتجري البراءة العقلية ومعها يقبح المؤاخذة على الاكثر وتجري البراءة الشرعية وبهايرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الاقل والاكثر وتعيّنه في الاول كمـــا أفاد المصنف في الكتاب فتكون أدلة البراءة الشرعية حاكمة على ادلة الصلاة اذافرض كونها مجملة مرددة بين الاقل والاكثر رافعة لإجمالها معينة لها ولو بحسب الظاهر في الاقل بل بالبراءة العقلية ايضاً يرتفع الإجمال والتردد بحسب الظاهر ويتعين الواجب في الاقل فإن العقلية وان كانت ترفع خصوص العقاب ولكن رفع العقاب هو رفع مرتبة من الحكم وهي مرتبة التنجز والبراءة الشرعية مما لاترفع أزيد من ذلك فإنها لاترفع الحكم من أصله بل يرفعه في الظاهر برفع تنجزه بل الشيخ ايضاً قد اشار الى رفع الإجمال والترديد بكل من البراءة العقلية والنقلية جميعاً (قال) في المسألة الرابعة من الاقل والاكثر الإرتباطيين وهي الشبهة الموضوعية لها (ما لفظه) والفارق بين

ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو أن نفس التكليف فيها مردد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك وهذا الترديد لا حكم له بمقتضي العقل لأن مرجعه الى المؤاخذة على ترك المشكوك وهي قبيحة بحكم العقل فالعقل والنقل الدالان على البراءة مبينان لتعلق التكليف بما عداه من أول الأمر في مرحلة الظاهر (انتهى) .

في وجه عدول المصنف عن البراءة عن الحكم التكليفي الى الوضعي

(ثم ان ها هنا) اموراً لا بأس بالتنبيه عليها .

(الاول) انه من المحتمل أن يكون وجه عدول المصنف عن البراءة عن الحكم التكليفي وهو وجوب الاكثر او وجوب الجزء المشكوك الى البراءة عن الحكم الوضعي وهو جزئية ما شك في جزئيته (هو ماتوهمه) بعض معاصري الشيخ أعلى الله مقامه من حكومة إصالة الاشتغال على أخبار البراءة من حديث الحجب وغيره فعدل عن الاستدلال بها لنفي الحكم التكليفي الى الإستدلال بها لنفي الحكم الوضعي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد الفراغ عن تقريب البراءة النقلية (ما لفظه) ثم انه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم يعني به البراءة العقليه بل كون العقل حاكماً بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر كانت هذه الاخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل العقلي لأن الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الاكثر لو كان واجباً في الواقع فلا يقتضي العقل وجوبه من باب الإحتياط الراجع الى وجوب دفع العقاب المحتمل (قال) وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك وحكومة ادلة الإحتياط على هذه الاخبار فقال لا نسلم

حجب العلم في المقام بوجود الدليل في المقام وهي إصالة الاشتغال في الأجزاء والشرائط المشكوكة (ثم ذكر باقي) كلام هذا المعاصر وحكى انه هو صاحب الفصول (الى ان قال) وبالجملة فما ذكره من حكومة أدلة الاشتغال على هـذه الاخبار ضعيف جداً نظراً الى ما تقدم (ثم قال) وأضعف من ذلك انه رحمه الله عدل من أجل هذه الحكومة التي زعمها لأدلة الاحتياط على هذه الاخبـار عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفي الحكم التكليفي الى التمسك بها في نفي الحكم الوضعي أعني جزئية الشيء المشكوك أو شرطيته وزعم أن ماهية المأمور به تتبين ظاهراً كونها الاقل بضميمة نفي جزئيـة المشكوك ويحكم بذلك على اصالة الإشتغال (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ويؤيد ما احتملناه في وجه عدول المصنف انه صرح في تعليقته على الرسائل عند التعليق على قول الشيخ ومماذكرنا يظهر حكومة هذه الاخبار ... الخ بتقدم إصالة الإشتغال على البراءة العقلية والنقلية جميعاً وإن لم يصرح بالحكومـة بل صرح بالورود دون الحكومة فراجع .

في جريان البراءة عن الجزء المشكوك وعن جزئية الجزء المشكوك كما تجري عن الاكثر

(الامر الثاني) انه كما تقدم منا تبعاً للشيخ أعلى الله مقامه انه لا مـانع عن جريان البراءة عقليها ونقليها عن وجوب الاكثر فكذلك لا مانع عن جريانها عن وجوب الجزء المشكوك غير أن الاول على تقـدير ثبوته وجوب نفسي استقلالي والثاني وجوب نفسي ضمني (وإن شئت قلت) وجوب غيري مقدمي لما عرفت

في مقدمة الواجب من صحة اتصاف الجزء بوجوبين الغيري المقدمي والنفسي الضمني جميعاً (وقد صرح الشيخ) في ذيل تقريب البراءة العقلية والنقلية بالبراءة عن وجوب الاكثر وبالبراءة عن وجوب الجزء المشكوك (واما البراءة عن الحكم الوضعي) أي جزئية الجزء المشكوك فيظهر من الشيخ المنع عنها وإن كان كلامه أعلى الله مقامه في خصوص البراءة النقلية (قال) بعدالفراغ عن كلام ذلك البعض المعاصر الذي عدل عن البراءة عن الحكم التكليفي الى الوضعي (ما لفظه) اما ما ادعاه من عموم تلك الاخبار يعني بها اخبار البراءة لنفي غير الحكم الإلزامي التكليفي فلو لا عدوله عنه في باب البراءة والإحتياط من الادلة العقلية لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم أولا ومنع كون الجزئية أمراً مجعولا شرعياً غير الحكم التكليفي وهو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء ثانياً (انتهى) ومرجعه الى إيرادين فقط :

(احدهما) منع عموم أخبار البراءة للحكم الوضعي .

(وثانيهما) منع كون الجزئية أمراً مجعولا شرعياً قابلا للرفع غير الحكم التكليفي المتعلق بالكل .

﴿ اقول ﴾

(اما منع عموم) أخبار البراءة للحكم الوضعي (ففيه ما عرفت) في ذيل حديث الرفع من عموم الموصول فيما لا يعلمون وشموله لكل من التكليفي والوضعي جميعاً من غير أن يكون مربوطاً بالنزاع المعروف من أن المرفوع بحديث الرفع هل هو جميع الآثار أو الأثر الظاهر او خصوص المؤاخذة فإن النزاع المذكور انما هو في خصوص الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه وما لا يطيقون بل والفعل الغير المعلوم لا في غيره .

(وبالجملة) بناء على إرادة العموم من الموصول فيما لايعلمون وشموله لكل من الحكم والفعل المجهول جميعاً لا وجه لاختصاص الحكم فيه بالتكليفي فقط دون الوضعي (واما منع كون الجزئية) أمراً مجعولا قابلا للرفع فسيأتي الجواب

عنه عند تعرض المصنف له بقوله لا يقال إن جزئية السورة المجهولة مثلا ليست بمجعولة ... الخ (هذا كله) حال البراءة عن الامور الثلاثة أي وجوب الاكثر ووجوب الجزء المشكوك وجزئية الامر المشكوك (وأما استصحاب) عدم هذه الامور الثلاثة فالظاهر انه لا إشكال فيه ايضاً بناء على ما تقدم منا بعد الفراغ عن أدلة البراءة من جواز التمسك باستصحاب عدم الحكم الشرعي في الشبهات الحكمية بل وهو حاكم أو وارد على البراءة وهي محكومة له دائماً وإن كان أصل البراءة أصلا مستقلا في حد ذاته مع قطع النظر عن الإستصحاب وملاحظة الحالة السابقة بحيث لو لم يكن لنا استصحاب أو كان ولم يجر كما فيما إذا تبادل الحالتان بأن علم مثلا انه كان واجباً في زمان وكان مباحاً في زمان ولم يعلم السابق من اللاحق لجري أصل البراءة بلا مانع عنه (وقد أشار الشيخ) اعلى الله مقامه الى استصحاب عدم هذه الامور الثلاثة ولكن ضعّفه بما لا يخلو عن ضعف (وان شئت) الوقوف على عين كلامه والإطلاع على نقضه وإبرامه فراجع أواخر المسألة الاولى من الاقل والاكثر

في الوجوه التي قد يتمسك بها لوجوب الاحتياط عقلا غير ما تقدم وتضعيفها

(الامر الثالث) أنه تقدم من أول البحث الى هنا وجهان للاحتياط عقلا .

(احدهما) ماتمسك به المصنف في صدر البحث من عدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر وقد عرفت ما فيه .

(ثانيهما) ما تمسك به المصنف ايضاً من أن الغرض الداعي الى الأمر لايكاد يحرز الا بالاكثر وقد عرفت ما فيه ايضاً (وها هنا وجوه أخر) غير الوجهين قد يتمسك بها للاحتياط عقلا .

(منها) أن عنوان الصلاة هو عنوان بسيط والأجزاء والشرائط مما يحققه ويحصله فإذا وقع الشك في جزء او شرط فالشك واقع في المحقق والمحصل وفي مثله لا محيص عن الإشتغال (وقد تقدم هذا الوجه) في الصحيح والاعم عند تصوير القدر الجامع الصحيحي من صاحب التقريرات (وتقدم جواب المصنف عنه) وكان محصله أن العنوان البسيط متحد خارجاً مع الأجزاء والشرائط المختلفة كماً وكيفاً بحسب الحالات وفي مثله تجري البراءة بالتقريب الذي ذكرنا هناك وليس أمراً مبائناً معها خارجاً كي يكون الشك شكاً في المحقق والمحصل ولم يبق معه محيص عن الإشتغال كما في الطهارة بالنسبة الى الوضوء اي الغسلات والمسحات المحصلة لها (مضافاً) الى ما تقدم منا وسيأتي شرحه قريباً من عدم وجوب الاحتياط حتى في الشك في المحصل بل تجري البراءة فيه كما تجري في الاقل والاكثر عيناً .

(ومنها) ان الامر متعلق بماهية الصلاة والماهية على الصحيح هي تمام الاجزاء والشرائط فإذا شك في جزء أو شرط فقد شك في حصول الماهية بدونه فلا تحصل البراءة اليقينية عنها الا بإتيان المشكوك (ومن هنا جعل المحقق القمي) ثمرة الصحيح والاعم جواز الرجوع الى البراءة وعدمه عند الشك في جزء أو شرط فإن قلنا بالصحيح فلا محيص عن الاشتغال للشك في صدق الماهية بدون الاتيان بالمشكوك وإن قلنا بالاعم فلا مانع عن البراءة إن لم يكن المشكوك مما له دخل في المسمى والماهية وقد نقلنا عبارته هناك وأشرنا الى جوابه مختصراً (وتفصيل الجواب) أن أصل الإشتغال أصل مسببي والبراءة عن الجزء او الشرط المشكوك اصل سببي إذ الشك في الإشتغال ناش عن الشك في الجزء او الشرط فإذا أجرينا البراءة العقلية والنقلية عن المشكوك بالتقريب المتقدم لك شرحه وارتفع بها وجوبه ولو في الظاهر وتعين الواجب في الاقل فلا يكاد يبقى شك في اشتغال الذمة بعد الاتيان بالاقل أصلا فالبراءة واردة على الإشتغال رافعة لموضوعه وهو الشك رفعاً ظاهرياً لا واقعياً (ومن تمام ما ذكر) يظهر لك حال ما اذا تمسك للاحتياط في المقام باستصحاب

الاشتغال فإنه مضافاً الى أنه مما لا يثبت وجوب الجزء او الشرط المشكوك منفي موضوعه وهو الشك بوسيلة البراءة الجارية عن المشكوك عقليها ونقليها فإن البراءة سببي واستصحاب الاشتغال مسببي (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه الى تقدم البراءة على كل من الإشتغال واستصحاب الإشتغال جميعاً وانها حاكمة عليهما بلا كلام (اما على الإشتغال) فقد تقدم عبارته في الامر الاول وكان ملخصه حكومة أدلة البراءة النقلية على أصل الإشتغال (واما على استصحاب الإشتغال) (فقال) في ذيل النقض والإبرام حول كلام ذلك البعض المعاصر الذي توهم حكومة إصالة الاشتغال على اخبار البراءة (ما لفظه) ومما ذكر يظهر حكومة هذه الاخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالاصل المثبت ايضاً كما أشرنا اليه سابقاً لأنه إذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الاكثر الذي حجب العلم بوجوبه كان المستصحب وهو الاشتغال المعلوم سابقاً غير متيقن الا بالنسبة الى الاقل وقدارتفع باتيانه واحتمال بقاء الاشتغال حينئذ من جهة الاكثر يلغي بحكم هذه الاخبار وفي بعض النسخ منفي بحكم هذه الاخبار (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ولو عبر عن الحكومة في الموضعين بالورود كان أولى فإن الحكومة كما سيأتي التصريح منه هي تحتاج الى نظر الحاكم الى المحكوم ولا نظر لأخبار البراءة الى استصحاب الاشتغال او الى أصل الاشتغال وإنما هي واردة عليهما رافعة لموضوعهما وهو الشك ولو تعبداً أي رفعاً ظاهرياً لا واقعياً .

(نعم) إن أخبار البراءة كما اشرنا هي حاكمة على ادلة مثل الصلاة اذا فرض ترددها بين الاقل والاكثر رافعة لإجمالها معينة لما في الاقل غير أن الامر في الحكومة والورود سهل جداً .

(ومنها) أن الواجب الإرتباطي كما تقدم في صدر البحث هو عبارة عما كان امتثال بعضه مرتبطاً بامتثال بعضه الآخر بحيث إذا أتى بالجميع إلا جزئاً واحداً لم

يمتثل أصلا (وعليه) فإذا شك في وجوب جزء أو شرط فالبراءة هب أنها جارية عن وجوبه ولكن الاجزاء والشرائط المعلومة مما لا تحصل البراءة اليقينية منها الا باتيان المشكوك فالاتيان بالمشكوك ليس لأجل عدم جريان البراءة عن وجوبه بل لأجل حصول اليقين بفراغ الذمة عن الاجزاء والشرائط المعلومة التي يحتمل ارتباط امتثالها بامتثال المشكوك (وفيه) .

(أولا) ما اشير آنفاً في ذيل تقريب البراءة النقلية من ان البراءة سواء كانت شرعية اوعقلية إذا جرت عن الجزء اوالشرط المشكوك ارتفع بها الإجمال والتردد ولو بحسب الظاهر وعيّنت الواجب في الاقل فإذا تعين الواجب في الاقل لم يبق حينئذ شك في ارتباط امتثاله بامتثال الامر المشكوك .

(وثانياً) لو سلم أن البراءة مما لا يرتفع بها الإجمال والتردد ولا يتعين بها الواجب في الاقل فمجرد الترخيص في ترك المشكوك عقلا ونقلا وحصول الأمن من العقاب بسببه مما يكفي في عدم لزوم تحصيل اليقين بفراغ الذمة عن الاجزاء والشرائط المعلومة من ناحية هذا الامر المشكوك بل يقتصر على الاتيان بالاجزاء والشرائط المعلومة فإن كانت هي الواجب واقعاً فهو والا فلا حجة للمولى في فوت الواجب بمقتضي البراءة الشرعية والعقلية الجاريتين عن المشكوك كما تقدم في فوت الغرض الداعي الى الامر عيناً .

﴿ قوله لا يقال إن جزئية السورة المجهولة مثلا ليست بمجعولة وليس لها أثر مجعول . . . الخ ﴾

قد عرفت في الامر الثاني مما نبهنا عليه أن الشيخ أعلى الله مقامه منع عن جريان البراءة النقلية عن الحكم الوضعي اي عن جزئية الامر المشكوك او شرطيته وانه استند في المنع الى أمرين .

(احدهما) منع عموم أخبار البراءة للحكم الوضعي وقد عرفت ما فيه .

(ثانيهما) منع كون الجزئية أمراً مجعولا شرعياً غير الحكم التكليفي المتعلق

بالمركب وهذا هو الذي أشار اليه المصنف بقوله لا يقال ... الخ غير أنه غيّره في الجملة (ومحصله) أن الجزئية ليست هي أمراً مجعولا شرعاً ولا موضوعاً له أثر مجعول والمرفوع بحديث الرفع وشبهه لابد وأن يكون أمراً مجعولا شرعاً او موضوعاً ذا أثر مجعول (وبعبارة اخرى) لابد وأن يكون المرفوع حكماً شرعياً اوموضوعاً ذاحكم شرعي (وحاصل الجواب) أن الجزئية وإن لم تكن هي بنفسها أمراً مجعولا استقلالا إلا أنها مجعولة تبعاً لجعل منشأ انتزاعهـــا وهو التكليف المتعلق بالكل (وإن شئت قلت) ان الجزئية هي حكم شرعي وضعي منتزع عن التكليف المتعلق بالمركب كما سيأتي تحقيقها في الاستصحاب إنشاء الله تعالى وهذا المقدار من الجعل الشرعي مما يكفي في صحة رفعها جداً .

﴿ قوله ووجوب الاعادة انما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع انه عقلي . . . الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من أن الجزئية لها أثر مجعول وهو وجوب الإعادة فكيف يقال إنها ليست مجعولة وليس لها أثر مجعول (وحاصل الدفع) أن وجوب الإعادة فيما إذا لم يؤت بالجزء إنما هو من آثار بقاء الأمر الأول المتعلق بالكل ومن خواص عدم امتثاله وعدم اتيانه لا من آثار جزئية الجزء (مضافاً) الى أن وجوب الإعادة هو اثر عقلي من باب وجوب إطاعة الامر الاول الباقي على حاله لا شرعي والاثر الشرعي هو عبارة عن خصوص الامر الاول المتعلق بالكل وهذا واضح .

﴿ قوله لا يقال انما يكون ارتفاع الأمر الإنتزاعي برفع منشأ انتزاعه وهو الامر الاول ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه . . . الخ ﴾

(المقصود من هذا الإشكال) أن الجزئية وان كانت هي مجعولة ولكنها تبعاً لجعل منشأ انتزاعها كما تقدم آنفاً ورفع المجعول تبعاً لا يكون إلا برفع منشأ انتزاعه وهو في المقام عبارة عن الامر الاول المتعلق بالاكثر فإذا ارتفع الامر بالاكثر فلا دليل على تعلق أمر آخر بالخالي عن الجزء المشكوك اي بالاقل (والمقصود من الجواب)

مع غموضه جداً أن حديث الرفع حاكم على أدلة الاجزاء ناظر إليها موجب لحصر جزئيتها بحال العلم فقط دون الجهل (وإن شئت قلت) حاكم على الامر الاول اي المتعلق بالاكثر رافع لوجوب ما اشتمل عليه من الجزء المشكوك في حال الجهل وحينئذ فأدلة الاجزاء أودليل الامر الاول بانضمام حديث الرفع الحاكم عليها تكون دليلا على وجوب الخالي عن الجزء المشكوك في هذا الحال فلا يكون الخالي شيئاً بلا أمر كما لا يخفى (ونحن قد استوضحنا) الجواب بهذه الكيفية من كلام له في تعليقته على الرسائل في الجزء المنسي لدي التعليق على قول الشيخ قلت بعد تسليم ارادة رفع جميع الآثار ان جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة لها شرعاً ... الخ فراجع عين كلامه زيد في علو مقامه .

﴿ اقول ﴾

لم يكن المصنف محتاجاً في إثبات تعلق أمر بالخالي عن الجزء المشكوك الى دعوى حكومة حديث الرفع على دليل الجزء او على دليل الامر الاول المتعلق بالاكثر بل كان يكفيه حكومة حديث الرفع على دليل الصلاة على إجمالها وترددها بين الاقل والاكثر فإنه رافع لإجمالها معينة لها في الاقل كما تقدم منه الإعتراف بذلك عند قوله فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الاقل والاكثر ويعيّنه في الاول الى آخره فإذا ارتفع الإجمال والتردد وتعين الصلاة في الاقل كان الامر الذي تكفله دليل الصلاة متعلقاً قهراً بالاقل لا بالاكثر .

﴿ قوله اليها نسبة الإستثناء . . . الخ ﴾

اي الى الادلة الدالة على بيان الاجزاء نسبة الإستثناء ولو قال نسبة الإستثناء اليها كان أولى (وعلى كل حال) المعنى هكذا إلا أن نسبة حديث الرفع الى الادلة الدالة على بيان الاجزاء نسبة الإستثناء .

في الشك في القيد

﴿ قوله وينبغي التنبيه على أمور الاول انه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه وبين الخاص كالإنسان وعامه كالحيوان الى آخره ﴾

قد اشرنا في صدر البحث ان الشيخ اعلى الله مقامه قد جعل الشك في الاقل والاكثر على قسمين الشك في الجزء والشك في القيد (قال) في صدر المسألة (ما لفظه) الثاني فيما إذا دار الامر في الواجب بين الاقل والاكثر ومرجعه الى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها وهو على قسمين لأن الجزء المشكوك إما جزء خارجي أو جزء ذهني وهو القيد وهو على قسمين لأن القيد إما منتزع من أمر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي فمرجع اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الامر الخارجي كالوضوء الذي يصير منشأ للطهارة المقيدة بها الصلاة وإما خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به كما إذا دار الامر بين وجوب مطلق الرقبة اورقبة خاصة (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

وفي كلامه أعلى الله مقامه إلى هنا موضعان للنظر .

(احدهما) قوله اوجزء ذهني وهوالقيد ... الخ فإن الجزء الذهني هوالتقيد لا القيد فإن القيد امر خارجي كالجزء الخارجي بعينه (ومن هنا يظهر) ما في قوله لأن القيد إما منتزع من أمر خارجي ... الخ فإن المنتزع من أمر خارجي هو التقيد لا القيد .

(ثانيهما) قوله وإما خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به ... الخ فإن الخصوصية كالإيمان في الرقبة كما صرح به في بعض كلماته ها هنا ليست هي متحدة

مع المأمور به وانما هي من عوارضه واوصافه .

(نعم) إن المؤمنة هي متحدة في الوجود مع المأمور به وليست هي بخصوصية بل هي ذي الخصوصية كما لا يخفى .

(وبالجملة) (تارة) يقسم الجزء الى قسمين الخارجي والذهني (والصحيح) في تعريفهما ان يقال (ان الجزء الخارجي) هو ما يتركب منه المأمور به كالركوع والسجود ونحوهما للصلاة (والجزء الذهني) هو الاتصاف الحاصل للمأمور به وهو (تارة) يحصل من فعل خارجي كالإتصاف الحاصل للصلاة من الوضوء او التستر او الاستقبال ونحو ذلك ومرجع ايجاب هذا النحو من الإتصاف نفسياً الى ايجاب تلك الأفعال غيرياً لحصول هذا الإتصاف (واخرى) يحصل من صفة خاصة متحققة في بعض افراد الطبيعة دون بعض كما في الحيوان الناطق والرقبة المؤمنة ونحوهما ومرجع ايجاب هذا النحو من الإتصاف الى ايجاب ذلك البعض من افراد الطبيعة المتصف بتلك الصفة دون البعض الآخر الغير المتصف بها (واخرى) يقسم القيد الى قسمين دون الجزء (والصحيح) في تعريفهما أن يقال إن القيد (تارة) يكون المقيد به مع المطلق في نظر العرف من قبيل الاقل والاكثر كالصلاة والصلاة الى القبلة او الصلاة والصلاة مع الستر او الصلاة والصلاة مع الطهارة الى غير ذلك من الأمثلة بحيث اذا اتى بالمطلق بدون القيد كأن صلى لا الى القبلة او لا مع الستر او لا مع الطهارة صدق عليه انه قد أتى بالمأمور به على وجه ناقص غير تام وقد عبر المصنف عن هذا القسم بالمطلق والمشروط (واخرى) يكون المقيد به مع المطلق في نظر العرف متبائنين أجنبيين كالحيوان والحيوان الناطق او الرقبة والرقبة المؤمنة او الماء وماء الرمان وهكذا بحيث اذا اتى بالمطلق بدون القيد كما اذا اتى بحيوان غير ناطق كالحمار بدل الحيوان الناطق او أتى برقبة غير مؤمنة اي الكافرة بدل المؤمنة او أتى بماء غير الرمان كماء القراح بدل ماء الرمان لم يصدق عليه انه اتى بالمأمور به اصلا بل اتى بشيء مبائن اجنبي رأساً وقد عبر المصنف عن هذا

القسم الثاني بالعام والخاص (ثم إن الشيخ) اعلى الله مقامه بعد ما فرغ عن الجزء الخارجي بمسائله الأربع شرع في الشك في القيد (وقال) ما ملخصه إن القيد (ان كان) من قبيل الوضوء والستر والقبلة ونحوها بالنسبة الى الصلاة بحيث كان القيد امراً مغايراً مع المقيد فالكلام في الشك فيه عين الكلام في الشك في الجزء الخارجي فتجري البراءة عنه عقلا ونقلا (وان كان) من قبيل المؤمنة بالنسبة الى الرقبة بحيث يتحد مع المقيد وجوداً وخارجاً فالظاهر ان الكلام فيه ايضاً كالكلام في الجزء الخارجي فتجري البراءة عنه عقلا ونقلا كما في القسم الاول عيناً (وان كان يظهر من المحقق القمي) التفصيل ها هنا ففي الاول تجري البراءة وفي الثاني يجري الإشتغال فلا تحصل البراءة اليقينية الا بالاتيان بالمقيد كالرقبة المؤمنة .

﴿ اقول ﴾

والحق في هذا التفصيل مع المحقق القمي (فان كان) القيد من القسم الاول بحيث كان المطلق والمقيد في نظر العرف من قبيل الاقل والاكثر فتجري البراءة عنه عند الشك فيه لانحلال العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر الى العلم التفصيلي بالاقل فيجب والشك البدوي في الاكثر فلا يجب (واما اذا كان) من القسم الثاني بحيث كان المطلق والمقيد في نظر العرف متباينين أجنبيين كالحيوان والحيوان الناطق او كالرقبة والرقبة المؤمنة فيجري الإشتغال ويجب الاحتياط فيه فإن المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير فان المقيد وجوبه معلوم تفصيلا إما تعييناً او تخييراً والمطلق وجوبه مشكوك من اصله فتجري البراءة عنه وقدتقدم تفصيل الكلام في دوران الامر بين التعيين والتخيير بأقسامه في آخر البراءة (والعجب) أن الشيخ اعلى الله مقامه قال هناك بالاحتياط ولم يقل به ها هنا (وأعجب منه) انه سيأتي التفصيل منه في جريان قاعدة الميسور بما محصله ان الفاقد للشرط مع الواجد له ان كانا يعدان في نظر العرف من قبيل الاقل والاكثر كالصلاة بلا ستر والصلاة مع الستر فتجري الميسور وان كانا يعدان متباينين

متغايرين كالحيوان والحيوان الناطق او الرقبة والرقبة المؤمنة او الماء وماء الرمان فلا تجري الميسور أصلا هذا كله من أمر الشيخ ومالنا من التحقيق في المقام .

(وأما المصنف) فقد اعترف ايضاً بالتفصيل في المسألة فالمطلق والمقيد (ان كانا) من قبيل الاقل والاكثر وقد عبر عنهما بالمطلق والمشروط كما أشرنا فالشك في القيد حاله حال الشك في الجزء الخارجي فلا تجري البراءة عنه عقلا وتجري البراءة عنه شرعاً على مسلكه المتقدم في الشك في الجزء (وان كانا) من قبيل المتباينين وقد عبر عنهما بالعام والخاص كما اشير اليه ايضاً ومثل لهما بالحيوان والإنسان فالشك في القيد ليس حاله حال الشك في الجزء الخارجي فلا تجري البراءة عنه لا عقلا ولا شرعاً بل يجب الاحتياط فيه لا محالة (غير انه قدس سره) قد ادعى ان عدم جريان البراءة العقلية في الشك في القيد بكلا قسميه أظهر من عدم جريانها في الشك في الجزء فإن الإنحلال المتوهم هناك بتقريب كون الاقل مما علم وجوبه تفصيلا إما نفسياً او مقدمياً لا يكاد يتوهم في المقام فإن الجزء الخارجي مما يمكن فيه دعوى اتصافه بالوجوب الغيري المقدمي إذ لكل جزء خارجي وجود آخر مستقل غير وجود الآخر وان كان العرف يرى للمجموع وجوداً واحداً بخلاف الجزء التحليلي كالمقيد والتقيد والجنس والفصل فلا وجود له خارجاً غير وجود المجموع الواجب بالوجوب النفسي الإستقلالي (ومن هنا) تقدم قول المصنف في التعبدي والتوصلي (فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلا) يعني حتى بالوجوب النفسي الضمني (وفيه) أن الجزء التحليلي كما تقدم شرحه منا في التعبدي والتوصلي وإن لم يكن هو كالجزء الخارجي فإن الأجزاء الخارجية تركبها انضمامي ووجودات متعددة منضمة بعضها الى بعض والاجزاء التحليلية تركبها عقلي وللمجموع وجود واحد ولكن مجرد عدم استقلال الجزء التحليلي في الوجود لا يكاد يمنع عن اتصافه بالوجوب بعد كونه أمراً مقدوراً للمكلف يتمكن من ايجاده في الخارج ولو مع جزء تحليلي آخر كما اذا أتى بالجنس

مع فصل آخر او أتى بذات المقيد بدون قيده وهذا واضح ظاهر لدي التدبر .

﴿ قوله في ضمن الصلاة المشروطة او الخاصة . . . الخ ﴾

فالاول كالصلاة مع الطهارة او مع الستر ونحوهما والثاني كصلاة الآيات او صلاة العيدين ونحوهما .

﴿ قوله وفي ضمن صلاة اخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متبائنة للمأمور بها . . . الخ ﴾

إن الصلاة الفاقدة لخصوصيتها وان كانت هي متبائنة مع الصلاة المأمورة بهـا كصلاة غير الآيات مع صلاة الآيات ولكن الصلاة الفاقدة لشرطها لا تكون متبائنة مع الصلاة الواجدة لشرطها كالصلاة بلا ستر والصلاة مع الستر بل يعدان من جنس واحد ومن قبيل الاقل والاكثر كما لا يخفى .

﴿ قوله نعم لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره دون دوران الأمر بين الخاص وغيره . . الخ ﴾

بل ليس للمصنف إجراء البراءة اصلا حتى النقلية منها في دوران الأمر بين المشروط وغيره بعد مازعم واعتقد عدم انحلال العلم الاجمالي كما نبهنا هناك في الشك في الجزء ايضاً عند ما صرح بجريان البراءة النقلية (هذا) خصوصاً مع ما ادعاه في المقام من ان الصلاة الفاقدة لشرطها تكون متبائنة للمأمور بها فإن الفاقد والواجد لو كانا من المتبائنين كالظهر والجمعة فكيف تجري البراءة عن الشرط دون الإشتغال (ولعمري) قد ارتبك المقام على المصنف واضطرب كلامه فيه كما اضطرب فيه كلام الشيخ ايضاً على ما تقدمت الإشارة الى بعض مواقعه (وكيف كان) الامر إن التحقيق هنا هو ماحققناه لك من جريان البراءة عقلا ونقلا عند الشك في الجزء والشرط جميعاً وذلك لانحلال العلم الاجمالي من أصله وعدم جريان البراءة لاعقلا ولا نقلا عند الشك في القيد اذا كان المطلق والمقيد يعدان أمرين متبائنين في نظر العرف وذلك لعدم انحلال العلم الإجمالي الى التفصيلي بوجوب المطلق على كل حال

إما نفسياً او غيرياً بل ينحل العلم الإجمالي الى التفصيلي بوجوب المقيد على كل حال فإنه واجب إما تعييناً او تخييراً فيؤتي بالمقيد ويجري الاصل عن المطلق رأساً .

﴿ قوله وليس كذلك خصوصية الخاص فإنها انما تكون منتزعة عن نفس الخاص فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين الى آخره ﴾

مقصوده من ذلك أن الخصوصية في المشروط هي منتزعة عن الأمر المغاير للمشروط كالوضوء والستر والقبلة ونحوها بالنسبة الى الصلاة فيكون الدوران بين المشروط وغيره من الدوران بين الاقل والاكثر والخصوصية في الخاص منتزعة عن نفس الخاص بلحاظ اتصافه بذاتي او عرض او عرضي كما في الحيوان الناطق والرقبة المؤمنة والمرأة الحرة فيكون الدوران بين الخاص وغيره من الدوران بين المتباينين فتدبر جيداً .

في الشك في المانعية والقاطعية

(ثم إن) هذا كله تمام الكلام في الشك في الجزئية والشرطية ويظهر منهما حال الشك في المانعية والقاطعية (فالمانع) كلبس غير المأكول (والقاطع) كالحدث والإستدبار ونحوهما (والفرق) بينهما أن الاول عدمه شرط للمأمور به من دون أن تنقطع به الهيئة الإتصالية للأجزاء السابقة مع اللاحقة والثاني عدمه شرط للمأمور به من جهة انقطاع الهيئة الإتصالية به بحيث إذا طرء في الأثناء سقطت الأجزاء السابقة عن قابلية الإنضمام مع اللاحقة فإذا وقع عليه شيء من غير المأكول في أثناء الصلاة او لبسه نسياناً بل او عمداً ثم نزعه فوراً من دون فصل طويل يخل بالموالاة ومن غير أن يقع جزئاً من أجزاء الصلاة مقارناً له اووقع وأعاد الجزء صحت الصلاة والتأمت الاجزاء السابقة مع اللاحقة من غير وجه للبطلان اصلا (وهذا بخلاف)

ما إذا أحدث في الصلاة أو استدبر فيها فتبطل الصلاة من أصلها ولم تلتئم الاجزاء السابقة مع اللاحقة أبداً (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامـــه الى كل من الشك في المانعية والقاطعية مختصراً (قال) قبل الشروع في التنبيه على امور متعلقة بالجزء والشرط (ما لفظه) ثم إن مرجع الشك في المانعية الى الشك في شرطية عدمه واما الشك في القاطعية بأن يعلم ان عدم الشيء لا مدخل له في العبادة الا من جهة قطعه للهيئة الإتصالية المعتبرة في نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب الهيئة الإتصالية وعدم خروج الأجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها أجزاء فعلية وسيتضح ذلك بعد ذلك إن شاء الله تعالى يعني به في زيادة الجزء عمداً (انتهى) كلامه رفع مقامه .

في الشبهة الموضوعية

من الأقل والأكثر الارتباطيين

(ثم إن هذا كله) تمام الكلام في الشك في الجزئية والشرطية والمـــانعية والقاطعية بنحو الشبهة الحكمية (واما) الشك في هذه الامور بنحو الشبهة الموضوعية بأن علم مثلا أن السورة من أجزاء الصلاة او الإستقبال من شرائطها او لبس غير المأكول من موانعها او الحدث من قواطعها ولكن لم يعلم حال الصلاة الخارجية التي قد أتى بها اوهومشغول بإتيانها وأنها هل هي واجدة لجميع أجزائها وشرائطها وفاقدة لجميع موانعها وقواطعها ام لا (فالظـــاهر) انه لا ريب في وجوب الاحتياط فيها فإن الشك حينئذ في الإمتثال وفي الخروج عما اشتغلت به الذمة يقيناً والإشتغال اليقيني مما يقتضي الفراغ اليقيني فيجب العلم باتيان المأمور به بتمام أجزائه وشرائطه وجودية كانت أو عدمية غير انه لا ينحصر إحرازها بالعلم فقط بل جاز إحرازها بعلمي أو باصل عملي .

(نعم) يمكن تصوير قسم آخر للشبهة الموضوعيـــة من الاقل والاكثر الإرتباطيين لا يجب الاحتياط فيه عقلا كما إذا قال مثلا أكرم العلماء وعلمنا من الخارج أن المطلوب فيه هو إكرام المجموع من حيث المجموع بحيث اذا لم يكرم احدهم لم يمتثل أصلا وشك في كون عمرو عالماً يجب إكرامه أم لا فها هنا لا يجب الإحتياط باكرامه مع كون الشبهة موضوعية وذلك لعين ماتقدم في الشبهة الحكمية من الاقل والاكثر الإرتباطيين من جريان البراءة العقلية والشرعية جميعـــاً وأن مجرد الامر بمركب ارتباطي مما لا يصحح العقاب عليه الا بمقدار كان من الشرع او العرف بيان عليه وأن البراءة الشرعية بل مطلقاً هي مما يوجب رفـــع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الاقل والاكثر وتعيّنه في الاقل ولو في الظاهر (والفرق) بين القسمين أن الشك في الاول في مسقطية الفعل عن التكليف المتعلق بالاكثر فيحتاط عقلا وفي الثاني يكون الشك في أصل توجه التكليف بالاكثر للشك في كون عمرو عالماً فلا موجب للاحتياط أصلا (اللهم) الا اذا علم ان عمروا عالم يجب إكرامه ولكن شك في رجل أنه عمرو ام لا فحينئذ يجب الإحتياط بإكرامه وإكرام كل من احتمل كونه عمروا إذ المفروض إحراز جزئية إكرام عمرو نظير ما إذا أحرز أن السورة جزء للصلاة فكما انه اذا أحرز ذلك ولم يعـــلم أن الصلاة الخارجية التي قد اتى بها هل هي مع السورة ام لا فيجب الإحتياط عقلا فكذلك في المقام حرفاً بحرف .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد ذكر للشبهة الموضوعية من الاقل والاكثر الإرتباطيين مثالين .

(احدهما) أجنبي عن المقام رأساً وانما هو من أمثلة الشك في المحصل بنحو الشبهة الحكمية وإن كان الآخر من أمثلة المقام (قال) بعدالفراغ عن مسائل الشبهة الحكمية للأقل والأكثر (ما لفظه) المسألة الرابعة فيما اذا شك في جزئيـــة شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي كما إذا أمر بمفهوم مبين مردد

مصداقه بين الاقل والاكثر ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلالي وهو ما بين الهلالين فشك في أنه ثلاثون اوناقص ومثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاة أعني الفعل الرافع للحدث او المبيح للصلاة فشك في جزئية شيء للوضوء او الغسل الرافعين (انتهى) فإن مثال الصوم وإن امكن فرضه من أمثلة المقام باللتيا والتي بأن نفرض صوم مجموع الشهر الهلالي مطلوباً واحداً بحيث إذا لم يصم يوماً لم يمتثل أصلا ثم صام من أول الشهر الى تسعة وعشرين يوماً وشك في أن ما صامه هل هو صوم ما بين الهلالين ام لا فهو من الشبهة الموضوعية للاقل والاكثر الإرتباطيين (ولكن) مثال الشك في جزئية شيء للوضوء غير مرتبط بالمقام جداً فإن المأمور به وهو الطهارة الحاصلة في الخارج بالوضوء أمر مباين وجوداً مع الأفعال المحصلة لها والمأمور به في الاقل والاكثر الإرتباطيين كالصلاة ونحوها هو أمر متحد وجوداً مع الأجزاء والشرائط التي منها تتكون الصلاة وتتحقق (مضافاً) الى أن الشك في جزئية شيء للوضوء هو شك بنحو الشبهة الحكمية لا الموضوعية فالمثال أجنبي عن المقام من جهتين .

(وبالجملة) المثال المربوط بالمقام اي بالشبهة الموضوعية للاقل والاكثر الإرتباطيين هو مثال الصوم فقط دون مثال الشك في جزئية شيء للوضوء (بل الظاهر) ان مثال الصوم ايضاً من القسم الثاني للشبهة الموضوعية من الاقل والاكثر فلايجب الاحتياط فيه فإن مرجع الشك فيه الى الشك في وجوب صوم يوم الثلاثين وانه هل هو مما بين الهلالين ام لا فتجري البراءة الشرعية بل مطلقاً عن وجوبه وإن شئت قلت عن جزئيته وبها يرتفع الإجمال عما بين الهلالين وتعيّنه في الاقل ولو في الظاهر فتأمل جيداً .

في الشك في المحصِّل وبيان عدم وجوب الاحتياط فيه

(ثم إنه يظهر من الشيخ) ها هنـــا ومن المصنف في الصحيح والاعم في تصوير الجامع الصحيحي وجوب الاحتياط في الشك في المحصل على خلاف الاقل والاكثر الإرتباطيين (ويظهر) من الشيخ ايضاً أن وجه وجوب الاحتياط فيه أن التكليف قد تعلق بمفهوم مبين لا إجمال فيه وإنما الشك فيما يحققه ويحصله فيجب الإحتياط بالاتيان بما يقطع معه حصول المأمور به (قال أعلى الله مقامه) بعدعبارته المتقدمة (ما لفظه) واللازم في المقام الإحتياط لأن المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلا وإنما الشك في تحققه بالاقل فمقتضي إصالة عدم تحققه وبقاء الإشتغال عدم الإكتفاء به ولزوم الإتيان بالاكثر ولا يجري هنا ما تقدم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة لأن البيان الذي لابد منه في التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بيَّنه تفصيلا فإذا شك في تحققه في الخارج فالاصل عدمه والعقل ايضاً يحكم بوجوب القطع بإحراز ماعلم وجزبه تفصيلا أعني المفهوم المعين المبين المأمور به (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

(أما الشك في المحصل) بنحو الشبهة الموضوعية فلا ريب في وجوب الإحتياط فيه فإنه إن لم يكن أشد من الشبهة الموضوعية للأقل والاكثر الإرتباطيين فلا أقل ليس بأهون منها فإذا علم مثلا أن الموالاة شرط في الوضوء المحصل للطهارة ولكن لم يعلم أن الوضوء الخارجي الذي قد أتى به هل كان مع الموالاة ام لا فهو بعينه مثل ما اذا علم أن الإستقبال مثلا شرط للصلاة ولم يعلم أن الصلاة التي قد أتى بها

هل كانت مع الإستقبال ام لا فكما يجب الاحتياط في الثاني او لا الفراغ فكذلك يجب الإحتياط في الاول لو لا ذلك (واما الشك في المحصل) بنحو الشبهة الحكمية فالحق انه لا يزيد على دوران الامر بين الاقل والاكثر الإرتباطيين بنحو الشبهة الحكمية فكما عرفت انه تجري فيها البراءة العقلية والنقلية جميعاً فكذلك تجري في الاول كل من العقلية والنقلية جميعاً فإن مجرد أمر الشارع بالطهارة مثلا مما لايصحح العقاب عليها بل لابد من بيان الافعال المحصلة لها من الغسلات والمسحات وغيرهما فبمقدار ما بيّن من الافعال المحصلة لها صح العقاب عليه دون ما لم يبينه او بيّنه ولم يصل الينا حتى بعد الفحص (ومنه يعرف) ما في القول المتقدم للشيخ وهو قوله لأن البيان الذي لابد منه في التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلا ... الخ فإن مجرد بيان التكليف المتعلق بالطهارة مما لايكفي في صحة العقاب عليها ما لم يبين الافعال المحصلة لها واحداً بعد واحد (هذا اذا كان) السبب المحصل للمأمور به أمراً شرعياً (وأما إذا كان) أمراً عرفياً يؤخذ أجزائه وشرائطه من العرف فلابد من بيان العرف له بأجزائه وشرائطه فبمقدار ما بينه يصح العقاب عليه وما لم يبينه لم يصح العقاب عليه .

(وبالجملة) إذا شك في جزء أو شرط للسبب المحصل للمأمور به ولم يكن عليه بيان لا من الشرع ولا من العرف وقد تفحص عنه بحد اليأس فتجري البراءة العقلية عنه ولاحجة للمولى على العبد في عدم حصول المأمور به فيقبح العقاب عليه وهكذا تجري البراءة الشرعية عنه لإطلاق ادلتها وعدم المانع عن شمولها فيرتفع بها الإجمال والتردد عن السبب المحصل للمأمور به وتعيّنه في الاقل ولو في الظاهر فتكون البراءة في الجزء أو الشرط واردة أو حاكمة على الاشتغال او استصحابه المقتضي للإتيان بالاكثر على نحو ما تقدم في الاقل والاكثر الإرتباطيين حرفاً بحرف

في نقيصة الجزء سهوا

﴿ قوله الثاني انه لا يخفى أن الأصل فيما اذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلا ونقلا ما ذكر في الشك في اصل الجزئيـــة او الشرطية . . . الخ ﴾

إشارة الى المسألة الاولى من المسائل الثلاث التي عقدها الشيخ أعلى الله مقامه لبيان حكم الإخلال بالجزء نقيصة وزيادة .

(احدها) لنقيصة الجزء سهواً .

(ثانيها) لزيادة الجزء عمداً .

(ثالثها) لزيادة الجزء سهواً (واما نقيصة) الجزء عمـــداً فلا اشكال في بطلان العبادة بها والا لم يكن جزءاً كما صرح به الشيخ أعلى الله مقامه (واما الشروط) فصرح ايضاً في آخر المسألة الاولى أن الكلام فيها كالكلام في الجزء عيناً (وعلى كل حال) حاصل الكلام في المسألة الاولى أنه إذا نقص جزء من أجزاء العبادة سهواً فهل الاصل بطلانها أم لا (فاختار الشيخ) اعلى الله مقامه بطلانها لعموم جزئية الجزء وشمولها لحالتي الذكر والنسيان جميعاً (ثم أشكل) على نفسه بما ملخصه ان عموم جزئية الجزء لحال النسيان إنما يتم إذا ثبتت الجزئية بدليل لفظي مثل قوله لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب دون ما اذا ثبتت بدليل لبي لا اطلاق له كما اذا قام الإجماع على جزئية شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر فقط وحينئذ فمرجع الشك الى الشك في الجزئية في حال النسيان فيرجع فيها الى البراءة او الإحتياط على الخلاف المتقدم في الاقل والاكثر الإرتباطيين (ثم أجاب عنه) بما ملخصه انه إن أريد من عدم جزئية ما ثبت جزئيته في الجملة ومن ارتفاعهـــا بحديث الرفع في حق الناسي إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء المنسي عليه فهو

غير قابل لتوجيه الخطاب اليه إذ بمجرد أن خوطب بعنوان الناسي يتذكر وينقلب الموضوع وإن أريد منه إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية فهو حسن ولكن الأصل عدمه بالإتفاق وهذا معنى بطلان العبادة الفاقدة للجزء نسياناً بمعنى عدم كونها مأموراً بها ولا مسقطاً عنه (انتهى) ملخص كلامه (ومحصله) أن المسألة وان كانت من صغريات الاقل والاكثر الإرتباطيين ومن جزئيات الشك في الجزئية غايته انه شك في الجزئية في حال النسيان فقط لا مطلقاً ولكن المانع عن جريان البراءة فيهـــا هو أحد أمرين فإن كان دليل الجزء لفظياً فالمانع هو عموم جزئية الجزء وشمولها لحالتي الذكر والنسيان جميعاً وان كان دليل الجزء لبياً فالمانع هو عدم قابلية الناسي لتوجيه الخطاب اليه بمـــا سوى المنسي إذ ارتفاع الجزئية عن الناسي في حال نسيانه فرع إمكان توجيه الخطاب اليه بماسوى المنسي (هذا كله) من أمر الشيخ أعلى الله مقامه .

(واما المصنف) فيرى المسألة ايضاً من صغريات الاقل والاكثر الارتباطيين ومن جزئيات الشك في الجزئية او الشرطية فلا تجري فيها البراءة العقلية وتجري فيها البراءة الشرعية على مسلكه المتقدم في الاقل والاكثر الإرتباطيين وظاهر قوله إن الاصل فيما اذا شك في جزئية شيء ... الخ أن كلامه مفروض فيما اذا لم يكن دليل الجزء او الشرط لفظياً له عموم يشمل حالتي الذكر والنسيان جميعاً كي يمنع عن البراءة (واما عدم) قابلية الناسي للخطاب بما سوى المنسي فسيأتي جوابه عنه وبيان العلاج لتوجيه الخطاب اليه بنحوين صحيحين فانتظر .

﴿ اقول ﴾

والحق أن المسألة من صغريات الأقل والاكثر الإرتباطيين كمـــا ظهر من الشيخ والمصنف وعلى ما اخترناه من جريان البراءة فيهما عقلا ونقلا تجري البراءة في المقام كذلك واما المانع الاول من مانعي الشيخ فهو حق ولكنا نفرض انتفاء دليل لفظي يقتضي اطلاقه الجزئية او الشرطية حتى في حال النسيان واما المانع الثاني فهو ممنوع

من أصله لما ستعرفه من صحة توجيه الخطاب الى الناسي بوجهين بل بوجوه عديدة كما سيأتي .

﴿ قوله فلو لا مثل حديث الرفع مطلقاً . . . الخ ﴾

اي في الصلاة وغيرها في قبال لا تعاد المختص بالصلاة فقط والمعنى أن كلا منهما يقتضي صحة ما أتى به من العبادة الخالية عن الجزء او الشرط المنسي ولو لا همـا لحكمنا بوجوب الاحتياط عقلا لما عرفت من عدم جريان البراءة العقلية في الاقل والاكثر الإرتباطيين على مسلك المصنف .

﴿ قوله كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته اوشرطيته مطلقاً . . . الخ ﴾

اي ولو في حال السهو وهو الذي يسمى في الإصطلاح بالركن بحيث كان الإخلال به مضراً على كل تقدير سواء كان عن عمد أو عن سهو .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك انه كما يمكن رفع الجزئية او الشرطية فى هذا الحال بمثل حديث الرفع كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحـال بحسب الادلة الإجتهادية . . . الخ ﴾

اي ثم لا يذهب عليك انه كما يمكن رفع الجزئية او الشرطية في حال النسيان بحديث الرفع كذلك يمكن تخصيص الجزئية او الشرطية بحال الذكر فقط بحسب الادلة الاجتهادية (وهذا لدي الحقيقة) جواب عن المانع الثاني من مـانعي الشيخ عن البراءة وهو عدم قابلية الناسي لتوجيه الخطاب اليه بماسوى المنسي وأن رفع الجزئية عنه في حال النسيان فرع إمكان توجيه الخطاب اليه بما سوى المنسي (وقد أشرنا) آنفاً أن المصنف قد أجاب عن هذا المانع وقد عالج توجيه الخطاب الى الناسي بما سوى المنسي بنحوين صحيحين فهذا هو الشروع في بيانهما .

(وحاصل النحو الاول) أن يوجه الخطاب بما سوي المنسي على نحو يعم الذاكر والناسي مثل ان يقال أيها المسلمون او أيها المكلفون كتب عليكم كذا وكذا ثم يوجه الخطاب الى خصوص الذاكر فيكلفه بالجزء او الشرط الذي نساه الناسي

فحينئذ يجب على الناسي ما سوي المنسي من دون أن يتوجه اليه خطاب بعنوان الناسي كي يتذكر وينقلب الموضوع ويخرج عن تحت الخطاب الموجّه اليه .

(وحاصل النحو الثاني) أن يوجه الخطاب الى الناسي بما سوي المنسي لكن لا بعنوان الناسي كي يتذكر وينقلب الموضوع بل بعنوان يلازم الناسي وقد اشتهر التمثيل له بعنوان البلغمي فحينئذ يأتي الناسي بما أمر به من دون أن يتذكر وينقلب الموضوع .

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى انه لا يجب أن يوجه الخطاب الى الناسي الخارجي ويقال له ايها الناسي يجب عليك الاتيان بما سوي المنسي كي يتذكر وينقلب الموضوع بل يتعلق التكليف بكلي الناسي ويقال إن الناسي يجب عليه الاتيان بما سوي المنسي مثل ما يقال المستطيع يحج او المسافر يقصر وهكذا نعم لا يمكنه الناسي الخارجي الإتيان بما سوي المنسي بداعي هذا الامر المتوجه الى كلي الناسي اذ لا يرى نفسه من صغرياته المندرجة فيه كي يأتي بما سوي المنسي بداعي هذا الامر ولكن لا يضر ذلك بصحته إذ لا يشترط عقلا في صحة توجيه الخطاب إمكان داعويته للمخاطب بل يكفي في صحته مقدورية متعلقه للمخاطب وتظهر نتيجة الخطاب وثمرته بعد الإتيان بالفعل ورفع النسيان عن الناسي فإنه يعرف حينئذ أنه كان ناسياً وأن الناسي كان يجب عليه الاتيان بما سوي المنسي وقد أتى به فلا شيء عليه فعلا من الاتيان به ثانياً إعادة او قضاء .

(وبالجملة) إن الامر بالصلاة آمر بالاجزآء والشرائط الكثيرة وهومتوجّه الى الناس عامة فإذا كان دليل بعض الاجزاء لبياً وشك في ثبوته للناسي فالبراءة مما ترفعه وتكون حاكمة على دليل الصلاة تعيّنها للناسي في خصوص الاقل فلا يبقى موجب للاعادة أو القضاء عليه بعد رفع نسيانه أصلا .

﴿ قوله عما شك فى دخله مطلقاً . . . الخ ﴾

أي ولو في حال النسيان .

﴿ قوله أو وجّه الى الناسى خطاب يخصه بوجوب الخالى بعنوان آخر عام او خاص لا بعنوان الناسى . . . الخ ﴾

شروع في النحو الثاني من تصحيح توجيه الخطاب الى الناسي بما سوي المنسي أي يوجه الى الناسي خطاب يخصه ولا يشمل الذاكر لكن لا بعنوان الناسي بل بعنوان آخر عام يلازم الناسي مثل ان يقول أيهـــا البلغمي او بعنوان آخر خاص يختص بهذا الناسي بالخصوص مثل ان يقول يا صاحب القباء الأصفر يجب عليك كذا وكذا .

﴿ قوله كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية او الشرطية بحال الذكر وإيجاب العمل الخالى عن المنسى على الناسى . . . الخ ﴾

مقصوده من المتوهم هو الشيخ أعلى الله مقامه على ما تقدم لك شرح مختـــاره مفصلا فلا تغفل .

في زيادة الجزء عمدا او سهوا

﴿ قوله الثالث انه ظهر مما مر حال زيادة الجزء اذا شك فى اعتبـــار عدمها شرطاً او شطراً فى الواجب . . . الخ ﴾

قد اشرنا في التنبيه الثاني أن الشيخ أعلى الله مقامه قد عقد مسائل ثلاث لبيان حكم الإخلال بالجزء نقيصة وزيادة .

(احدها) لنقيصة الجزء سهواً .

(ثانيها) لزيادة الجزء عمداً .

(ثالثها) لزيادة الجزء سهواً فالمصنف تعرض نقيصة الجزء سهواً في التنبيه

المتقدم وجمع بين الزيادة العمدية والسهوية للجزء في هذا التنبيه الثالث (ثم إن) الشيخ أعلى الله مقامه (قال) في الزيادة العمدية للجزء (ما هذا لفظه) ثم الزيادة العمدية تتصور على وجوه .

(احدها) أن يزيد جزءاً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلا كما لو اعتقد شرعاً او تشريعاً ان الواجب في كل ركعة ركوعان كالسجود .

(الثاني) أن يقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً كما لو اعتقد أن الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد .

(الثالث) أن يأتي بالزائد بدلا عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه اما اقتراحاً كما لو قرأ سورة ثم بداله في الأثناء او بعد الفراغ وقرأ سورة أخرى لغرض ديني كالفضيلة او دنيوي كالإستعجال وإما لإيقاع الاول على وجه فاسد (الى أن قال) اما الزيادة على الوجه الاول فلا إشكال في فساد العبادة بهـا اذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة او في الاثناء لأن ما أتى به وقصد الإمتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصـد الإمتثال به واما الأخيران فمقتضي الأصل عدم بطلان العبادة فيهما لأن مرجع ذلك الى الشك في مانعية الزيادة ومرجعها الى الشك في شرطية عدمها وقدتقدم ان مقتضي الاصل فيه البراءة (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصله) ان المتعمد في الزيادة .

(تارة) يأتي بالزايد بقصد كونه جزءاً مستقلا إما عن جهل وقد أشار اليه بقوله كما لو اعتقد شرعاً وإما عن تشريع وقد أشار إليه بقوله او تشريعاً .

(وأخرى) يأتي بالزايد بقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً .

(وثالثة) يأتي بالزايد بدلا عن المزيد عليه اما اقتراحاً أولإيقاع الاول فاسداً فالتعمد في الزيادة على الوجه الاول مبطل لأن ما أتى به وهو المجموع المشتمل على الزيادة لم يؤمر به وما أمر به لم يأت به دون التعمد على الوجهين الأخيرين لأن

مرجع الشك فيهما الى الشك في شرطية عدم الزيادة والبراءة مما يقتضي عدمهـا (هذا كله) من أمر الشيخ في الزيادة العمدية .

(واما المصنف) فلم يؤشر الى الوجهين الأخيرين وقد أشار فقط الى الوجه الاول بقسميه من الجهل والتشريع كما انه قـد أشار ايضاً الى قسمي الجهل من القصوري والتقصيري ولم يؤشر اليهما الشيخ ثم حكم المصنف في الكل بالصحة حيث (قال) فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً اوجهلا قصوراً او تقصيراً ...الخ نظراً الى كون المقام من الشك في جزئية عدم الزيادة أو شرطيته فيندرج في الاقل والاكثر الإرتباطيين فتجري فيه البراءة الشرعية دون العقلية على مسلكه المتقدم الا في التشريع فحكم فيه بالبطلان في الجملة اذا كان المركب عبادة (وتفصيله) أن المشرع إن لم يقصد الإمتثال إلا على تقدير دخل الزائد فيه فحينئذ تردد المصنف بين البطلان مطلقاً وبين البطلان إذا لم يكن دخيلا واقعـاً فإنه في صورة الدخل واقعاً لا قصور في الامتثال .

(نعم) في صورة بقاء الإشتباه على حاله وعدم العلم بالدخل يجب الإعادة لأنه قاصد للامتثال على تقدير والتقدير لم يعلم بحصوله (وأما إذا قصد الإمتثال) على كل حال ولكنه مع قصده الإمتثال كذلك قد شرّع في دخل الزائد في الواجب فالعمل صحيح فإنه مشرع في تطبيق ما أتى به مع المأمور به الواقعي وهو لا ينافي قصـده الإمتثال والتقرب به على كل حال .

﴿ القول ﴾

لا وجه للتسوية بين الجهل والتشريع في الوجه الاول كما فعل الشيخ حيث حكم في الوجه الاول بالبطلان مطلقاً مستنداً الى أن ما أتى به وقصد الإمتثـال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الإمتثال به ... الخ (فإن الجاهل) وإن فرض كونه مقصراً يستحق العقاب على ترك تعلمه واعتقاده كون الزائد دخيلا في الواجب ولكنه قد أتى بما أمر به

وهو ما عدا تلك الزيادة في ضمن الاتيان بالمجموع غايته انه قد زاد على ما أمر به فإن كان المأمور به مشروطاً بعدم الزيادة فقد بطل وإلا صح والمفروض انه لم يعلم اشتراطه به فتجري البراءة عنه ويبني على صحته (كما أنه) لا وجه لتفصيل المصنف في التشريع وتصحيح عمل المشرع في بعض الصور فإن المشرع هب انه قد يكون قاصداً للامتثال على كل حال ولكن مجرد ذلك مما لا يكفي في الصحة بعد اتصاف ما أتى به في الخارج بالقبح والمبعدية من جهة التشريع في ارتباط الزائد بالاجزاء الواجبة وارتباط الاجزاء الواجبة بالزائد .

(وبالجملة) إن المشرع في دخل الزائد في الواجب سواء أتى به بقصد كونه جزءاً مستقلا او بقصد كونه هو والمزيد عليه جزءاً واحداً او بقصد البدلية عن المزيد عليه بعد الإعراض ورفع اليد عن الاول عمله باطل غير صحيح (واما الإتيان) بالزائد جهلا ولو تقصيراً فلا يكاد يضر اذ المفروض أن اشتراط العمل بعدمه غير معلوم فتجري البراءة عنه فيصح ولايفسد هذا تمام الكلام في الزيادة العمدية .

(واما الزيادة السهوية) فقد ألحقها الشيخ أعلى الله مقامه بالنقيصة السهوية فكما قال فيها بإصالة بطلان العمل بها نظراً الى عموم ما دل على جزئية الجزء او الشرط وشموله لحالتي الذكر والنسيان جميعاً ولأن الناسي غير قابل لتوجيه الخطاب اليه بما سوي المنسي فكذلك يقول بها في الزيادة السهوية اذ الكلام فيها مفروض في الزيادة التي تقدح عمداً كما صرح به والا فما لا يقدح عمداً فسهوه أولى بعدم القدح (وعليه) فعموم مادل على اشتراط العمل بعدم الزيادة وشموله لحالتي الذكر والنسيان جميعاً وهكذا عدم قابلية الناسي للخطاب بما سوي الشرط المنسي مما يقضيان بالبطلان (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) المسألة الثالثة في ذكر الزيادة سهواً التي تقدح عمداً والا فما لا يقدح عمداً فسهوها أولى بعدم القدح والكلام هنا كما في النقص نسياناً لأن مرجعه الى الإخلال بالشرط نسياناً وقد عرفت أن حكمه البطلان ووجوب الإعادة (انتهى) .

(واما المصنف) فهو ايضاً ممن ألحق الزيادة السهوية بالنقيصة السهوية فكما قال في النقيصة السهوية إن مرجع الشك فيها الى الشك في وجوب الجزء او الشرط في حال النسيان فلا تجري البراءة العقلية وتجري الشرعية على مسلكه المتقدم في الاقل والاكثر الإرتباطيين فكذلك يقول في الزيادة السهوية حرفاً بحرف فلاتجري البراءة العقلية وتجري الشرعية اي عن اعتبار عدم الزيادة في حال النسيان (وقد أشار الى ذلك) كله بقوله أو سهواً حيث عطفه على الزيادة عمداً في قوله فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلا قصوراً أو تقصيراً أو سهواً ... الخ .

﴿ اقول ﴾

نعم الحق هو إلحاق الزيادة السهوية بالنقيصة السهوية عيناً فكل على مبناه وحيث انك قد عرفت منا أن الحق في النقيصة السهوية هو جريان البراءة عقلا ونقلا عن الجزئية او الشرطية في حال النسيان اذا لم يكن لدليل الجزء او الشرط اطلاق يشمل حالتي الذكر والنسيان جميعاً فكذلك في المقام تجري البراءة عن اعتبارعدم الزيادة السهوية في هذا الحال بلا زيادة ولا نقيصة .

﴿ قوله مع عدم اعتباره فى جزئيته والا لم يكن من زيادته بل من نقصانه . . . الخ ﴾

إشارة الى ما اعتبره الشيخ أعلى الله مقامه في زيادة الجزء من عدم كون الجزء مما اعتبر فيه عدم الزيادة وإلا بأن أخذ بشرط عدم الزيادة فالزيادة عليه تكون من نقيصة الجزء لا من الزيادة بل لابد وأن يكون الجزء مأخوذاً لا بشرط الوحدة والزيادة .

﴿ قوله وذلك لاندراجه فى الشك فى دخل شىء فيه جزءاً او شرطاً الى آخره ﴾

علة لقوله ظهر مما مر حال زيادة الجزء ... الخ .

﴿ قوله فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلا . . . الخ ﴾

إشارة الى قسمى الوجه الاول من الوجوه المتقدمة للزيادة العمدية وقد أشرنا ان المصنف لم يؤشر الى بقية الوجوه فتذكر .

﴿ قوله أو سهواً . . . الخ ﴾

إشارة الى الزيادة السهوية التي عقد لها الشيخ أعلى الله مقامه مسألة مستقلة وقد أشرنا ان المصنف قد جمع في هذا التنبيه الثالث بين الزيادة العمدية والسهوية جميعاً فلا تغفل .

﴿ قوله وإن استقل العقل لو لا النقل بلزوم الإحتياط لقاعدة الاشتغال . . . الخ ﴾

إشارة الى ماتقدم من المصنف في الاقل والاكثر الإرتباطيين من وجوب الاحتياط عقلا لعدم انحلال العلم الإجمالي وجريان البراءة شرعاً لعموم ادلتها .

﴿ قوله نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك . . . الخ ﴾

اي أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً ... الخ وهواستدراك عن قوله فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً ... الخ فحكم أولابالصحه مع الزيادة حتى عن عمدوتشريع ثم استثنى عن ذلك في الجملة وقد تقدم التفصيل فلا نعيد .

﴿ قوله على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه ... الخ ﴾

اي لم يقصد الامتثال الا على تقدير دخل الزائد في الواجب .

﴿ قوله لكان باطلا مطلقاً او فى صورة عدم دخله فيه . . . الخ ﴾

قد أشرنا فيما تقدم أن المصنف قد تردد فيما اذا لم يقصد الإمتثال الا على تقدير دخل الزائد في الواجب بين البطلان مطلقاً وبين البطلان فيما اذا لم يكن دخيلا واقعاً فهذا هو ترديده عيناً .

﴿ قوله لعدم تصور الامتثال فى هذه الصورة . . . الخ ﴾

اي في صورة الدخل فلا تشتبه .

﴿ قوله مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقـــاعدة الإشتغال . . . الخ ﴾

هذا حكم صورة بقاء الإشتباه على حاله وعدم إحراز الدخل كي يكون صحيحاً ولا عدم الدخل كي يكون باطلا فإذا لم يحرز الدخل ولا عدم الدخل استقل العقل بلزوم الإعادة فإنه قاصد للإمتثال على تقدير دخل الزائد كما هو المفروض والتقدير لم يعلم بحصوله فيكون الشك حينئذ في الإمتثال فيجب الاحتياط عقلا وقد أشرنا الى ذلك كله فيما تقدم فتذكر .

﴿ قوله واما لو أتى به على نحو يدعوه إليه على أى حال . . . الخ ﴾

هذا في قبال قوله المتقدم نعم لو كان عبـــادة وأتى به كذلك على نحو او لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه .

﴿ قوله ولو كان مشرعاً فى دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله الى آخره ﴾

اي ولو كان مشرعاً في دخله الزائد في الواجب حتى مع دخله فيه واقعاً حيث لم يعلم بدخله فيه وبنى على دخله .

﴿ قوله فإن تشريعه فى تطبيق المأتى مع المأمور به وهو لا ينافى قصده الامتثال والتقرب به على كل حال . . . الخ ﴾

علة لصحة الواجب مع التشريع فيما اذا قصد الإمتثال على كل حال ولكنها الى الفساد أقرب فإن المشرّع هب انه قد قصد الإمتثال على كل حال ولكن مجرد ذلك مما لا يكفي في الصحة بعد اتصاف المأتي به بالقبح والمبعدية من جهة تشريعه في دخله الزائد فيه مع علمه بعدم دخله فيه او مع عدم علمه بدخله فيه وقداشرنا الى ذلك كله قبلا فلا تغفل .

﴿ قوله ثم إنه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة وهو لا يخلو من كلام ونقض وإبرام . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في المسألة الثانية التي عقدها للزيادة العمدية (مالفظه) وقد يستدل على البطلان بأن الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطلة وقد احتج به في المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة وفيه نظر لأنه إن أريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلاة فالصغرى ممنوعة لأن اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة أول الدعوى فإذاشك فيه فالأصل البراءة عنه وإنأريد انه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرى ممنوعة لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلا (قال) ونظير الإستدلال بهذا للبطلان في الضعف الاستدلال للصحة باستصحابها بناء على أن العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة والاصل بقائها وعدم عروض البطلان لها (ثم أطال الكلام) في النقض والإبرام حول تضعيف هذا الإستدلال للصحة وضعّفه لدي النتيجة بما لايخلو عن ضعف .

(والاولى) في تضعيفه أن يقال إن أقصى ما صح أن يدعي في تقريب استصحاب الصحة هو أن المراد منه استصحاب صحة الاجزاء السابقة بمعنى أنها قبل الزيادة كانت بحيث لو انضم اليها الاجزاء اللاحقه إلتأمت معها وحصل الكل بالمجموع وبعد الزيادة يقع الشك في بقائها على هذه الصفة فتستصحب وحينئذ يرد عليه (انه لو كان) المراد من ذلك ان الاجزاء السابقة كانت بحيث لو انضم اليها تمام ما يعتبر في الواجب من الاجزاء والشرائط إلتأم معها وحصل الكل بالمجموع (فهذا حق) ولكن لم يعلم حينئذانضمام التمام إليها إذ من المحتمل أنيكون من الشرائط عدم الزيادة ولم ينضم اليها إذ المفروض تحقق الزيادة (وإن كان) المراد منه ان الاجزاء السابقةكانت بحيث لو انضم اليها بقية الاجزاء المعلومة دون المشكوكة لالتأم معها وحصل الكل بالمجموع (فهذا ممنوع) جداً إذ لم يكن لنا يقين كذلك كي تستصحب الصحة بهذا المعني وهذا واضح .

﴿ قوله ويأتى تحقيقه فى مبحث الاستصحاب . . الخ ﴾

بل لا يأتي من المصنف تحقيقه أصلا لا في الاستصحاب ولا في غيره .

(نعم يأتي من الشيخ) تحقيقه ثانياً مضافاً الى ما حققه في المقام في التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب فراجع .

في تعذر الجزء او الشرط

﴿ قوله الرابع انه لو علم بجزئية شيء او شرطيته فى الجملة ودار الأمر بين أن يكون جزءاً او شرطاً مطلقاً ولو فى حال العجز عنه وبين ان يكون جزءاً او شرطاً فى خصوص حال التمكن منه . . . الخ ﴾

(قال) الشيخ أعلى الله مقامه (ما لفظه) اذا ثبت جزئية شيء اوشرطيته في الجملة فهل يقتضي الاصل جزئيته وشرطيته المطلقتين حتى اذا تعذرسقط التكليف بالكل اوالمشروط او اختصاص اعتبارهما بحال التمكن فلوتعذر لم يسقط التكليف وجهان بل قولان للأول إصالة البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح لإثبات التكليف به كما سنبين ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي لأن وجوبه كان مقدمة لوجوب الكل فينتفي بانتفائه وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الإنتفاء (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصله) أن عند تعذر الجزء او الشرط تجري البراءة عن وجوب الباقي ولا يجري استصحاب وجوب الباقي فإنه من القسم الثالث من استصحاب الكلي فإن الوجوب الذي كان ثابتاً للباقي قبل تعذر الجزء او الشرط كان مقدمياً اي للكل والوجوب الذي شك في حدوثه فعلا مقارناً لارتفاع الاول نفسي فلا يستصحب القدر المشترك بينهما لما سيأتي من المنع الأكيد عن هذا القسم من استصحاب الكلي .

﴿ اقول ﴾

إن الشيخ اعلى الله مقامه في نقيصة الجزء اوالشرط سهواً كان يرى ان تلك المسألة من صغريات الاقل والاكثر غير انه منعه عن البراءة عن الجزئية او الشرطية في حال النسيان امران .

(احدهما) إطلاق دليل الجزء او الشرط .

(وثانيهما) عدم قابلية الناسي لتوجيه الخطاب اليه بما سوي المنسي وشيء من الامرين مما لا يوجد في المقام .

(اما الاول) فلكون البحث مفروضاً فيما إذا لم يكن لدليل الجزء اوالشرط المتعذر إطلاق كما اشار اليه بقوله المتقدم إذاثبت جزئية شيء او شرطيته في الجملة

(واما الثاني) فلضرورة صحة توجيه الخطاب الى من عجز عن جزء او شرط خاص باتيان الباقي ومع ذلك لم يقل في المقام بالبراءة عن الجزء او الشرط المتعذر في حال تعذره بل قال بالبراءة عن وجوب الباقي مع ان الملاك فيهما واحد والسر واضح .

(نعم) إن المصنف هنـــاك كان يرى ان تلك المسألة من صغريات الاقل والاكثروأجري البراءة النقلية عن الجزء او الشرط المنسي دون العقلية على مسلكه الخاص في الاقل والاكثر وفي المقام ايضاً يرى المسألة من صغريات الاقل والاكثر غير انه منعه عن البراءة النقلية فيها كما سيأتي التصريح منه ان حديث الرفع هو في مقام الإمتنان ولا امتنان في رفع الجزء او الشرط المتعذر في حال تعذره وذلك لما يثبت به من تعلق التكليف بالباقي ولكن ستعرف ما في ذلك من الضعف والوهن فانتظر .

(وبالجملة) الحق انه اذا تعذر جزء او شرط ولم يكن لدليله اطلاق يشمل حالتي القدرة والعجز جميعاً بأن كان الدليل لبياً كالإجماع لا اطلاق له وشك في جزئيته او شرطيته في هذا الحال جرت البراءة عقلا ونقلا عن جزئيته او شرطيته

في هذا الحال وتكون البراءة حاكمة على دليل الصلاة رافعة لإجمالها وترددها بين الاقل والاكثر وتعيّنها في الاقل بالنسبة الى العاجز عن الجزء او الشرط في حال عجزه وعدم قدرته ومعها لا يكاد يبقى مجال للبراءة عن الباقي التي تمسك بها الشيخ اعلى الله مقامه لأنها مسببية والبراءة عن الجزئية او الشرطية في هـذا الحال سببية وهذا واضح وهكذا لا يبقى مجال لاستصحاب وجوب الباقي ان تمت اركانه لعين الملاك المذكور في البراءة عن الباقي فتفطن .

﴿ قوله ولم يكن هناك ما يعيّن احد الأمرين من اطلاق دليل اعتباره جزءاً او شرطاً او اطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره او اهماله الى آخره ﴾

(فان كان) لدليل اعتبار الجزء او الشرط اطلاق يشمل حالتي القدرة والعجز جميعاً تعين كون الجزء او الشرط المتعـذر جزءاً او شرطاً مطلقاً ولو في حال التعذر فيسقط حينئذ التكليف بالكل او بالمشروط الا اذا اخذنا بقاعدة الميسور فتكون حاكمة على اطلاق دليل الجزء او الشرط حاصرة لجزئيته او شرطيته بحال القدرة فقط دون العجز (وأما اذا لم يكن) له اطلاق بل كان لدليل المأمور به كالصلاة ونحوها اطلاق بأن قلنا بالاعم وكان الجزء او الشرط المتعذر مما لا دخل له في الماهية والمسمى أصلا فحينئذ عند تعذر هذا الجزء او الشرط يتمسك باطلاق دليل المأمور به فيثبت به وجوب الباقي بلاحاجة الى قاعدة الميسور او استصحاب وجوبه ابداً (وقد أشار الشيخ) اعلى الله مقامه الى اعتبار فقد كلا الإطلاقين في المقام (اما الى فقد) اطلاق دليل الجزء او الشرط المتعذر فبقوله المتقدم اذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته في الجملة ... الخ (واما الى فقد) اطلاق دليل المأمور به (فقد قال) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) نعم إذا ورد الامر بالصلاة مثلا وقلنا بكونها إسماً للاعم كان ما دل على اعتبار الاجزاء الغير المقومة فيه من قبيل التقييد فإذا لم يكن للقيد إطلاق بأن قام الإجماع على جزئيتـه في الجملة او على وجوب

المركب من هذا الجزء في حق القادر عليه كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة الى القادر واما العاجز فيبقى إطلاق الصلاة بالنسبة اليه سليما عن المقيد ومثل ذلك الكلام في الشروط (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي . . . الخ ﴾

(وفيه) انه لو تم ذلك ولم تجر البراءة عن الجزئية او الشرطية الواردة على البراءة عن الباقي لكونها سببية كما اشير آنفاً لاستقل العقل والنقل جميعاً بالبراءة عن الباقي لا خصوص العقل فقط اذ كلما جرت البراءة العقلية جرت الشرعية بلا شبهة ولا عكس كما في الاقل والاكثر على مختار المصنف فجرت فيهما الشرعية دون العقلية وان كان ذلك خلاف التحقيق وكان المختار تبعاً للشيخ جريانهما جميعاً .

﴿ قوله لا يقال نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية او الشرطية الا في حال التمكن منه . . . الخ ﴾

(وحاصل الاشكال) انه نعم يستقل العقل بالبراءة عن وجوب الباقي ولكن حديث الرفع يقتضي رفع الجزئية او الشرطية في حال التعذر فيجب الباقي (وحاصل الجواب) كما أشير قبلا ان حديث الرفع وارد في مقام الإمتنان ولا امتنان في رفع الجزئية او الشرطية في حال العجز نظراً الى ما يثبت به من وجوب الباقي (وفيه) ان أخبار البراءة مما لا تنحصر بحديث الرفع فقط الذي فيه كلمة عن امتي كي ربما يستفاد منها الرفع الإمتناني بل لنا حديث السعة والحجب وغيرهما مما ليس فيه دلالة على الإمتنان أصلا فتجري البراءة عقلا ونقلا عن الجزئية او الشرطية في حال العجز وتكون واردة على البراءة عن الباقي لان الاول سببي والثاني مسببي كما اشير غير مرة .

﴿ قوله نعم ربما يقال بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر ايضاً ولكنه لا يكاد يصح إلا بناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي او على المسامحة في تعيين الموضوع في الإستصحاب الى آخره ﴾

استدراك عن قوله لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي اي نعم ربما يقال في قبال البراءة عن الباقي بأن قضية الإستصحاب فيما إذا كان المكلف مسبوقاً بالقدرة هو وجوب الباقي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه في قبال قوله المتقدم وجهان بل قولان للاول إصالة البراءة من الفاقد (ما لفظه) وللقول الثاني استصحاب وجوب الباقي اذا كان المكلف مسبوقاً بالقدرة بناء على ان المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنى لزوم الفعل من غير إلتفات الى كونه لنفسه او لغيره او الوجوب النفسي المتعلق بالموضوع الاعم من الجامع لجميع الاجزاء والفاقدلبعضها بدعوى صدق الموضوع عرفاً على هذا المعنى الاعم الموجود في اللاحق ولو مسامحة فإن العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها ان الصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة ولا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختل جريانه في كثير من الاستصحابات مثل استصحاب كثرة الماء وقلّته فإن الماء المعين الذي اخذ بعضه او زيد عليه يقال انه كان كثيراً او قليلا والاصل بقاء ما كان مع أن هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة او القلة وإلا لم يعقل الشك فيه فليس الموضوع فيه الا أعم من هذا الماء مسامحة في مدخلية الجزء الناقص او الزايد في المشار اليه ولذا يقال في العرف هذا الماء كان كذا وشك في صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته ونقيصته (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصله) ان استصحاب وجوب الباقي مبني على احد الوجهين .

(إما على القسم الثالث) من استصحاب الكلي كما تقدم في صدر البحث فإن الوجوب الذي كان ثابتاً للباقي قبل تعذر الجزء او الشرط كان مقدمياً اي

للكل والوجوب الذي شك في حدوثه فعلا مقارناً لارتفاع الاول نفسي (وإما على المسامحة العرفية) في بقاء الموضوع وعينيته مع الموضوع السابق قبل التعذر (ثم إنه أعلى الله مقامه) تعرض ثانياً حال استصحاب وجوب الباقي في التنبيه الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب بنحو أبسط فحاول فيه إدراجه في القسم الجايز من القسم الثالث من استصحاب الكلي وهو ما يتسامح فيه العرف فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في تبدله بالبياض او بسواد أضعف فإنه يستصحب السواد (ثم شرع أعلى الله مقامه) في ذكر الوجه الثاني وهو المسامحة العرفية في بقاء الموضوع وعينيته مع الموضوع الاول قبل تعذر الجزء او الشرط .

(ثم زاد وجهاً ثالثاً) هناك وهو إدراج استصحاب وجوب الباقي في القسم الثاني من استصحاب الكلي نظير الشك في بقاء الحيوان من جهة تردده بين البق والفيل بدعوى ان الوجوب المتعلق بالمركب مردد بين تعلقه به على ان يكون الجزء المتعذر جزءاً له مطلقاً فيسقط الوجوب بتعذره او على ان يكون جزءاً له في حال الاختيار فقط فيبقى التكليف بالباقي على حاله (والفرق) بين هذه الوجوه الثلاثة ان استصحاب وجوب الباقي على الوجه الاول يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي وعلى الوجه الثاني يكون من استصحاب شخص الوجوب الاول بدعوى بقاء الموضوع عرفاً مسامحة وعلى الوجه الثالث يكون من القسم الثاني من استصحاب الكلي .

﴿ اقول ﴾

وأحسن ما قيل في هذا المقام هو قياس وجوب الباقي في المسألة بالبياض المنبسط على جسم طويل إذا انفصل منه جزء وصار قصيراً فكما ان البياض الباقي في الجسم القصير هو عين ذلك البياض الاول الذي كان منبسطاً على الجسم الطويل غايته انه قد ذهب بعضه بذهاب بعض معروضه فتبدل حده بحد آخر فكذلك الوجوب

المنبسط في المقام على المركب التام اذا تعـذر بعض أجزائه فيكون الوجوب في المركب الناقص هوعين الوجوب الاول الذي كان منبسطاً على المركب التام غايته انه قد تبدل حده بحد آخر (ومن هنا يظهر) أن استصحاب وجوب البـاقي في المقام ليس من القسم الثالث من استصحاب الكلي ولا من القسم الثاني بل هو من قبيل استصحاب الشخص أي شخص الوجوب السابق المتعلق بالمركب بناء على المسامحة العرفية في بقاء الموضوع وان المركب الفعلي المتعذر جزئه او شرطه هو عين المركب السابق في نظر العرف من قبيل نقص شيء يسير من الماء الغير المضر باستصحاب الكرية .

﴿ قوله ويأتى تحقيق الكلام فيه فى غير المقام . . . الخ ﴾

اي يأتي تحقيق الكلام في تعيين موضوع الاستصحاب وان المرجع في تعينه هو نظر العرف دون العقل ولا لسان الدليل في أواخر الاستصحاب إن شاء الله تعالى فانتظر

في قاعدة الميسور

﴿ قوله كما أن وجوب الباقى فى الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله ﷺ إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم وقوله الميسور لايسقط بالمعسور وقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله . . . الخ ﴾

إشارة الى القاعدة الثانوية المشتهرة بقاعدة الميسور بمعنى ان مقتضي القاعدة في تعذر الجزء او الشرط وإن كان هو البراءة عن الباقي عند الشيخ والمصنف جميعاً وان كان ذلك خلاف التحقيق عندنا وقد مر التفصيل ولكن مقتضي قاعدة الميسور المستفادة من النبوي والعلويين هو وجوب الباقي في الجملة اي فيما عدّ الفاقد للجزء او الشرط ميسوراً للواجد على التفصيل الآتي (قال الشيخ) اعلى الله مقامه بعـد الفراغ عن التكلم حول استصحاب وجوب الباقي الذي كان مدركاً للقول الثاني

في المسألة (ما لفظه) ويدل على المطلب أيضاً اي على وجوب البـــاقي النبوي والعلويان المرويان في غوالي اللئالي (فعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم) إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم (وعن علي عليه السلام) الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله (ثم قال) وضعف أسنادها مجبور بإشتهار التمسك بهـــا بين الاصحاب في أبواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع (وقال) في أواخر المسألة ولذا شاع بين العلماء بل بين جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى انه يعرفه العوام بل النسوان والاطفال (انتهى) .

﴿ قوله ودلالة الاول مبنية على كون كلمة من تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه نعم قد يناقش في دلالتها اما الاولى فلاحتمال كون من بمعنى الباء او بيانياً وما مصدرية زمانية (ثم ردّه) بقوله وفيه ان كون من بمعنى الباء مطلقاً وبيانية في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام (انتهى) (ومحصل المناقشة) ان من المحتمل أن تكون كلمة (من) في قوله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ... الخ بمعنى البـــاء وتكون كلمة (ما) في قوله (ص) ما استطعتم مصدرية أي فأتوا به ما دمتم تستطيعون وعلى هذا الاحتمال تكون الراوية أجنبية عن قاعدة الميسور جداً (كما أن من المحتمل) أن تكون (من) بيانية اي لكلمة الشيء وما مصدرية ايضاً أي فأتوا ذلك الشيء ما دمتم تستطيعون وعلى هذا الإحتمال أيضاً تكون الراوية أجنبية عن قاعدة الميسور (ومحصل الرد) أن (من) بمعنى الباء مطلقاً أي في كل مقام وبيانياً في خصوص المقام خلاف الظاهر وإن ورد بيانياً في غير مقام كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان (وعليه) فتكون كلمة (من) تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء .

﴿ قوله وظهورها في التبعيض وان كان مما لا يكاد يخفى إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح . . . الخ ﴾

ومن هنا يتضح لك ضعف ما يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه من تمامية دلالة الاولى حتى انه قال في خاتمة الجواب عن المناقشة المتقدمة (ما لفظه) والحاصل ان المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية (انتهى) والحق ما أفاده المصنف من عدم وضوح كونها للتبعيض بحسب الأجزاء كي يتم دلالته اذ من المحتمل أن تكون للتبعيض بحسب الأفراد لا الأجزاء (ومن هنا) قد استدل بالحديث الشريف للقول بالتكرار على ما يظهر من المحقق صاحب الحاشية وغيره في قبال القول بالمرة وفي قبال القول بالطبيعة فلو لا استفادتهم من كلمة (من) التبعيض بحسب الأفراد لما استدلوا بها لهذا القول .

﴿ قوله ولو سلم فلا محيص عن أنه ها هنا بهذا اللحاظ يراد حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به . . . الخ ﴾

أي ولو سلم ظهور كلمة (من) في التبعيض بحسب الأجزاء فلا محيص عن أنه في هذا الحديث بلحاظ الأفراد يراد لما روي من وروده جواباً عن السؤال عن تكرار الحج (قال في الفصول) في بحث المرة والتكرار (ما لفظه) روي أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال إن الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروي سراقة بن مالك فقال في كل عام يا رسول الله فأعرض عنه حتى أعاد مرتين او ثلاثاً فقال ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم والله لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم (انتهى) والظاهر ان المراد من عدم الإستطاعة في قوله (ص) ولو وجب ما استطعتم ... الخ بقرينة قوله ولو تركتم لكفرتم ليس معناه الحقيقي فإن ترك ما لا يستطاع مما لا يوجب الكفر قطعاً بل هو العسر والمشقة اي لو قلت نعم لوجب في

كل عام ولو وجب لتعسر عليكم ولو تركتم لكفرتم ولكن إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه مكرراً مرة بعد مرة ما دمتم في غير عسر ولا مشقة .

﴿ قوله ومن ذلك ظهر الإشكال فى دلالة الثانى ايضاً حيث لم يظهر فى عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها . . . الخ ﴾

وتقرير الإشكال في دلالة الثاني على نحوين .

(احدهما) ما قرره المصنف مما محصله انه لم يظهر بعد ان المراد من عدم سقوط الميسور بالمعسور هل هو عدم سقوط الميسور من أجزاء المركب بمعسورها او عدم سقوط الميسور من أفراد العام بميسورها .

(ثانيهما) ما حكاه الشيخ أعلى الله مقامه بلفظة (وقيل) (ومحصله) أن المراد من قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور أي الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسقوط الحكم الثابت للمعسور فيكون الحديث الشريف لدفع توهم السقوط في الاحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما فى أكرم العلماء المنحل الى أحكام مستقلة متعددة بتعدد العلماء فإذا تعذر إكرام عالم وسقط وجوبه لم يسقط وجوب إكرام عالم آخر .

﴿ اقول ﴾

(اما التقرير الاول) فيرد عليه أن الموصول فى الميسور وهو الالف واللام عام يشمل كلا من أجزاء المركب وأفراد العام جميعاً ولا وجه لتضييق دائرته وتخصيصه باحدهما خاصة كي يدور الامر بينهما ويشكل التمسك به للمقام والمعنى هكذا أي كل أمر ميسور سواء كان من أجزاء المركب أو من أفراد العام هو لا يسقط بالمعسور .

(واما التقرير الثاني) فيرد عليه أيضاً أن الموصول فى الميسور كما أشير آنفاً عام يشمل كلا من الحكم والمتعلق والموضوع جميعاً اي كل امر ميسور سواء كان حكماً من وجوب او حرمة ونحوهما او متعلقاً للحكم كأجزاء الصلاة فى قوله أقم

الصلاة او موضوعاً للحكم كالعلماء فى قوله اكرم العلماء مما لا يسقط بالمعسور غايته ان عدم سقوط كل بحسبه فعدم سقوط الحكم يكون بعدم سقوط نفسه وعدم سقوط كل من المتعلق والموضوع يكون بعدم سقوط حكمه .

﴿ قوله هذا مضافاً الى عدم دلالته على عدم السقوط لزوماً لعدم اختصاصه بالواجب ولامجال معه لتوهم دلالته على انه بنحو اللزوم ... الخ ﴾

هذا إشكال آخر فى دلالة الثاني قد أورده المصنف من عند نفسه (وحاصله) أن قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور مما لا يدل على عدم السقوط بنحو اللزوم كي يدل على المطلوب من وجوب الاتيان بالباقى عند تعذر جزء من أجزاء المركب أو شرط من شرائطه وذلك لعدم اختصاصه بالواجبات فقط بل يشمل المستحبات ايضاً ومع عدم اختصاصه بها لا مجال لتوهم دلالته على عدم السقوط بنحو اللزوم (ثم إن المصنف) قد أجاب عن ذلك بقوله الآتي إلا أن يكون المراد الى آخره (وحاصله) أن المراد من عدم سقوط الميسور عدم سقوطه بما له من الحكم وجوباً كان او ندباً كما ان الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولاضرار هو نفي ما للضرر من الحكم تكليفياً كان أووضعياً لاعدم سقوط الميسور بنفسه وبقائه بعينه فى عهدة المكلف كي لا يشمل المستحبات على وجه اي إذا كان عدم السقوط بنحو اللزوم او لا يشمل الواجبات على وجه آخر أي إذا كان عدم السقوط لا بنحو اللزوم (وفيه) انه لو فرض ان المراد من عدم سقوط الميسور عدم سقوطه بنفسه فهو مع ذلك مما يشمل الواجبات والمستحبات جميعاً من غير حاجة الى الإلتزام بعدم سقوطه بما له من الحكم بمعنى أن نفس الميسور باق على حاله سواء كان واجباً أو مستحباً فإن كان واجباً فهو باق على حاله اي واجب وإن كان مستحباً فهو باق على حاله اي مستحب ولعله إليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله وأما الثالث فبعد تسليم ظهور كون الكل فى المجموعى لا الأفرادى لا دلالة له الا على رجحان الإتيان بباقى الفعل المأمور به . . . الخ ﴾

قد اشكل فى دلالة الثالث على ما يظهر من رسائل شيخنا الانصاري اعلى الله مقامه من وجوه اربعة .

(احدها) ان جملة لا يترك خبرية لا يفيد الا الرجحان لا الحرمة كي تدل على المطلوب من وجوب الاتيان بالباقى .

(ثانيها) انه لو سلم ظهورها فى الحرمة فالامر يدور بين حمل الجملة الخبرية على مطلق المرجوحية لتلائم عموم الموصول الشامل للواجبات والمندوبات جميعاً وبين تخصيص الموصول وإخراج المندوبات عنه ليلائم ظهور الجملة الخبرية فى الحرمة ولا ترجيح لاحدهما على الآخر .

(ثالثها) انه لم يعلم كون جملة لا يترك إنشاءاً ولعلها إخبار عن طريقة الناس وأنهم لا يتركون جميع الشيء بمجرد عدم درك مجموعه .

(رابعها) انه من المحتمل ان يكون لفظ الكل فى قوله عليه السلام ما لا يدرك كله للعموم الأفرادي فيختص بعام له أفراد كالفقيه فى قولك أكرم كل فقيه او العالم فى قولك أكرم كل عالم وهكذا لا العموم المجموعي ليختص بمركب له أجزاء كالصلاة ونحوها ليستدل به فى المقام (ثم إن المصنف) قد أشكل بعد ما أشار الى الوجه الرابع بقوله فبعد تسليم ظهور كون الكل فى المجموعي لا الأفرادي الى آخره من وجه خامس وهو عدم دلالته إلا على رجحان الاتيان بالباقى من ناحية ظهور الموصول فى العموم وشموله لكل من الواجبات والمستحبات جميعاً (ثم صار بصدد) دفع ما قد يقال من أن ظهور جملة لا يترك فى وجوب الاتيان بالباقي قرينة على اختصاص الموصول بالواجبات فقط (فدفعه) بما حاصله ان ظهور الجملة فى وجوب الاتيان بالباقى لو سلم فهو مما لا يوجب اختصاص الموصول بالواجبات فقط لو لم يكن ظهور الموصول فى العموم قرينة على إرادة

خصوص الكراهة او مطلق المرجوحية من الجملة فبالنتيجة يتعارضان الظهوران ولايبقى للجملة ظهور فى الوجوب اصلاوان كانت هي ظاهرة فيه فى غير المقام ونتيجة هذا الدفع هو التنزل عن الوجه الخامس الى الوجه الثاني وهو دوران الامر بين حمل الجملة على مطلق المرجوحية وبين تخصيص الموصول وإخراج المندوبات عنه ولا ترجيح لاحدهما على الآخر .

﴿ اقول ﴾

(اما الوجه الاول) فيرد عليه ما تقدم فى محله من ظهور الجملة الخبرية فى الوجوب كصيغة الامر بعينها بل وهي أشد ظهوراً .

(واما الوجه الثاني) فيرد عليه كما يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه ان ظهور جملة لا يترك فى الحرمة هو اقوى من عموم الموصول المخصص لا محالة بالمباحات بل المحرمات عموماً (مضافاً) الى ان حمل الجملة الخبرية على مطلق المرجوحية مما لا محصل له بل الصحيح بعد المصير الى الحمل هو حملها على الكراهة وذلك لأن صيغة الامر وهكذا صيغة النهي وما بمعناهما من الجمل الخبرية مما لا يمكن استعمالها فى القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب او بين الحرمة والكراهة بحيث ينشأبها القدر الجامع فإن الجنس المشترك مما لا يعقل تحققه فى الخارج إلا مع أحد الفصول المقومة له وفى ضمن أحد الانواع فكما لا يتحقق الحيوان فى الخارج إلا فى ضمن الإنسان او الحمار ونحوهما فكذلك طلب الفعل او الترك مما لا يتحقق فى الخارج ولا ينشأ بالصيغة إلا فى ضمن الوجوب او الإستحباب او فى ضمن الحرمة او الكراهة وقد أشرنا الى ذلك كله فى بحث الفور والتراخي فتذكر .

(واما الوجه الثالث) فلم يكن قابلا للذكر فضلا عن التصدي لجوابه غير أن الشيخ ذكره وأجاب عنه (قال) واما احتمال كونه إخباراً عن طريقة الناس فمدفوع بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقايعهم (انتهى) .

(وأما الوجه الرابع) فيرد عليه (مضافاً) الى ما تقدم منا فى صدر العام

والخاص من عدم اختصاص العموم المجموعي بمركب له أجزاء بل قد يتفق ذلك في عام له أفراد ايضاً كما إذا قال أكرم كل عالم وعلمنا من الخارج أن المطلوب فيه هو إكرام المجموع من حيث المجموع كما لا يختص العموم الافرادي اي الإستغراقي المنحل الى مطلوبات عديدة مستقلة غير مرتبطة بعضها ببعض بعام له أفراد بل قد يتفق ذلك في مركب له أجزاء ايضاً كما اذا قال كل كل السمكة وعلمنا من الخارج أن أكل كل جزء منه مطلوب مستقل بحيث إذا أكل بعضاً وترك بعضاً فقد امتثل وعصى .

(أن لفظ الكل الاول) في الحديث الشريف ما لا يدرك كله لا يترك كله لابد وأن يكون للعموم المجموعي والثاني للأفرادي وإلا لم يستقم المعنى والمعنى هكذا أي ما لا يدرك مجموعه من حيث المجموع لا يترك جميعه والفرق بين المجموع والجميع انه اذا أتى ببعض وترك بعضاً فقدترك المجموع ولم يترك الجميع وهذا واضح .

﴿ قوله وليس ظهور لا يترك فى الوجوب لوسلم . . . الخ ﴾

وكأنه أشار بقوله لو سلم الى الوجه الاول من الوجوه الاربعة المتقدمة للإشكال أي منع دلالة الجملة الخبرية على الحرمة وهو في غيرمحله بعد ما اعترف في مباحث الألفاظ في الصيغة بظهورها في الوجوب والحرمة كظهور الصيغة فيهما عيناً بل صرح بأظهريتها منها كما لا يخفى فراجع .

﴿ قوله ثم انه حيث كان الملاك فى قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقى عرفاً كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط ايضاً . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه وأما الكلام في الشروط فنقول إن الأصل فيها ما مر في الاجزاء أي من حيث اقتضائه عدم وجوب الباقي عند تعذر أحدها (الى أن قال) واما القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة يعني بها قاعدة الميسور فالظاهر عدم جريانها يعني عند تعذر أحد الشروط .

(اما الأولى والثالثة) فاختصاصها بالمركب الخارجي واضح .

(واما الثانية) فلإختصاصها كما عرفت سابقاً بالميسور الذي كان له مقتض للثبوت حتى ينفي كون المعسور سبباً لسقوطه ومن المعلوم أن العمل الفاقد للشرط كالرقبة الكافرة مثلا لم يكن المقتضي للثبوت فيه موجوداً حتى لا يسقط بتعسر الشرط وهو الايمان (هذا) ولكن الإنصاف جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها ألا ترى ان الصلاة المشروطة بالقبلة او الستر او الطهارة إذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط فإذا تعذر أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها ولو لا هذه المسامحة لم يجر الإستصحاب بالتقريب المتقدم يعني به ما تقدم في تقريب استصحاب كثرة الماء وقلته عند ما اخذ بعضه او زيد عليه نعم لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغاير كلي في العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة الى المؤمنة او الحيوان الناهق بالنسبة الى الناطق وكذا ماء غير الرمان بالنسبة الى ماء الرمان لم تجر القاعدة المذكورة (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (وملخصه) أن الرواية الأولى والثالثة مختصتان بالمركب الخارجي والظاهر ان ذلك للتبعيض المستفاد من كلمة منه في الاولى ولفظ الكل الواقع في الثالثة فانهما ظاهران في المركب الخارجي دون المركب العقلي كالمقيد والتقيد فإن تركبهما عقلي وكل منهما جزء تحليلي كما تقدم غير مرة .

(واما الرواية الثانية) فتختص بما إذا صدق الميسور على الفاقد ولا يصدق على فاقد الشرط انه ميسور ذلك الواجد عرفاً (ثم اعترف) أخيراً بصدق الميسور على الفاقد لبعض الشروط فتجري القاعدة فيه فيكون محصل الجميع هو التفصيل في الشروط فالمطلق والمشروط إن كانا متغايرين تغايراً كلياً كالماء وماء الرمان لم تجر قاعدة الميسور عند تعذر الشرط اصلا وإن لم يكونا متغايرين كذلك بل صدق عرفاً على الفاقد للشرط أنه ميسور ذلك الواجد جرت قاعدة الميسور عند تعذر

الشرط لا محالة (هذا كله) من أمر الشيخ أعلى الله مقامه .

(وأما المصنف) فقد اختار جريان القاعدة عند تعذر الشرط مطلقاً نظراً الى أن الملاك في جريانها صدق الميسور على الفاقد عرفاً وهو صادق عليه كذلك مطلقاً

﴿ اقول ﴾

أما الرواية الأولى فقد عرفت أنه لم تتم دلالتها سيما بعد ما تقدم من ورودها جواباً عن السؤال عن تكرار الحج ولكن على تقدير دلالتها لاوجه لاختصاصها بالمركب الخارجي وهكذا الأمر في الرواية الثالثة ايضاً إذ ليس المدار في جريانها على المداقة العقلية وان هذا مركب خارجي وذاك مركب عقلي بل المدار على صدق عنوانها (ومن المعلوم) أن عند تعذر بعض الشروط كالستر او القبلة ونحوهما للصلاة إذا لم يأت المكلف بالمشروط صدق عليه عرفاً انه لم يأت بما استطاع مما أمر به او انه لم يدرك الكل فترك الكل وهو مما يكفي في جريانها فيجريان كما تجري الرواية الثانية عيناً .

(واما تفصيل الشيخ) اعلى الله مقامه أخيراً في الشروط ففي محله (والعجب) انه عند الشك في الشرطية قال بالبراءة عن الشرط مطلقاً وفي المقام فصّل بين تعذر شرط وشرط (كما أن المصنف) عند الشك في الشرطية فصّل بين شرط وشرط وفي المقام لم يفصل اصلا بل قال بجريان القاعدة مطلقاً .

(وبالجملة) الحق هو التفصيل في كلا المقـــامين جميعاً فإن كان المطلق والمشروط متبائنين أجنبيين كالماء وماء الرمان او الحيوان والحيوان الناطق لم تجر البراءة هناك عند الشك في الشرط بل يحتاط ولا قاعدة الميسور ها هنا عند تعذر الشرط بل يسقط الباقي رأساً وإن لم يكونا متبائنين كذلك بل كانا من قبيل الاقل والأكثر جرت البراءة هناك عند الشك في الشرط وجرت قاعدة الميسور ها هنا عند تعذر الشرط فتأمل جيداً .

﴿ قوله لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفاً . . . الخ ﴾

قوله عرفاً تمييز للصدق (ومنه يتضح) أن كلمة حقيقة زائدة وكان الصحيح أن يقول لصدقه عليه عرفاً مع تعذره أي لصدق الميسور على الباقي عرفاً مع تعذر الشرط

﴿ قوله مع تعذر الجزء فى الجملة . . . الخ ﴾

الظاهر ان قوله في الجملة إشارة الى تفصيل ستعرفه في جريان قاعدة الميسور عند تعذر الجزء وهو أن لا يكون المتعذر معظم الأجزاء أو ركناً من الأركان .

﴿ قوله وان كان فاقد الشرط مبائناً للواجد عقلا . . . الخ ﴾

غير أنه لا يكون مبائناً له عرفاً تبائناً كلياً كي لا تجري قاعدة الميسور بل يكونان من قبيل الأقل والأكثر فتجري .

﴿ قوله ولأجل ذلك ربما لايكون الباقى الفاقد لمعظم الأجزآء اولركنها مورداً لها فيما اذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً . . . الخ ﴾

في قاعدة الميسور جهات من الكلام .

(منها) أن القاعدة هل هي تجري عند تعذر الشرط مثل ما تجري عند تعذر الجزء ام لا وقدمضى الكلام في هذه الجهة مفصلا وعرفت انها مما تجري في الجملة

(ومنها) أن القاعدة هل هي تجري عند تعذر الجزء مطلقاً وان كان المتعذر هو المعظم او ركناً من الأركان ام لا وهذه الجهة مما لم يؤشر اليها الشيخ أعلى الله مقامه وقد تعرضها المصنف خاصة واختار فيها عدم الجريان نظراً الى عدم صدق الميسور عرفاً على الفاقد لاحدهما وهو جيد الا في الامور الغير الارتباطية فانها مما يصدق فيها الميسور على الباقي ولو كان يسيراً جداً فإذا قال مثلا تصدق ليلة القدر بمائة درهم ولم يتمكن فيها الا من تصدق درهم واحد جرت قاعدة الميسور ووجب التصدق بدرهم بلا كلام إذا أحرز أن التصدق بكل درهم مطلوب على حده .

(ومنها) أن القاعدة هل هي تجري في المستحبات مثل ماتجري في الواجبات ام لا وهذه الجهة قد أشار اليها الشيخ اعلى الله مقامه ولم يؤشر اليها المصنف سوى

ما يظهر من كلامه الآتي او بمقدار يوجب إيجابه في الواجب واستحبابه في المستحب الى آخره (قال الشيخ) ما لفظه ثم إن الرواية الأولى والثالثة وان كانتا ظاهرتين في الواجبات إلا أنه يعلم جريانها في المستحبات بتنقيح المناط العرفي مع كفاية الرواية الثانية في ذلك (انتهى) .

﴿ قوله وإن كان غير مبائن للواجد عقلا . . . الخ ﴾

وفيه أنه مبائن عقلا وعرفاً اي الفاقد لمعظم الأجزاء او لركنها مع الواجد له .

(نعم) إن الفاقد للجزء او الجزئين مما لايبائن الواجد عرفاً تبائناً كلياً بحيث لا تجري معه قاعدة الميسور وإن كان مبائناً معه عقلا .

(وبالجملة) ان المركب بمجرد أن تعذر منه جزء أو شرط بائن الفاقد مع الواجد عقلاً بلا كلام غير ان بعض الشروط اذا تعذر بائن الفاقد مع الواجد عقلا وعرفاً كما هو الحال في فقد معظم الأجزاء ايضاً او ركنها فتأمل جيداً .

﴿ قوله نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئته للعرف . . . الخ ﴾

أي نعم ربما يلحق شرعاً بالميسور ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئة الشرع العرف في عدم عدّهم ذلك امراً ميسوراً لعدم اطلاعهم على ما عليه الفاقد في حال التعذر من قيامه بتمام ما قام عليه الواجد في حال الإختيار او بمعظمه ولعل من هـذا الباب المسح على المرارة عند تعذر المسح على البشرة كما في رواية عبد الأعلى .

﴿ قوله كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك أي للتخطئة . . . الخ ﴾

اي كما ربمايقوم الدليل شرعاً على سقوط مايعد ميسوراً عرفاً لتخطئة الشرع العرف في عدّهم ذلك ميسوراً لعدم اطلاعهم على ما عليه الفاقد من عدم قيامه بشيء مما قام به الواجد ولعل من هذا الباب سقوط ميسور الصوم مثلا فإن من تعذر عليه الإمساك ولو في جزء من النهار لمرض او لحيض ومـا أشبههما فالإمساك في باقي

أجزاء النهار وإن عدّ عرفاً أنه ميسور ذلك الإمساك التام ولكنه شرعاً ساقط زايل لا يجب إمساكه لزوماً وإن فرض استحبابه شرعاً .

﴿ قوله وبالجملة ما لم يكن دليل على الإخراج او الإلحاق كان المرجع هو الاطلاق . . . الخ ﴾

اي إطلاق الميسور وصدقه عرفاً على الباقي فإن اطلق وصدق عليه عرفاً انه ميسور ذلك الواجد فيؤتي بالباقي بلا كلام واستكشفنا منه أنه قائم بتمام ما قام به الواجد او بمعظمه ممايوجب الإيجاب في الواجب والإستحباب في المستحب والافلايؤتي به

﴿ قوله فيخرج او يدرج تخطئة او تخصيصاً فى الاول وتشريكا فى الحكم من دون الاندراج فى الموضوع فى الثانى . . . الخ ﴾

(والفرق) بين الإخراج والإدراج تخطئة وبين الإخراج والإدراج تخصيصاً او تشريكاً ان التخطئة ممـــا لا يكون الا في الموضوع فالعرف يراه ميسوراً والشرع يخطئهم أي لا يراه ميسوراً او العرف لا يراه ميسوراً والشرع يخطئهم أي يراه ميسوراً بخلاف التخصيص في الإخراج او التشريك في الإدراج فإنه مما لا يكون الا في الحكم فالفرد مع كونه مندرجاً في الموضوع يخرجه الشارع تخصيصاً او مـــع كونه خارجاً عن الموضوع يدرجه الشارع تشريكاً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى أن الدليل الشرعي إذا قام على الإخراج او الإدراج فهو من باب التخصيص في الحكم او التشريك فيه لا من باب التخطئة في الموضوع اذ لا وجه لتخطئة العرف في عدّهم الفاقد ميسوراً او غير ميسور فإن ملاك الصدق وعدمه أمر مضبوط عندهم وهو كون الفاقد واجداً للمعظم مثلا او غير واجد له فان كان واجداً فهو ميسور والا فهو مباين .

(نعم للشارع) أن يخرج تخصيصاً او يلحق تشريكاً من جهة اطلاعه على

عدم قيامه بشيء مما قام به الواجد مع كونه ميسوراً عرفاً او بقيامه بتمام ما قام به الواجد او بمعظمه مع عدم كونه ميسوراً عرفاً .

في دوران الامر بين الجزئية او الشرطية وبين المانعية او القاطعية

﴿ قوله تذنيب لا يخفى أنه اذا دار الأمر بين جزئية شيء او شرطيته وبين مانعيته او قاطعيته لكان من قبيل المتباينين ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين . . . الخ ﴾

خلافاً لما ربما يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه من كونه من الدوران بين المحذورين وأن الأقوى فيه هو التخيير (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) الامر الرابع لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً او مانعاً او بين كونه جزءاً او كونها زيادة مبطلة ففي التخيير هنا لأنه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم او وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرة مع ذلك الشيء واخرى بدونه وجهان مثاله الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الإخفات وإبطال الجهر .

(ثم ذكر مثالين آخرين) وأخذ في تقريب الوجهين (الى ان قال) أخيراً والتحقيق انه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية اذا لم تكن عملية فالأقوى التخيير هنا والا تعين الجمع بتكرار العبادة ووجهه يظهر مما ذكرنا (انتهى) كلامه رفع مقامه (ومحصله) انه اذا قلنا بالبراءة عند الشك في الجزئية او الشرطية في دوران الامر بين الجزئية والمانعية مثلا او الشرطية والقاطعية تجري البراءة عن كلا الطرفين جميعاً بناءاً على

عدم حرمة المخالفة القطعية اذا لم تكن عملية كما في دوران الامر بين المحذورين على ما صرح به الشيخ في بحث القطع في العلم الإجمالي فإن المخالفة القطعية العمالية فيه غير ممكن فلا تحرم والمخالفة الإلتزامية وان كانت تلزم من الاصل في الطرفين ولكنها ليست بمحرمة عنده ولا الموافقة الالتزامية بواجبة عنده وقد تقدم تفصيل الكلام منا في بحث القطع في الموافقة الإلتزامية فراجع .

﴿ اقول ﴾

والحق هو ما اختاره المصنف من كون المقام من قبيل المتبـائنين لا الدوران بين المحذورين فإنه وإن أشبه الثاني من حيث تعذر المخالفة القطعية العملية فيه في واقعة واحدة ولكن حيث يمكن الاحتياط فيه باتيان العمل مرتين مرة مع ذاك الشيء واخرى بدونه فيكون من قبيل المتبائنين فيجب الاحتياط فيه مثل مـا يجب الاحتياط فيهما عيناً فإن العلم الإجمالي فيه بالتكليف موجود والأصلان العمليان في طرفي العلم الإجمالي ساقطان لما تقدم شرحه في صدر بحث الاشتغال من الوجوه العديدة والاحتياط فيه أمر ميسور ومعه كيف يستقل العقل بالتخيير بين الفعل والترك ويرخص في ترك الاحتياط باتيان العمل مرتين مرة مع ذاك الشيء واخرى بدونه وهذا واضح .

(واما الفرق) بين المانع والقاطع فقد أشرنا اليه قبيل الشروع في التنبيـه الثاني من تنبيهات الأقل والأكثر الارتباطيين فتذكر .

في شرائط الاصول العملية وبيان

شرط الاحتياط

﴿ قوله خاتمة في شرائط الأصول اما الاحتياط فلايعتبر في حسنه شيء أصلا بل يحسن على كل حال الا اذا كان موجباً لاختلال النظام . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه اما الإحتياط فالظاهر انه لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه ويكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

الظاهر أن موضوع الاحتياط هو احتمال الواقع لا إحراز الواقع نعم غاية الاحتياط اي التي يترتب على الاحتياط هو إحراز الواقع (وعلى كل حال) ظاهر الشيخ أن الاحتياط حسن على كل حال فمهما تحقق موضوعه حسن العمل به ولكن الأحسن كما صرح به المصنف هو تقييد حسنه بما إذا لم يكن موجباً لاختلال النظام بل بما اذا لم ينجر الى الوسواس شيئاً فشيئاً والا فلا حسن فيه كما لا يخفى .

﴿ قوله ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار . . . الخ ﴾

قدتقدم الكلام مستقصياً في جواز الإحتياط وعدمه في المقام الثاني من العلم الإجمالي وانه لا اشكال فيه (في التوصليات) وقد عبر عنها المصنف في المقام بالمعاملات وكذلك لا اشكال فيه (في العباديات) فيما لا يحتاج الى التكرار كما اذا تردد الواجب بين الاقل والاكثر (وهكذا) فيما احتاج الى التكرار كما في المتبائنين وإن اشكل فيه من ناحية الوجه تارة والتمييز أخرى واللعب بأمر المولى ثالثة (كما انه تقدم) في التنبيه الثاني من تنبيهات البراءة اشكال الشيخ أعلى الله مقامه في الإحتياط

في العبادات طراً في الشبهات البدوية من ناحية عدم تمشي قصد القربة فيها وقد تقدم شرح جواب الكل في محله فلا نعيد .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

إشارة الى ضعف الجواب الثاني عن اشكال كون الاحتياط الموجب للتكرار لعباً بأمر المولى وقد تقدم في العلم الإجمالي تفصيل الإشكال وأنه من الشيخ أعلى الله مقامه قد ذكره في الخاتمة في شرائط الاصول وأن المصنف قد أجاب عنه بجوابين

(احدهما) المنع عن لزوم اللعب إذا كان التكرار بداعي عقلائي وقد مثّلنا له بما إذا كان في العلم التفصيلي بالامتثال مشقة وكلفة او بذل مال أو ذل سؤال او نحو ذلك .

(ثانيهما) المنع عن كون اللعب بأمر المولى وإنما هو في كيفية إطاعته فلا بضير غير انه لم يؤشر هناك الى ضعف جوابه الثاني وإن ضعفناه نحن هناك وأشار الى ضعفه في المقام بقوله (فافهم) فافهم جيداً .

﴿ قوله بل يحسن ايضاً فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف لئلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة وفوت المصلحة . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد قوله المتقدم اما الاحتياط فالظاهر . . . الخ (ما لفظه) ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة اليه فإن قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم أدلة رجحان الإحتياط غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط وهذا مما لا خلاف فيه ولا اشكال (انتهى) (ومحصله) أن الإحتياط حسن مطلقاً ولو قام الدليل الإجتهادي على خلافه فضلا عن الأصل العملي وذلك لعموم ادلة الإحتياط من العقل والنقل (هذا) ولكن تعليل المصنف أولى وأحسن وهو عدم الوقوع في المفسدة او في فوت المصلحة على تقدير ثبوت التكليف في الواقع .

(وبالجملة) إن بقيام الحجة على نفي التكليف من دليل اجتهادي او اصل

عملي وان كان ينتفي العقاب عقلا ولكن لا تنتفي المصلحة او المفسدة على تقدير ثبوت التكليف واقعاً فيحسن الاحتياط تحرزاً عن المفسدة المحتملة او تحفظاً على المصلحة المحتملة .

(نعم) اذا قام الدليل على نفي التكليف وقدحصل منه العلم بالعدم لم يحسن الإحتياط حينئذ إذ لا موضوع له كي يحسن او لا يحسن وهو احتمال الواقع كما أشير آنفاً .

في اشتراط البراءة العقلية بالفحص

﴿ قوله واما البراءة العقلية فلا يجوز إجرائها الا بعد الفحص واليأس الى آخره ﴾

يعني بها في الشبهات الحكمية واما في الشبهات الموضوعية فسيأتي الكلام فيها قريباً

﴿ قوله لما مرت الاشارة اليه من عدم استقلال العقل بها الا بعدهما الى آخره ﴾

اي بعد الفحص واليأس (قال) في البراءة عند نقل دليل العقل بعد نقل الكتاب والسنة والإجماع عليها (ما لفظه) واما العقل فإنه قداستقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس (انتهى) وقلنا هناك إن المراد من عدم البيان الذي هوموضوع لحكم العقل بقبح العقاب ليس عدم البيان الواصل بنفسه بل عدم البيان الذي يمكن الوصول اليه ولو بالفحص عنه فإن مجرد فقد البيان الواصل بنفسه مع احتمال وجود البيان الذي لو تفحصنا عنه لظفرنا عليه مما لا يكفي في حكم العقل بقبح العقاب كما لا يخفى بل إذا تفحصنا عنه ولم يكن هناك بيان على التكليف فعند ذلك يستقل العقل بقبح العقاب وإن احتمل وجود بيان لا يمكن الوصول اليه أصلا .

(ثم إن من هنا يظهر) أن البراءة العقلية هي بنفسها مما لا تجري في الشبهات الحكمية الا بعد الفحص بحد اليأس اذ موضوعها وهو اللابيان مما لا يحرز إلا بعد ذلك من غير حاجة الى مخصص يخصصها ببعد الفحص كما في أكثر ادلة البراءة الشرعية على ما سيأتي شرح الكل قريباً فانتظر .

في اشتراط البراءة النقلية بالفحص

﴿ قوله واما البراءة النقلية فمقتضى اطلاق أدلتها وان كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها . . . الخ ﴾

يعني بها في الشبهات الحكمية وأما الموضوعية فسيأتي الكلام فيها كما أشير آنفاً (ثم لا يخفى) ان بعض أدلة البراءة النقلية .

(مما اخذ في لسانه البيان) كقوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً بعد إذهداهم حتى يبين لهم ما يتقون .

(او ما أخذ في لسانه الإيتاء) والتعريف كقوله عليه السلام إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرّفهم .

(او ما أخذ في لسانه الحجب) مثل قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم يكون حاله حال البراءة العقلية من حيث عدم إحراز موضوعها إلا بعد الفحص بحد اليأس من غير حاجة الى مخصص يخصصها ببعد الفحص وذلك لما عرفت من أن المراد من عدم البيان ليس عدم البيان الواصل بنفسه بل عدم البيان الذي يمكن الوصول اليه ولو بالفحص عنه بحد اليأس وهكذا الحال في الإيتاء والتعريف والحجب فبمجرد عدم الإطلاع على الحكم قبل الفحص عنه بحد اليأس مع احتمال وجود حكم يمكن الوصول اليه بالفحص لا يكاد يحرز عدم الايتاء والتعريف ولا الحجب كي يؤمن من الإحتجاج ويحرز الوضع عن

العباد (ولكن) مقتضي إطلاقات ساير ادلة البراءة النقلية كحديث الرفع وحديث السعة وحديث الإطلاق أي كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي هو عدم اعتبار الفحص في جريانها (إلا أن لنا) ما يدل على تقييدها واعتبار الفحص في جريانها (وقد استدل الشيخ) أعلى الله مقامه على اعتبار الفحص فيها بوجوه خمسة وإن كان قدضعّف الوجه الخامس وبقي أربعة .

(قال ما لفظه الاول) الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة .

(ثم قال الثاني) الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آيتي النفر للتفقه وسؤال أهل الذكر والأخبار الدالة علىوجوب تحصيل العلم وتحصيل التفقه والذم على ترك السؤال .

(ثم قال الثالث) ما دل على مؤاخذة الجهال والذم بفعل المعاصي المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب (الى أن ذكر) ما ورد في تفسير قوله تعالى فللّه الحجة البالغة من أنه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت فإن قال نعم قيل فهلا عملت وإن قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل .

(الى ان قال الرابع) إن العقل لايعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام (الى أن قال الخامس) حصول العلم الإجمالي لكل احد قبل الأخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة لما تقدم من أن مجراه الشك في أصل التكليف لا في المكلف به مع العلم بالتكليف (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

لا يخفى ان الوجه الرابع وهو أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الإستعلام ليس إلا عبارة عن عدم جريان البراءة العقلية قبل الفحص كما بيّنا فما لم يتفحص لم يحرز

اللابيان ولم يستقل العقل بقبح العقاب ولم ير للجاهل عذراً مقبولا (ومن المعلوم) ان عدم جريان البراءة العقلية مما لا يصلح لتقييد إطلاقات أدلة البراءة الشرعية (ولعل) من هنا لم يؤشر المصنف الى الوجه الرابع أصلا فإنه بصدد ما دل على تقييد إطلاقات أدلة البراءة الشرعية وهو مما لا يصلح لذلك وإن كان ذكر الشيخ للوجه الرابع في محله فإنه بصدد ما دل على اعتبار الفحص في جريان البراءة مطلقاً من غير تقييد بالشرعية اوالعقلية (وعليه) فتنحصر الوجوه المقيدة لإطلاقات أدلة البراءة الشرعية بوجوه أربعة .

(الاول) و (الثاني) و (الثالث) و (الخامس) وهو العلم الإجمالي وقد عبّر عنه المصنف بالعقل كما سيأتي .

يشترط الفحص في الشبهات الموضوعية في الجملة

﴿ قوله كما هو حالها في الشبهات الموضوعية . . . الخ ﴾

ويظهر من ذلك انه لا يعتبر الفحص عند المصنف في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية أصلا كما هو المشهور على الألسن بل يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه أنه مما لا خلاف فيه بالنسبة الى الشبهات الموضوعية التحريمية وإن كانت الشبهات الموضوعية الوجوبية مما تختلف بحسب الموارد (قال أعلى الله مقامه) في الأمر الثالث من الأمور التي ختم بها الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص وقد تكلم حول ذلك قبلا في التنبيه الرابع من تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية في أصل البراءة مختصراً (ما لفظه) ان وجوب الفحص انما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكمية الناشية من عدم النص او إجمال بعض ألفاظه أو تعارض النصوص اما

إجراء الأصل في الشبهة الموضوعية (فإن كانت الشبهة في التحريم) فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص ويدل عليه إطلاق الأخبار مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وقوله عليه السلام حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة وقوله عليه السلام حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه الميتة وغير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها (وان كانت الشبهة وجوبية) فمقتضي أدلة البراءة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عـــدم وجوب الفحص أيضاً وهو مقتضي حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده أكرم العلماء اوالمؤمنين فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين إلا أنه قد يتراءي ان بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والإحتياط كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد او اطبائها او إضافتهم او إعطاء كل واحد منهم ديناراً فإنه قد يدعي ان بنائهم على الفحص عن اولئك وعدم الإقتصار على المعلوم ابتداءاً مع احتمال وجود غيرهم في البلد (ثم نقل) من صاحب المعالم (ره) مايظهر منه وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية الوجوبية (وتفصيله) ان صاحب المعالم في الأصل الذي عقده لبيان شروط العمل بخبر الواحد قد اختار اعتبار العدالة في المخبر بعد ما ادعى انااعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الأصحاب وان ظاهر جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال (واستدل لمختاره) بما ملخصه ان التبين في آية النبـــأ لم يتعلق بعنوان معلوم الفسق كي لا يجب التبين عن خبر مجهول الحال ويكون حجة بل تعلق بعنوان الفاسق فيجب الفحص عنه عند الشك فيه وهو معنى عدم حجية خبر مجهول الحال (وقال) فيما أفاده في المقام ألا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهماً يقتضي إرادة السؤال والتفحص عمن جمع هذين الوصفين لا الإقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه (انتهى) (ثم قال) الشيخ اعلى الله مقامه بعد الفراغ عن نقل كلام المعالم (ما لفظه) وايّد ذلك المحقق القمي في القوانين بأن الواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود

الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول إني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب عليّ شيء بل يجب عليه محاسبة ما له ليعلم انه واجد للإستطاعة اوفاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الإستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب حينئذ (ثم إن الشيخ) اعلى الله مقامه قد ساق الكلام (الى ان قال) وقال في التحرير في باب نصاب الغلاة ولو شك في البلوغ ولا مكيال هنا ولا ميزان ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب انتهى (قال) وظاهره جريان الاصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم اي لامع عدم تعذره ثم ساق الكلام (الى ان قال) ثم الذي يمكن ان يقال في وجوب الفحص إنه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبراءة كبعض الامثلة المتقدمة فإن إضافة جميع علماء البلد او اطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل الا بالفحص فاذا حصل العلم ببعض واقتصر على ذلك نافياً لوجوب إضافة ما عداه بإصالة البراءة من غير تفحص زايد على ما حصل به المعلومين عدّ مستحقاً للعقاب والملامة عند انكشاف ترك إضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

اما الشبهات الموضوعية التحريمية فالظاهر أن الامر فيها كما ذكر الشيخ اعلى الله مقامه من أنه لا خلاف في عدم وجوب الفحص فيها .

(نعم) من الشبهات الموضوعية التحريمية ما أحرز اهتمام الشارع به جداً كما في الفروج والدماء ونحوهما فلا تجري البراءة فيها حتى بعد الفحص بحد اليأس إذا لم تزل الشبهة (فإذا احتمل) مثلا احتمالا معتداً به أن هذه أخته من الرضاعة أو بنته من الرضاعة او أمه من الرضاعة لم يجز تزويجها ولو بعد الفحص بحد اليأس

مع بقاء الشبهة على حالها (ويؤيده) بل يدل عليه .

(ما رواه) في الوسائل في النكاح في باب وجوب الإحتياط في النكاح عن مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة يقول إذا بلغك انك قد رضعت من لبنها او أنها لك محرم وما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة .

(وما رواه) في الباب ايضاً من رواية أخرى قال فيه عليه السلام هو الفرج وامر الفرج شديد (وإن كان) مقتضي الجمع بينها وبين رواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبدالله عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه (الى ان قال) او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى تستبين او تقوم به البينة ان احتمال الموضوع المحرم من الاخت او الرضيعة اوغيرهما إن كان قوياً بالغاً مرتبة الشبهة فيجب الوقوف عندها وإن كان دون ذلك فهو حلال حتى يستبين او تقوم به البينة (وهكذا الامر) إذا احتمل احتمالا معتداً به أن هذا سم قاتل يتقطع به الامعاء بمجرد شربه من غير مهلة للعلاج أصلا لم يجز شربه ولم تجر البراءة عن حرمته حتى بعد الفحص والإستعلام عن حاله إذا بقي الشك على حاله .

(وبالجملة) إن الشبهات الموضوعية التحريمية على قسمين فهي .

(بين ما لم يحرز) شدة اهتمام الشارع به وفي مثله تجري البراءة عقلا ونقلا من غير اعتبار الفحص في جريانها أصلا .

(وبين ما أحرز) اهتمام الشارع به جداً وفي مثله لا تجري البراءة لاعقلا ولا نقلا حتى بعد الفحص بحد اليأس إذا لم تزل الشبهة وبقيت على حالها .

(اما عقلا) فلأن مجرد الاحتمال في مثل هذه الامور المهمة ما لم يكن الإحتمال ضعيفاً موهوماً يكون منجزاً للواقع .

(واما نقلا) فلاستكشاف وجوب الاحتياط شرعاً في مثل هذه الامور المهمة من شدة اهتمام الشارع بها فيقيد به إطلاقات أدلة البراءة الشرعية .

(واما الشبهات الموضوعية) الوجوبية (فإن كانت) مما أحرز اهتمام الشارع بها ايضاً كما في حقوق الناس ونحوها وجب فيها الفحص بحد اليأس ايضاً فإذا شك في كونه مديوناً لزيد مثلا واحتمل أنه بالفحص والمراجعة الى دفتره الخاص تزول الشبهة وجب عليه المراجعة والتأمل ولم تجر البراءة لا عقلا ولا نقلا وذلك لعين ما تقدم آنفاً في الشبهة الموضوعية التحريمية غير أن شدة الإهتمام في التحريمية مما يوجب الإحتياط الى الآخر حتى بعد الفحص بحد اليأس اذا لم تزل الشبهة وبقيت على حالها وفي الموضوعية مما توجب الفحص والنظر في بدو الامر فإذا تفحص ولم تزل الشبهة جرت البراءة فيها بلامانع عنها (وهكذا يجب الفحص) فيما كان الموضوع المشكوك مما لا يعلم غالبـــاً الا بالفحص والمراجعة على نحو كان الامر به شرعاً مستلزماً عرفاً لوجوب الفحص عنه والا لم يمتثل الا نادراً (وقد أشار) اليه الشيخ أعلى الله مقامه بقوله المتقدم ثم الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص انه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا بحكم العقلاء اعتبـــار الفحص ... الخ (فإذا أمر المولى) بإخراج اليهودي مثلا عن البلد وفرض أن اليهودي ممن لا يعرف فيه الا بالفحص عنه فيستلزم الامر بإخراجـــه وجوب الفحص عنه والا لم يمتثل الامر كثيراً الا نادراً .

(نعم) اذا أمر الشارع بموضوع لم يحرز شدة الإهتمام به ولم يكن مما لا يعلم به غالباً الا بالفحص عنه لم يجب الفحص في شبهاته اصلا (فإذا قال) مثلا أكرم العلماء أو اطعم الفقراء او جالس المساكين لم يجب الفحص في المصاديق المشتبهة فإذا اقتصر على إكرام من عرف أنه عالم أو إطعام من علم أنه فقير او مجالسة من علم أنه مسكين لم يكن ملوماً جداً (ثم إن الظاهر) أن وجوب الفحص عند الشك

في بلوغ المال بحد الإستطاعة او النصاب إنما هو لإحراز شدة اهتمام الشارع بوجوب الحج او الزكاة لا بملاك أن العلم بالإستطاعة في أول أزمنة حصولها مما يتوقف غالباً على المحاسبة كما صرح به الشيخ أعلى الله مقامه في كلام له في المقـــام وذلك لأن الاستطاعة التي يتوقف العلم بها غالباً في أول أزمنة حصولها على المحاسبة هي الإستطاعة التدريجية لا الاستطاعة الدفعية الحاصلة بتجارة مهمة أو بموت مورث ذي مال أو نحو ذلك مما يتفق كثيراً فانها مما يعلم بها في أول أزمنة حصولها من غير حاجة الى المحاسبة أصلا (ومن المعلوم) ان مجرد كون بعض أفراد الإستطاعة مما لا يعلم به غالباً الا بالمحاسبة في أول أزمنة حصولها مما لا يكفي في كون الإستطاعة مطلقـــاً كذلك كي يستلزم الامر بالحج عند الاستطاعة وجوب الفحص عنها شرعاً فتأمل جيداً

﴿ قوله الا أنه استدل على اعتباره بالاجماع وبالعقل . . . الخ ﴾

هذا هو الوجه :

(الاول) و (الخامس) من الوجوه المتقدمة التي استدل بها الشيخ أعلى الله مقامه لاعتبار الفحص في جريان البراءة في الشبهة الحكمية وستأتي الإشارة الى .

(الوجه الثاني) منها بقوله الآتي فالأولى الإستدلال للوجوب بما دل من الآيات والأخبار على وجوب التفقه والتعلم ... الخ .

(والى الوجه الثالث) بقوله الآتي والمؤاخذة على ترك التعلم في مقام الإعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى كما في الخبر هلا تعلمت ... الخ .

(واما الوجه الرابع) فقد عرفت أنه عبارة أخرى عن عدم جريان البراءة العقلية قبل الفحص وليس هو شيئاً يصلح لتقييد إطلاقات أدلة البراءة الشرعية أبداً وقد أشير قبلا أن المصنف لعل من هنا لم يؤشر اليه أصلا فتذكر .

﴿ قوله فإنه لا مجال لها بدونه حيث يعلم اجمالا بثبوت التكليف بين موارد الشبهات . . . الخ ﴾

علة لدلالة العقل على اعتبار الفحص في البراءة النقليـــة ولعله هي العلم الإجمالي

بثبوت التكليف في موارد الشبهات .

﴿ قوله بحيث لو تفحص عنه لظفر به . . . الخ ﴾

قيد للتكليف المعلوم بالإجمال بين موارد الشبهات (ووجه التقييد به) هو دفع ما قد يشكل من أن مقتضي العلم الإجمالي بالتكاليف في الشبهات هو عـــدم جريان البراءة فيها حتى بعد الفحص بحد اليأس اذ بالفحص كذلك لا يكاد يرتفع العلم الإجمالي كي تجري البراءة فيها بلامانع عنها فيقيد المصنف التكليف المعلوم بالإجمال بهذا القيد لئلا يرد الإشكال اي إنا نعلم إجمالا بثبوت تكليف في الشبهات بحيث لو تفحصنا عنه لظفرنا عليه (وعلى هذا) فإذاشككنا في التكليف في موردخاص وتفحصنا عنه بحداليأس ولم نظفر عليه فيخرج المورد عن كونه طرفاً للعلم الإجمالي وجرت البراءة عنه قطعاً (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ما قرر العلم الإجمالي (ما لفظه) فإن قلت هذا يقتضي عدم جوازالرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص لأن الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الإجمالي قلت المعلوم إجمالا وجود التكاليف الواقعية في الوقايع التي يقدر على الوصول الى مداركها وإذا تفحص وعجز عن الوصول الى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقايع التى علم إجمالابوجود التكاليف فيها فيرجع فيها الى البراءة (ثم قال الشيخ) أعلى الله مقامه ولكن هذا لا يخلو عن نظر لأن العلم الإجمالي إنما هو بين جميع الوقايع من غير مدخلية لتمكن المكلف من الوصول الى مدارك التكليف وعجزه عن ذلك فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالوقايع المتمكن من الوصول الى مداركها مجازفة (انتهى) .

﴿ قوله ولا يخفى ان الاجماع ها هنا غير حاصل . . . الخ ﴾

شروع في الرد على الوجوه المتقدمة التي استدل بها الشيخ أعلى الله مقامه لاعتبار الفحص في جريان البراءة في الشبهات الحكمية وهذا هو الرد على الوجه الاول خاصة (وحاصله) أن تحصيل الإجماع في مثل المسألة ممـــا للعقل اليه سبيل أي

تحصيل اجماع يستكشف به رأي الإمام عليه السلام صعب جداً لو لم يكن محالا عادة وذلك لقوة احتمال كون المستند للجل لو لا الكل هو ما ذكر من حكم العقل اي العلم الإجمالي بل وساير الوجوه المتقدمة مما عرفت شرحه لا رأي الإمام عليه السلام بدعوى وصوله اليهم خلفاً عن سلف وجيلا بعد جيل وهذا واضح .

﴿ قوله وأن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجيز إما لانحلال العلم الاجمالي . . . الخ ﴾

رد على الوجه الخامس من الوجوه المتقدمة وهو العلم الإجمالي الذي قد عبّر عنه المصنف بالعقل (وحاصله) انه لا علم إجمالي لنا يوجب التنجيز ويمنع عن جريان البراءة إما لإنحلاله بالظفر على التكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال (كما أشار اليه الشيخ) بقوله مع أن هذا الدليل انما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم إجمالا فيها (انتهى) واما لعدم الابتلاء الابموارد خاصة من الشبهات التي لا علم لنا بالتكليف فيها أصلا .

﴿ قوله ولو لعدم الالتفات اليها . . . الخ ﴾

علة لقوله أو لعدم الإبتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات (ومنه يظهر) انه كان الصحيح ان يقول ولو لعدم الإلتفات الى غيرها لا اليها .

﴿ قوله فالأولى الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات والاخبار على وجوب التفقه والتعلم . . . الخ ﴾

هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الخمسة المتقدمة وهو عمدتها (ثم إن الآيات) الدالة على وجوب التفقه والتعلم هي آيتا النفر وسؤال أهل الذكر كما أشار اليهما الشيخ اعلى الله مقامه في كلامه المتقدم عند نقل الوجوه الخمسة (وأما الأخبار) الدالة على وجوب التفقه والتعلم بل الذم على ترك السؤال فهي كثيرة .

(مثل) قوله عليه السلام تفقهوا في الدين فإن من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي إن الله يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين الآية .

(ومثل) قوله عليه السلام عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا أعراباً فإن من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة ولم يزك له عملا .

(ومثل) قوله عليه السلام لوددت أن أصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا .

(ومثل) قوله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم ألا إن الله يحب بغاة العلم .

(ومثل) قوله عليه السلام بعد ما سأله السائل هل يسع الناس ترك المسألة عما يحتاجون اليه قال لا .

(ومثل) قوله عليه السلام أيها الناس إعلموا أن كمال الدين طلب العلم والعمل به ألا وإن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال الحديث .

(ومثل) قوله عليه السلام لحمران ابن أعين في شيء سأله إنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون .

(ومثل) قوله عليه السلام بعد ما سأله السائل عن مجدور أصابته جنابة فغسلوه فمات قال قتلوه ألا سألوا فإن دواء العي السؤال (الى غير ذلك) من الأخبار المذكورة في الوافي في باب فرض طلب العلم والحث عليه وباب سؤال العلماء وتذاكر العلم وغيرهما فراجع .

(ثم إن مقتضي) الجمع بين جميع ما ذكر من الآيات والروايات الدالة على وجوب التفقه والتعلم وبين مادل بإطلاقه على البراءة هو وجوب تحصيل العلم وإزالة الجهل أولا فإن تفحصنا ولم نتمكن من إزالة الجهل فعند ذلك يكون المجهول مرفوعاً شرعاً وموضوعاً عنا ونكون نحن في سعة منه وراحة وهذا واضح

﴿ قوله والمؤاخذة على ترك التعلم في مقام الإعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى كما في الخبر هلا تعلمت . . . الخ ﴾

(هذا هو الوجه الثالث) من الوجوه الخمسة المتقدمة وقد تقدم الخبر

الدال عليه في كلام الشيخ أعلى الله مقامه عند نقل الوجوه الخمسة .

(واما الوجه الرابع) فقد أشرنا أن المصنف لم يؤشر اليه أصلا وأشرنا ايضاً الى السّر في ذلك وحكمته فلا تغفل .

﴿ قوله فيقيد بها أخبار البراءة لقوة ظهورها . . . الخ ﴾

دفع لما قديتوهم من أن الآيات والأخبار الدالة على وجوب التفقه والتعلم والمؤاخذة على ترك التعلم إنما هي محمولة على ما اذا علم إجمالا بالتكليف لا على الشبهات البدوية كي يقيد بها أخبار البراءة ويرفع بها اليد عن إطلاقاتها (وحاصل الدفع) أن الآيات والأخبار المذكورة لها ظهور قوي في المؤاخذة والإحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم أي في الشبهات البدوية لا بترك العمل فيما علم ولو إجمالا (وعليه) فلا مجال للتوفيق بحمل الاخبار المذكورة على الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي دون البدوية

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة إلى أن الذي له ظهور قوي في المؤاخذة والإحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم ولو إجمالا هو خصوص الخبر الاخير فقط اي الوجه الثالث المشتمل على قوله وإن قال لاقيل له هلا تعلمت حتى تعمل (وصحة سنده) غير معلومة كي يقيد به أخبار البراءة وليس الذي له ظهور قوي في ذلك هو مجموع ما ذكر من الآيات والروايات كي صح تقييد أخبار البراءة بها فتأمل جيداً .

في اشتراط التخيير العقلي بالفحص

﴿ قوله ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي ايضاً بعين ما ذكر في البراءة . . . الخ ﴾

اي بعين ما ذكر في البراءة العقلية نعم يعتبر الفحص في الاستصحاب بعين ماذكر في البراءة الشرعية (وعلى كل حال) قد أشار الشيخ أعلى الله مقامه الى اعتبار

الفحص في التخيير العقلي بل وأشار الى غيره أيضاً (قال) بعد الفراغ عن اعتبار الفحص في جريان البراءة (ما لفظه) ثم إن في حكم أصل البراءة كل أصل عملي خالف الاحتياط (انتهى) ويعني بكل أصل عملي كإصالة التخيير وإصالة الإستصحاب وقاعدة الطهارة إذا جرت في الشبهات الحكمية ونحوها .

﴿ اقول ﴾

وأما الشبهات الموضوعية لهذه الاصول فالكلام فيها على نحو ما تقدم آنفاً من غير اختصاص بالشبهات الموضوعية لأصل البراءة فقط فيعتبر الفحص فيها في الجملة بل يعتبر الفحص في جريان أصل التخيير في الشبهة الموضوعية مطلقاً من غير تفصيل فيه أصلا وذلك لأن استقلال العقل بالتخيير بين الفعل والترك عند العلم الإجمالي بموضوع مردد بين تعلق الوجوب به او تعلق الحرمة به كالمرأة المرددة بين من وجب وطيها بالحلف او حرم وطيها كذلك إنما هو من جهة العجز عن الموافقة القطعية فما لم يتفحص ويحصل له اليأس عن تعيين حال الموضوع خارجاً لم يحرز عجزه عنها وذلك لجواز تعين الموضوع بالفحص والنظر في أمره فيمتثل حكمه الواقعي وما لم يحرز عجزه عنها لم يستقل العقل بالتخيير بين الفعل والترك أصلا .

في بيان ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والاحكام

﴿ قوله ولا بأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام اما التبعة فلا شبهة فى استحقاق العقوبة على المخالفة . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) اما العقاب فالمشهور انه على مخالفة

الواقع لو اتفقت فإذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فإن لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب ولو اتفقت حرمته كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم (الى أن قال) وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعاً لشيخه الاردبيلي حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلم بقبح تكليف الغافل (انتهى)

﴿ اقول ﴾

والظاهر من قوله بقبح تكليف الغافل أن وجه مخالفة المدارك تبعاً لشيخه الاردبيلي مع المشهور القائلين باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع أن الجاهل غافل غالباً عن الواقع فيأتي بالحرام أو يترك الواجب وهو غير ملتفت اليه (ومن المعلوم) أن مع الغفلة عنه يقبح التكليف به عقلا فقهراً يكون العقاب على ترك التعلم لا على الواقع المغفول عنه بل يلتزمان كما سيأتي بوجوب التعلم نفسياً ليصح العقاب عليه ولا يكون من العقاب على الواجب الغيري (وعلى كل حال) قد اختار المصنف تبعاً للمشهور أن استحقاق العقاب هو على مخالفة الواقع نظراً الى ان الواقع وان كان مغفولا عنه حين المخالفة وكان خارجاً عن تحت الإختيار ولكنه بالأخرة منتهى الى الإختيار وهو ترك التعلم عمداً حينما التفت الى تكاليف في الشريعة كما هو الحال في كل مسبب توليدي خارج عن تحت الاختيار إذا كان منتهياً الى امر اختياري فإذا القى مثلا نفسه من شاهق الجبل او الجدار فبعد ما القى وإن خرج نفسه عن تحت قدرته وسلطته فيقتل قهراً بلا اختيار ولكن حيث كان القتل منتهياً الى الإلقاء الذي هو امر اختياري فيكون هو المصحح للعقاب على ما ليس بالاختيار وهذا واضح .

﴿ قوله فيما اذا كان ترك التعلم والفحص مؤدياً اليها . . . الخ ﴾

فإن ترك التعلم والفحص قد يؤدي الى مخالفة الواقع كما اذا كان هناك تكليف واقعاً وقد لا يؤدي كما اذا لم يكن هناك تكليف في الواقع (وقد اشار) اليه الشيخ اعلى الله مقامه في كلامه المتقدم بقوله اما العقاب فالمشهور انه على مخالفة الواقع لو اتفقت ... الخ .

﴿ قوله بل مجرد تركهما كاف فى صحتها وإن لم يكن مؤدياً الى المخالفة مع احتماله لأجل التجرى . . . الخ ﴾

تضعيف لما افاده الشيخ اعلى الله مقامه في كلامه المتقدم بقوله فإذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فإن لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب .

(فيقول المصنف) إن مجرد ترك التعلم والفحص هو مما يكفي في استحقاق العقاب وإن لم يكن هناك تكليف واقعاً مع التفاته اليه واحتماله له وذلك لأجل التجري وعدم المبالات بالتكليف الإلهي وهو حق لا ينكر بعد ما عرفت في محله من استحقاق المتجري للعقاب .

﴿ قوله نعم يشكل فى الواجب المشروط والموقت ولو أدى تركهما قبل الشرط والوقت الى المخالفة بعدهما فضلا عما إذا لم يؤد اليها . . . الخ ﴾

(وحاصل الإشكال) ان استحقاق العقاب على مخالفة الواقع إنما يتم في التكاليف المطلقة واما التكاليف المشروطة او الموقته فلا يتم فيهما ذلك اذ الواقع فيهما لم يتنجز على المكلف كي يعاقب عليه لا قبل الشرط والوقت ولا بعدهما اما قبل الشرط والوقت فواضح واما بعدهما فكذلك لاجل الغفلة عنه الناشية عن ترك الفحص والتعلم فكيف يصح العقاب عليه (ومن هنا) قد التجأ المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك الى الإلتزام بوجوب التعلم نفسياً فيكون العقاب على تركه لا على مخالفة الواقع وبه يسهل الامر حتى في التكاليف المطلقة اذا لم يكف الجواب السابق فيها من كون العقاب على الواقع المغفول عنها لانتهائه الى ما بالإختيار (وأصل هذا الاشكال) من الشيخ أعلى الله مقامه فإنه بعد ما نسب الى المشهور من كون العقاب على مخالفة الواقع وذكر مخالفة صاحب المدارك لهم تبعاً لشيخه الاردبيلي تردد في أن المشهور القائلين بكون العقاب على مخالفة الواقع (هل يقصدون) بذلك توجه النهي الى الغافل حين غفلته وهذا مما لا ريب في قبحه (ام يقصدون) بذلك استحقاق العقاب على المخالفة وإن لم يتوجه اليه نهي وقت

المخالفة وهذا حسن إن أرادوا استحقاق العقاب من حين ترك التعلم لا حين المخالفة اذ لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة (الى ان قال ما لفظه) ومما يؤيد إرادة المشهور للوجه الأول أي توجه النهي الى الغافل حين غفلته دون الأخير أنه يلزم حينئذ أي على الاخير عدم العقاب في التكاليف الموقته التي لا تتنجز على المكلف الا بعد دخول أوقاتها فإذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج والمفروض انه لا تكليف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأساً امـــا حين الإلتفات الى امتثال تكليف الحج فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة واما بعد الاستطاعة فلفقد الإلتفات وحصول الغفلة وكذلك الصلاة والصيام بالنسبة الى أوقاتها (قال) ومن هنا قد يلتجي الى ما لا يأباه كلام صاحب المدارك ومن تبعه من ان التعلم واجب نفسي والعقاب على تركه من حيث هو لا من حيث إفضائه الى المعصية أعني ترك الواجبات وفعل المحرمات (انتهى) موضع الحـــاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ولا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال الا بذلك او الإلتزام بكون المشروط او الموقت مطلقاً معلقاً . . . الخ ﴾

(وحاصل الكلام) انه لا يكاد ينحل إشكال استحقاق العقـــاب في المشروط والموقت الا باحد نحوين (إما بما اختاره) المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك من وجوب التعلم نفسياً ليكون العقاب عليه لا على مخالفة الواقع (وإما بالإلتزام) بكون الواجبات المشروطة والموقته كلها واجبات مطلقة معلقة ليكون الوجوب فيها حالياً من قبل حصول الشرط والوقت ويترشح منهـــا الوجوب الغيري الى الفحص والتعلم فإذا تركهما بسوء اختياره فعلا فيكون هو المصحح للعقاب على الواقع المغفول عنه في محله بعداً .

(ثم ان الشيخ) أعلى الله مقامه قدتصدي لحل الاشكال بنحو ثالث (وأشار اليه المصنف) ايضاً في تعليقته على الكتاب (ومحصل كلاميهما) أن العقلاء لايفرقون

بين تارك التكاليف المطلقة وتارك التكاليف المشروطة او الموقتة إذا استند الترك فيها الى ترك التعلم والفحص واومن قبل حصول الشرط او الوقت فيكون مرجعه الى دعوى أن العقلاء يرون تعلم التكاليف المشروطة او الموقتة واجبة ولو من قبل حصول الشرط اوالوقت بحيث اذاترك التعلم وفات الواجب في موطنه بعدحصول الشرط او الوقت لم يروه معذوراً .

﴿ اقول ﴾

نعم ولكن ذلك مما لا يختص بترك الفحص والتعلم فقط بل كل مقدمة وجودية للمشروط او الموقت هو ممـــا يجب الاتيان به عقلا من قبل حصول الشرط او الوقت لكن في خصوص ما اذا علم بعدم تهيأ المقدمة من بعد حصول الشرط او دخول الوقت وذلك حفظاً للقدرة على الواجب وتحفظاً على عدم فوت التكليف في محله (هذ) والأصح من الجميع في الجواب عن اشكال استحقاق العقاب في الواجبات المشروطة والموقتة هو أن يقال إن التعلم والتفحص فيها واجب شرعاً غيرياً لأجل حفظ الواقعيات ولو من قبل حصول الشرط ودخول الوقت بمقتضي إطلاقات ادلة التفقه والتعلم فيكون وجوبها هوالمصحح للعقاب علىترك الواجبات المشروطة او الموقتة في موطنها أي بعد الشرط او الوقت ولو كانت هي مغفولة عنها حين الترك بسبب ترك الفحص والتعلم والوجوب الغيري إنما لم يجز تقدمه على الشرط او الوقت إذا كان ترشحياً قد نشأ من وجوب ذي المقدمـــة وأما إذا كان منشأ بخطاب مستقل فمن الجايز تقدمه على وجوب ذي المقدمة فيقول المولى أدخل معي السوق ليتهيأ ويستعد لشراء اللحم فإذا دخلواستعد وتمكن من الشراء قال له اشتر اللحم (وهذا من غير حاجة) الى الإلتزام بكون وجوب التعلم نفسياً لتصح العقوبة عليه (او بكون) الواجبات المشروطة او الموقتة كلها مطلقة معلقة ليكون الوجوب فيها حالياً من قبل حصول الشرط او الوقت ويترشح منهـــا الوجوب الغيري الى الفحص والتعلم (ولا إلى دعوى) وجوب تعلم الواجبات المشروطة او

الموقتة عقلا من قبل حصول الشرط او الوقت لتختص الدعوي كما عرفت بما إذا علم المكلف أنه لا يتيسر التعلم بعدالشرط او الوقت لا مطلقاً (وقد تقدم) تفصيل هذا التحقيق كله في مقدمة الواجب في ذيل التكلم في المعرفة والتعلم وأنهما مما لا يتبعان وجوب ذي المقدمة في الإطلاق والإشتراط وتقدم ايضاً تفصيله بعد ذلك بقليل في ذيل التخلص عن العويصة المشهورة وهي وجوب المقدمة من قبل وجوب ذيها في عدة موارد فراجع الموضعين وتدبرهما بدقة .

﴿ قوله امكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلا بالوجوب قبل الشرط او الوقت غير التعلم . . . الخ ﴾

لا يخفى انه اذا التزمنا بكون الواجبات المشروطة او الموقتة مطلقة معلقة فلابد من اعتبارها على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه كالإستطاعة للحج بان يقول مثلا يجب عليك من الآن الحج عند حصول الإستطاعة بطبعها لا أن يقول يجب عليك من الآن الحج عن استطاعة كي يجب تحصيل الإستطاعة غيرياً كساير المقدمات الوجودية (ولكن هذا الإعتبار) مما يختص بالشرط فقط واما ساير المقدمات الوجودية فلا وجه للتفكيك فيها بين التعلم وغيره بأن يعتبر المشروط بنحو يجب التعلم خاصة من بين مقدماته دون غيره فإنه تفكيك بلا موجب إذ لا مانع عن اعتبار المشروط بنحو يجب تمام مقدماته الوجودية من التعلم وغيره الا الشرط فقط إذ غاية ما يلزم حينئذ أن يجب تمام مقدمات الحج مثلا من قبل الإستطاعة وهو مما لا محذور فيه اذا كان بنحو الواجب الموسع كما لا يخفى .

﴿ قوله لتكون العقوبة لو قيل بها على تركه . . . الخ ﴾

كلمة لو قيل بها مما لا يخلو عن مسامحة فإن العقوبة مما لا كلام فيه وإنما الكلام في أنها هل هي على مخالفة الواقع او على ترك التعلم ولعل مقصوده من ذلك الإشارة الى امكان عدم تحقق العقوبة للعفو والمغفرة ولكن الصحيح حينئذ كان ان يقول ليكون استحقاق العقوبة على تركه .. الخ .

﴿ قوله ولا ينافيه ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم انما هو لغيره لا لنفسه . . . الخ ﴾

إشارة إلى ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في توجيه كلام المدارك ومن تبعه من أن التعلم واجب نفسي وان العقاب على تركه من حيث هو لا من حيث إفضائه الى المعصية أعني ترك الواجبات وفعل المحرمات (قال) ما لفظه وما دل بظاهره من الأدلة المتقدمة على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة محمول على بيان الحكمة في وجوبه وأن الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلا للتكليف بالواجبات والمحرمات حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ولايناله مضرة إهماله عنها فإنه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف قابلا للخطاب (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومن هنا) قد أفاد المصنف في وجه عدم المنافات أن وجوب التعلم لغيره مما لا يوجب كونه واجباً غيرياً يترشح وجوبه من وجوب غيره بل يكون نفسياً للتهيأ لإيجاب غيره .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى عدول الشيخ أعلى الله مقامه أخيراً عما أفاده في توجيه كلام المدارك ومن تبعه من أن التعلم واجب نفسي (قال) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) لكن الإنصاف ظهور أدلة وجوب العلم يعني به التعلم في كونه واجباً غيرياً (مضافاً) الى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث الظاهرة في المؤاخذة على نفس المخالفة يعني به مثل قوله تعالى في الخبر المتقدم هلا تعلمت حتى تعمل (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى أن الوجوب النفسي التهيئي مما لا محصل له فإن الواجب إن كان نفسياً فما معنى كونه تهيئياً وإن كان تهيئياً فما معنى كونه نفسياً فإن التهيأي ليس الا الغيري كما لا يخفى .

﴿ قوله واما الأحكام فلا اشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة بل في صورة الموافقة ايضاً في العبادة فيما لا يتأتى منه قصد القربة . . . الخ ﴾

(يظهر) من هذه العبارة أن المعيار في الصحة والفساد في المعاملة هو موافقتها مع الواقع ومخالفتها له فإن وافقته صحت وإن خالفته بطلت (وأن المعيار) في العبادة أمران موافقتها مع الواقع وتمشي قصد القربة فإن وافقت العبادة مع الواقع وتمشي قصد القربة صحت والا بأن خالفت الواقع او وافقته ولم يتمش قصد القربة لتردد العامل بالبراءة قبل الفحص وعدم جزمه بأحد الطرفين بطلت (ويستفاد هذا كله) من كلام الشيخ أيضاً (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) وأمـــا الكلام في الحكم الوضعي وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده فيقع الكلام فيه (تارة) في المعاملات (واخرى) في العبادات .

(أما المعاملات) فالمشهور فيها أن العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته سواء وقعت عن أحدالطريقين أعني الإجتهاد والتقليد ام لا عنهما فاتفقت مطابقته للواقع لأنها من قبيل الأسباب لأمور شرعية فالعلم والجهل لا مدخل له في تأثيرها وترتب المسببات عليها (فمن عقد) على امرأة عقداً لايعرف تأثيره في حلية الوطي فانكشف بعد ذلك صحته كفى في صحته من حين وقوعه وكذا لو انكشف فساده رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع (وكذا من ذبح) ذبيحة بفري ودجيه فانكشف كونه صحيحاً أو فاسداً (ثم ساق) الكلام طويلا (الى أن قال) هذا كله حال المعاملات

(واما العبادات) فملخص الكلام فيها انه إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما تقتضيه البراءة كأن صلّى بدون السورة (فإن كان) حين العمل متزلزلا في صحة عمله بانياً على الاقتصار عليه في الإمتثال فلا إشكال في الفساد وإن انكشف الصحة بعد ذلك بلا خلاف في ذلك ظاهراً لعدم تحقق نية القربة لأن الشاك في كون المأتي به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب به (اما لو غفل) عن ذلك أو سكن فيه إلى قول من يسكن إليه من أبويه وأمثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل

كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما تقتضيه البراءة إذ مجري البراءة في الشاك دون الغافل أو معتقد الخلاف (وعلى أي حال) فالأقوى صحته إذا انكشف مطابقته للواقع اذ لا يعتبر في العبادة الا اتيان المأمور به على قصد التقرب والمفروض حصوله (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله مع عدم دليل على الصحة والإجزاء إلا في الإتمام في موضع القصر او الإجهار أو الاخفات في موضع الآخر . . . الخ ﴾

وقد أجاد المصنف في عبارته هذه حيث يظهر منها ان مواضع الصحة والإجزاء هي ثلاثة على طبق ما قرر في محله الإتمام في موضع القصر وكل من الجهر والإخفات في موضع الآخر (وهذا) بخلاف عبارة الشيخ أعلى الله مقامه حيث يظهر منها أن القصر في موضع الإتمام ايضاً من مواضع الصحة والإجزاء وهو مسامحة في التعبير وإن كان المقصود معلوماً من الخارج (قال) في الأمر الثاني مما ختم به الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص (ما لفظه) قد عرفت ان الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال غير معذور لا من حيث العقاب ولا من جهة سائر الآثار يعني بها الصحة والفساد (الى ان قال) وقداستثنى الإصحاب من ذلك القصر والإتمام والجهر والإخفات فحكموا بمعذورية الجاهل في هذين الموضعين (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله مع الجهل مطلقاً ولو كان عن تقصير . . . الخ ﴾

نعم قد أفتى المشهور بصحة الصلاة وتماميتها في الموضعين كما في المتن مع الجهل مطلقاً ولو كان عن تقصير ولكن ذلك مع الغفلة او اعتقاد الخلاف واما مع الإلتفات والتزلزل فلا يفتى احد ظاهراً بالصحة كما تقدم في كلام الشيخ أعلى الله مقامه لعدم تمشي قصد القربة (ومن هنا يظهر) أن معذورية الجاهل من حيث الحكم الوضعي في الموضعين هي خارجة عما هو محل الكلام وهو العامل بالبراءة بدون

الفحص فإن العمل بها لا يكون الا مع الشك والإلتفات لا مع الغفلة او اعتقاد الخلاف فتأمل جيداً .

﴿ قوله وإن صحت وتمت الا أنها ليست بمأمور بها . . . الخ ﴾

الصحة والتمامية ها هنا بمعنى سقوط الفعل ثانياً كما سيأتي في عبارة الشيخ أعلى الله مقامه لا بمعنى المطابقة مع الواقع .

﴿ قوله ان قلت كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها . . . الخ ﴾

(حاصل الإشكال) كما يستفاد من كلام الشيخ أعلى الله مقامه أن ظاهر الأصحاب ان الجاهل في المواضع المذكورة معذور من حيث الحكم الوضعي فقط أي من حيث الصحة وعدم الإعادة دون التكليفي اي استحقاق العقوبة والمؤاخذة (ومن المعلوم) أن استحقاق العقوبة والمؤاخذة لا يكاد يكون إلا مع بقاء التكليف بالواقع فحينئذ يقع الكلام في ان الإتمام مثلا في موضع القصر إن لم يكن مأموراً به فكيف يسقط به الواجب وإن كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع بقاء الأمر بالقصر (قال) اعلى الله مقامه بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) وظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية في الموضعين ايضاً فحينئذ يقع الإشكال في انه اذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفي كسائر الأحكام المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة الى المسافر باقياً وما يأتي به من الإتمام المحكوم بكونه مسقطاً إن لم يكن مأموراً به فكيف يسقط به الواجب وان كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر (ثم قال) ودفع هذا الإشكال إما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقع المتروك وإما بمنع تعلقه بالمأتي به وإما بمنع التنافي بينهما (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

أما منع تعلق التكليف فعلا بالواقع المتروك فهو ممـــا لا ينحل به الإشكال فإن التكليف بالواقع وان سقط عن الفعلية بسبب الغفلة الناشية عن ترك التعلم كساير الموارد الساقطة فيها التكليف عن الفعلية بسبب الجهل والغفلة وترك التفقه ولكن الإنشائي منه المشترك بين العالم والجاهل باق على حاله فحينئذ يقع الإشكال في أن المـــأتي به إن لم يكن مأموراً به فكيف أسقط الامر بالواقع وان كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع الامر بالواقع (وأما منع تعلق التكليف بالمأتي به) فهو مما لا ينحل ايضاً به الإشكال بل الإشكال باق على حاله اذ يقال حينئذ إن المأتي به مع عدم كونه مأموراً به كيف أسقط الأمر بالواقع .

(نعم ينحصر) حلّ الاشكال (إما بمنـــع التنافي) بين الأمرين بالإلتزام بالترتب بينهما كما سيأتي من كاشف الغطاء (او بمنع) تعلق الامر بالمأتي به ولكن مع الإلتزام بعدم امكان تدارك الواقع بالإعادة او القضاء بعد الإتيان بما أتى به (ومما ذكرنا يظهر لك ضعف) ما أفاده المصنف في الكتاب لدفع الإشكال مما محصله أن الإتمام مثلا غير مأمور به ولكنه حيث كان مشتملا على مصلحة تامة لازمة الإستيفاء في حد ذاتها وان كان دون مصلحة القصر فسقط به الأمر بالقصر وإنما لم يؤمر به في عرض الواقع تخييراً لكون مصلحة الثاني أكمل وأتم (ووجه الضعف) ان التفاوت بين مصلحة الإتمام والقصر (ان كان) بمقدار يسير فهذا مما لا يمنع عن الامر بكل منهما في عرض الآخر تخييراً غايته أن الثـــاني يكون من أفضل الافراد (وان كان) بمقدار مهم فهذا مما يوجب الامر بالإعادة او القضاء لدرك المهم اللازم (وعليه) فالصحيح في مقام الجواب هو دعوى عدم امكان تدارك المصلحة بالإعادة او القضاء بعد ما اتى بالإتمام جهلا نظير مـــا إذا امره بشرب ماء بارد فشرب ماءاً حاراً فلم يمكن التدارك بسبب امتلاء المحل وهذا كله

من غير فرق بين كون الإتمام المأتي به مشتملا على مقدار مهم من المصلحة ام غير مشتمل عليها اصلا فتأمل جيداً .

﴿ قوله وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي امر بها حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها كما هو ظاهر اطلاقاتهم . . الخ ﴾

(هذا إشكال) آخر أورده المصنف من عند نفسه ولم يؤشر اليه الشيخ أعلى الله مقامه (وحاصله) ان ظاهر إطلاقات الأصحاب أن من أتى بالإتمام مثلا في موضع القصر جهلا بالحكم يستحق العقاب حتى فيما إذا تمكن من الإعادة في الوقت بأن ارتفع جهله قبل مضي الوقت وهو مشكل جداً اذ لا وجه لإستحقاق العقاب بعد التمكن من الإتيان بالمأمور به الواقعي في وقته (وقد أجاب عنه المصنف) بما أشرنا به آنفاً من أن مصلحة الواقع غير قابلة للإستيفاء والتدارك بعد الإتيان بالإتمام مثلا جهلا فاستحقاق العقاب إنما هو لفوت الواقع عنه بسوء اختياره وهو ترك التعلم المفضي الى فوته .

﴿ قوله ان قلت على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلا . . . الخ ﴾

(حاصل الإشكال) ان بناءاً على ما تقدم آنفاً من أن مع استيفاء مصلحة الإتمام في موضع القصر او مصلحة كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي هي في المأمور به يكون الإتمام في موضع القصر جهلا وهكذا كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر كذلك سبباً لتفويت الواجب والسبب المفوت للواجب حرام وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام فكيف يقال إنه صح وتم (وحاصل الجواب) أن الإتمام في موضع القصر وهكذا كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر ليس سبباً لفوت الواجب بحيث يتوقف الواجب على عدمه توقف الشيء على عدم المانع كي يجب عدمه غيرياً ويحرم فعله ويفسد بل الإتمام والقصر وهكذا الجهر والإخفات ضدان فعدم كل منهما في عرض وجود

الآخر لا تقدم له عليه كما ان وجود كل منهما في عرض عدم الآخر لا تقدم له عليه (وعليه) فإذا وجب أحد الضدين لم يحرم ترك الآخر مقدمة له كي يحرم فعله ويفسد اذا كان عبادة كما انه إذا وجب ترك أحد الضدين لم يجب فعل الآخر مقدمة له (وقد تقدم تفصيل) عدم التمانع بين الضدين وعدم التوقف من كلا الطرفين لا وجود هذا على عدم ذاك ولا عدم ذاك على وجود هذا في بحث الضد مشروحاً فلا نعيد .

﴿ قوله لا يقال على هذا فلو صلّى تماماً او صلّى اخفاتاً في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما لكانت صلاته صحيحة . . . الخ ﴾

(حاصل الإشكال) أن بناءاً على ماتقدم من اشتمال الإتمام في موضع القصر وهكذا كل من الجهر والاخفات في موضع الآخر على مصلحة تامة لازمة الإستيفاء في نفسها وأن مع استيفائها لا يبقى مجال لاستيفاء مصلحة الواجب إذا صلّى المكلف تماماً في موضع القصر او صلى جهراً أو إخفاتاً في موضع الآخر عالماً عامداً كانت صلاته صحيحة وإن استحق العقاب على مخالفة الواجب (وحاصل الجواب) أن ذلك ثبوتاً مما لا مانع عنه غير انه اثباتاً لا دليل لنا على الإشتمال على المصلحة مطلقاً حتى في صورة العلم والعمد وذلك لاحتمال الاختصاص بصورة الجهل فقط كما لا يخفى .

﴿ قوله وقد صار بعض الفحول بصدد بيان امكان كون المأتى في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب . . . الخ ﴾

إن بعض الفحول هو كاشف الغطاء رحمه الله كما اشير قبلا فهو المتصدي لدفع الإشكال الاول المتقدم من ان الإتمام مثلا في موضع القصر إن لم يكن مأموراً به فكيف يسقط به الواجب وإن كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع الأمر بالواقع أعني القصر (وحاصل الدفع) هو منع التنافي بين الأمرين إذا كانا بنحو الترتب فالواقع مأمور به مطلقاً والإتمام مأمور به على تقدير المعصية ولو جهلا

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) والثالث أي دفع الإشكال بمنع التنافي بين الامرين ما ذكره كاشف الغطاء رحمه الله من أن التكليف بالإتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر والاتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر (ثم قال) وسلك هذا الطريق في مسألة الضد في تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيقين اذا ترك المكلف الامتثال بالأهم (ثم قال) ويردّه أنا لانعقل الترتب في المقامين وإنما يعقل ذلك فيما اذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصية الاول كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية فكلف لضيق الوقت بالترابية (انتهى) كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

والمصنف ايضاً قد ردّه بالمنع عن الترتب على طبق ما تقدم منه في بحث الضد ولكن يردّهما جميعاً ان الذي تقدم منا تحقيقه في بحث الضد هو جواز الترتب ولو بنحو الواجب المعلق من دون محذور فيه أصلا سيما الترتب المفروض في المقام فإن الأمر بالقصر مثلا قد سقط عن التنجز لغفلة الجاهل عنه ولو كان أصله المشترك بين العالم والجاهل باقياً على حاله فيكون الامر بالاتمام هو المنجز فعلا فيكونان من قبيل الحكم الواقعي والظاهري المتخالفين فى عدم التنافي بينهما لأجل عدم تنجز الواقع وعدم الارادة والكراهة على طبقه وكون المنجز هو الظاهري فقط على طبق قيام الامارة او الأصل العملي على الحكم الشرعي وقد تقدم تفصيل الجمع بينهما في بحث امكان التعبد بالامارات الغير العلمية مفصلا فلا نعيد .

هل العبرة في باب المؤاخذة بمخالفة الواقع او بمخالفة الطريق

(بقي شيء) وهو أن الشيخ أعلى الله مقامه بعد ما فرغ عن بيان ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والاحكام قد ذكر امراً لم يؤشر اليه المصنف وهو ان العبرة في باب المؤاخذة (هل هو بمخالفة الواقع) الأوّلى الثابت في كل واقعة عند المخطئة (او بمخالفة الطريق) الشرعي المعثور عليه بعد الفحص (او يكفي في المؤاخذة) مخالفة احدهما (او يكفي في عدم المؤاخذة) موافقة احدهما فإذا شرب العصير العنبي مثلا من غير فحص عن حكمه وفرضنا انه في الواقع كان حراماً ولكن لو تفحص لظفر على خبر معتبر دال على الحلية (فهل يعاقب) حينئذ (او يعاقب) فيما إذا انعكس الامر بأن كان في الواقع حلالا ولكن لو تفحص لظفر على خبر معتبر دال على الحرمة (او يعاقب) في كلتا الصورتين جميعاً (او لا يعاقب) في شيء من الصورتين اصلا وإنما يعاقب على الواقع الذي لو تفحص عنه لم يمنعه طريق معتبر على الخلاف (وجوه أربعة) وقد ذكر الشيخ أعلى الله مقامه لكل وجه ما يناسبه من الدليل ولكنه اخيراً هو قوّي الوجه الاول .

﴿ اقول ﴾

(ان قلنا) باستحقاق المتجري للعقاب كما تقدم تحقيقه في محله فلا إشكال في ان العمل بالبراءة من غير فحص عن الحكم الشرعي هو مما يوجب استحقاق المؤاخذة على كل حال ولو على التجري ولعل من هنا لم يؤشر المصنف الى هذا البحث اصلا بعد ما رأى استحقاق المتجري للعقاب ولو على قصد العصيان لا على الفعل المتجري به كما تقدم تفصيله في بحث القطع مشروحاً (واما إذا قلنا) بعدم

استحقاق المتجري للعقاب فالظاهر ان الأقوى هوالوجه الرابع من الوجوه الاربعة المتقدمة (فإذا شرب العصير العنبي) من غير فحص عن حكمه وفرضنا انه في الواقع كان حراماً ولكن لو تفحص لظفر على خبر معتبر دال على الحلية فلا وجه للمؤاخذة والعقاب أصلا إذ الواقع المحجوب الذي لا يمكن الوصول إليه ولو بالفحص عنه لا يكاد يعقل العقاب عليه وهكذا إذا انعكس الامر بأن كان في الواقع حلالا ولكن لو تفحص لظفر على خبر معتبر دال على الحرمة فلا وجه للعقاب أيضاً لأن مخالفة الطريق المعتبر إنما يوجب استحقاق العقاب إذا أصاب الواقع ولم يصب ها هنا ومخالفته بما هو هو مما لا يوجب استحقاق العقاب إلا على التجري وهو خلاف المفروض (وعليه) فينحصر استحقاق العقاب بما اذا كان في الواقع تكليف إلزامي وكان بحيث لو تفحص عنه لم يمنعه طريق شرعي على الخلاف وهذا هو الوجه الرابع عيناً فتأمل جيداً .

قد ذكر لاصل البراءة شرطان آخران

﴿ قوله ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران . . . الخ ﴾

بل شروط أخر وهي للفاضل التوني رحمه الله (قال الشيخ) أعلى الله مقامه تذنيب ذكر الفاضل التوني لأصل البراءة شروطاً أخر ثم شرع في ذكرها وفي النقض والإبرام فيها واحداً بعد واحد وسيأتي منا التنبيه على الثالث بعد ذكر الشرطين جميعاً قبل الشروع في قاعدة لا ضرر فانتظر .

﴿ قوله احدهما ان لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى الى آخره ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه الاول أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى مثل أن يقال في أحدالإنائين المشتبهين الأصل عدم وجوب

الإجتناب عنه فإنه يوجب الحكم بوجوب الإجتناب عن الآخر اوعدم بلوغ الملاقي للنجاسة كراً او عدم تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقات النجاسة فإن إعمال الاصول يوجب الإجتناب عن الإناء الآخر او الملاقي او الماء (ثم قال ما لفظه) اقول توضيح الكلام في هذا المقام أن إيجاب العمل بالاصل لثبوت حكم آخر (إما باثبات) الاصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعي كأن يثبت بالاصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة إصالة البراءة مستطيعاً فيجب عليه الحج فإن الدين مانع عن الإستطاعة فيدفع بالاصل ويحكم بوجوب الحج بذلك المال (ثم قال) ومنه المثال الثاني فإن إصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً يوجب الحكم بقلته التي أنيط بها الإنفعال (ثم قال وإما) لاستلزام نفي الحكم به عقلا أو شرعاً أو عادة ولو في هذه القضية الشخصيـــة لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر كنفي وجوب الإجتناب عن أحد الإنائين (ثم قال فإن كان) إيجابه للحكم على الوجه الاول كالمثال الثاني فلا يكون ذلك مانعاً عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد إيجابه لموضوع حكم وجودي آخر لا يكون مانعاً عن جريان ادلته كما لا يخفى على من تتبع الاحكام الشرعية والعرفية ومرجعه في الحقيقة الى رفـــع المانع فاذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين فلا مانع من إجراء إصالة الحل وإثبات كونه واجداً للطهور فيجب عليه الصلاة (الى ان قال وإن كان) على الوجه الثاني الراجع الى وجود العلم الاجمالي بثبوت حكم مردد بين الطرفين (فإن أريد) باعمال الاصل في نفي احدهما إثبات الآخر ففيه أن مفاد أدلة أصل البراءة مجرد نفي التكليف دون إثباته وان كان الإثبات لازماً واقعياً لذلك النفي فإن الاحكام انما يثبت بمقـــدار مدلول أدلتها ولا يتعدي الى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت (الى ان قال وان أريد) بإعماله في احدهما مجرد نفيه دون الإثبات فهو جار

إلا انه معارض بجريانه في الآخر (الى ان قال) واما إصالة عدم تقدم الكرية على الملاقات في نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتى يجري فيه الاصل نعم نفس الكرية حادثة فاذا شك في تحققها حين الملاقات حكم بإصالة عدمها وهذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقات لكن هنا إصالة عدم حدوث الملاقات حين حدوث الكرية وهو معنى عدم تقدم الملاقات على الكرية فيتعارضان فلا وجه لما ذكره من الاصل يعني به إصالة عدم تقدم الكرية على ملاقات النجاسة (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

وقدأجاد أعلى الله مقامه في توضيح الكلام في هذا المقام غير انه يمكن تأدية المطلب بنحو اسهل (فنقول إن كان) المقصود من ثبوت حكم شرعي من جهة أخرى أن يثبت بالاصل موضوعاً لحكم شرعي كما في مثال الحج ومثال عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً فهذا مما لايمنع عن جريان الاصل بل يجري ويثبت به الموضوع كالإستطاعة او القلة ويترتب عليه حكمه (وإن كان المقصود منه) أن يثبت به اللازم الواقعي لمجري الاصل كما في مثال الإنائين المشتبهين ومثال عدم تقدم الكرية على ملاقات النجاسة فهذا مما لا يثبته الاصل كي يمنع عن جريانه بل عدم الجريان في المثالين مستند الى المعارضة اولغير ذلك مماتقدم في صدر بحث الإشتغال مفصلا (ثم لا يخفى) إن أصل الكلام في بدو الامر كان في خصوص أصل البراءة وأنه قدذكر الفاضل التوني له شروطاً أخر غير ماتقدم من شرائط الاصول العملية ولكن الكلام في ذيل الامثلة المتقدمة قد تعدي منه الى ما يعم الإستصحاب أيضاً فكأن الشروط المذكورة هي لمطلق الاصل لا لخصوص البراءة فقط وإن اختص عنوان الكلام بها كما لا يخفى .

﴿ قوله ثانيهما أن لا يكون موجباً للضرر على آخر . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) الثاني يعني من الشروط التي ذكرها

الفاضل التوني لأصل البراءة أن لا يتضرر بإعمالها مسلم كما لو فتح إنسان قفس طائر فطار اوحبس شاتاً فمات ولدها أوأمسك رجلافهرب دابته فإن إعمال البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه تحت قاعدة الإتلاف وعموم قوله (ص) لا ضرر ولا ضرار فإن المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والافالضرر غير منفي فلا علم حينئذ ولا ظن بأن الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم أنه مجرد التعزير او الضمان او هما معاً فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

وفي قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار كما سيأتي احتمالات عديدة من جملتها أن يكون المراد هو نفي الضرر الذي لم يحكم الشرع بجبرانه وتداركه فيكون هو من أدلة الضمان نظير قوله من أتلف مال الغير فهو له ضامن وكلام الفاضل التوني مبني على هذا المعنى (وعلى كل حال) محصل كلامه أنه لا تكاد تجري البراءة في الامثلة المذكورة وذلك لأمرين .

(احدهما) أنها مما توجب الضرر على المالك فيحتمل اندراج المورد تحت قاعدتي الإتلاف والضرر فيكون مما فيه نص لا مما لا نص فيه كي تجري فيه البراءة

(ثانيهما) انه يعلم إجمالا بتعلق حكم بالضار لا محالة إما التعزير وإما الضمان وإما هما معاً ومع هذا العلم الإجمالي لاتكاد تجري البراءة فيجب تحصيل العلم ببراءة الذمة ولو بالصلح .

(وقد أورد الشيخ) أعلى الله مقامه على الامر الاول (بما هذا لفظه) ويرد عليه انه إن كانت قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الاصل كانت دليلا كساير الادلة الإجتهادية الحاكمة على البراءة وإلا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة ومجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة الاتلاف او الضرر لا يوجب رفع

اليد عن الاصل (انتهى) (وقد أورد) على الامر الثاني (بما هذا لفظه) والمعلوم تعلقه بالضار فيما نحن فيه هو الإثم والتعزير إن كان متعمداً وإلا فلا يعلم وجوب شيء عليه فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح (انتهى) .

﴿ قوله ولا يخفى أن اصالة البراءة عقلا ونقلا في الشبهة البدوية ... الخ ﴾

شروع في الرد على الشرط الاول من شروط الفاضل التوني .

﴿ قوله لو كان موضوعاً لحكم شرعي . . . الخ ﴾

بمعنى ان رفع التكليف ظاهراً الثابت بالبراءة لو كان موضوعاً لحكم شرعي كما في مثال الحج المتقدم فلا محيص عن ترتبه عليه فإن الواجد لمقدار من المال واف بالحج إذا أجرى البراءة عن الدين المشكوك يحرز بها الاستطاعة ويجب عليه الحج وهكذا استصحاب عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً يثبت به قلة الماء الملاقي للنجاسة ويحكم بنجاسته ويجب الاجتناب عنه .

﴿ قوله او ملازماً له . . . الخ ﴾

بمعنى ان رفع التكليف ظاهراً الثابت بالبراءة لو كان ملازماً لحكم شرعي فلا محيص عن ترتيب ذلك الحكم الشرعي فإذا دخل مثلا عليه الوقت وشك في دين حال يجب أداءه الآن على نحو يسقط به تنجز الامر بالصلاة فعلا لفورية الدين وسعة وقت الصلاة تجري البراءة ويثبت بها الحكم الشرعي الملازم للنفي الظـــاهري فإن مجرد انتفاء الدين ولو ظاهراً بوسيلة الاصل مما يكفي في وجوب الصلاة فعلا بعد دخول وقتها .

(نعم) لا يثبت بها الحكم الشرعي الملازم للنفي الواقعي وذلك لابتنائه على القول بالاصل المثبت ولا نكاد نقول به كما سيأتي في محله .

﴿ قوله فإن لم يكن مترتباً عليه بل على نفي التكليف واقعاً . . . الخ ﴾

أي فإن لم يكن الحكم الشرعي مترتباً على رفع التكليف ظاهراً الثابت بالبراءة بل كان مترتباً او ملازماً لنفي التكليف واقعاً كما في مثال الإنائين المشتبهين المتقدم لان

وجوب الاجتناب عن الآخر ملازم لنفي وجوب الاجتناب عن احدهما واقعاً لا ظاهراً بالبراءة ونحوها .

﴿ قوله وهذا ليس بالاشتراط . . . الخ ﴾

اي عدم ترتب ذاك الحكم لعدم ثبوت ما يترتب عليه بالبراءة ليس بالاشتراط أي شرطاً للبراءة كما لا يخفى .

﴿ قوله واما اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر . . . الخ ﴾

شروع في الرد على الشرط الثاني من شروط الفاضل التوني وقد تقدم من الشيخ أعلى الله مقامه ما يتضح به ردّ المصنف على الفاضل فلا نعيد .

(بقي شيء) وهو أنا قد أشرنا قبلا أن الفاضل المذكور على ما صرح به الشيخ أعلى الله مقامه قد ذكر شروطاً لأصل البراءة لا شرطين ولم يؤشر المصنف الى الشرط الثالث بل الشيخ ايضاً لم يذكره إلا في ذيل الثاني (ولعل) من هنا غفل عنه المصنف وقال ذكر لأصل البراءة شرطان ولم يتفطن الشرط الثالث (وعلى كل حال قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعدالفراغ عن الشرط الثاني (مالفظه) كما لا وجه لما ذكره من تخصيص مجري الأصل بما إذا لم يكن جزء عبادة بناءاً على أن المثبت لأجزاء العبادة هو النص .

﴿ اقول ﴾

ولعل نظر الفاضل المذكور الى أن أصل البراءة إذا جرت عن الجزء المشكوك فيتعين بها الواجب في الاقل والاصل العملي مما لا يصلح لذلك بل لابد من تعيين الواجب بالنص (وقد ردّ) عليه الشيخ أعلى الله مقامه بقوله فإن النص قد يصير مجملا وقد لا يكون نص في المسألة فإن قلنا بجريان الاصل وعدم العبرة بثبوت التكليف المردد بين الاقل والاكثر فلا مانع عنه والا فلا مقتضي له وقد قدّمنا ما عندنا في المسألة (انتهى) .

(ومحصله) أنا إن قلنا بجريان البراءة في الاقل والاكثرالإرتباطيين لانحلال

العلم الإجمالي بالتكليف المردد بينها الى علم تفصيلي وشك بدوي كما تقدم شرحه بما لا مزيد عليه فلا مانع عن الاصل أبداً وإلا فلا مقتضي له أصلا لا أنه مما لا يجري لكونه مثبتاً لأجزاء العبادة .

﴿ قوله مع ساير القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية . . . الخ ﴾

كقاعدة من أتلف وقاعدة اليد ونحوهما .

في قاعدة لا ضرر ولا ضرار وبيان مدركها

﴿ قوله ثم إنه لا بأس بصرف الكلام الى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاختصار وتوضيح مدركها وشرح مفادها وايضاح نسبتها مع الادلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية اوالثانوية . . . الخ ﴾

ومحصله انه يقع الكلام في جهات ثلاث من قاعدة الضرر .

(الاولى) في بيان مدركها .

(الثانية) في شرح مفادها .

(الثالثة) في إيضاح نسبتها مع الادلة المتكفلة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية كأدلة وجوب الصلاة والصيام ونحوهما أو الثانوية كأدلة نفي العسر والحرج ونحوها .

﴿ قوله انه قد استدل عليها بأخبار كثيرة . . . الخ ﴾

شروع في الجهة الاولى من الجهات الثلاث وهي بيان مدركها والمدرك اخبار كثيرة كما قال المصنف .

(منها) ما هو اشهرها قصة وأصحها سنداً وأكثرها طرقاً .

(وهو ما رواه) في الوسائل في أحياء الموات في باب عدم جواز الإضرار بالمسلم عن عدة من اصحابنا مسنداً عن عبدالله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر

عليه السلام قال إن سمرة بن جندب كان له عذق في حايط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان فكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن فكلّمه الانصاري ان يستأذن إذا جاء فأبي سمرة فلما تأبي جآء الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشكا إليه وخبّره الخبر فارسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخبره بقول الانصاري وماشكا وقال إذا اردت الدخول فاستأذن فأبي فلما أبي ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبي ان يبيع فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبي ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للأنصاري إذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار .

(قال) ورواه الصدوق باسناده عن ابن بكير نحوه (ثم قال) ورواه الشيخ بأسناده عن احمد بن محمد بن خالد مثله (ثم قال) وعن علي بن محمد بن بندار عن احمد بن ابي عبدالله عن أبيه عن بعض اصحابنا عن عبدالله مسكان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام نحوه الا أنه قال فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثم أمر بها فقلعت ورمى بها اليه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انطلق فاغرسها حيث شئت .

﴿ اقول ﴾

ورواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن أبي عبيدة الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام باختلاف في اللفظ (قال) في آخره قال أي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما أراك يا سمرة إلا مضاراً إذهب يا فلان فاقطعها واضرب به وجهه .

(ومنها) ما رواه في احياء الموات ايضاً في باب كراهة بيع فضول المآء والكلاء مسنداً عن عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين أهل المدينة في مشاوب النخل انه لا يمنع نفع الشيء وقضى بين أهل البادية انه لايمنع فضل مآء ليمنع فضل كلاء فقال لاضرر ولاضرار

﴿ اقول ﴾

ورواه في الباب المتقدم ايضاً مختصراً .

(ومنها) ما رواه في الشفعة في باب ثبوت الشفعة في الأرضين والدور والمساكن والامتعة مسنداً عن عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار وقال إذا أرفت الأرف وحددت الحدود فلا شفعة .

(قال) ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يحيى مثله .

(ومنها) مارواه في المستدرك في إحيآء الموات في باب عدم جواز الإضرار بالمسلم عن دعائم الإسلام .

(قال) روينا عن أبي عبدالله عليه السلام انه سأل عن جدار الرجل وهو ستّرة بينه وبين جاره سقط فامتنع من بنيانه قال ليس يجبر على ذلك إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحق او بشرط في أصل الملك ولكن يقال لصاحب المنزل استرعلى نفسك في حقك إن شئت فإن كان الجدار لم يسقط ولكن هدمه أو اراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجة منه الى هدمه قال لا يترك وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لا ضرر ولا ضرار .

(ومنها) ما رواه في الباب ايضاً عن دعائم الإسلام .

(قال) وروينا عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لا ضرر ولا ضرار .

(ومنها) ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه في رسالته المستقلة نقله عن التذكرة ونهاية ابن الأثير وفي الرسائل عن النهاية فقط مرسلا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام .

(ومنها) ما ذكره الشيخ ايضاً في رسالته المستقلة وهي رواية هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبدالله عليه السلام رجل شهد بعيراً مريضاً يباع فاشتريه رجل

بعشرة دراهم فجاء واشترك فيه رجل بدرهمين بالرأس والجلد فقضى أن البغيربرء فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فإن قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار قد اعطى حقه إذا اعطى الخمس .

﴿ اقول ﴾

وها هنا روايتان آخرتان تناسبان الروايات المتقدمة .

(احداهما) ما رواه في الوسائل في إحياء الموات ايضاً في باب عدم جواز الإضرار بالمسلم مسنداً عن طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

(واخراهما) ما رواه في إحياء الموات ايضاً في الباب الخامس عشر مسنداً عن محمد بن الحسن قال كتبت الى أبي محمد عليه السلام رجل كانت له رحى على نهر قرية والقرية لرجل فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحى أله ذلك أم لا فوقّع عليه السلام يتقي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر أخاه المؤمن .

(قال) ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب قال كتب رجل الى الفقيه وذكر مثله .

(ثم قال) ورواه الصدوق ايضاً كذلك .

﴿ قوله وقد ادعى تواترها مع اختلافها لفظاً وموردا . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) في الرسائل قد ادعى فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار ولكن زاد الشيخ في رسالته المستقلة كلمة ولم أعثر عليه .

﴿ قوله فليكن المراد به تواترها اجمالا بمعنى القطع بصدور بعضها . . . الخ ﴾

قد عرفت ضعف هذا المعنى للتواتر الإجمالي في بحث خبر الواحد في صدر البحث مرّة وأشير اليه عند الاستدلال على اعتباره بالاخبار أخرى وأن الصحيح في معناه

ما ذكرناه هناك فلا نعيد (والإنصاف) أن أخبار المقام لو كانت متواترة لكانت متواترة معنى بمعنى اتفاقها على معنى واحد وإن اختلفت هي في اللفظ لا متواترة إجمالا بمعنى اختلافها لفظاً ومعنى وإن كان بين الكل قدر جامع كل يقول بذلك القدر الجامع فتأمل جيداً .

في بيان مفاد القاعدة

﴿ قوله وأما دلالتها فالظاهر ان الضرر هو مما يقابل النفع من النقص في النفس او الطرف او العرض او المال . . . الخ ﴾

شروع في الجهة الثانية من الجهات الثلاث التي اشير اليها في صدر البحث وهي شرح مفاد القاعدة وبيان معنى لا ضرر ولا ضرار .

(وقد حكى الشيخ) أعلى الله مقامه في الرسائل كلام جملة من اللغويين في مادة الضرر والضرار (فيظهر) من محكي الصحاح والنهاية الاثيرية والقاموس أن الضرر ما يقابل النفع (كما انه يظهر) من الصحاح والمصباح أن الضرر اسم مصدر والمصدر الضر (وعليه) فالضر فعل الضار والضرر نتيجته وهو النقص الوارد في النفس أو الطرف كاليدين والرجلين ونحوهما او في العرض او المال .

﴿ قوله تقابل العدم والملكة . . . الخ ﴾

قد تقدم في صدر بحث الضد شرح المتماثلين والمتخالفين والمتقابلين وأن اقسام التقابل أربعة تقابل التضايف وتقابل التضاد وتقابل الإيجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وهما الأمران اللذان كان احدهما عدمياً والآخر وجودياً وكان العدمي مما لا يطلق إلا على محل قابل للوجودي كالعمي والبصر والفقر والغني والضرر والنفع ونحو ذلك .

﴿ قوله كما ان الاظهر أن يكون الضرار بمعنى الضرر جيء به تأكيداً الى آخره ﴾

قد وقع الخلاف في معنى الضرار على أقوال .

(منها) انه فعل الإثنين .

(ومنها) انه الجزاء على الضرر .

(ومنها) أن تضر صاحبك من غير أن تنتفع به .

(ومنها) ان الضرار والضرر بمعنى واحد .

(ومنها) الضيق .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في الرسائل (ما لفظه) وعن النهاية الاثيرية (وساق الكلام الى أن قال) والضرر فعل الواحد والضرار فعل الإثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما يضر صاحبك وتنتفع أنت به والضرار أن تضره من غير أن تنتفع به وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد (قال الشيخ انتهى) .

(ثم حكى عن القاموس) أن الضرار الضيق ولكني راجعت القاموس فوجدت فيه أن الضرر الضيق لا الضرار ولعل النسخ مختلفة او الشيخ قد اشتبه في النقل (وعلى كل حال) هذه معاني خمسة للضرار .

﴿ اقول ﴾

لا إشكال في أن الضرار هو مصدر من مصادر المفاعلة تقول ضارر يضارر مضارة وضراراً وضيراراً والاصل في المفاعلة أن يكون من الإثنين إلا ما خرج كما في سافرت الدهر وعاقبت اللص (ولكن الظاهر) أن المراد من الضرار في المقام ليس فعل الإثنين ويشهد لذلك أمور .

(منها) إطلاق النبي صلى الله عليه وآله وسلم لفظ المضار على سمرة حيث قال له في رواية الحذاء ما أراك ياسمرة إلا مضاراً وفي رواية ابن مسكان عن زرارة

إنك رجل مضار ومن المعلوم أن الضرر كان من ناحية سمرة فقط لا من ناحيته وناحية الانصاري جميعاً .

(ومنها) إطلاق الصادق عليه السلام لفظ الضرار على ما أراده صاحب الدرهمين في رواية الغنوي حيث قال عليه السلام فإن قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار مع أن الضرر فيه لم يكن الا من طرف واحد .

(ومنها) تصريح الصحاح على ما ذكر الشيخ أعلى الله مقامه في الرسائل أن ضرّه وضاره بمعنى .

(ومنها) تصريح المصباح على ما ذكر الشيخ ايضاً أن ضاره يضاره مضارة وضراراً يعني ضرّه (والظاهر) ان الشواهد المذكورة كلها كما تشهد على نفي المعنى الاول فكذلك تشهد على نفي المعنى الثاني وهو الجزاء على الضرر فيبقى في البين المعنى الثالث وهو ان تضر صاحبك من غير ان تنتفع به والمعنى الرابع وهو ان يكون الضرار والضرر بمعنى واحد والمعنى الخامس وهو الضيق (ولا يخفى) ان الشاهدين الاخيرين هما يعيّنان المعنى الرابع من بين المعاني الثلاثة ولعل فيهما الكفاية كما لا يبعد ذلك لحصول الوثوق من قولهما وهما من أهل الخبرة فيكون الاقرب من بين المعاني الخمسة ما استظهره المصنف وهو كون الضرار بمعنى الضرر جيء به تأكيداً والله العالم .

﴿ قوله كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة . . . الخ ﴾

إن إطلاق المضار على سمرة وإن كان مما يشهد بعدم كون الضرار فعل الإثنين بل ولا الجزاء على الضرر ولكن مما لا يشهد انه بمعنى الضرر جيء به تأكيداً كما أفاد المصنف وذلك لملائمته مع المعنى الثالث والخامس ايضاً من المعاني المتقدمة .

﴿ قوله وحكى عن النهاية . . . الخ ﴾

عطف على إطلاق المضار على سمرة ولكن لا يخفى انه لم يحك عن صاحب النهاية بنفسه كون الضرار بمعنى الضرر بل صاحب النهاية قد حكى ذلك عن الغير قطعاً

(فقال) في آخر كلامه المتقدم وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد فتذكر .

﴿ قوله ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة ... الخ ﴾

هذا التعليل وإن كان حسناً في حد ذاته ولكن قد عرفت منا أن الشواهد الاربعة المتقدمة على نفي فعل الإثنين هي بعينها مما تشهد على نفي الجزاء على الضرر أيضاً .

﴿ قوله كما ان الظاهر أن يكون لا لنفى الحقيقة كما هو الأصل فى هذا التركيب حقيقة أو إدعاءاً كناية عن نفى الآثار . . . الخ ﴾

(فنفي الحقيقة) حقيقة هو كما في لا رجل في الدار أو لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ونحو ذلك (ونفي الحقيقة) ادعاءاً كناية عن نفي الآثار هو كما في لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد أويا أشباه الرجال ولا رجلك اولاشك لكثير للشك ونحو ذلك

﴿ قوله فإن قضية البلاغة فى الكلام هو إرادة نفى الحقيقة إدعاءاً لا نفى الحكم او الصفة كما لا يخفى . . . الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من انه كما يمكن إرادة نفي الحقيقة إدعاءاً كناية عن نفي الآثار فكذلك يمكن نفي الحكم ابتداءاً كما ادعى ذلك في المقام على ما سيأتي تفصيله او نفي الصفة من الصحة او الكمال كما ادعى ذلك في لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أي لا صلاة صحيحة الا بها او في لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد اي لا صلاة كاملة لجار المسجد الا فيه .

(فيقول المصنف) في دفع التوهم إن قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة إدعاءاً لانفي الحكم ولا نفي الصفة والا لما دل على المبالغة كما تقدم في الصحيح والاعم (قال) قدس سره هناك عند الاستدلال للصحيح (ما لفظه) واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتى في مثل لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد مما يعلم ان المراد نفي الكمال بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بنحو من العناية لا على الحقيقة والا لما دل على المبالغة (فراجع وتأمل) .

﴿ قوله ونفي الحقيقة إدعاءاً بلحاظ الحكم او الصفة غير نفي احدهما ابتداءاً مجازاً في التقدير او في الكلمة كما لا يخفى . . . الخ ﴾

هذا وجه آخر لترجيح إرادة نفي الحقيقة إدعاءاً بلحاظ نفي الحكم كما في لا ضرر ولا ضرار او بلحاظ نفي الصفة كما في لا صلاة لجـــار المسجد الا في المسجد على إرادة نفي الحكم او الصفة ابتداءاً غير ما تقدم من قضية البلاغة والوجه الآخر هو عبارة عن لزوم التجوز من الثاني .

(إما في التقدير) كما إذا قدّرنا لفظ الحكم اولفظ الكاملة .

(وإما في الكلمة) بأن يراد من لفظ الضرر الحكم الضرري ومن لفظ الصلاة الصلاة الكاملة (هذا ولكن الظاهر) ان المجاز في التقـــدير في مثل لا ضرر ولا ضرار لا يكاد يتم اذ المقدر لابد وان يكون كلمة تناسب المذكور بحيث يصح المعنى ويتم كتقدير الاهل في واسأل القرية اوالمآء في جرى الميزاب وليس في المقام ما يناسب قوله لا ضرر ولا ضرار اذ لا معنى لتقدير الحكم فيه فتقول مثلا لاضرر ولا ضرار اي لا حكم ضرر ولا ضرار وهذا مما لا محصّل له (وعليه) فينحصر التجوز هنا لو قيل به بالتجوز في الكلمة باستعمال لفظ الضرر وإرادة الحكم الضرري منه وهذا ايضاً بعيد جداً فالاقرب الاظهر في المقام هو إرادة نفي الحقيقة إدعاءاً كما قال به المصنف بلحاظ نفي الحكم الضرري فتأمل جيداً .

﴿ قوله وقد انقدح بذلك بعد إرادة نفي الحكم الضرري او الضرر الغير المتدارك او إرادة النهي من النفي جداً . . . الخ ﴾

إن في قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار وجوه ثلاثة .

(احدها) أن يكون لنفي الحكم الضرري بمعنى نفي الحكم الشرعي الذي يلزم منه ضرر على العباد تكليفياً كان او وضعياً كوجوب الصوم مع المرض او لزوم البيع مع الغبن ونحو ذلك وهو الذي يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه اختيـــاره في الرسائل وفي رسالته المستقلة بل لعله المشهور بين الاصحاب رضوان الله عليهم .

(ثانيها) ان يكون لنفي الضرر المجرد عن التـدارك اي لا ضرر لم يحكم الشارع بوجوب تداركه وجبرانه وقد تقدم هذا المعنى من الفاضل التوني في ذيل الشرط الثاني من الشروط التي ذكرها لأصل البراءة ونسبه الشيخ اعلى الله مقامه في رسالته المستقلة الى بعض الفحول .

(ثالثها) ان يكون النفي للنهي والتحريم كما في قوله تعـالى لا يمسه إلا المطهّرون او لا يغتسل ولا يعيد او في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ونحوذلك وقد ذكره الشيخ اعلى الله مقامه في الرسائل وفي رسالته المستقلة جميعاً ولم يذكر قائله غير انه اشتهر نسبته في هذا العصر الى بعض الاعاظم ممن ادركناه .

(ثم إن الوجه الاول) وهو نفي الحكم الضرري يقع على نحوين .

(فتارة) ينفي حقيقة الضرر وماهيته إدعاءاً كناية عن نفي الحكم الضرري وهذا هو الذي اختاره المصنف .

(واخرى) ينفي نفس الحكم الضرري ابتداءاً مجازاً إما في التقـدير او في الكلمة على التفصيل المتقدم آنفاً وهذا هو الذي يظهر من عبارة الشيخ اعلى الله مقامه (قال) في الرسائل (ما لفظه) فاعلم ان المعنى بعد تعذر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى ان الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على احد تكليفياً كان او وضعياً (انتهى) (وقال) في رسالته المستقلة (ما لفظه) الثالث يعني من محامل الحديث ان يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العبـاد وانه ليس في الإسلام مجعول ضرري وبعبارة اخرى حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد (انتهى) (وقد استدل المصنف) على بطلان النحو الاخير من الوجه الاول وهو نفي الحكم الضرري ابتداءاً مجازاً إما في التقدير اوفي الكلمة وعلى بطلان الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المتقدمة وهو نفي الضرر الغير المتدارك وعلى بطلان الوجه الثالث وهو إرادة النهي من النفي (مضافاً) الى ما تقدم منه من ان قضية البلاغة هو إرادة

نفي الحقيقة ولو ادعاءاً وإلا لما دل على المبالغة (ببشاعة) استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه يعني به الحكم الضرري وهكذا إرادة خصوص الضرر الغير المتدارك وأن إرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز الا انه لم يعهد من مثل هذا التركيب .

﴿ اقول ﴾

أما الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المتقدمة وهو نفي الضرر المجرد عن التدارك فما لا شاهد عليه ولا يساعده فهم العرف فهذا الوجه بمعزل عن الصواب جداً وقد عبّر عنه الشيخ أعلى الله مقامه في رسالته المستقلة بأردء الإحتمالات وهو كذلك فيبقى في البين الوجه الاول والثالث اي نفي الحكم الضرري او كون النفي للنهي والتحريم شرعاً ولعل الثالث هو أقرب عرفاً وأظهر انسباقاً سيما في مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم في بعض طرق قصة سمرة المتقدمة ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن فإن لفظة على مؤمن مما يشعر بحرمة الإضرار به كما لا يخفى (ويؤيده) قول أبي عبدالله (ع) في الروايتين الاخيرتين إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم أو يتقي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر أخاه المؤمن فان الظاهر من الروايتين الاخيرتين هو التحريم بلا كلام (هذا كله مضافاً) الى ماسيأتي من الموهن القوي لإرادة نفي الاحكام الضررية من القاعدة المذكورة وهي كثرة التخصيصات بل التخصيص الاكثر

(نعم قد يتوهم) أن كلمة الإسلام في مرسلة التذكرة وابن الاثير المتقدمة وهي لا ضرر ولا ضرار في الإسلام مما تناسب نفي الاحكام الضررية في الشريعة نظير نفي الاحكام الحرجية في الدين (او يتوهم) أن استعمال كلمة (لا) كناية عن التحريم إنما يصح اذا دخل على فعل من أفعال المكلف نظير الرفث والفسوق والجدال لا على مثل الضرر مما هو اسم المصدر وهو النقص الوارد في المال او البدن او العرض (ولكن يدفعهما) أن شيئاً منهما مما لا ينافي الظهور العرفي في الحرمة كما

في قولك لا خمر ولا مزمار في الإسلام أو لا أنصاب ولا أزلام في الإسلام فمع وجود لفظة الإسلام في المثالين ودخول لفظة (لا) على الاعيان الخارجية فيهما جميعاً يفهم منهما عرفاً حرمة الخمر والمزمار في الإسلام وهكذا حرمة الأنصاب والأزلام فيه بلا كلام (ثم لا يخفى) ان بناءاً على الوجه الثالث وهو كون النفي للنهي والتحريم شرعاً الظاهر أن لفظة (لا) مستعملة فيما هو معناها الحقيقي من نفي حقيقة الضرر غايته انه ادعاءاً وكناية عن حرمته وعدم جوازه كما هو ظاهر قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج لا أنها مستعملة في النهي والتحريم مجازاً فتأمل جيداً .

بقي أمور مهمة

(الاول) ان الشيخ أعلى الله مقامه بعد ما اختار في الرسائل كون القاعدة لنفي الاحكام الضررية تكليفية كانت أو وضعية (قال) ما لفظه ويحتمل أن يراد من النفي النهي عن ضرر النفس اوالغير ابتداءاً أو مجازاتاً لكن لابد أن يراد بالنهي زائداً على التحريم الفساد وعدم المضى للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء في الشروط والعقود فكل إضرار بالنفس او الغير محرم غير ماض على من أضره وهذا المعنى قريب من الاول بل راجع اليه (انتهى) .

(ومحصله) انه على تقدير إرادة النهي من النفي لابد من إرادة الفساد مع الحرمة دون محض التكليف فقط فكما ان الامر بالوفاء في الشروط والعقود يكون للوجوب والصحة جميعاً فكذلك النهي في المقام يكون للحرمة والفساد جميعاً وذلك للاستدلال به في كثير من رواياته على نفي الحكم الوضعي فقوله (ص) مثلا في رواية عقبة بن خالد المتقدمة بعد ما قضي بالشفعة بين الشركاء في الارضين

والمساكن لا ضرر ولا ضرار اي يحرم إضرار الشريك بالشريك ولا يكون ماضياً أصلا فإذا باع الشريك نصيبه من الأجنبي دون الشريك لا يكون ممضي شرعاً .

(الثاني) أنه إذا قلنا إن القاعدة لنفي الاحكام الضررية لا لتحريم الضرر فهل المنفي بها خصوص الاحكام الضررية الوجودية او مطلق الاحكام الضررية ولو كانت عدمية .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في رسالته المستقلة في التنبيه الثاني (ما لفظه) وأما الاحكام العدمية الضررية مثل عدم ضمان ما يفوت على الحرّ من عمله بسبب حبسه ففي نفيها بهذه القاعدة فيجب ان يحكم بالضمان اشكال (من أن القاعدة) ناظرة الى نفي ما ثبت بالعمومات من الاحكام الشرعية فمعنى نفي الضرر في الإسلام ان الأحكام المجعولة في الإسلام ليس فيها حكم ضرري ومن المعلوم ان عدم حكم الشرع بالضمان في نظائر المسألة المذكورة ليس من الاحكام المجعولة في الاسلام وحكمه بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول بل هو اخبار بعدم حكمه بالضمان اذ لا يحتاج العدم الى حكم به نظير حكمه بعدم الوجوب او الحرمة او غيرهما فإنه ليس انشاء منه بل هو إخبار حقيقة (ومن ان المنفي) ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعة الإسلام وجودياً كان او عدمياً فكما انه يجب في حكمة الشارع نفي الاحكام الضررية كذلك يجب جعل الاحكام التي يلزم من عدمها الضرر (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

الظاهر ان الاحكام العدمية على قسمين .

(فتارة) يكون المقصود منها حكم الشارع بعدم التكليف او الوضع (وفي هذا القسم) لا يبعد جريان القاعدة نظراً الى كونها ناظرة الى مطلق ما للشارع من الحكم سواء كان وجودياً او عدمياً وان الحكم بالعدم حكم ايضاً فكما ان حكمه بالتكليف او الوضع إذا صار ضررياً فينفي بالقاعدة فكذلك حكمه بعدم التكليف

او الوضع في مورد خاص إذا صار ضررياً ينفي بها .

(وأخرى) يكون المقصود منها مجرد عدم حكم الشارع بالتكليف او الوضع (وفي هذا القسم) لا وجه لجريان القاعدة لأن معنى نفي عدم الحكم بالقاعدة هو إثبات الحكم بها وهو كما ترى ضعيف فإن القاعدة مضروبة لنفي الاحكام الضررية ولو كانت عدمية لا لإثبات الاحكام التي لو لاها لزم الضرر .

(الثالث) أن الشيخ أعلى الله مقامه بعد ما استظهر في الرسائل من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار نفي الاحكام الضررية وذكر حكومة القاعدة على جميع العمومات (قال) ما لفظه ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا انه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سنداً او دلالة إلا أن الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي كما لا يخفى على المتتبع خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم بل لو بنى على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الإستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للاحكام وعدم رفع اليد عنها إلا بمخصص قوي في غاية الاعتبار بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة ولعل هذا كاف في جبر الوهن المذكور وان كان في كفايته نظر بناءاً على أن لزوم تخصيص الاكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك (الى أن قال) إلا أن يقال مضافاً الى منع أكثرية الخارج وإن سلمت كثرته إن الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها وإن لم نعرفه على وجه التفصيل وقد تقرر أن تخصيص الاكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي اكثر من الباقي كما إذا قيل أكرم الناس ودل دليل على اعتبار العدالة خصوصاً إذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

أما لزوم التخصيصات الكثيرة في القاعدة بناءاً على كونها لنفي الأحكام الضررية فهي موهن قوي جداً فإن الأحكام الضررية كثيرة في الإسلام كالزكاة والخمس والحج والجهاد والنفقات والكفارات بل الصلاة نظراً الى توقفها على الستر وتحصيل الماء للغسل او الوضوء ولو بثمن كثير ونحو ذلك فيجب إخراج هذه الأحكام كلها عن تحت القاعدة وهكذا يجب إخراج الأحكام التي استلزمت أحياناً بعض المراتب النازلة من الضرر كما إذا توقف فعل الصلاة او الصيام او الطواف وترك الزنا او الخمر او القمار ونحو ذلك من التكاليف المهمة على تحمل وجع في الظهر اوضعف في القوي او ضغط وعصر أو نقص درهم أو درهمين في المال او ما يقرب من ذلك فإن أمثال هذه الواجبات والمحرمات مما لا تسقط بمثل هذه الأضرار قطعاً (وهذا بخلاف) ما إذا قلنا إن القاعدة هي لتحريم الضرر شرعاً فلا يبقى حينئذ إشكال ولا إيراد .

(أما في القسم الاول) فواضح فإنها أضرار من الله تعالى على العباد أوردها عليهم عن حكم ومصالح غالبة عليها والذي يحرم بالقاعدة هو إضرارنا على أنفسنا او على غيرنا فخروج هذا القسم الاول عن تحت القـــاعدة يكون بالتخصص لا بالتخصيص ..

(وأما في القسم الثاني) فكذلك لوقوع التزاحم بين تلك الواجبات والمحرمات وبين تلك المراتب النازلة من الضرر فيقدم تلك الواجبات والمحرمات على تلك المراتب من الضرر لأهميتها واقوائية مناطها .

(وأما استقرار سيرة الفريقين) على الاستدلال بالقاعدة في مقابل العمومات المثبتة للاحكام ففي كفايته في جبر الوهن المذكور نظر كما أفاد أعلى الله مقامه نظراً الى لزوم تخصيص الاكثر وانه قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك وهو التحريم لا نفي الاحكام الضررية .

(وأما ما أفاده أخيراً) في دفع الوهن المذكور من أن خروج الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها وإن لم نعرفه على وجه التفصيل فهو مجرد دعوى لاشاهد عليها والا فيقال بذلك في جميع موارد تخصيص الاكثر كما لا يخفى .

(وبالجملة) لزوم كثرة التخصيصات بل التخصيص الاكثر هو موهن قوي جداً لإرادة نفي الاحكام الضررية من القاعدة المذكورة لا دافع له بما ذكر ولا بغيره بخلاف ما إذا اريد منها تحريم الضرر في الإسلام وعدم جواز إيراده على النفس او على الغير فلا إشكال حينئذ ولا إيراد .

﴿ قوله ومثله لو اريد ذاك بنحو التقييد . . . الخ ﴾

اي ومثل استعمال الضرر وإرادة خصوص الضرر الغير المتدارك في البشاعة لو اريد ذاك بنحو التقييد اي بنحو تعدد الدال والمدلول كما في اعتق رقبة مؤمنة فالمقيد قد اريد من لفظ والقيد من لفظ آخر فإن ذلك وإن لم يكن ببعيد ولكنه بلا دلالة على القيد كما في المقام غير سديد اذ لا قرينة في الخبر يدل على تقييد الضرر بالغير المتدارك كما لا يخفى .

﴿ قوله وإرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز الا انه لم يعهد من مثل هذا التركيب . . . الخ ﴾

الظاهر أن مراده ان إرادة النهي من النفي الداخل على الفعل ليس بعزيز كما في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون او في قوله عليه السلام لا يغتسل ولا يعيد ولكنها لم تعهد في مثل هذا التركيب مما كان المدخول عليه هو الإسم كالضرر (لكنك) قد عرفت منا انها معهودة ايضاً كما في قولك لا خمر ولا مزمار في الإسلام او لا أنصاب ولا أزلام في الاسلام فإن المدخول في المثالين مع كونه عيناً خارجياً لا فعلا من افعال المكلف يكون المفهوم منهما حرمة الامور المذكورة لا نفي حقيقتها وهذا واضح .

﴿ قوله ثم الحكم الذى اريد نفيه بنفى الضرر هو الحكم الثابت للافعال بعناوينها . . . الخ ﴾

(وحاصله) ان الحكم الذي ينفيه الضرر هو الحكم الثابت للفعل بعنوانه الأوّلى قبل طرو عنوان الضرر لا الحكم المترتب على نفس عنوان الضرر فالوضوء مثلا قبل طرو عنوان الضرر قد تعلق به حكم شرعي وهو الوجوب الغيري الثابت له فإذا طرئه عنوان الضرر فيرتفع به هذا الحكم الشرعي المتعلق به ولايكاد يرتفع به الحكم الشرعي المترتب على نفس عنوان الضرر مثل قوله من أضر بغيره فعليه كذاوكذا فإن الموضوع مما لا يمكنه رفع حكم نفسه بل يثبته ويقتضيه وإنما يرتفع به الحكم الثابت للغيربطبعه الأوّلى (وقد تقدم) نظيرذلك في فقرات حديث الرفع في البراءة فالقتل مثلا قبل طرو عنوان الخطأ قد تعلق به حكم شرعي وهو الحرمة فاذا طرئه عنوان الخطأ فيرتفع به هذا الحكم ولا يكاد يرتفع به الحكم الشرعي المترتب على نفس عنوان الخطأ مثل قوله من قتل نفساً خطأ فعليه كذا وكذا .

﴿ قوله او المتوهم ثبوته لها كذلك . . . الخ ﴾

فالضرر في مثل الوضوء مما يرتفع به الوجوب الثابت له بعنوانه الأوّلي وفي الدعاء عند رؤية الهلال ونحوه مما هو شبهة بدوية للوجوب يرتفع به الوجوب المتوهم ثبوته له بعنوانه الأوّلي .

في بيان نسبة القاعدة مع ادلة الاحكام

الأوّلية او الثانوية

﴿ قوله ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام وتقدم أدلته على ادلتها مع أنها عموم من وجه حيث انه يوفق بينهما عرفاً ... الخ ﴾

من ها هنا شرع المصنف في الجهة الثالثة من الجهات الثلاث التي أشير اليها في صدر

البحث وهي ايضاح نسبة القاعدة مع الأدلة المتكفلة للأحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الأوّلية كأدلة وجوب الصلاة والصيام والوضوء ونحو ذلك او الثانوية كأدلة نفي العسر والحرج ونحوها .

(أما نسبتها) مع الأدلة المتكفلة للاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الثانوية فسيأتي تفصيلها لدي التعليق على قوله ثم انقدح بذلك حال توارد دليلي العارضين كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر ... الخ فانتظر قليلا .

(وأما مع الأوّلية) (فحاصلها) أن وجه تقديم دليل الضرر على أدلة الاحكام الأوّلية مع ان النسبة بينهما عموم من وجه فإنه قد يكون الضرر ولاصوم مثلا وقد يكون الصوم ولا ضرر قطعاً وقد يجتمعان وهكذا اذ الوحظ الضرر مع كل واحد من الواجبات وترك المحرمات (هو التوفيق العرفي) وهو ليس الا فيما كان الدليلان على نحو لوعرضا على العرف وفق بينهما بحمل احدهما على الإقتضائي والآخر على العلية التامة .

(هذا ما اختاره المصنف) في وجه تقديم دليل الضرر على أدلة الاحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الأولية .

(وأما الشيخ أعلى الله مقامه) فقد اختار الحكومة نظراً الى كون دليل الضرر ناظراً الى أدلة الأحكام فهي تثبت الاحكام مطلقاً ولو كانت ضررية وهو يوجب قصرها وحصرها بما إذا لم تكن ضررية .

(قال في الرسائل ما لفظه) ثم إن هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري كأدلة لزوم العقود وسلطنة الناس على أموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء وحرمة الترافع الى حكام الجور وغير ذلك (الى ان قال) والمراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشيء او نفيه عنه فالاول مثل مادل على الطهارة بالإستصحاب اوبشهادة العدلين فإنه حاكم على ما دل على أنه لاصلاة

إلا بطهور فإنه يفيد بمدلوله اللفظي على أن ما ثبت من الاحكام للطهارة في مثل لا صلاة الا بطهور وغيرها ثابت للمتطهر بالإستصحاب او بالبينة والثاني مثل الأمثلة المذكورة يعني بهاحكومة مثل أدلة نفي الضرر والحرج ورفع الخطأ والنسيان ونفي السهو عن كثير السهو ونفي السبيل على المحسنين الى غير ذلك بالنسبة الى الاحكام الأولية .

(وأما المتعارضان) فليس في أحدهما دلالة لفظية على حال الآخر من حيث العموم والخصوص وإنما يفيد حكماً منافياً لحكم الآخر وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعاً يحكم بإرادة خلاف الظاهر في احدهما المعين ان كان الآخر أقوى منه فهذا الآخر الاقوى قرينة عقلية على المراد من الآخر وليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

إن التوفيق العرفي بين الدليلين على نحو لوعرضا على العرف وفق بينهما بحمل احدهما على الإقتضائي والآخر على العلية التامة هو مما يرجع الى ترجيح أحد الدليلين بأقوائية المناط وأهمية المقتضي وهذا لا يكون إلا في المتزاحمين (وعليه) فإن قلنا إن دليل نفي الضرر ليس إلا لتحريم الضرر وعدم جوازه في الإسلام كساير المحرمات بدعوى ان كون النفي للنهي والتحريم هو أقرب عرفاً وأظهر انسباقاً كما تقدم فتقديمه على ساير الاحكام يكون بأقوائية المناط وأهمية المقتضي وإن شئت قلت بالتوفيق العرفي كما أفاد المصنف وأما اذا قلنا إنه لنفي الاحكام الضررية كما اختاره المصنف تبعاً للمشهور فلا محالة يكون حاكماً على ادلة الاحكام كدليل الحرج ناظراً اليها مضيقاً لدائرتها موجباً لحصرها بما إذا لم تكن ضررية كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه (ومن هنا يعرف) أن المصنف ما لزمه من القول بالحكومة لم يقل به وما قال به من التوفيق العرفي لم يلزمه .

﴿ قوله كما هو الحال في التوفيق بين ساير الأدلة المثبتة او النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية والأدلة المتكفلة لحكمها بعناوين الأوّلية . . . الخ ﴾

فيوفق بينهما بحمل العناوين الأوّلية على الإقتضائية والثانوية على العلية التامة .

(ثم إن الأدلة المثبتة) لحكم الافعال بالعناوين الثانوية هي مثل أدلة وجوب الوفاء بالشرط او النذر او العهد او اليمين او أدلة وجوب إطاعة الوالدين أو الزوج او المولى ونحو ذلك .

(وأما الادلة النافية) للأحكام بالعناوين الثانوية فهي مثل أدلة نفي الحرج والضرر أو دليل رفع الخطأ والنسيان وما لا يعلمون ونحو ذلك غايته أن نفي الحرج بل والضرر أيضاً بناءاً على كونه لنفي الاحكام الضررية نفي واقعي ونفي البقية نفي ظاهري بمعنى أن المرفوع فيها خصوص مرتبة التنجز فقط لا الحكم من أصله (ومن هنا يظهر) أن حكومة أدلة الحرج وهكذا ادلة الضرر بناءاً على كونها لنفي الاحكام الضررية حكومة واقعية من قبيل قوله عليه السلام لا شك لكثير الشك وفي البقية حكومة ظاهرية من قبيل حكومة قاعدة الطهارة على دليل اشتراط الصلاة بها وإن ذهب المصنف في الجميع الى التوفيق العرفي وسيأتي لك شرح الحكومة الواقعية والظاهرية في آخر الإستصحاب إن شاء الله تعالى وقد أشير قبلا مختصراً في بحث الإجزاء فتذكر .

﴿ قوله نعم ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر ان الحكم في المورد ليس بنحو الإقتضاء بل بنحو العلية التامة . . . الخ ﴾

كما في حرمة قتل المؤمن فإنها حكم بعنوان أوّلي بنحو العلية التامة ولا ترتفع بعنوان ثانوي كالضرر والحرج والإضطرار والإكراه ونحو ذلك أبداً إلا بالخطأ والنسيان وما لا يعلمون إذ لا يعقل ثبوت حكم على حاله وإن كان في أقصى مرتبة القوة مع وجود أحد العناوين الثلاثة بل يرتفع بها لامحالة ولو رفعاً ظاهرياً بمعنى رفع التنجز فقط لا رفع الحكم من أصله المشترك بين الكل من الخاطي والعامد والذاكر والناسي

والعالم والجاهل جميعاً (ومن هنا يظهر) أنه لا حكم لنا بعنوان أوّلي يكون بنحو العلية التامة مطلقاً أي بالإضافة الى تمام العناوين الثانوية .

(فقول المصنف) في المتن وبالجملة الحكم الثابت بعنوان أوّلي تارة يكون بنحو العلية مطلقاً او بالإضافة الى عارض دون عارض ليس كما ينبغي بلا كلام (ثم إن الظاهر) أن المراد من الإحراز بوجه معتبر سيما بشهادة قوله الآتي بدلالة لا يجوز الإغماض عنها ... الخ أن يقوم دليل معتبر مخصوص على كون الحكم في المورد ليس بنحو الإقتضاء بل بنحو العلية التامة وهو كما ترى نادر جداً بل لا نحتاج اليه أصلا وذلك لما عرفت من ان التوفيق العرفي بين الدليلين بحمل أحدهما على الإقتضائي والآخر على العلية التامة ليس إلا عبارة أخرى عن ترجيح أحد الطرفين بأقوائية المناط وأهمية المقتضي وهو مما يعرف غالبـــاً بوسيلة الخواص والآثار وشدة الإهتمام به شرعاً وعدمه من غير حاجة الى قيام دليل معتبر على ان هذا مثلا أهم وأقوى مناطاً من ذلك وهذا واضح .

﴿ قوله واخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً . . . الخ ﴾

هذا في قبال قوله المتقدم تارة يكون بنحو العلية مطلقاً أو بالإضافة ... الخ اي وأخرى يكون الحكم الثابت بعنوان أوّلي على نحو لو كانت هناك دلالة على العلية وجب الاغماض عنها بسبب دليل حكم العارض .

(وبعبارة اخرى) يكون بنحو الإقتضاء مطلقاً فيرتفع مع أيّ عنوان من العناوين الثانوية الطارية كالضرر والحرج والإضطرار والإكراه ونحو ذلك وهذا كما في الوضوء والغسل وشبههما .

﴿ قوله هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله لعدم ثبوت نظره الى مدلوله كما قيل . . . الخ ﴾

اي هذا ولو لم نقل بحكومة دليل العارض على دليل الحكم الثابت بعنوان أوّلي نظراً

الى عدم ثبوت نظره الى مدلوله كما يظهر النظر من الشيخ اعلى الله مقامه فإن له عبارة في المقام يظهر منها حكومة ادلة نفي الضرر والحرج ورفع الخطأ والنسيان ونفي السهو عن كثير السهو ونفي السبيل على المحسنين ونحو ذلك على الأحكام الأوّلية وهو جيد متين لا يعدل عنه الا في دليل الضرر على القول بكونه لتحريم الضرر شرعاً كما استظهرنا فيقدم على الأوّلية حيث يقدم عليها بالتوفيق العرفي وأهمية الملاك لا بالحكومة .

﴿ قوله ثم انقدح بذلك حال توارد دليلي العارضين كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلاً فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزاحم المقتضين . . . الخ ﴾

اي ثم انقدح بما تقدم في بيان حال توارد العناوين الثانوية مع العناوين الأوّلية حال توارد العنوانين الثانويين كما اذا دار الامر بين لزوم الضرر ولزوم العسر فالمالك مثلا إن حفر البالوعة في داره تضرر بها جاره ولا ضرر ولا ضرار وإن لم يحفرها وقع هو في الحرج الشديد وما جعل عليكم في الدين من حرج فيعامل معهما معاملة المتعارضين إن لم يثبت المقتضي الا في احدهما كما يظهر من قوله الآتي لا من باب التعارض لعدم ثبوته إلا في احدهما . . . الخ ويعامل معهما معاملة المتزاحمين اذا ثبت المقتضي في كليهما جميعاً فيقدم الاقوى منهما مناطاً وان كان أضعف سنداً كما يظهر من قوله الآتي وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى

﴿ اقول ﴾

لا وجه لتوهم التعارض في توارد العنوانين الثانويين إذ التنافي بينهما ليس الا في مقام الإمتثال بمعنى عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما نظير التنافي الحاصل أحياناً بين الصلاة وإنقاذ الغريق مثلا وليس التنافي بينهما في مقام الجعل والتشريع كي يقع التعارض بينهما (وعليه) فترديد المصنف في المقام بين التعارض والتزاحم مما لا

وجه له (واما المقتضيان) في المقام فيحرزان جميعاً كما في سائر المتزاحمين باطلاقي الدليلين بلا فرق بينهما أصلا .

في تعارض الضررين

﴿ قوله واما لو تعارض مع ضرر آخر فمجمل القول فيه . . . الخ ﴾

(قد عرفت) فيما تقدم حال عنوان الضرر بل مطلق العناوين الثانوية مع العناوين الأوّلية وأن المصنف قال بتقدمها عليها بالتوفيق العرفي والشيخ في جملة منها بالحكومة وان لم يصرح بها في الجميع ونحن فصّلنا في دليل الضرر فإن كان لتحريم الضرر شرعاً فبالتوفيق وان كان لنفي الاحكام الضررية فبالحكومة (وهكذا قد عرفت) حال توارد العنوانين الثانويين بعضهما مع بعض وانه يقدم احدهما على الآخر بالتوفيق العرفي أي يقدم الاهم ملاكاً والاقوى مناطاً (وبقي) بيان حال ضرر مع ضرر آخر وهذا هو بيانه ومنه يعرف حال حرج مع حرج آخر ايضاً (ومجمل القول) في الضررين أن دوران الامر بينهما على أنحاء ثلاثة .

(فتارة) يدور الامر بين ضرري شخص واحد كما إذا دار أمر الرجل بين أن يلقي نفسه من أعلا الدار فيتكسر رجله وبين أن يبقى في مكانه ومحله فيحترق ويموت .

(وأخرى) يدور الامر بين ضرري شخصين فأراد الثالث القضاء بينهما كما إذا أدخلت دابة رجل رأسها في قدر رجل آخر لايخرج إلا بكسره أو دخلت دابة رجل في دار رجل آخر لا يخرج منها إلا بهدم بابها .

(وثالثة) يدور الامر بين ضرر نفسه وضرر شخص آخر كما إذا دار الامر بين أن يحفر المالك بالوعة في بيته فيتضرر جاره في بئره التي يستسقي منها وبين أن لا يحفرها فيتضرر المالك في جدران بيته فتنهدم (وحاصل كلام المصنف) في

النحويين الأولين أنه يجب اختيار الضرر الاقل ومراعات الضرر الأهم الاقوى وعند التساوي يتخير اي عقـــلا وفي النحو الاخير انه لا يجب على الإنسان أن يتحمل الضرر لئلا يتضرر الغير ولو كان ضرر الغير أهم وأقوى (وقـــد علله) بأن نفي الضرر ليس الا للمنة على الأمة ولا منة على تحمل الضرر لدفع الضرر عن الآخر وإن كان أكثر (ولكن رجع عن ذلك أخيراً) بقوله اللهم إلا أن يقـــال إن نفي الضرر وإن كان للمنة إلا أنه بلحاظ نوع الأمة واختيار الاقل بلحاظ النوع منة فتأمل (انتهى) (وفيه) ان اختيار أقل الضررين منة على شخص وخلاف المنة على شخص آخر فلا يكون منة على الامة جميعاً (ولعله) إليه أشار أخيراً بقوله فتأمل (والحق) في وجه الرجوع أن يقال إن مجموع الأمة في نظر الشارع بمنزلة شخص واحد أو إن المالك والجار في المثال المذكور بمنزلة شخصين والشارع بمنزلة الثالث الذي اراد القضاء بينهما فكما أن في دوران الامر بين ضرري شخص واحد أو ضرري شخصين وأراد الثالث القضاء بينهما يختار الضرر الاقل ويراعي الضرر الاكثر فكذلك في المقام عيناً .

﴿ اقول ﴾

إن تعبير المصنف في المقام بالتعارض مما لا يخلو عن مناقشة والظاهر أن مراده من تعارض الضرر مع ضرر آخر هو التزاحم بشهـــادة ترجيح الضرر الاكثر بمعنى أولويته للمراعات واختيار الضرر الاقل والحكم بالتخيير عند التساوي سيما مع تصريحه في توارد دليلي العارضين بكونهما من باب تزاحم المقتضيين ولو عنـــد ثبوت المقتضي فيهما .

(نعم) إن الشيخ أعلى الله مقامه قد عبّر عن دوران الأمر بين ضرر وضرر آخر بالتعارض ومقصوده من التعارض هو معناه الحقيقي بشهـــادة الرجوع الى الاصول والقواعد الأخر ولو في الجملة (قال ما لفظه) ثم إنه قد يتعارض الضرران بالنسبة الى شخص واحد او شخصين فمع فقد المرجح يرجع الى الاصول

والقواعد الأخر كما انه إذا أكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للأضرار على الناس فإنه يرجع الى قاعدة نفي الحرج لأن إلزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج (الى ان قال) ومثله إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره وتركه موجباً لتضرر نفسه فإنه يرجع الى عموم الناس مسلطون على أموالهم (الى أن قال) ويمكن الرجوع الى قاعدة نفي الحرج لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه إما لحكومته ابتداءاً على نفي الضرر وإما لتعارضهما والرجوع الى الاصول (ثم ساق الكلام الى ان قال) والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف اشد من ضرر الغير او اقل إما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر كما سيجيء وإما لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر فإن تحميل الغير على الضرر ولو يسيراً لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً حرج وضيق ولذا اتفقوا على أنه يجوز للمكره اي بالفتح الإضرار على الغير بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان اقل من ضرر الغير (ثم قال) هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير واما في غير ذلك فهل يرجع ابتداءاً الى القواعد الأخر او بعد الترجيح بقلة الضرر وجهان بل قولان يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة وبعض مواضع الدروس ورجحه غير واحد من المعاصرين (ثم ذكر من المشهور) المثالين المتقدمين لدوران الامر بين ضرري شخصين من إدخال الدابة راسها في قدر لايخرج إلا بكسره ودخول الدابة في دار لايخرج إلا بهدمها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

وفي كلام الشيخ اعلى الله مقامه الى هنا مواضع للنظر .

(منها) ان المقام ليس من تعارض الضررين فإن تعارض الفردين كما اشير قبلا في صدر بحث الإشتغال في ذيل تقريب معارضة الاصول في اطراف العلم الإجمالي إنما يكون اذا تنافيا في مقام الجعل والتشريع بحيث علم اجمالا بخروج احدهما

عن تحت دليل الإعتبار لا محالة كما في تعارض الخبرين فإن تناقيهما على وجه التضاد او التناقض مما يوجب العلم الإجمالي بكذب احدهما وخروجه عن تحت دليل الحجية رأساً فإن عدم العلم بالكذب وإن لم يؤخذ في لسان الدليل ولكن نحن نعلم من الخارج ان العلم بالكذب مانع عن حجية الخبر بلا كلام فإذا علم إجمالا بكذب احدهما فقد علم إجمالا بعدم حجية احدهما وحيث لاتعيين في الحجة فلا يكون شيء منهما بحجة وسيأتي هذا التقريب للمعارضة في التعادل والتراجيح في تعارض الخبرين بنحو أبسط عند بيان كون مقتضي القاعدة الأوّلية في المتعارضين هو التساقط لا التخيير ولا الترجيح (وهذا كله) بخلاف تزاحم الفردين كما في المقام فلا يكاد يكون شيء منهما خارجاً عن تحت دليل الإعتبار أبداً وإنما المكلف قد عجز عن الجمع بينهما كما في إنقاذ الغريقين او إطفاء الحريقين ونحوهما .

(ومنها) أنه لو سلم أن المقام من تعارض الضررين فلا وجه لترجيح احدهما على الآخر بالمرجح كما يظهر من قوله فمع فقد المرجح يرجع الى الاصول والقواعد الى آخره بعد ما سيأتي لك شرحه في التعادل والتراجيح من أن مقتضي القاعدة الأوّلية في المتعارضين هو التساقط دون الترجيح بالمرجحات الا ما خرج بدليل خاص كما في تعارض الخبرين .

(ومنها) انه لوسلم وجوب الترجيح في مطلق المتعارضين من غير اختصاص بالخبرين فقط فلا وجه للترجيح هنا بقلة الضرر وكثرته فإن الترجيح بها عبارة عن الترجيح بأقوائية المناط وأضعفيته وهما من مرجحات باب التزاحم دون التعارض بلا كلام .

(ومنها) أنه لو سلم الرجوع في المقام الى الأصول والقواعد الأخر إما مع فقد المرجح او مطلقاً فلا وجه للرجوع الى قاعدة نفي الحرج إما لحكومتها على قاعدة نفي الضرر ابتداءاً وإما لتعارض الضررين والرجوع اليها كما أفاده أعلى الله مقامه بقوله إما لحكومته ابتداءاً على نفي الضرر وإما لتعارضهما والرجوع الى

الاصول . . . الخ (أما عدم حكومتها) على قاعدة نفي الضرر فواضح فإنهما عنوانان ثانويان في عرض الآخر لانظر لدليل احدهما على الآخر (واما عدم كونها مرجعاً) بعد تعارض الضررين فكذلك واضح إذ كما أن تحمل المكره بالفتح للضرر لأجل دفع الأضرار عن الناس حرج عليه فرفوع عنه فكذلك تحمل النـــاس للأضرار لأجل دفع الضرر عن المكره بالفتح حرج عليهم بل حرج أشد فرفوع عنهم (ودعوى) انه يجوز للمكره بالفتح الإضرار على الغير بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان أقل من ضرر الغير (ممنوعة جداً) والإتفاق على الجواز غير ثابت ولو فرض ثبوته لم يكشف عن رأي الإمام عليه السلام لاحتمال المدرك في المسألة كقاعدة الحرج او الضرر ونحوهما (وهكذا الكلام) يجري عيناً في المملك وجاره حرفاً بحرف بتمامه .

(وبالجملة) ملخص الكلام في دوران الامر بين الضررين سواء كان بين ضرري شخص واحد او بين ضرري شخصين وأراد الثالث القضاء بينهما او بين ضرر نفسه وضرر غيره هو ما حققناه لك من أن المسألة من باب التزاحم ويجب فيها اختيار أقل الضررين ومراعات اهمهما واقواهما وعند التساوي نتخير عقلا واذا كان في مقام القضاء بين الإثنين والضرران متساويان فيحتمل القرعة بينهما وهي الاحوط فلا يعدل عنها والله العالم .

﴿ قوله نعم لو كان الضرر متوجهاً اليه ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر . . . الخ ﴾

استدراك عن قوله فالاظهر عدم لزوم تحمله الضرر ولو كان ضرر الآخر أكثر (وحاصله) ان الضرر المردد بين نفسه وبين غيره .

(تارة) لا يكون بطبعه الأولي متوجهاً الى احدهما بالخصوص كما في مثال حفر المالك بالوعة في بيته فإن حفرها تضرر الجار في بئره وإن لم يحفرهـــا تضرر المالك في جدران بيته (وفي هذه الصورة) قد حكم المصنف كما تقدم قبلا بعـــدم

لزوم تحمل الضرر لدفعه عن الآخر وإن كان ضرر الآخر اكثر ولكن قد رجع عنه اخيراً كما اشرنا بقوله الآتي اللهم إلا ان يقال ... الخ .

(واخرى) يكون الضرر بطبعه الأولي متوجهاً الى نفسه كما إذا توجه السيل الى داره لكن إذا غيّر المجري توجه الى غيره (وفي هذه الصورة) قد حكم المصنف بعدم جواز دفعه عن نفسه وإيراده على الآخر واشار إليه بقوله المذكور نعم لو كان الضرر متوجهاً إليه . . الخ .

﴿ اقول ﴾

وله صورة ثالثة ايضاً وهي ان يكون الضرر بطبعه الأولي متوجهاً الى الغير كما إذا توجه السيل الى دار الجار لكن إذا غيّر المجري توجه الى نفسه (وفي هذه الصورة) لا يبعد وجوب تحمل الضرر بتوجيهه الى نفسه وصرفه عن اخيه المسلم إن كان ضرر اخيه المسلم كثيراً فاحشاً جداً يضر بحاله وكان ضرر نفسه يسيراً غير مهم كما إذا دار الامر بين ان يهدم السيل دار الجار من اصلها وبين ان يهدم بعض جدار نفسه وهذا لدي الإنصاف واضح ظاهر .

﴿ قوله اللهم إلا ان يقال . . . الخ ﴾

قد اشير آنفاً وكذلك قبلا ان ذلك رجوع عن حكمه بعدم لزوم تحمل الضرر لدفعه عن الآخر وإن كان ضرر الآخر اكثر .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾

قد اشرنا قبلا في صدر التعليق على قوله واما لو تعارض مع ضرر آخر ... الخ الى وجه قوله فتأمل فلا تغفل .

(هذا آخر) ما اراد الله لنا إيراده في بحث الاشتغال وبه تم الجزء الرابع من عناية الاصول في شرح كفاية الاصول واسأل الله تعالى ان يوفقني للجزء الخامس والسادس كما وفقني للأجزاء المتقدمة إنه ولي التوفيق .

فهرست ما فى الجزء الرابع

من عناية الاصول في شرح كفاية الاصول

صحيفة	موضوع
٢	في تعريف الاصول العملية وتنقيح مجاريها
٥	في إصالة البراءة
١٠	في الآيات التي استدل بها لإصالة البراءة وذكر آية التعذيب
١٣	في الإستدلال بآية الإيتاء
١٤	في الإستدلال بآية الإضلال
١٦	في الإستدلال بآية الهلاك
١٧	في الإستدلال بآية المحرّمات
١٨	في الإستدلال بآية التفصيل
٢٠	في الروايات التي استدل بها لإصالة البراءة وذكر حديث الرفع
٣٦	في الإستدلال بحديث الحجب
٣٨	في الإستدلال بحديث الحلّ
٤٤	في الإستدلال بحديث السعة
٤٧	في الإستدلال بحديث كل شيء مطلق
٥٢	في الإستدلال بحديث المعرفة
٥٣	في الإستدلال بحديث الجهالة
٥٤	في الإستدلال بحديث الإحتجاج

صحيفة	موضوع
٥٥	في الإستدلال بصحيحة عبد الرحمان بن الحجاج
٥٧	في الإستدلال بالإجماع لإصالة البراءة
٥٩	في الإستدلال بالعقل لإصالة البراءة
٦٥	في الإستدلال على البراءة بوجوه غير ناهضة
٦٨	في احتياط الأخباريين في الشبهات التحريمية الحكمية وفي غيرها في الجملة
٧١	في الآيات التي استدل بها للقول بالإحتياط
٧٢	في الروايات التي استدل بها للقول بالإحتياط
٨٧	في الإستدلال بالعقل للقول بالإحتياط
٩٦	في تنبيهات البراءة وبيان انها لا تجري مع أصل موضوعي
١٠٠	في حسن الإحتياط شرعاً وعقلا
١٠٦	لا حاجة في جريان الإحتياط في العبادات الى أخبار من بلغه ثواب
١١٤	في دفع توهم لزوم الإحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية
١١٩	في حسن الإحتياط عقلا ونقلا حتى مع قيام الحجة على العدم
١٢١	هل تجري البراءة عن الوجوب التخييري
١٢٧	في إصالة التخيير
١٢٨	في وجوه المسألة وبيان المختار منها
١٤١	هل التخيير بدوي او استمراري
١٤٣	في اشتباه الواجب بالحرام
١٤٤	في إصالة الإشتغال
١٤٥	في دوران الامر بين المتبائنين
١٥٠	في وجوه وجوب الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي وعدم جريان شيء من الأصول فيها

صحيفة	موضوع
١٥٦	قاعدة الحمل بظاهرها تشمل تمام اطراف العلم الإجمالي
١٥٨	في قيام الامارات في اطراف العلم الإجمالي
١٦١	في بطلان التفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية
١٦٢	في بطلان ما استند اليه القائلون بعدم وجوب الموافقة القطعية
١٦٦	هل يجب الإحتياط فى الأطراف التدريجية
١٦٩	في الإضطرار الى بعض الأطراف معيّناً او مردداً
١٧٣	في خروج بعض الأطراف عن محل الإبتلاء
١٧٨	في الشبهة الغير المحصورة
١٨٣	في قاعدة العسر والحرج
١٨٦	في الملاقى لأحد اطراف العلم الإجمالي
١٩٢	كيف يحتاط في الأمرين المترتبين شرعاً كالظهر والجمعة
١٩٠	في الأقل والاكثر الارتباطيين
١٩٦	الوجه الأول لوجوب الإحتياط عقلا وتضعيفه
٢٠١	الوجه الثاني لوجوب الإحتياط عقلا وتضعيفه
٢٠٩	في عدم وجوب الإحتياط شرعاً
٢١١	في وجه عدول المصنف عن البراءة عن الحكم التكليفي الى الوضعي
٢١٢	في جريان البراءة عن الجزء المشكوك وعن جزئية الجزء المشكوك كما تجري عن الاكثر
٢١٤	في الوجوه التي قد يتمسك بها لوجوب الإحتياط عقلا غير ما تقدم وتضعيفها
٢٢٠	في الشك في القيد
٢٢٥	في الشك في المانعية والقاطعية

صحيفة	موضوع
٢٢٦	في الشبهة الموضوعية من الأقل والاكثر الإرتباطيين
٢٢٩	في الشك في المحصّل وبيان عدم وجوب الإحتياط فيه
٢٣١	في نقيصة الجزء سهواً
٢٣٥	في زيادة الجزء عمداً أو سهواً
٢٤٣	في تعذر الجزء أو الشرط
٢٤٩	في قاعدة الميسور
٢٦٢	في دوران الأمر بين الجزئية او الشرطية وبين المانعية او القاطعية
٢٦٤	في شرائط الاصول العملية وبيان شرط الإحتياط
٢٦٦	في اشتراط البراءة العقلية بالفحص
٢٦٧	في اشتراط البراءة النقلية بالفحص
٢٦٩	يشترط الفحص في الشبهات الموضوعية في الجملة
٢٧٨	في اشتراط التخيير العقلي بالفحص
٢٧٩	في بيان ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام
٢٩٣	هل العبرة في باب المؤاخذة بمخالفة الواقع او بمخالفة الطريق
٢٩٤	قد ذكر لأصل البراءة شرطان آخران
٣٠٠	في قاعدة لا ضرر ولا ضرار وبيان مدركها
٣٠٤	في بيان مفاد القاعدة
٣١١	بقي امور مهمة
٣١٦	في بيان نسبة القاعدة مع أدلة الاحكام الأولية اوالثانوية
٣٢٢	في تعارض الضررين

عنایة الأصول

في

شرح كفاية الأصول

الناشر
دار الكتب الإسلامية
طهران - بازار سلطاني

غنية الأصول

في

شرح كفاية الأصول

الجزء الخامس

يشتمل على مباحث الاستصحاب فقط

بقلم سماحة حجة الإسلام والمسلمين

السيد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي

النجفي مولداً ومسكناً

الناشر

دار الكتب الإسلامية

تهران - بازار سلطاني

الطبعة الثانية

١٣٩٢ هـ ق

شبكة كتب الشيعة

shiabooks.net

mktba.net رابط بديل

حقوق الطبع والتقليد محفوظة للناشر

هذه التعليقة هي ستة أجزاء جزءان في مباحث الألفاظ وأربعة أجزاء في الأدلة العقلية وهي لا تدع في الكفاية مشكلة الا وقد حلتها ولا معضلة الا وأوضحتها بل وتتكفل هي حل مطالب شيخنا الأنصاري أيضاً اعلى الله مقامه وقد أخذت آراءه الشريفة في مباحث الألفاظ من التقريرات المعروفة لبعض اجلاء تلامذته وفي الادلة العقلية من كتاب الرسائل وهو بقلمه الشريف (هذا) مضافا الى تكفل هذه التعليقة لحل جملة من مطالب الفصول وغيره أيضاً حيثما يشير اليه المصنف قدس سره والله ولي التوفيق .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله على ما أنعم والشكر له على ما ألهم والصلاة والسلام على سيد ولد آدم محمد وأهل بيته الطاهرين المعصومين واللعنة على أعدائهم ومعادي أوليائهم وموالي أعدائهم من الآن الى يوم الدين .

(اما بعد) فهذا هو الجزء الخامس من كتابنا الموسوم بعناية الاصول في شرح كفاية الاصول وأسأل الله تعالى أن يوفقني لإتمامه وإتمام مايليه من الجزء السادس كما وفقني لإتمام الأجزاء السابقة إنه ولي التوفيق وبالشكر حقيق وبالمدح يليق وهو خير رفيق وفي الدعاء المأثور يا رفيق من لا رفيق له .

في الاستصحاب و بيان أقوال المسألة

﴿ قوله فصل فى الاستصحاب وفى حجيته إثباتاً ونفياً اقوال للاصحاب الى آخره ﴾

نعم للاصحاب اقوال في الاستصحاب قد أنهاها الشيخ أعلى الله مقامه بعد الفراغ عن تقسيم الإستصحاب الى أقسام باعتبار المستصحب وباعتبار الدليل الدال على المستصحب وباعتبار الشك المأخوذ فيه الى أحد عشر قولا .

(الاول) القول بالحجية مطلقاً .

(الثاني) عدم الحجية مطلقاً .

(الثالث) التفصيل بين العدمى والوجودي فيعتبر في الاول دون الثاني (قال الشيخ أعلى الله مقامه) في تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب (ما لفظه) ولا خلاف في كون الوجودي محل النزاع واما العدمي فقد مال الاستاد قدس سره الى

عدم الخلاف فيه تبعاً لمـــا حكاه عن استاده السيد صاحب الرياض من دعوى الإجماع على اعتباره في العدميات واستشهد على ذلك بعد نقل الاجماع المذكور باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالأصول العدمية مثل إصالة عدم القرينة والنقل والإشتراك وغير ذلك وببنائهم هذه المسألة على كفاية العلة المحدثة للإبقاء (انتهى)

﴿ اقول ﴾

وكأن وجه شهادة الأخير أن كفاية العلة المحدثة للإبقاء في العدميات مما لا ريب فيه فبنائهم هذه المسألة أعني حجية الإستصحاب على كفاية العلة المحدثة وعدم كفايتها مما يشهد بأن المسألة مفروضة في الوجوديات دون العدميـــات (وقال) ايضاً عندالكلام في حجج المفصلين (ما لفظه) اما التفصيل بين العدمي والوجودي بالاعتبار في الاول وعدمه في الثاني فهو الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني حيث استظهر من عبارة العضدي في نقل الخلاف أن خلاف منكري الإستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي (انتهى) .

(الرابع) التفصيل بين الحكم الشرعي فيعتبر الاستصحاب فيه وبين الأمور الخارجية فلا يعتبر الإستصحاب فيها (وهذا التفصيل) ممـــا يحكى عن المحقق الخونساري في شرح الدروس وعن غيره ايضاً (قال الشيخ) أعلى الله مقامه عند ذكر حجة القول الرابع (ما لفظه) حجة من أنكر اعتبار الإستصحاب في الأمور الخارجية ما ذكره المحقق الخونساري في شرح الدروس وحكاه في حاشية له عند كلام الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه على ما حكاه شارح الوافيـــة واستظهره المحقق القمي من السبزواري من أن الاخبار لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور الذي ليس حكماً شرعياً وإن كان يمكن أن يصير منشأ لحكم شرعي وهذا ما يقال إن الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به (انتهى) .

(الخامس) التفصيل بين الاحكام الشرعية الكلية وبين غيره فـــلا يعتبر

الاستصحاب في الاول إلا في عدم النسخ دون الثاني فيعتبر الاستصحاب فيه (وهذا التفصيل) منسوب الى الاخباريين وسيأتي لك شرحه مفصلا .

(السادس) التفصيل بين الحكم الشرعي الجزئي فيعتبر الاستصحاب فيه وبين غيره من الحكم الشرعي الكلي والامور الخارجية فلا يعتبر الاستصحاب فيه (وهذا التفصيل) قد ذهب اليه بعضهم كما يلوح مما حكى عن المحقق الخونساري في شرح الدروس في مسألة الإستنجاء بالأحجار عند قول الشهيد ويجزي ذو الجهات الثلاث (وقد ذكر الشيخ) أعلى الله مقامه عبارته عند نقل حجة القول الحادي عشر وفي جملتها (ما لفظه) اعلم إن القوم ذكروا أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم على قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما إذا ثبت نجاسة ثوب او بدن في زمان فيقولون بعد ذلك يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم برفعها والثاني مثل ما إذا ثبت رطوبة ثوب في زمان فني ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف فذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وذهب بعضهم الى حجية القسم الاول (انتهى) موضع الحاجة منها .

﴿ اقول ﴾

وهذه العبارة وان كانت يلوح منها في بدو الامر ان البعض القائل بحجية القسم الاول هو ممن يقول بحجية الاستصحاب في الاحكام الجزئية فقط كنجاسة الثوب او البدن ونحوهما ولكن التدبر فيها مما لا يعطي ذلك إذ من المحتمل أن ذكر نجاسة الثوب او البدن كان من باب التمثيل للحكم الشرعي لا من باب عدم حجية الاستصحاب الا في الحكم الشرعي الجزئي فقط (ولعل) من هنا تردد الشيخ أعلى الله مقامه أخيراً في وجود القائل بهذا التفصيل (وقال) عند نقل حجج الاقوال (ما لفظه) حجة القول السادس على تقدير وجود القائل به على ما سبق التأمل فيه تظهر مع جوابها مما تقدم في القولين السابقين (انتهى) .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد نسب هذا التفصيل في موضعين اشتباهاً الى المحقق الخونساري بنفسه في شرح الدروس في حاشية له على قول الشهيدويحرم استعمال المآء النجس والمشتبه ... الخ .

(الموضع الاول) في تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب (فقال) الثالث اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الامور الخارجية وهو الذي ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخونساري في حاشية له على قول الشهيد ويحرم استعمال المآء النجس والمشتبه (انتهى) .

(الموضع الثاني) عند نقل الاقوال (فقال) السادس التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الاول وهذا هوالذي تقدم انه ربما يستظهر من كلام المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح الوافية (انتهى) مع أن الذي يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخونساري في حاشية له على قول الشهيد ويحرم استعمال المآء النجس والمشتبه ... الخ هو غير ذلك اي التفصيل بين الحكم الشرعي مطلقاً وبين الامور الخارجية وهو القول الرابع في المسألة كما تقدم واعترف به الشيخ أيضاً (حيث قال) عند نقل حجة القول الرابع (ما لفظه) حجة من أنكر اعتبار الإستصحاب في الامور الخارجية ماذكره المحقق الخونساري في شرح الدروس وحكاه في حاشية له عند كلام الشهيد ويحرم استعمال المآء النجس والمشتبه على ماحكاه شارح الوافية (الى آخر ماذكرنا آنفاً) لا التفصيل المذكور اي القول السادس فتدبر انت ولا تشتبه .

(السابع) التفصيل بين الاحكام من التكليفية والوضعية جميعاً وبين الاسباب والشروط والموانع فلا يعتبر الإستصحاب في الاول ويعتبر في الثاني (فلا يستصحب) الوجوب ولا الحرمة ولا الندب ولا الكراهة ولا الإباحة ولا سببية السبب ولا شرطية الشرط ولا مانعية المانع (ولكن يستصحب) نفس السبب والشرط والمانع كاستصحاب الكسوف او الطهارة او الحيض بلا مانع عنه أبداً

(وهذا التفصيل) منسوب الى الفاضل التوني وهو الذي يظهر من كلماته بعد التدبر التام فيها (ولكن) الذي اشتهر على الالسن انه فصّل بين التكليف والوضع فلا يعتبر الاستصحاب في الاول ويعتبر في الثاني وليس كذلك وسيأتي لك تفصيل ذلك كله ان شاء الله تعالى مبسوطاً فانتظر .

(الثامن) التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر في الاول ويعتبر فى الثاني (وهذا التفصيل) منسوب الى الغزالي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه فى تقسيم الإستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب (ما لفظه) احدها من حيث أن الدليل المثبت للمستصحب إما أن يكون هو الإجماع وإما أن يكون غيره وقد فصّل بين هـذين القسمين الغزالي فأنكر الإستصحاب فى الاول (انتهى) (هذا ولكن الشيخ) أعلى الله مقامه قد رجع عن ذلك عند نقل حجة القول الثامن (فقال) إلا أن الذي يظهر بالتدبر فى كلامه المحكي فى النهاية يعني كلام الغزالي هو انكار الاستصحاب المتنازع فيه رأساً وإن ثبت المستصحب بغير الاجماع (انتهى)

(التاسع) التفصيل بين الشك فى المقتضي والمرادبه الشك من حيث استعداد المستصحب وقابليته فى حد ذاته للبقاء كالشك فى بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الاول ونحو ذلك فلا يكون الاستصحاب حجة فيه وبين الشك فى وجود الرافع كالشك فى حدوث البول الناقض للطهارة القابلة للبقاء لو لا الرافع لها الى الآخر فيكون حجة فيه (وهذا التفصيل) قد نسبه الشيخ أعلى الله مقامه الى ظاهر المعارج وقد اختاره هو بنفسه ايضاً كما سيأتي لك شرحه مفصلا .

(العاشر) التفصيل بين الشك فى المقتضي والشك فى رافعية الموجود كالشك فى رافعية المذي فلا يعتبر الاستصحاب فيها وبين الشك فى وجود الرافع وفى تحققه فى الخارج فيكون حجة فيه (وهذا التفصيل) قد نسبه الشيخ أعلى الله مقامه الى ظاهر المحقق السبزواري .

(الحادي عشر) التفصيل بين الشك فى المقتضي والشك فى رافعية الموجود

بنحو الشبهة الحكمية كما فى مثال المذي المتقدم آنفاً فلا يعتبر الاستصحاب فيها وبين الشك فى وجود الرافع وفى رافعية الموجود بنحو الشبهة المصداقية كما إذا خرجت رطوبة مرددة بين البول والوذي فيعتبر الاستصحاب فيها (وهذا التفصيل) قد نسبه الشيخ أعلى الله مقامه الى المحقق الخونساري (وقد أشار) الى التفاصيل الثلاثة الاخيرة على نحو يتضح الفرق بين كل منها مع الآخر قبيل الشروع فى نقل الاقوال ولكن اضطرب كلامه الشريف فى حولها عند تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب فراجع وتدبر جيداً (ثم إنه) أعلى الله مقامه بعد الفراغ عن عدّ هذه الاقوال الاحد عشر (قال ما لفظه) ثم إنه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة فى الاصول والفروع لزادت الاقوال على العدد المذكور بكثير (انتهى).

﴿ اقول ﴾

هذا كله مضافاً الى ماسيأتي من نفس الشيخ اعلى الله مقامه من التفصيل فى الاحكام الشرعية الكلية بين ما كان دليلها النقل فيستصحب وبين ما كان دليلها العقل فلا يستصحب وسيأتي لك شرح ذلك مفصلا عن قريب فانتظر.

في تعريف الاستصحاب

﴿ قوله ولا يخفى ان عباراتهم فى تعريفه وان كانت شتى إلا أنها تشير الى مفهوم واحد ومعنى فارد وهو الحكم ببقاء حكم اوموضوع ذى حكم شك فى بقاءه . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه فى صدر الاستصحاب (ما لفظه) وهو لغة يعني الإستصحاب أخذ الشيء مصاحباً ومنه استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه فى الصلاة وعند الاصوليين عرّف بتعاريف أسدها وأخصرها إبقاء ما كان والمراد

بالإبقاء الحكم بالبقاء (الى ان قال) والى مـــا ذكرنا يرجع تعريفه فى الزبدة بأنه إثبات الحكم فى الزمان الثاني تعويلا على ثبوته فى الزمان الاول بل نسبـــه شارح الدروس الى القوم فقال إن القوم ذكروا أن الإستصحاب إثبات حكم فى زمان لوجوده فى زمان سابق عليه (ثم قال) وأزيف التعاريف يعني به تعريف المحقق القمي تعريفه بانه كون حكم او وصف يقيني الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق اذ لا يخفى أن كون حكم او وصف كذلك هو محقق مورد الإستصحاب ومحله لا نفسه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (وقال فى الفصول) الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما علم ثبوته فى الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق (انتهى) (وقال فى المعالم) ومحله يعني محل الاستصحاب أن يثبت حكم فى وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك فهل يحكم ببقاءه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به فى الوقت الثاني الى دليل (انتهى) هذه جملة من عبائر القوم فى تعريف الإستصحاب .

(فيقول المصنف) إن عبارات القوم فى تعريف الاستصحاب وان كانت مختلفة الا أنها تشير الى معنى واحد وهو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي حكم شك فى بقاءه (وقد اخذ هذا المعنى) من الشيخ أعلى الله مقامه من قوله المتقـــدم والمراد بالإبقاء الحكم بالبقاء .

﴿ اقول ﴾

والإنصاف أن أسد التعاريف وأخصرها كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه هو إبقاء ما كان (ولكن) الظاهر ان المراد بالإبقاء هو الإبقاء عملا فإن كان المستصحب حكماً قد أتى به وإن كان موضوعاً ذاحكم رتب عليه أثره لا الحكم بالبقاء فإن مجرد الحكم به مما لا يكفي فى صدق الاستصحاب ما لم يعمل على طبق الحـــالة السابقة ويتحرك على وفقها .

﴿ قوله إما من جهة بناء العقلاء على ذلك فى أحكامهم العرفية مطلقاً او فى الجملة تعبداً او للظن به الناشى عن ملاحظة ثبوته سابقاً وإما من جهة دلالة النص او دعوى الإجماع عليه كذلك . . . الخ ﴾

(قد أشار) بقوله هذا الى الوجوه الأربعة الآتية التي استدل بها للاستصحاب (فقوله) إما من جهة بناء العقلاء على ذلك في احكامهم العرفية ... الخ إشارة الى الوجه الاول الآتي وهو قوله الوجه الاول استقرار بناء العقلاء من الإنسان بل ذوي الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة ...الخ (وقوله) او للظن به الناشي عن ملاحظة ثبوته سابقاً إشارة الى الوجه الثاني الآتي وهو قوله الوجه الثاني أن الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق ... الخ (وقوله) وإما من جهة دلالة النص إشارة الى الوجه الرابع الآتي وهو قوله الوجه الرابع وهو العمدة في الباب الاخبار المستفيضة ... الخ (وقوله) اودعوي الاجماع عليه كذلك إشارة الى الوجه الثالث الآتي وهو قوله الوجه الثالث دعوي الإجماع عليه كما عن المبادي ... الخ (ثم إن) قوله مطلقاً او في الجملة إشارة الى القول بحجية الاستصحاب مطلقاً والى التفاصيل التي هي فيها من قبيل التفصيل بين العدمى والوجودي او بين الحكم الشرعي والامور الخارجية او بين الحكم الشرعي الكلي وغيره الى غير ذلك من التفاصيل المتقدمة آنفاً (ومن هنا) يظهر لك معنى قوله او دعوي الاجماع عليه كذلك اي مطلقاً او في الجملة (واما قوله) تعبداً فهو في قبال قوله او للظن به ... الخ فلا تغفل .

﴿ قوله وفى وجه ثبوته . . . الخ ﴾

فإن الخلاف كما أنه واقع في حجية الاستصحاب نفياً وإثباتاً مطلقاً او في الجملة فكذلك الخلاف واقع في وجه ثبوته ومدرك حجيته وانه هل هو بناء العقلاء او الاخبار المستفيضة او غيرهما مما تقدم مجمله ويأتي مفصله .

﴿ قوله ضرورة أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء او الظن به الناشى من العلم بثبوته لما تقابل فيه الأقوال ولما كان النفى والإثبات واردين على مورد واحد . . . الخ ﴾

علة لما أفاده في الكتاب بقوله ولا يخفى أن هذا المعنى يعني الحكم ببقـــاء حكم او موضوع ذي حكم هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقاً أوفي الجملة ... الخ وتعريض لما أفاده في تعليقته على الرسائل لدي التعليق على قول الشيخ أعلى الله مقامه وعند الاصوليين عرّف بتعاريف ... الخ (بقوله) لا يخفى إن حقيقة الإستصحاب وماهيته تختلف بحسب اختلاف وجه حجيته وذلك لأنه ان كان معتبراً من باب الاخبار كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه وإن كان من باب الظن كان عبارة عن ظن خاص به وان كان من باب بنـــاء العقلاء عليه عملا تعبدياً كان عبارة عن التزام العقلاء به فى مقام العمل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه .

(وبالجملة) إن حاصل مرامه من أول الفصل الى هنا أن عبارات الاصحاب وان كانت هي مختلفة فى تعريف الاستصحاب ولكنها تشير الى معنى واحد وهو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي حكم شك فى بقاءه (وهذا المعنى) هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف نفياً وإثباتاً مطلقاً اوفى الجملة ضرورة أن معنى الاستصحاب لو كان يختلف باختلاف مداركه ووجوه الاستدلال عليه كما أفاد فى التعليقة لما تقابل الاقوال فى المسألة ولما كان النفى والإثبات واردين على مورد واحد بل كان مراد النافى معنى ومراد المثبت معنى آخر ومراد المفصل معنى ثالث وهكذا وهذا واضح

﴿ قوله وتعريفه بما ينطبق على بعضها وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه . . . الخ ﴾

ليس فى التعاريف المتقدمة ولا فى غيرها على الظاهر ماينطبق على نفس بناء العقلاء على البقاء او على الظن بالبقاء وإن كان فيها ما قـــد يوهم أن لا يكون هو الحكم

بالبقاء مثل ما تقدم عن المحقق القمي من أنه كون حكم او وصف يقيني الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق (وكيف كان) مقصود المصنف أن تعريف الاستصحاب أحياناً بما ينطبق على غير ما ذكرناه وإن كان قد يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء إلا أنه حيث لا يكون بحدّ ولا برسم بل من قبيل شرح الإسم اي لا يكون بالجنس والفصل او بالفصل فقط كي يكون حداً ولا بالجنس والعرض الخاص او بالعرض الخاص فقط كي يكون رسماً بل هو تعريف لفظي لحصول الميز فى الجملة لم يكن له دلالة على أنه غير ما ذكرناه بل هو عينه غير أنه قد اشير إليه بتعبير آخر وبلفظ ثاني وهذا أيضاً واضح .

﴿ قوله كما هو الحال فى التعريفات غالباً . . . الخ ﴾

قد تقدم منا فى صدر العام والخاص بيان ما استند اليه المصنف فى دعوى كون التعاريف غالباً لفظية من قبيل شرح الإسم لا حقيقية بحد أو برسم وهو أمران قد عرفت شرحهما هناك مع ما أوردناه عليهما مفصلا فلا نعيد .

﴿ قوله فإنه لم يكن به إذا لم يكن بالحد او الرسم بأس . . . الخ ﴾

العبارة ركيكة جداً والمعنى هكذا أي فإنه لم يكن بما ذكر في تعريفه بأس إذا لم يكن بالحد او الرسم .

في بيان كون المسألة اصولية

﴿ قوله ثم لا يخفى ان البحث فى حجيته مسألة أصولية . . . الخ ﴾

قد عرفت في أول الكتاب من بيان تعريف علم الاصول ما يعرف به حال كل مسأله من مسائلها فلا حاجة عند الشروع في كل مسألة بيان حالها بالخصوص غير أن الاصحاب قد جرت عادتهم عند تعرض كل مسألة مهمة كمسألة مقدمة الواجب ومسألة خبر الواحد ومسألة الإستصحاب ونحوها بيان حاله بالخصوص وكأنه من

باب الإهتمام بشأنه (وعلى كل حال) قد تقدم في أول الكتاب أن علم الاصول هو العلم بالقواعد الممهدة لإستنباط الاحكام الشرعية اي الكلية وإن أهملوا التقييد بالكلية ولعله لوضوحه فكل مسألة مندرجة تحت غرض الاصول وهو استنباط الاحكام الشرعية الكلية فهي مسألة أصولية وإلا فلا (وعليه) فمسألة الاستصحاب التي هي عبارة اخرى عن قولك كل مشكوك البقاء باق حيث تقع في طريق استنباط الاحكام الشرعية الكلية كما في الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية هي من المسائل الاصولية (فتقول) مثلا وجوب صلاة الجمعة مشكوك البقاء وكل مشكوك البقاء باق فوجوب صلاة الجمعة باق (او تقول) نجاسة المآء المتغير الزائل تغيره بنفسه مشكوكة البقاء وكل مشكوكة البقاء باقية فنجاسة المآء المتغير الزائل تغيره بنفسه باقية وهكذا الى غير ذلك من الشبهات الحكمية وليست هي من المسائل الفقهية اذ ليس مفادها حكم العمل بلا واسطة بأن يكون موضوعها عمل المكلف ومحمولها الحكم الشرعي كما في وجوب الصلاة والزكاة وحرمة الزنا والقمار ونحو ذلك كي تكون المسألة فقهية .

(نعم) إذا وقعت مسألة الاستصحاب في طريق استنباط الاحكام الشرعية الجزئية كما في الاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية فهي من القواعد الفقهية نظير قاعدة الطهارة وقاعدة الحل وقاعدة الفراغ واصالة الصحة ونحو ذلك من القواعد التي يستنبط بها احكام شرعية جزئية كطهارة هذا وحلية ذاك او صحة هذا وتمامية ذاك وهكذا (ولك أن تقول) في الفرق بين المسائل الاصولية والقواعد الفقهية غير ما تقدم من كون الاول مما يستنبط به أحكام شرعية كلية والثاني مما يستنبط به احكام شرعية جزئية إن إعمال المسألة الاصولية واستنباط الحكم الشرعي الكلي بها ليس الا من شأن المجتهد بخلاف القاعدة الفقهية فيمكن إعطائها بيد العامي فيعملها في موارد خاصة ويستنبط بها احكاماً شرعية جزئية (فيقول) مثلا هذا مشكوك الطهارة وكل مشكوك الطهارة طاهر ولو لما أفتى به

المفتى فهذا طاهر وهكذا إعمال الإستصحاب عند الشك في بقاء الطهارة الحدثية ونحوها .

﴿ قوله كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكما أصولياً كالحجية مثلا . . . الخ ﴾

اي كيف يكون مفاد مسألة الاستصحاب حكم العمل بلا واسطة وقد لا يكون مجري الاستصحاب اي المستصحب إلا حكماً أصولياً كحجية هذا او عدم حجية ذاك لا حكماً فرعياً متعلقاً بالعمل بلا واسطة كوجوب هذا او عدم وجوب ذاك

(وبالجملة) إن الاستصحاب سواء جرى في الحكم الفرعي كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة او جري في الحكم الاصولي كاستصحاب حجية ظواهر الكتاب مثلا هو مسألة اصولية لا محالة وذلك لماعرفت من ان مسألة الاستصحاب هي عبارة اخرى عن قولك كل مشكوك البقاء باق وهي ليست مسألة فقهية بلا كلام

(نعم) حيث انه اذا جرى في الحكم الاصولي فهو أبعد من شبهة كونه مسألة فقهية فقال المصنف كيف وربما لا يكون مجري الاستصحاب الا حكماً اصولياً كالحجية مثلا ... الخ لا لأجل انه اذا جرى في الحكم الفرعي فهو مسألة فرعية فقهية ليست اصولية فلا تشتبه انت ولا تغفل .

هل الاستصحاب امارة ظنية او اصل عملي

(بقي شيء) لم يؤشر إليه المصنف وهو أن الاستصحاب (هل هو) امارة ظنية كخبر الواحد وظواهر الكلام والشهرة في الفتوى على القول بها ونحو ذلك (ام هو) أصل عملي مضروب للشاك في وعاء الجهل والحيرة كاصالة البراءة وقاعدة الحل وقاعدة الطهارة ونحو ذلك (محصّل كلام الشيخ) أعلى الله مقامه أن الاستصحاب إن استفدناه من الاخبار فهو أصل عملي وإن استفدناه من غيره كبناء

العقلاء ونحوه مما سيأتي شرحه فهو دليل ظني اجتهادي وحيث أن المختار عندنا استفادته من الأخبار فهو أصل عملي (قال) بعد الفراغ عن تعريف الاستصحاب (ما لفظه) هي الكلام في أمور الاول أن عدّ الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الإشتغال مبنى على استفادته من الاخبار واما بناء على كونه من احكام العقل يعني به ما استقر عليه بناء العقلاء فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والإستقراء على القول بهما وحيث ان المختار عندنا هو الاول ذكرناه في الاصول العماية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم لكن ظـاهر كلمات الاكثر كالشيخ والسيدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم كونه حكماً عقلياً ولذا لم يتمسك أحدهؤلآء فيه بخبر من الاخبار (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

والحق أن الاستصحاب هو من الامارات الظنية والأدلة الاجتهادية سواء استفدنا اعتباره من بناء العقلاء او من الأخبار أو من كليهما جميعاً كمـا سيأتي (اذ لا اشكال) في أن الامارة هي عبارة عما له كشف وحكاية عن الواقع سواء كانت معتبرة عقلا كالامارات المفيدة للعلم أو شرعاً كخبر الثقة وظواهر الكلام ونحوهما او لا عقلا ولا شرعاً كخبر الفاسق وخبر الصبي ونحوهما فإن خبرهما من الامارات الظنية بلا كلام غير أنهما من الامارات الغير المعتبرة (كما لا اشكال) في أن وجود الشيء في السابق هو مما له نحو كشف وحكاية عن البقاء ولو غالباً لا دائماً كشفاً ظنياً لاعلمياً على وجه يعدّ انكاره من الجدل والعناد جداً (وعليه) فالاستصحاب المعتبر فيه اليقين بوجود الشيء في السابق يكون لامحالة من الامارات المفيدة للظن بالبقاء ولو نوعاً كما هو الشأن في ساير الامارات الظنية لا شخصاً في كل مورد وفي كل مسألة .

(نعم إن العقلاء) لايكاد يعملون به ويتحركون على وفقه إلا بملاك إفادته

الظن الشخصي بل الوثوق والاطمينان على وجه لو لم يفد الوثوق والإطمينان في مورد لم يعملوا به إلا احتياطاً ورجآء لا استصحاباً (وذلك) لوضوح انه لاتعبد في أمر العقلاء بما هم عقلاء حيث لا معنى لاستقرار سيرتهم على العمل على طبق الحالة السابقة بما هي حالة سابقة بلا ملاك لها ولا موجب .

(نعم الاخبار المستفيضة) الآتية نظراً الى اطلاقها وعدم تقييدها بما اذا أفاد الوثوق والإطمينان مما توسع دائرة الاستصحاب فهو بمقتضي بناء العقلاء مما يختص اعتباره بما إذا أفاد الوثوق والإطمينان الشخصيين وبمقتضي الاخبار المستفيضة الغير المقيدة بشيء مما يعتبر مطلقاً ولو لم يفد الوثوق والإطمينان بل ولا مطلق الظن نظير ما تقدم في خبر الثقة حرفاً بحرف فهو بمقتضي سيرة العقلاء على العمل به مما يختص اعتباره بما إذا أفاد الوثوق والإطمينان وبمقتضي الاخبار المستفيضة بل المتواترة الواردة في اعتباره نظراً الى اطلاقها وعدم تقييدها بشيء مما يعتبر مطلقاً ولو لم يفد الوثوق والإطمينان بل ولا الظن (وعلى كل حال) إن الاستصحاب هو امارة ظنية كخبر الواحد وظواهر الكلام ونحوهما عيناً (وأما ما يظهر من الشيخ) أعلى الله مقامه في خاتمة الاستصحاب في الأمر الثالث من أن الشارع وإن اعتبر الاستصحاب بلا شبهة ولكن لا من حيث نظره الى الواقع بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فهو مجرد دعوى لا شاهد عليها (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر الى الواقع او كان ناظراً لكن فرض ان الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فليس اجتهادياً بل هو من الاصول وان كان مقدماً على بعض الاصول الأخر والظاهر أن الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ولو تم ما ذكره أعلى الله مقامه لجرى ذلك حتى في خبر الواحد ونحوه مما اعتبره الشارع في لسان غير واحد من الأخبار فكما يقال فيه وفي كل امارة اخرى سواه

مما له كشف ونظر الى الواقع إن الظاهر من ادلة اعتباره هو اعتباره بمـــا له من الكاشفية والنظر الى الواقع ومن حيث حكايته عنه واماريته عليه لا من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فكذلك يقال في الاستصحاب حرفاً بحرف فتأمل جيداً .

في الامور السبعة المعتبرة في الاستصحاب

﴿ قوله وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده القطع بثبوت شيء والشك في بقاءه ولا يكاد يكون الشك في البقاء الا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول . . . الخ ﴾

بل ظهر من تعريفه اعتبار امور عديدة في حقيقة الاستصحاب لا أمرين فقط .

(الاول) اليقين السابق واذا قيل وجود الشيء في السابق وإن كان لابد من إحرازه بالقطع او بما نزل منزلة القطع كما يظهر ذلك من الشيخ أعلى الله مقامه في الأمر الخامس مما تعرضه بعد تعريف الإستصحاب كان حسناً ايضاً .

(الثاني) الشك اللاحق وهذان الأمران مشتركان بين الإستصحاب وقاعدة اليقين ايضاً كما ستعرف .

(الثالث) أن يكون الشك متعلقاً ببقاء ما تيقن به لا بأصل ما تيقن به كما في قاعدة اليقين بأن تيقن مثلا بعدالة زيد في يوم الجمعة ثم شك في أصل عدالته في ذلك اليوم بأن زال مدرك اعتقاده ومنشأ علمه فإنه لو قيل باعتبار هذه القاعـــدة فهي قاعدة أخرى غير الإستصحاب تسمي بقاعدة اليقين وقد يطلق عليها الشك الساري وسيأتي التكلم فيها وفي مدركها مشروحاً في تتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى وقد تعرضها الشيخ أعلى الله مقامه في خاتمة الاستصحاب في الأمر الثاني مما يعتبر في الاستصحاب ولم يؤشر اليها المصنف أصلا .

(الرابع) بقـــاء الموضوع وهو معروض المستصحب بمعنى انه يعتبر في

الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً كما يعتبر اتحادهما محمولا فإن من تيقن بقيام زيد كما لا يجوز له استصحاب علمه فإنه محمول آخر فكذلك لا يجوز له استصحاب قيام عمرو فإنه موضوع آخر (والدليل) على اعتبار ذلك كما أشار إليه المصنف انه لا يكاد يكون الشك في البقاء الا مع اتحـاد القضيتين موضوعاً ومحمولا فكما أن من تيقن بقيام زيد إذا شك في علمه فهو ليس شكاً في بقاء ما تيقن به فكذلك إذا شك في قيام عمرو فهو ليس شكاً في بقاء ما تيقن به (وقد زاد) على ذلك في تتمة الإستصحاب (ما حاصله) ان مع عدم اتحـاد القضيتين موضوعاً ومحمولا لا يكاد يكون رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقضاً لليقين بالشك كي تشمله الأخبار وتحرم فكما أن من تيقن بقيـام زيد إذا شك في علمه ولم يعمل عمل اليقين بعلمه لم يصدق عليه أنه نقض اليقين بالشك فكذلك إذا شك في قيام عمرو ولم يعامل معاملة اليقين بقيامه لم يصدق عليه انه نقض اليقين بالشك وهذا واضح ظاهر (ثم إن) من هذا كله يظهر لك ان مرجع اعتبار هذا الامر الرابع هو الى الامر الثالث عينا وهو الشك في البقاء وليس اعتبار بقـاء الموضوع أمراً آخر غير اعتبار الشك في البقاء (وإليه أشار المصنف) بقوله ولا يكون الشك في البقاء الا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة ... الخ .

(الخامس) أن لا يكون في مورد الاستصحاب امارة معتبرة ولو على وفاقه نظراً الى ورودها او حكومتها عليه على التفصيل الآتي في تتمـة الاستصحاب إن شآء الله تعالى في المقام الثاني .

(السادس) وجوب الفحص بحد اليأس اذا كان الاستصحاب في الشبهات الحكمية بلْ وحتى الموضوعية في الجملة على التفصيل المتقدم لك شرحه في خاتمة الاشتغال في شرائط الأصول العملية وستأتي الإشارة الى اعتباره ثانياً في صدر تتمة الاستصحاب ان شاء الله تعالى .

(ثم لا يخفى) ان الأمرين الأخيرين وهما الخامس والسادس ليسا مما يعتبر في

حقيقة الاستصحاب وماهيته على نحو يعرف اعتبارهما من تعريف الإستصحاب وحدّه كما هو الحال في الأمور المتقـــدمة كلها ولكنهما يعتبران شرعاً في جريان الاستصحاب وفي إعماله .

(بمعنى أن الشارع) إذا اعتبر امارة مخصوصة كخبر الثقة ونحوه وقدقامت على شيء خاص فلا يكاد يبقى معها شك شرعاً وتعبداً ليجري الإستصحاب عنده وان كان الشك باقياً حقيقة .

(او بمعنى أن الشارع) قد أمربالتفقه والتعلم عندالشك والجهل في الاحكام الشرعية بمقتضي الأدلة العديدة المتقدمة في شرائط الاصول العملية في خاتمـــة الاشتغال فلايكاد يبقى معها مجال للاستصحاب المأخوذ في موضوعه الشك والجهل الا بعد الفحص بحد اليأس والعجز عن إزالة الشك والجهل ورفعهما وإن فرض أن اركان الاستصحاب تامة لا نقص فيها من اليقين السابق والشك اللاحق وغيرهما وسيأتي لك شرح هذا كله بنحو أبسط في صدر تتمة الإستصحاب إن شآء الله تعالى فانتظر .

(السابع) أن يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً ذا حكم شرعي وستأتي الإشارة اليه في صدر التنبيه العاشر إن شاء الله تعالى مفصلا فانتظر .

(ثم لايخفى) أنهذا الامرالسابع ايضاً هو مما لايعتبر في حقيقة الاستصحاب على نحويعرف اعتباره من تعريفه وحدّه ولكنه يعتبر عقلا في جريانه وإعماله نظراً الى أن المستصحب إن لم يكن حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا حكم شرعي فالتعبـــد ببقاءه أمر لغو جداً فيمتنع من الشارع قطعاً .

﴿ قوله وهذا مما لاغبارعليه فى الموضوعات الخارجية فى الجملة ... الخ ﴾

اي واتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول مما لا شك فيه في الموضوعات الخارجية كعدالة زيد او اجتهاده اوفقره اوغناه ونحو ذلك في الجملة على الكلام الآتي في تتمة الاستصحاب ان شاء الله تعالى من أن المعيار في الإتحاد هل هو نظر العرف او لسان الدليل او نظر العقل .

في تفصيل الاخباريين بين الحكم الشرعي وغيره

﴿ قوله وأما الأحكام الشرعية سواء كان مدركها العقل ام النقل فيشكل حصوله فيها . . . الخ ﴾

(اما قوله) وأما الأحكام الشرعية اي الكليـــة فهو أشارة الى تفصيل الأخباريين بين الحكم الشرعي الكلي فلا يعتبر الاستصحاب فيه الا في عدم النسخ وبين غيره فيعتبر الاستصحاب فيه وهو القول الخامس في المسألة كما تقدم .

(وأما قوله) سواء كان مدركها العقل ام النقل فهو إشارة إجمالية الى تفصيل الشيخ أعلى الله مقامه في الأحكام الشرعية الكلية بين ما كان مدركها العقل فلا يعتبر الاستصحاب فيه وبين ما كان مدركه النقل فيعتبر الاستصحاب فيه (وقد أشرنا) الى هذا التفصيل قبلا وسيأتي تفصيله عند قول المصنف بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلا او عقلا ... الخ .

(ثم إن كلا) من هذين التفصيلين مستند في الحقيقة الى دعوى عدم حصول وحدة القضيتين بحسب الموضوع والمحمول في الأحكام الشرعية الكلية إما مطلقاً او في خصوص الأحكام الشرعية التي مدركها العقل .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه قبيل نقل الأقوال بيسير (ما لفظه) ويحكي عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثاني يعني به الشك في بقاء الحكم الشرعي الكلي كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره او طهارة المكلف بعد حدوث المذي منه ونحو ذلك (قال) وهو الذي صرح به المحدث البحراني ويظهر من كلام المحدث الإسترابادي حيث قال في فوائده اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين

باتفاق الأمة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين .

(احديهما) أن الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم الى ان يجيء ما ينسخه .

(الثانية) أنا نستصحب كل أمر من الأمور الشرعية مثل كون الرجل مالك أرض وكونه زوج امرأة وكونه عبد رجل وكونه على وضوء وكون الثوب طاهراً او نجساً وكون الليل او النهار باقياً وكون ذمة الإنسان مشغولة بصلاة او طواف إلى أن يقطع بوجود شيء جعله الشارع سبباً مزيلا لنقض تلك الأمور (انتهى) (ومحصله) حجية الاستصحاب في الشك في النسخ وفي الشبهات الموضوعية بل وفي الأحكام الشرعية الجزئية ايضاً كوجوب الصلاة او الطواف عند الشك في الإمتثال بل وطهارة الثوب ونجاسته وكون المكلف على طهر ونحو ذلك بناء على كون هذه الأمور من الأحكام الشرعية الوضعية لا من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع .

(وقال الشيخ ايضاً) عند ذكر حج الأقوال (ما لفظه) وأما القول الخامس وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وبين غيره فلا يعتبر في الاول فهو المصرح به في كلام المحدث الإسترابادي لكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعياً الاجماع بل الضرورة على اعتباره (الى أن ذكر عنه) دليلين لعدم حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي الكلي .

(احدهما) ما ملخصه ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذي سموه استصحاباً راجع في الحقيقة الى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا

المعنى غير معتبر شرعاً وأن القاعدة الشريفة المذكورة يعني بها قاعدة الاستصحاب المستفادة من الأخبار غير شاملة له .

(ثانيهما) ما ملخصه ايضاً أن استصحاب الحكم الشرعي الكلي في الشبهات الحكمية إنما يعمل به ما لم يظهر مخرج عنه وقد ظهر المخرج وذلك لتواتر الأخبار بأن كلما يحتاج اليه الأمة قد ورد فيه خطاب وحكم حتى أرش الخدش ولتواتر الأخبار ايضاً بحصر المسائل في ثلاث بيّن رشده وبيّن غيّه وشبهات بينهما وبوجوب التوقف في الثالث ومن جملة الشبهات محل النزاع يعني به الشبهات الحكمية فيجب التوقف فيه (انتهى) ملخص الدليلين جميعاً .

﴿ اقول ﴾

(أما الدليل الاول) الذي هو العمدة حقيقة وواقعاً ولذا قد أشار إليه المصنف ولم يؤشر الى الثاني (فيرد عليه) أن المعيار في بقاء الموضوع كما سيأتي تفصيله في تتمة الإستصحاب إن شاء الله تعالى هو نظر العرف ومن المعلوم أن نظر العرف مما يختلف في قيد موضوع المسألة فقد يكون القيد من مقومات الموضوع ومحققاته في نظرهم بحيث إذا زال القيد زال الموضوع وتبدل وتغير كخصوصية النوم في قولك لاتصح عندهذا النائم اوخصوصية العلم في قولك أكرم هذا الرجل العالموهكذا وقديكون القيد من حالات الموضوع اي حالاته المتبادلة لامن مقوماته ومحققاته وذلك كالشبوبة والشيبوبة والسمن والهزال ونحو ذلك في قولك أكرم هذا الشاب او جالس هذا الشيخ وهكذا (وعليه) فليس كلما تخلف قيد موضوع المسألة اختلف موضوع المسألتين ولم يجر الإستصحاب أبداً بل إذا كان القيد من حالات الموضوع أي حالاته المتبادلة صح الاستصحاب بلا شبهة نظراً الى بقاء الموضوع عرفاً وصدق الشك في بقاء ما كان فاذا شك في بقاء وجوب صلاة الجمعة مثلا بعد زمن الحضور او شك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه او في بقاء طهارة المكلف بعدخروج المذي منه جرى الاستصحاب في جميع

هذا كله لعدم كون الغيبة والحضور بالنسبة الى الجمعة او التغير وعدمه بالنسبة الى المآء أوخروج المذي وعدمه بالنسبة الى المكلف إلا من الحالات المتبادلة للموضوع لا من القيود المقومة فالموضوع في تمام الأمثلة المذكورة باق على حاله على نحو يصدق معه الشك في بقاء ما كان عرفاً فيستصحب الحكم الشرعي (هذا مضافاً) الى ما أورده الشيخ أعلى الله مقامه من النقض بالموارد التي ادعى المحدث المذكور الإجماع والضرورة فيها على اعتبار الاستصحاب كالليل والنهار ونحوهما فإن الزمان المشكوك ليلا أونهاراً مع الزمان السابق المتيقن أشداختلافاً من المشكوك مع المتيقن السابق في محل النزاع وهو ردّ متين جداً .

(واما الدليل الثاني) فيرد عليه (مضافاً) الى ما تقدم في البراءة من الجواب عن الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة من أنها (بين ما يكون) ظاهراً في استحباب التوقف والاحتياط فلا يصلح للاستدلال به (وبين ما يكون) ظاهراً بنفسه في الشبهات الحكمية من قبل الفحص والمراجعة ولا كلام لنا فيها (وبين ما يكون) مختصاً بقرينة التعليل بالهلكة بما إذا كان الواقع فيه منجزاً على المكلف كما في الشبهات الحكمية من قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وبعض الشبهات الموضوعية التي احرز اهتمام الشارع بها جداً ولا كلام لنا فيها ايضاً (أن الاستصحاب) وارد على ساير الاصول ومنها الاحتياط ورافع لموضوعه وهو الشبهة ولو تعبداً من غير فرق بين كون الإستصحاب امارة أو أصلا عملياً وسيأتي لك شرح هذا كله بنحو أبسط في تتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى فانتظر .

﴿ قوله الا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى . . . الخ ﴾

مما لازمه الجهل وهو ظهور ما خفي عليه كما تقدم في آخر العام والخاص .

﴿ قوله ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعاً لا رفعاً . . . الخ ﴾

قد تقدم تفصيل ذلك في آخر العام والخاص مبسوطاً وأن هذا التعبير عن النسخ مما لا يخلو عن مسامحة وإن كان الغرض منه واضحاً معلوماً جداً وهو المنع عن سراية

الحكم كما في التخصيص غايته أنه في التخصيص يمنع عن سراية الحكم الى جميع الأفراد وفي النسخ يمنع عن سراية الحكم الى جميع الأزمان وأن الأصح في التعبير عن النسخ أن يقال إنه بيان أجل الحكم وانتهاء أمده كما قاله صاحب الفصول رحمه الله ،

﴿ قوله ضرورة صحة إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبداً او لكونه مظنوناً ولو نوعاً او دعوى دلالة النص او قيام الاجماع عليه قطعاً الى آخره ﴾

(قد أشار) بقوله هذا الى الوجوه الأربعة الآتية التي استدل بها للاستصحاب كما أشار اليها من قبل بقوله المتقدم في صدر المسألة إما من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقاً او في الجملة تعبداً او للظن به الناشي عن ملاحظة ثبوته سابقاً واما من جهة دلالة النص او دعوي الاجماع عليه كذلك ... الخ (ومقصوده من ذلك) أن تمام الوجوه الأربعة الآتية التي استدل بها للاستصحاب هو مما يجري عند طرو انتفاء بعض ما احتمل دخله في الاحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها مما عدّ من حالات الموضوعات لا من مقوماتها فلا وجه حينئذ لتفصيل الأخباريين ومنعهم عن الاستصحاب عند الشك في بقاء الأحكام الشرعية الكلية أبداً .

في تفصيل الشيخ في الحكم الشرعي الكلي

بين ما كان مدركه العقل او النقل

﴿ قوله بلا تفاوت فى ذلك بين كون دليل الحكم نقلا اوعقلا ... الخ ﴾

قد أشرنا مرتين أن للشيخ أعلى الله مقامه تفصيلا في الأحكام الشرعية الكلية بين

ما كان مدركها العقل فلا يعتبر الاستصحاب فيه وبين ما كان مدركها النقل فيعتبر الإستصحاب فيه فهذا شروع من المصنف في تضعيف هذا التفصيل كما ينبغي

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في ذيل تقسيم الإستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب (ما لفظه) الثاني من حيث انه قد يثبت اي المستصحب بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي ولم اجد من فصّل بينهما إلا أن في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي وهو الحكم العقلي المتوصل به الى حكم شرعي تأملا نظراً الى أن الاحكام العقلية كلها مبيّنة مفصلة من حيث مناط الحكم والشك في بقاء المستصحب وعدمه لابد وأن يرجع الى الشك في موضوع الحكم لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة الى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع فالشك في حكم العقل حتى لاجل وجود الرافع لا يكون الا للشك في موضوعه والموضوع لابد ان يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب كما سيجيء (انتهى) موضع الحاجة من كلامه ها هنا (وقال ايضاً) في التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب (ما لفظه) الأمر الثالث أن المتيقن السابق اذا كان مما يستقل به العقل كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية فلا يجوز استصحابه لأن الاستصحاب إبقاء ما كان والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلا للعقل الحاكم به فان أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولا وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد واما الشك في بقاء الموضوع فان كان لاشتباه خارجي كالشك في بقاء الإضرار في السم الذي حكم العقل بقبح شربه فذلك خارج عما نحن فيه وسيأتي الكلام فيه وان كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلا واحتمال مدخلية موجود مرتفع او معدوم حادث في موضوعية الموضوع فهذا غير متصور في المستقلات العقلية لأن العقل لا يستقل بالحكم الا بعد إحراز الموضوع ومعرفته تفصيلا (الى ان قال)

واما موضوعه كالضرر المشكوك بقاءه في المثال المتقدم فالذي ينبغي أن يقال فيه أن الاستصحاب إن اعتبر من باب الظن عمل به هنا لأنه يظن الضرر بالاستصحاب فيحمل عليه الحكم العقلي وإن اعتبر من باب التعبد لأجل الأخبار فلا يثبت إلا الآثار الشرعية المجعولة القابلة للجعل الظاهري وتعبد الشارع بالحكم العقلي يخرجه عن كونه حكماً عقلياً مثلا اذا ثبت بقاء الضرر في السم في المثال المتقدم بالاستصحاب فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك وأما حكم العقل بالقبح والحرمة فلا يثبت إلا مع إحراز الضرر نعم تثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهي الشارع ظاهراً (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (وملخص المجموع) لدي التدبر التام فيه يرجع الى دعاوي ثلاث .

(الاولى) عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة الى الاحكام العقلية وقد صرح به في كلا الموضعين في جملة من كلامه الذي لم نذكره حذراً من التطويل .

(الثانية) عدم جريان الاستصحاب في نفس الاحكام العقلية .

(الثالثة) انه اذا استصحبنا موضوعاً من موضوعات حكم العقل كالضرر مثلا فان كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن رتب عليه حكمه العقلي وان كان اعتباره من باب الاخبار رتب عليه الأثر الشرعي دون العقلي وهذه الدعوى مما لم يتعرضها المصنف لخروجها عما نحن فيه كما أشار إليه الشيخ ايضاً (وقد أفاد) في وجه عدم جريان الاستصحاب في نفس الاحكام العقلية على وجه يتضح منه عدم جريانه في الاحكام الشرعية المستندة اليها ايضاً (ما ملخصه) ان الحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلا لدي العقل الحاكم به ولا يعقل تطرق الإهمال الى موضوعه وعليه فإذا تخلف قيد من قيود الموضوع وحالة من حالاته فان كان دخيلا في الموضوع بنظر العقل فالحكم العقلي غير باق قطعاً وهكذا الشرعي المستند اليه وان لم يكن دخيلا فيه فالحكم العقلي باق قطعاً وهكذا الشرعي المستند اليه فإذا حكم

العقل مثلا بحرمة السم المضر وانتفى الإضرار من السم فإن كان الاضرار دخيلا بنظره في الموضوع فلا حرمة يقيناً وإن لم يكن دخيلا فالحرمة باقية يقيناً (وعليه) فلا استصحاب على كلا التقديرين بلا شبهة .

(وقد أفاد المصنف) في جوابه ما ملخصه لدي التدبر التـــام في مجموع كلماته قدس سره أن تطرق الإهمال الى موضوع حكم العقل مما يعقل في الجملة بمعنى انه يمكن أن يستقل العقل بحكم خاص على موضوع مخصوص مع وجود حـــالة مخصوصة فيه لكن من غير أن يدرك دخلها في المناط على نحو اذا انتفت الحالة ادرك فقد المناط فيه بل يدرك فقط تحقق المناط مع وجود الحالة فيستقل بالحكم ولا يدرك تحقق المناط مع انتفاء الحالة فلا يستقل بالحكم ولا بانتفاءه (وقد أشار) الى ذلك بقوله أخيراً فرب خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً مع احتمال بقاء ملاكه واقعاً (وأشار اليه) قبل ذلك مختصراً بقوله وإن لم يدركه الا في احداهما ... الخ (وعليه) فلامانع حينئذ عن استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل بعد انتفاء الحالة المخصوصة وذلك لليقين السابق كما هو المفروض والشك اللاحق نظراً الى احتمال عدم دخل الحالة في المناط اصلا ولبقاء الموضوع عرفاً اذا فرض عدم كون الحالة من مقومات الموضوع بل من حالاته المتبادلة .

﴿ اقول ﴾

هذا ملخص ما أفاده المصنف في تصحيح جريان الإستصحاب في الإحكام الشرعية المستندة الى الأحكام العقلية ونعم ما أفاد إنصافاً (وأما استصحاب نفس الأحكام العقلية) فلم يظهر منه شيء في حقه لا نفياً ولا إثباتاً (والحق) انه ممـــا لا يجري (لكن لا) لما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه من عدم جواز تطرق الإهمال الى موضوع حكم العقل بعد ما عرفت من جواز تطرقه إليه في الجملة بالمعنى المذكور (بل لأن) الإستصحاب سواء كان اعتباره من باب الظن او من باب الاخبار هو حكم شرعي

لا محالة أما على الثاني فواضح وأما على الاول فبلحاظ إمضاءه بناء العقلاء على البقاء فإذا كان الإستصحاب حكماً شرعياً فحكم الشارع بإبقاء الحكم العقلي السابق عند الشك في بقاءه مما يخرجه عن الحكم العقلي الى الشرعي ولو بقاءاً لاحدوثاًوهذا واضح ظاهر (وأما استصحاب موضوع حكم العقل) فالظاهر انه مما لا مانع عنه فيستصحب الضرر في السم في المثال المتقدم اذا شك في بقاءه ويرتب عليه حكم العقل والشرع جميعاً اما الثاني فواضح واما الاول فلأن العقل قد استقل كما هو المفروض بحرمة السم المضر بنحو الكبرى الكلية فإذا حكم الشرع بالصغرى وأن هذا السم باق على ضرره كما في السابق حكم عليه العقل بالحرمة كحكمه بحرمته في السابق (ومن هنا) يتضح أن تفصيل الشيخ أعلى الله مقامه في استصحاب موضوع حكم العقل بين كون الاستصحاب من باب الظن او الاخبار مما لا وجه له فتأمل جيداً فإن المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله إن قلت كيف هذا مع الملازمة بين الحكمين . . . الخ ﴾

أي كيف يستصحب الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل عند طرو انتفاء ما احتمل دخله فيه مع وجود الملازمة بين الحكمين حكم العقل وحكم الشرع جميعاً .

(وحاصل ما أجاب به المصنف) أن الملازمة إنما تكون في طرف الوجود لا في طرف العدم بمعنى أنه اذا استقل العقل بحكم حكم الشرع ايضاً على طبقه وليس كلما لم يستقل العقل بحكم لطرو انتفاء ما احتمل دخله فيه لم يحكم الشرع به ايضاً (نعم إذا استقل) العقل بالعدم لم يحكم الشرع حينئذ لكن مجرد عدم استقلال العقل بالحكم لطرو انتفاء ما احتمل دخله فيه مما لا يوجب عدم حكم الشرع به أيضاً (وقد عبّر المصنف) عن طرفي الوجود والعدم بمقامى الإثبات والثبوت (فقال) لأن الملازمة إنما تكون في مقام الإثبات والإستكشاف لا في مقام الثبوت الى آخره ولم يحسن في تعبيره عنهما بذلك فإن مقامى الإثبات والثبوت عبارة عن مقامى الدلالة والواقع وليست الملازمة في مقام الدلالة دون الواقع والصحيح في التعبير هو ما ذكرناه فلا تغفل عنه ولا تذهل .

﴿ قوله كان على حاله فى كلتا الحالتين . . . الخ ﴾

كلمة كان زائدة والصحيح إسقاطها فيقال وذلك لاحتمال ان يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة او المفسدة التي هي ملاك حكم العقل على حاله في كلتا الحالتين

﴿ قوله وإن لم يدركه الا فى احداهما . . . الخ ﴾

اي وإن لم يدركه العقل الا في احدى الحالتين .

﴿ قوله لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه . . . الخ ﴾

علة لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع على حاله في كلتا الحالتين .

﴿ قوله او احتمال أن يكون معه ملاك آخر . . . الخ ﴾

عطف على احتمال عدم دخل تلك الحالة فيه فهي علة أخرى لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع على حاله في كلتا الحالتين اي ولاحتمال أن يكون مع ملاك حكم العقل ملاك آخر بلا دخل للحالة فيه أصلا وان كان لها دخل فيما اطلع عليه العقل من الملاك .

﴿ قوله وبالجملة حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً لا ما هو مناط حكمه فعلا . . . الخ ﴾

وتوضيحه ان للعقل حكمان حكم واقعي شأني وإن شئت قلت حكم واقعي تعليقي أي لو أدرك المصلحة او المفسدة لحكم بالوجوب او الحرمة وحكم واقعي فعلي وهو الذي لايكون الا بعد درك المصلحة اوالمفسدة والفرق بينهما أن ملاك حكمه الاول هو نفس المصلحة او المفسدة بما هي هي من دون دخل للإدراك فيه أصلا وملاك حكمه الثاني هي المصلحة او المفسدة المدركة المحرزة للعقل لا بماهي هي فما لم يدرك المصلحة او المفسدة لم يحكم العقل على طبقها بالوجوب او الحرمة حكماً فعلياً .

(فيقول المصنف) ان حكم الشرع انما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً أي شأناً وهو نفس المصلحة او المفسدة بما هي هي لا ما هو ملاك حكم العقل فعلا

اي المصلحة او المفسدة المدركة للعقل على وجه اذا لم يدرك العقل المصلحة او المفسدة ولم يحكم فعلا لم يحكم الشرع ايضاً فافهم جيداً .

﴿ قوله وموضوع حكمه كذلك . . . الخ ﴾

عطف على مناط حكمه فعلا أي لا يتبع حكم الشرع مناط حكم العقل فعلا ولا موضوع حكمه كذلك فإذا فرض انه قد حكم العقل بحرمة السم فعلا مع وجود حالة مخصوصة فيه كالإضرار من غير ان يدرك دخل الحالة في المناط أصلا بحيث إذا انتفت الحالة أدرك فقد المناط فيه بل أدرك فقط تحقق المناط مع وجود الحالة ولا يدرك تحقق المناط مع انتفاء الحالة فالموضوع حينئذ لحكمه الفعلي هو السم المضر ولكن لا يتبع حكم الشرع هذا الموضوع على وجه اذا انتفى الإضرار لم يحكم الشرع ايضاً بحرمته وذلك لجواز بقاء المناط على حاله وعدم دخل الحالة فيها أصلا وإن لم يدرك العقل عدم دخلها ولم يشعر بقاء المناط على حاله بعد انتفائها .

﴿ قوله مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والإجمال مع تطرقه الى ما هو موضوع حكمه شأناً . . . الخ ﴾

بيان لموضوع حكم العقل فعلا فهو الذي لا يتطرق إليه الإهمال مع تطرقه الى موضوع حكمه شأناً .

(اما جواز تطرق الإهمال) الى موضوع حكمه شأناً فلما عرفت من أن الحكم الشأني ليس إلا حكماً تقديرياً أي لو أدرك المصلحة او المفسدة لحكم بالوجوب او الحرمة لكن فعلا لم يدرك المصلحة او المفسدة ولم يحكم على طبقها فإذا لم يدرك المصلحة او المفسدة ولم يحكم على طبقها فلم يدرك موضوع الحكم قهراً وهو معنى تطرق الإهمال إليه .

(وأما عدم جواز تطرق الإهمال) الى موضوع حكمه فعلا فلعدم جواز استقلال العقل بحكم فعلا وهو لا يعلم موضوعه ومقره فلا يعقل ان يستقل بحرمة السم فعلا وهو لا يعلم ان موضوع حكمه الفعلي هل هو السم المطلق او السم المضر

بل لابد له من تعيينه أولا ثم الحكم عليه فعلا بالحرمة .

(نعم يجوز تطرق الإهمال) الى موضوع حكمه الفعلي بمعنى آخر قد تقدم ذكره آنفاً وبه قد أجاب المصنف عما ادعاه الشيخ أعلى الله مقامه من عدم جواز استصحاب الاحكام الشرعية المستندة الى الاحكام العقلية وهو أن يحكم العقل فعلا بحرمة السم مثلا مع وجود الإضرار فيه لكن من غير إدراك لدخل الإضرار في المناط وعدمه بل يدرك فقط تحقق المنـــاط مع وجود الاضرار ولا يدرك تحقق المناط مع انتفاء الاضرار وإن احتمل بقاء المناط على حاله مع انتفاءه وانعدامه .

﴿ قوله فرب خصوصية لها دخل فى استقلاله مع احتمال عدم دخله فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً مع احتمال بقاء ملاكه واقعاً . . . الخ ﴾

بهذه العبارة قد أشار المصنف الى جواز تطرق الإهمال الى موضوع حكم العقل بالمعنى المذكور آنفاً وبه حصل الجواب عما ادعاه الشيخ أعلى الله مقامه من عدم جواز استصحاب الاحكام الشرعية المستندة الى الاحكام العقلية كما تقدم .

﴿ قوله لدورانه معه وجوداً وعدماً . . . الخ ﴾

علة لاحتمال بقاء حكم الشرع جداً اي لدوران حكمه مع الملاك وجوداً وعدماً .

﴿ قوله ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب فى حجية الإستصحاب الى آخره ﴾

قد عرفت اختلاف آرائهم في صدر المسألة الى أحد عشر قولا مضافاً الى ما للشيخ أعلى الله مقامه من التفصيل المذكور آنفاً .

﴿ قوله لا يهمنا نقلها ونقل ما ذكر من الإستدلال عليها . . . الخ ﴾

إلا نقل جملة منها (كتفصيل) الاخباريين بين الاحكام الشرعية الكليـــة وبين غيرها وقد تقدم شرحه (وتفصيل الشيخ) أعلى الله مقامه في الاحكام الشرعية الكلية بين ما كان مدركها العقل او النقل وقد تقدم ايضاً شرحه .

(وتفصيل الفاضل التوني) بين استصحاب الاحكام التكليفية والوضعية

جميعاً وبين استصحاب السبب او الشرط او المانع وسيأتي لك شرح ذلك مبسوطاً فانتظر .

(وتفصيل) كل من المحقق صاحب المعارج والمحقق السبزواري والمحقق الخونساري بين الشك في المقتضي والشك في الرافع وسيأتي لك شرح الجميع إن شاء الله تعالى مع ما لكل مع الآخر من الفرق الواضح الجلي فانتظر قليلا بل سيأتي منا التعرض لحجج المنكرين للاستصحاب أيضاً قبل التعرض لتفصيل الفاضل التوني لما فيها من الإهتمام بالنسبة الى حجج ساير الأقوال جداً .

﴿ قوله وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها وهو الحجية مطلقاً . . . الخ ﴾

ولعله المشهور في المسألة وإن اختار الشيخ أعلى الله مقامه خلاف ذلك كما تقدم قبلا وهو القول التاسع في المسألة اعني الذي اختاره المحقق صاحب المعارج من التفصيل بين الشك في المقتضي فلايكون الاستصحاب حجة فيه وبين الشك في الرافع فيكون الاستصحاب حجة فيه فللشيخ أعلى الله مقامه تفصيلان في المسألة تفصيل في الاحكام الشرعية بين ما كان مدركها العقل او النقل وتفصيل بين الشك في المقتضي وبين الشك في الرافع (ولكن الحق) في المسألة كما ستعرفه قريباً هو مع المصنف فالصواب فيها هو الحجية مطلقاً من غير تفصيل فيها أبداً .

في الوجوه التي استدل بها للاستصحاب

غير الاخبار

﴿ قوله الوجه الاول استقرار بناء العقلاء . . . الخ ﴾

قد ذكر الشيخ اعلى الله مقامه لمختاره وهو حجية الاستصحاب في الشك في الرافع

وجوهاً ثلاثة (الإجماعات المنقولة) (والإستقراء) (والأخبار المستفيضة) ثم ذكر للقول بحجية الإستصحاب مطلقاً وجوهاً أربعة فصار المجموع سبعة فانتخب المصنف من بين الوجوه السبعة وجوهاً أربعة فخصها بالذكر ولم يذكر غيرها أبداً

(فهذا الوجه الاول) هو الوجه الرابع من وجوه القول بحجية الاستصحاب مطلقاً (قال) أعلى الله مقامه ومنها أي ومن الوجوه التي احتج بها للقول الاول بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم كما ادعاه العلامة في النهاية وأكثر من تأخر عنه وزاد بعضهم أنه لو لا ذلك لاختل نظام العالم وأساس عيش بني آدم وزاد آخر أن العمل على الحالة السابقة أمر مركوز في النفوس حتى الحيوانات ألا ترى أن الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها المآء والكلاء والطيور يعود من الأماكن البعيدة الى أوكارها ولو لا البناء على إبقاء ما كان على ما كان لم يكن وجه لذلك (انتهى) .

﴿ قوله وفيه أولا منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً بل إما رجآء واحتياطاً او اطمينانا بالبقاء او ظناً ولو نوعاً او غفلة كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً . . . الخ ﴾

(وحاصل الرد) هو المنع عن استقرار بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة تعبداً بل بملاكات متعددة (فقد يكون) رجآء واحتياطاً (وقد يكون) اطمينانا بالبقاء (وقد يكون) ظناً ولو نوعاً (وقد يكون غفلة) كما هو الحال في الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً (وفيه ما لا يخفى) فإن بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة وإن لم يكن هو تعبداً إذ لا تعبد في أمر العقلاء بما هم عقلاء فلا معنى لاستقرار بنائهم على العمل على طبق الحالة السابقة بما هي هي بلا ملاك له ولا موجب (ولكن) لا مانع من أن يكون بملاك الوثوق والإطمينان الشخصي بمعنى انهم ما لم يحصل لهم الوثوق والإطمينان بالبقاء من وجود الشيء في السابق ومن تحققه فيه لم يستصحبوا ذلك الشيء ولم يعملوا على طبق الحالة السابقة إلا رجآء

واحتياطاً في بعض الأحيان لا استصحاباً وبانياً على البقاء (ومن المعلوم) أن مجرد كون العمل على طبق الحالة السابقة بملاك الوثوق والإطمينان بالبقاء مما لا يخرجه عن الاستصحاب وإن خرج عنه اذا كان بملاك الرجاء والإحتيـــاط (ودعوى) انه قد يكون بملاك الظن النوعي ممنوعة جداً إذ مرجعه الى العمل بالحالة السابقة في مورد عدم حصول الظن الشخصي تعبداً وقد عرفت حال التعبد (وأشد منها منعاً) دعوى أنه قد يكون بملاك الغفلة فإنها في الحيوانات ممنوعة قطعاً فضلا عن الإنسان ولو أحياناً بل يكون ذلك ارتكازياً فطرياً وإن لم تمتنع الغفلة عقلا .

(وبالجملة) ان مجرد وجود الشيء في السابق وتحققه فيه وان كان موجباً للظن بالبقاء ولو نوعاً وبه يكون الإستصحاب امارة ظنية كما هو الشأن في ساير الامارات المفيدة للظن ولو نوعاً ولكن عمل العقلاء على طبق الحـــالة السابقة واستصحابهم اياها مقصور بما إذا حصل منها الوثوق والإطمينان شخصاً كما هو الحال في خبر الثقة على ماتقدم لك شرحه مبسوطاً فما لم يحصل لهم الوثوق والإطمينان من خبر الثقة لم يعملوا على طبقه ولم يتحركوا على وفقه إلا رجآء واحتياطاً في بعض الأحيان لا عملا بخبر الثقة واعتماداً عليه وان كانت الأخبار الواردة من الشرع مما توسع الدائرة في كلا المقامين فتجعل خبر الثقة والإستصحاب حجتين مطلقاً ولو لم يفدا الوثوق والإطمينان شخصاً وقد تقدم شرح هذا كله في صدر المسألة عند بيان كون الإستصحاب امارة لا أصلا فتذكر .

﴿ قوله وثانياً سلمنا ذلك لكنه لم يعلم أن الشارع به راض وهو عنده ماض ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم . . الخ ﴾

(ومن العجيب جداً) أنه في خبر الواحد قد ادعى أن الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم مما لاتكفي في الردع عن السيرة العقلائية المستقرة على العمل بخبر الثقة بزعم أن رادعيتها دورية وفي المقام قـــد غفل عن الدور رأساً ولعله

قدس سره تغافل عنه ولم يغفل (وعلى كل حال) قد عرفت هناك أن الحق في المسألة أن الآيات والروايات مما تصلح للردع عنها بلا دور ولا محذور فيه اصلا ولكنا قد أجبنا عن رادعيتها بجواب آخر قد تقدم لك شرحه مفصلا فلا نعيد فما به الجواب عن رادعيتها هناك يجري في مقامنا هذا ايضاً حرفاً بحرف .

﴿ قوله وما دل على البراءة او الاحتياط فى الشبهات . . . الخ ﴾

إذا تمّ جوابنا عن رادعية الآيات والروايات الدالة بالمطابقة على المنع عن اتباع غير العلم ومنه الاستصحاب تمّ عن رادعية أدلة البراءة او الاحتياط في الشبهات الدالة بالالتزام على المنع عما سواهما بطريق أولى .

﴿ قوله الوجه الثانى أن الثبوت فى السابق موجب للظن به فى اللاحق الى آخره ﴾

قدأشرنا فيماتقدم أن الشيخ أعلى الله مقامه قدذكرلمختاره وهو حجية الإستصحاب في الشك في الرافع وجوهاً ثلاثة وأنه قد ذكر للقول بحجية الاستصحاب مطلقاً وجوهاً أربعة وأن المصنف قد انتخب من بين هذه الوجوه السبعة وجوهاً أربعة فخصها بالذكر ولم يذكر غيرها فهذا الوجه الثاني الذي ذكره المصنف ها هنا هو مذكور في ذيل الوجه الثاني من وجوه القول بحجية الاستصحاب مطلقاً .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ما ذكر الوجه الثاني وردّ عليه (ما لفظه) مع أن مرجع هذا الوجه الى ما ذكره العضدي وغيره من أن ما تحقق وجوده ولم يظن او لم يعلم عدمه فهو مظنون البقاء (انتهى) .

﴿ قوله وفيه منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلا ولا نوعاً فانه لا وجه له أصلا الا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم وهو غير معلوم . . . الخ ﴾

(وفيه ما لا يخفى) فإن منع اقتضاء مجرد الثبوت في السابق للظن بالبقاء فعلا ولا نوعاً هو خلاف الإنصاف جداً (ودعوى) انه لا وجه لذلك الا كون الغالب فيما

ثبت أن يدوم مع امكان أن لا يدوم وهو غير معلوم (مما لا وجه له) فان معنى كون الغالب فيما ثبت أن يدوم هو أن يستمر الى آخر وقت أمكن بقاءه الى ذلك الوقت الا اذا اتفق زواله أحياناً قبل انتهاء أجله الطبيعي بسبب خاص وداع مخصوص وهو أمر صحيح معلوم لا غير معلوم .

(نعم صح) أن يقال إن مجرد الثبوت في السابق مما لا يوجب الظن بالبقاء شخصاً كما هو ظاهر المستدل بل مما يوجب الظن بالبقاء نوعاً كما أفدناه قبلا فتذكر

﴿ قوله ولو سلم فلا دليل على اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم . . . الخ ﴾

بل قد عرفت الدليل بالخصوص على اعتبار الظن الحاصل من مجرد الثبوت في السابق وهو بناء العقلاء كافة على العمل على طبق الحالة السابقة فيما إذا أفاد الوثوق والإطمينان ولو بضميمة ما أجبنا به عن رادعية الآيات والروايات المتقدم لك شرحه في خبر الواحد مفصلا .

(نعم) على هذا التقدير لا يكون هذا الوجه الثاني وجهاً مستقلا على حدّه لاعتبار الإستصحاب غير ما تقدم فإن مجرد الظن الحاصل من الثبوت في السابق مما لا يصلح للإعتماد عليه ما لم يعتمد في اعتباره على بناء العقلاء الممضي لدي الشرع ومع الإعتماد على بنائهم لا يكون هذا الوجه الثاني دليلا مستقلا برأسه غير الوجه الاول .

﴿ قوله الوجه الثالث دعوى الإجماع عليه كما عن المبادى . . . الخ ﴾

هذا هو الوجه الاول من الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشيخ اعلى الله مقامه لمختاره وهو حجية الاستصحاب عند الشك في الرافع (قال) بعد ما اختار القول التاسع في المسألة وهو الذي اختاره المحقق صاحب المعارج (ما لفظه) لنا على ذلك وجوه الاول ظهور كلمات جماعة في الإتفاق عليه .

(فمنها) ما عن المبادي حيث قال الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على

انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طرء ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقاءه على ما كان أولا ولو لا القول بأن الإستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح انتهى .

(ثم ساق الكلام) الى ان قال ونظير هذا (ما عن النهاية) من أن الفقهاء بأسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على أنا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن وهو عين الإستصحاب لأنهم رجحوا بقاء الثابت على حدوث الحادث .

(ثم قال ومنها) تصريح صاحب المعالم والفاضل الجواد بأن ما ذكره المحقق أخيراً في المعارج راجع الى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب فان هذا شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق يعني الاستصحاب عند الشك في الرافع عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله وقد نقل عن غيره ايضاً . . . الخ ﴾

وهو النهاية بل المعالم والفاضل الجواد على ما عرفت آنفاً .

﴿ قوله وفيه أن تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما له مباني مختلفة في غاية الإشكال ولو مع الاتفاق . . . الخ ﴾

(وحاصل الردّ) أن تحصيل الاجماع على نحو يستكشف منه رأي الإمام عليه السلام في مثل هذه المسألة مما له مباني مختلفة ومدارك متعددة في غاية الإشكال ولو مع الاتفاق فيها فضلا عما إذا كانت هي محل الخلاف فإن احتمال المدرك في المسألة اي احتمال الإعتماد فيها على وجه مخصوص مما يضر باستكشاف رأي الإمام عليه السلام بمعنى أن معه لا يكاد يقطع برأيه لجواز استنادهم فيها الى ذلك الوجه واعتمادهم عليه لا إلى رأيه الواصل اليهم خلفاً عن سلف وجيلا بعد جيل فكيف بما اذا كانت المسألة مما له مدارك متعددة ومباني مختلفة وهذا واضح ظاهر .

﴿ قوله ونقله موهون جداً لذلك ولو قيل بحجيته لو لا ذلك ... الخ ﴾

فإن تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما له مباني مختلفة ومدارك متعددة اذا كان في غاية الإشكال ولو مع فرض الاتفاق فيها نظراً الى احتمال الاستناد فيها الى تلك المباني والمدارك لا الى رأي الإمام عليه السلام فنقل الاجماع فيهـا يكون موهوناً قهراً بسبب الاحتمال المذكور ولو قيل بحجية الاجماع المنقول في حد ذاته لو لا هذا الوهن .

في الاستدلال على حجية الاستصحاب

بالاخبار وبيان الصحيحة الأولى لزرارة

﴿ قوله الوجه الرابع وهو العمدة فى الباب الاخبار المستفيضة ... الخ ﴾

هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استند اليها الشيخ اعلى الله مقامه لمختاره وهو حجية الاستصحاب عندالشك في الرافع (والظاهر) انه لم يستندصريحاً الى الأخبار أحد من قدماء الإصحاب أصلا .

(قال الشيخ) في الأمر الأول من الأمور التي ذكرها بعدالفراغ عن تعريف الاستصحاب (ما لفظه) ولذا لم يتمسك أحدهؤلآء فيه يعني بهم الشيخ والسيدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم بخبر من الاخبار (الى ان قال) وأوّل من تمسك بهذه الأخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي فيما حكى عنه في العقد الطهماسي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم نعم ربما يظهر من الحلّي في السرائر الإعتماد على هذه الاخبار حيث عبّر عن استصحاب نجاسة المـآء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين وهذه العبـارة ظاهرة في أنها مأخوذة من الأخبار (انتهي) .

﴿ قوله منها صحيحة زرارة قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء الى آخره ﴾

هذه هي الصحيحة الأولى لزرارة (وقد رواهـــا في الوسائل) في أول باب من ابواب نواقض الوضوء قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء قلت فإن حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك وإنما ينقضه بيقين آخر (انتهى) .

(ثم لا يخفى) أن ما ذكرناه من الوسائل وما ذكره المصنف في الكتـــاب بينهما فرق يسير في بعض الألفاظ وهو وإن لم يكن مما يضر بالمقصود ولكن مع ذلك حيث كان الأولى نقل متن الحديث على الضبط والدقة بلا اختلاف فيه أصلا فلم نكتف بما ذكره المصنف في الكتاب .

﴿ قوله أو يوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء . . . الخ ﴾

الخفقة حركة الرأس بسبب النعاس يقال خفق برأسه خفقة او خفقتين إذا أخذته حركة من النعاس برأسه فمال برأسه دون ساير جسده .

﴿ قوله وتقريب الإستدلال بها انه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام وإلا فإنه على يقين . . . الخ عرفاً في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه وأنه عليه السلام بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام لا . . . الخ ﴾

مقصوده أن قوله عليه السلام وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ظاهر عرفاً في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه ... الخ ولكن الإنصاف أن تقريب الاستدلال مما لا يحتاج الى ذكر هذا كله كما لم يذكره الشيخ أصلا (والحق) في تقريب الاستدلال أن يقال إن جزاء الشرط اي جزاء قوله عليه السلام والا ... الخ محذوف اي وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب الوضوء

ويستفاد هـــذا الجزاء من قوله عليه السلام قبل ذلك في جواب السائل قلت فإن حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا أبي لا يجب الوضوء ثم قامت العلة وهي قوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك مقام الجزاء المحذوف (وقد ذكر الشيخ) اعلى الله مقامه لذلك امثلة عديدة من الكتاب العزيز

(مثل قوله تعالى) وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى .

(وقوله تعالى) وإن تكفروا فإن الله غني عنكم .

(وقوله تعالى) ومن كفر فإن ربي غني كريم إلى غير ذلك من الأمثلة واما العلة في المقام فهي عبارة عن اندراج اليقين والشك في مورد السؤال تحت القضية الكلية المرتكزة في اذهان العقلاء الغير المختصة بباب دون باب وهي عدم نقض اليقين ابداً بالشك وعدم رفع اليد عن العمل على طبق الحالة السابقة ما لم يعـــلم بالخلاف اصلا فقوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه بمنزلة الصغرى وقوله عليه السلام ولا ينقض اليقين ابداً بالشك بمنزلة الكبرى فيكون ذلك إمضاءاً لمـــا استقر عليه بناء العقلاء وإنفاذاً لما استمر عليه سيرتهم وتصحيحاً لما جرى عليه ديدنهم وهو المطلوب والمقصود غايته ان العقلاء كما اشرنا قبلا لا يكاد يعملون على طبق الحالة السابقة إلا اذا أفادت هي الوثوق والإطمينان بالبقاء والصحيحة مما له اطلاق ينهي عن نقض اليقين بالشك مطلقاً ولو لم يكن هناك وثوق واطمينان بالبقاء ما لم يكن هناك يقين آخر ينقضه (ومن هنا يظهر) ان اعتراف المصنف هنا بالقضية الكلية الإرتكازية الغير المختصة بباب دون باب واندراج اليقين والشك في مورد السؤال في تلك القضية الكلية المرتكزة مناف لما تقدم منه آنفاً من منع استقرار بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة بما هي هي على وجـــه الاستصحاب وان بنوا عليه بملاكات متعددة لا على وجه الاستصحاب اما رجاءاً واحتياطاً او اطميناناً بالبقاء او لغير ذلك وهذا واضح جلي لايخفى على الفطن الزكي فلا تغفل انت ولا تذهل .

﴿ قوله واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله فإنه على يقين . . . الخ غير سديد فإنه لا يصح الا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه وهو الى الغاية بعيد الى آخره ﴾

(هذا احتمال ثاني) في قوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه ... الخ .

(فالاحتمال الأول) ان يكون علة للجزاء المحذوف وقد عرفت شرحه .

(والاحتمال الثاني) ان يكون بنفسه جزاءاً للشرط (وقد اشار إليه الشيخ) اعلى الله مقامه وجعل فيه التكلف (فقال) وجعله نفس الجزاء يعني به قوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه ... الخ يحتاج الى تكلف انتهى .

(وقال المصنف) إنه غير سديد ولعله نظراً الى انه لو تركناه على حاله لم يلتئم الجزاء مع الشرط فلابد من ان نريد من الجزاء وجوب العمل على طبق يقينه السابق بوضوئه اي وإن لم يستيقن انه قد نام فليعمل على طبق يقينه بوضوئه وهو الى الغاية بعيد كما صرح به في المتن .

﴿ اقول ﴾

هذامضافاً الى ان ذلك مما لايضر بالاستدلال أصلافإن الاستدلال مبني كما سيأتي على كون اللام في قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ... الخ للجنس وهو مما لا يتفاوت الحال فيه بين ان كان قوله فإنه على يقين ... الخ علة للجزاء اوكان بنفسه جزاءاً للشرط .

﴿ قوله وأبعد منه كون الجزاء قوله لا ينقض . . . الخ وقد ذكر فإنه على يقين للتمهيد . . . الخ ﴾

(هذا احتمال ثالث) في قوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه ... الخ .

(فالأول) ان يكون علة للجزاء المحذوف .

(والثاني) ان يكون بنفسه جزاءاً للشرط وقد عرفت شرحهما .

(الثالث) ان يكون الجزاء قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين ابداً بالشك

وقوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه يكون توطئة له

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه مع احتمال ان لا يكون قوله عليه السلام فإنه على يقين علة قائمة مقام الجزاء بل يكون الجزاء مستفاداً من قوله عليه السلام ولا ينقض وقوله فإنه على يقين توطئـــة له والمعنى انه إن لم يستيقن النوم فهو متيقن لوضوئه السابق ويثبت على مقتضي يقينه ولا ينقضه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

والإنصاف أن هذا الاحتمال أبعد من سابقه كما أفاد المصنف بل أبعد بكثير على نحو لا يخطر بالبال أصلا فلا يلتفت اليه أبداً .

﴿ قوله وقد انقدح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضية لا ينقض الى آخره باليقين والشك فى باب الوضوء جداً فانه ينافيه ظهور التعليل فى أنه بأمر إرتكازى لا تعبدى قطعاً . . . الخ ﴾

إشارة الى الإشكال الذي تعرضه الشيخ أعلى الله مقامه (قال) بعد الفراغ عن تقرير الإستدلال بالصحيحة (ما لفظه) هذا ولكن مبني الإستدلال على كون اللام في اليقين للجنس إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمة الى الصغرى ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء وانه لاينقض إلا باليقين بالحدث واللام وان كان ظاهراً في الجنس الا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ (انتهى) .

(ومحصله) أن سبق قوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه مما يوجب ظهور اللام في العهد والإشارة الى خصوص اليقين بالوضوء اي فإنه على يقين من وضوئه ولاينقض اليقين بالوضوء أبداً بالشك فيكون المستفاد من الصحيحة قاعدة كلية مختصة بباب الوضوء فقط لا قاعدة كلية غير مختصة ببابٍ دون باب كما

هو المطلوب (وقد أجاب عنه المصنف) ونعم ما أجاب به (وحاصله) ان ظاهر التعليل وهو قوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه ولاينقض اليقين أبداً بالشك هو التعليل باندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية العامة المرتكزة في أذهان العقلاء من عدم نقض اليقين أبداً بالشك ولو كان اللام للعهد لكان تعليلا باندراجها في القضية التعبدية وهي عدم نقض اليقين بالوضوء بالشك اذ ليس خصوص عدم نقض اليقين بالوضوء بالشك قضية مرتكزة في أذهان العقلاء كما لا يخفى .

(ومن المعلوم) ان ظهور التعليل بأمر ارتكازي هو اقوى بمراتب من ظهور اللام في العهد وإن شئت قلت إن مع سبق قوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه ... الخ إذا اريد الجنس من اللام فلا ركاكة في الكلام أصلا بخلاف ما اذا اريد العهد من اللام وكان التعليل بأمر تعبدي فيكون الكلام ركيكاً جداً فتأمل جيداً ،

﴿ قوله ويؤيده تعليل الحكم بالمضى مع الشك فى غير الوضوء فى غير هذه الرواية بهذه القضية او ما يرادفها . . . الخ ﴾

كما في الفقرة الثالثة من الصحيحة الثانية الآتية (لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً) وهكذا في الفقرة السادسة منها (لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) فالتعليل بهذه القضية في الصحيحة الثانية مع التعليل بها في الصحيحة الاولى مما يؤيد ان القضية قضية مرتكزة عامة غير مختصة بباب دون باب كالوضوء والحدث او الطهارة والنجاسة ونحوهما وإن جاز عقلا أن يكون التعليل في كلتا الصحيحتين بأمر تعبدي بأن كان عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك قضية تعبدية وعدم جواز نقض اليقين بالطهارة بالشك قضية تعبدية اخرى (ولعل من هنا) قد جعله المصنف مؤيداً لا دليلا برأسه (وقد اشار الشيخ) اعلى الله مقامه

الى هذا المؤيد في بعض كلامه (فقال) ولكن الإنصاف ان الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور خصوصاً بضميمة الأخبار الأخر الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك (انتهى) .

﴿ قوله مع ان الظاهر انه للجنس كما هو الأصل فيه وسبق فإنه على يقين... الخ لا يكون قرينة عليه مع كمال الملاءمة مع الجنس ايضاً فافهم ... الخ ﴾

هذا جواب ثاني عن الإشكال (ولكن فيه ما لا يخفى) فإن اللام بطبعه وان كان ظاهراً في الجنس وانه الأصل فيه ولكن سبق فإنه على يقين من وضوئه ... الخ مما يوهن الظهور المذكور (كما أشار إليه الشيخ) أعلى الله مقامه في كلامه المتقدم (فقال) واللام وإن كان ظاهراً في الجنس إلا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور ... الخ (ولعل من هنا) قال المصنف أخيراً فافهم .

﴿ قوله مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء لقوة احتمال أن يكون من وضوئه متعلقاً بالظرف لا بيقين . . . الخ ﴾

هذا جواب ثالث عن الإشكال (وحاصله) أن كون اللام في قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين أبداً بالشك للعهد والإشارة الى خصوص اليقين بالوضوء مبني على كون لفظة من وضوئه متعلقة بلفظة (يقين) بنفسها فيكون اليقين حينئذ في الصغرى خاصاً وهو اليقين بالوضوء أي فانه على اليقين بوضوئه ولا ينقض اليقين بالوضوء أبداً بالشك واما إذا كان متعلقاً بالظرف اي بلفظة (على يقين) بحيث كان المعنى هكذا اي فانه من وضوئه على يقين ولاينقض اليقين أبداً بالشك فلا يكون اليقين حينئذ في الصغرى خاصاً كي تكون اللام في يقين الكبرى للإشارة اليه بل جنساً مطلقاً فيكون اليقين في الكبرى ايضاً كذلك فتأمل جيداً .

في تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضى والشك في الرافع

﴿ قوله ثم لا يخفى حسن إسناد النقض وهو ضد الإبرام الى اليقين ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء والإستمرار لما يتخيل فيه من الإستحكام الى آخره ﴾

شروع في تضعيف تفصيل الشيخ أعلى الله مقامه بين الشك في المقتضي فلا يكون الاستصحاب حجة فيه والشك في الرافع فيكون حجة فيه وهو القول التاسع في المسألة كما تقدم الذي نسبه الى ظاهر المحقق صاحب المعارج (وقد استدل الشيخ) لهذا التفصيل بعد الفراغ عن ذكر الأخبار (بما هذا لفظه) ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الإتصالية كما في نقض الحبل والأقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضي له بعد ان كان آخذاً به فالمراد من النقض عدم الإستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده (إذا عرفت هذا) فنقول إن الأمر يدور بين أن يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الأثر وهو المعنى الثالث ويبقي المنقوض عاماً لكل يقين وبين أن يراد من النقض ظاهره وهو المعنى الثاني فيختص متعلقه بما من شأنه الإستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى والظاهر رجحان هذا على الاول يعني به الثالث لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام كما في قول القائل لا تضرب أحداً فإن الضرب قرينة على اختصاص العام بالأحياء ولا يكون عمومه للأموات قرينة على إرادة مطلق الضرب عليه كساير الجمادات (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصله) ان للنقض (معنى حقيقي) وهو ضد الإبرام اي فك

الفتل وهو المقصود من قوله رفع الهيئة الإتصالية كما في نقض الحبل ... الخ (ومعنى مجازي) أقرب وهو رفع الأمر الثابت اي المستحكم الذي فيه اقتضاء الثبوت والإستمرار (ومعنى مجازي أبعد) وهو مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به ولو لعدم المقتضي له فإذا تعذر المعنى الحقيقي كما في المقام ودار الأمر بين المعنيين المجازيين فيتعين المعنى الثاني الأقرب فيختص اليقين حينئذ بما كان متعلقه أمراً ثابتاً مستحكماً فيه اقتضاء الثبوت والإستمرار كالزوجية والملكية والعدالة ونحوها مما يحتاج رفعه الى وجود رافع ومزيل دون ما ليس فيه اقتضاء الثبوت والإستمرار بل يرتفع بنفسه كالليل والنهار واشتعال السراج اذا شك في بقائه للشك في استعداده (هذا محصل كلام الشيخ) أعلى الله مقامه .

(وأما المصنف) فمحصل كلامه في تضعيفه أن حسن إسناد النقض الى اليقين بعد تعذر ارادة المعنى الحقيقي ليس بملاحظة متعلقه أي المتيقن كي يوجب تخصيصه بما من شأنه الثبوت والإستمرار نظراً الى كون رفعه أقرب الى المعنى الحقيقي فيكون الفعل الخاص مخصصاً لمتعلقه العام بل بملاحظة نفسه كما في إسناده الى البيعة او العهد او اليمين ونحو ذلك لما يتخيل في اليقين من الإستحكام سواء كان متعلقاً بما فيه اقتضاء الثبوت والاستمرار ام لا بخلاف الظن فإنه يظن انه ليس فيه إبرام واستحكام .

﴿ اقول ﴾

بل لا يبعد أن يكون النقض في المقام مستعملا في المعنى الثالث وهومطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به ولو للشك في استعداده واقتضائه للثبوت والإستمرار وذلك بشهادة حسن اسناد النقض الى الشك أيضاً كاليقين بعينه كما في الصحيحة الثالثة الآتية فيقول عليه السلام فيها بل ينقض الشك باليقين ... الخ فلوكانحسن إسناد النقض الى اليقين لأجل ما يتخيل فيه من الإستحكام لم يحسن إسناده الى الشك ايضاً (ومنه يظهر) ضعف قول المصنف بخلاف الظن فإنه يظن انه ليس

فيه إبرام واستحكام ... الخ اذ لو جاز إسناد النقض الى الشك عرفاً فإسناده الى الظن بطريق أولى (وقد اعترف الشيخ) أعلى الله مقامه بهذا الشاهد في آخر كلامه (فقـــال) ويمكن أن يستفاد من بعض الامارات إرادة المعنى الثالث مثل قوله عليه السلام بل بنقض الشك باليقين ... الخ .

﴿ قوله والا لصح أن يسند الى نفس ما فيه المقتضى له مع ركاكة مثل نقضت الحجر من مكانه ولما صح أن يقال انتقض اليقين باشتعال السراج فيما اذا شك فى بقاءه للشك في استعداده . . . الخ ﴾

اي وإن لم يحسن إسناد النقض الى اليقين الا اذا كان متعلقاً بما فيه اقتضاء البقاء والإستمرار لصح إسناد النقض الى نفس مافيه اقتضاء البقاء كما في نقضت الحجر من مكانه ولما صح إسناد النقض الى اليقين المتعلق بما ليس فيه اقتضاء البقـــاء والاستمرار كما في انتقض اليقين باشتعال السراج فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده مع انه يصح إسناده اليه مثل ما يصح إسناده الى اليقين المتعلق بما فيـــه اقتضاء البقاء والإستمرار عيناً كاليقين بالطهارة والنجاسة والزوجية والملكية ونحوها (فمن هذا كله) يعرف أن حسن إسناد النقض الى اليقين ليس بملاك تعلقه بما فيه اقتضاء البقاء والإستمرار بل بملاك كون اليقين بنفسه مما يتخيل فيه الإستحكام

﴿ اقول ﴾

والظاهر ان ركاكة مثل نقضت الحجر من مكانه إنما هو بلحاظ لفظة من مكانه الدالة على إرادة الرفع او النقل من النقض وهو غير مناسب مع المعنى الحقيقي وأما إذا اسند النقض الى الحجر وحده بلا لفظة من مكانه كما في قولك نقضت الحجر فقد صح وحسن كما في نقضت البناء عيناً .

﴿ قوله مثل ذاك الأمر . . . الخ ﴾

اي مثل ذاك الامر المبرم .

﴿ قوله حقيقة . . . الخ ﴾

راجع الى ارادة مثل ذاك الأمر اي بعد تعذر إرادة مثل ذاك الأمر حقيقة مما يصح إسناد النقض اليه .

﴿ قوله فإن قلت نعم ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة . . . الخ ﴾

(وحاصل الإشكال) انه نعم إنما يكون حسن إسناد النقض الى اليقين بملاحظة نفسه لا بملاحظة متعلقة لكن لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة وإنما الانتقاض كذلك في قاعدة اليقين والفرق بينهما كماسيأتي شرحه مفصلا ان كلامن اليقين والشك في الاستصحاب قد تعلق بغير ما تعلق به الآخر وفي قاعدة اليقين قدتعلق بعين ما تعلق به الآخر فيتحد متعلقهما (فإذا تيقن) بالوضوء مثلا في أول النهار وشك في الوضوء في وسط النهار فهذا مجري الاستصحاب ولا انتقاض فإن ما تعلق به اليقين السابق وهو الوضوء في اول النهار لم يتعلق به الشك اللاحق وما تعلق به الشك اللاحق وهو الوضوء في وسط النهار لم يتعلق به اليقين السابق (واما إذا تيقن) بالوضوء في أول النهار وشك في وسط النهار في أصل وضوئه في اول النهار فهذا مجري قاعدة اليقين وفيه انتقاض اليقين السابق حقيقة (وعليه) فإذا لم يكن انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة (فان كان) المتعلق اي المتيقن مما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار لم يصح اسناد النقض الى اليقين ولو مجازاً (وان كان) فيه اقتضاء البقاء والاستمرار صح إسناد النقض اليه ولو مجازاً فإن اليقين معه كأنه تعلق بأمر مستمر باق قد انقطع وانفصم بسبب الشك في الرافع (وحاصل الجواب) ان عدم انتقاض اليقين في باب الإستصحاب حقيقة لتعدد متعلقي اليقين والشك إنما هو على المداقة العقلية وأما على المسامحة العرفية وعدم ملاحظة تعددهما زماناً فالإنتقاض محقق عرفاً فكأن الشك اللاحق قد تعلق بعين ماتعلق به اليقين السابق (وعليه) فإذا لم يعامل معاملة اليقين في ظرف الشك صدق

عليه عرفاً أنه قد نقض اليقين بالشك فيكون إسناد النقض إليه حسناً عرفاً ولو مجازاً بتخيل ما فيه من الإستحكام وهذا من غير فرق بين كون متعلقه مما فيه اقتضاء البقاء والاستمرار ام لا .

(نعم) ان الاسناد اليه مع اقتضاء البقاء والاستمرار في متعلقه هو أقرب اعتباراً ولكنه ليس مما يوجب تعيّنه عرفاً إذ المتّبع في الأقربية هو نظر العرف وفهم أهل اللسان لا على الاعتبار والإستحسان كما لا يخفى .

﴿ قوله وأما الهيئة فلا محالة يكون المراد منها النهى عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة لعدم كون الإنتقاض بحسبها تحت الاختيار الى آخره ﴾

الشيخ أعلى الله مقامه بعد أن أفاد العبارة المتقدمة التي كان محصلها ان للنقض معاني ثلاثة (رفع الهيئة الإتصالية) (ورفع الأمر الثابت المستحكم) (ومطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به) وأن الامر يدور بين المعنيين الأخيرين وأن الثاني أظهر من الثالث فيختص متعلق اليقين بما من شأنه الإستمرار (قال ما لفظه) ثم لا يتوهم الإحتياج الى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه لأن التصرف لازم على كل حال فإن النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة اواحكام اليقين والمراد بأحكام اليقين ليس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولا على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً كمن نذر فعلا في مدة اليقين بحياة زيد ويعني بالفعل مثل الصدقة ونحوها بل المراد احكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين وهذه الأحكام كنفس المتيقن ايضاً لها استمرار شأني لا يرتفع الا بالرافع فإن جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستمر الى أن يحدث ناقضها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(ومحصله) ان إرادة المعنى الثاني من النقض وهو رفع الأمر الثابت المستحكم

واختصاص متعلق اليقين حينئذ بما من شأنه البقاء والإستمرار وان كانت مما يحتاج الى إرادة المتيقن من اليقين ولكن هـــذا التصرف أمر لازم على كل حال وذلك ليصير النقض اختيارياً قابلا لتعلق النهي به .

(فيقول المصنف) في تضعيفه ما حاصله ان المراد من النهي عن النقض ليس هو النهي عن النقض الحقيقي فإن النقض الحقيقي ليس تحت الإختيار على كل حال سواء كان المراد هو نقض اليقين بنفسه او نقض المتيقن او آثار اليقين بل المراد هو النهي عن النقض بحسب البناء والعمل ومن المعلوم ان النقض كذلك هو تحت الاختيار وإن اسند الى اليقين بنفسه من غير حاجة الى التصرف في ظاهر القضية بإرادة المتيقن او آثار اليقين من اليقين كي يصير النقض اختيارياً قابلا لتعلق النهي به بل لا مجوز لذلك أصلا فضلا عن الملزم له كما لا يخفى .

﴿ قوله بناء على التصرف فيها بالتجوز او الإضمار . . . الخ ﴾

فإن التصرف بإرادة المتيقن او آثار اليقين كما ادعى الشيخ اعلى الله مقامه في كلامه المتقدم آنفاً هو على نحوين .

(فتارة) يكون بنحو التجوز في الكلمة كما إذا اريد من اليقين المتيقن .

(واخرى) بنحو التجوز في التقدير كما إذا اضمر لفظ الآثار قبل لفظ اليقين فقوله عليه السلام ولاينقض اليقين أبداً بالشك اي لاينقض آثار اليقين أبداً بالشك

﴿ قوله فلا يكاد يجدى التصرف بذلك فى بقاء الصيغة على حقيقتها الى آخره ﴾

أي فلا يكاد يجدي التصرف في القضية بالتجوز في الكلمة او الإضمار في صيرورة النقض اختيارياً قابلا لتعلق النهي به حقيقة كما استفيد ذلك من كلام الشيخ اعلى الله مقامه .

﴿ قوله لا يقال لا محيص عنه فإن النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة الى اليقين وآثاره لمنافاته مع المورد . . . الخ ﴾

(حاصل الإشكال) انه لا محيص عن التصرف في القضيـــة بأن يراد من اليقين المتيقن او آثار اليقين أي المثبتة للمتيقن من جهة اليقين كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه (وذلك) لعدم صحة إسناد النقض ولو بحسب البناء والعمل الى نفس اليقين الا اذا كان لوصف اليقين أثر شرعي مترتب عليه كما إذا نذر أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام كونه متيقناً بحياة زيد مثلا فيصح حينئذ النهي عن نقضه عملا بمعنى النهي عن عدم ترتيب أثره عليه (واما إذا لم يكن) لوصف اليقين أثر شرعي كمـــا في المورد بل كان الأثر الشرعي كجواز الدخول في الصلاة ونحوه مترتباً على نفس المتيقن كالطهارة ونحوها يرتبه المكلف عليه من جهـــة اليقين به فلا محالة يكون المراد من اليقين المتيقن او آثار اليقين اي المثبتة للمتيقن من جهة اليقين به اي لا ينقض المتيقن عملا بعدم ترتيب أثره عليه او لا ينقض آثار اليقين عملا بترك العمل بها ورفع اليد عنها (وحاصل الجواب) ان الاشكال انما يتم اذا كان اليقين المأخوذ في الحديث الشريف ملحوظاً بنفسه وعلى وجه الاستقلال واما اذا كان ملحوظاً بما هو مرآت للمتيقن او لآثار اليقين فيصح إسناد النقض العملي اليه بلحاظ متعلقه او بلحاظ آثاره .

(وفيه) أن اليقين المأخوذ في الحديث الشريف اذا كان ملحوظاً على وجه المرآتية والكاشفية عن المتيقن اوآثار اليقين فهذا هو عبارة اخرى عن ارادة المتيقن او آثار اليقين من اليقين وهو التصرف الذي قد أفاده الشيخ اعلى الله مقامه عيناً وليس هو شيئاً آخر ورآء ذلك لباً (ولعله) إليه أشار أخيراً بقوله فافهم كما سيأتي قريباً (والحق) في الجواب أن يقال إن اليقين كما انه اذا كان لنفسه أثر شرعي مترتب عليه صح إسناد النقض العملي إليه ويقال لا تنقضه عملا بمعنى النهي عن عدم ترتيب أثره عليه فكذلك اذا كان للمتيقن أثر شرعي مترتب عليه صح إسناد

النقض العملي الى اليقين ويقال لا تنقضه عملا بمعنى النهي عن عدم ترتيب الآثار الثابتة للمتيقن المنجزة على المكلف بسبب اليقين به .

(وبعبارة اخرى) كما ان اليقين اذا كان لوصفه أثر شرعي مترتب عليه ولم يرتبه المكلف صدق عليه انه قد نقض اليقين عملا من دون ان يكون ملحوظاً بنحو المرآتية فكذلك اذا كان لمتعلقه آثار شرعية مترتبة عليه ولم يرتبه المكلف صدق عليه انه قد نقض اليقين عملا من دون ان يكون ملحوظاً بنحو المرآتية فعدم ترتيب آثار كل من اليقين والمتيقن يكون هو نقضاً لليقين بنفسه وهدماً وسحقاً له بعينه فتأمل جيداً .

﴿ قوله حيث تكون ظاهرة عرفاً في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبداً اذا كان حكماً ولحكمه اذا كان موضوعاً ... الخ ﴾

علة لقوله كما هو الظاهر في مثل قضية لا ينقض اليقين ... الخ (وتوضيحه) انه سيأتي في التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب أن قضية اخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام ولأحكامه في استصحاب الموضوعات بمعنى ان مقتضي قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين ... الخ في مثل استصحاب وجوب صلاة الجمعة هو إنشاء وجوب مثل الوجوب الذي كنا نتيقن به في السابق وفي مثل استصحاب الخمر هو انشاء حرمة متعلقة به مثل الحرمة التي كانت متعلقة به في السابق فإذا عرفت هذا (فنقول) إن محصل كلام المصنف هنا ان الظاهر في مثل قضية ولا ينقض اليقين ... الخ هو كون اليقين فيها ملحوظاً بنحو المرآتية حيث تكون ظاهرة عرفاً في لزوم العمل بحكم مماثل للمتيقن فيما كان المتيقن حكماً او مماثل لحكمه فيما كان موضوعاً ذا حكم فلو كان اليقين فيها ملحوظاً بنحو الإستقلالية لكانت ظاهرة في لزوم العمل بالحكم المماثل لحكم اليقين بنفسه وبوصفه كوجوب الصدقة المترتب بالنذر على صفة اليقين بحياة زيد في المثال المتقدم لا بالحكم المماثل للمتيقن او المماثل لحكمه .

﴿ اقول ﴾

بل الظاهر ان اليقين في القضية ملحوظ بنحو الإستقلالية كما أشير آنفاً لا بنحو المرآتية ليلزم التصرف المتقدم من إرادة المتيقن من اليقين ولا منافات بين كونه ملحوظاً بنحو الإستقلالية وبين النهي عن نقضه عملا بلحاظ كل من آثاره اذا كان لنفس اليقين أثر او بلحاظ متعلقه اذا كان المتعلق أثراً او بلحاظ آثار متعلقه اذا كان المتعلق موضوعاً ذا أثر فإن رفع اليد عن كل من هذه الآثار هو نقض لليقين بنفسه وهدم وسحق له بعينه كما تقدم آنفاً .

﴿ قوله وذلك لسراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي الى مفهومه الكلي فيؤخذ في موضوع الحكم . . . الخ ﴾

علة لقوله حيث تكون ظاهرة عرفاً ... الخ (وحاصله) ان اليقين الخارجي القائم بالنفس الذي هو مصداق من مصاديق اليقين كما أنه آلة ومرآة للمتيقن إذ لا يرى المتيقن بالكسر سوى الأمر المتيقن فكذلك مفهومه الكلي قد يكون آلة ومرآة للمتيقن فيؤخذ مفهوم اليقين في لسان الدليل ويكون المقصود منه هو المتيقن من دون ان يكون لنفس اليقين دخل في الحكم أصلا كما لو قال مثلا اذا أيقنت بالخمر فلا تشربه فإن اليقين ها هنا مما لا دخل له في حرمة الشرب أبداً فلا هو جزء الموضوع ولا هو تمام الموضوع بل الحكم الواقعي مترتب على نفس الخمر غير ان اليقين به طريق اليه يتنجز حكمه بسببه .

(نعم) قد يؤخذ مفهوم اليقين في لسان الدليل ويكون هو دخيلا في الحكم شرعاً إما بنحو تمام الموضوع او بنحو جزء الموضوع كما لو قال مثلا ان تيقنت بنجاسة ثوبك فلا تصلّ فيه فإن عدم جواز الصلاة مترتب على اليقين بالنجاسة بنفسه وبوصفه لا على نفس النجاسة الواقعية بما هي هي ومن هنا اذا صلى في ثوب نجس واقعاً ولم يعلم بالنجاسة ثم انكشف انه كان نجساً صحت صلاته ولا تعاد .

﴿ قوله فافهم . . الخ ﴾

قد أشرنا في ذيل التعليق على قوله لا يقال لا محيص عنه ... الخ الى وجـــه قوله فافهم فلا تغفل .

(ثم إن هذا كله) تمام الكلام فيما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه لبيان مختاره من التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع وهو القول التاسع في المسألة كما تقدم أي الذي نسبه الى ظاهر المحقق صاحب المعارج .

ما افاده المحقق للتفصيل بين الشك في المقتضى والشك في الرافع

(واما ما أفاده المحقق) صاحب المعارج بنفسه لهذا القول فتفصيله هكذا .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد نقل الأقوال الأحـــد عشر في المسألة (ما لفظه) والأقوى هو القول التاسع وهو الذي اختاره المحقق فإن المحكي عنه في المعارج انه قال إذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقاءه ما لم يقم دلالة على نفيه أم يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة حكى عن المفيد قدس سره انه يحكم ببقاءه وهو المختار (الى ان قال) والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحـــكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فإنه يوجب حل الوطي مطلقاً فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ فكذا بعده كان صحيحاً لأن المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقاً ولا يعلم أن الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الإقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضي (لا يقال) إن المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق (لأنانقول)

وقوع العقد اقتضي حل الوطي لا مقيداً بوقت فيلزم دوام الحل نظراً الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع (ثم قال) فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا عملا بغير دليل وان كان يعني أمراً آخر وراء ذلك فنحن مضربون عنه (انتهى).

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد حكى العبـــارة المذكورة ثانياً من قوله والذي نختاره ... الخ عند نقل حجة القول التاسع في ذيل نقل حجج الاقوال وأدلتها (ثم قال) وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى كفاية وجود المقتضي وعدم العلم بالرافع لوجود المقتضي (ثم قال) وفيه ان الحكم بوجود الشيء لا يكون إلا مع العلم بوجود علته التامة التي من أجزائها عدم الرافع فعدم العلم به يوجب عدم العلم بتحقق العلة التامة إلا أن يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به وهو عين الكلام في اعتبار الإستصحاب (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (وملخصه) بمزيد توضيح منا ان دليل المحقق عبارة عن التشبث بقاعدة المقتضي والمانع اي الحكم بالمقتضي بالفتح بمجرد إحراز المقتضي مع الشك في المانع ولا دليل على اعتبارها وحجيتها لا عقلا ولا شرعاً ما لم يحرز عدم المانع بعلم او بعلمي او بأصل عملي وهو جيـــدمتين لا يمكن إنكاره (ثم إن المحقق) وإن كان كلامه مفروضاً في خصوص الشك في رافعية الموجود حيث مثّل بالألفاظ التي وقع الخلاف في وقوع الطلاق بها ولكن الظاهر ان كل من قال بحجية الإستصحاب في الشك في رافعية الموجود قال بها في الشك في وجود الرافع ولا عكس كمـــا ستعرفه من المحقق السبزواري (هذا تمام الكلام) فيما أفاده المحقق صاحب المعارج للقول التاسع في المسألة.

في تفصيل المحقق السبزواري

(واما ما أفاده المحقق السبزواري) لمختاره من التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في رافعية الموجود فلا يكون الاستصحاب حجة فيهما وبين الشك في وجود الرافع فيكون الإستصحاب حجة فيه وهو القول العاشر في المسألة كما تقدم (فلخصه) بعد التدبر التام في كلام طويل له في محكي الذخيرة قد حكاه عنه الشيخ أعلى الله مقامه في ذيل نقل حجج الأقوال أن نقض اليقين بالشك المنهى عنه في الأخبار إنما يعقل في الشك في وجود الرافع كالشك في وجود البول الناقض للوضوء واما عند الشك في رافعية الموجود بنحو الشبهة الحكمية كالشك في رافعية المذي او بنحو الشبهة الموضوعية كالشك في ان الخارج بول ناقض او مذي غير ناقض فالنقض يكون باليقين بوجود ما شك في رافعيته فلا يكون منهياً عنه بل يكون مأموراً به بمقتضي ذيل الصحيحة الأولى المتقدمة وإنما ينقضه بيقين آخر (وقد أجاب عنه الشيخ) أعلى الله مقامه من وجوه .

(الاول) ما ملخصه أن المراد من اليقين والشك في الأخبار هو اليقين والشك المتعلقان بشيء واحد كما ان المراد من اليقين المنقوض واليقين الآخر الناقض هو اليقينان المتعلقان بشيء واحد (وعليه) فلامعنى لنقض اليقين بالوضوء مثلا باليقين بوجود المذي المشكوك رافعيته او بوجود السايل المشكوك كونه بولا او مذياً وذلك لعدم تعلق اليقين الثاني الناقض بعين ماتعلق به اليقين الأول المنقوض والا لجري عين ذلك حتى في الشك في الرافع فينقض اليقين بالوضوء مثلا باليقين بوجود ما شك معه في خروج البول فان لكل شك في الخارج منشأ موجود لامحالة كما لا يخفى .

(الثاني) ما ملخصه ان نقض اليقين السابق برفع اليد عنه لا يكاد يعقل الا

بالشك والترديد لا باليقين بوجود ما شك في رافعيتـــه فإن وجوده منشأ للشك الناقض لا انه بنفسه ناقض .

(الثالث) انه لو سلم تعقل نقض اليقين السابق باليقين بوجود ما شك في رافعيته فظاهر ذيل الصحيحة وإنما ينقضه بيقين آخر حصر الناقض باليقين بالخلاف المتعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق لا بالشك ولا بيقين آخر متعلق بشيء آخر كاليقين بوجود ما شك في رافعيته فتأمل جيداً .

(هذا تمام الكلام) فيما أفاده المحقق السبزواري للقول العاشر في المسألة .

في تفصيل المحقق الخونساري

(واما ما أفاده المحقق الخونساري) لمختـــاره من التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في رافعية الموجود بنحو الشبهة الحكمية فلا يكون الاستصحاب حجة فيها وبين الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود بنحو الشبهة المصداقية فيكون الاستصحاب حجة فيها وهو القول الحادي عشر في المسألة كما تقدم (فلخصه) كما يظهر بمراجعة كلامه الذي قد حكاه الشيخ اعلى الله مقامه بطوله عند نقل حجة القول الحادي عشر (ان القوم) قد ذكروا أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه والاستصحاب بهذا المعنى مما لا حجية فيه أصلا اذ لا دليل عليه لا عقلا ولا نقلا .

(نعم الظاهر) حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو أن يكون لنـــا دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته أمران .

(الاول) إصالة الاشتغال وقد عبّر عنه فيما سيأتي بحكم العقل (وحاصل

تقريبه) أن الحكم الذي قد اريد استصحابه إما وضعي وإما تكليفي ولما كان مرجع الأول لدي التحقيق الى الثاني فينحصر الحكم بالتكليفي ثم إن التكليفي إما اقتضائي كالوجوب والندب والحرمة والكراهة وإما تخييري كالاباحة اما الاستصحاب في الأول فلأنه إذا كان أمر او نهي بفعل الى غاية معينة فعند الشك في حدوث تلك الغاية ما لم يمتثل التكليف لم يقطع بالخروج عن العهدة وإما الاستصحاب في الثاني فلأن الأمر فيه أظهر (ولعل) وجه الأظهرية كما نبّه عليه الشيخ أعلى الله مقامه هو أن الحكم ببقاء الإباحة عند الشك في وجود الغاية مطابق لأصالة الإباحة الثابتة بالعقل والنقل .

(الأمر الثاني) الأخبار (الناهية) عن نقض اليقين بالشك (الظاهرة) في أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض اليقين بالشك أي عند تعارض ما يوجب اليقين لو لا الشك (الغير الشاملة) للشك في المقتضي اذ ليس فيه ما يوجب اليقين لو لا الشك بخلافه في الشك في الرافع فإن ما يوجب اليقين لو لا الشك في الرافع موجود فيه وهو المقتضي (ثم قال ما هذا لفظه) فإن قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع العلم بوجوده كالشك في وجود المزيل ام لا قلت فيه تفصيل لأنه إن ثبت بالدليل أن ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها في شيء آخر فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك وأما اذا لم يثبت ذلك بل ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في أن الشيء الآخر مزيل ام لا فحينئذ لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول غير جار فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصاً مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثاني الحق انه لا يخلو عن إجمال وغاية ما يسلم منها ثبوت الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

وفي كلا الدليلين ما لا يخفى (اما إصالة الاشتغال) فلأنها وان كانت مما تجري اذا أمر بفعل أو نهى عنه إلى غاية معينة وشك في وجود الغاية او في كون الموجود غاية بنحو الشبهة المصداقية لكن ذلك إذا كان المأمور به او المنهي عنه ارتباطياً بان كان مجموع الافعال او التروك مطلوباً واحداً كما إذا أمر بالإمساك أو نهي عن المفطرات الى الغروب وشك في حدوث الغروب او في كون الحادث غروباً بنحو الشبهة المصداقية فحينئذ يجب الاحتياط وليس من الأقل والأكثر الإرتباطيين في الشبهة الحكمية كي يجري فيها الخلاف المشهور وكان الاقوى فيها البراءة كما تقدم (واما اذا كان المأمور به) او المنهي عنه غير ارتباطي ومنحلا الى واجبات او محرمات متعددة فحينئذ لايجب الاحتياط بقاعدة الاشتغال ما لم يتشبث باستصحاب عدم الغروب (مضافاً) الى أن الأمر او النهي اذا كان غير إلزامي فالتمسك بقاعدة الاشتغال وحكم العقل بالاحتياط مما لا وجه له (واما الأخبار الناهية) عن نقض اليقين بالشك فلأنها .

(أولا) لاوجه لدعوي ظهورها في كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو النهي عنه عند تعارض مـا يوجب اليقين لو لا الشك كي لا تشمل الشك في المقتضي بدعوى انه ليس فيه ما يوجب اليقين لو لاالشك بل المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو النهي عن نقضه مطلقاً سواء كان هناك ما يوجب اليقين لو لا الشك أم لا .

(وثانياً) لو سلم ظهورها في ذلك فلا وجه لاختصاصها بالشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود بنحو الشبهة المصداقية بدعوى إجمال الإخبار وأن المتيقن منها خصوص الصورتين فقط بل تشمل جميع صور الشك في الرافع في قبال الشك في المقتضي سواء كان الشك في أصل وجود الرافع أو في رافعيـة الموجود بنحو الشبهة المصداقية أو بنحو الشبهة الحكمية فإن ما يوجب اليقين لو لا

الشك موجود في الكل فيتعارض مع الشك ويحرم نقضه به فتأمل جيداً .

في دفع توهم اختصاص الاستصحاب بالموضوعات

﴿ قوله ثم انه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلا للتنزيل . . . الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من اختصاص الاستصحاب بالموضوعات فقط دون الاحكام التكليفية نظراً الى اختصاص مورد الدليل وهو قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ... الخ بالشك في الموضوع دون الحكم التكليفي .

(فيقول المصنف) في دفعه إن كلا من الحكم والموضوع كما في استصحاب وجوب صلاة الجمعة او استصحاب الخمر عند الشك في انقلابه الى الخل لما كان قابلا للتنزيل غايته أن تنزيل الخمر المشكوك بمنزلة الخمر المتيقن يكون بجعل حرمة له يماثل حرمة الخمر المتيقن وتنزيل الوجوب المشكوك بمنزلة الوجوب المتيقن يكون بجعل وجوب يماثل الوجوب المتيقن (كان) مقتضي اطلاق قوله (ع) ولا ينقض اليقين أبداً بالشك هو اعتبار الاستصحاب في كل من الحكم والموضوع جميعاً واختصاص المورد بالموضوع فقط مما لا يوجب التخصيص به بعد كون التعليل في الصحيحة كما تقدم شرحه قبلا هو باندراج اليقين والشك في مورد السؤال تحت القضية الكلية المرتكزة في أذهان العقلاء الغير المختصة بمورد دون مورد وهذا واضح .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾

ولعل ذلك راجع الى قوله قد اتى بها في غير مورد لأجل الإستدلال بها على حكم

المورد ... الخ فان قضية ولا ينقض اليقين أبداً بالشك وان كانت قضية كلية ارتكازية قد أتى بها في غير مورد لأجل الإستدلال بها على حكم المورد ولكن المورد في الجميع مختص بالموضوع فقط كما لا يخفى .

في الاستدلال بصحيحة اخرى لزرارة

﴿ قوله ومنها صحيحة اخرى لزرارة قال قلت له أصاب ثوبي دم رعاف . . . الخ ﴾

هذه صحيحة ثانية لزرارة (قد رواها في الوافي) في ابواب الطهارة من الخبث في باب التطهير من المني (ورواها في الوسائل) مقطعة في ابواب متفرقة من احكام النجاسات وهي تشتمل على ست فقرات كل فقرة منها مسألة مستقلة برأسها .

(١ ـ قال قلت) أصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلّمت أثره الى أن أصيب له الماء فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ثم إني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلاة وتغسله .

(٢ ـ قلت) فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد .

(٣ ـ قلت) فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فيه فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً .

(٤ ـ قلت) فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنها قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارته .

(٥ ـ قلت) فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه قال لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك .

(٦ ـ قلت) إني رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك (انتهى) الحديث الشريف (ولا يخفى) أن بين ما ذكرناه من الوافي وبين ماذكره المصنف في الكتاب اختلاف يسير في بعض الألفاظ كما في الصحيحة الأولى عيناً وهو وإن لم يكن على نحو يغيّر المعنى ولكن مع ذلك حيث كان الوقوف على متن الحديث على الضبط والدقة بلا اختلاف فيه أصلا أولى وأحسن فلم نكتف بما ذكره المصنف قدس سره .

﴿ قوله وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى تقريب الاستدلال بقوله فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك في كلا الموردين . . . الخ ﴾

أي في الفقرة الثالثة والسادسة فكما انه عليه السلام في الصحيحة الأولى قد علل عدم وجوب الوضوء باندراج اليقين والشك في المورد تحت القضية الكلية المرتكزة في أذهان العقلاء الغير المختصة بباب دون باب وهو مما يكشف عن إمضاء تلك القضية الكلية فكذلك في الصحيحة الثانية قد علل عدم وجوب إعادة الصلاة في الفقرة الثالثة والسادسة باندراج اليقين والشك في المورد تحت القضية الكلية المرتكزة وهو مما يكشف عن إمضائه لها ورضائه بها .

(ودعوى) ان اللام في الكبرى للعهد والإشارة الى اليقين بالطهارة لا للجنس كي يثبت به المطلوب وهو حجية الاستصحاب في جميع الابواب من غير اختصاص بباب دون باب (فقد عرفت جوابها) مما تقدم في الصحيحة الأولى من منافاتها مع ظهور الصحيحة في التعليل بالقضية الكلية المرتكزة الغير المختصة بباب دون باب وانه لو كان اللام للعهد لكان التعليل بامر تعبدي وهو ركيك جداً

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى عدم سبق اليقين بالطهارة في الفقرة السادسة كي يدعي العهد فيها

كما سبق في الفقرة الثالثة فدعوى العهد في الفقرتين جميعاً مما لا وجه له قطعاً .

(ولعل من هنا) قال الشيخ اعلى الله مقامه وإرادة الجنس من اليقين لعله أظهر هنا (انتهى) .

(بقي شيء) وهو ان الظاهر من الفقرة السادسة أن الامام عليه السلام قد فرّق بين ما إذا رأي الدم في ثوبه في اثناء الصلاة يابساً على وجه علم انه كان من السابق وقد وقع بعض الصلاة في الثوب النجس فينقض الصلاة ويعيد وبين ما إذا رآه في ثوبه في اثناء الصلاة رطباً على وجه قد احتمل وقوعه عليه في حال الصلاة فيقطع الصلاة ويغسل الثوب ثم يبني عليها من حيث قطعها (ومقتضي الجمع) بين هذه الفقرة السادسة وبين الفقرة الثالثة الدالة على صحة الصلاة اذا وقعت في ثوب نجس جهلا بالموضوع هو التفصيل بين وقوع جميع الصلاة في الثوب النجس جهلا فتصح وبين وقوع بعضها كذلك فتبطل وتمام الكلام في الفقه إن شاء الله تعالى

﴿ قوله نعم دلالته في المورد الاول على الاستصحاب مبنى . . . الخ ﴾

(وحاصله) ان في لفظ اليقين في قوله عليه السلام في المورد الاول لأنك كنت على يقين من طهارتك احتمالين .

(احدهما) ان يكون المراد منه هو اليقين بطهارة الثوب من قبل ظن الإصابة اي لأنك كنت على يقين من طهارة ثوبك قبل ان تظن الاصابة ثم شككت وظننت انه قد اصابه فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً وعلى هذا الاحتمال يكون المورد من الاستصحاب وهذا هو الظاهر من الحديث الشريف .

(ثانيهما) ان يكون المراد منه هو اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر في الثوب ولم ير شيئاً الزائل برؤية النجاسة بعد الصلاة حيث يحتمل ان تكون هي النجاسة التي قد خفيت عليه حين نظر و لم ير شيئاً ويحتمل أن تكون هي حادثة بعدها بحيث وقعت الصلاة في الثوب الطاهر وعلى هذا الاحتمال يكون المورد من قاعدة اليقين لأن الشك قد تعلق بأصل ما تعلق به اليقين لا ببقاءه ولكن هذا خلاف ظاهر قوله

ثم صليت فيه فرأيت فيه فان ظاهره انه رأيت النجاسة التي قد خفيت علي حين نظرت فلم أر شيئاً بحيث علم وقوع الصلاة في الثوب النجس بلا شبهة .

﴿ قوله ثم انه اشكل على الرواية بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة . . . الخ ﴾

حاصل الإشكال ان ظاهر قول الراوي ثم صليت فيه فرأيت فيه كما تقدم آنفاً انه رأي النجاسة التي قد خفيت عليه حين نظر فلم ير شيئاً بحيث علم وقوع الصلاة في الثوب النجس (وعليه) فاعادة الصلاة حينئذ بعد انكشاف وقوعها في النجاسة ليس نقضاً لليقين بالطهارة بالشك بل باليقين بالنجاسة فتعليله عليه السلام عدم إعادة الصلاة باستصحاب الطهارة حين الصلاة حيث قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً مما لا يكاد يصح .

(نعم إنما) يصح هذا التعليل لجواز الدخول في الصلاة فإذا سأل مثلا انه كيف جاز له الدخول في الصلاة وهو ظان بنجاسة ثوبه فيعلل بانه كان له استصحاب الطهارة فجاز له الدخول فيها .

﴿ قوله ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال إلا بأن يقال إن الشرط في الصلاة فعلا حين الإلتفات الى الطهارة هو إحرازها . . . الخ ﴾

(وحاصله) بعد التدبر التام في مجموع ما للمصنف هنا من الكلام أن التفصي لايكاد يمكن الا بأن يقال إن الشرط فعلا في حين الالتفات الى الطهارة هو إحرازها ولو بالأصل كالإستصحاب او بالقاعدة كقاعدة الطهارة لا نفس الطهارة وان كانت هي شرطاً اقتضائياً بمقتضي الجمع بين هذه الصحيحة وبين بعض الإطلاقات مثل قوله تعالى وأما ثيابك فطهر بناءاً على ارادة تطهيرها من النجاسات لأجل الصلاة كما صرح به الطبرسي (وعليه) فمقتضي إحراز الطهارة بالاستصحاب من قبل الصلاة وحصول الشرط لها أي الإحراز هو عدم إعادتها بعداً ولو انكشف

وقوعها في النجس بتمامها فيطابق التعليل حينئذ مع السؤال (ثم إن) الظاهر ان وجه التقييد بحين الإلتفات هو ان من غفل عن طهارة ثوبه ونجاسته وصلى بلا إحراز الطهارة اصلا صحت صلاته قطعاً وإن انكشف بعداً ان الثوب كان نجساً بتمامه فلو كان إحراز الطهارة شرطاً مطلقاً لم تصح صلاته في هذا الحال .

﴿ اقول ﴾

إن الظاهر مما دل على وجوب ازالة النجاسات عن الثوب والبدن لأجل الصلاة بعد وضوح كونه غيرياً لا نفسياً هو شرطية نفس الطهارة بما هي هي للصلاة واقعاً لا إحرازها غير ان التعليل في الصحيحة حيث لا يكاد يطابق السؤال المذكور فيها الامع إجزاء الطهارة الاستصحابية اي الخبثية فيلتزم حينئذ بالإجزاء في خصوص المقام من دون التعدي الى كل امر ظاهري فكأن الامام عليه السلام قد علل عدم الإعادة بذلك لتفهيم السائل ان الطهارة الخبثية الإستصحابية هي مما تجزي عن الواقعية وسيأتي الإشارة من المصنف الى احتمال كون التعليل بملاحظة اقتضاء الامر الظاهري للإجزاء فانتظر .

﴿ قوله ولو بأصل او قاعدة . . . الخ ﴾

الظاهر ان مقصوده من الأصل كما أشرنا هو الاستصحاب ومن القاعدة قاعدة الطهارة وقيل قاعدة اليد والأمر في ذلك سهل هين .

﴿ قوله لا يقال لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة فإنه اذا لم يكن شرطاً لم يكن موضوعاً لحكم مع انه ليس بحكم . . . الخ ﴾

(وحاصل الاشكال) انه إذا قلنا إن الشرط هو إحراز الطهارة لا نفس الطهارة فكيف تستصحب الطهارة وتحرز هي بالاستصحاب فإن الطهارة على هذا لا حكم ولا موضوع ذو حكم بعد فرض كون الشرط هو إحراز الطهارة لا نفس الطهارة ومن المعلوم انه لابد في الاستصحاب من كون المستصحب حكماً او موضوعاً ذا

حكم وإلا لكان الاستصحاب والتعبد بالبقاء لغواً عبثاً كما لا يخفى (وقد أجاب المصنف) عن ذلك بأمرين .

(الاول ما حاصله أن مقتضي التوفيق بين بعض الإطلاقات ولعله يعني به الآية الكريمة كما أشرنا وبين مثل التعليل في الصحيحة أن نفس الطهارة شرط اقتضائي وإحرازها حين الإلتفات اليها شرط فعلي ومن المعلوم ان كونها شرطاً اقتضائياً مما يكفي في جواز استصحابها شرعاً .

(الثاني) ان الطهارة وإن لم تكن شرطاً للصلاة بل كان الشرط هو إحرازها ولو حين الإلتفات اليها ولكن مجرد كونها قيداً للشرط مما يكفي في جواز استصحابها والتعبد ببقائها ويخرجه هو عن اللغوية والعبثية بلا كلام .

﴿ قوله لا يقال سلمنا ذلك لكن قضيته ان تكون علة عدم الإعادة حينئذ ... الخ ﴾

(حاصل الإشكال) انه سلمنا ان الشرط في الصلاة ولو حين الالتفات الى الطهارة هو إحرازها لا نفس الطهارة (ولكن) مقتضي ذلك ان تكون علة عدم اعادة الصلاة بعد انكشاف وقوعها في الثوب النجس هو إحراز الطهارة بالاستصحاب لا الطهارة المحرزة به (مع ان) مقتضي التعليل وهو قوله عليه السلام لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ... الخ أن العلة هي الطهارة المحرزة بالاستصحاب لا إحرازها به وهو مستصحبها .

﴿ قوله فإنه يقال نعم ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال ... الخ ﴾

(وحاصل الجواب) انه نعم ان مقتضي كون الشرط إحراز الطهارة لا نفس الطهارة ان تكون العلة لعدم إعادة الصلاة بعد انكشاف وقوعها في الثوب النجس هو احراز الطهارة بالاستصحاب لا الطهارة المحرزة به (ولكن) التعليل بالطهارة المستصحبة انما هو بلحاظ حال قبل الانكشاف لنكتة التنبيه على حجية

الاستصحاب وانه كان هناك استصحاب (مضافاً) الى ان تعليل عدم الإعادة بالطهارة المستصحبة مما يستلزم كون السبب واقعاً لعدم الإعادة بعد الإنكشاف هو استصحاب الطهارة اي الذي كان جارياً في حال الصلاة لا نفس الطهارة وإلا لكانت الإعادة بعد كشف الخلاف من نقض اليقين باليقين لا بالشك فلايتم التعليل كما تقدم في الإشكال على الرواية .

﴿ اقول ﴾

ان التعليل وان كان هو بلحاظ حال قبل الإنكشاف اذ بعد الإنكشاف لا استصحاب ولا مستصحب (ولكن) نكتة التنبيه على حجية الاستصحاب وتفهيم السائل ان هناك كان استصحاب مما تحصل بكل من التعليل بالطهارة المستصحبة او باستصحاب الطهارة وإحرازها به لابالاول فقط دون الثاني (وعليه) فالصحيح في جواب الإشكال ان يقال إنا لا نسلم ان مقتضي التعليل أي قوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ... الخ ان العلة لعدم الاعادة هي الطهارة المستصحبة بل العلة هي إحرازها به وهو مستصحبها (مضافاً) الى ان التعليل بالطهارة المستصحبة او باستصحاب الطهارة مرجعهما الى شيء واحد ولا فرق بينهما أصلا (ولعمري) ان هذا الاشكال اعني الاشكال الأخير واه ضعيف جداً لم ينبغ التعرض له أبداً غير ان المصنف قدس سره قد يطيل الكلام في بعض المقامات بلا طائل وقد يوجز الكلام في بعض المقامات بل في كثير منها بما يخل بالمرام كما هو غير خفي على الأعلام .

﴿ قوله ثم إنه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء كما قيل . . . الخ ﴾

إشارة الى ما ذكره الشيخ اعلى الله مقامه (قال) وربما يتخيل حسن التعليل لعدم الإعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعدة وكاشفة عنها (ثم قال) وفيه ان ظاهر قوله

فليس ينبغي يعني ليس ينبغي لك الإعادة لكونه نقضاً (انتهى) .

(فالمصنف) ردّ على هذا التخيل بمثل ما ردّ عليه الشيخ اعلى الله مقامه من ان العلة لعدم الإعادة على هذا هو اقتضاء ذاك الأمر الظاهري الموجود في حال الصلاة للإجزاء لا لزوم نقض اليقين بالشك من الإعادة مع ان ظاهر قوله (ع) فليس ينبغي ..، الخ أن العلة هو لزوم نقض اليقين بالشك من الإعادة لا اقتضاء ذاك الأمر الظاهري للإجزاء .

﴿ قوله اللهم الا أن يقال إن التعليل به انما هو بملاحظة ضميمة اقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء . . . الخ ﴾

هذا توجيه للتخيل المتقدم آنفاً (وحاصله) ان تعليل الإمام عليه السلام عدم اعادة الصلاة باستصحاب الطهارة في حال الصلاة انما هو بملاحظة اقتضاء الامر الظاهري للإجزاء فان إعادة الصلاة فعلا مع فرض اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء هو طرح لاستصحاب الطهارة في حال الصلاة ونقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها في حال الصلاة والا لزم عدم إجزاء الأمر الظاهري وهذا واضح ظاهر .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾

قال المصنف في تعليقته على الكتاب في وجه التأمل إن اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ليس بذلك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الإعادة كما لا يخفى (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

نعم ليس اقتضاء الامر الظاهري للإجزاء بذاك الوضوح ولكنا قد اشرنا قبلا أن الإمام عليه السلام كأنه قدأرادبذلك تفهيم السائل أن الطهارة الخبثية الإستصحابية مما تجزي عن الواقعية وبهذا يصح التعليل ويحسن ويتم ويندفع الاشكال من أصله وينحسم .

﴿ قوله مع انه لا يكاد يوجب الإشكال فيه والعجز عن التفصي عنه إشكالا في دلالة الرواية على الاستصحاب فإنه لازم على كل حال كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين . . . الخ ﴾

(وحاصله) انه لو سلم العجز عن تصحيح مطابقة التعليل مع السؤال في الرواية الشريفة فلا يكاد يوجب ذلك قدحاً في دلالتها على الإستصحاب فإن اشكال عدم مطابقة التعليل مع السؤال هو إشكال لازم على كل حال سواء كان مفاد الرواية هو قاعدة الإستصحاب بأن كان المراد من اليقين فيه اليقين بطهارة الثوب من قبل ظن الإصابة كما تقدم او قاعدة اليقين بأن كان المراد من اليقين فيه اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر في الثوب ولم ير شيئاً الزائل برؤية النجاسة بعد الصلاة وليس هذا الإشكال مختصاً بما اذا كان مفاد الرواية قاعدة الإستصحاب وحجيتها كي يكون ذلك قدحاً في دلالتها عليها .

﴿ اقول ﴾

بل الظاهر ان هذا الإشكال مختص بما اذا كان مفاد الرواية هو قاعدة الإستصحاب وحجيتها دون قاعدة اليقين إذ على الثاني يكون المراد من اليقين هو اليقين الحاصل بالنظر في الثوب ولم ير شيئاً كما أشير آنفاً الزائل برؤية النجاسة بعد الصلاة بحيث يحتمل ان تكون هي النجاسة التي خفيت عليه حين نظر في الثوب ولم ير شيئاً فوقعت الصلاة في الثوب النجس ويحتمل ان تكون حادثة بعدها فلم تقع الصلاة في الثوب النجس فيقول عليه السلام لا تنقض ذلك اليقين بالطهارة الحاصل لك بالنظر بالشك الحاصل بعدها بسبب الرؤية فلا تعاد الصلاة ثانياً ويطابق التعليل حينئذ مع السؤال (ولكن الإنصاف) أن هذا كله خلاف ظاهر قوله ثم صليت فيه فرأيت فيه فإن ظاهره كما تقدم قبلا انه رأيت النجاسة التي خفيت عليّ حين نظرت في الثوب فلم أر شيئاً فيكون مفاد الرواية على هذا هو قاعدة الإستصحاب وحجيتها دون قاعدة اليقين كما سبق تحقيقه في ذيل التعليق

على قوله نعم دلالته في المورد الاول على الإستصحاب مبني ... الخ فراجع .

في الاستدلال بصحيحة ثالثه لزرارة

﴿ قوله ومنها صحيحة ثالثة لزرارة واذا لم يدر فى ثلاث هو او أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف اليها اخرى . . . الخ ﴾

هذه صحيحة ثالثة لزرارة (قدرواها في الوافي) في باب الشك فيمازاد على الركعتين (ورواها في الوسائل) مقطعة بعضها في باب من شك بين الإثنتين والأربع وبعضها في باب من شك بين الثلاث والأربع (وتمامها هكذا) عن احدهما عليهما السلام قال قلت له من لم يدر في أربع هو او في ثنتين وقد أحرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه وإذا لم يدر في ثلاث هو او في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف اليها أخرى ولاشيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات (انتهى) ومحل الاستشهاد هو قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك فإنه عليه السلام قد حكم بنحو القضية الكلية بعدم نقض اليقين بالشك ومنها اليقين والشك في المورد اي اليقين بعدم الاتيان بالرابعة بالشك في اتيانها وهو المطلوب (وأما دعوى) إرادة العهد من اللام فقد عرفت ضعفها في الصحيحتين الاولتين فلا نعيده ثالثاً بل هي في المقام أضعف بكثير فإنه مع سبق اليقين بالوضوء في الصحيحة الاولى وسبق اليقين بالطهارة في الفقرة الثالثة من الصحيحة الثانية إذا لم يكن اللام للعهد فمع عدم سبق اليقين بعدم الاتيان بالرابعة في هذه الصحيحة بطريق أولى .

(بقي شيء) واحد وهو تفسير قوله عليه السلام ولا يدخل الشك في اليقين

(والظاهر) ان إدخال الشك في اليقين هو عبارة اخرى عن نقض اليقين بالشك والإعتناء بالشك فإذا نقض اليقين بعدم الإتيان بالرابعة بالشك فيها واعتني بالشك ولم يأت بالرابعة المشكوكة فقد أدخل الشك في اليقين وخلط احدهمـــا بالآخر (كما ان الظاهر) ان نقض الشك باليقين هو عبارة أخرى عن عدم الإعتناء بالشك فإذا لم ينقض اليقين السابق بالشك اللاحق ولم يعتن بالشك أبداً فقد نقض الشك باليقين وتم على اليقين وبنى عليه ولم يعتد بالشك في حال من الحالات .

﴿ قوله والإستدلال بها على الاستصحاب مبنى على إرادة اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة سابقاً والشك فى اتيانها وقد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك . . . الخ ﴾

المستشكل هو الشيخ أعلى الله مقامه (قال) بعد ذكر الصحيحة الثالثة (ما لفظه) وقد تمسك بها في الوافية وقرره الشارح وتبعه جماعة ممن تأخر عنه وفيه تأمل لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام قام فأضاف اليها أخرى القيام للركعة الرابعة من دون التسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامة ومخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله يركع بركعتين بفاتحة الكتاب فإن ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة إرادة ركعتين منفصلتين أعني صلاة الاحتياط فتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة الى ركعة مستقلة كما هو مذهب الإمامية فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقة الآتية على ما صرح به السيد المرتضى واستفيد من قوله عليه السلام في أخبار الاحتياط إن كنت قد نقصت فكذا وإن كنت قـــد أتممت فكذا هو اليقين بالبراءة فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(ومحصله) ان المراد من قوله عليه السلام قام فأضاف اليها أخرى ان كان

هو القيام الى ركعة اخرى موصولة وكان المراد من اليقين فيها اليقين بعدم الاتيان بالرابعة فالصحيحة من باب الاستصحاب ولكنها حينئذ مخالفة لمذهب الشيعة وموافق لقول العامة بل ومخالف للفقرة الاولى منها الظاهرة في الاتيان بركعتين منفصلتين فيتعين ان يكون المراد من القيام فيها القيام بعد التسليم الى ركعة اخرى مفصولة ويكون المراد من اليقين فيها اليقين بالبراءة الحاصلة بالبنـــاء على الأكثر والاتيان بركعة مستقلة فتكون الصحيحة حينئذ أجنبية عن الإستصحاب .

﴿ قوله ويمكن الذب عنه بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة . . . الخ ﴾

والصحيح أن يقال ويمكن ذبه أي دفعه لا الذب عنه اي الدفع عنـــه فانه خلاف المقصود (وعلى كل حال) حاصل المراد انه يمكن دفع الإشكال بأن الإحتياط بالبناء على الاكثر والإتيان بركعة أخرى مفصولة مما لا ينافي إرادة اليقين بعدم الاتيان بالرابعة فأصل الإتيان بالرابعة يكون بمقتضي الإستصحاب والإتيان بها مفصولة يكون بأخبار أخر دالة على الاتيان بها كذلك .

(مثل ما رواه) في الوسائل في باب وجوب البناء على الأكثر عن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال له يا عمـــار أجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فخذ بالاكثر فإذا سلمت فأتم ما ظننت انك نقصت .

(وما رواه) في الباب ايضاً عن عمـــار بن موسى الساباطي قال وسألت أبا عبدالله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلاة فقال ألا أعلمك شيئاً إذا فعلتـــه ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء قلت بلى قال اذا سهوت فابن على الأكثر فإذا فرغت وسلمت فقم وصل مـا ظننت انك نقصت الحديث .

(وما رواه) في الباب عن عمار بن موسى أيضاً قال قال أبو عبدالله (ع) كلما دخل عليك من الشك في صلاتك فاعمل على الأكثر قال فإذا انصرفت فأتم

ما ظننت انك نقصت (وعليه) فتكون هذه الأخبار كلها مقيدة لإطلاق قوله عليه السلام في الصحيحة ولا ينقض اليقين بالشك المقتضي للاتيان بالرابعة مطلقاً سواء كانت موصولة او مفصولة .

﴿ اقول ﴾

وبهذه الأخبار يرفع اليد ايضاً عن ظهور قوله عليه السلام قام فأضاف اليها أخرى في الإتيان بها موصولة .

(وبالجملة) لا ينبغي الإشكال في كون الصحيحة من باب الاستصحاب وأن المراد من اليقين فيها هو اليقين بعدم الإتيان بالرابعة لا اليقين بالبراءة كما احتمله السيد (ره) في الموثقة الآتية إذا شككت فابن على اليقين واحتمله شيخنا الأنصاري ايضاً في المقام فإنه بعيد جداً فيبقى في المقام ظهور قوله عليه السلام قام فأضاف اليها أخرى فيرفع اليد عنه بالأخبار الدالة على البناء على الاكثر ويحمل على الاتيان بالرابعة بعد التسليم مفصولة وبه يقيد اطلاق النهي عن النقض الشامل للاتيان بها موصولة او مفصولة (هذا إن قلنا) بمذهب المشهور من وجوب البناء على الاكثر تعييناً والإتيان بما احتمل نقصه منفصلا (واما إذا قلنا) بالتخيير بينه وبين البناء على الأقل والاتيان بما احتمل نقصه متصلا كما أفتى به الصدوق في الفقيه على ما ذكره الوافي جمعاً بين الاخبار اي الآمرة بالبناء على الأكثر والآمرة بالبناء على الأقل كما ستأتي الإشارة اليها في ذيل الموثقة الآتية فلا وجه لرفع اليد عن الظهور المذكور بل الصحيحة تكون هي من الادلة الدالة على البناء على الاقل كما لا يخفى .

﴿ قوله فافهم .. الخ ﴾

ولعله اشارة الى ان أصل الاتيان بالرابعة لو كان هو بمقتضي استصحاب عدم الاتيان بها لوجب الاتيان بها حينئذ موصولة كما اذا قطع بعدم الإتيان بها لا الإتيان بها مفصولة .

﴿ اقول ﴾

نعم ولكن مع ذلك كله لا يضر ذلك بكون الصحيحة من باب الإستصحاب وان المراد من اليقين فيها هو اليقين بعدم الاتيان بالرابعة إذ غاية ما يلزم حينئذ هو رفع اليد عن الإتصال بأخبار أخر لا الإلتزام بكون المراد من اليقين فيها هو اليقين بالبراءة كما احتمله الشيخ أعلى الله مقامه لتكون الصحيحة أجنبية عن الإستصحاب رأساً .

﴿ قوله وربما اشكل ايضاً بانه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد لا العامة لغير مورد... الخ ﴾

(حاصل الإشكال) انه لو سلم دلالة الصحيحة على الإستصحاب بأن يكون المراد من اليقين فيها اليقين بعدم الاتيان بالرابعة فهي من الاخبار الخاصة اي الدالة على الإستصحاب في مورد مخصوص (مثل) قوله عليه السلام إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضأ وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت الى غير ذلك مما سيأتي تفصيله لا من الاخبار العامة اي الدالة على الاستصحاب في عموم الابواب من غير اختصاص بباب دون باب وذلك لظهور الفقرات السبع وهي قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ... الخ في كونها مبنية للفاعل أي لا ينقض المصلي الشاك فإذا كان الفاعل هو المصلي الشاك كان المراد من اليقين فيها خصوص يقينه بعدم الاتيان بالرابعة لا جنس اليقين ليستفاد منها حجية الاستصحاب في عموم الابواب (وقد أجاب عنه) المصنف بأمرين

(احدهما) أن تطبيق قضية لاينقض اليقين على غير مورد كما في الصحيحتين المتقدمتين مما يؤيد إلغاء خصوصية المورد في الصحيحة الثالثة .

(ثانيهما) ان الظاهر من نفس القضية أن ملاك حرمة النقض انما هو ما في نفس اليقين والشك لا لما في المورد من الخصوصية كي يختص الحكم به دون غيره .

﴿ اقول ﴾

وكأن المصنف قد سلم أن المراد من اليقين في الصحيحة بعد ظهور الفقرات فيها في كونها مبنية للفاعل هو يقين المصلي بخصوص عدم الاتيان بالرابعة لا جنس اليقين غايته أنه قدتشبث لإلغاء خصوصية المورد بالامرين المذكورين (ولكن الحق) هو منع ذلك اي منع كون المراد من اليقين فيها بعد فرض ظهور الفقرات السبع في كونها مبنية للفاعل هو يقين المصلي بخصوص عدم الإتيان بالرابعة بل المراد جنس يقينه اي ولا ينقض المصلي الشاك جنس اليقين بالشك ومنه يقينه في المورد بعدم الاتيان بالرابعة وقد أشرنا الى ذلك كله قبلا عند ذكر محل الإستشهاد من الصحيحة مختصراً فتذكر وتدبر جيداً .

في الاستدلال بموثقة اسحاق

(بقي شيء) وهو ان الشيخ أعلى الله مقامه بعد ما فرغ من الصحيحة الثالثة قد تعرض لموثقة اسحاق التي قد أشير اليها مكرراً .

(وهي ما رواه) في الوافي في باب الشك فيمازادعلى الركعتين (وفي الوسائل) في باب وجوب البناء على الاكثر مسنداً عن اسحاق بن عمار قال قال لي ابو الحسن الأول عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا أصل قال نعم (وقد ناقش الشيخ) أعلى الله مقامه في الاستدلال بها كما ناقش في الاستدلال بالصحيحة الثالثة ايضاً (وعمدة) وجه المناقشة منافاتها لما جعله الشارع أصلا في غير واحد من الاخبار يعني بها الاخبار المتقدمة الآمرة بالبناء على الاكثر وان احتمل أخيراً عدم اختصاصها بشكوك الصلاة فضلا عن الشك في ركعاتها (قال) نعم يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بشكوك الصلاة فضلا عن الشك في ركعاتها فهو أصل كلي خرج منه الشك في عدد الركعات وهو غير قادح (انتهى)

﴿ اقول ﴾

الظاهر كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه انه لا دليل على اختصاص الموثقة بشكوك الصلاة فضلا عن الشك في ركعاتها كي تنافي ما جعله الشارع أصلا في غير واحد من الاخبار (ولكن) الموثقة على هذا التقدير مجملة مرددة بين قاعدة الإستصحاب وقاعدة اليقين لعدم ظهورها في شيء منهما إذ كما يحتمل أن يكون المراد انه إذا شككت في بقاء ما تيقنت به فابن على اليقين فكذلك يحتمل أن يكون المراد انه إذا شككت في أصل ما تيقنت به فابن على اليقين وستأتي الإشارة الى قاعدة اليقين في تتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى .

(نعم إذا قلنا) باختصاصها بالشك في عدد الركعات كما هو ظاهر الاصحاب بقرينة ذكرهم لها في ذيل أخبار الشكوك في ركعات الصلاة فهي من الادلة الخاصة أي الدالة على الإستصحاب في مورد خاص وهو عدد ركعات الصلاة لا الادلة العامة اي الدالة عليه مطلقاً في عموم الابواب من غير اختصاص بباب دون باب كما في الصحاح الثلاث المتقدمات وحينئذ (فإذا اخترنا) ما اختاره المشهور من وجوب البناء على الاكثر عند الشك في ركعات الصلاة فلابد من حملها على التقية لموافقتها لمذهب العامة كساير ما دل على البناء على الاقل .

(مثل ما رواه) في الوافي في باب الشك فيما زاد على الركعتين عن ابن يقطين عن أخيه عن أبيه قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يدري كم صلى واحدة أم ثنتين أم ثلاثاً قال يبني على الجزم ويسجد سجدتي السهو ويتشهد خفيفاً .

(وما رواه) في الباب ايضاً عن سهل بن اليسع فيما اذا تلبس عليه الاعداد كلها عن الرضا عليه السلام انه قال يبني على يقينه ويسجد سجدتي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهداً خفيفاً .

(وما رواه) في الباب أيضاً عن اليسع عن أبيه قال سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل لا يدري أثلاثاً صلى أم ثنتين قال يبني على النقصان ويأخذ بالجزم

ويتشهد بعد انصرافه تشهداً خفيفاً كذلك في أول الصلاة وآخرها (قال) صاحب الوافي لعله سقط ذكر سجود السهو من قلم النساخ في هذا الحديث (الى ان قال) لان التشهد الخفيف لا يكون الا فيه (انتهى) وهو جيد .

(وما رواه) في الباب ايضاً عن البجلي وعليّ عن أبي ابراهيم عليه السلام في السهو في الصلاة فقال يبني على اليقين ويأخذ بالجزم ويحتاط بالصلوات كلها (واما إذا اخترنا) ما اختاره الصدوق أعلى الله مقامه كما تقدم من التخيير بين البناء على الاكثر والبناء على الاقل بمقتضي الجمع بين الطائفتين من الاخبار فهي من جملة ما دل على البناء على الاقل بلاحاجة الى حملها على التقية أصلا وهذا واضح .

في الاستدلال برواية محمد بن مسلم

ورواية اخرى

﴿ قوله ومنها قوله من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين او فإن اليقين لا يدفع بالشك . . . الخ ﴾

هذه روايتان قد جمع بينهما المصنف بلفظ واحد (قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) ومنها ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) قال قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين (انتهى) .

(ورواها في الوسائل) في أول باب من نواقض الوضوء (وقال) ثم شك (ثم قال) الشيخ أعلى الله مقامه وفي رواية أخرى عنه من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك (قال) وعدّها المجلسي في البحار في سلك الاخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية (انتهى) فقول المصنف

أو فإن اليقين لا يدفع بالشك إشارة الى هذه الرواية الثانية .

﴿ قوله وهو وإن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره فى اختلاف زمان الوصفين وانما يكون ذلك فى القاعدة دون الاستصحاب . . . الخ ﴾

(توضيح المقام) أن الشيخ أعلى الله مقامه بعد أن ذكر الروايتين جميعاً أوردعليهما (بما حاصله) انه يعتبر في قاعدة اليقين اختلاف زمان اليقين والشك بأن نتيقن أولا بعدالة زيد مثلا فى يوم الجمعة ثم نشك بعداً فى نفس عدالته فى يوم الجمعة (ولكن) لا يعتبر ذلك في الاستصحاب قطعاً إذ من الجائز أن نتيقن ونشك في زمان واحد كما إذا تيقنا في الحال أن زيداً كان عادلا في يوم الجمعة وفي عين الحال شككنا ايضاً في عدالته في هذا الحال (والسر فيه) ان الشك في الاستصحاب متعلق ببقاء ما تيقن به فيتعدد متعلق اليقين والشك دقة فلابأس باجتماع الوصفين في زمان واحد بخلاف قاعدة اليقين فإن الشك فيها يتعلق بأصل ما تيقن به فيتحد متعلق اليقين والشك فلا يكاد يجتمع الوصفان في زمان واحد (ثم لا إشكال) في ظهور الروايتين جميعاً بمقتضي قوله عليه السلام من كان على يقين فشك او فأصابه شك في اختلاف زمان اليقين والشك وان اليقين فيهما سابق والشك فيهما لاحق (وعليه) فيتعين حملهما على قاعدة اليقين دون الإستصحاب .

(فيقول المصنف) في جواب الشيخ أعلى الله مقامه ما حاصله أن الروايتين وان كانتا ظاهرتين في اختلاف زمان اليقين والشك ولكن مجرد ذلك مما لا يوجب تعين حملهما على قاعـــدة اليقين فإن المتداول في التعبير عن الاستصحاب ايضاً هو ذلك ولعله بملاحظة اختلاف زمان المتيقن والمشكوك وسرايتـــه الى نفس اليقين والشك لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الإتحاد وهكذا بين الشك والمشكوك (بل ولنا) ما يوجب ظهور الروايتين في الاستصحاب فضلا عن عدم الموجب لتعين حملهما على قاعدة اليقين وهو قوله عليه السلام فان الشك لا ينقض اليقين او فإن اليقين لايدفع بالشك فإنه إشارة الى القضية المرتكزة في أذهان العقلاء الواردة

في ادلة الاستصحاب مكرراً أعني في الصحاح الثلاثة المتقدمة .

(وقد أنصف الشيخ) أعلى الله مقامه أخيراً فأشار الى ذلك بقوله لكن الإنصاف أن قوله عليه السلام فإن اليقين لا ينقض بالشك بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله لا ينقض اليقين بالشك ظاهره مساوقته لها ويبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا (انتهى) .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى ضعف قوله ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته الى الوصفين لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الإتحاد . . . الخ فإن السر في تداول التعبير عن الاستصحاب بمثل تلك العبارة من كان على يقين فشك او فأصابه شك ليس هو اختلاف زمان الموصوفين وسرايته الى الوصفين بل السر هو اتحادمتعلق اليقين والشك في الاستصحاب عرفاً كما في قاعدة اليقين عيناً غايته انه في الاستصحاب متحد عرفاً وفي قاعدة اليقين متحد دقة وعرفاً فإذا اتحد متعلق اليقين والشك في الاستصحاب عرفاً كما في قاعدة اليقين فقهراً يختلف زمان اليقين والشك فيه كما يختلف فيهما فيكون اليقين سابقاً والشك لاحقاً ويحسن التعبير في كليهما جميعاً بمثل من كان على يقين فشك او فأصابه شك فتأمل جيداً .

في الاستدلال بخبر الصفار

﴿ قوله ومنها خبر الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية . . . الخ ﴾

(قد رواها) في الوافي في باب علامة دخول الشهر وأن الصوم للرؤية والفطر للرؤية .

(ورواها) في الوسائل في باب كون علامة شهر رمضان وغيره رؤية الهلال (والعجب) أن المصنف قد نقل الحديث في المقام على الضبط والدقة بلا اختلاف في متنه أصلا ولو يسيراً .

﴿ قوله حيث دل على أن اليقين بشعبان لا يكون مدخولا بالشك فى بقاءه وزواله بدخول شهر رمضان . . . الخ ﴾

ظاهر العبارة أن الخبر قد دل على أن خصوص اليقين بشعبان لا يكون مدخولا بالشك في بقاءه وزواله بدخول شهر رمضان فيكون الخبر من الأخبار الخاصة أي الدالة على حجية الإستصحاب في مورد مخصوص وفي باب خاص لاالأخبار العامة أي الدالة على اعتباره في عموم الأبواب من غير اختصاص بباب دون باب (ولكنه) كما ترى ضعيف فإن الخبر قد دل على أن جنس اليقين لايكون مدخولا بالشك ومنه اليقين بشعبان فلا يكون مدخولا بالشك في شهر رمضان وهكـذا اليقين بشهر رمضان فلايكون مدخولا بالشك في شوال لاخصوص اليقين بشعبان او بشهر رمضان (وقد أجاد الشيخ) أعلى الله مقامه في تقريب الاستدلال به (فقال) بعد ذكر الخبر (ما لفظه) فإن تفريع تحديد كل من الصوم والإفطار على رؤية هلالي رمضان وشوال لايستقيم الا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك يعني به جنس اليقين السابق مدخولا بالشك اللاحق ومنه اليقين بشعبان واليقين بشهر رمضان .

﴿ قوله وربما يقال ان مراجعة الأخبار الواردة فى يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان . . . الخ ﴾

(وتفصيل الأخبار) الواردة في يوم الشك هكذا قد (روي) في الوسائل في باب كون علامة شهر رمضان وغيره رؤية الهلال مسنداً عن ابراهيم بن عثمان الخزاز عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدا بالتظني .

(وروي) ايضاً في الباب مسنداً عن سماعة قال صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن الحديث .

(وروي) أيضاً في الباب مسنداً عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فافطروا وليس بالرأي والتظني ولكن بالرؤية الحديث .

(وروي) ايضاً في الباب مسنداً عن اسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال في كتاب علي عليه السلام صم لرؤيته وافطر لرؤيته وإياك والشك والظن الحديث .

(فيقول المصنف) انه ربما يقال إن مراجعة تلك الأخبار مما يشرف القطع بأن المراد من اليقين في خبر الصفار هو اليقين بدخول شهر رمضان وأنه لابد في وجوب الصوم من اليقين بدخول شهر رمضان كما لابد في وجوب الافطار من اليقين بدخول شوال غايته أن الحديثين الأولين أعني حديثي الخزاز وسماعة يتعرضان حال الصوم فقط والحديثان الأخيران يتعرضان كلا من الصوم والإفطار جميعاً (وعليه) فخبر الصفار يكون أجنبياً عن الاستصحاب رأساً .

﴿ اقول ﴾

إن المصنف وإن لم يصرح باختيار هذا القول تصريحاً ولكن الظاهر منه الميل اليه حيث ذكر القول ولم يردّ عليه وما أبعد ما بينه وبين ما ادعاه الشيخ أعلى الله مقامه من كون الخبر من أظهر روايات الباب يعني باب الاستصحاب (قال) والإنصاف ان هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الإستصحاب إلا أن سندها غير سليم (انتهى)

(والحق) أن الخبر وإن لم يكن من أظهر روايات الباب بل أظهرها الصحاح الثلاثة بلا شبهة ولكن الخبر ليس أجنبياً عن الإستصحاب رأساً كما احتمله المصنف فإن مفاد اخبار يوم الشك وإن كان اعتبار اليقين بدخول شهر رمضان

في وجوب الصوم وأنه فريضة من فرائض الله فلا يجوز تأديته بالشك او الظن بل بالرؤية (ولكن) مع ذلك لا يكون قرينة على أن المراد من اليقين في خبر الصفار (اليقين لا يدخل فيه الشك) هو اليقين بدخول شهر رمضان سيما بعد وجود هذا التعبير في الصحيحة الثالثة ايضاً المتقدمة بل المراد منه أن جنس اليقين السابق مما لا يدخل فيه الشك اللاحق كما ظهر من الشيخ ايضاً في عبارته المتقدمة وقد عرفت قبلا في ذيل الصحيحة الثالثة أن إدخال الشك في اليقين هو عبارة اخرى عن نقض اليقين بالشك والإعتناء بالشك وخلطه باليقين فتذكر .

في الاستدلال بقوله كل شيء طاهر وقوله

المآء كله طاهر وقوله كل شيء حلال

﴿ قوله ومنها قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر وقوله المآء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس وقوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام الى آخره ﴾

(الشيخ أعلى الله مقامه) بعد أن فرغ عن ذكر الأخبار الستة المتقدمة من الصحاح الثلاثة وما بعدها (قال ما لفظه) هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب (الى ان قال) وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة يعني بها الأخبار الدالة على حجية الإستصحاب في موارد مخصوصة وابواب خاصة (فذكر رواية عبدالله بن سنان) الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وسنذكر تفصيلها إن شاء الله تعالى (الى ان قال) ومثل قوله عليه السلام في موثقة عمار كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر (ثم ساق الكلام طويلا الى ان قال) ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية حيث ذكر روايات إصالة الحل الواردة في مشتبه الحكم او

الموضوع في هذا المقام (الى ان قال) ومنها قوله عليه السلام المـآء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

(أما الرواية الأولى) اعني موثقة عمار فقـــد رواها في الوسائل في أبواب النجاسات في باب أن كل شيء طاهر حتى يعلم ورود النجاسة عليه (ولفظه) كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك ولكن المشهور على الألسن هو كل شيء طاهر ولا أصل له .

(وأما روايات الحلّ) فقد عرفت تفصيلها في البراءة سنداً ومتناً فلانعيد .

(وأما الرواية الأخيرة) فقدرواها في الوسائل في أول باب من أبواب المـآء المطلق (ولفظه) المـآء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر وان كان لفظ الشيخ والمصنف جميعاً حتى تعلم أنه نجس ولكن المروي ما نقلناه .

﴿ قوله وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال ان الغاية فيها انما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً . . . الخ ﴾

(ملخص كلام الشيخ) أعلى الله مقامه في تقريب دلالة موثقة عمار كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر على الإستصحاب أنها مبنية على كونها مسوقة لبيـــان استمرار طهارة كل شيء الى ان يعلم حدوث قذارته لا ثبوتها له ظاهراً الى أن يعلم عدمها (والاصل) في ذلك أن القضية المغياة (قد يقصد المتكلم بها) مجرد ثبوت المحمول للموضوع (وقد يقصد المتكلم بها) مجرد الإستمرار لا أصل الثبوت بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه (والمقصود) من الموثقة .

(إما ان يكون المعنى الثاني) وهو القصد الى بيان الإستمرار بعد الفراغ من ثبوت أصل الطهارة فيكون دليلا على استصحاب الطهارة لكنه خلاف الظاهر .

(وإما ان يكون المعنى الاول) وحينئذ لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وإن شمل مورده الا أن الحكم فيما علم طهارته ولم يعلم طرو القذارة له ليس

من حيث سبق طهارته بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة لا استصحابها .

(وملخص كلام المصنف) في تقريب دلالة تلك الاخبار على الاستصحاب أن المستفاد من الغاية بيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً بحسب الظاهر فقوله عليه السلام كل شيء طاهر يستفاد منه إثبات حكم واقعي للشيء وقوله عليه السلام حتى تعلم أنه قذر يستفاد منه أن الحكم الواقعي الثابت للشيء مستمر ظاهراً الى أن يعلم الخلاف فالمغيى دليل اجتهادي والغاية استصحاب الطهارة وليست الغاية لتحديد الموضوع اي كل شيء لم يعلم انه قذر هو طاهر كي يكون المجموع قاعدة الطهارة وذلك لظهور المغيى في بيان الحكم للأشياء بعناوينها الأولية لا الأشياء بعناوينها الثانوية اي الأشياء الغير المعلومة قذاوتها (والفرق بين التقريبين) أن الإستمرار على تقريب الشيخ يقصد من نفس المحمول اي كلمة طاهر وعلى تقريب المصنف يقصد من نفس الغاية من دون تصرف في المحمول أبداً على ما يظهر من قوله إن الغاية فيها إنما هو ابيان استمرار ماحكم على الموضوع واقعاً :.. الخ وهكذا قوله بعد ذلك إلا أنه بغايته دل على الإستصحاب حيث أنها ظاهرة في استمرار ذالك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم بطرو ضده او نقيضه ... الخ فيكون المغيى على تقريب الشيخ هكذا كل شيء طاهر اي مستمر طهارته حتى تعلم انه قذر والمغيى على تقريب المصنف هكذا كل شيء طاهر اي واقعاً وهذه الطهارة الواقعية مستمرة ظاهراً الى ان يعلم قذارته (ومن هنا) تكون الرواية على تقريب الشيخ استصحاباً محضاً وعلى تقريب المصنف يكون المغيا دليلا اجتهادياً والغاية استصحاباً للطهارة الواقعية .

﴿ اقول ﴾

(اما تقريب الشيخ) فهو خلاف الظاهر وقد اعترف به اعلى الله مقامه كما تقدم فان الظاهر من قوله كل شيء طاهر اثبات نفس الطهارة للشيء لإثبات استمرارها

له (واما تقريب المصنف) ففيه (مضافاً) الى انه خلاف الظـاهر (مستلزم) لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى فإن الغاية على هذا الفرض قد اريد منها استمرار الحكم الواقعي ظاهراً واريد منها ايضاً معناها الحقيقي وهوالإنتهاء اذ المقصود ليس استمرار الحكم الواقعي ظاهراً الى الآخر بل الى العلم بالقذارة فينتهي وهـذا هو استعمال اللفظ في اكثر من معنى فيتعين كون الرواية لقاعدة الطهارة وحدها كما هو ظاهر الشيخ اعلى الله مقامه (ودعوى) ظهورالمغيي في بيان الحكم للأشياء بعناوينها الأولية وان كانت هي حقاً لكن ما لم تكن الغاية هي العلم والا فيكون المغيي لبيان الحكم للأشياء الغير المعلومة قذارتها وهي عبارة اخرى عن الأشياء بعناوينها الثانوية وهذا واضح ظاهر .

﴿ قوله من الطهارة والحلية ظاهراً : . . الخ ﴾

قوله ظاهراً ليس تمييزاً للطهارة والحلية بل لاستمرار ما حكم على الموضوع واقعاً بمعنى ان ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلية هومستمرظاهراً الى العـلم بطروّ ضده او نقيضه وقد صرح بذلك في قوله الآتي في المتن في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم بطرو ضده او نقيضه ... الخ .

﴿ قوله لا لتحديد الموضوع كى يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك فى طهارته او حليته . . . الخ ﴾

بل ليست الغاية لتحديد الموضوع ولو كان الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته او حليته فإن الغاية إما قيد للمحمول او للنسبة كما في قولك زيد نائم حتى تطلع الشمس او قائم الى الزوال .

(نعم نتيجة) كون المحمول او النسبة مغيي بالعلم هو تحديد الموضوع قهراً فيكون الشيء الثابت له الطهارة او الحلية هو الشيء الغير المعلوم طهارته او حليته لا الشيء مطلقاً وهو معنى تحديد الموضوع قهراً فتأمل جيداً .

﴿ قوله كما انه لو صار مغيا لغاية مثل الملاقات بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة لدل على استمرار . . . الخ ﴾

فإذا قال مثلا الماء كله طاهر حتى يلاقي النجس أو العصير حلال حتى يغلي لدل ذلك على استمرار ذلك الحكم الواقعي الى الملاقاة او الغليان فينقطع ولم يكن له حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الإستصحاب أصلا أما عدم دلالته بنفسه فواضح فإن المغيي دليل اجتهادي محض وأما عدم دلالته بغايته فلأن الغاية ليست هي العلم كي يكون الاستمرار المغيي به ظاهرياً مجعولا في ظرف الجهل والستار على الواقع ويكون عبارة اخرى عن الاستصحاب والأصل العملي وهذا ايضاً واضح .

﴿ قوله ولا يخفى انه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ فى معنيين . . . الخ ﴾

بل قد عرفت منا لزوم ذلك جداً فإن الغاية على تقريب المصنف قد اريد منها استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً واريد منها ايضاً معناها الحقيقي وهو الإنتهاء اذ المقصود كما تقدم ليس استمرار الحكم الواقعي ظاهراً الى الآخر بل الى العلم بالقذارة فينتهي وينقطع وهذا هو استعمال اللفظ في أكثر من معنى .

﴿ قوله وإنما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده غاية لاستمرار حكمه ليدل على القاعدة والاستصحاب . . . الخ ﴾

هذا ردّ على صاحب الفصول (ره) وتوضيحه أنه (قال الشيخ) أعلى الله مقامه في ما أفاده في المقام (ما لفظه) نعم إرادة القاعدة والاستصحاب معاً يوجب استعمال اللفظ في معنيين لما عرفت ان المقصود في القاعدة مجرد إثبات الطهارة في المشكوك وفي الاستصحاب خصوص إبقائها في معلوم الطهارة سابقاً والجامع بينهما غير موجود فيلزم ما ذكرنا (الى ان قال) وقد خفى ذلك على بعض المعاصرين يعني به الفصول فزعم جواز إرادة القاعدة والإستصحاب معاً وأنكر ذلك على صاحب القوانين فقال إن الرواية تدل على أصلين .

(احدهما) أن الحكم الأولى للأشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم

بالنجاسة وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب .

(الثاني) أن هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة وهذا من موارد الإستصحاب وجزئياته (قال الشيخ) انتهى (ثم قال) اقول ليت شعري ما المشار إليه بقوله هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة (فإن كان) هو الحكم المستفاد من الأصل الأولى فليس استمراره ظاهراً ولا واقعاً مغيي بزمان العلم بالنجاسة بل هو مستمر الى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة (مع ان قوله) حتى تعلم إذا جعل من توابع الحكم الأول الذي هو الموضوع للحكم الثاني فمن أين يصير الثاني مغيي به إذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الأول المغيي موضوعاً له (وإن كان) هو الحكم الواقعي المعلوم يعني ان الطهارة إذا ثبتت واقعاً في زمان فهي مستمرة في الظاهر الى زمن العلم بالنجاسة فيكون الكلام مسوقاً لبيان الإستمرار الظاهري فيما علم ثبوت الطهارة له واقعاً في زمان فأين هذا من بيان قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (وملخصه) انه يرد على الفصول القائل بكون الرواية للقاعدة والإستصحاب جميعاً إشكالات عديدة .

(احدها) استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو لفظ طاهر وذلك لما عرفت من أن المقصود في قاعدة الطهارة هو إثبات نفس الطهارة للشيء وفي الاستصحاب إثبات استمرارها له بعد الفراغ عن ثبوت أصلها فيكون لفظ طاهر مستعملا في الطهارة وفي استمرارها جميعاً .

(ثانيها) ان المشار اليه في قوله إن هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة (ان كان) هو الحكم الظاهري كما هو ظاهر كلامه بل صريحه أي ان الطهارة الظاهرية التي هي مع عدم العلم بالنجاسة مستمرة ظاهراً الى زمن العلم بالنجاسة فليس استمرار هذا الحكم الظاهري مغيي بزمان العلم بالنجاسة بل هو ثابت الى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة (وإن كان) هو الحكم الواقعي أي إن الطهارة الواقعية

الثابتة للشيء مستمرة ظاهراً الى زمن العلم بالنجاسة فالرواية على هذا تكون دليلا اجتهادياً واستصحاباً كما تقدم من المصنف لاقاعدة واستصحاباً كما ادعاه الفصول

(ثالثها) وهو العمدة ان الحكم الأول اي الطهارة مغيي بالعلم بالنجاسة وبهذه الغاية صارت هي طهارة ظاهرية مجعولة في ظرف الشك اي في ظرف عدم العلم بالنجاسة والحكم الثاني وهو استمرار الطهارة الظاهرية مغيي ايضاً بالعلم بالنجاسة إذ المفروض استمرارها الى هذا الحد لا الى الأبد (وعليه) فغاية واحدة هي غاية للحكم الاول والثاني جميعاً وهذا وإن لم يكن مانع عنه عقلا ولكنه في المقام حيث ان الحكم الأول مع تابعه اي مع غايته يكون موضوعاً للحكم الثاني مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فانها بما هي من توابع الحكم الأول المفروض كونه موضوعاً للحكم الثاني تكون في رتبة سابقة وهي رتبة الموضوع وبما انها غاية للحكم الثاني ايضاً المترتب على الحكم الأول تكون في رتبة متأخرة وهي رتبة الحكم وهذا هو تقدم الشيء على نفسه المحال عقلا فتأمل جيداً .

(هذا كله من امر الشيخ) أعلى الله مقامه مع الفصول وقد أجاد انصافاً في الرد عليه ولم يدع شيئاً .

(واما المصنف) فحيث ان إرادة القاعدة عنده مبتنية على كون الغاية لتحديد الموضوع كما تقدم فرد على الفصول بلزوم استعمال اللفظ في معنيين بطريق آخر غير طريق الشيخ وهو أن الغاية يلزم أن تكون من قيود الموضوع لتتحقق بها قاعدة الطهارة ويلزم أن تكون غاية لاستمرار الطهارة الظاهرية ليتحقق بها الاستصحاب فيكون معنى قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر هكذا كل شيء لم يعلم قذارته طاهر وهذه الطهارة مستمرة ظاهراً الى العلم بالقذارة وهذا هو ما ذكره المصنف من استعمال اللفظ في معنيين .

﴿ اقول ﴾

ويمكن إرجاع ذلك الى الإشكال الأخير من الإشكالات الثلاثة التي أوردها الشيخ

على الفصول وكان مرجعه الى استلزام تقدم الشيء على نفسه المحال عقلا (وعلى كل حال) قد تقدم منا ان إرادة القاعدة من الرواية الشريفة غير مبتنية على كون الغاية لتحديد الموضوع بل هي إما غاية للمحمول او للنسبة وإن كانت نتيجة تحديد المحمول او النسبة هي تحديد الموضوع قهراً كما عرفت (وعليه) فالتحقيق في ردّ الفصول من حيث لزوم استعمال اللفظ في اكثر من معنى او غيره هو ما أفاده الشيخ اعلى الله مقامه .

(بقي أمور) :

(الاول) إن في المسألة قولا آخر وهو كون الرواية دليلا اجتهادياً وقاعدة واستصحاباً فالمغيي دليل اجتهادي وقاعدة والغاية استصحاب محض (وهذا هو خيرة المصنف) في تعليقته على الرسائل (قال) عند التعليق على قول الشيخ نعم إرادة القاعدة والاستصحاب معاً يوجب استعمال اللفظ في معنيين (ما لفظه) إرادتهما إنما توجب ذلك لو كان كما افاده قدس سره بان يراد من المحمول فيها تارة اصل ثبوته واخرى استمراره بحيث كان اصل ثبوته مفروغاً عنه وكذلك الحال في الغاية فجعلت غاية للحكم بثبوته مرة وللحكم باستمراره اخرى واما إذا اريد احدهما من المغيي والآخر من الغاية فلا (توضيح ذلك) ان قوله عليه السلام كل شيء طاهر مع قطع النظر عن الغاية بعمومه يدل على طهارة الأشياء بعناوينها الواقعية كالماء والتراب وغيرهما فيكون دليلا اجتهادياً على طهارة الأشياء وباطلاقه بحسب حالات الشيء التي منها حالة كونه بحيث يشتبه طهارته ونجاسته بالشبهة الحكمية او الموضوعية يدل على قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته كذلك (الى ان قال) ولا ضير في اختلاف الحكم بالنسبة الى افراد العام وصيرورته ظاهرياً بالنسبة الى بعضها وواقعياً بالإضافة الى بعضها الآخر لأن الاختلاف بذلك انما هو من اختلاف افراد الموضوع لا من جهة الإختلاف في المعنى المحكوم به بل هو بالمعنى الواحد (الى ان قال) فدلّ اي الحديث الشريف بما فيه من الغاية والمغيي على ثبوت

الطهارة واقعاً وظاهراً على ما عرفت على اختلاف أفراد العام وعلى بقائها تعبداً عندالشك في البقاء من دون لزوم محذور استعمال اللفظ في المعنيين (انتهى) موضع الحاجة من كلامه .

﴿ اقول ﴾

(أما إرادة) الاستصحاب من الغاية فقد عرفت قبلا في ذيل التعليق على قوله وتقريب دلالة مثل هذه الاخبار ... الخ محذورها وهو لزوم استعمال الغاية في معنيين اي في الإستمرار وفي الإنتهاء جميعاً فراجع .

(وأما إرادة) القاعدة والاستصحاب جميعاً من الرواية فقد عرفت آنفاً محاذيرها من الشيخ أعلى الله مقامه في ضمن ردّه على الفصول وكان عمدتها لزوم تقدم الشيء على نفسه فتذكر .

(وأما إرادة) الدليل الإجتهادي والقاعدة جميعاً من المغيي بدعوي اطلاق لفظ الشيء في قضية كل شيء طاهر حتى تعلم انه قـــذر وشموله للشيء بعنوانه الأوّلي كالمـآء والتراب ونحوهما وللشيء بعنوانه الثانوي اي مشكوك الطهارة والنجاسة وأن الجميع طاهر غايته ان بعض أفراده طاهر واقعاً وبعضها الآخر طاهر ظاهراً فهي لو سلم معقوليتها مما لا تلائم الغاية وهي العلم بالقذارة إذ لا معنى لكون الطهارة الواقعية مغياة بالعلم بالقذارة الا الظاهرية المجعولة في ظرف الشك في الطهارة الواقعية فقهراً يكون المغيي قاعدة الطهارة فقط لادليلا اجتهادياً وقاعدة فتأمل جيداً .

(هذا تمام الكلام) في تنقيح المسألة وقد عرفت ان فيها وجوهاً خمسة .

(الاول) كون الرواية هي قاعدة الطهارة فقط وهو الحق المشهور وهو الظاهر من الشيخ أعلى الله مقامه لماعرفت من تصريحه بكونها للإستصحاب خلاف الظاهر .

(الثاني) كونها استصحاباً فقط وهو الذي قـــد عرفت تقريبه من الشيخ

بإرادة استمرار الطهارة من المحمول لا نفس الطهارة وإن اعترف اعلى الله مقامه انه خلاف الظاهر وهو كذلك .

(الثالث) كونها دليلا اجتهادياً واستصحاباً وهو خيرة المصنف في الكتاب

(الرابع) كونها قاعدة واستصحاباً وهو خيرة الفصول .

(الخامس) وهو أخس الوجوه كونها دليلا اجتهادياً وقاعدة واستصحاباً وهو خيرة المصنف في تعليقته على الرسائل .

(الامر الثاني) ان الشيخ أعلى الله مقامه بعد أن أنكر في موثقة عمار وهي كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر كونها للإستصحاب وقال انه خلاف الظاهر كما تقدم قبلا قد ادعى في رواية المآء كله طاهر حتى تعلم انه نجس أن الأولى حملها على الاستصحاب (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) ومنها أي ومن الأخبار الدالة على الإستصحاب في موارد خاصة قوله عليه السلام المآء كله طاهر حتى تعلم انه نجس وهو وان كان متحداً مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية إلا أن الإشتباه في المآء من غير جهة عروض النجاسة للمآء غير متحقق غالباً فالأولى حملها على إرادة الإستصحاب والمعنى ان المآء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتى تعلم اي مستمر طهارته المفروضة الى حين العلم بعروض القذارة له سواء كان الإشتباه وعدم العلم من جهة الإشتباه في الحكم كالقليل الملاقي للنجس والبئر أم كان من جهة الإشتباه في الأمر الخارجي كالشك في ملاقاته للنجاسة او نجاسة ملاقيه (انتهى) .

(ومحصله) ان المآء حيث كانت طهارته بحسب أصل الخلقة معلومة غالباً فالأولى حمل الرواية على الاستصحاب وبيان استمرار الطهارة للمآء سواء كانت في الشبهة الحكمية او الموضوعية الى العلم بالنجاسة لا إثبات نفس الطهارة له الى العلم بالنجاسة .

(وفيه بعد النقض) بأن طهارة ساير الأشياء ايضاً بحسب أصل الخلقة

معلومة غالباً من دون اختصاص بالمآء فقط .

(ان طهارة المآء) بحسب أصل الخلقة وان كانت معلومة واضحة ولكن طهارته الظاهرية في وعاء عدم العلم بالنجاسة غير معلومة ولا واضحة فتكون الرواية لبيان قاعدة الطهارة في خصوص المياه لا لبيان الاستصحاب فيها (هذا مضافاً) الى ما اشير اليه قبلا من ظهور الجملة في اثبات نفس المحمول للموضوع لا إثبات استمراره فإنه مما يحتاج الى تقدير وتبديل فتقدر كلمة مستمر وتبدل كلمة طاهر بكلمة طهارته فقوله عليه السلام المآء كله طاهر ... الخ اي المآء كله مستمر طهارته ... الخ وهو كما ترى خلاف الظاهر .

(الامر الثالث) ان المصنف لم يذكر من الأخبار الخاصة اي الدالة على اعتبار الاستصحاب في موارد مخصوصة سوى الأخبار الثلاثة المتقدمة وهي قوله عليه السلام كل شيء طاهر ... الخ وقوله (ع) المآء كله طاهر ... الخ وقواه عليه السلام كل شيء حلال ... الخ وقد عرفت عدم دلالة شيء منهـا على الإستصحاب ولكن الشيخ اعلى الله مقامه قد أضاف عليها روايتين آخرتين .

في الاستدلال برواية عبدالله بن سنان

ورواية عبدالله بن بكير

(الاولى) ما رواه في الوسائل في أبواب النجاسات في باب طهارة الثوب الذي يستعيره الذمى عن عبدالله بن سنان (قال) سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر إني أعير الذمى ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده عليّ فأغسله قبل أن أصلي فيه فقال ابو عبدالله عليه السلام صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس أن تصلي فيه

حتى تستيقن أنه نجسه (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ذكر الرواية (ما لفظه) وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة إذ الحكم في القاعدة مستند الى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها (ثم قال) ولايبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

بل لا يبعد ان يستفاد من التعليل المذكور في الرواية اعتبار الاستصحاب في عموم الأبواب من غير اختصاص بباب الطهارة فقط بلا حاجة الى دعوى عدم القول بالفصل او دعوى تنقيح المناط مثلا فإن الامام عليه السلام قد علل عدم غسل الثوب الذي استعاره الذمي باستصحاب الطهارة وانك قد أعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فإن كان التعليل باستصحاب الطهارة بما هو هو كان ذلك تعليلا بأمر تعبدي وان كان التعليل به بما هو من صغريات القضية الكلية المرتكزة في أذهان العقلاء من عدم رفع اليد عن اليقين السابق الا بيقين آخر مثله كان التعليل بأمر ارتكازي عقلائي وحيث ان الاول ركيك جداً بل خلاف الظاهر فيتعين الثاني ويثبت به حجية الاستصحاب في عموم الأبواب طراً وهذا واضح .

(الثانية) ما رواه في الوسائل في أول باب من نواقض الوضوء مسنداً عن عبدالله بن بكير عن أبيه (قال) قال لي أبو عبدالله عليه السلام إذا استيقنت انك قد أحدثت فتوضأ واياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت (قال الشيخ) بعد ذكر الحديث (ما لفظه) ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة (انتهى) ولم يزد اعلى الله مقامه على ذلك شيء .

﴿ اقول ﴾

نعم دلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة سيما بشهادة ماني الباب من روايات اخرى

(مثل ما رواه) في الباب عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله انه قال للصادق عليه السلام أجد الريح في بطني حتى أظن انها قد خرجت فقال ليس عليك وضوء حتى تسمع الصوت أو تجد الريح (ثم قال) إن ابليس يجلس بين إليتي الرجل فيحدث ليشككه .

(ومثل ما رواه) في الباب عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال سألته عن رجل يتكي في المسجد فلا يدري نام ام لا هل عليه وضوء قال إذا شك فليس عليه وضوء .

(ومثل) ماحكاه في الباب عن المحقق في المعتبرانه روي عن موسى بن جعفر قال إذا وجد احدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا لم يخرج من المسجد حتى يسمع او يجد ريحاً .

﴿ قوله ولا يذهب عليك انه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلية والطهارة وبين ساير الأحكام لعم الدليل وتم . . . الخ ﴾

قد عرفت أنه لم يتم دلالة شيء من الأخبار الثلاثة المتقدمة وهي قوله (ع) كل شيء طاهر ... الخ وقوله (ع) الماء كله طاهر ... الخ وقوله (ع) كل شيء حلال ... الخ على الاستصحاب ولو في موردها كي بضميمة عدم القول بالفصل يعم الدليل ساير الموارد ويتم .

(نعم) يصح التشبث بعدم القول بالفصل في رواية عبدالله بن سنان المتقدمة كما فعل الشيخ أعلى الله مقامه بل ويصح ذلك في رواية عبدالله بن بكير المتقدمة ايضاً بل قد عرفت منا التشبث للعموم برواية عبدالله بن سنان من ناحية ظهورهافي التعليل بأمر ارتكازي عقلائي من غير حاجة الى دعوي عدم القول بالفصل او دعوي تنقيح المناط مثلا .

﴿ قوله ثم لا يخفى إن ذيل موثقة عمار فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك يؤيد ما استظهرنا منها . . . الخ ﴾

أي ان ذيل الموثقة يؤيد ما استظهرنا منها من كون المغيي دليلا اجتهادياً والغـــاية استصحاباً (وتوضيح التأييد) ممايحتاج الى مقدمة وهي ان المغيي على مختار المصنف في الكتاب كما تقدم وعرفت هو دليل اجتهادي محض فقوله عليه السلام كل شيء طاهر قضية مستقلة تثبت الطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأولية كالمـآء والتراب والحجر والمدر ونحو ذلك وليست هي مربوطة بالغاية أصلا ولا هي مغياة بالعلم بالنجاسة كي تكون الطهارة ظاهرية ويكون المغيي قاعدة الطهارة أبداً وأما قوله حتى تعلم انه قذر فهو استصحاب اي حكم باستمرار تلك الطهارة الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية الى العلم بالقذارة فينتهي الإستمرار وينقطع (فإذاعرفت) هذه المقدمة فنقول إن حاصل كلام المصنف انه يؤيد ما ذكرنا من كون المغيي دليلا اجتهادياً محضاً وقضية مستقلة غير مربوطة بالغاية أصلا ظهور الذيل في التفرع على الغاية وحدها فقوله فإذا علمت فقد قذر متفرع على منطوق الغاية وقوله وما لم تعلم فليس عليك متفرع على مفهوم الغاية فلو كان المغيي مرتبطاً بالغاية وكان المجموع قاعدة الطهارة لكان الذيل متفرعاً على المجموع لا على الغاية وحـــدها (وفيه) ان كل ذلك دعوي بلا شاهد بل ظاهر الذيل هو التفرع على مجموع المغيي والغاية فقوله فإذا علمت فقد قذر متفرع على الغاية وما لم تعلم فليس عليك متفرع على المغيي بالغاية فتأمل جيداً .

في استدلال النافين لحجية الاستصحاب

﴿ قوله ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك من الأخبار فلا حاجة فى إطالة الكلام فى بيان ساير الأقوال . . . الخ ﴾

إلا قول النافين فقط فلابأس ببيان ماذكرلهم من الإستدلال لما فيه من مزيد الإهتمام بعد التفاصيل المتقدمة كلها (فنقول) إنهم استدلوا بأمور عديدة على ما ذكر الشيخ أعلى الله مقامه أوجهها ثلاثة .

(الاول) ما عن الذريعة والغنية من أن المتعلق بالإستصحاب يثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل (قالا) توضيح ذلك أنهم يقولون قد ثبت بالإجماع على من شرع في الصلاة بالتيمم وجوب المضى فيها قبل مشاهدة المآء فيجب أن يكون على هذا الحال بعد المشاهدة وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل يقتضي الجمع بينهما لأن اختلاف الحالتين لا شبهة فيه لأن المصلي غير واجد للمآء في احديهما واجد له في الأخرى فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة فإذا كان الدليل لا يتناول إلا الحالة الأولى وكانت الحالة الأخرى عارية منه لم يجز أن يثبت فيها مثل الحكم (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

بعد ما اتضح لك أدلة الاستصحاب واحداً بعد واحد من الأخبار المستفيضة من الصحاح الثلاثة وغيرها بل وغير الأخبار من بناء العقلاء على ما عرفت الإستدلال به منا لا يكاد يكون المتعلق بالإستصحاب مثبتاً للحكم من غير دليل ولا مجمعاً بين الحالتين من غير برهان (وأما وجوب المضي) في الصلاة بعد مشاهدة المآء فهو من جهة النص .

(كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم) عن أبي جعفر عليه السلام قال قلت

في رجل لم يصب المآء وحضرت الصلاة فتيمم وصلي ركعتين ثم أصاب المآء أينقض الركعتين ويقطعها ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلاته ولا ينتقضها لمكان أنه دخلها وهو على طهر بتيمم .

(ورواية محمد بن حمران) عن أبي عبدالله عليه السلام قال له رجل تيمم ثم دخل في الصلاة وقد كان طلب المآء فلم يقدر عليه ثم يؤتي بالمآء حين يدخل في الصلاة قال يمضي في الصلاة الحديث (وقد قيل) في المسألة بوجوب الرجوع ما لم يركع .

(لصحيحة زرارة) عن أبي جعفر عليه السلام قال قلت فإن أصاب المآء وقد دخل في الصلاة قال فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع فإن كان قد ركع فليمض في صلاته فإن التيمم أحد الطهورين .

(وخبر عبدالله بن عاصم) قال سألت أبا عبـــدالله عليه السلام عن الرجل لا يجد المآء فتيمم ويقوم في الصلاة فجآء الغلام فقال هو ذا المآء فقال إن كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ وإن كان قد ركع فليمض في صلاته (ومقتضي الجمع) بين الروايات وان كان تقييد الخبرين الأولين بما إذا دخل في الصلاة وركع ولكن التعليل المذكور في الصحيحة الأولى مما يأبي عن هذا التقييد فاللازم حمل الخبرين الأخيرين على استحباب الرجوع ما لم يركع .

(وبالجملة) إن في المسألة نصوصاً متعددة على المضي إما مطلقاً او بعد ما ركع وليس الإتكال فيها على استصحاب وجوب المضي من قبل مشاهدة المآء الى بعدالمشاهدة وإلا فلا مجال لإستصحابه نظراً الى تبدل الموضوع وهوالفاقد الى الواجد بل والى كونه مسبباً يقدم عليه السببي وهو استصحاب انتقاض التيمم على تقدير وجد ان المآء من قبل الدخول في الصلاة الى بعد الدخول فيها كما يجري استصحاب حرمة العصير على تقدير الغليان من حال العنبية الى حال الزبيبية ويقدم على استصحاب الحلية في حال الزبيبية من قبل الغليان الى بعـــد الغليان وسيأتي

تفصيل السببي والمسببي مبسوطاً ووجه تقدم السببي على المسببي مشروحاً في أواخر الإستصحاب إن شاء الله تعالى فانتظر .

(الامر الثاني) أنه لو كان الإستصحاب حجة لزم التناقض إذ كما يقال كان للمصلي قبل وجدان المآء المضي في صلاته فكذا بعد الوجدان كذلك يقال إن وجدان المآء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضاً لتيمم فكذا بعد الدخول أويقال الإشتغال بصلاة متيقنة ثابت قبل فعل هذه الصلاة فيستصحب (انتهى) موضع الحاجة من الأمر الثاني .

﴿ اقول ﴾

ويظهر ضعف ذلك مما تقدم آنفاً من عدم جريان استصحاب وجوب المضي كي يناقض استصحاب انتقاض التيمم بوجدان المآء من قبل الدخول في الصلاة الى بعد الدخول فيها وذلك لتبدل موضوعه ،

(أولا) وكونه مسبباً .

(ثانياً) نعم لو كان جارياً لم يناقضه استصحاب الإشتغال لكون الثاني مسبباً بالنسبة الى استصحاب وجوب المضي كما لا يخفى .

(الامر الثالث) انه لو كان الإستصحاب حجة لكان بيّنة النفي أولى وأرجح من بيّنة الإثبات لإعتضادها باستصحاب النفي .

(وفيه) ما لا يخفى إذ الإستصحاب (ان كان أصلا عملياً) فلا يكاد يعتضد الطريق بالأصل العملي أبداً (وإن كان امارة) كما استظهرنا ذلك فيماتقدم وعرفت فإن اقتصرنا في الترجيح في تعارض البينات على المرجحات المنصوصة فلايكاد ينفع الإعتضاد بالاستصحاب أصلابل اللازم هومتابعة المرجحات المنصوصة فقط سواء كانت في جانب الإثبات او في جانب النفي وإن تعدينا الى الترجيح بكل مايوجب الأقربية الى الواقع كما لا يبعد ذلك بناءاً على اعتبار الامارات من باب الطريقيـــة فمن الجايز اعتضاد بيّنة النفي بالإستصحاب إن لم يكن في جانب الإثبات مزية

أخرى أقوى هي من الاستصحاب مناطاً فتأمل جيداً .

في تفصيل الفاضل التوني بين التكليف والوضع

﴿ قوله ولا بأس بصرفه الى تحقيق حال الوضع وأنه حكم مستقل بالجعل كالتكليف او منتزع عنه وتابع له في الجعل او فيه تفصيل حتى يظهر حال ما ذكر هاهنا بين التكليف والوضع من التفصيل . . . الخ ﴾

(أما تحقيق حال الوضع) من حيث كونه حكماً مستقلا بالجعل كالتكليف أو منتزعاً عنه وتابعاً له في الجعل أو فيه تفصيل كما فعل المصنف فسيأتي شرحه مفصلا وملخصه انه على اقسام

(فمنها) ما لا يكاد يتطرق اليه الجعل أصلا لا استقلالا ولا تبعاً

(ومنها) ما يكون مجعولا تبعاً .

(ومنها) مايكون مجعولا استقلالا فانتظر (وأما ما ذكر هاهنا من التفصيل) بين التكليف والوضع فهو للفاضل التوني رحمه الله وهو القول السابع في المسألة كما تقدم وهو تفصيل كما اشتهر على الألسن بين الأحكام التكليفية فلايعتبر الاستصحاب فيها وبين الاحكام الوضعية فيعتبر الاستصحاب فيها ولكن التدبر التام في كلمات الفاضل المذكور مما يعطي التفصيل بين الحكم مطلقاً من التكليفي والوضعي جميعاً وبين متعلقات الحكم الوضعي فلا يعتبر الإستصحاب في الأول ويعتبر في الثاني (فلا يستصحب) الوجوب ولا الحرمة ولا الإستحباب ولا الكراهة ولا الإباحة (وهكذا لا يستصحب) سببية السبب ولا شرطية الشرط ولا مانعية المانع (ولكن يستصحب) نفس السبب او الشرط او المانع من غير مساس لهذا كله بكون الحكم الوضعي مستقلا في الجعل كالتكليف او منتزعاً عنه وتابعاً له في الجعل بل النزاع في ذلك كما سيأتي هو نزاع معروف مستقل غير مرتبط بالتفصيل المذكور اصلا وكيف كان (قال الفاضل المذكور) حسب ما نقله الشيخ عنه عند نقل حجة

القول السابع (ما لفظه) ولتحقيق المقام لابد من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال (فنقول) الأحكام الشرعية تنقسم الى ستة أقسام .

(الاول) و (الثاني) الأحكام الإقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب .

(والثالث) و (الرابع) الأحكام الإقتضائية المطلوب فيهـا الترك وهو الحرام والمكروه .

(والخامس) الأحكام التخييرية الدالة على الإباحة .

(والسادس) الأحكام الوضعية كالحكم على الشيء بأنه سبب لأمر اوشرط له او مانع له (الى ان قال) إذا عرفت هذا فإذا ورد أمر بطلب شيء فلا يخلو إما أن يكون موقتاً أم لا .

(وعلى الاول) يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من أجزاء الوقت ثابتاً بذلك الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحاباً وهو ظاهر .

(وعلى الثاني) ايضاً كذلك إن قلنا بإفادة الامر التكرار وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في أي زمان كان ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحـدة في كونه أداءاً في كل جزء منها سوآء قلنا بأن الامر للفور أم لا (الى أن قال) وكذا الكلام في النهي بل هو الأولى بعدم توهم الإستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار (والتخييري) ايضاً كذلك فالاحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الاحكـام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب (وأما الاحكام الوضعية) فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلاتـه والزلزلة لصلاتها والإيجاب والقبول لإباحـة التصرفات والإستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم أم الزوجة يعني الإيجاب والقبول في النكاح لتحريم أم الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة الى غير ذلك

فينبغي أن ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الإطلاق كما في الإيجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى أن يتحقق المزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتاً للحكم وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم فإن السببية في هذه الاشياء على نحو آخر فإنها أسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت في جزء آخر بل نسبة السبب في محل اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة (وكذلك الكلام) في الشرط والمانع (فظهر مما ذكرناه) أن الاستصحاب المختلف فيه لايكون إلا في الاحكام الوضعية أعني الاسباب والشرائط والموانع للأحكام الخمسة من حيث أنها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها كما يقال في المآء الكر المتغير بالنجاسة إذا زال تغيّره من قبل نفسه فإنه يجب الإجتناب عنه في الصلاة لوجوبه قبل زوال تغيره فإن مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده والنجاسة من الموانع ويقال في المتيمم إذا وجد المآء في أثناء الصلاة إن صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده أي كان مكلفاً ومأموراً بالصلاة بتيممه قبله فكذا بعده فإن مرجعه الى انه كان متطهراً قبل وجدان المآء فكذا بعده والطهارة من الشروط (فالحق) مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى (الى ان قال) الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فإنه يحكم به حتى يعلم زواله (انتهى) كلامه رفع مقامه .

(ومحصله) أن الامر سواء كان وجوبياً او ندبياً (ان كان) موقتاً فالحكم في كل جزء من أجزاء الوقت ثابت بذلك الامر فثبوته في الزمان الثاني والثالث والرابع الى الآخر يكون بالدليل لا بثبوته في الزمان الاول كي يكون استصحاباً (وإن لم يكن) موقتاً (فإن قلنا) بالتكرار فهو كالموقت فثبوت الحكم في كل من

الزمان الثاني وبعده يكون بالدليل لا بثبوته في الزمان الاول (وإن لم نقل) بالتكرار فنسبة الحكم الى أجزاء الزمان نسبة واحدة في كونه أداءاً سواء قلنا بالفور أو لا فثبوته في كل جزء من أجزاء الزمان يكون هو بالدليل ايضاً لا بثبوته في الزمان الاول (وإذا علم) حال الامر بقسميه من الموقت وغيره علم به حال النهي والإباحة ايضاً بل النهي بطريق أولى نظراً الى إفادته التكرار وان كان مطلقاً لا موقتاً (هذا حال الاحكام) التكليفية (واما الاحكام) الوضعية بمعنى سببية السبب وشرطية الشرط ومانعية المانع فكذلك عيناً فسببية الإيجاب والقبول مثلا لإباحة التصرفات والإستمتاعات اوسببية الدلوك مثلا لوجوب الصلاة الى حدّ معين هي في كل جزء من أجزاء الزمان يكون بالدليل لا بثبوتها في الزمان الاول (ومن هنا يظهر) أن المراد من منع جريان الإستصحاب في الاحكام الوضعية هو بهذا المعنى اي بمعنى منع جريانه في سببية السبب أو شرطية الشرط أو مانعية المانع لا المنع عن جريانه في نفس السبب أو الشرط أو المانع فإن الفاضل المذكور قد صرح في آخر كلامه المتقدم بأن الإستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الاحكام الوضعية قال أعني الاسباب والشرايط والموانع ... الخ (وعلى كل حال) قد ذكر الشيخ أعلى الله مقامه فقرات عديدة من كلمات الفاضل المذكور وأورد على كل منها ما يناسب حاله (وعمدة) ما أورد عليه أمور ثلاثة .

(الاول) أن الموقت قد يتردد وقته بين زمان ومابعده فيجري الإستصحاب يعني به في الحكم الوجوبي أو الندبي الموقت المردد وقته بين زمان وما بعده .

(الثاني) انه لم يستوف أقسام الامر لان منهـا ما يتردد الامر بين الموقت بوقت فيرتفع الامر بفواته وبين المطلق الذي يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت كما إذا شككنا في أن الامر بالغسل في يوم الجمعة مطلق فيجوز الإتيان به في كل جزء من النهار او موقت الى الزوال وكذا وجوب الفطرة بالنسبة الى يوم العيد فإن الظاهر انه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفي هنا .

(الثالث) انه إذا قام الإجماع أو دليل لفظي مجمل على حرمة شيء في زمان ولم يعلم بقائها بعده كحرمة الوطي للحايض المرددة بين اختصاصه بأيام رؤية الدم فيرتفع بعد النقاء وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع إلا بالاغتسال وكحرمة العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بغير النار وحلية عصير الزبيب والتمر بعد غليانهما الى غير ذلك مما لا تحصى فلا مانع في ذلك كله من الاستصحاب .

﴿ اقول ﴾

هذا كله مضافاً الى أن الامر او النهي إذا شك في بقاءه لتخلف حالة من الحالات وخصوصية من الخصوصيات المحتملة دخلهـا في الحكم من دون أن يكون من مقومات الموضوع اصلا بحيث كان الموضوع مع تخلفها باقياً في نظر العرف والشك في البقاء صادقاً في نظرهم فحينئذ يجري الاستصحاب بلا مانع عنه أبداً (وعليه) فمرجع مجموع الإيرادات الواردة عليه الى إيرادين .

(احدهما) أن الامر اوالنهي قد لا يكون مضبوطاً في مقام الإثبات فيكون مردداً بين الموقت وغيره او الموقت يكون مردداً بين زمان ومابعده فحينئذ يجري الاستصحاب بلا مانع عنه .

(ثانيهما) أنه اذا شك في بقاء الامر او النهي لا من ناحية تردد وقتـه او تردده بين الموقت وغيره بل من ناحية تخلف حالة من الحالات المحتملة دخلها في الحكم من دون دخل لها في بقاء الموضوع عرفاً فحينئذ يجري الاستصحاب ايضاً بلا مانع عنه (ثم إن) جميع ما ذكر الى هنا يجري في الاحكام الوضعيـة حرفاً بحرف كما يظهر بالتدبر وإمعان النظر .

في تحقيق حال الوضع

﴿ قوله فنقول وبالله الإستعانة لا خلاف كما لا اشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً . . . الخ ﴾

هذا شروع في تحقيق حال الوضع فلا تغفل .

﴿ قوله واختلافهما في الجملة مورداً . . . الخ ﴾

(فقد يكون) الوضع ولا تكليف كما في المحجور عليه فالأموال هي ملكه ولا يحل له التصرف فيها (وقد يكون) التكليف ولا وضع كما اذا أجازنا المالك في التصرف في أمواله فيحل لنا التصرف فيها وليست هي بملك لنا (وقد يجتمعان) كما في الاغلب

﴿ قوله بداهة أن الحكم وإن لم يصح تقسيمه اليهما ببعض معانيه ولم يكد يصح اطلاقه على الوضع الا ان صحة تقسيمه بالبعض الآخر اليهما وصحة اطلاقه عليه بهذا المعنى مما لا يكاد ينكر . . . الخ ﴾

فالحكم بمعنى طلب الفعل او طلب الترك المنشأ بداعي الإرادة الحتمية او الغير الحتمية او بداعي الإذن والترخيص إما في الفعل كما في كلوا واشربوا او في الترك كما في لا يغتسل ولا يعيد مما لا يصح تقسيمه الى التكليفي والوضعي ولكن بمعنى ما جعله الشارع وأوجده أو ما اعتبره الشارع ولو إمضاء مما صح تقسيمه اليهما جميعاً وصح إطلاقه عليهما بهذا المعنى .

﴿ قوله او مع زيادة العلية والعلامية . . . الخ ﴾

(أما العلية) فالظاهر انه لا فرق بينها وبين السببية التي قد حصر العلامة الحكم الوضعي بها وبالشرطية والمانعية على ما ذكر المصنف في الكتاب وقال كما هو المحكي عن العلامة (اللهم إلا أن يقال) إن السبب هو المقتضي والعلة هي العلة التامة أي مجموع المقدمات من المقتضي والشرط وفقد المانع كما تقدم شرح الكل

مفصلا في مقدمة الواجب (وأما العلامية) فهي كما في زيد الظل او ميل الشمس الى الحاجب الأيمن حيث جعلا شرعاً علامتين للزوال بل وفي بعض الأخبار ان ارتفاع أصوات الديكة وتجاوبها علامة للزوال ايضاً .

﴿ قوله او مع زيادة الصحة والبطلان . . . الخ ﴾

الظاهر ان الصحة والفساد أمران واقعيان وهما التمامية وعدم التمامية سواء كانتا في العبادات أو في المعاملات كما تقدم في بحث النهي عن العبادات والمعاملات غايته انه يختلف أثر التمامية فيهما فأثرها في العبادات هو الإجزاء وسقوط الإعادة والقضاء وأثرها في المعاملات هو ترتب الأثر الخاص عليها من النقل والإنتقال ونحوهما (وعلى كل حال) هما ليسا قابلين لجعل الجاعل واعتبار المعتبر كي يكونا حكمين وصعبين بل هما أمران واقعيان يدوران مدار الواقع ثبوتاً فان كان الشيء تماماً واقعاً فهو صحيح والا فهو فاسد باطل ناقص .

﴿ قوله والعزيمة والرخصة . . . الخ ﴾

الظاهر انه لا وجه لعدّ العزيمة والرخصة من الإحكام الوضعية فانهما عبارتان عن الوجوب والإباحة فقولك مثلا هل الإفطار في السفر عزيمة او رخصة أي هل هو واجب متعين شرعاً او مباح جايز عند الشرع ومن المعلوم ان الوجوب والإباحة هما حكمان تكليفيان لا وضعيان .

﴿ قوله بل كلما ليس بتكليف مما له دخل . . . الخ ﴾

اي بل الوضع هو عبارة عن كلما ليس بتكليف مما له دخل ... الخ .

﴿ قوله وإنما المهم في النزاع هو ان الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه او غير مجعول كذلك بل إنما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه وبجعله . . . الخ ﴾

(إشارة الى بحث معروف) ونزاع مشهور في الاحكام الوضعية وقد أشرنا ان ذلك غير مرتبط أصلا بتفصيل الفاضل التوني رحمه الله من عدم جريان الإستصحاب

لا في التكليف ولافي الوضع وجريانه في متعلقات الوضع فقط من السبب والشرط والمانع بل النزاع المشهور هو جار ولو لم يكن هناك تفصيل في الاستصحاب أصلا (وقد اختلفت) عبارات الشيخ أعلى الله مقامه في تعيين محل النزاع (فمن بعضها) يظهر ان النزاع قد وقع في ان الحكم الوضعي هل هو مرجعه الى الحكم التكليفي أم لا (وبعبارة أخرى) ان الحكم الوضعي هل هو عين الحكم التكليفي وليس هو شيئاً آخر ما ورائه أم لا بل هو شيء آخر ما وراء التكليف (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) المشهور كما في شرح الزبدة بل الذي استقر عليه رأي المحققين كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين ان الخطاب الوضعي مرجعه الى الخطاب الشرعي وان كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء فمعنى قولنا إتلاف الصبي سبب لضمانه انه يجب عليه غرامة المثل او القيمة اذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرهـــا فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله اغرم ما أتلفته في حال صغرك انتزع من هذا الخطاب معنى يعبرعنه بسببية الإتلاف للضمان ويقال انه ضامن بمعنى انه يجب عليه الغرامة عنداجتماع شرائط التكليف ولم يدع أحدإرجاع الحكم الوضعي الى التكليف الفعلي المنجز حال استناد الحكم الوضعي الى الشخص حتى يدفع ذلك بمـــا ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من انه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي والنائم وشبههما (الى ان قال) والعجب ممن ادعى بداهة بطلان ما ذكرنا مع ما عرفت من أنه المشهور الذي استقر عليـــه رأي المحققين فقال قدس سره في شرحه على الوافية تعريضاً على السيد الصدر وأما من زعم ان الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو ظاهر قولهم إن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب الواجب عند حصول ذلك الشيء فبطلانه غني عن البيان (انتهى) (ومن بعض) عبارات الشيخ ايضاً يظهر ان النزاع قد وقع في ان الحكم الوضعي هل هو مستقل بالجعل كالتكليف ام لا بل هو تابع له في الجعل

(قال) أعلى الله مقامه بعد ماوصل كلامه المتقدم الى قوله كالصبي والنائم وشبههما (ما لفظه) وكذا الكلام في غير السبب فإن شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة وكذا مانعيـــة النجاسة ليست إلا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب (الى أن قال) هذا كله مضافاً الى أنه لا معنى لكون السببية مجعولة فيما نحن فيه حتى يتكلم انه بجعل مستقل أولا (انتهى) .

(وبالجملة) إن عبارات الشيخ أعلى الله مقامه مضطربة في المقام مختلفة في تعيين محل النزاع (ودعوى) ان تبعية الحكم الوضعي للتكليفي في الجعل هي عبارة أخرى عن رجوعه اليه وعينيته له فيكون مرجع النزاعين الى شيء واحد (مما لا وجه له) فإن التبعية في الجعل مما لا يساوق الإتحاد والعينية فإن الأربعة مثلا إذا جعلت هي تكويناً فقد جعلت الزوجية لهاتبعاً وليست الزوجية مرجعها الى الأربعة بلا شبهة ولا هي عينها بلا كلام (وكيف كان) قـــد حرّر المصنف محل النزاع والكلام على النحو الثاني أي في الاستقلال في الجعل وعدمه ونحن نتكلم على كلا النحوين جميعاً (فنقول) أما النزاع على النحو الاول (فالحق فيـــه) أن الحكم الوضعي هو غير الحكم التكليفي فلا هو عينه ولا هو مرجعه اليه (فسببية) الدلوك لوجوب الصلاة أمر ووجوب الصلاة لديه أمر آخر وضمان المتلف بالكسر للمثل او القيمة أمر ووجوب دفعه وأدائه الى المضمون له أمر آخر (وهكذا) كل حكم وضعي آخر وما يقابله من الحكم التكليفي فهو أمر اعتباري خاص عند العقلاء وذاك امر اعتباري آخر عندهم .

(نعم هما متلازمان) في الوجود نظير استقبال الجنوب واستدبار الشمال فكلما كان استقبال الجنوب كان استدبار الشمال وبالعكس ومن المعلوم ان مجرد التلازم في الوجود هو مما لا يلازم الإتحاد والعينية (ومن هنا يظهر) حال النزاع على النحو الثاني ايضاً (وان الحق فيه) أنه كلما تحقق احدهما خارجاً تحقق الآخر

تبعاً كمـــا هو الشأن في ساير المتلازمين في الوجود فإذا انشأ وجوب الصلاة لدي الدلوك وقال أقم الصلاة لدلوك الشمس تحققت السببية للدلوك تبعاً واذا قال دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة تحقق وجوب الصلاة لدي الدلوك تبعاً وهكذا الامر في الضمان ووجوب اداء المثل اوالقيمة للمضمون له (وعليه) فكل من الحكم الوضعي والتكليفي قابل للجعل استقلالا وتبعاً (وقد أجاد) بعض شراح الوافية المتقدم ذكره على الإجمال الذي ادعي بداهة بطلان عينية الحكم الوضعي مع التكليفي حيث جمع ما هو الحق في محل النزاع على كلا النحوين في عبارة واحدة مختصرة (قال) بعد قوله المتقدم فبطلانه غني عن البيان (ما لفظه) اذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لايخفى على من له أدنى مسكه والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع والكلام انما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير وبالجملة فقول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة والحيض مانع منها خطاب وضعي وإن استتبع تكليفاً وهو إيجاب الصلاة عند الزوال وتحريمها عند الحيض كما ان قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ودعى الصلاة ايام أقرائك خطاب تكليفي وان استتبع وضعاً وهو كون الدلوك سبباً والاقراء مانعاً (قال) والحاصل إن هناك امرين متباينين كل منهما فرد للحكم فلا يغني استتباع احدهما الآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الاحكام (انتهى) (وقد اعترض) عليه الشيخ أعلى الله مقامه (بما ملخصه) انه إذا قال لعبـــده أكرم زيداً إن جائك فهل يجد المولى من نفسه انه انشأ إنشائين وجعل امرين احدهما وجوب إكرام زيد عند مجيئه والآخر كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه او ان الثاني مفهوم منتزع من الاول لا يحتاج الى جعل مغاير لجعله ولا الى بيان مخالف لبيانه فإن اراد بتباينهما مفهوماً فهو أظهر من ان يخفى وان اراد كونهما مجعولين بجعلين فالحوالة على الوجدان لا البرهان وكذا لو اراد كونهما مجعولين بجعل واحد فإن الوجدان شاهد على ان السببية والمانعية في المثالين اعتباران منتزعان كالمسببية والمشروطية والممنوعية (انتهى) (وفيه ما لا يخفى) فإن المولى إذا قال

لعبده أكرم زيداً إن جائك فقد انشأ إنشائين وجعل امرين غايته ان احدهما استقلالي وهو جعل وجوب إكرام زيد عند مجيئه والآخر تبعي وهو جعل السببية للمجيء نظيرما إذا أوجدالاربعة استقلالا وجعلت الزوجية لهاتبعاً ومن المعلوم انه لا يعتبر في الجعل التبعي ان يجده الجاعل من نفسه كي صح ان يقال فهل يجد المولى من نفسه انه انشأ إنشائين وجعل امرين او يقال فالحوالة على الوجدان لا البرهان (واما قوله) او ان الثاني مفهوم منتزع من الاول فهو حق ولكن مجرد كون السببية او الشرطية او المانعية منتزعة عن التكليف مما لا يلازم الإتحاد والعينية كما اشرنا قبلا كيف والإنتزاع هو ملاك الإثنينية لا ملاك الإتحاد والعينية .

(وبالجملة) إن كلا من التكليف والوضع هو امر اعتباري عند العرف والعقلاء غير الآخر وكل منهما قابل للجعل التشريعي استقلالا وتبعاً فإذا جعل احدهما استقلالا فقد جعل الآخر تبعاً .

(نعم إن من الاحكام الوضعية) ما لا يقبل الجعل التشريعي إلا استقلالا لا تبعاً كالزوجية والملكية والحرية ونحوها فإنها وإن كانت هي اموراً اعتبارية قد اعتبرها العرف والعقلاء مع قطع النظر عن الشرع ولكنها مع ذلك هي احكام وضعية شرعية ولو بملاحظة إمضائه لها في موارد خاصة ومع شرائط مخصوصة لا في كل مورد يراها العرف والعقلاء (وعلى كل حال) هي مما يحتاج الى الجعل الإستقلالي والإيجاد بأسباب خاصة وامور مخصوصة ولا يكفيها مجرد جعل الحكم التكليفي الذي هو في موردها فلا ينتزع الزوجية مثلا من جواز الوطي او الملكية عن إباحة التصرفات بل تحتاجان الى عقد خاص يترتب عليهما بعد إنشائهما بالعقد جواز الوطي او إباحة التصرفات وهكذا الامر في الحرية ونحوها عيناً (هذا كله) تفصيل ما عندنا من التحقيق .

(واما المصنف) فسنذكر تحقيقه مع ما فيه من المناقشات عند ذكر كل نحو من أنحاء الوضع على حدّه فانتظر يسيراً .

﴿ قوله والتحقيق أن ما عدّ من الوضع على أنحاء . . الخ ﴾

بل على نحوين كما عرفت فإن الأحكام الوضعية بين ما يتطرق اليه الجعل التشريعي استقلالا وتبعاً وبين ما لا يتطرق اليه الجعل التشريعي الا استقلالا لا تبعاً .

﴿ قوله منها ما لا يكاد يتطرق اليه الجعل تشريعاً اصلا لا استقلالا ولا تبعاً . . . الخ ﴾

هذا هو النحو الاول من أنحاء الوضع وهو كما سيأتي من المصنف كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه وقد عرفت منا وستعرف ايضاً ان هذا النحو من الوضع هو مما يتطرق اليه الجعل التشريعي بكلا قسميه من الإستقلالي والتبعي جميعاً .

﴿ قوله وان كان مجعولا تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك... الخ ﴾

مقصوده ان حال السببية مثلا هي بعينها كحال الزوجية للأربعة فكما أن الأربعة اذا كانت مجعولة تكويناً كانت الزوجية ايضاً مجعولة لها تكويناً عرضاً فكذلك دلوك الشمس مثلا إذا كان مجعولا تكويناً كانت السببية ايضاً مجعولة له تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعها أي بعين جعل السبب تكويناً .

﴿ قوله ومنها ما لا يكاد يتطرق اليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف الى آخره ﴾

هذا هو النحو الثاني من أنحاء الوضع وهو كما سيأتي من المصنف كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه وستعرف منا ان هذا النحو من الوضع ايضاً مما يتطرق اليه الجعل التشريعي بكلا قسميه من الإستقلالي والتبعي جميعاً .

﴿ قوله ومنها ما يمكن فيه الجعل استقلالا بإنشائه وتبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله . . . الخ ﴾

هذا هو النحو الثالث من أنحاء الوضع وهو كما سيأتي من المصنف كالحجية

والقضاوة والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية الى غير ذلك .

(ثم إن المصنف) ها هنا وفيما سيأتي آنفاً يصرح في بدو الامر بإمكان كل من الجعل الإستقلالي والتبعي في هذا النحو الثالث ولكن يختار أخيراً قابليتـــه للجعل الإستقلالي فقط لا تبعاً (وقد أشار) الى ذلك في المقام بقوله وان كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله ... الخ .

﴿ قوله أما النحو الاول فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه . . . الخ ﴾

(ان سبب) التكليف هو عبارة عما فيه اقتضاء التكليف كدلوك الشمس في قوله أقم الصلاة لدلوك الشمس او مجيء زيد في قوله إن جائك زيد فاكرمه وهكذا (وشرط) التكليف هو عبارة عما له دخل في تأثير السبب في التكليف كالبلوغ والعقل ونحوهما (واما المانـــع والرافع) للتكليف فهو كالحيض من قبل الوقت المانع عن توجه التكليف الى الحائض أومن بعدالوقت الرافع للتكليف عن الحائض من حين طروّه وحدوثه .

﴿ قوله حيث انه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً . . . الخ ﴾

شروع في الإستدلال على عدم تطرق الجعل التشريعي الى النحو الاول من الوضع أصلا لا استقلالا ولاتبعاً بل يكون جعله تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه تكويناً كما أشير قبلا (وملخصه) بعد التدبر التام في صدر كلام المصنف وذيله ان سببية مثل دلوك الشمس لوجوب الصلاة ليست الا لأجل مافيه من الخصوصية المستدعية لذلك للزوم ان يكون بين العلة والمعلول من ربط خاص به تؤثر العلة في المعلول لا في غيره ولا غير العلة فيه وتلك الخصوصية لا تكاد توجد بإنشاء عنوان السببية له مثل قول دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة كي صح ان يقال إن السببية قابلة للجعل التشريعي الإستقلالي ولامن ايجاب الصلاة عنده مثل قول الشارع أقم الصلاة

لدلوك الشمس او من التكليف المتأخر عن الدلوك الحادث في كل يوم بسبب القول المذكور كي صح أن يقال إن السببية قابلة للجعل التشريعي التبعي .

(نعم) لا بأس باتصاف الدلوك بالسببية المجازية من إيجاب الصلاة عنده بقوله أقم الصلاة لدلوك الشمس او من قوله الدلوك سبب لوجوب الصلاة بدل ايجاب الصلاة عنده لا اتصافه بالسببية الحقيقية (وفيه) ان لمثل الدلوك سببيتين (سببية) تكوينية وهي دخله في اصل حدوث الملاك في الفعل او في تكميله فيه اذلولاه لما علق الشارع وجوب الصلاة عليه او لما أنشأ وجوبها عنده وهذه السببية غير مجعولة تشريعاً لا استقلالا ولا تبعاً بل تكويناً عرضاً بتبع جعل الدلوك تكويناً كما أفاد المصنف عيناً (وسببية) تشريعية وهي دخل الدلوك في حدوث التكليف عنده وفي صيرورة المشروط مطلقاً حالياً بسببه وهذه هي منتزعة إما عن قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة اوعن قوله أقم الصلاة لدلوك الشمس فتكون مجعولة تشريعاً إما استقلالا او بتبع جعل التكليف عرضاً فإنه لو لا قول الشارع أحدهذين القولين لم تجب الصلاة عند الدلوك أصلا ولو كان فيه سبعون خصوصية وسبعون ملاك ومجرد كون السببية الاولى تكوينية والثانية تشريعية مما لايوجب تسمية الثانية بالمجازية فإنهما سببيتان مختلفتان وكل منهما حقيقية في حدّ ذاتها غير مجازية .

﴿ قوله حدوثاً او ارتفاعاً . . . الخ ﴾

اي لا يعقل انتزاع السببية مثلا للدلوك من حدوث التكليف المتأخر عنه او انتزاع الرافعية للحيض الطاري بعد دخول الوقت من ارتفاع التكليف المتأخر عنه فإن كلا من حدوث التكليف او ارتفاعه متأخر عن الدلوك او الحيض فكيف ينتزع عنه السببية للأول او الرافعية للثاني فتأمل جيداً .

﴿ قوله به كانت مؤثرة في معلولها لا في غيره ولا غيرها فيه وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء . . . الخ ﴾

اي بذلك الربط الخاص كانت العلة مؤثرة في معلولها لا في غيره ولا غير العلة فيه

وإلا بأن لم يكن في العلة بأجزائها من ربط خاص لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء وقد عرفت غير مرة عند تصوير الجامع الصحيحي وغيره أن هـذه المقدمة وهي لزوم ربط خاص بين العلة والمعلول بضميمة عدم جواز أن يكون شيء واحد بما هو واحد مرتبطاً ومتسنخاً مع أمور مختلفة بما هي مختلفة نظراً الى كون الربط والسنخية نحواً من الإتحاد والعينية تكون هي مدركاً لقاعدتين قاعدة الواحد لا يصدر إلا من الواحد وقاعدة الواحد لا يصدر منه إلا الواحد فتذكر .

﴿ قوله وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد انشاء مفـاهيم العناوين . . . الخ ﴾

(بهذه العبارة) قد سدّ المصنف احتمال الجعل التشريعي الإستقلالي في السببيـة وأخواتها (كما أن بقوله المتقدم) حيث انه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً ... الخ (وبقوله الآتي) ومنه انقدح ايضاً عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده ... الخ قـد سدّ احتمال الجعل التشريعي التبعي فيها فإذاً ينحصر جعلها بالتكويني العرضي بتبع جعل السبب تكويناً (وقد أشرنا) الى ذلك كله عند تلخيص استدلال المصنف آنفاً فلا تغفل .

﴿ قوله ومعه تكون واجبة لا محالة وان لم ينشأ السببية للدلوك أصلا الى آخره ﴾

أي ومع وجود ما يدعو الى وجوبها تكون الصلاة واجبة لا محالة وإن لم ينشأ السببية للدلوك أصلا (وفيه) ماعرفته منا من أن الشارع ما لم ينشأ وجوب الصلاة لدي الدلوك بقوله أقم الصلاة لدلوك الشمس او لم ينشأ السببيـة للدلوك بقوله جعلت الدلوك سبباً لوجوب الصلاة لم تكن الصلاة واجبة عند الدلوك ولو كان فيها سبعون خصوصية وسبعون ملاك الا اذا أدرك العقل بنفسه وجود المناط في الصلاة لدي الدلوك بحد الإلزام فتجب حينئذ بلاحاجة الى انشاء الشارع وجوب الصلاة لدي الدلوك او إنشاء السببية للدلوك أصلا وهذا واضح ظاهر .

﴿ قوله ومنه انقدح أيضاً عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من ايجاب الصلاة عنده . . . الخ ﴾

أي ومن قولنا ضرورة بقاء الدلوك (الى آخره) انقدح أيضاً عدم صحة انتزاع السببية للدلوك حقيقة من إيجاب الصلاة عنده أي من قول الشارع أقم الصلاة لدلوك الشمس ما لم يكن هناك ما يدعو الى وجوبها ومعه تكون واجبة وإن لم توجب الشارع الصلاة عنده .

﴿ قوله كما انه لا بأس بأن يعتبر عن انشاء وجوب الصلاة عند الدلوك مثلا بأنه سبب لوجوبها . . . الخ ﴾

أي كما لا بأس بأن يعتبر عوض إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك بأن الدلوك سبب لوجوب الصلاة فيكني بذلك عن وجوبها عنده (ومقصود المصنف) من ذلك كله انه كما لا بأس باتصاف الدلوك بالسببية المجازية لأجل إيجاب الصلاة عنده بقوله أقم الصلاة لدلوك الشمس فكذلك لا بأس باتصافه بها بانشاء السببية له بقوله دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة فكل من القولين مما صح أن يكون منشأ لانتزاع السببية المجازية له (وقد أشرنا) الى ذلك كله عند تلخيص استدلال المصنف آنفاً فتذكر .

﴿ قوله لا منشأ لانتزاع السببية وسائر الأجزاء العلة للتكليف ... الخ ﴾

مقصوده من سائر ما لأجزاء العلة للتكليف هي أخوات السببية من الشرطية والمانعية والرافعية ولو قال لا منشأ لانتزاع السببية وأخواتها كان أولى .

﴿ قوله وأما النحو الثاني فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه . . . الخ ﴾

فجزء الصلاة كالفاتحة وشرطها كالطهور ومانعها كلبس غير المأكول وقاطعها كالحدث وقد ذكرنا الفرق بين كل من المانع والقاطع قبيل الشروع في التنبيه الثاني من تنبيهات الأقل والأكثر الإرتباطيين فراجع .

﴿ قوله حيث أن اتصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطيته أوغيرهما لا يكاد يكون الا بالأمر بجملة امور مقيدة بأمر وجودى أو عدمى ... الخ ﴾

شروع في الإستدلال على عدم تطرق الجعل التشريعي الى النحو الثاني من الوضع إلاتبعاً للتكليف (وحاصله) انااتصاف شيء بجزئية المأمور به اوشرطية المأمور به أو مانعيته عنه أو قاطعيته له لا يكاد يكون الا بتعلق الأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي خاص كالطهارة والستر والقبلة ونحوها او عدمى مخصوص كعدم لبس غير الماكول وعدم الحدث وعدم الإستدبار ونحوها ولا يكاد يمكن اتصاف شيء بالعناوين المذكورة بمجرد إنشاء الشارع له الجزئية اوالشرطية اوالمانعية أو القاطعية (وفيه ما لا يخفى) وذلك لوضوح أن الشارع إذا أمر بماهية مركبة كالصلاة مثلا وصارت هي مأمورة بها ثم بداله أن يزيد في أجزائها أو شرائطها أو موانعها أو قواطعها فله في ذلك طريقان .

(احدهما) أن يأمر باتيان ذلك الأمر الزايد في الصلاة أو ينهى عن إتيانه فيها فيقول يجب في الصلاة أمر كذا أو يحرم في الصلاة أمر كذا فينتزع له الجزئية او الشرطية او المانعية او القاطعية بتبع التكليف الشرعي المتعلق به .

(ثانيهما) أن يقول جعلت الأمر الفلاني جزءاً للصلاة المأمورة بها او شرطاً لها او مانعاً عنها او قاطعاً لها فيحدث له عنوان الجزئية او الشرطية او المانعية او القاطعية وبتبعها يجب الإتيان به شرعاً أو يحرم كذلك كساير الأجزاء والشرائط او الموانع والقواطع من دون حاجة الى إنشاء أمر جديد متعلق بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي زائد أو عدمى كذلك وهذا لدي التدبر واضح فتدبر .

﴿ قوله وجعل الماهية وأجزائها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها . . . الخ ﴾

(دفع) لما قد يتوهم من أن الشارع إذا جعل ماهية واخترع أمراً مركباً من عدة أمور مقيدة بامور خاصة فبمجرد جعله لها واختراعه إياها ينتزع لكل جزء من

أجزائها عنوان الجزئية ولكل قيد من قيودها عنوان الشرطية من قبل أن يأمر بها ويتعلق بها التكليف (وعليه) فلا تكون الجزئية او الشرطية مجعولة بتبع التكليف (وحاصل الدفع) ان جعل الماهية واختراعها ليس إلا تصورها بأجزائها وقيودها وانها مما فيه مصلحة ملزمة مقتضية للأمر بها (ومن المعلوم) أن مجرد تصورهـــا كذلك مما لا يوجب اتصاف شيء من أجزائها ولا شرائطها بالجزئية للمأمور به او الشرطية له ما لم يؤمر بتلك الماهية ويتعلق التكليف بها .

(وبالجملة) ما لم يتعلق الأمر بالماهية المركبة لم يتصف شيء من أجزائها ولا شرائطها بكونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به وإن اتصف بكونه جزءاً أو شرطاً للماهية المتصورة او المشتملة على المصلحة الملزمة فتدبر جيداً .

﴿ قوله وأما النحو الثالث فهو كالحجية والقضاوة والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية الى غير ذلك حيث أنها وان كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التى تكون فى موردها كما قيل ومن جعلها بإنشاء أنفسها . . . الخ ﴾

قد أشرنا فيما تقدم عند الإشارة الإجمالية الى النحو الثالث أن المصنف ها هنا وفيما سيأتي آنفاً يصرح في بدو الأمر بإمكان كل من الجعل الإستقلالي والتبعي فيه ولكن يختار أخيراً قابليته للجعل الإستقلالي فقط دون التبعي وهذا هو تصريحه في بدو الامر بامكان كل من الجعل الإستقلالي والتبعي فيه وسيأتي بعد ذلك بلا فصل اختيار قابليته للجعل الإستقلالي فقط دون التبعي فانتظر يسيراً .

﴿ قوله الا أنه لا يكاد يشك فى صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى أو من بيده الأمر من قبله جل وعلا لها بإنشائها . . . الخ ﴾

شروع في الإستدلال على قابلية هذا النحو الثالث من الوضع للجعل الإستقلالي فقط دون التبعي (وقد استدل) لذلك بأمرين .

(احدهما) لقابليته للجعل الإستقلالي .

(وثانيهما) لعدم قابليته للجعل التبعي .

(أما الأول) فحاصله انه لا شك في صحة انتزاع تلك الأمور المذكورة من مجرد جعله تعالى لها او من بيده الأمر من قبله جل وعلا كما في الحجية والقضاوة والولاية اومن مجرد العقد اوالإيقاع ممن بيده الإختيار كما في النيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية والطلاق والعتاق ونحوها كل ذلك بلاملاحظة التكاليف والآثار التي هي في موردها من جواز النظر والمس والدخول ونحو ذلك في الزوجية اوجواز أنحاء التصرفات في الملكية وهكذا فلو كانت هذه الأمور منتزعة من التكاليف التي هي في موردها بدعوى ان المجعول أولا بوسيلة العقد او الإيقاع هي تلك التكاليف ثم ينتزع هذه الامور من تلك التكاليف المجعولة بالعقد أو الإيقاع لزم أمران .

(احدهما) أن لا يصح انتزاع هذه الأمور بمجرد جعلها بلا ملاحظة تلك التكاليف مع انها تنتزع بلا ملاحظتها قطعاً .

(ثانيهما) أن لا يقع ما قصد من العقد اوالإيقاع وهي هذه الأمور الوضعية وأن يقع ما لم يقصد منها وهي تلك التكاليف المجعولة بوسيلة العقد او الإيقاع .

(وأما الثاني) وقد اشار إليه بقوله كما لا ينبغي ان يشك ... الخ فحاصله انه لا شك في عدم صحة انتزاع هذه الأمور من مجرد التكليف الذي في موردها فلا تنتزع الملكية عن إباحة التصرفات ولاالزوجية من جواز الوطي وساير الإستمتاعات وهكذا ساير الإعتبارات مما في موردها من التكليفات فانقدح من تمام ما ذكر الى هنا ان هذه الامور المذكورة هي مجعولة استقلالا لا تبعاً لجعل التكليف والأثر .

﴿ اقول ﴾

قد تقدم منا ان مثل الزوجية والملكية والحرية ونحوها هو ممـــا يحتاج الى الجعل الإستقلالي ولايكاد يكفيها مجرد جعل الحكم التكليفي الذي هو في موردها كي تكون مجعولة تبعاً ولكن لا يبعد في مثل الحجية والقضاوة والولاية والنيابة قابليته للجعل

التبعي ايضاً كالجعل الإستقلالي عيناً فكما صح انتزاعها من مثل قوله خبر الثقة حجة او إن فلاناً جعلته قاضياً او والياً او نائباً فكذلك صح انتزاعها من قوله يجب العمل بخبر الثقة اويحرم ردّ قضاء فلان اويجب إطاعة فلان اويحلّ لفلان التصرف في اموالي ببيع او إجارة ونحوهما ولعل ذلك كله مما يتضح بالتدبر فتدبر جيداً .

﴿ قوله وهم ودفع . . . الخ ﴾

(اما الوهم) فحاصله ان الملكية كيف تكون من الاحكام الوضعية والإعتبارات الحاصلة بالجعل والإنشاء التي هي من خارج المحمول اي ليس بحذائها شيء في الخارج سوي منشأ انتزاعها كما في الفوقية والتحتية والأبوة والبنوة ونحوها من الإضافات مع ان الملك على ما قرر في محله هو احدى المقولات المحمولات بالضميمة اي التي بحذائها شيء في الخارج كالكم والكيف والفعل والإنفعال ونحوها من الأعراض المتأصلة التي لها حظ من الوجود وليست هي من الإعتبارات المحضة الحاصلة بالجعل والإنشاء فإن مقولة الملك هي نسبة الشيء الى ما يحويه والحالة الحاصلة له من ذلك (قال العلامة) اعلى الله مقامه في شرح التجريد عند قول المصنف السابع وهو نسبة التملك ... الخ (ما لفظه) اقول قال ابو علي إن مقولة الملك لم احصّلها إلى الآن ويشبه ان تكون عبارة عن نسبة الجسم الى حاو له او لبعض اجزائه كالتسلح والتختم فمنه ذاتي كحال الهرة عند إهابها ومنه عرضي كبدن الإنسان عند قميصه (قال) واما المصنف (ره) فإنه حصّل هذه المقولة وبيّن انها عبارة عن نسبة التملك (قال) قال رحمه الله ولخفائها عبّر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله (انتهى) .

(واما الدفع) فحاصله ان الملك مشترك لفظي قد يطلق على المقولة التي يعبّر عنها بالجدة وقد يطلق على الإضافة التي قد تحصل بالعقد وقد تحصل بغيره من إرث ونحوه فالذي هو من الأحكام الوضعية والإعتبارات الحاصلة بالجعل والإنشاء ويكون من خارج المحمول هو الملك بالمعنى الثاني والذي هو من الاعراض

المتأصلة ويكون من المحمولات بالضميمة اي التي لا تحصل بالجعل والإنشاء هو الملك بالمعنى الأول ومنشأ الوهم اشتراكه اللفظي وإطلاقه على هذا مرة وعلى ذاك اخرى فتأمل جيداً .

﴿ قوله اذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل فقد عرفت انه لا مجال لإستصحاب دخل ماله الدخل في التكليف . . . الخ ﴾

(وحاصله) انه لا مجال للإستصحاب .

(في النحو الأول) من الوضع الذي لا يتطرق اليه الجعل التشريعي اصلا على ما حققه المصنف لا استقلالا ولا تبعاً فلا يستصحب دخل ماله الدخل في التكليف إما بنحو السببية او الشرطية او المانعية او الرافعية وذلك لمـــا يعتبر في الإستصحاب كما سيأتي في التنبيه العاشر ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً ذا حكم شرعي والنحو الأول من الوضع اي السببية واخواتها ليس هو امراً مجعولا شرعاً لا استقلالا ولا تبعاً ولا هو ذو اثر مجعول شرعاً .

(وامـــا النحو الثالث) من الوضع الذي ادعى المصنف تطرق الجعل الإستقلالي اليه فقط دون التبعي وإن صرح في بدو الأمر بقابليته للجعل الاستقلالي والتبعي جميعاً كالحجية والقضاوة والولاية ونحوها فلا مانع عن استصحابه فإنه كالتكليف بعينه .

(واما النحو الثاني) من الوضع الذي قد ادعى تطرق الجعل التبعي اليه فقط دون الإستقلالي كالجزئية لما هو جزء المكلف به او الشرطية لما هو شرط المكلف به وهكذا فلا مانع عن استصحابه ايضاً نظراً الى كفاية الجعل التبعي في صحة استصحابه فإن امر وضعه ورفعه بالأخرة بيد الشارع قطعاً .

(نعم) لا مجال لإستصحابه من ناحية اخرى وهي كون الاصل الجاري فيه مسبباً ومع جريان السببي لا تصل النوبة الى المسببي فإن الشك في بقاء جزئية الجزء مثلا ناش عن الشك في بقاء الامر بالكل الذي قد انتزع منه جزئية الجزء فيجري

الأصل في السبب دون المسبب وان كانا متوافقين لامتخالفين وسيأتي تحقيق السببي والمسببي مفصلا في أوآخر الإستصحاب إنشاء الله تعالى فانتظر .

﴿ اقول ﴾

قد عرفت منا أن النحو الاول من الوضع ايضاً قابل للجعل التشريعي بل قابل له استقلالا وتبعاً وعليه فلا مانع عن استصحابه كما في النحو الثالث والثاني عيناً .

﴿ قوله والتكليف وإن كان مترتباً عليـــه إلا انه ليس بترتب شرعى فافهم . . . الخ ﴾

اي والتكليف وإن كان مترتباً على ماله الدخل في التكليف اي على نفس السبب وأخواته ولكن ترتبه عليه ليس بترتب شرعي من قبيل ترتب الحرمة على الخمر بل ترتب عقلي كترتب المعلول على العلة .

(وفيه أولا) ان ترتب الوجوب مثلا على الدلوك الذي هو سبب للتكليف او على العقل الذي هو شرط للتكليف او ترتب منع التكليف على الحيض الذي هو مانع عنه اوترتب رفع التكليف على الحيض الطاري في اثناء الوقت الذي هو رافع له هو ترتب شرعي ولذا يستصحب نفس السبب والشرط والمانع والرافع بلا مانع عنه أصلا .

(وثانياً) إن الكلام إنما هو في استصحاب النحو الأول من الوضع أي دخل ماله الدخل وهو السببية والشرطية والمانعيـــة والرافعية لا استصحاب نفس ماله الدخل اي السبب والشرط والمانع والرافع والظاهر ان الى هذين الأمرين قد أشار المصنف بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى ان استصحاب المسبب وإن لم يكن له مجال مع استصحاب سببه ومنشأ انتزاعه فلا مجال لإستصحاب جزئية الجزء مع جريان استصحاب وجوب الكل الذي هو سبب لإنتزاع جزئية الجزء ولكن السببي إذا سقط للمعارضة بما هو

في عرضه فتصل النوبة الى المسبي قهراً فإذا سقط استصحاب الطهارة في أحد طرفي العلم الاجمالي بالنجاسة لمعارضته باستصحابها في الطرف الآخر فتصل النوبة الى استصحاب الطهارة في الملاقي لأحد طرفي العلم الإجمالي وقد تقدم تفصيل ذلك كله في اصل الاشتغال كما هو حقه فراجع .

في تنبيهات الاستصحاب وبيان اعتبار فعلية الشك واليقين فيه

﴿ قوله ثم إن ما هنا تنبيهات الاول انه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا التنبيه هو الإشارة الى ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه في الأمر الخامس مما تعرضه بعد تعريف الإستصحاب قبل الشروع في ادلة الإستصحاب (قال) الخامس إن المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء الى مجرد الوجود السابق ان الإستصحاب يتقوم بأمرين احدهما وجود الشيء في زمان (الى ان قال) والثاني الشك في وجوده في زمان لا حق عليـــه (الى ان قال) ثم المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الإلتفات إليه أما لو لم يلتفت فلا استصحاب وإن فرض الشك فيه على فرض الإلتفات فالمتيقن للحدث إذا التفت الى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه فاو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلاته لسبق الأمر بالطهارة ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل نعم لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى ثم التفت وشك في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً يعني بذلك أنه احتمل التطهير بعد الحدث قبل الصلاة جرى في حقه قاعدة الشك

بعدالفراغ لحدوث الشك بعدالعمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الامر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها (انتهى) (وملخصه) أنه يعتبر في الإستصحاب الشك الفعلي ولا ينفع الشك التقديري اي لو التفت لشك (فإذا تيقن) بالحدث فشك وجرى استصحاب الحدث وصار محكوماً بكونه محـــدثاً شرعاً بمقتضي الإستصحاب ثم غفل وصلى بطلت صلاته ولا تنفعه قاعـــدة الفراغ اصلا لأن مجراها الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل (واما اذا تيقن) بالحدث ثم غفل وصلى واحتمل انه قد تطهر قبل الصلاة بعد حدثه المتيقن صحت صلاته لقاعدة الفراغ وعدم فعلية الشك في الحدث من قبل الصلاة ليكون محكوماً بالحدث من قبل فتبطل صلاته وان كان بحيث لو التفت لشك (ثم إن المصنف) قد زاد على الشيخ اعلى الله مقامه فاعتبر فعلية اليقين ايضاً وانه لا ينفع اليقين التقديري (فقال) ويعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين ... الخ غير انه قدس سره لم يذكر مثالا لليقين التقديري كما ذكر للشك التقديري (ومثاله) على الظاهر هو ما اذا شك في الجنابة عند الزوال وأجرى البراءة عنها وصلى ثم وجد في ثوبه منياً تيقن به انه قد أجنب عند الفجر ولكن احتمل الغسل بعد الفجر صحت صلاته لقاعدة الفراغ فإنه قبل الصلاة وإن شك في الجنابة وتحقق احد ركني الإستصحاب ولكن لم يتيقن بالجنابة السابقة ليستصحبها وتبطل صلاته وإن كان بحيث لو رأى المني في ثوبه لتيقن بها وجرى استصحابها وبطلت صلاته شرعاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك ... الخ ﴾

وإلا بأن احتمل تطهيره بعدالشك قبل الصلاة جرت قاعدة الفراغ ايضاً فإنه حين الشك وان كان محكوماً بالحدث بمقتضي الإستصحاب ولكن استصحاب الحدث ليس بأقوى من القطع بالحدث فكما انه إذا قطع بالحدث ثم غفل وصلى واحتمل بعد الصلاة انه تطهر بعد القطع بالحدث قبل الصلاة صحت صلاته لقاعدة الفراغ فكذلك فيما إذا استصحب الحدث ثم غفل وصلى واحتمل بعد الصلاة انه تطهر

بعد استصحاب الحدث قبل الصلاة صحت صلاته بطريق أولى .

﴿ قوله لا يقال نعم ولكن استصحاب الحدث فى حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضى ايضاً فسادها . . . الخ ﴾

(وحاصل الإشكال) أنه نعم من أحدث ثم غفل وصلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة ام لا لم يكن شاكاً قبل الصلاة كي يجري في حقه استصحاب الحدث ولكن بعد ما صلى وشك في ذلك يجري في حقه استصحاب الحدث من حين اليقين به الى حال الصلاة وبعدها فتبطل صلاته قهراً (وحاصل الجواب) أنه نعم يجري استصحاب الحدث فعلا بعدالصلاة ويقتضي بطلانها لكن لو لاتقدم قاعدة الفراغ عليه المقتضية لصحتها وسيأتي من المصنف في آخر الإستصحاب إن شاء الله تعالى أن الوجه في تقدم قاعدة الفراغ على الإستصحاب هو التخصيص لأخصية دليلها من دليله (وان كان يظهر من الشيخ) أعلى الله مقامه ها هنا أن وجه تقدم القاعدة على الإستصحاب حكومتها عليه (قال) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) نعم هذا الشك اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لو لا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه (انتهى) :

﴿ اقول ﴾

والظاهر ان مراده من الحكومة ها هنا ليس معناها الحقيقي اذ ليس في البين شرح ولا نظر كي تتحقق الحكومة بل هو الورود اي نفي الموضوع وهو الشك ولو تعبداً لا حقيقة ويشهد لذلك اطلاقه كثيراً على الاصل السببي انه حاكم على المسببي مع انه مما لا نظر له قطعاً ولكن مع ذلك لاينبغي اطلاق الحاكم هنا ولو بهذا المعنى على قاعدة الفراغ اذ نفي موضوع الإستصحاب وهو الشك بقاعـــدة الفراغ المحرزة للطهارة ليس أولى من نفي موضوع قاعدة الفراغ وهوالشك بقاعدة الإستصحاب المحرزة للحدث (ولعله إليه) أشار الشيخ أخيراً بقوله فافهم فراجع (وعلى كل حال) ان الصحيح في وجه تقديم قاعدة الفراغ على الإستصحاب هو ما اختاره المصنف

من التخصيص وسيأتي شرح ذلك مفصلا ان شاء الله تعالى فانتظر .

هل يكفي الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته

﴿ قوله الثاني انه هل يكفي في صحة الإستصحاب . . . الخ ﴾

(وحاصل الكلام) انه هل يكفي في صحة استصحاب الشيء الشك في بقاءه على تقدير ثبوته وإن لم يحرز ثبوته بالقطع غايته انه إذا احرز ثبوته بالقطع فبقائه التعبدي محرز معلوم بلا شبهة والا فبقائه التعبدي تقديري فرضي أي على تقدير ثبوته هو باق تعبداً فيكون نتيجة هذا الاستصحاب هي مجرد الملازمة بين الثبوت والبقاء في الخارج (وجهان) (من عدم) إحراز ثبوت الشيء فلا يقين به ولابد من اليقين في الإستصحاب فلا يكفي (ومن أن) اعتبار اليقين فيه انما هو لأجل ان يكون التعبد في مرحلة البقاء فقط دون الثبوت لا لأجل أن لليقين خصوصيـــة في الإستصحاب فيكفي بمعنى أنه يثبت حينئذ بالإستصحاب بقاء الشيء على تقدير ثبوته فإذا قامت حجة على ثبوته كانت حجة ايضاً على بقاءه وذلك لمـــا ثبت بالإستصحاب من الملازمة بين ثبوته وبين بقاءه (ثم إن مقصود المصنف) من هذا كله هو دفع ما قد يتوجه اليه بناءاً على ما حققه في الطرق والإمارات من ان المجعول فيها هو مجرد الحجية أي المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ كما في القطع عيناً لا الأحكام الظاهرية كما هو ظاهر الأصحاب رضوان الله عليهم حيث يرد على المصنف حينئذ أنه كيف يستصحب الأحكام التي قامت عليها الطرق والامارات إذا شك في بقائها اذ لا يقين بالحكم الواقعي كي يستصحب الواقعي ولا حكم ظاهري في البين بناءاً على جعل الحجية كي يستصحب الظاهري فيندفع الإشكال حينئذ بما ذكره في المقام من أن الإستصحاب مما يتكفل بقاء الحكم الواقعي على تقدير ثبوته ووجوده فتكون الحجة على ثبوته حجة ايضاً على بقاءه لما ثبت من

الملازمة بين الثبوت والبقاء بوسيلة الإستصحاب نظير ما إذا قام الدليل الشرعي على طلوع الشمس فيكون دليلا على وجود النهار ايضاً بعد ما ثبت الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار غايته أن الملازمة في المثال وجدانية وفي المقام تعبدية وهذا واضح .

﴿ اقول ﴾

والإنصاف أن دفع الإشكال مما لا يحتاج الى مثل هذا الجواب الطويل العريض من الإلتزام بكفاية الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وعدم الحاجة الى إحراز ثبوته بالعلم واليقين الى آخر ما ذكره المصنف (فإنه مضافاً) الى ضعفه في حدذاته فإن اعتبار العلم واليقين في الإستصحاب ربما يكون من البديهي هو تطويل بلاطائل (والصحيح في الجواب) هو ان يقال ان اليقين المعتبر في الإستصحاب أعم من اليقين الوجداني واليقين التنزيلي فدليل الإستصحاب ناطق باعتبار اليقين في الإستصحاب ودليل اعتبار الامارة ينزل الامارة منزلة اليقين فيكون دليل الامارة حاكماً على دليل الإستصحاب وموسعـاً لدائرته فكما يستصحب الأمر المكشوف باليقين الوجداني فكذلك يستصحب الأمر المكشوف باليقين التنزيلي ولعمري هذا واضح ظاهر لا يحتاج الى إطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام .

﴿ قوله فيما رتب عليه أثر شرعاً او عقلا . . . الخ ﴾

(أما الأثر الشرعي) فواضح (وأما الأثر العقلي) الذي رتب على المستصحب فهو حكم العقل بوجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة المترتب جميع ذلك كله على الحكم الشرعي المستصحب وسيأتي شرح ذلك كله من المصنف في التنبيه التاسع إن شاء الله تعالى وقد أشار إليه قبله بسطر ايضاً في آخر التنبيه الثامن وعبّر عنه باللازم المطلق أي ولو في الظاهر فإن اللازم العقلي الذي لا يكاد يترتب على المستصحب إنما هو لازم المستصحب واقعاً لا مطلقاً ولو ظاهراً .

﴿ قوله بل ولا شك فانه على تقدير لم يثبت . . . الخ ﴾

أي بل ولا شك في بقائه فإن الشك في البقاء إنما هو على تقدير لم يثبت وهو تقدير ثبوته فكما ان مع عدم إحراز الثبوت لا يقين فكذلك لا شك (وفيه ما لا يخفى) فإن الشك في البقاء ليس الا احتمال البقاء وهو موجود بالوجدان فيما احتمل ثبوته وبقائه .

﴿ قوله فيتعبد به على هذا التقدير فيترتب عليه الأثر فعلا . . . الخ ﴾

اي فيترتب عليه الأثر فعلا فيما اذا قامت الحجة على ثبوته فتكون حجة على بقائه ايضاً كما سيأتي من المصنف وأشير اليه آنفاً والا فمجرد التعبد بالبقاء على تقدير الثبوت مما لا يوجب ترتب الأثر عليه فعلا كما هو واضح ،

﴿ قوله إن قلت كيف وقد أخذ اليقين بالشيء فى التعبد ببقائه فى الأخبار ولا يقين فى فرض تقدير الثبوت . . . الخ ﴾

(وحاصل الإشكال) انه كيف يكفي في صحة الإستصحاب الشك في بقاء الشيء على تقدير ثبوته وقد اخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الأخبار ولا يقين في فرض تقدير الثبوت (وحاصل الجواب) انه نعم قد اخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الأخبار ولكنه قد اخذ بما هو كاشف عن الواقع ليكون التعبد في مرحلة البقاء فقط دون الثبوت والتعبد مع فرض ثبوته بالحجة يكون في مرحلة بقائه ايضاً دون ثبوته .

﴿ اقول ﴾

ومرجع هذا الجواب لدي التأمل الى أن اليقين بالشيء المأخوذ في الأخبار قد اخذ موضوعاً للتعبد بالبقاء بما هو كاشف عن الواقع لا بما هو صفة فتقوم الحجة المعتبرة مقامه فكما أنه إذا أحرز شيء باليقين وقد شك في بقائه يبني على بقائه فكذلك إذا أحرز بالحجة وقد شك في بقائه يبني على بقائه .

(نعم) يتوجه اليه حينئذ انه قد أنكر في بحث القطع قيام الطرق والامارات

مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو كاشف كما انها لا تقوم مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة (وعليه) فكيف يلتزم ها هنا بقيامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو كاشف ويتخلص بذلك عن الإشكال الوارد عليه (ولعله) اليه أشار أخيراً بقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

في اقسام استصحاب الكلى

﴿ قوله الثالث أنه لا فرق فى المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام أو ما يشترك بين الإثنين منها أو الأزيد من أمر عام . . . الخ ﴾

اي لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون هو خصوص الوجوب مثلا او الرجحان المشترك بين الوجوب والإستحباب أو الجواز المشترك بين الوجوب والإستحباب والإباحة والكراهة (ثم إن المقصود) من عقد هذا التنبيه الثالث هو بيان أقسام استصحاب الكلي غير أن المصنف قد جعل محط كلامه في أول التنبيه خصوص الأحكام وتداركه في آخر التنبيه (فقال) ومما ذكر في المقام يظهر حال الإستصحاب في متعلقات الأحكام ... الخ يعني بها الموضوعات (وقد أجاد) الشيخ أعلى الله مقامه حيث جعل محط كلامه من أول الأمر مايعم الحكم والموضوع جميعاً (فقال) إن المتيقن السابق اذا كان كلياً في ضمن فرد وشك في بقائه ... الخ .

في القسم الاول من استصحاب الكلى

﴿ قوله فإن كان الشك فى بقاء ذلك العام من جهة الشك فى بقاء الخاص الذى كان فى ضمنه وارتفاعه كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام . . . الخ ﴾

إشارة الى القسم الاول من استصحاب الكلي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه إن المتيقن السابق اذا كان كلياً في ضمن فرد وشك في بقائه (فإما أن يكون) الشك من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد (وإما أن يكون) من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع (وإما أن يكون) من جهة الشك في وجود فرد آخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد .

(أما الاول) فلا اشكال في جواز استصحاب الكلي ونفس الفرد وترتيب أحكام كل منهما عليه (انتهى) .

(وبالجملة) المقصود من القسم الاول هو أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء الفرد الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه كما اذا علم بوجود الإنسان في ضمن زيد ثم شك في بقاء الإنسان من جهة الشك في بقـــاء زيد فلا اشكال في جواز استصحاب الإنسان وترتيب أثره عليه كما جاز استصحاب شخص زيد وترتيب هذا الاثر بعينه عليه فإن أثر الكلي أثر الفرد ايضاً ولا عكس ولذا قد يكون للفرد بخصوصه أثر دون الكلي فيجوز استصحاب الفرد ولايجوز استصحاب الكلي (والحاصل) إن الاثر المترتب على الكلي هو مسوغ لإستصحاب كل من الكلي والفرد جميعاً دون الاثر المترتب على الفرد بخصوصه فلايسوغ الا استصحاب الفرد دون الكلي .

في القسم الثاني من أستصحاب الكلى

﴿ قوله وان كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذى فى ضمنه بين ما هو باق او مرتفع قطعاً فكذا لا اشكال فى استصحابه . . . الخ ﴾

إشارة الى القسم الثاني من استصحاب الكلي وهو أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة تردد الفرد الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه بين ما هو مرتفع قطعاً وما هو باق جزماً (وقد اشتهر التمثيل) له بما اذا علم إجمالا بحدوث البول او المنى ولم يعلم الحالة السابقة ثم توضأ ولم يغتسل فان كان الحدث من البول فقد زال وان كان من المنى فهو باق فيستصحب كلي الحدث المشترك بين البول والمنى ويترتب عليه أثر المشترك كحرمة مس المصحف وعدم جواز الدخول في الصلاة ونحوهما مما يشترط بالطهارة وإن لم يترتب عليه أثر الجنابة بالخصوص كحرمة اللبث في المساجد وعدم جواز قرآئة العزائم ونحوهما فيجوز له ما يحرم على الجنب كما ذكر الشيخ أعلى الله مقامه (او علم إجمالا) بوجود حيوان في الدار له خرطوم ولم يعلم انه البق او الفيل ثم مضى مقدار عمر البق دون الفيل فان كان الحيوان بقاً فقدمات وان كان فيلا فهو باق فيستصحب الحيوان وهو القدر المشترك بينهما ويترتب عليه أثره .

(نعم إن) الشك في المثال الاول هو من الشك في الرافع وفي المثال الثاني هو من الشك في المقتضي (وكيف كان) لا اشكال في جواز هذا القسم الثاني من استصحاب الكلي بل يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه انه المشهور (قال) واما الثاني يعني به القسم الثاني من استصحاب الكلي فالظاهر جواز الإستصحاب في الكلي مطلقاً على المشهور (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ظاهر عبارة المصنف وما تقدم في القسم الاول من كلام الشيخ أعلى الله مقامه أن هذا القسم الثاني من استصحاب الكلي ينحصر بما إذا كان الفرد الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه مردداً بين ما هو مرتفع قطعاً وما هو باق قطعاً (والظاهر) ان ذلك مما لا وجه له لجواز ان يكون مردداً بين ما هو مرتفع احتمالا ومـــا هو باق قطعاً او بين ما هو مرتفع قطعاً وما هو باق احتمالا فتكون صور القسم الثاني من استصحاب الكلي ثلاثاً .

(نعم) اذا كان مردداً بين ما هو مرتفع احتمالا وما هو باق احتمالا فلا يكون الشك في بقاء الكلي من جهة تردد الفرد بين فردين اي القصير والطويل بل مرجعه الى الشك في بقائه من جهة الشك في بقاء الفرد الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه فيكون من القسم الاول قهراً .

﴿ قوله وتردد ذاك الخاص الذى يكون الكلى موجوداً فى ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده بين متيقن الإرتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه غير ضائر باستصحاب الكلى . . . الخ ﴾

إشارة الى دفع ما قد يتوهم في القسم الثاني من استصحاب الكلي من التشكيك في جريانه لاختلال بعض اركانه (قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) وتوهم عدم جريان الاصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الإنتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الإنتفاء بحكم الاصل مدفوع بانه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقائه وارتفاعه (انتهى) (وحاصل التوهم) انه كيف يستصحب الحيوان في مثال البق والفيل مع تردد الفرد الذي كان الحيوان متحققاً في ضمنه بين ما هو متيقن الإرتفاع وهو البق وما هو مشكوك الحدوث من الاول وهو الفيل فإن كان الفرد بقاً فلا شك في عدم بقائه وان كان فيلا فلا يقين بحدوثه من الاول والاصل يقتضي عدمه (وحاصل الجواب) ان هذا كله

مما يضر باستصحاب نفس البق او الفيل لعدم اليقين السابق في شيء منهما بل ولا الشك اللاحق ايضاً في شيء منهما إذ المفروض انه ان كان بقاً فهو مقطوع الإرتفاع وإن كان فيلا فهو مقطوع البقاء (واما استصحاب القدر المشترك) بينهما فلايكاد يكون مانع عن استصحابه وذلك لتحقق اركانه من اليقين السابق والشك اللاحق وبقاء الموضوع ونحو ذلك من الامور السبعة المتقدمة في صدر الاستصحاب جميعاً

﴿ قوله نعم يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالا المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف فى البين . . . الخ ﴾

استدراك عن قوله وانما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين الى آخره (وحاصله) ان شيئاً من الخاصين اي الذين كانا طرفي الترديد وإن لم يجز استصحابه فلا يترتب أثره المختص به ولكن قد يجب مراعات الاثر المختص لا من باب استصحاب احد الخاصين بل من باب العلم الإجمالي بوجوده كما إذا فرض في مثال البول والمني أن للبول ايضاً أثراً يختص به كالغسل مرتين كما ان للجنابة أثراً يختص به من حرمة اللبث في المساجد وعدم قراءة العزائم ونحوهما فحينئذ يجب غسل المايع المردد بين البول والمني مرتين ويجب الإجتناب من اللبث في المساجد وقراءة العزائم ونحوهما من هذه الجهة لا من جهة استصحاب الخاصين فتأمل جيداً .

﴿ قوله وتوهم كون الشك فى بقاء الكلى الذى فى ضمن ذاك المردد مسبباً عن الشك فى حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بإصالة عدمه فاسد قطعاً . . . الخ ﴾

إشارة الى توهم آخر أهم من الاول بكثير في القسم الثاني ايضاً من استصحاب الكلي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد عبارته المتقدمة في بيان التوهم الاول (ما لفظه) كاندفاع توهم كون الشك في بقائه مسبباً عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث فإذا حكم باصالة عدم حدوثه لزم ارتفاع قدر المشترك لأنه من آثاره

(انتهى) (وحاصله) ان الشك في بقاء الحدث في مثال البول والمني بعد ما توضأ ولم يغتسل مسبب عن الشك في حدوث المني فإذا استصحبنا عدم حدوثه فلا يكاد يبقى معه شك في بقاء الحدث وقد اشير قبلا وسيأتي مفصلا ان مع الاصل السببي لا يكاد تصل النوبة الى الاصل المسببي (وقد أجاب عنه الشيخ) أعلى الله مقامه (بما هذا لفظه) فإن ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الإرتفاع لا من لوازم عدم حدوث الامر الآخر (انتهى) (وحاصله) انارتفاع الحدث في المثال المذكور ليس من لوازم عدم حدوث المني كي إذا اقتضي الاصل عدم حدوثه ثبت ارتفاع الحدث بل من لوازم كون الحادث هو البول ولا أصل لنا يثبت ذلك (وفيه) ان ارتفاع الحدث بالتوضي هو من لوازم كل من حدوث البول وعدم حدوث المني والاصل وإن لم يقتض حدوث البول ولكنه يقتضي عدم حدوث المني فيثبت ارتفاع الحدث (هذا) وقد أجاب المصنف عن التوهم المذكور من وجوه .

(الاول) ان بقاء الحدث وارتفاعه ليس من لوازم حدوث المني وعدم حدوثه كي اذا اقتضي الاصل عدم حدوث المني ثبت ارتفاع الحدث بل من لوازم كون الحادث المعلوم بالاجمال هو ذاك المني المتيقن بقائه او البول المتيقن ارتفاعه ولا أصل لنا يعين حال الحادث وانه كان منياً او بولا (وفيه) ان كلا من بقاء الحدث وارتفاعه وان كان من لوازم كون الحادث المعلوم بالإجمال هو المني او البول ولا أصل لنا يعين ذلك ولكنه ايضاً من لوازم حدوث المني وعدم حدوثه فإذا اقتضي الاصل عدم حدوث المني ثبت ارتفاع الحدث .

(الثاني) ما أشار اليه بقوله مع أن بقاء القدر المشترك انما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه لا انه من لوازمه (انتهى) (وفيه) ان المتوهم لم يدّع ان بقاء القدر المشترك هو من لوازم بقاء ذاك الخاص الذي كان الكلي في ضمنه كي يجاب عنه بهذا الجواب بل ادعى انه من لوازم حدوث المشكوك حدوثه اي المني وهو حق لا ينبغي إنكاره .

(الثالث) وهو أهم الكل ما أشار اليه بقوله مع انه لو سلم انه من لوازم حدوث المشكوك حدوثه فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً ولا يكاد يترتب باصالة عدم الحدوث الا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً (انتهى) وحاصله انه يعتبر في الاصل السببي والمسببي أن يكون اللزوم بينهما شرعياً فإذا استصحبنا طهارة المآء المشكوك طهارته كان من لوازمها الشرعية طهارة الثوب المغسول به ولا يكاد يستصحب معه نجاسة الثوب المغسول به وفي المقام ليس اللزوم شرعياً (وفيه) ان اللزوم في المقام ايضاً شرعي فإنا إذا استصحبنا عدم حدوث المني وأحرزنا بوسيلته أنه ليس بمجنب وقد توضأ فارتفاع حدثه حينئذ وكونه متطهراً الآن هو من آثاره الشرعية فإن الشارع هو الذي حكم بان من لم يكن مجنباً اذا توضأ فهو متطهر فعلا ليس بمحدث (وعليه) فالصحيح في الجواب عن التوهم المذكور وفي حسمه وقطعه من أصله هو أن يقال إن إصالة عدم حدوث المشكوك حدوثه اي المني معارضة بإصالة عدم حدوث المتيقن ارتفاعه اي البول فيتساقطان الأصلان جميعاً وتصل النوبة الى الأصل المسببي وهو استصحاب بقاء الحدث المشترك بين البول والمني جميعاً فيكون محكوماً بالحدث فعلا وإن توضأ سبعين مرة ما لم يغتسل مع الوضوء عن الجنابة احتياطاً فيحصل له القطع حينئذ بارتفاع الحدث على كل تقدير وهذا واضح ظاهر بأدنى تأمل فتأمل وتدبر .

في القسم الثالث من استصحاب الكلى

﴿ قوله واما اذا كان الشك فى بقائه من جهة الشك فى قيام خاص آخر فى مقام ذاك الخاص الذى كان فى ضمنه بعد القطع بارتفاعه فنى استصحابه إشكال اظهره عدم جريانه . . . الخ ﴾

إشارة الى القسم الثالث من استصحاب الكلي وهو ان يكون الشك في بقاء الكلي

من جهة الشك في وجود فرد آخر بعد القطع بارتفاع الفرد الاول الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه (وهذا) على قسمين .

(فتارة) يقع الشك في وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد الاول .

(واخرى) يقع الشك في وجود فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد الاول كما إذا علم بوجود الحيوان في الدار في ضمن زيد ثم حصل القطع بخروج زيد عنها وشك في وجود عمرو مقارناً لوجود زيد في الدار او مقارناً لخروجه عنها (وقد أشار اليهما المصنف) بقوله الآتي وإن شك في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد او لارتفاعه ... الخ (ثم إن) في جريان الاستصحاب في كلا القسمين او عدم جريانه في شيء منهما او التفصيل فيجري في الاول دون الثاني وجوه (مختار الشيخ) أعلى الله مقامه هو التفصيل (ومختار المصنف) هو عدم الجريان في شيء منهما (قال الشيخ ما لفظه) واما الثالث وهو ما اذا كان الشك في بقاء الكلي مستنداً الى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه فهو على قسمين لأن الفرد الآخر إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله واما يحتمل حدوثه بعده إما بتبدله إليه وإما بمجرد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد (وفي جريان استصحاب الكلي في كلا القسمين) نظراً الى تيقنه سابقاً وعدم العلم بارتفاعه وإن علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداه لان ذلك مانع من إجراء الإستصحاب في الافراد دون الكلي كما تقدم نظيره في القسم الثاني (او عدم جريانه فيهما) لان بقاء الكلي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقن سابقاً وهو معلوم العدم وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني حيث ان الباقي في الآن اللاحق بالإستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقاً (او التفصيل بين القسمين) فيجري في الاول لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً فيتردد الكلي المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع

ذلك الفرد فالشك حقيقة إنما هو في مقدار استعداد ذلك الكلي واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلي وجوه أقويها الأخير (انتهى) (ومحصل وجه التفصيل) بين القسم الاول والثاني من القسم الثالث أنه في القسم الاول يحتمل أن يكون الثـــابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً بخلاف القسم الثاني فلا يحتمل فيه ذلك فيجري الاستصحاب في الاول دون الثاني (وقد أفاد المصنف) في وجه عدم جريان الاستصحاب في شيء من القسمين اصلا (ماحاصله) ان وجود الطبيعي وان كان بوجود فرده ولكن وجوده في ضمن فرد هو غير وجوده في ضمن فرد آخر (وعليه) فإذا قطعنا بارتفاع الفرد الاول فقد قطعنا بارتفاع الطبيعي الذي كان متحققاً في ضمنه ومع القطع بارتفاعه كيف يستصحب وجوده في الآن اللاحق وهذا واضح ظاهر لا ستار عليه .

﴿ اقول ﴾

والحق ها هنا مع المصنف فلا يكاد يجري الإستصحاب في شيء من القسمين اصلا وذلك لما أفاده من الوجه الوجيه جداً (وتوضيحه) ان المقصود من الكلي في المقام هي الحصة من الكلي المتحققة في ضمن الفرد وهي التي إذا انضمت اليها الخصوصيات الفردية كانت فرداً خارجياً (ومن المعلوم) ان الحصة المتحققة في ضمن هذا الفرد هي غير الحصة المتحققة في ضمن ذلك الفرد (وعليه) فما تيقنا به من الحصة في كلا القسمين من القسم الثالث مما لم يبق إذ المفروض ارتفاع الفرد الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه وما نحتمله فعلا من الحصة المتحققة في ضمن الفرد المقارن لوجود الفرد الاول او المقارن لارتفاعه لم نتيقن به في السابق (ومن هنا يظهر) ضعف ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في وجه التفصيل وأنه يجري الإستصحاب في القسم الاول من قسمي القسم الثالث دون القسم الثاني منه معللا ذلك باحتمال كون الثابت فيه في الآن اللاحق هو عين الموجود السابق (ووجه الظهور) ان مجرد ذلك مما لا يجدي بل المجدي هو احتمال بقاء عين ماتيقنا به سابقاً في الآن اللاحق وهو مفقود

في كلا القسمين من القسم الثالث بعد فرض القطع بارتفاع الفرد الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه وبهذا يمتاز هذا القسم الثالث من استصحاب الكلي عن القسم الثاني منه فليس في هذا القسم الثالث احتمال بقاء عين ماتيقنا به أصلا بخلاف القسم الثاني من الكلي فيحتمل فيه ذلك بلا شبهة (هذا) مضافاً الى أنه يرد على الشيخ في تفصيله المذكور ان الشك في القسم الاول من القسم الثالث هو شك في المقتضي حسب اعترافه بأن الشك حقيقة إنما هو في مقدار استعداد ذلك الكلي ومعه كيف يجري الإستصحاب فيه مع تصريحه قبلا بعدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي أصلا الا في الشك في الرافع (اللهم) الا ان يقال إنه يقول بجريانه فيه على المشهور لا على مختاره كما أشار الى ذلك في القسم الثاني من استصحاب الكلي (فقال) واما الثاني فالظاهر جواز الإستصحاب في الكلي مطلقاً على المشهور يعني به سواء كان بنحو الشك في الرافع كما في مثال البول والمني او بنحو الشك في المقتضي كما في مثال البق والفيل .

(ثم ان الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ما قسم القسم الثالث من استصحاب الكلي الى قسمين واختار التفصيل بينهما كما تقدم وقال بجريان الإستصحاب في القسم الاول منه دون الثاني ذكر للقسم الثاني قسماً آخر قد استثناه من حكمه بعدم جريان الإستصحاب فيه وأشار إليه في صدر عبارته المتقدمة بقوله إما بتبدله اليه الى آخره وقد شرحه بعداً مبسوطاً (فقال) ويستثني من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح فيه العرف فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في تبدله بالبياض او بسواد أضعف من الاول فإنه يستصحب السواد (الى ان قال) وبالجملة فالعبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمراً الى اللاحق ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق ولذا لا أشكال في استصحاب الاعراض حتى على القول فيها بتجدد الامثال (انتهى) (وحاصله) ان استصحاب مثل السواد عند

الشك في بقاء المرتبة الضعيفة بعد القطع بارتفاع المرتبة الشديدة هو من القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلي فإن السواد الضعيف على تقدير بقائه هو فرد مغاير للسواد الشديدة دقة قد حدث مقارناً لارتفـــاع السواد الشديد غير أن العرف ممن يتسامح فيه فيعد الفرد اللاحق مع الفرد السابق أمراً مستمراً واحداً فيستصحب (ولـــذا) يستصحب السواد ونحوه من الأعراض حتى على القول بتجدد الامثال وأن الأشياء مطلقاً بجواهرها وأعراضها في كل آن في حد خاص وأنها أمثال متعددة يتجدد شيئاً فشيئاً فالجسم في الآن السابق غير الجسم في الآن الفعلي وهو في هذا الآن غير الجسم في الآن الآتي وهكذا بالنسبة الى ما يعرضه من السواد والبياض ونحوهما (فكما أن) مثل السواد مما يستصحب حتى على القول بتجدد الامثال نظراً الى مسامحة العرف وعدّهم السواد الفعلي على تقدير بقائه مع السواد السابق أمراً واحداً مستمراً (فكذلك) يستصحب هو عند الشك في بقاء المرتبة الضعيفة منه مع القطع بارتفاع المرتبة الشديدة نظراً الى هذه الجهة عيناً أي المسامحة العرفية وعدّهم المرتبة الضعيفة على تقدير بقائها مع المرتبة الشديدة السابقة أمراً واحداً مستمراً .

﴿ اقول ﴾

وفي عدّ استصحاب السواد بعد القطع بارتفاع المرتبة الشديدة واحتمال بقاء المرتبة الضعيفة من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلي مسامحة واضحة فإن السواد الضعيف على تقدير بقائه هو عين السواد السابق حقيقة ودقة وان كانت التفاوت بينهما بالشدة والضعف كالتفاوت بالسمن والهزال والصغر والكبر ونحوهما لا انه غيره حقيقة ودقة والعرف ممن يتسامح فيه ويعد الفرد اللاحق مع السابق فرداً واحداً مستمراً .

(وبالجملة) إن السواد الشديد والضعيف هما شيء واحد مختلف الوصف لا أنهما فردان حقيقة ودقة يعدان فرداً واحداً مستمراً عرفاً والظاهران عبارات

المصنف هنا بل وفي أواخر الأوامر في بحث نسخ الوجوب ايضاً مما يساعدنا فتأملها جيداً .

﴿ قوله بنفسه أو بملاكه كما اذا شك فى الإستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث . . . الخ ﴾

قد أضاف المصنف بقوله هذا قسمين آخرين على قسمي القسم الثالث فالشيخ أعلى الله مقامه قسمه الى قسمين والمصنف قسمه إلى أربعة اقسام .

(فتارة) يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد الاول أي الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه .

(واخرى) مقارناً لارتفاع الفرد الاول وفي كل منهما .

(تارة) يكون وجود الفرد الآخر بنفسه .

(واخرى) بملاكه فهذه أربعة أقسام (وقدمثّل) للقسمين الأخيرين بما إذا شك في الإستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب أو في الكراهة بعد القطع بارتفاع الحرمة إما بملاك مقارن للإيجاب او الحرمة منذك في ملاكه أو مقارن لارتفاعه (وقد أشار) الىعدم جريان الإستصحاب في الجميع بقوله المتقدم فني استصحابه اشكال أظهره عدم جريانه ... الخ الشامل لتمام هذه الأقسام الأربعة جميعاً .

﴿ قوله لا يقال الامر وإن كان كما ذكر الا أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والإستحباب وهكذا بين الكراهة والحرمة ليس الا بشدة الطلب بينهما وضعفه . . . الخ ﴾

(وحاصل الإشكال) أن الأمر وان كان كما ذكر فوجود الطبيعي في ضمن فرد هو غير وجوده في ضمن فرد آخر فإذا قطعنا بارتفاع الفرد الاول فقد قطعنا بارتفاع الطبيعي الذي كان متحققاً في ضمنه ومعه لا يكاد يستصحب وجوده في الآن اللاحق (ولكن هذا كله) فى غير الإيجاب والإستحباب أوالحرمة والكراهة فإن التفاوت بينهما ليس إلا بشدة الطلب وضعفه كالسواد الشديد والضعيف عيناً

وقد عرفت آنفاً من الشيخ جريان الإستصحاب فيها مع ان ظاهره تغايرهما حقيقة ودقة وان الضعيف هو فرد آخر مغاير مع الفرد الشديد قد حدث مقارناً لارتفاعه فكيف بما اذا قلنا انهما شيء واحد حقيقة مختلف الوصف قد تبدل مرتبة منه الى مرتبة اخرى وحيث ان المرتبة الثانية هي متصلة بالاولى ولم يتخللها العدم وكان الإتصال مساوقاً للوحدة فلم يتعدد الطبيعي المتحقق فى ضمنها فالشك فى تبدل المرتبة الى مرتبة اخرى هي شك فى الحقيقة فى بقاء ما تيقنا به لا فى حدوث فرد آخر مقارن لإرتفاع الاول (وحاصل الجواب) أن الامر فى الحقيقة وإن كان كذلك ولكن العرف ممن لا يرى الإيجاب والإستحباب او الحرمة والكراهة إلا فردين متبائنين لافرداً واحداً مستمراً قد اختلفت شدته الى الضعف كما فى السواد الشديد والضعيف ومن المعلوم ان العبرة فى وحدة القضيتين موضوعاً ومحمولا كما سيأتي تفصيله هو نظر العرف (وعليه) فلامجال للإستصحاب فى مثل الإيجاب والإستحباب اوالحرمة والكراهة أبداً وإن صح فى مثل السواد الشديد والضعيف لكونهما أمراً واحداً مستمراً حقيقة وعرفاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله لما مرت الإشارة اليه ويأتى من أن قضية اطلاق أخبار الباب أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضاً . . . الخ ﴾

أي لما مرت الإشارة اليه فى صدر الإستصحاب وسيأتي شرحه فى تتمة الإستصحاب إن شاء الله تعالى من اعتبار وحدة القضيتين فيه المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولا على نحو كان الشك صادقاً فى البقاء لا فى الحدوث وكان رفع اليد عن اليقين فى محل الشك نقضاً لليقين بالشك وهدماً له بسبب الشك وان مقتضي أخبار الباب هو كون العبرة فى وحدتها موضوعاً ومحمولا هو نظر العرف وأن يكون النقض صادقاً فى نظرهم وإن لم يكن نقض دقة وواقعاً لتبدل الموضوع اوالمحمول حقيقة (كما فى استصحاب الامور التدريجية) كاستصحاب وجود الليل او النهار او سيلان الدم ونبع الماء ونحو ذلك (بل واستصحاب الامور القارة) كسواد

الجسم او بياضه بناء على القول بتجدد الامثال فإن المستصحب في الآن السابق على هذا القول غير المستصحب في الآن اللاحق بل هو مثله يتجدد الامثال شيئاً فشيئاً (ففي جميع هذا كله) يجري الإستصحاب لوحدة القضيتين بنظر العرف وصدق النقض في نظرهم وإن لم يكن نقض دقة وواقعاً لتبدل الموضوع في أمثلة الامور التدريجية وتبدل المحمول في مثالي الامور القارة (فاذا انعكس) الامر ولم تكن القضيتان متحدتين بنظر العرف ولم يصدق النقض في نظرهم لم يجر الإستصحاب وان كان هناك نقض دقة وواقعاً لوحدة الموضوع والمحمول حقيقة كما في الإيجاب والإستحباب او الحرمة والكراهة فإنهما وإن كانا متحدين حقيقة لا تفاوت بينهما الا بشدة الطلب وضعفه كما تقدم ولكن العرف حيث يراهما أمرين متباينين فلا يستصحب الاستحباب ولا الكراهة بعد القطع بارتفاع الوجوب او الحرمة وهذا واضح ظاهر .

﴿ قوله ومما ذكرنا في المقام يظهر ايضاً حال الإستصحاب في متعلقات الاحكام . . . الخ ﴾

قد ذكرنا في صدر هذا التنبيه ان المصنف قد جعل محط كلامه في بيـــان أقسام استصحاب الكلي وشرح تفاصيلها خصوص الاحكام وانه يتداركه في آخر التنبيه بقوله ومما ذكرنا في المقام يظهر حال الإستصحاب في متعلقات الاحكام ... الخ يعني بها الموضوعات فهذا هو تداركه له فلا تغفل .

﴿ قوله في الشبهات الحكمية والموضوعية . . . الخ ﴾

مقصوده من استصحاب متعلقات الاحكام في الشبهات الحكمية هو ما إذا شك في بقاء موضوع الحكم بنحو الشبهة الحكمية كما إذا شك في بقاء السفر شرعاً عنـــد مشاهدة الجدران بحيث لم يعلم ان السفر هل هو ينتهي بمشاهدتها أم يبقى الى سماع الأذان في قبال ما اذا شك في بقائه بنحو الشبهة الموضوعية كما اذا علم ان السفر مما ينتهي شرعاً بمشاهدة الجدران لا محالة ولكن لم يعلم ان هذه هي جدران البلد قد انتهى السفر بمشاهدتها ام لا .

في استصحاب الامور التدريجية

﴿ قوله الرابع أنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الامور القارة او التدريجية الغير القارة . . . الخ ﴾

(الشيخ اعلى الله مقامه) قد جعل الكلام في هذا التنبيه في أقسام ثلاثة .

(الاول) الزمان كالليل والنهار ونحوهما .

(الثاني) الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدريج كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء وسيلان الدم ونحو ذلك .

(الثالث) المستقر الذي يؤخذ الزمان قيداً له كالصوم المقيد بيوم الخميس او الجلوس المقيد بيوم الجمعة ونحوهما .

(واما المصنف) فقد جعل الأقسام قسمين فأشار الى الزمان والزماني الذي لا استقرار له بقوله او التدريجية الغير القارة وأشار الى المستقر الذي يؤخذ الزمان قيداً له بقوله الآتي واما الفعل المقيد بالزمان ... الخ .

﴿ قوله فإن الأمور الغير القارة وان كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء الا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم . . . الخ ﴾

(الشيخ أعلى الله مقامه) في بدو الأمر قد ذهب الى عدم جريان الإستصحاب في شيء من الاقسام الثلاثة المذكورة اصلا نظراً الى الإشكال الذي قد أشار اليه المصنف بقوله المذكور فإن الأمور الغير القارة ... الخ (ولكنه استدرك) أخيراً فذهب الى جريان الإستصحاب في الزمان والزماني الذي لا استقرار لوجوده وأجاب عن الإشكال بنحو حسن متين (أما الإشكال) فحاصله بمزيد توضيح منا أن الامور التدريجية التي تتجدد شيئاً فشيئاً سواء كان زماناً او زمانياً لا استقرار لوجوده هي مما لا يمكن استصحابه ابداً (إما من ناحية تبدل الموضوع) اي عدم

وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة موضوعاً وهذا كما في استصحاب وجود الليل او النهار او نبع الماء او سيلان الدم ونحو ذلك فإن الجزء من الليل او النهار او الماء او الدم الذي تيقنا بوجوده وتحققه او بنبعه وسيلانه في السابق لم يبق فعلا والجزء الذي نشك فعلا في وجوده وتحققه او في نبعه وسيلانه لم نتيقن به في السابق فاختلف الموضوع اي معروض المستصحب (وإما من ناحية تبدل المحمول) اي عدم وحدة القضيتين محمولا وهذا كما في استصحاب التكلم والكتابة والمشي ونحو ذلك بل والزمان بناء على كونه هو حركة الشمس كما أن الاول هو حركة اللسان على نحو خاص والثاني هو حركة اليد على نحو خاص والثالث هو حركة الرجلين على نحو خاص فان الحركة التي تيقنا بها في السابق لم تبق فعلا والحركة التي شككنا فعلا في بقائها لم نتيقن بها في السابق فاختلف المحمول اي نفس المستصحب وقد أشير قبلا مراراً ويأتي بعداً مفصلا ان وحدة القضيتين اي المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولا هي مما لابد منه في الإستصحاب والا لم يكن الشك في البقاء ولا رفع اليد عن اليقين في مورد الشك نقضاً لليقين بالشك وهذا واضح ظاهر لا غبار عليه هذا كله حاصل الإشكال (واما جواب الشيخ اعلى الله مقامه) عن الإشكال ان مجموع أجزاء الليل او النهار او الماء او الدم او حركات اللسان او اليد او الرجلين في نظر العرف يعد أمراً واحداً مستمراً فيتحد الموضوع او المحمول عرفاً ويصدق الشك في البقاء ويكون رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقضاً لليقين بالشك فيجري الإستصحاب قهراً (وقد اخذ المصنف) هذا الجواب من الشيخ وعبّر عنه بلفظ آخر (فقال ماحاصله) إن الامر التدريجي ما لم يتخلل بين أجزائه العدم او تخلل بما لا يخل بالاتصال العرفي هو امر واحد مستمر عرفاً بحيث اذا شك في بقائه صدق الشك في بقاء ما كان واذا رفع اليد عن اليقين في محل الشك صدق نقض اليقين بالشك ولا يعتبر في الإستصحاب حسب تعريفه واخبار الباب كما تقدم في التنبيه السابق غير هذين الامرين اي صدق الشك في البقاء عرفاً وصدق نقض اليقين بالشك كذلك أي عرفاً .

﴿ قوله كانت باقية مطلقاً او عرفاً . . . الخ ﴾

أي كانت الامور الغير القارة باقية حقيقة وعرفاً فيما لم يتخلل في البين العـــدم او كانت باقية عرفاً فيما تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً وإن انفصل حقيقة .

﴿ قوله هذا مع أن الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة في الأين وغيره انما هو في الحركة القطعية وهي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان لا التوسطية وهي كونه بين المبدء والمنتهى . . . الخ ﴾

هذا تصحيح آخر من المصنف لجريان الإستصحاب في الامور التدريجية من الزمان والزماني الذي لا استقرار لوجوده اذا كان الشك في بقائها من جهـــة الشك في انتهاء الحركة التوسطية ووصولها الى المنتهى (وتوضيح المقام) مما يقتضي ذكر مقدمتين .

(الاولى) أن الحركة مما يتوقف على أمور ستة .

(الاول) و (الثاني) ما منه الحركة وما إليه الحركة وهما المبدء والمنتهى .

(الثالث) ما به الحركة وهو السبب والعلة الفاعلية لوجودها .

(الرابع) ماله الحركة وهو الجسم المتحرك الثابت له الحركة .

(الخامس) ما فيه الحركة وهي المقولة التي تكون حركة الجسم في تلك المقولة .

(السادس) الزمان الذي يقع فيه الحركة (ثم إن) المقولة التي تكون حركة الجسم في تلك المقولة هي أربعة (الكم) (والكيف) (والأين) (والوضـــع) فحركة الجسم في الكم هي كالأجسام النامية إذا أخذت في النمو أو الذبول وحركته في الكيف هي كالماء البارد إذا صار حاراً أو ورق الشجر الاخضر إذا صار أصفر وهكذا وحركته في الأين هي انتقال الشيء من مكان الى مكان وحركته في الوضع هي كالقائم إذا صار قاعداً او القاعد إذا صار نائماً وهكذا والحركة في الوضع مما تستلزم الحركة في الاين كما صرح به العلامة أعلى الله مقامه .

(الثانية) ان الحركة كما نبه عليها المصنف على قسمين (قطعية) وهي كون الشيء في كل آن في حد أومكان (وتوسطية) وهي كون الشيء بين المبدء والمنتهى فإذا خرج زيد ماشيا من البصرة الى الكوفة فكونه في كل آن في مكان هي حركته القطعية وكونه بين البصرة والكوفة هي حركته التوسطية. (فإذا عرفت) هاتين المقدمتين (فنقول) إن الإنصرام والتدرج في الوجود شيئاً فشيئاً المانع عن الإستصحاب كما تقدم إما من ناحية تبدل الموضوع او المحمول إنما هو في الحركة القطعية وهي كون الشيء في كل آن في حد او مكان لا للتوسطية وهي كونه بين المبدأ والمنتهى فإنه بهذا المعنى امر مستمر قار كما لايخفى (وعليه) فلا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل او النهار فإن الليل عبارة عن كون الشمس تحت الارض بين المغرب والمشرق والنهار عبارة عن كونها على وجه الارض بين المشرق والمغرب فإذا شك في بقاء الليل او النهار فمرجعه الى الشك في وصول الشمس الى المنتهى او انه بعد في البين فيستصحب عدم وصولها اليه (وهكذا) الامر في كل أمر تدريجي اذا كان الشك في بقائه من جهة الشك في انتهاء حركته التوسطية ووصوله الى المنتهى او انه بعد في البين فيستصحب عدم وصوله اليه وانه بعد في البين فني مثال خروج زيد ماشياً من البصرة الى الكوفة اذا شك في بقاء مشيه من جهة الشك في انتهاء حركته التوسطية ووصوله الى الكوفة فيستصحب عدم وصوله اليها وانه بعد في البين.

(نعم) اذا شك في بقاء مشيه للشك في استعداده وقابليته للمشي الى هذا الحد او للشك في طرو مانع قد منعه عن المشي فهذا هو شك في حركته القطعية فيجري الإشكال المتقدم في استصحابه (ولكنك) قد عرفت دفعه بما لا مزيد عليه وان مجموع الحركات هو في نظر العرف امر واحد مستمر فلا مانع عن استصحابه أصلا.

﴿ قوله وأما اذا كان الشك فى كميته ومقداره . . . الخ ﴾

هذا فى قبال قوله اذا كان الشك فى الامر التدريجي من جهة الشك فى انتهاء حركته ووصوله الى المنتهى ... الخ يعني به من جهة الشك فى حركته التوسطية (وعليه) فقوله هذا يكون من جهة الشك فى حركته القطعية ومن هنا يتوجه اليه انه لاوجه لتخصيص الشك فى الامر التدريجي من جهة حركته القطعية بما اذا كان الشك فى الكمية والمقدار بل مهما شك فيه من هذه الجهة سواء كان للشك فى الكمية والمقدار او للشك فى طرو المانع جرى الإشكال المتقدم من ناحية تبدل الموضوع اوالمحمول كما ان الجواب المتقدم من كون مجموع الأجزاء فى نظر العرف هو شيء واحد مستمر مما يجري فى كليهما جميعاً من غير اختصاص باحدهما خاصة فتأمل جيداً .

﴿ قوله ثم إنه لا يخفى ان استصحاب بقاء الأمر التدريجى إما يكون من قبيل استصحاب الشخصى أو من قبيل استصحاب الكلى بأقسامه . . . الخ ﴾

الظاهر انه تضعيف لما استظهره الشيخ أعلى الله مقامه من كون استصحاب الأمر التدريجي كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء وسيلان الدم هو من قبيل القسم الاول من استصحاب الكلي .

(فيقول المصنف) إنه يمكن تصوير استصحاب الامر التدريجي بتمام أنحاء الإستصحاب من الشخصي والكلي بأقسامه الثلاثة جميعاً .

(فإذا شك) مثلا فى أن السورة المعينة التي شرع فيها كسورة الحمد ونحوها هل هي قد تمت أم هي باقية فيستصحب شخص تلك السورة ويكون من استصحاب الشخص ويستصحب ايضاً الطبيعي الذي كان متحققاً فى ضمنها ويكون من القسم الاول من استصحاب الكلي .

(واذا شك) فى بقاء السورة من جهة ترددهـا بين القصيرة والطويلة كالتوحيد والبقرة فيستصحب كلي السورة المشترك بينهما ويكون من القسم الثاني من استصحاب الكلي .

(واذا شك) فى بقاء السورة من جهة الشك فى شروعه فى سورة أخرى بعد القطع بانقضاء السورة الاولى فاستصحاب كلي السورة حينئذ إذا قلنا به يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي .

في استصحاب المقيد بالزمان

﴿ قوله واما الفعل المقيد بالزمان . . . الخ ﴾

إشارة الى القسم الثالث من الأقسام الثلاثة التي قد جعل الشيخ اعلى الله مقامه كلامه في هذا التنبيه في تحقيق حالها وهو المستقر الذي يؤخذ الزمان قيداً له كالصوم المقيد بيوم الخميس او الجلوس المقيد بيوم الجمعة وقد حكم بنحو البت بعدم جريان الإستصحاب فيه (فقال) وأما القسم الثالث وهو ما كان مقيداً بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الإستصحاب فيه (انتهى) (وقد أفاد) في وجهه ما محصله ان بعد انقضاء الزمان المقيد به الفعل لا يكاد الموضوع باقياً كي يستصحب حكمه (ثم ذكر) عن بعض معاصريه وقيل هو النراقي رحمه الله أنه تخيل في المقام جريان استصحاب الوجود والعدم جميعاً فيتعارضان (قال أعلى الله مقامه) ومما ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين من تخيل جريان استصحاب عدم الامر الوجودي المتيقن سابقاً ومعارضته مع استصحاب وجوده بزعم ان المتيقن وجود ذلك الأمر في القطعة الأولى من الزمان والأصل بقائه عند الشك على العدم الأزلي الذي لم يعلم انقلابه الى الوجود الا في القطعة السابقة من الزمان (قال) قال في تقريب ما ذكره من تعارض الإستصحابين انه اذا علم ان الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده فنقول كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه الى الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه

قبل الزوال وصار بعده موضع الشك فهنا شك ويقينان وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر (انتهى) موضع الحاجة من كلام بعض معاصري الشيخ .

(ثم ردّ عليه الشيخ) أعلى الله مقامه بما حاصله ان الزمان إن كان قيداً للفعل فلا مجال لإستصحاب الوجود لما اشير إليه من عدم بقاء الموضوع وإن كان ظرفاً له فلا مجال لاستصحاب العدم بعد ما انقلب العدم الى الوجود والمفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن في زمان لابد من إبقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق (الى ان قال ما لفظه) وملخص الكلام في دفعه ان الزمان ان اخذ ظرفاً للشيء فلا يجري الا استصحاب وجوده لأن العدم انتقض بالوجود المطلق وقد حكم عليه بالإستمرار بمقتضي أدلة الإستصحاب وإن اخذ قيداً له فلا يجري الا استصحاب العدم لأن انتقاض عدم الوجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق والأصل عدم الإنتقاض كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

وبعيد جداً عن النراقي رحمه الله أنه في صورة كون الزمان قيداً للفعل يلتزم بجريان استصحاب الوجود ومعارضته مع استصحاب العدم ولا يتفطن أن الموضوع في صورة التقييد يتعدد فلا يستصحب الوجود (بل الظاهر) أن مراده من جريان الإستصحابين هو في صورة كون الزمان ظرفاً للفعل فيلتزم بجريان استصحاب الوجود لعدم تعدد الموضوع ويلتزم بجريان استصحاب العدم نظراً الى تقطع العدم السابق في نظره الى أعدام متعددة فعدم التكليف قبل يوم الجمعة في مثاله المذكور باق على حاله وعدمه في يوم الجمعة الى الزوال قد ارتفع وعدمه في يوم الجمعة بعد الزوال مشكوك البقاء فيستصحب ويعارض باستصحاب الوجود (فيرد عليه) حينئذ أن العدم السابق مما لا يتقطع بل هو أمر واحد عرفاً فإذا انقلب العدم الى

الوجود ولو في الجملة انقطع استصحاب العدم .

(نعم) إذا كان الزمان قيداً للفعل فيتعدد الفعل حينئذ ويتعدد العدم ايضاً بتعدد الفعل فإذا لم يستصحب الوجود بعدانقضاء الزمانلتعددالموضوع استصحب العدم لا محالة لتعدده .

(وبالجملة) ان الزمان إن كان قيداً للفعل فيتعدد الفعل ويتعدد العدم ايضاً فبعد انقضاء الزمان لا يستصحب الوجود بل يستصحب العدم وان كان ظرفاً له فالفعل واحد وعدمه أيضاً واحد فبعد انقضاء الزمان يستصحب الوجود ولا يستصحب العدم (هذا كله من أمر الشيخ) وبعض معاصريه ومالنا من التحقيق في المقام بنحو الإختصار .

(واما المصنف) فحاصل كلامه ان الفعل المقيد بالزمان .

(تارة) يقع الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء الزمان .

(واخرى) يقع الشك في حكمه مع القطع بارتفاع الزمان .

(والثاني) على قسمين .

(فتارة) يكون الزمان ماخوذاً في الدليل ظرفاً للحكم .

(واخرى) يكون مأخوذاً قيداً لمتعلق الحكم أي الفعل وقدعبّرعنه المصنف بموضوع الحكم .

(والثاني) ايضاً على قسمين .

(فتارة) يعلم ان الزمان قيد للفعل بنحو وحدة المطلوب بمعنى كون القيد قيداً لأصل المطلوب .

(وأخرى) يحتمل كون الزمان قيداً للفعل بنحو تعدد المطلوب بمعنى كون القيد قيداً لتمام المطلوب لا لأصله فهذه أقسام أربعة .

(اما القسم الاول) وهو ما اذا شك في حكم المقيد بالزمان من جهة الشك في بقاء الزمان (فقد حكم) فيه باستصحاب الزمان وترتيب الأثر عليه فاذا شك

مثلا في وجوب صوم يوم الخميس لأجل الشك في بقاء نهار الخميس فيستصحب النهار ويترتب عليه حكمه من وجوب الصوم والإمساك وحرمة استعمال المفطرات ما لم يعلم بدخول الليل بل ويجوز استصحاب كون الإمساك قبل هذا الآن في النهار بنحو مفاد كان الناقصة فالآن كما كان (وقد أشار) الى هذا القسم الاول بقوله فتارة يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده ... الخ .

(واما القسم الثاني) وهو ما اذا شك في الحكم مع القطع بارتفاع الزمان والزمان ظرف للحكم كما إذاقال مثلا إنفي يوم الجمعة يجب عليك الجلوس فشك في وجوب الجلوس في يوم السبت (فقد حكم) فيه باستصحاب الحكم (والسر فيه) هو عدم تعدد الموضوع عرفاً فإن الجلوس كان واجباً في يوم الجمعة فالآن كذلك بالاستصحاب (وقد أشار) الى هذا القسم الثاني بقوله وان كان من الجهة الأخرى فلا مجال إلا لإستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوته الى آخره (ثم لا يخفى) ان هذا القسم الثاني هو خارج لدي الحقيقة موضوعاً من مقسم المصنف فإن المقسم في كلامه الشريف هو الفعل المقيد بالزمان والزمان إذا اخذ ظرفاً للحكم لا يكاد يكون الفعل مقيداً بالزمان وهذا واضح ظاهر .

(واما القسم الثالث) وهو ما إذا شك في الحكم مع القطع بارتفاع الزمان والزمان قيد لمتعلق الحكم كما إذا قال مثلا يجب عليك جلوس يوم الجمعة فشك في وجوب جلوس يوم السبت (فقد حكم) فيه باستصحاب العدم دون الوجود نظراً الى تعدد الموضوع حينئذ فان المتيقن هو وجوب جلوس يوم الجمعة والمشكوك هو وجوب جلوس يوم السبت فلا يكون الشك في بقاء ما كان بل في ثبوت أمر جديد (وقد أشار) الى هذا القسم الثالث بقوله لا قيداً مقوماً لموضوعه وإلا فلا مجال إلا لإستصحاب عدمه فيمابعدذاك الزمان ... الخ (ثم إن المصنف) لم يصرح في هذا القسم بما إذا علم كون الزمان قيداً للفعل بنحووحدة المطاوب لكن بقرينة ماسيأتي منه في القسم الرابع من التصريح باحتمال التعدد المطلوبي يعرف ان مفروض

كلامه في هذا القسم الثالث هو ما اذا علم وحدة المطلوب .

(واما القسم الرابع) وهو ما اذا شك في الحكم مع القطع بارتفاع الزمان والزمان قيد لمتعلق الحكم مع احتمال كونه بنحو تعدد المطلوب (فقد حكم) فيه باستصحاب الحكم كما في القسم الثاني عيناً بدعوى عدم تعدد الموضوع عرفاً وحكم ايضاً بكونه من قبيل ما إذا شك فى بقاء المرتبة الضعيفة بعد القطع بارتفاع المرتبة الشديدة فيما إذا رأي العرف الحادث المشكوك على تقدير حدوثه مع المتيقن السابق امراً واحداً مستمراً كما فى السواد الضعيف والشديد لا مباثناً كما فى الإستحباب والوجوب على ما تقدم تفصيله فى التنبيه السابق فني المقام نشك فى بقاء المرتبة الضعيفة من الطلب الوجوبي بعد القطع بارتفاع المرتبة الشديدة منه بسبب ارتفاع الزمان المأخوذ قيداً للفعل فيستصحب الطلب الوجوبي (وقد أشار) الى هذا القسم الرابع بقوله فى الآخر نعم لا يبعد ان يكون بحسبه ايضاً متحداً فيما اذا كان الشك فى بقاء حكمه من جهة الشك فى انه بنحو التعدد المطلوبي ... الخ .

﴿ اقول ﴾

إن استصحاب الحكم فى القسم الرابع مشكل جداً إذ المفروض كون الزمان قيداً للفعل ومعه يتعدد الموضوع عرفاً فلا يكون الشك بعد انقضاء الزمان شكاً فى بقاء ما كان بل فى حدوث أمر جديد ومجرد احتمال كونه بنحو التعدد المطلوبي مما لا يوجب اتحاد الموضوع فى نظر العرف كما لا يخفى .

﴿ قوله فتارة يكون الشك فى حكمه من جهة الشك فى بقاء قيده ... الخ ﴾

إشارة الى القسم الأول من الأقسام الأربعة المتقدمة كما أشير آنفاً .

﴿ قوله كما اذا احتمل أن يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله . . . الخ ﴾

بيان لتصوير الشك في حكم الفعل المقيد بالزمان مع القطع بانتفاء الزمان فأشار الى

القسم الرابع من الأقسام الاربعة المتقدمة الذي فيه احتمال كون الزمان بنحو التعدد المطلوبي (ومن هنا) يتضح لك ان الشك في حكم الفعل المقيد بالزمان بعد القطع بانتفاء الزمان وفرض كون الزمان قيداً للفعل بنحو وحدة المطلوب مما لايكاد يتصور فلا يسلم لدي النتيجة من الاقسام الاربعة المتقدمة للمصنف الا الاول والرابع وأما الثاني فهو خارج موضوعاً لما عرفت والثالث مما لا يتصور أصلا فتأمل جيداً ،

﴿ قوله فتأمل . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى ضعف استصحاب كون الإمساك قبل هذا الآن في النهار والآن كما كان فإن الآن الذي كان الامساك فيه في النهار هو غير هذا الآن الذي أريد استصحاب كون الإمساك فيه ايضاً في النهار فتبدل قيد الموضوع (ولو قيل) ان مجموع الآنات هو في نظر العرف أمر واحد مستمر وبه صححنا الإستصحاب في الامر التدريجي (قلنا) نعم ان مجموع آنات النهار هو في نظر العرف أمر واحد مستمر وبه صح استصحاب النهار ولكن كون هذا الآن الذي نحن فيه فعلا هو من آنات النهار ليكون هو مع الآنات السابقه أمراً واحداً مستمراً عرفاً غير معلوم وذلك لاحتمال كونه من آنات الليل فتأمل جيداً .

﴿ قوله وان كان من جهة الأخرى فلا مجال الا لإستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه الا ظرفاً لثبوته . . . الخ ﴾

إشارة الى القسم الثاني من الاقسام الاربعة المتقدمة كما أشير قبلا .

﴿ قوله لا قيداً مقوماً لموضوعه والا فلا مجال إلا لإستصحاب عدمه فيما بعد ذاك الزمان . . . الخ ﴾

إشارة الى القسم الثالث من الاقسام الاربعة المتقدمة كما ذكر آنفاً .

﴿ قوله لا يقال ان الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وان اخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله . . . الخ ﴾

إشكال على حكمه باستصحاب الحكم في القسم الثاني وهو ما إذا كان الزمان ظرفاً

للحكم (وحاصله) ان الزمان وإن أخذ في لسان الدليل ظرفاً للحكم ولكنه مما له دخل في أصل المناط قطعاً والا فلاوجه لأخذه ظرفاً له ومع دخله كذلك لا محالة يكون هو من قيود الموضوع فإذا تخلف فلا يبقى مجال للإستصحاب (وحاصل الجواب) ان الزمان وإن كان لا محالة من قيود الموضوع ولكنه ليس من القيود المقومة له بنظر العرف على وجه إذا تخلف لم يصدق عرفاً بقاء الموضوع بل من الحالات المتبادلة له والمعتبر كما مر مراراً وسيأتي شرحه في تتمة الإستصحاب إن شاء الله تعالى هو بقاء الموضوع في نظر العرف لا في نظر العقل .

﴿ قوله لا يقال فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجرى لثبوت كلا النظرين ويقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل . . . الخ ﴾

هذا اشكال آخر على حكمه باستصحاب الحكم في القسم الثاني (وحاصله) ان بناء على اتباع نظر العرف في بقاء الموضوع يجري في المقام استصحاب كل واحد من الثبوت والعدم جميعاً (اما الثبوت) فلوحدة الموضوع في نظر العرف (واما العدم) فلتعدد الموضوع في نظر العقل فيتعارضان الإستصحابان كما تقدم من بعض معاصري الشيخ أعلى الله مقامه (وحاصل الجواب) انه ليس في دليل الاستصحاب ما بمفهومه يعم النظرين اي نظر العرف والعقل جميعاً ويجري الإستصحابان ويتعارضان معاً بل لابد ان يكون الدليل إما مسوقاً بنظر العرف أو بنظر العقل وقد تقدم ويأتي في تتمة الإستصحاب إن شاء الله تعالى ان المستفاد من أخبار الباب هو اتباع نظر العرف فقط وحيث ان الموضوع هنا في نظر العرف واحد فيجري استصحاب الثبوت قهراً دون استصحاب العدم .

﴿ قوله نعم لا يبعد أن يكون بحسبه أيضاً متحداً فيما اذا كان الشك فى بقاء حكمه من جهة الشك فى انه بنحو التعدد المطلوبى . . . الخ ﴾

إشارة الى القسم الرابع من الأقسام الاربعة المتقدمة كما ذكرنا قبلا .

ازاحة وهم

﴿ قوله إزاحة وهم . . . الخ ﴾

الوهم من النراقي رحمه الله (وحاصله) ان استصحابي الوجود والعدم كما يجريان في مثل ما إذا امر الشارع بالجلوس يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده على التقريب المتقدم في كلامه فكذلك يجريان في مثل وجوب الصوم إذا عرض مرض يشك في بقاء وجوب الصوم معه وفي مثل الطهارة اذا حصل الشك فيها لأجل المذي وفي مثل طهارة الثوب النجس اذا غسل مرة فيتعارضان الإستصحابان جميعاً ويرجع الى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم وهو استصحاب عدم رافعية الموجود (قال الشيخ) اعلى الله مقامه بعد الفراغ عن نقل عبارة النراقي في مثال الأمر بالجلوس يوم الجمعة وقد عبّر عنه ببعض المعاصرين كما تقدم (ما لفظه) ثم أجرى يعني النراقي ما ذكره من تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم اذا عرض مرض يشك في بقاء وجوب الصوم معه وفي الطهارة اذا حصل الشك فيها لأجل المذي وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة فحكم .

(في الاول) بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمي واستصحاب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم .

(وفي الثاني) بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي .

(وفي الثالث) حكم بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقات البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة فيتساقط الإستصحابان في هذه الصور الا أن يرجع الى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم وهو عدم

الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعاً (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ثم ردّ عليه الشيخ) بأمرين .

(الاول) ما ملخصه ان الشك في الأمثلة المذكورة كلها شك في الرافع يعني بالمعنى الاعم الشامل للشك في رافعية الموجود وليس الشك فيها شكاً في المقتضي وذلك لما نعلم من ان الشارع جعل الوضوء سبباً تاماً للطهارة وملاقات البول سبباً تاماً للنجاسة لا قصور في سببيتها أصلا وإنما يقع الشك في رافعية المذي للطهارة او الغسل مرة لنجاسة البول فليس الشك في مقـــدار سببية السبب وتأثير المؤثر كي يستصحب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي وعدم كون ملاقات البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة ويعارض استصحاب الطهارة من قبل المذي واستصحاب النجاسة من قبل الغسل مرة .

(الثاني) ما ملخصه ايضاً انه لو سلم جريان استصحاب العدم من الازل ومعارضته مع استصحاب الوجود فليس استصحاب عدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعاً حاكماً على استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي بل مرجع الشك فيها الى شيء واحد وهو أن المجعول في حق المكلف بعد المذي هل هو الحدث او الطهارة .

(نعم) اذا شك في الطهارة من جهة الشك في وجود الرافع لا في رافعية الموجود فاستصحاب عدم الرافع حاكم على استصحاب عدم الطهارة من الأزل لأن الشك في وجود الطهارة وعدمها فعلا مسبب عن الشك في وجود الرافع فإذا عبّدنا الشارع بعدم الرافع فقد علمنا بوجود الطهارة فعلا وانقلاب العدم الازلي الى الوجود هذا كله حاصل جوابي الشيخ عن وهم النراقي .

(وأما مـــا اجاب به المصنف) فهو عين الجواب الاول للشيخ من كون الشك في الأمثلة المذكورة كلها شكاً في الرافع لا في المقتضي اي لا في مقدار تأثير السبب (وعليه) فلا مجال لإصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي ولا

لإصالة عدم جعل الملاقات سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة ولا يكون ها هنا اصل الا اصالة الطهارة او النجاسة يعني بهـــا استصحاب الطهارة من قبل المذي او استصحاب النجاسة من قبل الغسل مرة .

﴿ قوله ان الطهارة الحدثية او الخبثية . . . الخ ﴾

مقصوده من الطهارة الحدثية هو الإشارة الى المثال الثـــاني للنراقي وهو الشك في الطهارة بعد المذي ومن الطهارة الخبثية هو الإشارة الى المثال الثالث للنراقي وهو الشك في طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة وليس في كلام المصنف من المثال الاول وهو الشك في وجوب الصوم بعد عروض الحمي عين ولا أثر .

﴿ قوله كانت من الأمور الخارجية او الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية . . . الخ ﴾

إشارة الى تفصيل فصله النراقي رحمه الله في المقام (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد الفراغ عن نقل ما أفاده النراقي من تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثال الشك في وجوب الصوم بعد عروض الحمي او في الطهارة بعد خروج المذي او في طهارة الثوب النجس بعد الغسل مرة (ما لفظه) ثم قال اي النراقي هذا في الامور الشرعية وأما الامور الخارجية كاليوم والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوهما مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها (انتهى) .

(فيقول المصنف) إن الطهارة الحدثية او الخبثية وهكذا ما يقابلهـــا من الحدث او الخبث تكون هي مما إذا وجدت بأسبابها لا يكاد يشك في بقائها الامن قبل الشك في الرافع لها لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها ليكون الشك فيها شكاً في المقتضي وهذا من غير فرق بين كونها من الامور الخارجية بمعنى كونها من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع او كانت هي من الامور الإعتبارية التي اعتبرها الشارع وكانت لها آثار تكليفية .

في الاستصحاب التعليقي

﴿ قوله الخامس انه كما لا اشكال فيما اذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً . . . الخ ﴾

اما الاول فواضح واما الثاني فقد اشتهر التمثيل له باستصحاب حرمة ماء العنب المعلقة على الغليان من حال العنبية الى حال الجفاف والزبيبية .

﴿ قوله وتوهم انه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختل أحد ركنيه فاسد . . . الخ ﴾

إشارة الى ما أورده صاحب المناهل على الإستصحاب التعليقي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) ظاهر سيد مشايخنا في المناهل وفاقاً لما حكاه عن والده قدس سره في الدرس عدم اعتبار الإستصحاب الاول يعني به استصحاب حرمة ماء العنب المعلقة على الغليان (قال) والرجوع الى الإستصحاب الثاني يعني به استصحاب الإباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان (قال) قال في المناهل في رد تمسك السيد العلامة الطباطبائي على حرمة العصير من الزبيب إذا غلا بالإستصحاب ودعوى تقديمه على استصحاب الإباحة انه يشترط في حجية الإستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمان من الازمنة قطعاً ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الإسباب ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الإعتبارات فالإستصحاب التقديري باطل وقد صرح بذلك الوالد العلامة في الدرس فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة (قال الشيخ) انتهى كلامه رفع مقامه (ثم أجاب) عنه الشيخ أعلى الله مقامه (بقوله) أقول لا اشكال في انه يعتبر في الإستصحاب تحقق المستصحب سابقاً والشك في ارتفاع ذلك المحقق ولا اشكال ايضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك ومن المعلوم ان تحقق كل شيء بحسبه فإذا قلنا العنب يحرم

مآءه إذا غلا أو بسبب الغليان فهناك لازم وملزوم وملازمة (اما الملازمة) وبعبارة أخري سببية الغليان لتحريم ماء العصير فهي متحققة بالفعل من دون تعليق واما اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصله) انه لا مانع عن استصحاب الملازمة بين الغليان والحرمة فإنها أمر متحقق فعلا فتستصحب هي اذا شك في بقائها (وهكذا) لا مانع عن استصحاب اللازم أي الحرمة على تقدير الغليان فان الحكم التقديري سواء كان حرمة أو وجوباً كما في قولك إن جائك زيد فأكرمه هو مما له نحو وجود متحقق في نفسه في قبال العدم المحض فيستصحب ايضاً إذا شك في بقائه (هذا كله من أمر الشيخ) اعلى الله مقامه (واما المصنف) فقد اخذ الجواب الاخير للشيخ وأجاب به عن الإيراد المذكور ولم يزد عليه شيئاً .

﴿ قوله فيما أهل او أجمل . . . الخ ﴾

الإجمال كما أشرنا في المطلق والمقيد في طيّ مقدمات الحكمة هو فوق الإهمال فالإهمال مجرد ترك التعرض للشرح والبيان والإجمال هو تعمد الإبهام وتعمية المراد على المخاطب لحكمة مقتضية لذلك .

﴿ قوله ان قلت نعم ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة . . . الخ ﴾

(وحاصل الاشكال) انه كما تستصحب الحرمة المعلقة من حال العنبية الى حال الزبيبية فكذلك يستصحب ضدها المطلق وهي الحلية المطلقة من حال العنبية الى حال الزبيبية فيتعارضان الإستصحابان بعضهما مع بعض (وحاصل الجواب) انه لا يضر استصحاب الحلية المطلقة على نحو كانت ثابتة في حال العنبية فانها في تلك الحالة وإن كانت مطلقة غير معلقة ولكنها كانت مغياة بعدم الغليان (ومن

المعلوم) ان الحلية المغياة بعدم الغليان مما لاتنافي الحرمة المعلقة على الغليان ولو كانت الحلية الكذائية ثابتة في حال الزبيبية بالقطع فضلا عما اذا كان ثبوتها فيه بالإستصحاب فكما انهما كانتا ثابتتين في حال العنبية بالقطع فكذلك تكونان ثابتتين في حال الزبيبية بالإستصحاب من دون تناف بينهما اصلا .

﴿ اقول ﴾

ليس أصل الإشكال بهذا النحو الذي قرّره المصنف كي يجاب عنه بنحو ما ذكره قدس سره من عدم التنافي بين الحرمة المعلقة والحلية المغياة (بل مقصود المستشكل) على ما يظهر من عبارة الشيخ اعلى الله مقامه هو معارضة استصحاب الحرمة المعلقة من حال العنبية الى حال الزبيبية باستصحاب الحلية المطلقة الثابتة للزبيب من قبل غليانه الى بعد غليانه (ومن المعلوم) ان بينهما كمال المنافات والمضادة فإن مقتضي استصحاب الحرمة المعلقة من حال العنبية الى الزبيبية هو حرمة الزبيب فعلا بعد غليانه ومقتضي استصحاب الحلية المطلقة الثابتة للزبيب من قبل غليانه الى بعد غليانه هو حليته فعلا بعد غليانه .

(وقد أجاب عنه الشيخ) اعلى الله مقامه بحكومة استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان من حال العنبية على استصحاب الحلية المطلقة الثابتة للزبيب من قبل الغليان الى بعد غليانه وهي حق لا يكاد ينكر فإن منشأ الشك في حلية الزبيب فعلا بعد غليانه هو الشك في بقاء تلك الحرمة المعلقة على الغليان من حال العنبية الى حال الزبيبية فلو كانت هي باقية على حالها كان الزبيب فعلا بعد غليانه حراماً قطعاً (قال الشيخ) أعلى الله مقامه نعم ربما يناقش في الإستصحاب المذكور .

(تارة) بانتفاء الموضوع وهو العنب .

(واخرى) بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات لكن الاول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون آخر يعني انه لا دخل لذلك في المنافشة في

الإستصحاب التعليقي من ناحية تقديرية المستصحب ولو تم ذلك لأخل حتى باستصحاب الاحكام المطلقة الفعلية الثابتة للعنب نظراً الى عدم بقاء موضوعه .
هذا مضافاً الى ان الجفاف وعنوان الزبيبية ليس هو الا من الحالات المتبادلة للعنب عند العرف من قبيل الصغر والكبر لا من القيود المقومة للموضوع بحيث اذا انتفى انتفى الموضوع (وعلى كل حال) قال الشيخ اعلى الله مقامه والثاني فاسد لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله فيكون الشك فى حليته او حرمته فعلا بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك فى بقائه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا الى آخره ﴾

بمعنى ان الشك في حليته او حرمته فعلا بعد عروض الحالة الزبيبية يكون متحداً خارجاً مع الشك في بقائه على ما كان عليه من الحلية والحرمة في حال العنبية وهي الحلية المغياة والحرمة المعلقة .

﴿ قوله فإنه قضية نحو ثبوتهما كان بدليلهما او بدليل الإستصحاب الى آخره ﴾

اي فإن حرمته فعلا بعد غليانه وانتفاء حليته هي مقتضي نحو ثبوت الحرمة المعلقة والحلية المغياة سواء كان ثبوتهما بدليلهما كما في حال العنبية او كان بدليل الإستصحاب كما في حال الزبيبية .

في استصحاب الحكم من الشريعة السابقة

﴿ قوله السادس لا فرق ايضاً بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة او الشريعة السابقة . . . الخ ﴾

فيستصحبان جميعاً على حدّ سواء (وقد استدل له المصنف) بقوله لعموم ادلة الاستصحاب (واستدل له الشيخ) اعلى الله مقامه بوجود المقتضي وفقد المانع وكلاهما حق (قال الشيخ) الامر الخامس انه لافرق في المستصحب بين انيكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة اذ المقتضي موجود وهو جريان دليل الإستصحاب وعدم ما يصلح مانعاً .

﴿ قوله وفساد توهم اختلال أركانه فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لا محالة . . . الخ ﴾

قد توهم اختلال اركان الإستصحاب في المقام من جهات .

(الاولى) ما أشار اليه المصنف بقوله إما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم وإن علم بثبوتها سابقاً في حق آخرين فلا شك في بقائها ايضاً بل في ثبوت مثلها كما لا يخفى ... الخ .

(الثانية) ما أشار اليه المصنف بقوله وإما لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة فلا شك في بقائها حينئذ ... الخ .

(الثالثة) ما ذكره المحقق القمي من انجريان الإستصحاب مبني على القول بكون حسن الأشياء ذاتياً وهو ممنوع .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد عبارته المتقدمة أعني قوله الامر الخامس الى قوله وعدم ما يصلح مانعاً (ما لفظه) عدا امور .

(منها) ما ذكره بعض المعاصرين والظاهر انه يعني به الفصول من أنالحكم

الثابت في حق جماعة لا يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع فإن ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه ولذا يتمسك في تسرية الاحكام الثابتة للحاضرين او الموجودين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع والاخبار الدالة على الشركة لا بالإستصحاب .

(الى ان قال ومنها) ما اشتهر من أن هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرايع فلا يجوز الحكم بالبقاء .

(الى ان قال ومنها) ما ذكره فى القوانين من ان جريان الإستصحاب مبني على القول بكون حسن الأشياء ذاتياً وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والإعتبار (انتهى) .

﴿ قوله وذلك لأن الحكم الثابت فى الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت محققة وجوداً او مقدرة . . . الخ ﴾

هذا جواب عن الجهة الاولى من جهات اختلال أركان الإستصحاب فى المقام (وحاصله) ان الحكم الثابت فى الشريعة السابقة لم يكن ثابتاً لخصوص الأفراد الموجودين فى الخارج بنحو القضية الخارجية كما فى قولك البصريون قد جاءوا أو الكوفيون قد ذهبوا ونحو ذلك كي يقال ان الحكم الثابت فى حق جماعة مما لا يمكن إثباته فى حق آخرين لتغاير الموضوع (بل الحكم) كان ثابتاً لعامة الافراد كانوا محققين موجودين او كانوا مقدرين مفروضين بنحو القضية الحقيقية كما فى قوله تعالى إن الإنسان لفي خسر او إن الإنسان ليطغي ونحو ذلك مما كان الحكم فيه شاملا لجميع الافراد اي المحققة والمقدرة بتمامها فإن كان الفرد موجوداً كان الحكم الثابت له فعلياً وان كان مقدراً مفروضاً كان الحكم الثابت له تقديرياً أي كلما لو وجد فى الخارج وكان انساناً مثلا فهو على تقدير وجوده فى خسر اويطغي وهكذا بخلاف الحكم فى القضية الخارجية فانه مختص بالأفراد الخارجية المحققة دون غيرها (وعلى هذا) فلا اشكال فى المقام فى استصحاب الحكم من الشريعة السابقة من ناحية تغاير الموضوع اذا كان ثبوته بنحو القضية الحقيقية فان الحكم من الأول كان ثابتاً

للأفراد الموجودين فعلا المقدرين حين صدور الحكم فإذا شك فى بقائه لهم لاحتمال نسخه فى هذه الشريعة فيستصحب .

(نعم لو كان) الحكم فى القضايا الشرعية لخصوص الأفراد الموجودين فى الخارج بنحو القضية الخارجية لم يصح استصحاب الحكم حتى فى شرعنا هذا من قرن الى قرن نظراً الى تغـــاير الموضوع بل ولم يصح نسخ الحكم بالنسبة الى غير الموجودين فى زمان صدور الحكم نظراً الى تغاير الموضوع جداً فان المكلف الفعلي ممن لم يكلف بذلك الحكم كي صح نسخه فى حقه وهذا واضح .

﴿ قوله كان الحكم فى الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد المكلف ممن وجد او يوجد . . . الخ ﴾

جزاء لقوله المتقدم حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف أي وذلك لأن الحكم الثابت فى الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت محققة وجوداً او مقدرة الى آخره كان الحكم فى الشريعة السابقة ثابتاً لعامة افراد المكلف ممن وجد اويوجد

﴿ قوله والشريعة السابقة وان كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً الا انه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها . . . الخ ﴾

هذا جواب عن الجهة الثانية من جهات اختلال اركان الاستصحاب فى المقـــام (وحاصله) منع كون الشريعة السابقة منسوخة بتمامها بهذه الشريعة اللاحقة كي لا يمكن استصحاب حكم من احكام تلك الشريعة .

(وقد اخذ المصنف) هذا الجواب من الشيخ أعلى الله مقامه غير أن جواب الشيخ هو اكمل وأتم (قال) بعد ذكر الجهة الثانية (ما لفظه) وفيه انه إن اريد نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع وإن أريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الإستصحاب (انتهى) .

﴿ قوله والعلم إجمالا بارتفاع بعضها انما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها . . . الخ ﴾

إشارة الى ما ربما يشكل في المقام من انه إذا فرض عدم اليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقة بتمامها فنحن نعلم إجمالا بنسخ جملة منها والعلم الاجمالي مما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها (فيجيب عنه المصنف) بما حاصله ان العلم الإجمالي بنسخ جملة منها إنما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها اذا كان المشكوك من أطراف العلم الإجمالي بالنسخ لا فيما اذا لم يكن من أطرافه اصلا كما اذا علم تفصيلا بمقدار ما علم نسخه إجمالا وانحل العلم الإجمالي من أصله او كان العلم الإجمالي بالنسخ هو في موارد خاصة ليس المشكوك منها (هذا) وقد أجاب الشيخ عن الإشكال بنحو آخر (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) فإن قلت انا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة والمعلوم تفصيلا منها قليل في الغاية فيعلم بوجود المنسوخ في غيره قلت لو سلم ذلك لم يقدح في إجراء إصالة عدم النسخ في المشكوكات لأن الأحكام المعلومة في شرعنا بالأدلة واجبة العمل سواء كانت من موارد النسخ ام لا فإصالة عدم النسخ فيها غير محتاج اليها فيبقى اصالة عدم النسخ في محل الحاجة سليمة عن المعارض (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه

(ومحصله) انه لو سلم ان المعلوم نسخه بالتفصيل هو اقل من مقدار المعلوم بالإجمال وان العلم الإجمالي بالنسخ باق على حاله فالاحكام المعلومة في شرعنا بالدليل الإجتهادي هي مما لا تحتاج الى الإستصحاب من الشرع السابق فيبقى الإستصحاب في الاحكام المشكوكة في شرعنا بلا معارض (هذا تمام الكلام) في الجواب عن الجهة الثانية من جهات اختلال اركان الإستصحاب في المقام .

(واما الجهة الثالثة) التي لم يؤشر اليها المصنف وتقدم تفصيلها من المحقق القمي من أن جريان الإستصحاب مبني على القول بكون حسن الإشياء ذاتياً وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والإعتبار ... الخ .

(فقد أجاب عنها الشيخ) أعلى الله مقامه (بما هذا لفظه) وفيه انه إن اريد بالذاتي المعنى الذي ينافيه النسخ وهو الذي أبطلوه بوقوع النسخ فهذا المعنى ليس مبني الاستصحاب بل هو مانع عنه للقطع بعدم النسخ حينئذ فلا يحتمل الإرتفاع وإن اريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات فان القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الإستصحاب لم يجر الإستصحاب في هذه الشريعة (انتهى)

﴿ قوله وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة الى آخره ﴾

هذا من تتمات قوله او في موارد ليس المشكوك منها والمعنى هكذا والعلم الإجمالي بارتفاع بعض احكام الشريعة السابقة انما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها اذا كان مشكوك البقاء من اطراف العلم الإجمالي ولما اذا لم يكن من أطرافه كما اذا علم تفصيلا بمقدار ما علم اجمالا ارتفاعه وانحل العلم الإجمالي من أصله او كان العلم الإجمالي بالارتفاع في موارد خاصة لم يكن ما شك في بقائه منها فلايكاد يمنع عن استصحابه والمقام من قبيل الثاني فإن العلم الاجمالي بالارتفاع انما هو في موارد الاحكام الثابتة في هذه الشريعة بالأدلة الاجتهادية ففيها نعلم اجمالا انه قد ارتفع بعض احكام الشريعة السابقة لا في غيرها ففي موارد العلم الإجمالي لا حاجة لنا الى استصحاب الحكم من الشريعة السابقة إذ المفروض ثبوت الحكم فيه في شرعنا بالدليل وفيما نحتاج الى استصحاب الحكم من الشريعة السابقة لا علم اجمالي لنا بالارتفاع كي يمنع عن استصحابه فتأمل جيداً .

﴿ قوله ثم لا يخفى انه يمكن ارجاع ما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله في الجنان مقامه في الذب عن اشكال تغاير الموضوع في هذا الإستصحاب من الوجه الثاني الى ما ذكرنا . . . الخ ﴾

(الشيخ أعلى الله مقامه) بعد ان ذكر الجهة الأولى من جهات اختلال اركان الإستصحاب من الشريعة السابقة وهي جهة تغاير الموضوع قد أجاب عنها بجوابين

(الاول) ما سيأتي ذكره عند تعرض المصنف له بقوله وأما ما أفاده من الوجه الأول ... الخ .

(الثاني) ما لفظه وثانياً ان اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الإستصحاب والا لم يجر استصحاب عدم النسخ وحلّه أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه اذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعاً (انتهى) فيقول المصنف انه يمكن إرجاع ماذكره الشيخ اعلى الله مقامه من الجواب الثاني الى ما ذكرناه نحن من الجواب المتقدم من أن الحكم ثابت لأفراد المكلف كانت محققة وجوداً أو مقدرة بنحو القضية الحقيقية لا ما يوهمه ظاهر كلامه من ان الحكم ثابت للكلي كما ان الملكيـــة للكلي في مثل باب الزكاة والوقف العام كالوقف على الفقراء والمساكين ونحو ذلك من الجهات العامة من دون مدخل للأشخاص فيها في قبال الوقف على اشخاص مخصوصين كالوقف على الذرية ونحوها والا فلا يتم ما أفاده أعلى الله مقامه فان التكليف وهكذا الثواب او العقاب المترتب على الطاعة او المعصية لا يكاد يتعلق بالكلي من دون مدخل الأشخاص فيها .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى عدم الفرق بين التكليف والوضع أصلا فكما ان الملكية جاز ثبوتها للكلي لا للأشخاص فكذلك التكليف جاز ثبوتها له عيناً .

﴿ قوله وأما ما أفاده من الوجه الأول فهو وان كان وجيهاً بالنسبة الى جريان الإستصحاب فى حق خصوص المدرك للشريعتين الا أنه غير مجد فى حق غيره من المعدومين . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ذكر الجهة الأولى من جهات اختلال أركان الإستصحاب من الشريعة السابقة وهي تغاير الموضوع (ما لفظه) وفيه أولا إنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين فإذا حرم في حقه شيء سابقاً وشك في

بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الإستصحاب أصلا وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع فإن الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى (انتهى) ومقصوده أعلى الله مقامه ان الشخص المدرك للشريعتين إذا استصحب الحكم الشرعي بالنسبة الى نفسه يتم الأمر في حق غيره من المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة كما صرح بذلك في عبارة له بعد هذا (وقد اعترض المصنف) على هذا الجواب بما حاصله ان ذلك غير مجد في تسرية الحكم من المدرك للشريعتين الى غيره من المعدومين فإن قضية الإشتراك ليس الا ان الإستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لا حكم الكل ولو من لم يكن كذلك .

﴿ اقول ﴾

ليس مقصود الشيخ أعلى الله مقامه هو تسرية الإستصحاب من المدرك للشريعتين الى غيره كي يعترض عليه بذلك بل مقصوده هو تسرية المستصحب اي ما استصحبه المدرك للشريعتين الى غيره بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة (وعليه) فلا مجال للإعتراض عليه ولا الإيراد .

في الاصول المثبتة

﴿ قوله السابع لا شبهة فى ان قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب فى استصحاب الاحكام ولأحكامه فى استصحاب الموضوعات الى آخره ﴾

المقصود من عقد هذا التنبيه السابع هو تحقيق حال الاصول المثبتة غير انه شرع في تحقيقها تدريجاً شيئاً فشيئاً (وعلى كل حال) مراد المصنف من هذه العبارة ان مقتضي نهي الشارع عن نقض اليقين بالشك والتعبد الشرعي ببقاء المستصحب في

مثل استصحاب وجوب صلاة الجمعة هو إنشاء وجوب للصلاة في ظرف الشك مثل وجوبها في السابق وفي مثل استصحاب خمرية المايع الخارجي هو إنشاء حرمة للمايع في ظرف الشك مثل حرمته في السابق غيران وجوب الصلاة أو حرمة المايع في السابق كان حكماً واقعياً وهذا الحكم المنشأ فعلا في ظرف الشك هوحكم ظاهري

﴿ قوله كما لا شبهة فى ترتيب ما للحكم المنشأ بالإستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية . . . الخ ﴾

(فإذا فرضنا) ان لوجوب صلاة الجمعة او لحرمة المايع الخارجي في المثالين المتقدمين أثر شرعي كوجوب التصدق بدرهم أوبدرهمين مترتب عليه بنذر وشبهه فيجب ترتيبه عند استصحاب وجوب صلاة الجمعة او استصحاب خمرية المايع الخارجي (وهكذا) يترتب على الحكم المنشأ بالإستصحاب أثره العقلي منوجوب موافقته وحرمة مخالفته واستحقاق العقوبة على عصيانه ونحو ذلك من الآثار فانها وان كانت لوازم عقلية ولكنها لوازم مطلق المستصحب ولو في الظاهر وسيأتي شرح ذلك في التنبيه التاسع إن شاء الله تعالى فانتظر .

﴿ قوله وإنما الإشكال فى ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت او عقلية . . . الخ ﴾

من ها هنا شرع المصنف في تحقيق حال الأصول المثبتة (وتوضيح المقام) ان الإشكال كل الإشكال في أن الإستصحاب كما يثبت به نفس المستصحب ويترتب عليه آثاره الشرعية فهل يثبت به لوازم المستصحب عادية كانت أوعقلية أوملزومه أو ملازمه بحيث لو كان لهذه الأطراف من اللازم والملزوم والملازم آثار شرعية يجب ترتيبها عليها أم لا (فإذا شك مثلا) في حياة زيد واستصحبنا حياته فكما يثبت بالإستصحاب حياته ويترتب عليها آثارها الشرعية من حرمة التصرف في أمواله وحرمة العقد على زوجته ونحو ذلك من الآثار فهل يثبت به نموّ زيد أو نبات لحيته ونحو ذلك من اللوازم العادية للحياة ويترتب عليها أثرها الشرعي لو كان

لها أثر كذلك أم لا يثبت (وإذا قطع مثلا) جسد زيد بالسيف نصفين ونحن نشك في حياته في حال القطع واستصحبنا حياته الى تلك الحال فهل يثبت بذلك لازمها العقلي وهو القتل ويترتب عليه أثره الشرعي من القصاص ونحوه أم لا (وإذا استصحبنا النهار) مثلا فهل يثبت به ملزومه كطلوع الشمس أو ملازمه كضوء العالم ويترتب على الملزوم او الملازم أثره الشرعي او كان له أثر كذلك أم لا وهذا هو النزاع المعروف بالأصل المثبت (والظاهر) ان المشهور عدم القول به وإن ذكر الشيخ أعلى الله مقامه من كثير من الفقهاء التمسك به في مقامات كثيرة قد أشار الى جملة منها واحداً بعد واحد ومن أراد الوقوف عليها فليراجع الرسائل

﴿ قوله ومنشأه أن مفاد الأخبار هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ماله من الأثر بلا واسطة أو تنزيله بلوازمه العقلية او العادية . . . الخ ﴾

ولو قال أو تنزيله بأطرافه من اللازم والملزوم والملازم كان أجمع وأتم وسيأتي منه مثل هذا التعبير في الطرق والامارات عيناً (فيقول) فإن الطريق او الامارة حيث انه كما يحكي عن المؤدي ويشير اليه كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته (انتهى) (وكيف كان) حاصل الكلام ان منشأ النزاع في الأصل المثبت هو ان مفاد أخبار الباب هل هو تنزيل نفس المستصحب فقط والتعبد به وحده بلحاظ آثاره الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة أو مفادها تنزيل المستصحب بأطرافه من اللازم بقسميه أي العادي والعقلي والملزوم والملازم وإن شئت قلت تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق ماله من الأثر الشرعي ولو بواسطة اللازم العادي أو العقلي أو الملزوم أو الملازم فعلى التقدير الأول لا يترتب آثار الأطراف بل يقتصر على آثار نفس المستصحب وحده بلا واسطة وعلى التقديرين الأخيرين يترتب آثار الأطراف ايضاً جميعاً .

﴿ قوله كما هو الحال فى تنزيل مؤديات الطرق والامارات . . . الخ ﴾

سيأتي تفصيل الحال في تنزيل مؤديات الطرق والامارات لدي التعليق على قوله الآتي ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الإستصحاب وساير الأصول التعبدية وبين الطرق والامارات فانتظر يسيراً .

﴿ قوله وذلك لان مفادها لو كان تنزيل الشيء وحده . . . الخ ﴾

علة لقوله المتقدم ومنشأه ان مفاد الاخبار هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده ... الخ .

﴿ قوله ولا يكون تنزيله بلحاظه . . . الخ ﴾

أي ولا يكون تنزيل الشيء بلحاظ ما كان مترتباً على لوازمه (والمعنى هكذا) وذلك لان مفاد الاخبار لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتباً على لوازمه العقلية او العادية لعدم إحرازها حقيقة أي بالعلم ولا تعبداً اي بالاخبار ولا كان تنزيل الشيء بلحاظ ما كان مترتباً على لوازمه العقلية او العادية كي يجب ترتيبها وهذا بخلاف ما لو كان تنزيل الشيء بلوازمه او بلحاظ ما يعم آثار لوازمه فإنه حينئذ يترتب باستصحابه ما كان بوساطة لوازمه .

﴿ قوله والتحقيق أن الأخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره واحكامه ولا دلالة لها بوجه على تنزيله بلوازمه التى لا يكون كذلك كما هى محل ثمرة الخلاف . . . الخ ﴾

أي بلوازمه التي لا يكون على يقين منها فشك كما هي محل ثمرة الخلاف بين القول بالاصل المثبت وعدمه والا فتستصحب هي اي نفس تلك اللوازم ويترتب عليها أثرهـــا فتنتفي الثمرة بين القولين (وعلى كل حال) حاصل ما أفاده المصنف من التحقيق في وجه عدم القول بالاصل المثبت ان مفاد الاخبار ليس أكثر من التعبد بالمستصحب وحده بلحاظ ما لنفسه من الآثار الشرعية ولا دلالة لها بوجه على تنزيل المستصحب بأطرافه من اللازم العادي او العقلي والملزوم والملازم أو على

تنزيله بلحاظ مطلق ماله من الأثر الشرعي ولو بواسطة الأطراف كي يترتب عليه آثار تلك الأطراف ايضاً .

﴿ اقول ﴾

وهذا الوجه على اختصاره هو اولى مما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في وجه عدم القول بالأصل المثبت (قال) فيما أفاده في المقام (ما لفظه) والحاصل ان تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن كساير التنزيلات انما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقلية والعادية لعدم قابليتها للجعل ولا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار لأنها ليست آثاراً لنفس المتيقن ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع حتى تترتب هي عليه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(ومحصله) أن تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن ليس إلا بمعنى جعل آثاره الشرعية لا الآثار العقلية أو العادية فإنها غير قابلة للجعل الشرعي ولا الآثار الشرعية المترتبة على الآثار العقلية او العادية لأنهـــا ليست آثاراً لنفس المتيقن ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع حتى تترتب هي عليه (وهو كما ترى) ضعيف فإن تنزيل الشيء وإن كان بمعنى جعل آثاره الشرعية لا العقلية ولا العادية لأنها غير قابلة للجعل الشرعي كما أفاد ولكن من الجـــايز أن يكون تنزيل المستصحب هو بأطرافه جميعاً من اللازم والملزوم والملازم لا وحده وأن يكون تنزيل كل بمعنى جعل آثاره الشرعية فتترتب هي عليه ولم يقم الشيخ أعلى الله مقامه دليلا ولا برهاناً على عدم تنزيل اطراف المستصحب كي لا تترتب آثارها عليها سوي قوله ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع ... الخ (وعليه) فاللازم في نفي الأصول المثبتة أن يقال كما قال المصنف .

(مما محصله) ان مفـــاد دليل الإستصحاب ليس أكثر من تنزيل نفس المستصحب وحده بلحاظ آثاره الشرعية لا تنزيله بأطرافه أو تنزيله بلحاظ مطلق

ماله من الأثر الشرعي ولو بواسطة الأطراف كي يترتب عليه .

﴿ قوله ولا على تنزيله بلحاظ ماله مطلقاً . . . الخ ﴾

عطف على تنزيله بلوازمه أي ولا دلالة للأخبار بوجه على تنزيل المستصحب بلوازمه ولا على تنزيله بلحاظ ماله من الأثر مطلقاً ولو بالواسطة .

﴿ قوله نعم لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوساً بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته . . . الخ ﴾

إشارة إلى ما استثناه الشيخ من الأصول المثبتة وهو ما إذا كانت الواسطة فيها خفية (قال أعلى الله مقامه) في آخر المسألة بعد ما اختار عدم القول بالاصل المثبت وانه لا يكاد يثبت بالاصل ما عدا الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب (ما لفظه) نعم هنا شيء وهو ان بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي هو من الوسائط الخفية بحيث يعد في العرف الاحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف .

(منها) ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فانه لا يبعد الحكم بنجاسته يعني الحكم بنجاسة الآخر الجاف مع ان تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة .

(الى ان قال ومنها) اصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل وغيرهما فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته ولا أولية غده لشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال الا ترتيب أحكام آخرية ذلك اليوم لشهر وأولية غده لشهر آخر (الى ان قال) وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الامر العادي او العقلي بحيث يعد آثاره آثاراً لنفس

المستصحب (ثم قال) وربما يتمسك في بعض موارد الاصول المثبتة بجريان السيرة او الإجماع على اعتباره هناك مثل إجراء إصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل او المسح لإثبات غسل البشرة ومسحهـا المأمور بهما في الوضوء والغسل وفيه نظر (انتهى) كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

ولعل وجه النظر هو التأمل في تحقق السيرة أو الإجماع (ولكن الحق) ان السيرة جارية خلافاً عن سلف على عدم الفحص عن الحاجب عند الوضوء او الغسل وعلى الإكتفاء باصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده (ولو سلم المناقشة) في السيرة فلا يبعد اندراج المقام في الواسطة الخفية كما في المثالين المتقدمين على نحو يعد صحة الوضوء او الغسل من آثار عدم الحاجب لا من آثار وصول الماء الى البشرة اللازم له عقلا .

﴿ قوله فافهم . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى ضعف ما صرح به في الكتاب من دعوي ان مفاد الاخبار عرفاً ما يعم الاثر المحسوس بنظر العرف من آثار نفس المستصحب بل مفادها عرفاً هو ترتيب خصوص ما لنفس المستصحب من الآثار لا آثار المستصحب وما يعد في نظر العرف من آثار المستصحب .

(نعم) يمكن دعوي ان المستفاد من الاخبار عرفاً وان كان هو ترتيب خصوص ما لنفس المستصحب من الآثار ولكن أثر الواسطة الخفية في نظر العرف يعد أثراً لنفس المستصحب إلا ان هذه الدعوي مضافاً الى أن مرجعها الى ما صرح به المصنف هي مما لا تخلو عن ضعف فإن نظر العرف متبع في الكبرى لا في تطبيقها على الصغرى فإذا رأي العرف ان المثقال مثلا هو اربعة وعشرون حمصاً فهذا هو المتبع وأما اذا رأي صدق المثقال على اربعة وعشرين حمصاً الاشعيرة ولو مسامحة فهذا مما لا يتبع (ولعل) المعيار الصحيح في الواسطة الخفية أن يقـال إن كل أثر لم يكن للمستصحب دقة ولكن كان بحيث اذا لم نرتبه لزم صدق نقض اليقين بالشك

كان ذلك أثر الواسطة الخفية وكان حاله حال أثر نفس المستصحب عيناً في وجوب الترتيب شرعاً وكل أثر لم يكن للمستصحب ولم يكن هو بهذه الحيثية لم يكن ذلك أثر الواسطة الخفية ولم يجب ترتيبه شرعاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلا . . . الخ ﴾

هذا ما اضافه المصنف على ما استثناه الشيخ أعلى الله مقامه من الاصول المثبتة وهو ما إذا كانت الواسطة بحيث لا يمكن التفكيك عرفاً بينهـا وبين المستصحب في التنزيل فإذا نزل المستصحب نزّلت الواسطة تبعاً فيجب ترتيب أثرها قهراً (والظاهر) ان ذلك مما لا يكون الا في اللازم البيّن بالمعني الاخص الذي لا ينفك تصوره عن تصور الملزوم كما في الضوء للشمس أو الجود للحاتم ونحو ذلك .

﴿ قوله او بوساطة ما لأجل وضوح لزومه له او ملازمته معه بمثابة عدّ أثره أثراً لها . . . الخ ﴾

ظاهر العبارة انه إستثناء ثالث من الاصول المثبتة إلا أنه ظهور بدوي وقد نشأ من سوء التعبير والتدبر التام في كلامه مما يقضي بأنه لم يستثن إلا موردين الواسطـة الخفية والواسطة الجلية اي اللازم البين بالمعنى الاخص غير انه قد أفاد لإستثناء الاخير وجهين مستقلين .

(الاول) ما يختص بالواسطة الجلية وهي الملازمة العرفيـة بين تنزيل المستصحب وبين تنزيلها فإذا نزل المستصحب نزلت الواسطة تبعاً فيجب ترتيب أثرها قهراً .

(الثاني) ما يشترك بينها وبين الواسطة الخفية وهو عد أثر الواسطة أثراً لها أي أثراً للواسطة والمستصحب جميعاً وسيأتي من المصنف مـا هو كالصريح في استثناء موردين فقط دون غيرهما .

(وهو قوله الآتي) فلا دلالة له على إعتبار المثبت منـه كسائر الاصول

التعبدية الا فيما عدّ أثر الواسطة أثراً له لخفائها أو لشدة وضوحها وجلاها حسبما حققناه (انتهى) ،

(بقي شيء) وهو ان الظاهر ان كلمة بمثابة في كلام المصنف هي من طغيان القلم والصحيح هكذا أو بوساطة ما لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه عدّ أثره اثراً لها .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى ضعف قوله او بوساطة ما لاجل وضوح لزومه له او ملازمته معه ... الخ فان الواسطة الخفية لاجل خفائها وإن أمكن أن يقال إن أثرها يعد أثراً للمستصحب واما الواسطة الجلية فلأجل شدة وضوحها وجلاها كيف يعد أثرها أثراً للمستصحب فإن اللزوم او الملازمة ملاك الإثنينية فكلما اشتد وضوح لزومها او ملازمتها اشتد وضوح إثنينيتها مع المستصحب فكيف يرى العرف أثرها أثراً للمستصحب .

﴿ قوله ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الإستصحاب وسائر الاصول التعبدية وبين الطرق والامارات . . . الخ ﴾

(وحاصله) ان ما تقدم من عدم حجية الاصل المثبت انما هو في الاستصحاب وسائر الاصول العملية وأما الطرق والامارات فمثبتاتها حجة بلا كلام وذلك لان الامارة كما تحكي عن المؤدي بالمطابقة فكذلك تحكي عن أطرافه من اللازم والملزوم والملازم بالالتزام فالامارة لها حكايات متعددة مطابقية والتزامية (وإن شئت قلت) لها مؤديات متعددة مطابقية والتزامية فدليل اعتبار الامارات سواء قلنا فيها بجعل الحجية وتنزيل حكاياتها منزلة العلم او قلنا فيها بجعل الاحكام الظاهرية وتنزيل مؤدياتها منزلة الواقع هو مما ينزل تمام حكاياتها او تمام مؤدياتها من المطابقية والإلتزامية جميعاً من غير اختصاص ببعض دون بعض (وهذا بخلاف) الإستصحاب لما تقدم من عدم دلالة أخبار الباب بوجه على تنزيل أكثر من المستصحب وحده

بلحاظ ما لنفسه من الآثار دون أطرافه من اللازم والملزوم والملازم .

﴿ اقول ﴾

ويظهر من هذا كله انه لو قيل بكون الإستصحاب امارة من الامارات كما اخترنا ذلك في صدر المسألة فثبتاته حجة بلا شبهة بل صريح الشيخ أعلى الله مقامه فيما أفاده ها هنا هو ذلك (قال) ومن هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الإستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الإلتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان أي اللازم أو غيره الا أن يقال إن الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها (وقال) ايضاً في أواخر المسألة وقد عرفت أن الإستصحاب إن قلنا به من باب الظن النوعي كما هو ظاهر أكثر القدماء فهو كإحدي الامارات الإجتهـــادية يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن الإستصحابي ولما على المختار من اعتباره من باب الاخبار فلا يثبت به ما عدى الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب (انتهى) (وفيه ما لا يخفى) فإن بعض الامارات كالبينة وما شاكلها وإن كانت مثبتاته حجة بلا كلام ولكن ليس كل امارة كذلك (والسر) فيه ان الامارات تختلف في حكاياتها عن المؤدي بالمطابقة وعن الاطراف من اللازم والملزوم والملازم بالإلتزام من حيث القوة والضعف (فحكاية) بعضها عن المؤدي تكون قوية جداً وعن الاطراف ايضاً كذلك وإن كان حكايته عن الاطراف دون حكايته عن المؤدي (وحكاية) بعضها عن نفس المؤدي ضعيفة فكيف بحكايته عن أطرافه من اللازم والملزوم والملازم (وعليه) فدليل الاعتبار في القسم الاول من الامارات مما يشمل تمام حكاياته أي عن المؤدي واطرافه جميعاً وفي القسم الثاني لاحكاية له سوي عن نفس المؤدي فقط دون ساير اطرافه كي يشمل حكاياته عنها ايضـــاً (ومقتضي ذلك كله) انه اذا فارقنا مثلا زيداً قبل تسعة واربعين سنة وهو ابن سنة كاملة وقد نذرنا ان نتصدق عنه إذا دخل في السنة الخمسين بماءة فإن قامت البينة

فعلا على حياته في هذا الحال فيثبت اللازم بلا شبهة وهو دخوله في السنة الخمسين ويجب علينا التصدق عنه بماءة وإن استصحبنا حياته من قبل تسعة واربعين سنة الى الآن الحاضر لم يثبت به اللازم اي دخوله في السنة الخمسين ولم يجب علينا التصدق عنه بشيء اصلا وان قلنا بكون الاستصحاب امارة فتأمل جيداً .

﴿ قوله كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها الى آخره ﴾

هذا بمنزلة الجزاء لقوله حيث انه كما يحكي ... الخ اي حيث انه كما يحكي عن المؤدي كذا يحكي عن اطرافه كان مقتضي إطلاق دليل اعتبارها ... الخ والعبارة مما لا تخلو عن ركاكة والصحيح هكذا وعليه فمقتضي إطلاق دليل اعتبارها ... الخ .

في اللازم العادي او العقلي المتحد مع المستصحب وجوداً

﴿ قوله الثامن انه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشايع ويتحد معه وجوداً . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا التنبيه الثامن هو تضعيف ما افاده الشيخ اعلى الله مقامه من عدم الفرق في اللازم العادي او العقلي بين كونه مباثناً مع المستصحب رأساً وبين كونه متحداً معه وجوداً بحيث لا يتغايران الا مفهوماً (قال) فيما أفاده في المقام (ما هذا لفظه) ومن هنا يعلم انه لا فرق في الامر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران الا مفهوماً كاستصحاب بقاء الكر في الحوض عند الشك في كرية الماء الباقي فيه وبين تغايرهما في الوجود كما لو علم بوجود

المقتضي لحادث على وجه لو لا المانع حدث وشك في وجود المانع (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(وأما حاصل كلام المصنف) فهو التفصيل في اللازم العادي او العقلي المتحد مع المستصحب وجوداً المحمول عليه بالحمل الشايع (فان كان) عنواناً كلياً منتزعاً عن مرتبة ذاته كما في الحيوان والإنسان والناطق ونحو ذلك أو بملاحظة اتصافه بغرضي كما في المالك والغاصب والسابق واللاحق ونحو ذلك من العناوين التي كان مبدء الإشتقاق فيها هو من الأمور الإنتزاعية المحضة التي ليس بحذائها شيء في الخارج اصلا سوى منشأ انتزاعها ويكون من خارج المحمول (فهذا النحو) من العنوان الكلي المتحد مع المستصحب وجوداً ممـــا يثبت بثبوت المستصحب ويترتب عليه أثره .

(وأما اذا كان) منتزعاً بملاحظة اتصافه بعرض من الاعراض كما في الاسود والابيض والقائم والقاعد ونحو ذلك مما كان مبدء الإشتقاق فيه هو من الامور الحقيقية المتأصلة التي بحذائها شيء في الخارج غير معروضها وان كان وجودها هو في ضمن وجود معروضها وكان من المحمول بالضميمة (فهذا النحو) من العنوان الكلي المتحد مع المستصحب وجوداً مما لا يثبت بثبوت المستصحب ولا يترتب عليه أثره .

(وقد أفاد في وجه التفصيل) ما حاصله أن الاثر في الصورتين الأوليين إنما يكون لنفس المستصحب واقعاً حيث لا يكون بحذاء ذلك العنوان الكلي المتحدمع المستصحب وجوداً شيء آخر في الخارج غير المستصحب فإن الطبيعي عين وجود فرده والعرضي مما لا وجود له الا لمنشأ انتزاعه وهذا بخلاف الصورة الاخيرة كما في الاسود والابيض والقائم والقاعد ونحو ذلك فإن الاثر فيها ليس لنفس المستصحب واقعاً بل لما هو من أعراضه وهو السواد والبياض والقيام والقعود ونحو ذلك .

﴿ اقول ﴾

(أما ما ادعاه الشيخ) أعلى الله مقامه من عدم الفرق في اللازم العادي او العقلي بين كونه مباثناً مع المستصحب رأساً أو متحداً معه وجوداً بحيث لا يتغايران إلا مفهوماً (فهو بهذا) الإطلاق مما لايخلو عن مسامحة وأشد منه مسامحة تمثيله للمتحد معه وجوداً بالمثال المتقدم فإن كرية المآء الباقي في الحوض غير بقاء الكر في الحوض وان كانا متلازمين وجوداً .

(وأما ماذهب إليه المصنف) من التفصيل في المتحد مع المستصحب وجوداً على النحو المتقدم آنفاً (فهو ايضاً) مما لا يخلو عن مسامحة فإنا إذا استصحبنا مثلا زيداً فيثبت به مثل عنوان الضاحك والماشي والكاتب بالقوة مع كونه من العناوين المحمولة بالضميمة ولا يثبت به مثل عنوان الوالي او القاضي او الوصي فيما علم انه لو كان باقياً لكان والياً أو قاضياً أو وصياً مع كونها من خارج المحمول لا المحمول بالضميمة .

(وعليه فالحق في التفصيل) في العنوان الكلي المتحد مع المستصحب وجوداً أن يقال إن العنوان المتحد معه وجوداً (ان كان) مما لا يمكن زواله عنه سواء كان منتزعاً عن مرتبة ذاته كما في الحيوان والإنسان والناطق او بملاحظة اتصافه بعرض كالضاحك والماشي والكاتب بالقوة أو عرضي كالمتأخر عن آبائه او السابق على أولاده فهذا مما يثبت بثبوت المستصحب من دون حاجة الى استصحاب العنوان المتحد معه أصلا .

(واما اذا كان) مما يقبل الزوال عنه كما في العالم والعادل اوالوالي والقاضي سواء كان ذلك ثابتاً للمستصحب من الاول او علم انه لو كان باقياً الى الآن لكان عالماً او عادلا او والياً او قاضياً فهذا مما لا يثبت بثبوت المستصحب أصلا غير انه لو كان ثابتاً للمستصحب من الاول فهو بنفسه قابل للإستصحاب دون الثاني فتأمل جيداً .

﴿ قوله وذلك لأن الطبيعي انما يوجد بعين وجود فرده كما ان العرضي كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له الا بمعنى وجود منشأ انتزاعه ... الخ ﴾

علة لقوله فإن الأثر في الصورتين انما يكون له حقيقة ... الخ .

(فقوله) لأن الطبيعي انما يوجد بعين وجود فرده علة لكون الاثر للمستصحب حقيقة في الصورة الاولى .

(وقوله) كما ان العرضي كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له الا بمعنى وجود منشأ انتزاعه علة لذلك في الصورة الثانية من الصورتين .

﴿ قوله فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم . . . الخ ﴾

قد ظهر لك مما تقدم ان المقصود من المتوهم هو الشيخ اعلى الله مقامه فإنه الذي اقتضي إطلاق عبارته المتقدمة أن يكون استصحاب الفرد او منشأ الإنتزاع لترتيب أثر العنوان المتحد معه وجوداً مثبتاً لا يترتب عليه أثره .

﴿ قوله وكذا لا تفاوت في الاثر المستصحب . . الخ ﴾

(وحاصله) انه لا فرق في الأثر المستصحب او المترتب على المستصحب (بين ان يكون) حكماً مجعولا بنفسه كالتكليف وبعض انحاء الوضع كالحجية والقضاوة والولاية وغير ذلك مما تقدم تفصيله قبل الشروع في التنبيهات (او يكون) حكماً مجعولا بجعل منشأ انتزاعه كبعض آخر من انحاء الوضع كالجزئية او الشرطية او المانعية او القاطعية لما هو جزء المأمور به او شرطه او مانعه او قاطعه على ما تقدم ايضاً تفصيله (وبعبارة اخرى) لا تفاوت في الأثر المستصحب او المترتب على المستصحب بين ان يكون حكماً مجعولا استقلالا أو مجعولا تبعاً فإن المجعول التبعي امره بيد الشارع وضعاً ورفعاً كالإستقلالي عيناً غايته ان وضع الإستقلالي ورفعه يكون بوضع نفسه ورفعه ووضع التبعي ورفعه يكون بوضع منشأ انتزاعه ورفعه

﴿ قوله فليس استصحاب الشرط او المانع لترتيب الشرطية او المانعية بمثبت . . . الخ ﴾

اي فليس استصحاب مثل الطهارة او النجاسة لترتيب الشرطية او المانعية بمثبت فإن الشرطية او المانعية حكم مجعول شرعاً ولو تبعاً مترتب على الشرط او المانع وليست هي امراً عقلياً او عادياً ليكون الإستصحاب مثبتاً بالنسبة اليها .

﴿ قوله كما ربما توهم بتخيل ان الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية بل من الامور الإنتزاعية . . . الخ ﴾

الظاهر ان مقصوده من المتوهم هو الشيخ اعلى الله مقامه فإنه الذي ادعي ان الشرطية او المانعية او الجزئية هي امر منتزع عن الامر بالصلاة في حال الشرط او من المنع عنها في حال المانع او من الامر بالمركب (قال) عند نقل حجة القول السابع من اقوال الاستصحاب وهو تفصيل الفاضل التوني كما تقدم قبلا (ما لفظه) وكذا الكلام في غير السبب فإن شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة وكذا مانعية النجاسة ليست إلا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس وكذا الجزئية منتزعة من الامر بالمركب (انتهى) وقد صرح قبل ذلك في موضعين آخرين بعدم كون الجزئية امراً مجعولا شرعياً (قال) في الاقل والاكثر الإرتباطيين بعد ما اختار البراءة عن وجوب الجزء المشكوك او وجوب الاكثر في ذيل الرد على بعض معاصريه الذي عدل عن البراءة عن الحكم التكليفي الى الوضعي اي جزئية الجزء المشكوك (ما لفظه) ومنع كون الجزئية امراً مجعولا شرعياً غير الحكم التكليفي وهو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء (انتهى) (وقال) ايضاً في التنبيه على امور متعلقة بالجزء او الشرط في مسألة ترك الجزء سهواً (ما لفظه) إن جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة لها شرعاً بل هي ككلية الكل وإنما المجعول الشرعي وجوب الكل (انتهى) .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى ما يحتمل في المقام من ان مراد الشيخ اعلى الله مقامه من نفي كون الشرطية او المانعية او الجزئية مجعولة شرعاً هو نفي مجعوليتها استقلالا وان مراده من انتزاع الشرطية من الامر بالصلاة في حال الشرط او المانعية من النهي عن الصلاة في النجس او الجزئية من الامر بالمركب هو جعلها تبعاً لجعل التكليف فيتحد حينئذ معناه مع ما افاده المصنف عيناً .

﴿ قوله وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب . . . الخ ﴾

اي لا فرق ايضاً في المستصحب أو المترتب على المستصحب بين ان يكون هو ثبوت الاثر ووجوده او نفيه وعدمه (وقد استند) في ذلك الى أمرين بل الى أمور .

(منها) أن نفي الاثر وعدمه أمره بيد الشارع كأمر ثبوته ووجوده وهذا المقدار مما يكفي في صحة الإستصحاب .

(ومنها) ان عدم إطلاق الحكم على نفي الاثر غير ضائر إذ لا دليل هناك على اعتبار ذلك في الإستصحاب بل سيأتي منه قريباً إطلاق الحكم المجعول عليه بمجرد كون أمره بيد الشارع كثبوته ووجوده .

(ومنها) صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه كصدقه على رفع اليد عن ثبوته ووجوده .

﴿ اقول ﴾

والاولى من الجميع أن يقال كما تقدم قبلا غير مرة انه لا دليل على اعتبار كون المستصحب أثراً مجعولا أو ذا أثر مجعول سوي ما إستقل به العقل من أن المستصحب اذا لم يكن كذلك كان التعبد بالبقاء لغواً جداً ومن المعلوم ان اللغوية كما تندفع بالتعبد بثبوت حكم شرعي او بموضوع مترتب عليه حكم شرعي فكذلك تندفع بالتعبد بنفي حكم شرعي أو بنفي موضوع مترتب عليه نفي حكم شرعي .

﴿ قوله فلاوجه للإشكال فى الإستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف وعدم المنع عن الفعل بما فى الرسالة . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد الفراغ عن الادلة الاربعة التي استدل بها للبراءة (ما لفظه) وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة منهـــا استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر او الجنون الى ان أورد اعلى الله مقامه على هذا الوجه الاول إيراداً طويلا مضطرباً جداً (وملخصه) كما تقدم في اصل البراءة بعد التدبر التام فيه ان المستصحب هواحدامورثلاثة إما براءة الذمة اوعدم المنع من الفعل او عدم استحقاق العقاب عليه ولا أثر للمستصحبات المذكورة سوى أمرين عدم ترتب العقاب على الفعل في الآخرة والإذن والترخيص في الفعل أما عدم ترتب العقاب عليه في الآخرة فليس من اللوازم المجعولة الشرعية لتلك المستصحبات المذكورة كي يحكم به في الظاهر وأما الإذن والترخيص في الفعل فهو من المقـــارنات لتلك المستصحبات فهو نظير اثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بإصالة العدم نعم لو كان اعتبار الإستصحاب من باب الظن وكان من الامارات او قلنا بالاصل المثبت صح التمسك به حينئذ لإثبات اللازم وإن لم يكن شرعياً او لإثبات المقارن وان لم تكن الملازمة شرعية (هذا ملخص) كلام الشيخ أعلى الله مقامه .

(واما المصنف) فيقول في جوابه ما حاصله ان عدم ترتب العقـــاب في الآخرة وإن لم يكن من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم به الشارع في الظاهر ولكن عدم المنع من الفعل بنفسه أمر قابل للإستصحاب من دون حاجة الى ترتب أثر مجعول عليه وذلك لما عرفت آنفاً من عدم التفاوت في المستصحب أو المترتب على المستصحب بين أن يكون هو ثبوت الحكم ووجوده اوعدمه ونفيه فإذا استصحب عدم المنع من الفعل رتب عليه قهراً عدم ترتب العقاب في الآخرة فإنه وإن كان لازماً عقلياً له ولكنه لازم مطلق لعدم المنع واو في الظاهر وستعرف شرح ذلك في التنبيه الآتي من ان اللازم العقلي او العادي إنما لا يثبت بالإستصحاب اذا كان

لازماً للمستصحب واقعاً واما اذا كان لازماً له ولو في الظاهر فهذا مما يثبت به بلا كلام فانتظر يسيراً .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى الفرق بين المقام وبين ما سيأتي في التنبيه الآتي فإن الذي سيأتي فيه هو ثبوت اللازم المطلق لوجود الاثر الشرعي لا لعدم الاثرالشرعي كعدم المنع من الفعل ونحوه .

في اللازم المطلق

﴿ قوله التاسع انه لا يذهب عليك ان عدم ترتب الاثر الغير الشرعي ولا الشرعي بوساطة غيره من العادى او العقلى . . . الخ ﴾

وحاصل الكلام في هذا التنبيه ان ما تقدم من عدم ثبوت اللازم العادي أو العقلي ولا الأثر الشرعي المترتب عليه انما هو في اللازم العادي او العقلي للمستصحب واقعاً لا اللازم المطلق له ولو في الظاهر أي سواء كان لوجوده الواقعي أوالظاهري (والسرّ فيه) ان ثبوت اللازم الواقعي للمستصحب يحتاج الى أحد أمرين .

(إما تحقق المستصحب واقعاً) ولم يتحقق سوى وجوده ظاهراً .

(وإماسراية التعبد) والتنزيل من المستصحب الى لازمه العادي اوالعقلي ولم يثبت بأخبار الإستصحاب اكثر من تنزيل نفس المستصحب وحده بلحاظ ماله من الاثر الشرعي دون العادي او العقلي (وهذا بخلاف) اللازم المطلق للمستصحب فإنه مما يثبت بلا حاجة الى تنزيل نفس اللازم اصلا فإن ملزومه عبارة عن وجود المستصحب مطلقاً ولو في الظاهر وقد تحقق فيترتب عليه قهراً (وعليه) فإذاثبت الحكم الشرعي سواء كان بخطاب الإستصحاب بأن استصحب او كان من آثار المستصحب او بغير خطاب الإستصحاب من انحاء الخطاب مما يعتبر شرعاً ثبت اثره الشرعي لو

كان له اثر كذلك مترتب عليه بنذر وشبهه كما تقدم التمثيل له في صدر التنبيه السابع وثبت ايضاً اثره العقلي المطلق من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة .

﴿ قوله أو بوساطة اثر شرعي آخر . . . الخ ﴾

وقد مثلنا له فيما تقدم في صدر التنبيه السابع بوجوب التصدق بدرهم او بدرهمين المترتب على حرمة المايع الخارجي بنذروشبهه فإذا استصحب خمرية المايع الخارجي ورتب عليه اثره الشرعي وهو الحرمة ثبت اثره الشرعي الذي كان له بوساطة هذا الاثر ايضاً وهو وجوب التصدق بدرهم او بدرهمين .

﴿ قوله حسبما عرفت فيما مرّ . . . الخ ﴾

قد مرّت الإشارة من المصنف في صدر التنبيه السابع الى الاثر الشرعي الذي كان للمستصحب بوساطة اثر شرعي آخر بقوله كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالإستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية ... الخ كما انه قدأشار الى اللازم المطلق بقوله والعقلية وقد أشرنا نحن الى ذلك كله هناك فلا تغفل .

﴿ قوله لا بالنسبة الى ما كان للأثر الشرعي مطلقاً . . . الخ ﴾

كان الأنسب أن يقول لا بالنسبة الى ما للمستصحب مطلقاً ولو ظاهراً .

﴿ قوله فما للوجوب عقلا يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه او استصحاب موضوعه . . . الخ ﴾

اي فما للوجوب من اللازم العقلي المطلق من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة هو مما يترتب على الوجوب المستصحب او الوجوب المترتب على المستصحب لامحالة كما انه مما يترتب هوعلى الوجوب الثابت بغير الإستصحاب ايضاً من انحاء الخطاب مما يعتبر شرعاً او عقلا .

في لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً

او ذا حكم شرعي

﴿ قوله العاشر انه قد ظهر مما مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك . . . الخ ﴾

نعم قد ظهر لزوم ذلك مما مرّ ولكن لم يظهر منه قدس سره وجه لزومه سوى ما ظهر منا قبلا من استقلال العقل بذلك نظراً الى أن المستصحب إن لم يكن حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا حكم شرعي كان التعبد به من الشارع لغواً جداً فتأمل جيداً

﴿ قوله لكنه لا يخفى انه لابد أن يكون كذلك بقاء ولو لم يكن كذلك ثبوتاً . . . الخ ﴾

أي لكنه لا يخفى انه لابد أن يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً ذا حكم شرعي ولو بقاء اي عند الشك فيه لا حدوثاً اي عند اليقين به وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عما تيقن به مطلقاً ولو كان حكماً او موضوعاً ذا حكم بقاء لا حدوثاً .

(وقد مثّل المصنف) للأول باستصحاب عدم التكليف فإنه في الأزل لم يكن حكماً مجعولا ولكنه عند الشك في التكليف هو حكم مجعول شرعاً نظراً الى كون امر بقآئه ورفعه بيد الشارع فعلا كما هو الحال في وجود التكليف عيناً (هذا) ولكن لا يخفى ان ذلك مناف لما تقدم منه آنفاً من قوله وعدم إطلاق الحكم على عدمه يعني عدم الاثر غير ضائر (ثم إنه) قدس سره لم يمثّل للثاني أي لاستصحاب موضوع لم يكن له حكم شرعي حدوثاً وكان له حكم كذلك بقاء ولعله لوضوحه فإذا فرض مثلا أن اجتهاد زيد لم يكن ذا اثر شرعي عند اليقين به

ولكن فعلا لو كان باقياً له اثر شرعي بأن صدر أمر من الشارع بعداً بتقليد المجتهد فيصح حينئذ استصحابه وترتيب الاثر عليه شرعاً .

﴿ قوله والعمل كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً . . . الخ ﴾

عطف على رفع اليد عنه أي وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل بنحو كأنه قطع بارتفاعه يقيناً .

﴿ قوله ووضوح عدم دخل اثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه . . . الخ ﴾

عطف على صدق نقض اليقين أي وذلك لصدق نقض اليقين بالشك ولوضوح عدم دخل اثر الحالة السابقة حدوثاً فيه .

﴿ قوله من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم . . . الخ ﴾

متعلق بقوله يتوهمه أي يتوهمه من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم ...الخ وليس هو متعلقاً بالغافل فلا تغفل .

في الشك في التقدم والتأخر وبيان

المقام الاول منه

﴿ قوله الحادى عشر لا اشكال فى الإستصحاب فيما كان الشك فى أصل تحقق حكم أو موضوع وأما إذا كان الشك فى تقدمه وتأخره بعد القطع بتحققه وحدوثه فى زمان فإن لوحظ بالإضافة الى أجزاء الزمان . . . الخ ﴾

(لا إشكال) في جريان الإستصحاب اذا شك في أصل حدوث الحادث حكماً كان أو موضوعاً ذا حكم (وأما إذا شك) في تقدمه وتأخره بعد العلم بتحقق أصله (فتارة) يلاحظ تقدمه وتأخره بالنسبة الى أجزاء الزمان كما إذا علم ان زيداً ميت لا محالة ولم يعلم أنه مات يوم الخميس أو مات يوم الجمعة .

(واخرى) يلاحظ تقدمه وتأخره بالنسبة الى حادث آخر قد علم بحدوثه ايضاً كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب ولم يعرف المتقدم منهما عن المتأخر (فهما هنا) مقامان من الكلام .

(اما المقام الثاني) فسيأتي الكلام فيه عندقول المصنف وإن لوحظ بالإضافة الى حادث آخر ... الخ .

(وأما المقام الاول) فحاصل الكلام فيه انه لا إشكال في استصحاب عدم تحقق الحادث في الزمان الاول وترتيب آثار عدمه لا آثار تأخره عن الزمان الاول ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني فإنه بالنسبة الى عنواني التأخر والحدوث مثبت ولا عبرة بالأصل المثبت كما عرفت تفصيله في التنبيه السابع (الا بدعوى) خفاء الواسطة (أو بدعوى) عدم التفكيك بين تنزيل عدم تحققه في الزمان الأول وتنزيل تأخره عنه أو حدوثه في الزمان الثاني وقد أشار الشيخ أعلى الله مقامه الى خصوص الدعوي الاولى فقط دون الثانية (قال) فإذا شك في مبدء موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتاً فحياته قبل الجمعة الثابتة بالإستصحاب مستلزمة عقلا لكون مبدء موته يوم الجمعة وحيث تقدم في الامر السابق انه لا يثبت بالإستصحاب بناء على العمل به من باب الاخبار لوازمه العقلية فلو ترتب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة لا على مجرد حياته قبل الجمعة حكم شرعي لم يترتب على ذلك نعم لو قلنا باعتبار الإستصحاب من باب الظن او كان اللازم العقلي من اللوازم الخفية جرى فيه ما تقدم ذكره آنفاً (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله نعم لا بأس بترتيبها بذاك الإستصحاب بناء على انه عبارة عن أمر مركب من الوجود فى الزمان اللاحق وعدم الوجود فى السابق ... الخ ﴾

اي لا بأس بترتيب آثار حدوثه في الزمان الثاني باستصحاب عدم تحققه في الزمان الاول بناء على ان الحدوث أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وهو محرز بالوجدان وعدم الوجود في الزمان السابق وهو محرز بالإستصحاب فيثبت به

الحدوث (وقد أشار إليه الشيخ) أعلى الله مقامه واتخذه المصنف منه (قال) وتحقيق المقام وتوضيحه أن تأخر الحادث قد يلاحظ بالقياس الى ماقبله من أجزاء الزمان كالمثال المتقدم فيقال الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة فيترتب عليه جميع أحكام ذلك العدم لا احكام حدوثه يوم الجمعة اذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه الا ان يقال ان الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم وإذا ثبت بالاصل عدم الشيء سابقاً وعلم بوجوده بعد ذلك فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضم الى عدمه قبل ذلك الثابت بالاصل تحقق مفهوم الحدوث (انتهى) .

في المقام الثاني من الشك في التقدم والتأخر

وبيان مجهولي التاريخ منه

﴿ قوله وإن لوحظ بالإضافة الى حادث آخر علم بحدوثه ايضاً وشك في تقدم ذاك عليه وتأخره عنه . . . الخ ﴾

إشارة الى المقام الثاني من الشك في التقدم والتأخر وهو ما إذا لوحظ تقدم الحادث وتأخره بالنسبة الى حادث آخر قد علم بحدوثه أيضاً كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب ولم يعرف المتقدم منهما عن المتأخر (وها هنا) موضعان من الكلام .

(الموضع الاول) ما إذا كان كل من الحادثين مجهول التاريخ (وقد أشار إليه المصنف) بقوله الآتي فإن كانا مجهولي التاريخ ... الخ .

(والموضع الثاني) ما اذا كان احدهما معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ (وقد اشار إليه المصنف) بقوله الآتي وأما لو علم بتاريخ أحدهما ... الخ .

(أما الموضع الثاني) فسيأتي الكلام فيه .

(وأما الموضع الاول) (فقد قال فيه الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) فإن جهل تاريخهما فلا يحكم بتأخر احدهما المعين عن الآخر لأن التـأخر في نفسه ليس مجري الإستصحاب لعدم مسبوقيته باليقين واما إصالة عدم احدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل وحكمه التساقط مع ترتب الاثر على كل واحد من الاصلين وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى يعني به في تعارض الإستصحابين (ثم قال) وهل يحكم بتقارنهما في مقام يتصور التقارن لإصالة عدم كل منهما قبل وجود الآخر وجهان من كون التقارن امراً وجودياً لازماً لعدم كون كل منهما قبل الآخر ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم انه عبارة عن عدم تقدم احدهما على الآخر في الوجود (انتهى) كلامه رفع مقامه .

(واما المصنف) فقد أطال الكلام فيه (وملخصه) ان الاثر الشرعي في مجهولي التاريخ .

(تارة) يكون لتقدم احدهما او لتأخره او لتقارنه بنحو مفاد كان التامة (وقد أشار اليه) بقوله فتارة كان الاثر الشرعي لوجود احدهما بنحو خاص من التقدم او التأخر او التقارن ... الخ .

(وأخرى) يكون للحادث المتصف بالتقدم او التأخر او التقارن بنحومفاد كان الناقصة (وقد أشار إليه) بقوله واما إن كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم او بأحد ضديه ... الخ .

(وثالثة) يكون للعدم النعتي اي للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد كان الناقصة (وقد اشار إليه) بقوله فالتحقيق انه ايضاً ليس بمورد للإستصحاب فيما كان الاثر المهم مترتباً على ثبوته المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر ... الخ .

(ورابعة) يكون للعدم المحمولي اي لعدم احدهما في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس التامة (وقد أشار إليه) بقوله وكذا فيما كان مترتباً على نفس

عدمه في زمان الآخر واقعاً ... الخ فهاهنا صور أربع مستفادة كلها من كلام المصنف

(اما الصورة الاولى) فقال فيها ما حاصله إن الاثر إذا كان لتقدم احدهما اولتأخره أولتقارنه دون الحادث الآخر ولاجل هذا الحادث بجميع انحائه فاستصحاب عدمه بنحو ليس التامة جار بلا معارض لليقين السابق به والشك اللاحق فيه بخلاف ما إذا كان الاثر لتقدم كل منهما أو لتأخر كل منهما او لتقارن كل منهما او كان لاحدهما بجميع انحائه من التقدم والتأخر والتقارن فإن الإستصحاب حينئذ يعارض

(واما الصورة الثانية) وهي ما إذا كان الاثر مترتباً على الحادث المتصف بالتقدم او التأخر او التقارن بنحو مفاد كان الناقصة (فقال) فيها بعدم جريان الإستصحاب اصلا ولو كان الاثر مفروضاً في طرف واحد دون الآخر وذلك لعدم اليقين السابق فيه .

(واما الصورة الثالثة) وهي ما اذا كان الاثر للعدم النعتي اي للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد كان الناقصة (فقال) فيها بعدم جريان الإستصحاب أيضاً اي ولو كان الاثر مفروضاً في طرف واحد دون الآخر وذلك لعدم اليقين السابق فيه كما في الصورة الثانية عيناً (هذا) ولكن الظاهر انه لاوجه لعدم جريان الإستصحاب في هذه الصورة فان الحادث كان متصفاً بالعدم من الأزل فيستصحب كونه كذلك بنحو مفاد كان الناقصة الى زمان حدوث الآخر بلا مانع عنه أصلا سوي المعارضة اذا كان الاثر مفروضاً في كلا الطرفين .

(واما الصورة الرابعة) التي هي عمدة الصور الاربع وهي ما اذا كان الأثر للعدم المحمولي أي لعدم احدهما في زمان حدوث الآخر (فقال) فيها بعدم جريان الإستصحاب لكن لا للمعارضة بالمثل والتساقط كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه كي تختص المعارضة بما إذا كان الاثر مفروضاً في كلا الطرفين بل لاختلال أركان الإستصحاب من أصلها ولو كان الاثر مفروضاً في طرف واحد دون الآخر (وذلك) لعدم إحراز اتصال زمان شكه بزمان يقينه فإذا علم مثلا إجمالا بموت كل

من زيد وعمرو على التعاقب وأنه مات احدهما في يوم الخميس والآخر في يوم الجمعة ولم يعلم أن أيهمامات في يوم الخميس وأيهمامات في يوم الجمعة فلا يستصحب عدم موت زيد من زمان اليقين به وهو يوم الاربعاء الى زمان موت عمرو لأن زمان الشك وهو زمـــان موت عمرو لم يعلم انه هل هو يوم الخميس كي يكون متصلا بزمان اليقين او أنه يوم الجمعة كي يكون منفصلا عنه باتصال حدوث موت زيد به فإذا لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فلا مجال للإستصحاب حينئذ (قال) حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك ... الخ (والظاهر) من قوله هذا وإن لم يصرح به تصريحاً انه يحتمل حينئذ نقض اليقين باليقين فإن زمان الشك وهو زمان موت عمرو إذا كان يوم الجمعة وكان منفصلا عن زمان اليقين وهو يوم الأربعاء فقدتخلل بينهما موت زيدالمعلوم بالإجمال فإذا احتمل تخلل المعلوم بالإجمال احتمل تخلل العلم قهراً فإن العلم تابع للمعلوم اذ حيثما كان المعلوم كان العلم هناك فإذا احتمل تخلل العلم احتمل نقض اليقين باليقين فتكون الشبهه مصداقية فـــلا يجري الإستصحاب أصلا .

﴿ قوله كما اذا علم بعروض حكمين . . . الخ ﴾

أي في موضوع واحد ولم يعرف السابق من اللاحق كي يكون العمل على اللاحق الناسخ لا على السابق المنسوخ .

﴿ قوله فإن كانا مجهولى التاريخ . . . الخ ﴾

إشارة الى الموضع الاول من المقام الثاني وأما الموضع الثاني فسيأتي الإشارة اليه كما نبهنا قبلا بقوله وأما لو علم بتاريخ احدهما ... الخ فانتظر .

﴿ قوله فتارة كان الأثر الشرعى لوجود احدهما بنحو خاص من التقدم او التأخر او التقارن . . . الخ ﴾

إشارة الى الصورة الاولى من الصور الاربع المتقدمة كما أشرنا قبلا .

﴿ قوله ولا له بنحو آخر . . . الخ ﴾

كان الصحيح أن يقول ولا له بجميع انحائه فإن مجرد ثبوت الاثر للحادث بنحوين من انحائه كالتقدم والتأخر مما لا يوجب التعارض كما لا يخفى بل يجري إصالة عدم كل منهما بلا معارض وإن لم يثبت بهما التقارن ويمكن استفادة ما ذكرناه من قوله الآتي أو لكل من انحاء وجوده فإنه حينئذ يعارض ... الخ .

﴿ قوله واما إن كان مترتباً على ما اذا كان متصفاً بالتقدم أو باحد ضديه . . . الخ ﴾

إشارة الى الصورة الثانية من الصور الاربع المتقدمة كما نبهنا قبلا .

﴿ قوله وأخرى كان الأثر لعدم احدهما في زمان الآخر . . . الخ ﴾

هذا في قبال قوله المتقدم فتارة كان الأثر الشرعي لوجود احدهما بنحو خاص الى آخره (ثم إن) هذه العبارة جامعة بين الصورتين الأخيرتين من الصور الاربع المتقدمة أي العدم النعتي والعدم المحمولي جميعاً وسيفرزهما المصنف بعضهما عن بعض ويبين حكم كل منهما على حدّه فانتظر يسيراً .

﴿ قوله فالتحقيق انه ايضاً ليس بمورد الإستصحاب فيما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر . . . الخ ﴾

إشارة الى الصورة الثالثة من الصور الاربع المتقدمة كما ذكرنا قبلا .

﴿ قوله وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً الى آخره ﴾

إشارة الى الصورة الرابعة من الصور الاربع المتقدمة كما بينا قبلا .

﴿ قوله وان كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث احدهما الى آخره ﴾

أي وان كان على يقين من عدم احدهما في آن قبل زمان اليقين بحدوث احدهما

وهو في مثالنا المتقدم يوم الأربعاء كما أن زمان اليقين بحدوث احدهما هو يوم الخميس فلا تغفل .

﴿ قوله وبالجملة كان بعدذاك الآن الذى قبل زمان اليقين بحدوث احدهما زمانان . . . الخ ﴾

أي وبالجملة كان بعد يوم الأربعاء في مثالنا المتقدم زمانان .

(احدهما) يوم الخميس وهو زمان حدوث احدهما .

(والآخر) يوم الجمعة وهو زمان حدوث الآخر الذي يكون ظرفاً للشك في ان موت زيد في مثالنا المتقدم هل هو حادث فيه او في قبله .

﴿ قوله لا يقال لاشبهة فى اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن وهو بتمامه زمان الشك فى حدوثه . . . الخ ﴾

(وحاصل الإشكال) انه لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين وهو في مثالنا المتقدم يوم الخميس ويوم الجمعة بذلك الآن الذي هو قبل زمان اليقين بحدوث احدهما أي يوم الاربعاء وأن مجموع الزمانين هوزمان الشك في حدوث موت زيد فكيف يقال بعدم إحراز اتصال زمان شكه بزمان يقينه (وحاصل الجواب) ان هذا إذا لوحظ موت زيد بالنسبة الى أجزاء الزمان فيستصحب عدم موت زيد من زمان اليقين به وهو الأربعاء الى الخميس بل الى بعض الجمعة بلا مانع عنـــه واما إذا لوحظ بالنسبة الى موت عمرو وكان هو الظرف للشك فلا شبهة في تردده وعدم تعينه وعدم إحراز اتصاله بزمان اليقين فلا يستصحب عدم موت زيد من الأربعاء الى حين موت عمرو الغير المعلوم اتصاله بالأربعاء .

﴿ قوله فانقدح انه لا مورد ها هنا للاستصحاب لاختلال أركانه لا أنه مورده وعدم جريانه انما هو بالمعارضة . . . الخ ﴾

أي فانقدح بما تقدم كله انه لا مورد للاستصحاب في الصورة الرابعة وهي ما اذا كان الأثر للعدم المحمولي اي لعدم احدهما في زمان حدوث الآخر وذلك لاختلال

أركانه من ناحية عدم إحراز اتصال زمان شكه بزمان يقينه لا للمعارضة بالمثل والتساقط كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه كي يختص عدم الجريان بما إذا كان الأثر مفروضاً في كلا الطرفين لا في طرف واحد .

(وبالجملة) لو كان السبب لعدم جريان الإستصحاب هو المعارضة فلا مانع عن جريانه فيما اذا كان الأثر مفروضاً في طرف واحد وأما اذا كان السبب لعدم جريانه هو عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فلا يكاد يجري الإستصحاب حتى فيما إذا كان الأثر مفروضاً في طرف واحد لا في الطرفين .

اذا علم بتاريخ احد الحادثين دون الآخر

﴿ قوله واما لو علم بتاريخ احدهما . . . الخ ﴾

إشارة الى الموضع الثاني من الحادث الملحوظ تقدمه وتأخره بالنسبة الى حادث آخر وهو في قبال قوله المتقدم فإن كانا مجهولي التاريخ الذي قد أشار به الى الموضع الأول (وحاصله) ان الحادثين إذا كان احدهما معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ

(فتارة) يكون الأثر مترتباً على تقدم احدهما او تأخره أو تقارنه بنحو مفاد كان التامة (وقد أشار اليه) بقوله فلا يخلو ايضاً إما يكون الأثر المهم مترتباً على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر او المقارن ... الخ .

(وأخرى) يكون مترتباً على الحادث المتصف بالتقدم أو التأخر او التقارن

(وثالثة) على الحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر (وقد اشار) الى هاتين الصورتين اي الثانية والثالثة بقوله وإما يكون مترتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا ... الخ .

(ورابعة) على عدم احدهما في زمان حدوث الآخر (وقد أشار اليه) بقوله وإما يكون مترتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر ... الخ فهها هنا صور أربع كما في الموضع الاول عيناً .

(اما الصورة الاولى) فقد حكم فيها بجريان استصحاب العدم اي عدم التقدم او التأخر او التقارن لو لا المعارضة باستصحاب العدم في الطرف الآخر او المعارضة باستصحاب العدم في نفس هذا الطرف كما تقدم في الموضع الاول حرفاً بحرف (أما المعارضة) باستصحاب العدم في نفس هذا الطرف فواضح فإن الأثر إذا كان لكل من تقدم هذا وتأخره وتقارنه فاستصحاب عدم كل يعارض باستصحاب عدم الآخر (واما المعارضة) باستصحاب العدم في الطرف الآخر فكذلك فان الآخر هب ان تاريخ حدوثه معلوم ولكن تقدمه على هذا او تأخره عنه أو تقارنه معه غير معلوم فالأصل عدمه إذا كان الأثر مفروضاً فيه ايضاً فيتعارضان الأصلان.

(واما الصورة الثانية والثالثة) فقد حكم فيها بعدم جريان الإستصحاب لعدم اليقين السابق بعد فرض كون الأثر مترتباً على الحادث المتصف بكذا بنحو مفاد كان الناقصة كما في الثانية والثالثة من الموضع الأول عيناً ولكنك قد عرفت منا هناك جريان الإستصحاب في الصورة الثالثة كما انك قد عرفت وجهه ايضاً كما هو حقه فلا نعيد .

(واما الصورة الرابعة) فقد حكم فيها بجريان استصحاب العدم في خصوص مجهول التاريخ من الحادثين دون معلوم التاريخ (اما الجريان) في مجهول التاريخ فلأن زمان الشك حينئذ وهو زمان حدوث مجهول التاريخ قد احرز اتصاله بزمان اليقين وليس مردداً بين زمانين كي لا يحرز اتصاله بزمان اليقين (واما عدم الجريان) في معلوم التاريخ فلعدم الشك فيه في زمان أصلا فإنه قبل حدوثه المعلوم لنا وقته تفصيلا لا شك في انتفائه وبعده لا شك في وجوده وهذا واضح .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ما اختار فيما كان احد الحادثين معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ جريان اصالة العدم في خصوص مجهول التاريخ كما اختاره المصنف عيناً وإن لم يثبت بها تأخره عن معلوم التاريخ إلا على القول بالأصل

المثبت (قال ما لفظه) ثم إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران .

(احدهما) جريان الأصل في طرف مجهول التاريخ وإثبات تأخره عن معلوم التاريخ بذلك وهو ظاهر المشهور وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد .

(منها) مسألة اتفاق الوارثين على إسلام احدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورّث قبل الغرة اوبعدها فإنهم حكموا بأن القول قول مدعي تأخر الموت

(الى ان قال الثاني) عدم العمل بالأصل وإلحاق صورة جهل تاريخ احدهما بصورة جهل تاريخهما (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله فلا يخلو ايضاً إما يكون الأثر المهم مترتباً على الوجود الخاص من المقدم او المؤخر أو المقارن . . . الخ ﴾

إشارة الى الصورة الاولى من الصور الاربع المتقدمة للموضع الثاني كما أشرنا قبلا

﴿ قوله وإما يكون مترتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا . . . الخ ﴾

قد جمع بهذه العبارة بين صورتين من الصور الاربع المتقدمة للموضع الثاني كما بيّنا قبلا بين الصورة الثانية وهي ما كان الاثر مترتباً على الحادث المتصف بالتقدم او التأخر او التقارن وبين الصورة الثالثة وهي ما كان الاثر مترتباً على الحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر .

﴿ قوله وإما يكون مترتباً على عدمه الذى هو مفاد ليس التامة فى زمان الآخر . . . الخ ﴾

إشارة الى الصورة الرابعة من الصور الاربع المتقدمة للموضع الثاني كما نبهنا قبلا .

﴿ قوله وقد عرفت جريانه فيهما تارة وعدم جريانه كذلك اخرى الى آخره ﴾

أي قد عرفت جريان الإستصحاب في الحادثين .

(تارة) يعني جريانه فيهما في الجملة كما في الصورة الاولى من الموضعين مما

كان الاثر لتقدم احدهما او لتأخره أو لتقارنه لا للآخر ولا له بجميع انحائه وفي الصورة الرابعة من الموضع الثاني مما كان الأثر لعدم احدهما في زمان حدوث الآخر وكان الآخر معلوم التاريخ (كما أنك قد عرفت) ايضاً عدم جريان الاستصحاب في الحادثين.

(اخرى) وذلك كما في الصورة الثانية والثالثة من الموضعين جميعاً وفي الصورة الرابعة من الموضع الاول دون الموضع الثاني فتأمل جيداً.

﴿ قوله فانقدح انه لا فرق بينهما كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين ولا بين مجهوله ومعلومه في المختلفين . . . الخ ﴾

أي فانقدح بما تقدم انه لا فرق بين الحادثين سواء كانا مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين ولا بين مجهوله ومعلومه في المختلفين في الصورة الثانية والثالثة أصلا وهي ما كان الأثر مترتباً على الحادث المتصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن أو المتصف بالعدم في زمان الآخر وذلك لعدم اليقين السابق فيه كما تقدم.

في تعاقب الحالتين

﴿ قوله كما انقدح انه لا مورد للإستصحاب ايضاً فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة والنجاسة . . . الخ ﴾

الفرق بين الحادثين المعلوم تحققهما بالإجمال وبين الحالتين المتعاقبتين ان الحادثين لا يعرضان لمحل واحد كموت المتوارثين ونحوه والحالتان المتعاقبتان تعرضان لمحل واحد كما اذا علم ان ثوبه كان طاهراً في ساعة حين ملاقاته للكر وكان نجساً في ساعة أخرى حين ملاقاته للبول ولم يعلم أي الحالتين كان سابقاً وأيهما كان لا حقاً أو علم انه كان متطهراً في ساعة حين ما توضأ وكان محدثاً في ساعة أخرى حين ما بال ولم يعلم أي الحالتين كان مقدماً وأيهما كان مؤخراً (هذا) مضافاً الى أن الكلام

في الحادثين يقع في استصحاب عدم احدهما الى حال حدوث الآخر وها هنا يقع الكلام في استصحاب وجود إحداهما الى الحال الحاضر (وعلى كل حال) يقول المصنف قد انقدح مما تقدم كله حال الإستصحاب في المقام فكما ان هناك أعني في مجهولي التاريخ لم يستصحب عدم احدهما الى زمان حدوث الآخر لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين على التقريب المتقدم لك شرحه فكذلك في المقام لا يستصحب وجود إحدى الحالتين الى الحال الحاضر لكن لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك لا زمان الشك بزمان اليقين فمثلا إذا أردنا استصحاب حالة الطهارة الخبثية أو الحدثية فإن كانت لا حقة فقد اتصل زمان اليقين بزمان الشك الحاضر وإن كانت سابقة فقد انفصل عنه وتخلل بينهما حالة النجاسة أو حالة الحدث المعلومة بالإجمال وهكذا الأمر إذا أردنا استصحاب حالة النجاسة او حالة الحدث

﴿ اقول ﴾

والظاهر انه لا فرق في المقام في عدم جريان استصحاب إحدى الحالتين بين ان كانتا مجهولتي التاريخ جميعاً او كانت إحديهما معلومة التاريخ دون الأخرى فإن معلوم التاريخ وان كان تاريخ حدوثه معلوماً لنا ولكن اتصاله بزمان الشك الحاضر غير معلوم لنا لاحتمال انفصاله عنه وتخلل المجهول تاريخه بينهما المعلوم تحققه بالإجمال (وهكذا الأمر) في عدم جريان الإستصحاب على مسلك المعارضة ايضاً فإن تاريخ حدوث المعلوم تاريخه وإن كان معلوماً لنا ولكن بقائه الى الحال الحاضر مشكوك لنا لاحتمال تحقق المجهول تاريخه بعده فيستصحب المعلوم تاريخه ويعارض استصحابه باستصحاب المجهول تاريخه فيرجع الى قاعدة الطهارة في مثال الطهارة والنجاسة والى قاعدة الإشتغال في مثال الطهارة والحدث فيتوضأ للصلاة ولساير ما يشترط بالطهارة الحدثية (ولعل) من هنا لم يؤشر المصنف الى التفصيل في المقام اصلا ويظهر منه عدم جريان الأصل فيه مطلقاً (هذا ولكن يظهر) من بعض كلمات الشيخ أعلى الله مقامه ان حال الحالتين المتعاقبتين هي كحال الحادثين

المعلوم تحققها إجمالا حيث جعل مسألة اشتباه تقدم الطهارة او الحدث في رديف مسألة اشتباه الجمعتين واشتباه موت المتوارثين ومسألة اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الإذن في البيع على وقوع البيع أو تأخره عنه وغير ذلك وهو لا يخلو عن مسامحة وسرّه يظهر لك مما تقدم آنفاً في وجه عدم الفرق هنا بين أن كانت الحالتان مجهولتي التاريخ جميعاً او كانت احديهما معلومة التاريخ دون الأخرى (وكيف كان) الحق هو عدم جريان الإستصحاب في الحالتين المتعاقبتين مطلقاً سواء كانتا مجهولتي التاريخ جميعاً او كانت إحديهما معلومة التاريخ دون الأخرى (والظاهر) أنه المشهور بين الأصحاب كما عن غير واحد وفي المسألة اقوال أخر أربعة (وهو الأخذ بضد الحالة السابقة) على الحالتين إن كانت معلومة لنا وهو المنسوب الى المحقق الثاني وجماعة بل والى المحقق الأول ايضاً في المعتبر (والأخذ بوفق الحالة السابقة) على الحالتين إن كانت معلومة لنا وهو الذي اختاره العلامة في المختلف وصرح بمصيره اليه في اكثر كتبه (والتفصيل) بين ما لو جهل تاريخهما فكالمشهور وبين ما لو علم تاريخ احديهما فيحكم بتأخر الحالة المجهولة تاريخها عن المعلومه تاريخها وذلك لإصالة تأخر الحادث وهو المنسوب الى بعض متأخري المتأخرين بل والى منظومة الطباطبائي ايضاً (أو يحكم) بإجراء الإستصحاب في المعلومة تاريخها دون المجهولة لعدم اتصال الشك فيها باليقين وهو الذي اختاره صاحب العروة رحمه الله وقد ذكرنا تفصيل هذه الأقوال كلها مع ما فيها من النقض والإبرام جميعاً في الفقه في أحكام الوضوء في كتابنا الموسوم بالفروع المهمة في أحكام الأمة فراجع إن شئت وتدبر.

﴿قوله وشك في ثبوتهما وانتفائهما للشك في المقدم والمؤخر منهما الى آخره﴾

أي وشك في ثبوت كل من الطهارة والنجاسة فعلا وانتفائه كذلك للشك في المقدم منهما والمؤخر.

﴿ قوله وانه ليس من تعارض الإستصحابين . . . الخ ﴾

وذلك لما عرفت من اختلال أركان الإستصحاب من أصلها لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك واحتمال تخلل الحالة الأخرى المعلومة بالإجمال بينهما فإذا احتمل تخلل المعلوم احتمل تخلل العلم قهراً فإن العلم تابع للمعلوم وإذا احتمل تخلل العلم احتمل نقض اليقين باليقين فتكون الشبهة مصداقية فلا يجري الإستصحاب أصلا .

في استصحاب الامور الاعتقادية

﴿ قوله الثاني عشر انه قد عرفت أن مورد الإستصحاب لابد أن يكون حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم كذلك فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية او الموضوعات الصرفة الخارجية او اللغوية إذا كانت ذات أحكام شرعية . . . الخ ﴾

الغرض من عقد هذا التنبيه الثاني عشر هو تحقيق حال الإستصحاب في الامور الإعتقادية غير أنه شرع في تحقيقه تدريجاً (وعلى كل حال) حاصل مقصوده من هذه العبارة انك قد عرفت في التنبيه العاشر ان المستصحب لابد وأن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذاحكم شرعي (وعليه) فلا اشكال فيما كان المستصحب حكماً من الأحكام الشرعية كوجوب صلاة الجمعة او موضوعاً صرفاً خارجياً اذا كان ذاحكم شرعي كخمرية المائع الخارجي أوموضوعاً لغوياً إذا كان كذلك أي ذاحكم شرعي كاستصحاب كون الصعيد حقيقة في مطلق وجه الأرض إذا شك في كونه كذلك عندنزول الآية أعني آية التيمم وقد كان له حالة سابقه كذلك (ولكن) لايخفى ان استصحاب ذلك مما يبتني على حجية الأصل المثبت في باب اللغات كما أشار إليه المصنف في تعليقته على الرسائل أو على خفاء الواسطة ونحوه والا فلا ينفع

الإستصحاب فيه شيئاً فإن مجرد استصحاب كون الصعيد لمطلق وجه الارض عند نزول الآية مما لا يثبت به جواز التيمم به إلا اذا ثبت به ما هو لازمه من كون المراد منه في الآية الشريفة هو ذلك .

﴿ قوله وأما الأمور الإعتقادية التي كان المهم فيها شرعاً هو الإنقياد والتسليم والإعتقاد بمعنى عقد القلب عليها . . . الخ ﴾

قد عرفت في خاتمة الظن أن الامور الإعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الإعتقاد به والإنقياد والتسليم له وعقد القلب عليه على قسمين كما صرح به الشيخ أعلى الله مقامه .

(الاول) وقد أخرّه المصنف هاهنا كما أخرّه هناك ايضاً ما يجب فيه أولا بحكم العقل تحصيل العلم واليقين به ثم يجب بحكم العقل بعد العلم واليقين به الإعتقاد به والإنقيادوالتسليم له وعقدالقلب عليهوهذا كما في التوحيدوالنبوة والإمامةوالمعاد

(الثاني) ما لا يجب فيه بحكم العقل ولا بحكم الشرع تحصيل العلم واليقين به ولكن إذا حصل العلم واليقين به بطبعه وجب فيه بحكم العقل والشرع جميعاً الإعتقاد به والإنقياد والتسليم له وعقد القلب عليه وهذا كما في تفاصيل البرزخ والقيامة من سؤال النكيرين والصراط والحساب والكتاب والميزان والحوض والجنة والنار وغير ذلك .

(أما القسم الأول) فسيأتي الكلام فيه عند قول المصنف واما التي كان المهم فيها شرعاً وعقلا هو القطع بها ومعرفتها ... الخ .

(واما القسم الثاني) فحاصل كلام المصنف فيه انه مما يجري الإستصحاب فيه حكماً وموضوعاً إذا كان هناك يقين سابق وشك لا حق .

﴿ اقول ﴾

والظاهران جريان استصحاب الحكم في القسم الثاني هو مجرد فرض والا فلامحصل للشك في بقاء وجوب الإعتقاد والإنقيادوالتسليم وعقد القلب على الامر الاعتقادي

شرعاً بعد حصول العلم واليقين به كي يستصحب ،

(نعم يعقل) فيه الشك في بقاء الموضوع خارجاً كما إذا شك في بقاء السؤال أو بقاء ضغطة القبر أو وحشته في بقعة من بقاع الأرض لدفن نبي فيها أووصي نبي أو صديق أوشهيد ونحو ذلك فيستصحب الموضوع فيها ويرتب عليه حكمه الشرعي من وجوب الإعتقاد به والإنقياد والتسليم له وعقد القلب عليه .

(هذا) ولكن مختار الشيخ أعلى الله مقامه هو عدم جريان استصحاب الموضوع في هذا القسم الثاني ولم يتعرض لحال استصحاب الحكم فيه اصلا كما لم يتعرض لحال القسم الاول أيضاً الاخصوص النبوة منه (وقداستند) في وجه عدم جريان استصحاب الموضوع في القسم الثاني إلى ان الإستصحاب (ان كان) من باب الأخبار فمؤداها جعل الحكم المعمول به على تقدير اليقين بذلك الموضوع من وجوب الاعتقاد به ولايعقل الحكم بوجوب الإعتقاد بشيء في ظرف الشك لزوال اليقين به (وان كان) من باب الظن فهو مبني على حجية الظن في أصول الدين بل الظن غير حاصل لتغير بعض ما يحتمل مدخليته وجوداً أو عدماً (وفيه) ان وجوب الإعتقاد وهكذا التسليم والإنقياد وان كان مترتباً على اليقين بالشيء على وجه كان اليقين به موضوعاً لوجوب الإعتقاد به والتسليم والإنقياد له ولكن اليقين كان مأخوذاً على وجه الكاشفية لا على وجه الصفتية (ومن المعلوم) قيام الإستصحاب مقام اليقين المأخوذ موضوعاً بما هو كاشف لا بما هو صفة فكما أنه إذا تيقن بسؤال النكيرين مثلا وجب الإعتقاد به والتسليم والإنقياد له فكذلك إذا أحرز بالإستصحاب بقائه وجب الإعتقاد به والتسليم والإنقياد له (هذا إذا كان) الإستصحاب أصلا عملياً (وأما إذا كان) من باب الظن فالظن وإن لم يعتبر في أصول الدين لكن ذلك في القسم الاول من الامور الإعتقادية لا في القسم الثاني منها مما لا يجب تحصيل العلم واليقين بها وإنما يجب الإعتقاد بها والتسليم والإنقياد لها اذا حصل اليقين بها بطبعه فإن الظن الخاص في هذا القسم الثاني مما يجوز العمل به جداً كما تقدم تفصيله

في خاتمة الظنون مشروحاً (وأما دعوى) ان الظن غير حاصل من الإستصحاب لتغير بعض ما يحتمل مدخليته في المستصحب وجوداً أو عدماً فهي ممـــا لا يضر بالمقام أصلا إذا لم نقل باعتبار الإستصحاب من باب الظن الشخصي بل النوعي كما لا يخفى .

﴿ قوله وكونه أصلا عملياً إنما هو بمعنى انه وظيفة الشاك تعبداً قبالا للامارات الحاكية عن الواقعيات . . . الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من أن الإستصحاب أصل عملي فيجب إجرائه في الفروع العملية ولا معنى لإجرائه في الامور الإعتقادية (فيقول) في دفعه إن معنى كونه أصلا عملياً انه وظيفة للشاك تعبداً في ظرف شكه وتحيره في قبال الامارات الحاكية عن الواقع الرافعة للشك ولو تعبداً لا أنه يختص بالفروع العملية المطلوب فيهـــا عمل الجوارح بل هو مما يعم الامور الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح ايضاً إذا تم فيها أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق .

﴿ قوله واما التى كان المهم فيها شرعاً وعقلا هو القطع بها ومعرفتها الى آخره ﴾

ثم بعد القطع بها ومعرفتها الإعتقاد بها والإنقياد والتسليم لها وعقد القلب عليها .

(هذا هو القسم الاول) من الامور الإعتقادية وقد اشير إليه آنفاً وتقدم شرحه في خاتمة مباحث الظن مفصلا وهو التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد (ثم انه لا وجه) لما يظهر من المصنف في هذا القسم مطلقاً من وجوب تحصيل القطع والمعرفة به شرعاً وعقلا فإن في مثل الإمامة والمعاد وإن أمكن القول بوجوب تحصيل القطع والمعرفـــة به شرعاً وعقلا ولكن في مثل التوحيد والنبوة لا معنى لوجوب تحصيل القطع والمعرفة به شرعاً بل هو بحكم العقل فقط خاصة (كما انه لا وجه) لمايظهر منه في القسم الثاني المتقدم من وجوب الإنقياد والتسليم والإعتقاد بمعني عقد القلب عليه بحكم الشرع فقط حيث قال فيه كان المهم فيها شرعاً هو

الإنقياد ... الخ مع كونه بحكم العقل والشرع جميعاً كما نبهنا عليه (وعلى كل حال) حاصل كلام المصنف في هذا القسم الاول من الامور الاعتقـــادية أنه لا مجال لجريان الإستصحاب فيه موضوعاً وذلك لما يجب فيه من تحصيل القطع والمعرفةبه ومن المعلوم ان الإستصحاب مما لا يجدي في حصولها نعم لجريان الإستصحاب فيه مجال واسع حكماً لا موضوعاً .

﴿ اقول ﴾

بل لا مجال له حتى حكماً اذ لامحصل للشك في بقاء وجوب تحصيل القطع والمعرفة بالتوحيد والنبوة والإمامة والمعاد (ولو سلم) انه يعقل ذلك بالنسبة الى الإمامة والمعاد نظراً الى وجوب تحصيل المعرفة بهما عقلا وشرعاً لاعقلا فقط فلا يعقل ذلك في التوحيد والنبوة فإن وجوب المعرفة بهما ليس الا بحكم العقل فقط كما اشرنا قبلا ولا معنى لاستصحاب حكم العقل اصلا فإن موضوع حكمه ان كان باقياً محفوظاً على حاله فالحكم باق قطعاً والا لم يكن باقياً يقيناً .

﴿ قوله فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء كتفاصيل القيامة فى زمان وشك فى بقاء وجوبه يستصحب . . . الخ ﴾

تفريع على جريان استصحاب الحكم في القسم الاول من الامور الاعتقادية وهو الذي أشار إليه بقوله واما التي كان المهم فيها شرعاً وعقلا هو القطع بها ومعرفتها الى آخره (وفي التفريع ما لا يخفى) فإن التي يجب فيها تحصيل القطع والمعرفة هي أمور أربعة مخصوصة كما تقدم شرحها وهي التوحيد والنبوة والإمامة والمعادوقد عرفت آنفاً حال استصحاب الحكم فيها واما تفاصيل القيامة فليس شيء منها ممـــا يجب تحصيل القطع به ومعرفتـه شرعاً وعقلا كي إذا شك في بقـاء وجوبه استصحب شرعاً .

﴿ قوله وأما لو شك في حياة إمام زمان مثلا فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه . . . الخ ﴾

تفريع على عدم المجال لاستصحاب للموضوع في القسم الاول من الامور الإعتقادية وفي التمثيل بحياة الإمام ما لا يخفى فإن حياة الإمام عليه السلام ليست مما يجب تحصيل القطع بها فإنها ليست بأعظم من حياة النبي (ص) ولا يجب تحصيل القطع بحياة النبي (ص) قطعاً بل الذي يجب تحصيل القطع به هو إمامة الإمام (ع) كنبوة النبي (ص) لا حياته وبقائه في الخارج (فالصحيح) كان التمثيل له بإمامة الإمام عليه السلام أو نبوة النبي (ص) .

﴿ قوله الا إذا كان حجة من باب إفادته الظن وكان المورد مما يكتفى به أيضاً . . . الخ ﴾

أي الا إذا كان الإستصحاب حجة من باب الظن وكان المورد مما يكتفي فيه بالظن الخاص كما في القسم الثاني من الامور الإعتقادية حيث انك قد عرفت فيما تقدم جواز العمل بالظن الخاص فيه والإعتقاد على طبق مؤداه كما يجوز ترك العمل به والإعتقاد بما هو الواقع إجمالا (ومن هنا يظهر) لك ان الإستثناء في كلام المصنف أعني قوله إلا اذا كان حجة من باب إفادته الظن ... الخ هو منقطع لا متصل بعد كون الكلام هنا مفروضاً في القسم الاول لا في الثاني .

﴿ قوله فالإعتقاديات كسائر الموضوعات . . . الخ ﴾

تفريع على جريان الإستصحاب موضوعاً في خصوص القسم الثاني من الاعتقاديات دون القسم الاول المتأخر ذكره فلا تغفل .

﴿ قوله وقد انقدح بذلك انه لا مجال له في نفس النبوة اذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى إليها . . . الخ ﴾

أي وقد انقدح بما ذكرناه من أن الاعتقاديات كسائر الموضوعات لابد في جريان الإستصحاب فيها من ان يكون في المورد أثر شرعي يتمكن من موافقته مع بقاء

الشك فيه (انه لا مجال) للإستصحاب في نفس النبوة إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها (إما لعدم الشك) في بقائها لكونها مما لا تزول بعد اتصاف النفس بها (او لعدم كونها) مجعولة شرعاً بل من الصفات الخارجية التكوينية كالجود والشجاعة والجبن ونحوها ولا اثر شرعي مهم يترتب عليها إلا إذا فرض ترتبه بنذر وشبهه مما يتفق أحياناً وقدعرفت قبلا اعتبار كون المستصحب أمراً مجعولا أو ذا أثر مجعول (وفيه ما لا يخفى) فإن النبوة .

(أولا) ليست هي ناشئة من مجرد كمال النفس بمثابة يوحى اليها بل النبوة كما ستأتي الإشارة إليها بقوله نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة ... الخ هي منصب إلهي يجعلها الله تبارك وتعالى لمن يشاء من عباده قال الله تعالى ألله أعلم حيث يجعل رسالته فلو فرض ان النفس قد بلغت هي أقصى مرتبة الكمال ولم يعطها الله جل وعلا ذلك المنصب العظيم فلا يكاد يوحى اليها ولا يكاد تكون نبياً أصلا .

(وثانياً) ان النبوة على تقدير كونها ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها هي مما يقبل الزوال والسقوط قطعاً ويقع الشك في بقائها قهراً كما اعترف به أخيراً وأشار إليه بقوله ولوفرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة الى آخره (وأما عدم كونها مجعولة) حينئذ فهو وان كان حقاً وهكذا عدم ترتب أثر شرعي مهم عليها ولكنها مما يترتب عليها أثر عقلي من وجوب الإنقياد لمن اتصف بها والتسليم له والإعتقاد به وعقد القلب على نبوته بل ووجوب العمل على طبق ما جاء به من التكاليف الشرعية وهو كاف في صحة استصحابها بعد ما عرفت مراراً من عدم الدليل على اعتبار كون المستصحب أثراً شرعياً أوموضوعاً ذا أثر شرعي سوى حكم العقل بأنه لو لا ذلك لزم اللغوية (ومن المعلوم) انه تندفع اللغوية يترتب ذلك الاثر العقلي المهم بل الآثار العقلية المهمة كما لا يخفى .

﴿ قوله وعدم أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها . . . الخ ﴾

عطف على قوله أو لعدم كونها مجعولة ... الخ وهو في الحقيقة متمم له إذ لا ينتج هو بدونه فإن مجرد عدم كون النبوة مجعولة مما لا يكفي في عدم جواز استصحابها ما لم ينضم إليه عدم أثر شرعي مهم يترتب عليها .

﴿ قوله نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية ...الخ ﴾

استدراك عن قوله وقد انقدح بذلك انه لا مجال له في نفس النبوة اذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها ... الخ أي نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت هي كالولاية كانت بنفسها مورداً للإستصحاب ولكن يحتاج الإستصحاب حينئذ الى دليل غير منوط بتلك النبوة غير مأخوذ من ذلك الشرع وإلا لزم الدور فإن بقاء النبوة السابقة مما يتوقف على اعتبار ذلك الدليل واعتبار ذلك الدليل مما يتوقف على بقاء النبوة السابقة وهذا هو الدور وهو لدي الحقيقة وجه آخر لعدم جريان الإستصحاب في نفس النبوة قد ذكره على تقدير كون النبوة من المناصب المجعولة في قبال ما ذكره من الوجه الاول وهو إما عدم الشك في بقائها أو عدم كونها مجعولة ولا أثر شرعي مهم يترتب عليها على تقدير كونها ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها .

﴿ اقول ﴾

لا يخفى ان النبوة وان كانت هي من المناصب المجعولة الإلهية كما أشرنا ولكنها بهذا المعنى مما لا يقع الكلام في جواز استصحابها وعدمه فإنها نظير الولاية والقضاوة وغيرهما من المناصب المجعولة لا يكاد يعقل بقائها بعد مماة صاحب المنصب بل هي بمعنى الشريعة والأحكام تقع محل البحث الكلام ومورد النقض والإبرام (فاستصحاب) اليهودي نبوة موسى (ع) اوالنصراني نبوة عيسى (ع) (ليس من جهة الشك) في إنحطاط نفسها المقدسة عن تلك المرتبة التي كانت يوحى اليها (ولا من جهة الشك) في عزلها عن ذلك المنصب المجعول الإلهي (ولا من

جهة الشك) في بقاء ذلك المنصب الإلهي بعد الممات (بل من جهة الشك) في بقاء شرعها المقدس من الواجبات والمحرمات وغيرهما من الأحكام والسنن واحتمال نسخها بشرع جديد متأخر لا حق وهذا لدي التدبر واضح فتدبر .

﴿ قوله فيترتب عليها آثارها ولوكانت عقلية بعد استصحابها ... الخ ﴾

ووجه ترتب تلك الآثار العقلية على النبوة بعد استصحابها من وجوب الإنقياد لمن اتصف بها والتسليم له والإعتقاد به وعقدالقلب على نبوته بل ووجوب العمل على طبق ما جاء به من التكاليف الشرعية ان تلك الآثار وان كانت هي لوازم عقلية ولكنها من اللوازم المطلقة لها وقد عرفت معنى اللازم المطلق ووجه ثبوته في التنبيه التاسع فلا نعيده ثانياً ها هنا .

﴿ قوله واما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتصف بها فلا اشكال فيها كما مرّ . . . الخ ﴾

أي وأما استصحاب النبوة بمعنى استصحاب بعض احكام شريعة من اتصف بالنبوة السابقة فلا إشكال فيه كما مرّ في التنبيه السادس وذلك لما عرفت من جواز استصحاب الحكم من الشريعة السابقة الى الشريعة اللاحقة إذا تمت فيه أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق وغيرهما .

﴿ قوله ثم لا يخفى ان الإستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلا إذا اعترف بانه على يقين فشك . . . الخ ﴾

بمعنى ان استصحاب الكتابي نبوة موسى أو عيسى عليهما السلام لا يكاد يلزم به الخصم المسلم إلا اذا اعترف بأنه كان على يقين فشك .

﴿ قوله فيما صح هناك التعبد والتنزيل ودل عليه الدليل . . . الخ ﴾

قدنبّه بذلك على اعتبار أمرين آخرين في الإستصحاب غير اليقين والشك .

(احدهما) صحة التعبد بالمستصحب وتنزيله .

(ثانيهما) قيام الدليل على الإستصحاب علاوة على صحة التعبد بالمستصحب

وتنزيله (ولا يخفى) ان اعتبار هذين الأمرين هو تمهيد لما سيأتي من المنع الأكيد عن استصحاب الكتابي نبوة موسى أو عيسى عليهما السلام فتأمل يسيراً .

﴿ قوله كما لا يصح أن يقنـــع به الا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل . . . الخ ﴾

يعني انه لا يصح للكتابي ان يقنع باستصحاب نبوة موسى (ع) أو عيسى (ع) الا مع اليقين والشك ومع الدليل على التنزيل (هذا) والأصح كان أن يقول إلا مع اليقين والشك وقد صح هناك التعبد والتنزيل ودل عليه الدليل ليطابق ذلك قوله المتقدم فيما صح هناك التعبد والتنزيل ودل عليه الدليل ... الخ .

﴿ قوله ومنه انقدح أنه لا موقع لتشبث الكتابي باستصحاب نبوة موسى عليه السلام اصلا . . . الخ ﴾

إشارة الى المقصد الأصلي من عقد هذا التنبيه الثاني عشر (وتوضيحه) أن بعض سادة الفضلاء من أصحابنا على ما ذكر المحقق القمي تفصيله قد جرى بينـــه وبين بعض أهل الكتاب مناظرة فتمسك الكتابي بأن المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في أول الأمر فعلي المسلمين أن يثبتوا بطلان دينه (فأجابه السيد) بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوة نبي لايقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله فموسى (ع) أو عيسى (ع) الذي يقول بنبوته اليهود أو النصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى (ع) او عيسى (ع) الذي أخبرعن نبوة محمدصلى الله عليه وآله وسلم وصدقه (فأجابه الكتابي) بأن عيسى بن مريم المعهود الذي لايخفى على احد حاله وشخصه أو موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه على أحد من المسلمين ولا أهل الكتاب جاء بدين وأرسله الله نبياً وهذا القدر مسلم للطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص وإتيانه بدين بين أن يقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أم لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود رسالتـــه باق بحكم الإستصحاب فعليكم بإبطاله (قال المحقق القمي) وبذلك أفحم الفاضل المذكور في الجواب (انتهى) .

(فيقول المصنف) في إبطال الإستصحاب المذكور ما محصله انه لا موقع لتشبث الكتابي باستصحاب نبوة موسى (ع) أو عيسى (ع) أصلا لا إلزاماً للمسلم ولا إقناعاً به (اما إلزاما) للمسلم فلعدم شكه في بقاء نبوة موسى (ع) أو عيسى (ع) بل هو متيقن بنسخها والا فليس بمسلم (مضافاً) الى ان المسلم ما لم يعترف بأنه كان على يقين سابق فشك لم يلزم به (وأما إقناعاً) فللزوم معرفة النبي عقلا بالفحص والنظر في معجزاته وذلك لما عرفت من ان النبوة هي من القسم الاول من الامور الإعتقادية الذي يجب فيه بحكم العقل تحصيل القطع والمعرفة به يقيناً ومن المعلوم أن استصحاب النبوة هو مما لا يجدي في حصولها بلا شبهة (مضافاً) الى انه لا دليل على التعبد ببقائها عند الشك فيه لاعقلا ولاشرعاً (أما عقلا) فواضح اذ ليس الحكم بالبقاء عند اليقين بالحدوث من مستقلات العقل كما لا يخفى (وأما شرعاً) فلان الدليل الشرعي ان كان هو من الشريعة السابقة فاستصحاب النبوة السابقة بسببه مما يستلزم الدور كما تقدم شرحه وان كان من الشريعة اللاحقة فيستلزم الخلف فان استصحابها بهذا الدليل المأخوذ من هذا الشرع مما يتوقف على الإعتقاد بهذا الشرع اللاحق الذي قد أخذ منه دليل الإستصحاب فلو استصحب في هذا الفرض بقاء الشرع السابق لم يعتقد بهذا الشرع اللاحق أبداً وهذا هو الخلف عيناً .

(وبالجملة) إن المحصل من مجموع كلمات المصنف من أول التنبيه الثاني عشر الى هنا هو جوابان عن استصحاب الكتابي نبوة موسى (ع) أو عيسى (ع) غير ما ظهر منه في وجه بطلان إلزام المسلم بالإستصحاب .

(الأول) ان النبوة ان كانت هي ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها فلا مجال للإستصحاب اصلا إما لعدم الشك في بقائها لكونها مما لا تزول بعد اتصاف النفس بها أو لأنها ليست مجعولة ولا أثر شرعي مهم يترتب عليها باستصحابها (وان كانت) هي من المناصب المجعولة فهي وان كانت حينئذ قابلة للإستصحاب ولكنه مما يحتاج الى

دليل يدل على اعتباره إما من العقل أو من الشرع ولا دليل عليه كذلك (أما من العقل) فواضح فإن البناء على البقاء عند الشك ليس هو من مستقلات العقل بلا كلام ولو سلم كونه مما استقر عليه بناء العقلاء فهو بلحاظ احتياجـه الى إمضاء الشرع هو دليل شرعي لا عقلي (وأما من الشرع) فلأنه (ان كان) من الشرع السابق فاستصحاب النبوة السابقة مما يستلزم الدور (وان كان) من الشرع اللاحق فيستلزم الخلف .

(الثاني) ان النبوة هي من الامور الإعتقادية التي يستقل العقل بتحصيل القطع بها ومعرفتها والاستصحاب مما لا يجدي في حصولها قطعاً .

﴿ اقول ﴾

وفي كلا الجوابين ما لا يخفى .

(اما الجواب الأول) فلأن دعوى كون النبوة ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها هي مما قدعرفت ضعفهاجداً مضافاً الى قابليتها للإستصحاب على تقدير كونها كذلك كما انك قد عرفت أن الصحيح أن النبوة هي من المناصب المجعولة الإلهية واستصحابها حينئذ وان كان مما يحتاج الى دليل ولا دليل عليه لا من العقل كما تقدم قبلا ولا من الشرع كما تقدم ذلك ايضاً فإنه ان كان من الشرع السابق لزم الدور وان كان من الشرع اللاحق لزم الخلف على التقريب المتقدم لك شرحه وتفصيله ولكنه اذا علم اجمالا ان الاستصحاب هو مما يعتبر في كلا الشرعين جميعاً فلا مانع عن الإستصحاب اصلا (ومن هنا يتضح) لك ضعف الجواب الثاني ايضاً فإن النبوة وإن كانت هي مما يجب عقلا تحصيل العلم به ولكنه اذا شك في بقائها واحتمل نسخها بشرع جديد وعلم اجمالا ان الاستصحاب هو معتبر في كلا الشرعين جميعاً وانه طريق معتبر إلهي فلا مانع عن استصحاب النبوة أبداً وذلك لقيامه مقام القطع بها بلا شبهة .

(وعليه) فالجواب الصحيح عن استصحاب الكتابي نبوة موسى (ع) أو

عيسى (ع) هو أن يقال إن الاستصحاب في الشبهات الحكمية مشروط بالفحص بحد اليأس (فإنه إن كان أصلا عملياً) فقد تقدم في خاتمة الإشتغال اشتراط الأصول العملية الحكمية به جداً (وان كان امارة ظنية) ودليلا اجتهادياً كساير الامارات فقد تقدم في بحث عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص اشتراط كل امارة ودليل اجتهادي به وحينئذ فالشك في بقاء النبوة السابقة (إن كان) بمعنى الشك في بقاء نفس الشريعة والتكاليف والسنن كما استظهرنا ذلك فيما تقدم فاشتراط جريان الإستصحاب فيها بالفحص بحد اليأس في كمال الوضوح (وان كان) بمعنى الشك في بقاء المنصب المجعول الإلهي فكذلك فإن النبوة على هذا وإن كانت موضوعاً من الموضوعات ولايعتبر الفحص في استصحاب الموضوعات غالباً ولكنها هي اساس الأحكام ومنشأها ومبناها فإذا كان الإستصحاب في حكم واحد مشروطاً بالفحص فما ظنك بأساس الأحكام الإلهية كلها فالكتابي على هذا إذا شك في نبوة موسى (ع) او عيسى (ع) ليس له العمل بالاستصحاب أبداً ولو فرض له العلم باعتباره في كلتا الشريعتين جميعاً الا بعد فحصه بحد اليأس فان نظر وتفحص وجدّ واجتهد وقد رزقه الله الهداية الى دين الإسلام كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى ومن جاهد فينا لنهدينهم سبلنا فهو وإلا فهو بعد النظر والفحص والجد والإجتهاد بحد اليأس معذور عقلا في استصحاب الشريعة السابقة ان كان صادقاً بينه وبين ربّه ولم يكن مقصراً في النظر والفحص ولم يتعصب في دين آبائه وأجداده فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة (هذا كله) تفصيل ما حققه المصنف وما حققناه نحن في ردّ تمسك الكتابي باستصحاب النبوة السابقة .

(واما الشيخ) اعلى الله مقامه فحاصل ما يستفاد من كلامه الشريف في الجواب عن الإستصحاب المذكور ان الإستصحاب (ان كان) من باب الظن فلا يحصل منه الظن ببقاء الشريعة لشيوع نسخها (ولو سلم) حصوله منه فلادليل على حجيته عقلا وإن انسد باب العلم لإمكان الإحتياط الا فيما لا يمكن (وان كان)

من باب الدليل النقلي فلا يجدي لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة (وفيه ما لا يخفى) وذلك لما عرفت من انه إذا علم إجمالا ان الإستصحاب هو مما يعتبر في كلا الشرعين جميعاً فلا مـــانع عن الاستصحاب أصلا (مضافاً) الى انه لو قيل باعتبار الإستصحاب من باب الظن فعدم حصوله هنا لشيوع النسخ مما لا يضر به إلا على القول باعتبار الظن الشخصي .

(ثم إنه أعلى الله مقامه) قد أجاب بعداً عن الإستصحاب المذكور بوجوه خمسة أوجهها الأول والثالث .

(اما الاول) فمرجعه الى ماحققناه من اشتراط جريان الإستصحاب بالفحص بحد اليأس .

(وأما الثالث فهذا لفظه) الثالث إنا لم نجزم بالمستصحب وهي نبوة موسى عليه السلام أو عيسى (ع) الا بإخبار نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ونص القرآن وحينئذ فلا معنى للإستصحاب ودعوى أن النبوة موقوفة على صدق نبينا صلى الله عليه وآله وسلم لاعلى نبوته مدفوعة بأنا لم نعرف صدقه الا من حيث نبوته (انتهى) وهو وجه وجيه جيد (هذا) وقد ذكر قبل هذه الوجوه الخمسة وجوهاً أخر من الإصحاب (رض) لا تخلو هي عن النظر كما يظهر بمراجعة الرسائل وإمعان النظر

﴿ قوله قائمة بنفسه المقدسة . . . الخ ﴾

أي بنفس موسى عليه السلام .

﴿ قوله واليقين بنسخ شريعته . . . الخ ﴾

عطف على قوله لعدم الشك في بقائها أي لعدم الشك في بقائها ولليقين بنسخ شريعته

﴿ قوله والإتكال على قيامه فى شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال الى آخره ﴾

أي والإتكال على قيام الدليل على التعبد بالبقاء في شريعتنا لا يكاد يجدي الكتابي إلا على نحو الخلف كما عرفت تقريبه كما انه لو اتكل على قيام الدليل عليه في شرعه

لا يكاد يجديه إلا على نحو الدور وقد تقدم ايضاً تقريبه .

﴿ قوله ووجوب العمل بالإحتياط عقلا فى حال عدم المعرفة بمراعات الشريعتين . . . الخ ﴾

عطف على قوله للزوم معرفة النبي أي للزوم معرفة النبي عقلا بالنظر الى حالاته ومعجزاته إذا أمكنت المعرفة ولوجوب العمل بالإحتياط عقلا بمراعات الشريعتين إذا لم تمكن المعرفة .

﴿ قوله إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال الى آخره ﴾

كما إذا علم إجمالا أن الإستصحاب هو معتبر في كلتا الشريعتين جميعاً فلا يجب الإحتياط حينئذ بمراعات الشريعتين عقلا (ولكنك) قدعرفت منا ان الإستصحاب هنا مشروط بالفحص حتى مع العلم باعتباره في كلا الشرعين جميعاً اللهم إلا أن يقال إن المفروض في كلام المصنف هنا عدم إمكان المعرفة ومعه يسقط الفحص لا محالة .

في استصحاب حكم المخصص

﴿ قوله الثالث عشر انه لا شبهة فى عدم جريان الإستصحاب فى مقام مع دلالة مثل العام لكنه ربما يقع الإشكال والكلام فيما إذا خصص فى زمان . . . الخ ﴾

(وحاصله) انه لا اشكال في عدم جريان الإستصحاب مع دلالة مثل العام إما لورود الامارات ومنها العمومات عليه وإما لحكومتها عليه على الخلاف الآتي في المقام الثاني من تتمة الإستصحاب إن شاء الله تعالى (ولكن الإشكال) في ان العام إذا خصص وخرج منه بعض الأفراد في بعض الأزمنة ولم يكن لدليل الخاص

اطلاق زماني إما لكونه لبياً كالإجماع او لكونه لفظياً لا إطلاق له وتردد الزمان الخارج بين الأقل والأكثر فهل يرجع عند الشك أي بعد انقضاء الزمان الاقل الى عموم العام أو الى استصحاب حكم المخصص فإذا قال مثلا أكرم كل عالم وقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم في يوم الجمعة ووقع الخلاف في حرمة اكرامه في يوم السبت فصار يوم الجمعة متيقناً ويوم السبت مشكوكاً فهل يرجع في يوم السبت الى عموم العام من وجوب الإكرام أو الى استصحاب حكم الخاص من حرمة الإكرام .

(اما الشيخ) أعلى الله مقامه فمختاره التفصيل بين ما إذا كان للعام عموم أزماني كعمومه الافرادي فيرجع الى عموم العام وبين ما إذا لم يكن له عموم كذلك وان كان الحكم فيه للإستمرار والدوام إما بالنصوصية أو بالإطلاق فيرجع الى استصحاب حكم المخصص نظراً الى عدم لزوم تخصيص زائد على التخصيص المعلوم بعد فرض عدم ثبوت العموم الأزماني للعام غير العموم الأفرادي .

﴿ اقول ﴾

والحق بعد فرض كون الخاص مجملا بحسب الزمان هو الرجوع الى العام مطلقاً سواء كان له عموم أزماني ام لا (أما اذا كان) له عموم أزماني كما اذا قال اكرم كل عالم في كل يوم فواضح إذ مع العموم لا مجال للإستصحاب أصلا (واما اذا لم يكن) له عموم أزماني بل كان له اطلاق أزماني قد انعقد له بمقدمات الحكمة فكذلك واضح إذ كما انه لا مجال للإستصحاب مع العموم فكذلك لا مجال له مع الإطلاق فكما إذا قال اكرم كل عالم وكان له عموم أفرادي بالوضع وكان له ايضاً إطلاق أزماني بمقدمات الحكمة وشك في بقاء الحكم بعد مضى مدة فنتمسك باطلاقه الأزماني من دون حاجة الى التمسك بالإستصحاب أصلا فكذلك اذا خرج منه فرد في زمان ولم يكن لدليل الخاص اطلاق زماني وشك في حكم الفرد بعد ذلك الزمان فيرجع فيه الى إطلاق العام أي إطلاقه الأزماني من دون الرجوع فيه

الى استصحاب حكم المخصص أصلا وذلك تحكيما الإطلاق على الإستصحاب وتقديماً له عليه (ثم إن) من تمام ما ذكر الى هنا يظهر لك حكم ما اذا خرج من العام فرد في بعض الأمكنة وتردد المكان الخارج بين الأقل والاكثر ففيما سوى الأقل المتيقن يرجع الى عموم العام ان كان له عموم مكاني وإلا فإلى إطلاقه المكاني فإذا قال مثلا كل مسافر يقصر ثم خرج منه المسافر في البلد الذي نوى الإقامة فيه عشراً وكان الخاص مجملا من حيث المكان ثم خرج المسافر الى ما دون المسافة لا بقصد السفر فنرجع فيه الى عموم العام إن كان له عموم مكاني كما اذا قال كل مسافر يقصر في كل مكان خرج منه بلد الإقامة وبقي الباقي وأما إذا لم يكن له عموم مكاني فنرجع فيه الى اطلاقه المكاني فإن قوله كل مسافر يقصر مما له إطلاق مكاني قد انعقد له بمقدمات الحكمة فكما إذا شك في وجوب القصر على المسافر في بعض الاماكن فيتمسك له باطلاقه المكاني فكذلك إذا خرج منه فرد في بعض الاماكن وشك فيما سواه فنرجع فيه الى إطلاقه المكاني هذا تمام الكلام فيما حققه الشيخ وما حققناه لك في المقام .

(وأما ما حققه المصنف) فملخصه بعدالتدبر في كلماته هاهناوفي تعليقته على الرسائل ان العام .

(تارة) يكون الزمان ظرفاً لثبوت حكمه لموضوعه فيكون مفاده استمرار حكمه ودوامه كما في قوله اكرم كل عالم دائماً او بلا لفظة دائماً وكان بنفسه وإطلاقه ظاهراً في الاستمرار والدوام .

(وأخرى) يكون كل جزء من أجزاء الزمان او كل يوم من الأيام قد جعل فرداً له فيكون العام مما له العموم الأزماني كما له العموم الأفرادي وهذا كما في قوله اكرم كل عالم في كل يوم كما ان الخاص ايضاً .

(تارة) يكون الزمان ظرفاً لثبوت حكمه لموضوعه كما اذا قام الإجماع على حرمة اكرام زيد العالم في يوم الجمعة ونحن نعلم من الخارج ان الزمان ظرف لحرمة إكرامه .

(واخرى) يكون الزمان قيداً لموضوعه بحيث علمنا من الخارج ان يوم الجمعة في المثال المذكور هو قيد لزيد العالم فهذه اربعة أقسام لمجموع العام والخاص

(أما القسم الاول) بان كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الاول أي كان الزمان ظرفاً لثبوت حكمهما فقد حكم المصنف فيه باستصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالة الخاص أي في غير يوم الجمعة وهو يوم السبت نظراً الى عدم دلالة العام على حكم زيد في يوم السبت لعدم دخوله في موضوع العام ثانياً بعد خروجه عنه وانقطاع استمرار حكم العام عنه بالخاص الدال على حرمة اكرامه في يوم الجمعة من دون تعرض لإكرامه في يوم السبت بعد فرض كون الزمان ظرفاً لحكمه لا قيداً لموضوعه (وفيه) ان المرجع على ما حققناه هو الإطلاق الأزماني المنعقد للعام بمقدمات الحكمة نعم إذا فرض عدم انعقاد الإطلاق له وعدم ظهوره في الاستمرار والدوام كان المرجع حينئذ استصحاب حكم المخصص .

(واما القسم الثاني) بأن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الثاني أي كان العام مما له عموم أزماني والخاص كان الزمان قيداً لموضوعه فقد حكم فيه بالتمسك بالعام في غير يوم الجمعة وذلك لدلالة العام بعمومه الأزماني على حكم زيد في يوم السبت ولا دلالة للخاص على خلافه لو لم نقل بدلالته مفهوماً على وفاقه .

(وأما القسم الثالث) بأن كان مفاد العام على النحو الاول والخاص على النحو الثاني أي كان الزمان ظرفاً لثبوت حكم العام وقيداً لموضوع الخاص فقد حكم فيه بالرجوع الى ساير الاصول بالنسبة الى يوم السبت لا الى العام ولا الى الاستصحاب اما عدم الرجوع الى العام فلأن المفروض عدم العموم الأزماني له واما عدم الرجوع الى الاستصحاب فلأن المفروض ان الزمان قيد لموضوع الخاص فالحرمة متعلقة بزيد المقيد بيوم الجمعة فكيف يمكن انسحابها الى موضوع آخر وهو زيد المقيد بيوم السبت (وفيه) ان المرجع على ما حققناه هو الاطلاق الأزماني المنعقد للعام بمقدمات الحكمة فإن لم يكن له اطلاق كذلك فالمرجع حينئذ ساير الأصول .

(واما القسم الرابع) بأن كان مفاد العام على النحو الثاني والخاص على النحو الاول أي كان العام مما له عموم أزماني والخاص كان الزمان ظرفاً لثبوت حكمه فقد حكم فيه بالرجوع الى العام لكن لو لادلالة العام وعمومه الأزماني لكان استصحاب حكم الخاص هو المرجع إذ المفروض كون الزمان ظرفاً لثبوت حكمه لا قيداً لموضوعه كي يمنع عن الاستصحاب وهذا واضح .

﴿ قوله ان مفاد العام تارة يكون بملاحظة الزمان ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الإستمرار والدوام . . . الخ ﴾

هذا هو القسم الاول من قسمي العام .

﴿ قوله وأخرى على نحو جعل كل يوم من الايام فرداً لموضوع ذاك العام . . . الخ ﴾

هذا هو القسم الثاني من قسمي العام .

﴿ قوله وكذلك مفاد مخصصه تارة يكون على نحو اخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه . . . الخ ﴾

هذا هو القسم الاول من قسمي الخاص .

﴿ قوله وأخرى على نحو يكون مفرّداً وماخوذاً في موضوعه ... الخ ﴾

هذا هو القسم الثاني من قسمي الخاص .

﴿ قوله فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الاول . . . الخ ﴾

هذا شروع في بيان حكم القسم الاول من الاقسام الاربعة المتقدمة .

﴿ قوله في غير مورد دلالته . . . الخ ﴾

أي في غير مورد دلالة الخاص .

﴿ قوله نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه كما اذا كان مخصصاً له من الاول لما ضرّ به في غير مورد دلالته . . . الخ ﴾

استدراك عن حكمه في القسم الاول باستصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالته

أي نعم لو كان الخاص غير قاطع لاستمرار حكم العام كما اذا كان الخاص مخصصاً له من الاول لما ضر بالتمسك بالعام حينئذ في غير مورد دلالة الخاص بل يكون أول زمان استمرار حكم العام بعد زمان دلالة الخاص (فإذا قال) مثلا أوفوا بالعقود وخصص أوله بخيار المجلس في الجملة على نحو تردد الخيار بين أن يكون هو في المجلس الحقيقي عيناً أوفيه وما يقرب منه صح التمسك بعموم أوفوا بالعقود لاثبات اللزوم في غير المجلس الحقيقي ولو كان مما يقرب منه (وهكذا) اذا خصص أوله بخيار الحيوان في الجملة وتردد بين ان يكون هو الى ثلاثة ايام بلياليها ام ثلاثة ايام مع ليلتين في خلالها دون غيرهما (وهذا كله) بخلاف ما اذا قال أوفوا بالعقود وخصص وسطه بخيار الغبن او العيب ونحوهما وتردد الخيار بين الزمان الاقل اوالاكثر فلايكاد يتمسك حينئذ بعموم أوفوا بالعقود لاثبات اللزوم بعدانقضاء الزمان الاقل وذلك لانقطاع استمرار حكم العام بالخاص وعدم دخول الزمان المشكوك ثانياً تحت العام بل يستصحب حكم الخاص من الخيار وعدم اللزوم الى الزمان الثاني .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى ضعف ما ذكره من التفصيل بين كون الخاص قاطعاً لاستمرار حكم العام فلا يتمسك بالعام في غير مورد دلالة الخاص وبين كونه مخصصاً له من الاول فيتمسك به في غير مورد دلالة الخاص فإن استمرار حكم العام (ان كان) هو بمنزلة العموم الازماني في وجوب الاخذ به والرجوع اليه كما اخترنا ذلك وتقدم وعبرنا نحن عنه بالاطلاق الازماني المنعقد بمقدمات الحكمه فيتمسك به حينئذ مطلقاً حتى في فرض كون الخاص قاطعاً لحكم العام وذلك اقتصاراً في الخروج عنه على القدر المتيقن (وان لم يكن) هو بمنزلة العموم الازماني فلا يكاد يرجع اليه حتى في فرض كون الخاص مخصصاً للعام من الاول بل يرجع فيه الى استصحاب حكم المخصص الى ان ينتقض اليقين باليقين فتأمل جيداً .

﴿قوله وإن كان مفادهما على النحو الثاني فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام . . . الخ﴾

هذا شروع في بيان حكم القسم الثاني من الاقسام الاربعة المتقدمة .

﴿قوله وان كان مفاد العام على النحو الاول والخاص على النحو الثاني فلا مورد للإستصحاب . . . الخ﴾

هذا شروع في بيان حكم القسم الثالث من الاقسام الاربعة المتقدمة .

﴿قوله فإنه وإن لم يكن هناك دلالة أصلا . . . الخ﴾

أي لم يكن هناك دلالة للعام أصلا .

﴿قوله ولا مجال ايضاً للتمسك بالعام لما مرّ آنفاً . . . الخ﴾

أي لما مرّ آنفاً في القسم الاول من قوله لعدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله على حدّة في موضوعه وانقطاع الاستمرار بالخاص ... الخ .

﴿قوله وإن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام . . . الخ﴾

هذا شروع في بيان حكم القسم الرابع من الاقسام الاربعة المتقدمة .

﴿قوله فتأمل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في المقام نفياً واثباتاً في غير محله . . . الخ﴾

قد عرفت فيما تقدم ان ملخص كلام الشيخ اعلى الله مقامه هو التفصيل بين ما اذا كان للعام عموم أزماني فلا يرجع فيه الى استصحاب حكم المخصص بل الى عموم العام وبين ما اذا لم يكن له عموم كذلك فيرجع فيه الى استصحاب حكم المخصص فالمصنف حيث فصل هنا بنحو آخر وجعل فيه أقساماً اربعة على الشرح المتقدم لك بيانه وتوضيحه قد ناقش في اطلاق نفي الشيخ وإثباته (ولكن الظاهر) على حسب تحقيق المصنف لا وجه للمناقشة في اطلاق نفيه فإن نفي الإستصحاب فيما كان للعام عموم أزماني كما في القسم الثاني والرابع من الاقسام الاربعة المتقدمة للمصنف هو في محله وان كان إطلاق إثباته فيما لم يكن للعام عموم أزماني في غير

محله على حسب تحقيق المصنف وذلك لما عرفت من عدم جريان الإستصحاب في القسم الثالث مع انه لا عموم أزماني للعام أصلا بل وعدم جريانه في القسم الاول ايضاً اذا كان الخاص غير قاطع لاستمرار حكم العام فتأمل جيداً .

في جريان الاستصحاب حتى مع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق

﴿ قوله الرابع عشر الظاهر أن الشك فى أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق يجرى الإستصحاب . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا التنبيه كما ستعرف هو بيان جريان الإستصحاب حتى مع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق (وتوضيحه) ان الإستصحاب (إما ان يعتمد) في اعتباره على بناء العقلاء فقط (أو عليه وعلى الأخبار) المستفيضة جميعاً (او على الأخبار) المستفيضة فقط (فإذا اعتمدنا) في اعتباره على بناء العقلاء فقط كما هو ظاهر القدماء فالظاهر انه يعتبر في جريان الإستصحاب الظن الشخصي بالوفاق وذلك لما عرفت من أن بنائهم على العمل على طبق الحالة السابقة لا يكاد يكون إلا بملاك حصول الظن منها بل الوثوق والإطمينان وانه لا معنى للتعبد في أمر العقلاء بما هم عقلاء بأن يعملوا على طبقها بلا ملاك لها ولا موجب ودعوى كفاية الظن النوعي هي مرجعها الى العمل على طبق الحالة السابقة فيما لاظن شخصي هناك تعبداً وهو كما ترى ضعيف (وعليه) فما يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه من أنه على تقدير اعتبار الإستصحاب من باب الظن يكون العبرة عندهم بالظن النوعي بل ولو كان الظن الشخصي على خلاف الحالة السابقة هو مما لا يخلو عن مسامحة

(وأما إذا اعتمدنا) في اعتباره على بناء العقلاء والاخبار المستفيضة جميعاً كما اخترنا ذلك فيما تقدم (أو اعتمدنا) في اعتباره على الاخبار المستفيضة فقط كما فعل الشيخ والمصنف وهو ظاهر المتأخرين غالباً فلا وجه لاعتبار الظن الشخصي بالوفاق بل يجري الإستصحاب حتى مع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق فإن العقلاء هب انهم لا يعملون على طبق الحالة السابقة الا في خصوص ما اذا حصل لهم منها الظن الشخصي بالبقاء بل الوثوق والإطمينان ولكن الاخبار المستفيضة الناهية عن نقض اليقين بالشك مما توسع الدائرة ويجعل الإستصحاب حجة مطلقاً ولو لم يفد الظن بل ولو كان الظن على خلافه (وقد تقدم) نظير ذلك عيناً في خبر الثقة فبناء العقلاء فيه وان كان مستقراً على العمل به في خصوص ما إذا حصل منه الوثوق والإطمينان وإلا فلا يعملون العقلاء به تعبداً ولكن الاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة على حجيته واعتباره مما توسع الدائرة فتجعله حجة مطلقاً ولو لم يفد الظن بل ولو كان الظن على خلافه فتأمل جيداً .

﴿ قوله ويدل عليه مضافاً الى انه كذلك لغة كما في الصحاح . . . الخ ﴾

أي ويدل على كون الشك في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين وجوه أربعة غير ان بعضها يدل عليه بالمطابقة وبعضها بالإلتزام والجامع بين الكل هو الدلالة التزاماً على جريان الاستصحاب حتى مع الظن بالخلاف الذي هو المقصد الأصلي من عقد هذا التنبيه كما نبهنا آنفاً فضلا عن الظن بالوفاق .

(الاول) تصريح الصحاح كما صرح به الشيخ اعلى الله مقامه بل وغير الصحاح ايضاً على ما راجعت بكون الشك خلاف اليقين .

(نعم لا يبعد) أن يكون الشك اصطلاحاً هو الاحتمال المتساوي طرفاه في قبال الظن وهو الاحتمال الراجح وفي قبال الوهم وهو الاحتمال المرجوح ولكنه اصطلاح جديد بين أهل العلم لا ربط له بالآيات والروايات كما لا يخفى .

(الثاني) تعارف استعمال الشك في خلاف اليقين في غير باب واحد بل

وفي جميع الاخبار مما جعل فيه الشك مقابلا لليقين كما صرح به الشيخ ايضاً في عبارته الآتية .

(الثالث) قوله عليه السلام في الصحيحة الأولى لزرارة وإنما ينقضه بيقين آخر حيث ان ظاهره انه في مقام تحديد ما ينقض به اليقين وانه ليس إلا اليقين وأن الظن بالخلاف ليس بناقض فيجري الاستصحاب معه .

(الرابع) قوله عليه السلام في الصحيحة الاولى ايضاً لزرارة (لا) حتى يستيقن انه قد نام بعد السؤال عنه عليه السلام عما اذا حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به حيث دل بإطلاقه على عموم النفي من غير تفصيل بين ما إذا أفادت الامارة المذكورة الظن بالنوم أو لم تفد أي لايجب الوضوء مطلقاً ولو أفادت الامارة المذكورة الظن بالنوم حتى يستيقن هذا مجموع ما استدل به المصنف لكون الشك هو خلاف اليقين وسيأتي لذلك شواهد أخر في الاخبار يشير اليها الشيخ أعلى الله مقامه في كلامه الآتي فانتظر .

﴿ قوله على عموم النفي لصورة الإفادة . . الخ ﴾

متعلق بقوله دل أي حيث دل بإطلاقه على عموم النفي لصورة الإفادة .

﴿ قوله وقوله عليه السلام بعده ولا ينقض اليقين بالشك ان الحكم في المغيى مطلقاً هو عدم نقض اليقين بالشك كما لا يخفى . . . الخ ﴾

عطف على فاعل دل والمعنى هكذا حيث دل قوله عليه السلام (لا حتى يستيقن انه نام) بإطلاقه على عموم النفي لصورة الإفادة ودل قوله عليه السلام بعده ولا ينقض اليقين بالشك ان الحكم في المغيى أعني في قوله (لا) هو مطلقاً عدم نقض اليقين بالشك أي ولو حصل الظن بالخلاف حتى يستيقن انه قد نام .

﴿ قوله وقد استدل عليه ايضاً بوجهين آخرين الاول الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الأخبار . . . الخ ﴾

أي وقد استدل على ما تقدم من كون الشك في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين بوجهين آخرين غير ما تقدم من المصنف من الوجوه الأربعة (والمستدل هو الشيخ) أعلى الله مقامه وتفصيله أنه استدل على ذلك بوجوه ثلاثة وجعل الوجوه المتقدمة من المصنف كلها وجملة من شواهد أخر في الأخبار وجهاً واحداً من الوجوه الثلاثة (قال أعلى الله مقامه ما لفظه) الأمر الثاني عشر انه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أن يكون مساوياً لاحتمال بقائه أو راجحاً عليه بامارة غير معتبرة (ويدل عليه) وجوه .

(الاول) الاجماع القطعي على تقدير اعتبار الإستصحاب من باب الأخبار

(الثاني) ان المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي وهو خلاف اليقين كما في الصحاح ولا خلاف فيه ظاهراً ودعوي انصراف المطلق في الروايات الى معناه الاخص وهو الإحتمال المساوي لا شاهد لها بل يشهد بخلافها مضافاً الى تعارف إطلاق الشك في الاخبار على المعنى الأعم موارد من الأخبار .

(منها) مقابلة الشك باليقين في جميع الاخبار .

(ومنها) قوله في صحيحة زرارة الاولى فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم به إلى آخره فإن ظاهره فرض السؤال فيما كان معه امارة النوم .

(ومنها) قوله (ع) لا حتى يستيقن حيث جعل غاية وجوب الوضوء الإستيقان بالنوم ومجيء أمر بيّن منه .

(ومنها) قوله (ع) ولكن ينقضه بيقين آخر فإن الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين في اليقين .

(ومنها) قوله (ع) في صحيحة زرارة الثانية فلعله شيء أوقع عليك وليس

ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك فإن كلمة لعل ظاهرة في مجرد الاحتمال خصوصاً مع وروده في مقام إبداء ذلك كما في المقام فيكون الحكم متفرعاً عليه .

(ومنها) تفريع قوله (ع) صم للرؤية وافطر للرؤيه على قوله (ع) اليقين لا يدخله الشك .

(الثالث) انالظن الغيرالمعتبر ان علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه أنوجوده كعدمه عند الشارع وان كلما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده وان كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليـــد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك فتأمل جيداً (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله وفيه انه لا وجه لدعواه ولو سلم اتفاق الأصحاب على الإعتبار الى آخره ﴾

وحاصل ردّ المصنف على الوجه الاول من وجوه الشيخ أعلى الله مقامه انه لا وجه لدعوى الإجماع القطعي ولو سلم اتفاق الأصحاب على اعتبار الإستصحاب مع الظن بالخلاف وذلك لجواز استنادهم في ذلك الى الشواهد المتقدمة من الأخبـــار لا إلى رأي الإمام عليه السلام الواصل إليهم خلفاً عن سلف وجيلا بعد جيل ليكون ذلك دليلا مستقلا برأسه .

﴿ قوله وفيه ان قضية عدم اعتباره لإلغائه أولعدم الدليل على اعتباره الى آخره ﴾

وحاصل ردّ المصنف على الوجه الثاني وهو الوجه الثالث من الوجوه المتقـــدمة للشيخ ان مقتضي عدم اعتبار الظن إما للدليل على عدم اعتباره او لعدم الدليل على اعتباره انه لا يثبت به مؤداه أي ما ظن به لا ترتيب آثار الشك عليه مع عـــدم الشك واقعاً بل لابد حينئذ لو فرض عدم دلالة الأخبار على اعتبار الاستصحاب مع الظن الغير المعتبر من الرجوع الى سائر الأصول .

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى ما يرد على قوله أخيراً وان كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك من المسامحة الواضحة فإن الظاهر من عدم نقض اليقين بالشك هو عـــدم نقض اليقين السابق بالشك المتعلق بعين ما تعلق به اليقين لا عدم نقض اليقين بالحكم الفعلي السابق بالشك في اعتبار الظن القائم على خلافه وهذا واضح (بل) ويرد عليه من جهة أخرى أيضاً وهي تشبثه أعلى الله مقامه بقوله في الصحيحة الاولى لزرارة فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم فإن ظاهره وان كان فرض السؤال فيما كان معه امارة النوم الموجبة للظن ولكن مجرد ذلك مما لا يجدي ما لم ينضم إليه قول الإمام عليه السلام في جوابه لا حتى يستيقن ومعه لا يكاد يكون هو شاهداً مستقلا في المسألة غيرقوله أعلى الله مقامه ومنها قوله (ع) لا حتى يستيقن ... الخ .

﴿ قوله لا ترتيب آثار الشك مع عدمه . . . الخ ﴾

أي مع عدم الشك ووجود الظن بالخلاف .

﴿ قوله فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه على اعتبار الاستصحاب الى آخره ﴾

أي فلو فرض عدم دلالة الأخبار مع الظن الغير المعتبر على اعتبار الإستصحاب .

﴿ قوله ولعله أشير اليه بالأمر بالتأمل . . . الخ ﴾

حيث قال في آخر كلامه المتقدم فتأمل جداً ... الخ ولكنه بعيد على الظاهر لمكان لفظة جداً فإن الأمر بالتأمل انما يكون إشارة الى شيء اذا لم ينضم اليه لفظة جداً او جيداً ونحوهما .

في الاشارة الاجمالية الى ما يعتبر في الاستصحاب من الامور السبعة

﴿ قوله تتمة لايذهب عليك انه لابد فى الإستصحاب من بقاء الموضوع وعدم امارة معتبرة هناك ولو على وفاقه . . . الخ ﴾

قد اقتصر المصنف في المقام على ذكر أمرين فقط مما لابد منه في الاستصحاب وهما بقاء الموضوع وعدم امارة معتبرة في مورده (وقد أشار في صدر الإستصحاب) الى اعتبار أمرين آخرين ايضاً وهما اليقين والشك المشتركان بين الإستصحاب وقاعدة اليقين (حيث قال) وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده القطع بثبوت شيء والشك في بقائه ... الخ (بل قد أشار بذلك) الى اعتبار أمر خامس ايضاً فارق بين الإستصحاب وقاعدة اليقين وهو كون الشك في البقاء لا في أصل ما تيقن به وان لم يؤشر هو الى قاعدة اليقين ولا الى مدركها اصلا وأشار إليهما الشيخ أعلى الله مقامه في الخاتمة في الأمر الثاني مما يعتبر في الإستصحاب وسيأتي منا الإشارة اليهما ان شاء الله تعالى (وقد أشار المصنف) ايضاً في صدر التنبيه العاشر الى اعتبار أمر سادس في الإستصحاب وهو كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي وقد أشرنا نحن هناك الى وجه اعتباره ولزومه فتذكر (هذا) مع ما تقدم في خاتمة الإشتغال في شرائط الأصول العملية من اشتراط جريان الأصول في الشبهات الحكمية بل والموضوعية في الجملة على التفصيل المتقدم هناك بالفحص بحد اليأس (والظاهر) انه لا فرق في ذلك بين كون الإستصحاب أصلا عملياً أو امارة شرعية كما اخترنا ذلك وتقدم فإن مجرد كون الشيء امارة مما لايجوز العمل به في الشبهات الحكمية بدون الفحص بحد اليأس

كيف وأظهر الامارات والأدلة الإجتهادية هو خبر العدل أو الثقة ومع ذلك لا يجوز العمل به الا بعد الفحص عما يعارضه وينافيه كما تقدم في بحث عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص فكيف بالإستصحاب الذي تكون سائر الامارات حاكمة أو واردة عليه كما سيأتي في المقام الثاني من تتمة الإستصحاب فكما ان في الخبر الواحد يجب الفحص عما يعارضه وينافيه فكذلك في الإستصحاب يجب الفحص عما يكون حاكماً أو وارداً عليه (هذا مضافاً) الى ان الامارة التي قد أخذ في موضوعها الشك والجهل يكون حالها حال الأصل العملي فكما أن مقتضي الجمع بين الآيات والروايات الدالة على وجوب التفقه والتعلم وبين ما دل باطلاقه على البراءة عند الجهل كان وجوب تحصيل العلم وإزالة الجهل أولا فإذا تفحص الجاهل ولم يتمكن من إزالة الجهل فعند ذلك يكون المجهول مرفوعاً عنه وهو في سعة منه فكذلك في المقام مقتضي الجمع بين الآيات والروايات الدالة على وجوب التفقه والتعلم في الشبهات الحكمية وبين ما دل على الإستصحاب عند الشك والجهل هو وجوب تحصيل العلم وإزالة الجهل أولا فإذا تفحص المستصحب بالكسر ولم يزل الجهل عنه فعند ذلك يجب عليه إبقاء ما كان ويحرم عليه نقض اليقين بالشك .

(وبالجملة) بعد اعتبار الفحص في الإستصحاب ولو في الجملة تكون الامور المعتبرة فيه كما نبهنا في صدر الاستصحاب لدي التعليق على قول المصنف وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا ... الخ سبعة (هذا مع الغمض) عما تقدم اعتباره في التنبيه الحادي عشر من اتصال زمان الشك بزمان اليقين وبالعكس والا فيكون المجموع ثمانية فتدبر جيداً .

في اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب

﴿ قوله فيها هنا مقامان المقام الأول انه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد قضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً كاتحادهما حكماً الى آخره ﴾

نعم لا اشكال في اعتبار بقاء الموضوع في الإستصحاب ولكن ما معنى الموضوع وما معنى بقاء الموضوع وما وجه اعتبار بقاء الموضوع .

(فنقول اما الموضوع) فهو معروض المستصحب وما يقوم به المستصحب

(واما بقاء الموضوع) فقد يتوهم أن معناه هو بقاء الموضوع في الخارج ولكن ينتقض ذلك في استصحاب وجود الموجودات كاستصحاب حياة زيد ونحوه فإنا لو علمنا ببقاء زيد في الخارج لم نحتج الى استصحاب وجوده خارجاً أبداً .

(وقد يدعي) ان معناه هو تحقق الموضوع في اللاحق على نحو تحققه في السابق (فإن كان) تحققه في السابق خارجياً بان كان بوجوده الخارجي معروضاً للمستصحب كما في استصحاب قيام زيد فيعتبر تحققه في اللاحق كذلك (وان كان) ذهنياً بان كان بوجوده الذهني معروضاً للمستصحب كما في استصحاب حياة زيد فيعتبر تحققه في اللاحق كذلك (وبهذا يندفع إشكال) عدم اعتبار بقاء الموضوع في استصحاب وجود الموجودات وهذه الدعوى للشيخ أعلى الله مقامه (قال في الخاتمة) في بيان ما يعتبر في الإستصحاب (ما لفظه) الأول بقاء الموضوع في الزمان اللاحق والمراد به معروض المستصحب فإذا أريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلابد من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنا أو بوجوده خارجاً فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي وللوجود بوصف تقرره ذهنا لا وجوده

الخارجي وبهذا اندفع ما استشكله بعض في كلية اعتبار بقـــاء الموضوع في الإستصحاب بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشك في بقائها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (هذا كله من أمر الشيخ في معنى بقاء الموضوع) .

(واما المصنف) فحاصل كلامه في معنى بقـــاء الموضوع هو أن يكون موضوع القضيتين أي المتيقنة والمشكوكة متحداً كاتحادهما حكماً أي محمولا فإذا كان موضوع القضية المتيقنة زيداً مثلا ومحمولها القيام فيجب أن يكون موضوع القضية المشكوكة أيضاً زيداً ومحمولها القيام بأن يستصحب عند الشك نفس قيام زيد لا قيام عمرو ليختلف الموضوع ولا عدالة زيد ليختلف المحمول (والفرق) بين معنى الشيخ لبقاء الموضوع ومعنى المصنف انه على معنى الشيخ لابد من إحراز بقاء الموضوع في الخارج في غير استصحاب وجود الموجودات نظراً الى تحققه سابقاً في الخارج فيعتبر تحققه في اللاحق على نحو تحققة في السابق وهذا بخلاف معنى المصنف فلا يحتاج الى إحراز بقائه في الخارج أصلا بعد اتحـــاد القضيتين موضوعاً كاتحادهما محمولا وذلك لتحقق أركان الإستصحاب بدون ذلك كله (والعجب) من الشيخ أعلى الله مقامه فإنه على حسب ما تقدم منه في معنى بقاء الموضوع لابد له في غير استصحاب وجود الموجودات من إحراز بقاء الموضوع في الخارج أولا ولو بالإستصحاب ثم استصحاب عارضه من القيـــام والقعود والعدالة ونحو ذلك من العوارض ولكنه مع ذلك قد صرح في بعض كلماته في المقام بجواز استصحاب عدالة زيد من دون حاجة الى بقاء حياته لأن موضوع العدالة هو زيد على تقدير الحياة وهو كما ترى ضعيف فإن موضوع العدالة في السابق كان هو زيد المحقق في الخارج لا زيد على تقدير حياته وقـــد التزم بلزوم تحقق الموضوع في اللاحق على نحو تحققه في السابق فيجب على هذا إحراز تحقق زيد في الخارج أولا ثم استصحاب عدالته ثانياً (وكيف كان) هذا تمام الكلام

في بيان معنى الموضوع ومعنى بقاء الموضوع .

(واما وجه اعتبار بقاء الموضوع) فقد أفاد المصنف في وجه اعتبار بقآئه بالمعنى المتقدم وهو اتحاد القضيتين موضوعاً كاتحادهمـا حكماً أي محمولا دليلين قويين .

(احدهما) انه لو لم يكن موضوع القضيتين متحداً كاتحادهما محمولا لم يصدق الشك في البقاء بل في حدوث أمر آخر كما لا يخفى .

(ثانيهما) انه لو لم يكن موضوع القضيتين متحداً كاتحادهما محمولا لم يكن رفع اليـد عن اليقين في محل الشك نقضاً لليقين بالشك بل لا يكون نقضاً أصلا (فإذا تيقن) مثلا في السابق بعدالة زيد وشك فعلا في عدالة عمرو لم يكن الشك حينئذ في بقاء ما كان ولا رفع اليد عن اليقين بعدالة عمرو نقضاً لليقين بالشك وهذا واضح (هذا ما أفاده المصنف) فى وجه اعتبار بقاء الموضوع (واما الشيخ أعلى الله مقامه) فقد استدل على اعتبار بقآئه بالمعنى المتقدم منه (بما ملخصه) انه لو لم يعلم تحقق الموضوع فعلا فى ظرف الشك واريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به (فإما أن يبقى) فى غير محل وموضوع وهو محال (وإما أن يبقى) فى موضوع غير الموضوع السابق وهو كذلك (إما لاستحالة) انتقال العرض يعني به من موضوع الى موضوع آخر للزوم الطفرة وهي المستلزمة لكون العرض بلا معروض ولو آناً مـا فى حال الإنتقال والتحول (وإما لأن المتيقن) سابقاً هو وجوده فى الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً لليقين السابق (وقد اعترض المصنف) على الدليل المذكور بما حاصله ان انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر بل وهكذا بقائه فى غير محل وموضوع وان كان محالا حقيقـة ولكنه مما لا يستحيل التعبد به والإلتزام بآثاره شرعاً (وبعبارة أخرى) إن إبقاء المستصحب فعلا فى ظرف الشك مع عدم إحراز تحقق موضوعه فى الخارج وإن كان مما لا يمكن حقيقة لاستلزامه أحد المحذورين المحال إما بقاء العارض بلا محل

او انتقال العرض من موضوع الى موضوع ولكن إبقائه تعبداً بمعنى ترتيب آثاره شرعاً فى كمال الإمكان .

﴿ قوله وأما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً . . . الخ ﴾

ولو في الجملة اي في غير استصحاب وجود الموجودات كما اختاره الشيخ أعلى الله مقامه وقد عرفت شرحه .

﴿ قوله لا يحتاج الى إحراز حياته لجواز تقليده . . . الخ ﴾

ولو قال لجواز البقاء على تقليده بناء على عدم اشتراط الحياة في البقاء عليه كان أصح بل كان هو الصحيح فان جواز تقليده بدواً ليس الا كجواز الإقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق عليه مما يحتاج الى إحراز حياته خارجاً ولعل مراده من جواز تقليده هو البقاء على تقليده فلا اعتراض عليه ولا إيراد .

هل اللازم بقاء الموضوع العقلي او المأخوذ في لسان الدليل او الموضوع العرفي

﴿ قوله وإنما الإشكال كله فى ان هذا الإتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العقل . . . الخ ﴾

قد عرفت مما تقدم انه يعتبر بقاء الموضوع في جريان الإستصحاب لا محالة سواء كان البقاء بمعنى اتحاد القضيتين موضوعاً كاتحادهما حكماً أي محمولا كما أفاد المصنف أو بمعنى بقاء الموضوع في الخارج ولو في غير استصحاب وجود الموجودات كما تقدم من الشيخ أعلى الله مقامه وحينئذ فهل اللازم بقاء الموضوع العقلي الدقي أو الموضوع المأخوذ في لسان الدليل أو الموضوع العرفي .

(فإن كان اللازم) بقاء الموضوع العقلي الدقي فلا مجال للإستصحاب في

الأحكام الشرعية في كل مقام شك في بقاء الحكم لزوال خصوصية من خصوصيات الموضوع المحتملة دخلها في الحكم او لحدوث خصوصية فيه يحتمل دخل عدمها في الحكم (سواء كانت) الأحكام الشرعية كلية ليطابق المنع مقالة الأخباريين حيث منعوا عن الإستصحاب فيها نظراً الى عدم بقاء الموضوع على ما تقدم لك شرحه مفصلا في القول الخامس في المسألة كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره بنفسه أو في طهارة المكلف بعد خروج المذي منه ونحو ذلك (أو كانت) جزئية كما إذا شك في بقاء وجوب الصوم عليه لحدوث حالة فيه يحتمل كونها مرضاً يضر معها الصوم أو شك في بقاء حرمة الخمر عليه لحدوث مرض فيه يحتمل توقف علاجه على شربه فإن الأصلين الحكميين مع قطع النظر عن الأصلين الموضوعيين فيهما مما لا يجريان أصلا لعدم بقاء موضوعهما الدقي العقلي .

(نعم إذا كان الشك) فى بقاء الحكم الشرعي من جهة احتمال النسخ فالإستصحاب حينئذ معتبر باتفاق الأمة على ماتقدم دعواه من المحدث الإسترابادي بل ادعى انه من ضروريات الدين (بل الشيخ) أعلى الله مقامه قد استثنى من عدم جواز استصحاب الحكم الشرعي بناء على كون المرجع فى معرفة الموضوع هو العقل صورة اخرى ايضاً وهي ما كان الشك فى البقاء من جهة تغير الزمان المجعول ظرفاً للحكم كالخيار (قال) لان الاستصحاب مبني على إلغاء خصوصية الزمان الاول (انتهى) (وعلى كل حال) بناء على اعتبار بقاء الموضوع العقلي الدقى لا مجال للإستصحاب فى الاحكام الشرعية فى الجملة ويختص بالموضوعات الخارجية فقط كما سيأتي التصريح به من المصنف وصرح به الشيخ ايضاً وهو كما ترى ضعيف فإن الموضوعات الخارجية ايضاً اذا شك فى بقائها لزوال خصوصية من خصوصيات الموضوع المحتملة دخلها فيه وجوداً أو لحدوث خصوصية فيه يحتمل دخلها فيه عدماً لم يجر الإستصحاب كما فى الاحكام الشرعية عيناً (فإذا شك) فى بقاء اجتهاد زيد لا نعزاله عن البحث والتدريس مدة مديدة أو شك في بقاء عدالة عمرو

لمجالسته مع أهل الفسق والمعصية زمناً طويلا لم يستصحب اجتهاد : زيد في الأول ولا عدالة عمرو في الثاني .

(نعم إذا شك) في بقاء وجود الموجودات كالشك في حياة زيد مثلا كما سيأتي التمثيل به من المصنف لم يكن حينئذ مانع عن الإستصحاب أصلا وذلك لبقاء الموضوع فيه وهو معروض المستصحب بعينه (هذا كله) اذا كان اللازم بقـاء الموضوع العقلي الدقي .

(واما إذا كان اللازم) بقاء الموضوع المأخوذ في لسان الدليل فاللازم على ما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه أن يفرّق بين مثل قوله الماء المتغير نجس وقوله الماء ينجس اذا تغير فالموضوع في الاول هو الماء المتغير فإذا زال التغير لم تستصحب النجاسة والموضوع في الثاني هو نفس المـاء فإذا زال التغير استصحب النجاسة (هذا) مضافاً الى انه لو قيل بلزوم بقاء الموضوع المأخوذ في لسان الدليل فاللازم هو الجمود في جريان الإستصحاب على بقاء نفس العناوين الموجودة في لسان الدليل وإن علم كونها من العناوين المشيرة الى ما هو الموضوع واقعاً فإذا قال مثلا أكرم هذا القائم اوالقاعد او النائم وزالت هذه العناوين المشيرة وشك في بقاء الحكم لم يستصحب وجوب الإكرام لزوال الموضوع المأخوذ في لسان الدليل .

(وهذا بخلاف ما إذا كان اللازم) بقاء الموضوع العرفي فإن المعيار حينئذ في جريان الإستصحاب هو بقاء ما يراه العرف موضوعاً ومعروضاً للمستصحب وإن لم يكن فى لسان الدليل موضوعاً أصلا (ففي الأمثلة) المذكورة بعد زوال العناوين المأخوذة فى لسان الدليل يجري الإستصحاب بلا كلام اذا شك فى بقاء الحكم وذلك لبقاء ما هو الموضوع عرفاً وان عنوان القائم او القاعد او النائم هو من العناوين المشيرة الى ما هو الموضوع واقعاً وأنه من الحالات المتبادلة له لا الأمور المقومة للموضوع حقيقة (وهكذا الأمر) فيما اذا قال العنب إذا غلا يحرم فجفّف وصار زبيباً فيجري الإستصحاب حينئذ بلا شبهة اذا شك فى بقاء الحكم التعليقي

وذلك لكون الموضوع بنظر العرف بحسب ما هو المرتكز في أذهانهم هو ما يعم الزبيب ايضاً وان عنوان العنب المأخوذ في لسان الدليل هو من العناوين المشيرة والحالات المتبادلة نظير عنوان القائم او القاعد او النائم في الأمثلة المتقدمة (بل العرف) بحسب ما في أذهانهم من المرتكزات وما يفهمونه من المناسبات قديرون عنواناً واجداً بالنسبة الى حكم خاص من العناوين المشيرة والحالات المتبادلة وبالنسبة الى حكم آخر من القيود المقومـــة للموضوع بحيث اذا زال زال الحكم من أصله (فإذا قال) مثلا أكرم هذا النائم فيرون عنوان النائم من العناوين المشيرة والحالات المتبادلة بحيث إذا زال لم يزل الحكم أصلا وإذا شك في بقاء الحكم استصحب (وإذا قال) لا تصح عند النائم فيرون عنوان النائم من القيود المقومة للموضوع بحيث إذا زال زال الحكم من أصله وإذا شك في بقائه لم يستصحب وهذا واضح .

﴿ قوله فلا مجال للإستصحاب في الأحكام . . . الخ ﴾

إلا فيما اشرنا اليه من موردي الإستثناء .

﴿ قوله ويختص بالموضوعات . . . الخ ﴾

قد عرفت ما فيه آنفاً وأشرنا الى مورد الإستثناء ايضاً فلا تغفل ،

﴿ قوله مثلا إذا ورد العنب إذا غـــلا يحرم كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب . . . الخ ﴾

وحاصله انه اذا ورد العنب إذا غلا يحرم فالمفهوم عرفاً من لفظة العنب وان كان هو خصوص العنب لا ما يعم الزبيب ولكن العرف بحسب ما في أذهـــانهم من المرتكزات وما يفهمونه من المناسبات بين الحكم والموضوع يرون الموضوع للحرمة المعلقة هو ما يعم الزبيب ايضاً وأن العنبية والزبيبية والرطوبة واليبوسة هي من الحالات المتبادلة للموضوع لا من القيود المقومة له على نحو إذا حكم بعدم حرمة الزبيب اذا غلا كان ذلك عندهم من ارتفاع الحكم الأول وإذا حكم بحرمة الزبيب إذا غلا كان ذلك عندهم من إبقاء الحكم الاول وهذا ايضاً واضح .

﴿ قوله فيما إذا لم تكن بمثابة يصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه الى آخره ﴾

أي فيما إذا لم تكن الجهات والمناسبات بمثابة تكون قرينة على صرف لفظ العنب في المثال المتقدم عما هو ظاهر فيه من خصوص العنب الى ما يعم الزبيب والا فلا يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بل يكون على وفق ما ارتكز في أذهانهم .

﴿ قوله ولا يخفى ان النقض وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع . . . الخ ﴾

هذه مقدمة مهدها المصنف لإثبات كون اللازم في الإستصحاب هو بقاء الموضوع العرفي لا الموضوع العقلي الدقي ولا الموضوع المأخوذ في لسان الدليل (وتوضيحها) انك قد عرفت فيما تقدم ان ما لم يكن الموضوع باقياً على حاله أي لم يتحد القضيتين المتيقنة والمشكوكة موضوعاً كاتحادهما حكماً أي محمولا لم يكن رفع اليد عن اليقين في ظرف الشك نقضاً لليقين بالشك فالنقض مما يتوقف صدقه على بقاء الموضوع (فنقول) حينئذ إن النقض وعدمه يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع (فإذا زال) خصوصية من خصوصيات الموضوع مما يحتمل دخلها في الحكم ولم تكن مأخوذة في لسان الدليل ولا من القيود المقومة للموضوع بنظر العرف فرفع اليد حينئذ عن اليقين في ظرف الشك لا يكون نقضاً بحسب الموضوع العقلي الدقي لعدم بقائه ويكون نقضاً بحسب الموضوع المأخوذ في لسان الدليل والموضوع العرفي لبقائها وعدم ارتفاعها (واذا زال) عنوان من العناوين المأخوذة في لسان الدليل مما يراه العرف من العناوين المشيرة والحالات المتبادلة لا من القيود المقومة فرفع اليد حينئذ عن اليقين في ظرف الشك لا يكون نقضاً لا بحسب الموضوع العقلي الدقي ولا بحسب الموضوع المأخوذ في لسان الدليل لعدم بقائها وإن كان نقضاً بحسب الموضوع العرفي لبقائه وعدم ارتفاعه (وإذا زال) عنوان من العناوين

المأخوذة في لسان الدليل مما يراه العرف ايضاً موضوعاً لا مما يراه من العناوين المشيرة والحالات المتبادلة فرفع اليد حينئذ عن اليقين في ظرف الشك نقض بحسب الموضوع العقلي الدقي وبحسب الموضوع المأخوذ في لسان الدليل والموضوع العرفي جميعاً .

﴿ قوله فالتحقيق أن يقال إن قضية إطلاق خطاب لا ينقض هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفى . . . الخ ﴾

هذا شروع في إثبات كون اللازم في الإستصحاب هو بقاء الموضوع العرفي لا الموضوع العقلي الدقي ولا الموضوع المأخوذ في لسان الدليل (وحاصله) ان مقتضي إطلاق خطاب لا ينقض اليقين بالشك أبداً أن يكون النقض هو بلحاظ الموضوع العرفي لأنه المنساق من الإطلاق وإلا لكان عليه البيان (وعليه) فالمناط في بقاء الموضوع اي اتحاد القضيتين موضوعاً هو نظر العرف وان لم يكن اتحاد بحسب الموضوع العقلي الدقي ولا بحسب الموضوع المأخوذ في لسان الدليل (ففي مثل) قوله العنب إذا غلا يحرم تستصحب الحرمة المعلقة الى حال الزبيبية وذلك لإتحاد القضيتين بحسب الموضوع العرفي وكون العنبية والزبيبية من الحالات المتبادلة وإن لم يكن اتحاد بحسب الموضوع العقلي الدقي ولا بحسب الموضوع المأخوذ في لسان الدليل (وفي مثل) الوجوب والإستحباب أو الحرمة والكراهة إذا زالت المرتبة الشديدة من الطلب لم تستصحب الإستحباب أو الكراهة لعدم اتحاد القضيتين بحسب المحمول عرفاً وان كان اتحاد عقلا ودقة نظراً الى كون الثاني عين الاول لا تفاوت بينهما إلا بشدة الطلب وضعفه كما تقدم فى القسم الثالث من استصحاب الكلي .

﴿ قوله كما مرّت الإشارة إليه فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى . . . الخ ﴾

أي فى آخر التنبيه الثالث من تنبيهات الإستصحاب قبيل الشروع فى التنبيه الرابع

بسطر أوبسطرين وقد اشير آنفاً الى مامرّت الإشارة إليه هناك من التمثيل بالإيجاب والإستحباب والحرمة والكراهة لانتفاء الاتحاد عرفاً وتحقق الإتحاد عقلا ودقة فراجع ولاتغفل .

في الاشارة الى قاعدة اليقين ومدركها

(بقي شيء) وهوانا قد أشرنا فى صدر تتمة الإستصحاب وفى صدر الإستصحاب ايضاً أن الشيخ أعلى الله مقامه قد أشار فى الخاتمة الى قاعدة اليقين ومدركها وأنه سيأتي منا الإشارة إليها ان شاء الله تعالى فهذا هو محل الإشارة اليها فنقول .

(اما قاعدة اليقين) فالفرق بينهـا وبين الإستصحاب أن الشك فى الإستصحاب مما يتعلق ببقاء ما تيقن به وفى قاعدة اليقين يتعلق بأصل ما تيقن به (فإذا تيقن) بعدالة زيد فى يوم الجمعة ثم شك فى بقاء عدالته فى يوم السبت فهذا هو مجري الإستصحاب المستفاد من الأخبار وبناء العقلاء على التفصيل المتقدم لك شرحه وبيانه (وإذا تيقن) بعدالة زيد فى يوم الجمعة ثم شك فى يوم السبت فى أصل عدالته فى يوم الجمعة بأن زال مدرك إعتقاده ومنشأ علمه فهذا هو مجري قاعدة اليقين المشتهرة بالشك الساري (ومن هنا يتضح) أن بين قاعـدة الإستصحاب وقاعدة اليقين فرق آخر ايضاً غير تعلق الشك بالبقاء فى الأول وبأصل ما تيقن به فى الثاني وهو جواز اجتماع اليقين والشك فى الإستصحاب فى زمان واحد بخلاف قاعدة اليقين فلا يجوز فني الإستصحاب يمكن أن يقطع فعلا بعدالة زيد فى يوم الجمعة ويشك ايضاً فعلا فى بقاء عدالته فى هذا اليوم ولا يمكن ذلك فى قاعدة اليقين أصلا فلا يجوز أن يقطع فعلا بعدالته فى يوم الجمعة ويشك ايضاً فعلا فى أصل عدالته فى يوم الجمعة بل لابد فى قاعدة اليقين أن يكون اليقين والشك طوليين لا عرضيين فى زمان واحد .

(واما مدرك قاعدة اليقين) فقد يتوهم ان أدلة الإستصحاب مما يشملها وان مدلولها مما لا يختص بالشك فى البقاء فقط بل الشك بعد اليقين ملغي مطلقاً سواء تعلق بنفس ما تيقنه أو لا أم ببقائه (قال الشيخ) اعلى الله مقامه وأول من صرح بذلك الفاضل السبزواري فى الذخيرة فى مسألة من شك فى بعض أفعال الوضوء حيث قال والتحقيق انه إن فرغ من الوضوء متيقناً للإكمال ثم عرض له الشك فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء لصحيحة زرارة ولا ينقض اليقين أبداً بالشك (قال الشيخ) انتهى (ثم قال) ولعله تفطن له من كلام الحلّي فى السرائر حيث استدل على المسألة المذكورة بأنه لا يخرج عن حال الطهارة إلا على يقين من إكمالها وليس ينقض الشك اليقين (قال الشيخ) ايضاً انتهى (ثم قال) لكن هذا التعبير من الحلّي لا يلزم أن يكون استفادة من أخبار عدم نقض اليقين بالشك (قال) ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء لكن التعبير لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين على ما توهمه غير واحد من المعاصرين وإن اختلفوا بين مدع لانصرافها الى خصوص الإستصحاب وبين منكر له عامل بعمومه (انتهى)

(ثم أخذ الشيخ) أعلى الله مقامه فى دفع التوهم المذكور وتضعيفه وقد أفاد فى مقام الدفع وجهين .

(الوجه الاول) ما ملخصه على طوله أن الظاهر من الأخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشك هو اتحاد متعلق اليقين والشك فلابد ان يلاحظ المتيقن والمشكوك فى قاعدة الإستصحاب غير مقيدين بالزمان والا لم يجز استصحابه كما تقدم فى رد شبهة من قال بتعارض الوجود والعدم فى شيء واحد يعني به الفاضل النراقى على ما تقدم شرح كلامه فى ذيل استصحاب الأمور التدريجية والمفروض فى القاعدة الثانية كون الشك متعلقاً بالمتيقن السابق بوصف وجوده فى الزمان السابق ومن المعلوم عدم جواز إرادة الاعتبارين من اليقين والشك فى تلك الأخبار (الى أن قال) ثم اذا ثبت عدم جواز إرادة المعنيين فلابد أن يخص مدلولها بقاعدة

الإستصحاب لورودها في موارد تلك القاعدة كالشك في الطهارة من الحدث والخبث ودخول هلال شهر رمضان أو شوال (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

والظاهر ان المتيقن والمشكوك لم يلحظا حتى في قاعدة اليقين مقيدين بالزمان كي يقال انه لا يمكن الجمع بين لحاظهما مقيدين فيها وبين لحاظهما غير مقيدين في الإستصحاب .

(نعم) إن الشك قد لوحظ في احداهما متعلقاً ببقاء ما تيقن به وفي أخراهما بأصل ما تيقن به .

(فالأولى) في تقريب عدم امكان الجمع بين اللحاظين ان يقال إنه لا يمكن الجمع بين لحاظ الشك متعلقاً ببقاء ما تيقن به ولحاظه متعلقاً بأصل ما تيقن به إلا ان ذلك ايضاً ضعيف لجواز لحاظ الجامع بين الشكين حين الإستعمال فيستعمل الشك في ذلك الجامع الشامل لكليهما ومن هنا صح تصريح الإمام عليه السلام بالإطلاق والتسوية فيقول ولا ينقض اليقين أبداً بالشك مطلقاً سواء كان الشك متعلقاً ببقاء ما تيقن به أو بأصل ما تيقن به وقد صرح الشيخ أيضاً في بعض كلام له في المقام بجواز تصريح الشارع بالإطلاق والتسوية فلو لم يجز ارادة الجامع ثبوتاً لم يجز التصريح بالإطلاق والتسوية إثباتاً (وعليه) فاللازم في مقام تضعيف دعوى شمول أخبار الإستصحاب لقاعدة اليقين ان يقال إن إرادة كلتا القاعدتين جميعاً من الأخبار وإن أمكن ثبوتاً بلا محذور عقلي ولكنها خلاف الظاهر بل الأخبار بقرينة المورد ظاهرة في خصوص الإستصحاب فقط والمورد وإن لم يكن هو مخصصاً لعموم العام بلا كلام ولكنه قدجاز أن يمنع عن انعقاد الإطلاق والسريان بلا شبهة .

(الوجه الثاني) مما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في دفع توهم شمول أخبار الإستصحاب لقاعدة اليقين (ما هذا لفظه) ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما

يشمل القاعدتين لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الإستدلال به على القاعدة الثانية لأنه إذا شك فيما تيقن سابقاً أعني عدالة زيد في يوم الجمعة فهذا الشك معارض لفردين من اليقين احدهما اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة الثاني اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة فيدل بمقتضي القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان وبمقتضي قاعدة الإستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة فكل من طرفي الشك معارض لفرد من اليقين .

﴿ اقول ﴾

ويرد عليه مضافاً الى انه لا يقين دائماً بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة كي يحصل التعارض بين القاعدتين على التقريب المذكور (ان قاعدة اليقين) واردة على قاعدة الإستصحاب رافعة لموضوعها وهو الشك فى البقاء ولو تعبداً فإنا إذا أخذنا فى المثال بقاعدة اليقين وبنينا بمقتضاها على حدوث عدالته فى يوم الجمعة وثبوته فيه لم يبق شك فى بقاء عدم عدالته المطلقة الى يوم الجمعة كي يستصحب العدم وهذا بخلاف ما إذا أخذنا فيه بالإستصحاب واستصحبنا عدم عدالته المطلقة الى يوم الجمعة فقد رفعنا اليد عن قاعدة اليقين بلا مخصص لها وهذا باطل جداً .

(ثم إن هذا كله) تمام الكلام فى أخبار الإستصحاب مما فيه التعبير بلا ينقض اليقين أبداً بالشك ونحوه (وأما موثقة) اسحاق بن عمار المتقدمة فى أخبار الباب وهو قوله عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا أصل قال نعم فقد عرفت أنها مجملة مرددة بين قاعدة الإستصحاب وقاعدة اليقين فلايصح الإستدلال بها لشيء منهما وإرادة كلتا القاعدتين من لفظ واحد وإن جوزناها ثبوتاً ولكنه خلاف الظاهر بلا شبهة (وأما قوله عليه السلام) من كان على يقين فشك أو فأصابه شك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين أو فإن اليقين لا يدفع بالشك فالشيخ أعلى الله مقامه على ما تقدم فى أخبار الباب وإن حمله بدواً

على قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين المعتبر في قاعدة اليقين دون الإستصحاب ولكنك قد عرفت جواب المصنف عنه بما لا بأس به (هذا مضافاً) الى ما ادعاه المصنف هناك من ظهوره في الإستصحاب لقوله عليه السلام في آخر الحديث فإن الشك لا ينقض اليقين أو فإن اليقين لا يدفع بالشك فإنه اشارة الى القضية المرتكزة في الإستصحاب الواردة في الصحاح الثلاثة المتقدمة بل الشيخ أيضاً قد أنصف هناك أخيراً واعترف بذلك (فقال) ولكن الإنصاف أن قوله عليه السلام فإن اليقين لا ينقض بالشك بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله لا ينقض اليقين بالشك ظاهره مساوقته لها ويبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا يعني به قاعدة اليقين (انتهى) (ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد ذكر ها هنـــا توهم الإستدلال لقاعدة اليقين بما دل على عدم الإعتناء بالشك في الشيء بعد تجاوز محله وهكذا الاستدلال لها باصالة الصحة في اعتقاد المسلم ولكنهما استدلالان لا يخلوان عن ضعف ووهن جداً فلا عبرة بهما .

في عدم جريان الاستصحاب مع الامارة المعتبرة

﴿ قوله المقام الثانى انه لا شبهة فى عدم جريان الإستصحاب مع الامارة المعتبرة فى مورده وانما الكلام فى انه للورود اوالحكومة او التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه . . . الخ ﴾

ليس من محتملات العلة لعدم جريان الاستصحاب مع الإمارة المعتبرة هو التوفيق بين دليل اعتبارها ودليله وذلك لما عرفت في قاعدة لا ضرر ولا ضرار وسيأتي في صدر التعادل والتراجيح ايضاً من أن التوفيق العرفي ليس الا فيما اذا كان الدليلان على نحو لو عرضا على العرف وفق بينهما بحمل احدهما على الإقتضاء والآخر على العلية التامة وأن مرجع ذلك هو الى ترجيح احد الدليلين بأقوائية المناط وأهمية

المقتضي وأن ذلك لا يكون إلا عند تزاحم المتزاحمين فيكون أجنبياً عن المقام جداً

(نعم) إن من محتملات المقام كما يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه غير الورود والحكومة التخصيص ولم يذكره المصنف فما هو من محتملات المقام لم يذكره وما ذكره من التوفيق ليس من محتملات المقـــام (اللهم) إلا إذا كان مقصوده من التوفيق هو التخصيص كما يظهر من قوله الآتي وأما التوفيق فان كان بما ذكرنا فنعم الإتفاق وان كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له .

في الاشارة الى كل من التخصيص والتخصص والورود والحكومة

(وكيف كان) قبل الخوض في تحقيق المقام لابد من الإشارة الى كل من التخصيص والتخصص والورود والحكومة (فنقول أما التخصيص) فهو إخراج بعض الأفراد عن تحت الحكم مع حفظ فرديته ومصداقيته كما اذا قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم العالم الفاسق (وأما التخصص) فهو خروج بعض الافراد عن تحت الدليل موضوعاً بلا حاجة الى ما يخرجه كخروج زيد الجاهل عن تحت قوله أكرم العلماء من دون حاجة الى قول لا تكرم زيد الجاهل (واما الورود) فهو ما إذا كان أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر معدماً له من أصله (إما حقيقة) كما في الامارات بالنسبة الى الأصول العقلية كالبراءة العقلية والإحتياط والتخيير العقليين فإن الامارة اذا قامت على حكم أو موضوع ذي حكم فلا يكاد يبقى معها موضوع لقبح العقاب بلا بيان بل ينقلب اللابيان الى البيان وهكذا موضوع الإحتيـــاط والتخيير العقليين وهو احتمال العقاب وعدم الترجيح كما سيأتي في كلام الشيخ أعلى الله مقامه لا يكاد يبقى مع الامارة أصلا (وإما تعبداً) كما في الامـــارات

بالنسبة الى الأصول الشرعية كالبراءة الشرعية والإستصحاب بناء على كونه أصلا عملياً وقاعدتي الحل والطهارة فإن الامارة إذا قامت على شيء فالجهل وإن لم يرتفع معها حقيقة ولكن لا جهل معها شرعاً بعد تنزيل الشارع لها منزلة العلم فلايكاد يبقى معها مجال لحديث الرفع ونحوه مما اخذ في موضوعه الجهل أو الشك (واما الحكومة) فهي ما اذا كان أحد الدليلين ناظراً الى الدليل الآخر مفسراً له متصرفاً فيه (إما في حكمه) كما إذا قال أكرم العلماء ثم قال لاوجوب لإكرام العالم الفاسق والفرق بين المخصص وهذا النحو من الحاكم مع مساواتهما في النتيجة ان المخصص لا نظر له الى العام بخلاف الحاكم فله نظر الى المحكوم (وإما في متعلقة) كما إذا قال أكرم العلماء ثم قال تقبيل الأقدام ليس بإكرام (وإما في موضوعه) كما اذا قال أكرم للعلماء ثم قال العالم الفاسق ليس بعالم (ثم لا فرق) في تصرف الحاكم في المحكوم بين أن يكون بنحو التضييق والتخصيص كما في الأمثلة المتقدمة كلهـا أو بنحو التوسعة والتعميم كما إذا قال أكرم العلماء ثم قال ولد العالم عالم أو بنحو التغيير والتبديل كما اذا قال لا تجالس الفقراء ثم قال ليس الفقير من لا مال له بل الفقير من لادين له فالأول يسمى حكومة مخصصة والثاني يسمى حكومة معممة وينبغي تسمية الثالث بالحكومة المغيّرة ولم أر من تعرضها الى الآن (كما لا فرق ايضاً) بين أن يكون الحاكم من أدلة الأحكام الواقعية كما في جميع الأمثلة المتقدمة كلها فتكون الحكومة واقعية أو من أدلة الأحكام الظاهرية كمـا إذا قال يشترط في الصلاة طهارة الثياب ثم قال كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر فيوسع الثاني دائرة الشرط ظاهراً ويجعل الشرط أعماً من الطهارة الواقعية والظاهرية أوقال يجب في الصلاة كذا وكذا من الأجزاء ثم قال رفع عن أمتي ما لا يعلمون فيضيق الثاني دائرة الأجزاء ظاهراً ويخصصها بصورة العلم فقط فتكون الحكومة ظاهرية ولا يكون العمل مجزياً عن الواقع اذا انكشف الخلاف على ماحققناه في محله وإن كان المصنف قد التزم هناك بالإجزاء في الجملة على ما تقدم التفصيل فلا نعيد (هذا

كله) شرح كل من التخصيص والتخصص والورود والحكومة وقد أشار الشيخ أعلى الله مقامه الى كل من التخصيص والورود والحكومة في صدر التعادل والتراجيح وقال فيه بورود الامارات على الأصول العقلية وبحكومتها على الأصول الشرعية

هل الامارات تقدم على الاستصحاب

بالتخصيص أو بالورود أو بالحكومة

(وقد صرح) الشيخ في المقام بتقدم دليل الامارات على دليل الإستصحاب بالحكومة (قال أعلى الله مقامه ما لفظه) لكن الشأن في أن العمل به اي بما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع من باب تخصيص أدلة الإستصحاب أو من باب التخصص يعني به الورود كما ستعرف (الظاهر انه من باب حكومة) أدلة تلك الأمور على أدلة الإستصحاب (وليس تخصيصاً) بمعنى رفع اليد عن عموم أدلة الإستصحاب في بعض موارده كما ترفع اليد عنها في مسألة الشك بين الثلاث والأربع ونحوها مما دل على وجوب البناء على الاكثر (ولا تخصصاً) بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الإستصحاب لأن هذا مختص بالدليل العلمي المزيل بوجوده للشك المأخوذ في مجري الإستصحاب (ومعنى الحكومة) على ما سيجيء في باب التعادل والتراجيح أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لو لا هذا الدليل الحاكم أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم (قال) وحاصله تنزيل شيء خارج عن موضوع دليل منزلة ذلك الموضوع في ترتيب أحكامه عليه يعني به الحكومة المعممة (قال) أو داخل في موضوع منزلة الخارج منه في عدم ترتيب أحكامه عليه يعني به الحكومة المخصصة (قال) ففيما نحن فيه إذا قال الشارع اعمل بالبينة

في نجاسة ثوبك والمفروض أن الشك موجود مع قيام البينة على نجاسة الثوب فإن الشارع جعل الإحتمال المخالف للبينة كالعدم فكأنه قال لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر في قاعدة الإستصحاب وافرضه كالمعدوم (انتهى) .

(وقال في صدر التعادل والتراجيح ما لفظه) (فإن كان) الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل كإصالة البراءة العقلية والإحتياط والتخيير العقليين فالدليل ايضاً يعني الإجتهادي وارد عليه ورافع لموضوعه لأن موضوع الأول عدم البيان وموضوع الثاني احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخيير وكل ذلك مرتفع بالدليل العلمي المذكور يعني بماثبت اعتباره بالعلم (وإن كان) مؤداه من المجعولات الشرعية كالإستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده عن مجري الأصل فالدليل العلمي المذكور يعني ما ثبت اعتباره بالعلم وإن لم يرفع موضوعه أعني الشك الا أنه يرفع حكم الشك أعني الاستصحاب (ثم قال) وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه فيكون مبيناً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله متفرعاً عليه (الى ان قال) والفرق بينه وبين التخصيص ان كون التخصيص بياناً للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع القرينة الصارفة وهذا بيان بلفظه للمراد ومفسر للمراد من العام (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

وقد اضطرب مجموع كلماته الشريفة في المقامين في تحقيق حال الحكومة (فمن بعضها) يظهر ان الحكومة هي تنزيل ما ليس بموضوع حقيقة منزلة الموضوع مثل قوله ولد العالم عالم او تنزيل ما هو من الموضوع حقيقة منزلة ما ليس بموضوع مثل قوله العالم الفاسق ليس بعالم (ومن بعضها) يظهر ان الحكومة هي رفع حكم الدليل المحكوم عن بعض افراده نظير التخصيص غير ان الحاكم بمدلوله اللفظي

يكون متعرضاً لحال المحكوم وناظراً اليه بخلاف المخصص فلا يكون بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال العام بل بحكم العقل يكون بياناً له .

(وكيف كان) الأمر إن الحق في المقام أن تقدم الامارات على الإستصحاب وهكذا على ساير الأصول العملية يكون بالورود ولو قلنا بكون الإستصحاب امارة لا اصلا عملياً فانها رافعة لموضوعه المأخوذ في لسان دليله وهو الشك ولو تعبداً لا وجداناً مزيل معدم له ولو شرعاً لا حقيقة ولا ينحصر الوارد بالدليل العلمي المزيل للشك حقيقة كما يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه (واما الحكومة) فهي مما تحتاج الى شرح ونظر كما اعترف به الشيخ ولا نظر لدليل الامارات الى ادلة الإستصحاب بوجه اصلا (هذا كله) من امر الشيخ اعلى الله مقامه في وجه تقدم الامارات على الإستصحاب مع بيان ما اخترناه في المقام بنحو الإختصار .

(واما المصنف) فحاصل كلامه في المقام هو عين ما اخترناه من تقدم الامارات على الاستصحاب بالورود لكن بتعبير آخر غير ما ذكرناه نحن آنفاً وهو ان الامارة مهما قامت على خلاف اليقين السابق فرفع اليد عنه لا يكون نقضاً لليقين بالشك بل باليقين اي باليقين التنزيلي يعني به الحجة وهكذا الأمر فيما إذا قامت الامارة المعتبرة على وفق اليقين السابق فعدم رفع اليد عنه ليس لأجل أن لا يلزم نقض اليقين بالشك بل من جهة لزوم العمل بالحجة اي باليقين التنزيلي وانتفاء الشك ولو تعبداً لا حقيقة فيكون مرجعه بالأخرة الى ما ذكرناه آنفاً من التقريب فلا تغفل .

(هذا وللورود تقريب ثاني) في المقام وهو ان موضوع الإستصحاب عبارة عن عدم الدليل وهو يرتفع بقيام الامارة المعتبرة (والفرق) بين هذا التقريب وتقريبنا المتقدم أن الامارة على تقريبنا رافعة لموضوع الإستصحاب وهو الشك تعبداً لا حقيقة نظراً الى بقاء الشك معها واقعاً بخلافها على هذا التقريب فانها رافعة لموضوع الإستصحاب وهو عدم الدليل حقيقة فينقلب اللا دليل الى الدليل نظير

ورود الامارات على الأصول العقلية عيناً (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه الى كلا التقريبين للورود بعبارة مختصرة (قال) بعد عبارته المتقـــدمة (ما لفظه) وربما يجعل العمل بالادلة في مقـــابل الإستصحاب من باب التخصص يعني به الورود كما أشرنا قبلا (قال) بناء على أن المراد من الشك عدم الدليل والطريق والتحير في العمل ومع قيام الدليل الإجتهادي لا حيرة (ثم قال) وإن شئت فلت ان المفروض دليلا قطعي الإعتبار فنقض الحالة السابقة نقض باليقين (انتهى) (وعلى كل حال) يرد على التقريب الثاني للورود ما لا يخفى فإن الظاهر من الشك المأخوذ في أخبار الإستصحاب هو معناه الحقيقي وهو خلاف اليقين كما تقدم في التنبيه الرابع عشر لا عدم الدليل (وعليه) فبقيام الامارة المعتبرة وان كن يرتفع موضوع الإستصحاب من البين ولكن رفعاً تعبدياً شرعياً لا حقيقياً وجدانياً وهذا واضح .

﴿ قوله لا يقال نعم هذا لو أخذ بدليل الامارة فى مورده ولكنه لم لا يؤخذ بدليله ويلزم الأخذ بدليلها . . . الخ ﴾

هذا الإشكال متوجه الى القول بورود الامارات على الإستصحاب مطلقاً سواء كان الورود بتقريبنا المتقدم او بالتقريب الثاني (وحاصله) انه نعم ان الامارة واردة على الإستصحاب لوأخذ بدليلها في مورد الإجتماع مع الإستصحاب ولكن لماذا لا يؤخذ بدليل الإستصحاب ويؤخذ بدليل الامارة (ومرجع هذا الإشكال) لدي الحقيقة الى عدم مرجح لتقديم جانب الامارة على جانب الاستصحاب كي تكون واردة عليه (ويمكن أن يقال) إن أصل هذا الإشكال من الشيخ أعلى الله مقامه حيث يظهر منه انه لو لا حكومة دليل الامارة على الإستصحاب فلا ترجيح لاحدهما على الآخر (قال) في الرد على تقريبي الورود بعد ما أفادهما بتلك العبارة المختصرة (ما لفظه) وفيه انه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الإجتهادي قطعي الإعتبار في خصوص مورد الإستصحاب الا بعد إثبات كون مؤداه حاكماً على

مؤدي الإستصحاب وإلا أمكن أن يقال إن مؤدي الإستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها سواء كان هناك الامارة الفلانية أم لا ومؤدي دليل تلك الامارة وجوب العمل بمؤداه خالف الحالة السابقة أم لا ولا يندفع مغالطة هذا الكلام الا بما ذكرنا من طريق الحكومة كما لا يخفى (انتهى) (وحاصل جواب المصنف) عن الإشكال ان المرجح لتقديم جانب الامارة على جانب الإستصحاب هو أنا لو اخذنا بجانب الامارة فـلا يلزم منه شيء سوى ارتفاع موضوع الإستصحاب بها وهو الشك ولزوم نقض اليقين باليقين وهذا ليس بمحذور وإن أخذنا بجانب الإستصحاب ورفعنا اليد عن الامارة (فإن كان) ذلك بدون مايخرج الامارة عن تحت عموم أدلة الاعتبار فهذا تخصيص بلامخصص (وإن كان) لأجل الإستصحاب وكونه مخصصاً لأدلة اعتبارها فهذا دور فإن مخصصية الإستصحاب لها يتوقف على اعتبار الإستصحاب مع الامارة واعتبار الإستصحاب مع الامارة يتوقف على مخصصيته لها والا فلا مورد له معها لمـا عرفت من ورود الامارة عليه (وعليه) ففي مورد الاجتماع لابد من الأخذ بدليل الامارة دون الاستصحاب لئلا يلزم محذور التخصيص بلامخصص أوالتخصيص على وجه دائر .

﴿ قوله وأما حديث الحكومة فلا أصل له أصلا فإنه لا نظر لدليلها الى مدلول دليله إثباتاً . . . الخ ﴾

جواب عمـا ادعاه الشيخ أعلى الله مقامه من حكومة أدلة الامارات على دليل الاستصحاب (وحاصل الجواب) ان الحكومة كما أشرنا قبلا هي مما تحتاج الى نظر وشرح ولا نظر لدليل الامارات الى مدلول دليل الاستصحاب اثباتاً وان كان دالا على إلغاء الاستصحاب معها ثبوتاً وواقعاً لمنافات لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها ولكن هذا المعنى كما أنه موجود في طرف الامارة فكذلك موجود في طرف الاستصحاب ايضاً لمنافات وجوب العمل به مع العمل

بها لو كانت هي على خلافه (هذا) مضافاً الى ان المقصود من الحكومة لو كان ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه فتختص الحكومة بما اذا كان الإستصحاب مخالفاً للامارة دون ما إذا كان موافقاً لها وذلك لعدم منافات وجوب العمل بها حينئذ مع العمل به ولا نظن أن يلتزم به الشيخ في المقام .

﴿ اقول ﴾

ليس مقصود الشيخ أعلى الله مقامه من حكومة دليل الامارات على الإستصحاب هو ما ذكره المصنف من الدلالة على إلغاء الإستصحاب معها ثبوتاً لمنافات وجوب العمل بها مع العمل به كي تختص الحكومة حينئذ بما إذا كان الإستصحاب مخالفاً للامارة بل مقصوده كما بينا هو تنزيل ما ليس بموضوع حقيقة منزلة الموضوع او تنزيل ما هو الموضوع حقيقة منزلة ما ليس بموضوع أو هو رفع حكم الدليل المحكوم عن بعض أفراده مع الشرح والنظر بالمدلول اللفظي وهذا مما لا يوجب التخصيص بما إذا كان الاستصحاب مخالفاً للامارة دون ما إذا كان موافقاً لها كما لا يخفى .

﴿ قوله وأما التوفيق فإن كان بماذكرنا فنعم الإتفاق وإن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له . . . الخ ﴾

نفي لاحتمال التخصيص في المقام كما نفاه الشيخ أعلى الله مقامه في كلامه المتقدم (حيث قال) وليس تخصيصاً بمعنى رفع اليد عن عموم أدلة الإستصحاب في بعض موارده كما ترفع اليد عنها في مسألة الشك بين الثلاث والأربع ونحوها مما دل على وجوب البناء على الأكثر (انتهى) غير أن الشيخ أعلى الله مقـــامه لم يعلل نفي التخصيص بشيء ولعله لوضوحه والمصنف قد علله (بما حاصله) ان مع الأخذ بدليل الامارة لا يكون نقض اليقين السابق بالشك بل باليقين اي التنزيلي لا انه نقض لليقين بالشك ولا يكون منهياً عنه كما هو شأن التخصيص بأن يرفع الحكم

عن الفرد مع حفظ فرديته ومصداقيته للعام كرفع وجوب الإكرام عن العالم الفاسق مع كونه فرداً ومصداقاً للعلماء .

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى انه يعتبر في التخصيص أن تكون النسبة بين العام والخاص عموماً مطلقاً وليست النسبة بين الامارة والإستصحاب كذلك بل عموم من وجه فقد تكون الامارة ولا استصحاب وقد يكون الإستصحاب ولا امارة وقد يجتمعان جميعاً وهذا واضح .

في ورود الاستصحاب على سائر الاصول

﴿ قوله خاتمة لا بأس ببيان النسبة بين الإستصحاب وسائر الأصول العملية وبيان التعارض بين الإستصحابين أما الاول فالنسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الامارة وبينه . . . الخ ﴾

فكما ان الامارة كانت هي واردة على الاستصحاب فكذلك الإستصحاب هو وارد على سائر الأصول العملية أي على البراءة والإشتغال والتخيير غايته أنه وارد على البراءة الشرعية وروداً تعبدياً بمعنى كونه رافعاً لموضوعها أي الشك رفعاً شرعياً لا حقيقياً وذلك لبقاء الشك واقعاً ووارد على الأصول العقلية الثلاثة وروداً حقيقياً جدياً لارتفاع موضوعها بالإستصحاب واقعاً فمع الإستصحاب (يرتفع اللابيان) الذي هو موضوع البراءة العقلية وينقلب الى البيان (ويرتفع أيضاً عدم الأمن من العقوبة) الذي هو موضوع قاعدة الاحتياط وقد نشأ عدم الأمن من العلم الاجمالي بالتكليف وينقلب الى الأمن فإذا علم إجمالا بخمرية أحد الانائين وكان احدهما المعين خمراً سابقاً والآخر خلّا جرى الاستصحاب فيهما جميعاً وانحل العلم الاجمالي من أصله وحصل الامن من العقاب في مستصحب الخلية (ويرتفع ايضاً

عدم الترجيح) الذي هوموضوع حكم العقل بالتخيير في دوران الامر بين المحذورين وينقلب الى الترجيح فإذا علم إجمالا ان صلاة الجمعة إما واجبة أو محرمة وكانت الحالة السابقة هي الوجوب جرى استصحاب الوجوب ولا يستقل معه العقل بالتخيير بين الفعل والترك أبداً .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه الذي قد قال بحكومة الامارات على الإستصحاب يقول في المقام ايضاً بحكومة الإستصحاب على البراءة الشرعية لكن في الجملة أي بالنسبة الى بعض أدلتها مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ونحوه واما بالنسبة الى ما كان مساوقاً لحكم العقل أو بالنسبة الى الأصول العقلية الثلاثة فيكون الإستصحاب وارداً عليها رافعاً لموضوعها من أصله .

﴿ اقول ﴾

(إما التفصيل) بين أدلة البراءة الشرعية فهو حق فما كان مأخوذاً في موضوعه عدم البيان مثل قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون أو ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرّفهم ونحو ذلك فهوملحق بالأصول العقلية فيكون الإستصحاب وارداً عليه رافعاً لموضوعه حقيقة (وإما حكومة الإستصحاب) على ساير أدلة البراءة الشرعية فهي غيرواضحة لنا ولا معلومة وذلك لما علمت من اشتراط الحكومة بالشرح والنظر ولا نظر لأدلة الإستصحاب الى مدلول أدلتها أصلا .

(فالأولى) هو الإلتزام بوروده عليها تعبداً كما تقدم منا آنفاً بمعنى انتفاء موضوعها به شرعاً لا حقيقة فتأمل جيداً .

﴿ قوله فيقدم عليها . . . الخ ﴾

أي بالورود وذلك لعين ما تقدم منه في وجه تقدم الامارات على الإستصحاب حرفاً بحرف ؛

﴿ قوله ولا مورد معه لها للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر فى العكس وعدم محذور فيه أصلا . . . الخ ﴾

أي ولا مورد مع الإستصحاب لساير الأصول العملية أصلا (فلو قيل) كما تقدم في وجه تقدم الامارات على الاستصحاب هذا لو أخـــذ بدليل الاستصحاب في مورد الاصول ولكن لماذا لا يؤخذ بدليلها ويلزم الاخذ بدليله (قلنا) في جوابه ما تقدم هناك حرفاً بحرف من أن ذلك ليس إلا لاجل انه لو أخـــذنا بدليل الاستصحاب لم يلزم منه شيء سوى ارتفاع موضوع ساير الاصول بسببه وهذا ليس بمحذور ولو أخذنا بدليل ساير الاصول دون الاستصحاب فيلزم منه (إما التخصيص) بلا مخصص إن رفعنا اليد عن الاستصحاب بدون ما يخرجه عن تحت دليله (وأما على وجه) دائر إن رفعنا اليد عنه لاجل كون ساير الاصول مخصصة لدليله فإن مخصصيتها له مما يتوقف على اعتبارها معه واعتبارها معه مما يتوقف على مخصصيتها له وإلا فيكون الاستصحاب وارداً عليها وهو دور محال كما تقدم شرحه هناك (ثم إن هذا الاشكال) إنما يجري في خصوص تقـــدم الاستصحاب على الاصول الشرعية كالبراءة الشرعية ونحوها وأما على الاصول العقلية فلا يكاد يجري فإن موضوع الاصول العقلية مما يرتفع بالاستصحاب رفعاً حقيقياً واقعياً ومعه لا يكاد يبقى مجال لان يقال لماذا لا يؤخذ بدليلها ويؤخذبدليله (وقد أشار المصنف) الى ذلك كله بقوله في الكتاب هذا في النقلية منها وأمـــا العقلية فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها بداهة عدم الموضوع معه لها ... الخ .

في تزاحم الاستصحابين

﴿ قوله واما الثانى فالتعارض بين الإستصحابين ان كان لعدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة فى احدهما كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد فى زمان الإستصحاب فهو من باب تزاحم الواجبين الى آخره ﴾

كاستصحاب وجوب إكرام كل من زيد وعمرو مع حدوث التضاد بين الإكرامين فعلا على نحو لا يمكن الاتيان بهما جميعاً لعدم القدرة عليهما ولكن الاستصحابين ليسا متعارضين لعدم العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في احدهما ليكون خارجاً عن تحت دليل الاعتبار رأساً وخالياً عن المناط ثبوتاً بل هما من باب تزاحم الواجبين كما صرح في الكتاب وهما الإكرامان في المثال المذكور الواجدان لمناط الوجوب الشرعي جداً .

في الاصل السببي والمسببي

﴿ قوله وإن كان مع العلم الاجمالى بانتقاض الحالة السابقة فى احدهما الى آخره ﴾

الاستصحابان المتعارضان لاجل العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في احدهما الموجب لخروج احدهما عن تحت دليل الاعتبار رأساً (اما يكونان) طوليين بان كان الشك في احدهما مسبباً عن الشك في الآخر على نحو لو ارتفع الشك في السبب ارتفع الشك في المسبب كالشك في بقاء نجاسة الثوب المغسول بماء شك في بقاء طهارته (وإما يكونان) عرضيين كاستصحاب طهارة الانائين مع العلم الاجمالي

بنجاسة احدهما بملاقاته للنجس او استصحاب نجاسة الانائين بعد العلم الاجمالي بطهارة احدهما بملاقاته للكر .

(اما القسم الثاني) فسيأتي حكمه عندقول المصنف وإن لم يكن المستصحب في احدهما من الآثار للآخر ... الخ .

(واما القسم الاول) فحاصل الكلام فيه انه هل يقدم الاصل السببي على المسببي ام لا بل يتعارضان فيه قولان .

(الاول) هو مختار الشيخ اعلى الله مقامه وتبعه المصنف ومن تأخر عنهما ولعله المشهور بين من تقدمهما .

(والثاني) هو مختار شيخ الطائفة في المبسوط والمحقق في المعتبر والعلامة في بعض كتبه وجماعة من متأخري المتأخرين .

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه بعد ما اختار القول الاول واستدل له بأمور أربعة ستأتي الإشارة اليها جميعاً (مـــا لفظه) ثم انه يظهر الخلاف في المسألة من جماعة منهم الشيخ والمحقق والعلامة في بعض أقواله وجماعة من متأخري المتأخرين (قال) فقد ذهب الشيخ في المبسوط الى عدم وجوب فطرة العبد إذا لم يعلم خبره واستحسنه المحقق في المعتبر مجيباً عن الإستدلال للوجوب باصالة البقاء بأنهامعارضة باصالة عدم الوجوب (الى ان قال) وقد صرح في أصول المعتبر بأن استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عـــدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة المستصحبة (الى ان قال) وحكى عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمى لم يعلم استناد موته الى الرمى لكنه اختار في غير واحد منهاالحكم بنجاسة الماء وتبعه عليه الشهيدان وغيرهما وهو المختار بناء على ما عرفت تحقيقه وانه اذا ثبت باصالة عدم التذكية موت الصيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(ثم إن المصنف) قد استدل لتقديم السببي على المسببي بعين ما استدل به لتقديم الامارة على الإستصحاب من الورود (فكما) قال هناك إن رفع اليد عن اليقين السابق مع قيام الامارة المعتبرة على خلافه لا يكون من نقض اليقين بالشك بل باليقين (فكذلك) يقول في المقام ان رفع اليد عن اليقين السابق بنجاسة الثوب في المثال المتقدم مع استصحاب طهارة الماء المغسول به ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين (وكما قال هناك) في جواب إشكال عدم المرجح لتقديم جانب الامارة على الإستصحاب ما حاصله ان الأخذ بجانب الامارة مما لا يلزم منه شيء سوى لزوم نقض اليقين باليقين وهو ليس بمحذور بخلاف الاخذ بجانب الإستصحاب فيلزم منه إما التخصيص بلا مخصص أو على وجه دائر (فكذلك) يقول في المقام في جواب إشكال عدم المرجح لتقديم جانب السببي على المسببي ما حاصله ان الاخذ بجانب السببي مما لا يلزم منه شيء سوى نقض اليقين باليقين وهو ليس بمحذور بخلاف الاخذ بجانب المسببي فيلزم منه إما التخصيص بلا مخصص أو على وجه دائر في المثال المتقدم إن اخذنا باستصحاب طهارة الماء وبنينا على طهارة الثوب المغسول به فلا يلزم منه شيء سوى نقض اليقين السابق بنجاسة الثوب باليقين بطهارته الظاهرية الناشية من استصحاب طهارة الماء وهذا ليس بمحذور وإن أخذنا باستصحاب نجاسة الثوب المغسول بماء شك في بقاء طهارته فإن رفعنا اليد عن استصحاب طهارة الماء بدون ما يخرجه عن تحت دليل الإستصحاب فهذا تخصيص بلا مخصص وإن رفعنا اليد عنه لأجل كون استصحاب نجاسة الثوب مخصصاً له فهذا دور فإن مخصصية المسببي للسببي مما يتوقف على اعتباره معه واعتباره معه مما يتوقف على مخصصيته له والا لكان السببي وارداً عليه وهذا هو الدور المحال .

﴿ اقول ﴾

إنك قد عرفت اختلاف تعبيرنا مع تعبير المصنف في تقريب ورود الامارات على

الإستصحاب وأن تعبيرنا كان أسهل وأخصر (وعليه) فنقول في المقام على نحو ما تقدم منا هناك من أن الاصل السببي رافع لموضوع المسببي وهوالشك ولوشرعاً لا حقيقة فلا يبقى له مع السببي مجال أصلا وهذا من غير فرق بين أن يكون السببي والمسببي متخالفين كما في المثال المذكور أو متوافقين كالشك في بقاء طهارة الثوب المغسول بماء شك في بقاء طهارته ففي كلا الموردين يقدم السببي ولا يكاد تصل النوبة الى المسببي أصلا وذلك لإرتفاع موضوعه به أي الشك بالاصل السببي ولو رفعاً تعبدياً لا حقيقياً فتأمل جيداً .

﴿ قوله فتارة يكون المستصحب في احدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر . . . الخ ﴾

ولا يكون ذلك الا في السببي والمسببي المتوافقين ولم يذكرهما المصنف كالشك في بقاء طهارة الثوب المغسول بماء شك في بقاء طهارته فيكون بقاء طهارة الثوب من الآثار الشرعية لبقاء طهارة الماء لا مطلقاً ولو في السببي والمسببي المتخالفين كالشك في بقاء نجاسة الثوب المغسول بماء شك في بقاء طهارته فان المستصحب هاهنا في المسببي ليس إلا نجاسة الثوب وهي ليست من الآثار الشرعية لبقاء طهارة الماء بل ارتفاع المستصحب يكون من الآثار الشرعية لمستصحب السببي وهذا واضح

﴿ قوله فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته . . . الخ ﴾

أي بطهارة الماء .

﴿ قوله وبالجملة فكل من السبب والمسبب وإن كان مورداً للإستصحاب إلا ان الإستصحاب في الأول بلا محذور بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا وجه الا بنحو محال . . . الخ ﴾

شروع في الجواب عن اشكال عدم المرجح لتقديم جانب السببي على المسببي كي يكون وارداً عليه وقد عرفت منا تقريب الجواب فلانعيد (ثم ان الشيخ) اعلى الله مقامه قد استدل كما اشرنا قبلا لتقدم السببي على المسببي بامور أربعة .

(الأول) الإجماع .

(الثاني) مانعية السببي عن شمول العام للمسببي .

(الثالث) انه لو لم يبن على تقديم للسببي كان الاستصحاب قليل الفائدة .

(الرابع) ان المستفاد من الأخبار عدم الإعتبار باليقين السابق في المسببي

(ثم إن) أوجه الوجوه الأربعة بعد التدبر التام في مجموعها هو الوجه الثاني منها وله أعلى الله مقامه عبارات مشوشة في بيانه قد ذكر بعضها في المتن وبعضها في الهامش وقد رقم على بعضها نسخة بدل وعلى بعضها زائد واضطرب ربط بعضها ببعض ونحن نذكر ملخص الجميع وزبدته ولا نطيل المقام بذكر العبارات بعينها على التفصيل (فنقول) إن ملخص الكلام أن شمول قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك لليقين والشك في السببي مما يمنع عن شموله لليقين والشك في المسببي لأن اليقين فيه على هذا الفرض قد انتقض بالدليل فلا يكون من نقض اليقين بالشك بل بالدليل فلا يكون منكراً بخلاف ما اذا شمل القول المذكور اليقين والشك في المسببي فإنه مستلزم لنقض اليقين بالشك في السببي بدون ما يخرجه عن تحت عموم لا ينقض اليقين بالشك وهذا هو أمر منكر ولا يخفى ان مرجع ذلك كله تقريباً الى ما أفاده المصنف في وجه تقدم الامارات على الاستصحاب وتقدم الإستصحاب على سائر الاصول وتقدم السببي على المسببي وكأن كلام المصنف قبلا كان مأخوذاً من كلام الشيخ ها هنا والله العالم .

﴿ قوله نعم لو لم يجر هذا الإستصحاب بوجه لكان الإستصحاب المسببي جارياً . . . الخ ﴾

ففي المثال المتقدم إذا لم يجر استصحاب طهارة الماء لكونه من أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة جرى استصحاب نجاسة الثوب المغسول به أو استصحاب طهارته إن كان في السابق طاهراً .

(وبالجملة) إذا سقط الأصل السببي الوارد على المسببي فلامحالة تصل النوبة

الى الأصل المسببي سواء كان المسببي مخالفاً مع السببي أو موافقاً له .

في تعارض الاستصحابين

﴿ قوله وإن لم يكن المستصحب فى احدهما من الآثار للآخر . . . الخ ﴾

هذا شروع في بيان القسم الثـــاني من الاستصحابين المتعارضين وهو أن يكون الإستصحابان عرضيين كاستصحاب طهـــارة الإنائين مع العلم الإجمالي بنجاسة احدهما لا طوليين كما في القسم الأول المتقدم ذكره وهو الأصل السببي والمسببي (وحاصل كلامه) في القسم الثاني أن الاستصحابين المتعارضين بل مطلق الأصلين المتعارضين ولو لم يكونا استصحابين كقاعدتي الطهارة ونحوهما (إن كانـــا) في أطراف علم إجمالي بتكليف فعلي لم يجز إجرائهما جميعاً للزوم المخالفة القطعية ولا إجراء بعضهما دون بعض للزوم المخالفة الإحتمالية وقد تقدم في صدر الإشتغال حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية لو كان التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات (وأما إذا لم يكونا) في أطراف علم إجمالي بتكليف فعلي بحيث اذا جريا جميعاً لم يلزم مخالفة قطعية وإذا جرى بعضهما دون بعض لم يلزم مخالفة احتمالية جرى الأصلان جميعاً فضلا عن جريان احدهما دون الآخر وذلك كما في إستصحابي النجاسة في أطراف العلم الإجمالي بالطهارة أو كإجراء الأصلين في دوران الأمر بين المحذورين بأن يجري الاصل عن كل من الوجوب والحرمة المعلوم احدهما بالإجمال (ووجه الجريان) وجود المقتضي وفقد المانع (أما وجود المقتضي) فلإطلاق دليل الاصل وشموله لاطراف العلم الإجمالي كما يشمل الشبهات البدوية عيناً (واما فقد المانع) فلأن المفروض عدم لزوم مخالفة قطعية اواحتمالية لتكليف فعلي سوى المخالفة الإلتزامية كالإلتزام بنجاسة الإنائين مع العلم الإجمالي بطهارة احدهما واقعاً أو الإلتزام بإباحة الفعل مع العلم الإجمالي بأنه إما واجب أو

حرام واقعاً وهي ليست بمحذور لاشرعاً ولاعقلا وذلك لما تقدم في الامر الخامس من بحث القطع من عدم وجوب الموافقة الإلتزامية لعـــدم الدليل عليه أصلا فلا تحرم المخالفة الإلتزامية أبداً لا قطعيها ولا احتماليها .

﴿ اقول ﴾

قد ذكرنا في صدر بحث الإشتغال وجوهاً عديدة لوجوب الإحتياط وعدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي .

(منها) منجزية العلم الإجمالي بنحو العلية التامة .

(ومنها) معارضة الاصول في أطراف العلم الاجمالي .

(ومنها) كون التمسك بدليل الاصل في كل منها تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية (وحينئذ فإن اعتمدنا) في وجه وجوب الإحتياط في أطراف العـــلم الإجمالي وعدم جريان الاصول في شيء منها لا كلا ولا بعضاً على الوجه الاول أي على منجزية العلم الإجمالي بنحو العلية التامة بحيث لا يمكن الترخيص في أطرافه لاكلا للزوم المناقضة مع التكليف المعلوم بالإجمال ولابعضاً للزوم احتمال المناقضة معه (فالامر) كما ذكره المصنف بمعنى انه تجري الاصول حينئذ في أطراف العلم الإجمالي بتمامها فيما لم يلزم منه مخالفة عملية لا قطعية ولا احتمالية كمـــا في دوران الامر بين المحذورين وكما في استصحابي النجاسة في طرفي العلم الإجمالي بطهارة احدهما وذلك لوجود المقتضي وفقد المانع كما تقدم آنفاً (وأما إذا لم نعتمد) على الوجه الاول لماتقدم منا في بحث القطع مبسوطاً وفي صدر الإشتغال مختصراً من بيان بطلانه وفساده نظراً الى جواز الترخيص في أطراف العلم الإجمالي كلا وبعضاً من دون أن يلزم منه مناقضة ولا احتمال مناقضة (بل قد اعتمدنا) في وجه وجوب الإحتياط على خصوص الوجه الثاني او الثالث (فلايكاد تجري الاصول) في أطراف العلم الإجمالي أصلا ولو لم تلزم منه مخالفة عملية لا قطعية ولا احتمالية وذلك لقصور نفس أدلة الاصول عن الشمول لها على ماعرفت تفصيله هناك (وعليه) فما ادعاه

المصنف في المقام من جريان الاصلين فيما لم يلزم منه مخالفة عملية لوجود المقتضي وفقد المانع مما لا وجه له بعد ما عرفت من فقد المقتضي من أصله .

(نعم) لو سلم وجود المقتضي فلا مانع عنه حتى لو قلنا بكون المخالفة الإلتزامية محذوراً شرعاً وعقلا وذلك لما تقدم في القطع في الامر الخامس من عدم التنافي بين الإلتزام الاجمالي بما هو الثابت للشيء واقعاً وبين الالتزام بإباحته ظاهراً من جهة الاصل (فما يلوح من المصنف) ها هنا من وجود المانع لو قلنا بكون المخالفة الالتزامية محذوراً شرعاً وعقلا (حيث قال) وأما فقد المانع فلأجل أن جريان الاستصحاب في الاطراف لا يوجب الا المخالفة الالتزامية وهو ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلا ... الخ مما لا وجه له (وقد اعترف المصنف) هناك بعدم التنافي وغفل عنه في المقام وكأنه لبعد المسافة (فقال هناك ما لفظه) ثم لا يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية وكان المكلف متمكناً منها يجب ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا ولا تحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً لامتناعها كما اذا علم إجمالا بوجوب شيء أو حرمته للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت وإن لم يعلم انه الوجوب او الحرمة (الى أن قال) ومن هنا قد انقدح انه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الاصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه (انتهى) .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد جعل للقسم الثاني من الاستصحابين المتعارضين صوراً أربع .

(الاولى) ما إذا كان العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية كما لو علم إجمالا بنجاسة أحد الطاهرين .

(الثانية) ما إذا لم يكن العمل بهما مستلزماً لمخالفة قطعية عملية ولكن يقوم دليل من الخارج عقلي أو نقلي على عدم الجمع كما في الماء النجس المتمم كراً بماء

طاهر فإن استصحاب نجاسة المتمم بالفتح وطهارة المتمم بالكسر ممـــا لا يوجب مخالفة عملية ولكن قام الإجماع على عدم اختلاف حكم ماء واحد بأن يكون بعضه نجساً وبعضه طاهراً .

(الثالثة) ما إذا لم يكن العمل بها مستلزماً لمخالفة قطعية عملية ولم يقم دليل على عدم الجمع مع ترتب أثر شرعي على كل من المستصحبين في الزمان اللاحق كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن فيمن توضأ غافلا بمايع مردد بين الماء والبول .

(الرابعة) ما إذا لم يكن العمل بها مستلزماً لمخالفة قطعية عملية ولم يقم دليل على عدم الجمع مع عدم ترتب أثر شرعي إلا على احدهما دون الآخر كما إذا علم إجمالا بطرو الجنابة عليه أو على غيره فإن جنابة الغير وعدم جنابته ممـــا لا أثر له بالنسبة الى هذا إلا اذا كان الغير ممن يقتدي به في الصلاة (وعلى كل حال) قد حكم أعلى الله مقامه في الصورتين الأوليين بتساقط الإستصحابين وحكم في الصورة الثالثة بجريان الإستصحابين جميعاً لعدم لزوم مخالفة قطعية عملية وعدم الدليل على عدم الجمع وحكم في الصورة الرابعة بجريان الإستصحاب في الطرف المترتب عليه الأثر دون الطرف الآخر .

﴿ اقول ﴾

اماعدم جريان الإستصحابين في الصورتين الاوليين فلا كلام لنا فيه واما جريانهما في الصورة الثالثة فقد عرفت ضعفه ممـــا تقدم وذلك لقصور أدلة الاصول عن الشمول لجميع الأطراف ولو لم يلزم منه مخالفة عملية وأما جريان الإستصحاب في الصورة الرابعة في الطرف المترتب عليـــه الأثر دون الطرف الآخر فهو حق ولكنها ليست من تعارض الإستصحابين بعد كون الطرف الآخر خارجاً عن الإبتلاء وخالياً عن الاثر وقد اعترف أعلى الله مقامه بذلك كله في كلام له في المقام فراجع عين كلامه زيد في علو مقامه .

﴿ قوله فإن قوله عليه السلام فى ذيل بعض أخبار الباب ولكن ينقض اليقين باليقين لو سلم انه يمنع عن شمول قوله عليه السلام فى صدره لا ينقض اليقين بالشك . . . الخ ﴾

جواب عن منع المقتضي لجريان الإستصحابين جميعاً ووجه المنع عـــدم إطلاق الخطاب وعدم شموله للإستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وذلك للزوم المناقضة بين الصدر والذيل فلو شمل صدر خطاب لا ينقض اليقين أبداً بالشك كلا من أطراف العلم الإجمالي لناقضه الذيل وهو قوله وإنما ينقضه بيقين آخر بعد فرض حصول العلم الاجمالي بالخلاف في احدها وذلك لوضوح المناقضة بين السلب الكلي أي النهي عن النقض في جميع الاطراف مع الايجاب الجزئي أي الامر بالنقض في احدها المعلوم بالاجمال (وأصل المنع) من الشيخ أعلى الله مقامه (قال) فيما أفاده لاثبات التساقط في الصورة الأولى من الصور الأربع المتقدمة (ما لفظه) لأن العلم الاجمالي هنا بانتقاض أحد المستصحبين يوجب خروجهما عن مدلول لا ينقض لأن قوله لا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين مثله يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله (انتهى) كلامه رفع مقامـــه (وحاصل جواب المصنف) عن المنع ان المناقضة بين الصدر والذيل لو سلم انها مما تمنع عن إطلاق الخطاب وعن شموله لاطراف العلم الاجمالي فهي موجودة في بعض اخبار الباب مما فيه الذيل المذكور اي وانما ينقضه بيقين آخر وليست هي موجودة في جميـــع الاخبار مما ليس فيه الذيل المذكور (وعليه) فإطلاق الخطاب وشموله لاطراف العلم الاجمالي في ساير الاخبار محفوظ على حاله والمقتضي للجريان فيها محقق لامحالة

﴿ اقول ﴾

ان الشيخ اعلى الله مقامه وإن منع عن إطلاق الخطاب وعن شموله لاطراف العلم

الإجمالي في خصوص الصورة الاولى فقط كما أشرنا آنفاً وهي ما اذا كان العمل بالإستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية والمصنف قد ادعى جريان الإستصحابين فيما لم يلزم منه مخالفة قطعية عملية ولكن حيث رأي المصنف أن منع إطلاق الخطاب من جهة المناقضة بين الصدر والذيل مما يجري حتى فيما لم يلزم منه مخالفة قطعية عملية فصار بصدد الجواب عن المناقضة ليستريح منها (ومن هنا يظهر) ما يتوجه الى الشيخ أعلى الله مقامه من أن المناقضة وإن أفادهـا هو في خصوص الصورة الاولى من الصور الاربع المتقدمة ولكنها مما تجري هي في ساير الصور ايضاً فلا يبقى معها مجال لجريان الإستصحابين في الصورة الثالثة بل ولا في الثانية لو لا الإجماع على عدم الجمع فإن المخالفة القطعية العملية هب انها ممـا لا تلزم فيهما ولكن المناقضة بين الصدر والذيل محققة فيهما جداً وهي مما تكفي للمنع عن إطلاق الخطاب وعن شموله لأطراف العلم الإجمالي بلا كلام .

(ثم إنه) يرد على جواب المصنف عن المنع ان الذيل المذكور وإن كان مما يختص ببعض أخبار الباب دون الكل ولكن مجرد ذلك مما لا يقتضي شمول ما ليس فيه الذيل لأطراف العلم الإجمالي بل لو لم يكن في أخبار الباب ما فيه الذيل أصلا لمنعنا مع ذلك عن شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالي فإن الأصل العملي موضوعه الشك وغايته العلم ومع حصول الغاية المانعة عن الأصل في أحد أطراف العلم الإجمالي كيف يجري الأصل في جميعها نعم لا مانع عن جريانه في الطرف الآخر الذي لا علم لنا فيه اصلا ولكن حيث لا تعيين له في مقام الإثبات فيسقط الأصل قهراً عن الحجية في جميع الأطراف بتمامها وسيأتي نظير هذا التقريب أو عينه في تعارض الخبرين ايضاً عند بيان كون مقتضي القـاعدة الأولية فيهما هو التساقط لا التخيير فانتظر .

﴿ قوله وشموله لما في أطرافه . . . الخ ﴾

عطف على عموم النهي في سائر الاخبار مما ليس فيه الذيل أي إلا انه لا يمنع عن

عموم النهي في ساير الأخبار وعن شموله لما في أطراف المعلوم بالإجمال .

في تقدم التجاوز والفراغ وأصل الصحة على الاستصحاب بالتخصيص

﴿ قوله تذنيب لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز فى حال الإشتغال بالعمل وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه وإصالة صحة عمل الغير الى غير ذلك من القواعد المقررة فى الشبهات الموضوعية إلا القرعة يكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ماشك فيه من الموضوعات لتخصيص دليلها بأدلتها ... الخ ﴾ مقصوده من قوله الى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية ...الخ هو مثل قاعدة اليد (وحاصل كلامه) ها هنا أن وجه تقدم كل من التجاوز والفراغ وأصل الصحة في فعل الغير واليد على الإستصحابات المخالفة لها هو التخصيص وأخصية أدلتها من أدلة الإستصحاب .

(وأما الشيخ) أعلى الله مقامه فقد فصّل بين ما إذا قلنا ان هذه القواعد امارات شرعية فيكون تقدمها على الإستصحاب بالحكومة على مبناه المتقدم في تقدم الامارات على الإستصحاب وبين ما اذا قلنا إنها أصول شرعية فيكون تقدمها على الإستصحاب بالتخصيص إلا في إصالة الصحة فتنظر في تقديمها على الإستصحاب الموضوعي الذي في مورده من استصحاب عدم الإتيان بالجزء أو الشرط ونحوه ولم يقل بتقديمها عليه بالتخصيص (قال اعلى الله مقامه ما لفظه) أما الكلام في المقام الأول يعني به معارضة الإستصحاب لبعض الامارات التي يترائي كونها من الأصول كاليد ونحوه يعني التجاوز والفراغ وأصل الصحة في فعل الغير فيقع في مسائل .

(الاولى) أن اليد مما لا يعارضها الإستصحاب بل هي حاكمة عليه (قال) بيان ذلك أن اليد إن قلنا بكونها من الامارات المنصوبة دليلا على الملكية من حيث كون الغالب في مواردها كون صاحب اليد مالكاً أو نائباً عنه وأن اليد المستقلة الغير المالكية قليل بالنسبة اليها وان الشارع انما اعتبر هذه الغلبة تسهيلا على العباد فلا إشكال في تقديمها على الإستصحاب على ما عرفت من حكومة أدلة الامارات على أدلة الإستصحاب وإن قلنا بأنها غير كاشفة بنفسها عن الملكية أو أنها كاشفة لكن اعتبار الشارع له ليس من هذه الحيثية بل جعلها في محل الشك تعبداً لتوقف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها نظير إصالة الطهارة (الى ان قال) فالأظهر أيضاً تقديمها على الإستصحاب (الى ان قال) وكيف كان فاليد على تقدير كونه من الأصول التعبدية ايضاً مقدمة على الإستصحاب وإن جعلناه أي الاستصحاب من الامارات الظنية لأن الشارع نصبها في مورد الإستصحاب (قال) وإن شئت قلت إن دليله أخص من عمومات الإستصحاب

(الى أن قال المسألة الثانية) في ان اصالة الصحة في العمل عند الفراغ عنه لا يعارض بها الإستصحاب إما لكونها من الامارات كما يشعر به قوله عليه السلام في بعض روايات ذلك الأصل هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك وإما لأنها وان كانت من الاصول إلا أن الامر بالاخذ بها في مورد الإستصحاب يدل على تقديمها عليه فهي خاصة بالنسبة إليه يخصص بأدلتها أدلته (ثم ساق الكلام) طويلا في تحقيق التجاوز والفراغ .

(الى ان قال المسألة الثالثة) في إصالة الصحة في فعل الغير وهي في الجملة من الاصول المجمع عليها فتوى وعملا بين المسلمين (ثم ساق الكلام) طويلا في تحقيق حالها .

(الى أن قال السادس) في بيان ورود هذا الاصل على الإستصحاب فنقول أما تقديمه على استصحاب الفساد وما في معناه فواضح وله عبارتان في وجه الوضوح

قد رقم على احداهما زائد وأفاد في كلتيهما كون أصل الصحة سبباً وأصل الفساد أي عدم الاثر عقيب الفعل المشكوك في تأثيره مسبباً (الى ان قال) وأما تقديمه على الإستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد كإصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أوالوزن فقد اضطرب فيه كلمات الاصحاب خصوصاً العلامة وبعض من تأخر عنه (ثم قال) والتحقيق انه إن جعلنا هذا الاصل من الظواهر كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الاكثر فلا إشكال في تقديمه على تلك الإستصحابات وإن جعلناه من الاصول (الى أن قال) ففي تقديمه على الإستصحاب الموضوعي نظر (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

(أما قاعدة اليد) فالحق فيها هو تفصيل الشيخ أعلى الله مقامه (فإن كانت) هي امارة كما هو الظاهر منها نظراً الى كشفها وحكايتها عن الملكية ولو لأجل الغلبة التي قد اشير إليها فهي حاكمة أو واردة على الإستصحاب على الخلاف المتقدم بيننا وبين الشيخ أعلى الله مقامه في وجه تقدم الامارات على الإستصحاب (وان كانت) أصلا عملياً فتقدمها على الإستصحاب يكون بالتخصيص لأخصية دليلها من دليله ويجري هذا الكلام بعينه في إصالة الصحة حرفاً بحرف (فإن كانت) هي امارة كما سيأتي فهي حاكمة أو واردة على الإستصحاب والا فتقدم عليه بالتخصيص لأخصيتها منه (ومن هنا يظهر) انه لا وجه لتنظر الشيخ في تقديم إصالة الصحة على الإستصحابات الموضوعية بناء على كون إصالة الصحة أصلا عملياً وسيأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى (وأما التجاوز والفراغ) فالحق فيهما هو ما أفاده المصنف من التخصيص فإنهما وإن فرض كونهما امارتين كما سيأتي ولكنهما حيث أخذ في لسان دليلهما الشك كالإستصحاب عيناً فلا معنى لورودهما عليه لعدم الترجيح إذ كما لو أخذ بهما فلا يبقى موضوع للإستصحاب أي الشك ولو تعبداً فكذلك لو اخذ بالاستصحاب فلا يبقى موضوع لهما أصلا فقهراً

تصل النوبة على هذا الى ملاحظة النسبة بين الطرفين من حيث العموم والخصوص وحيث ان كلا من التجاوز والفراغ أخص من الإستصحاب فيقدم عليه بالتخصيص

﴿ قوله وكون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها . . . الخ ﴾

في العبارة مسامحة واضحة والصحيح هكذا عن تخصيصه به أي ببعضها (وعلى كل حال) مقصوده من بعضها الذي تكون النسبة بينه وبين الإستصحاب عموماً من وجه هو اليد إذ قد يتفق أحياناً أن لا يكون في مورد اليد استصحاب أصلا كما إذا علمنا أو احتملنا ان ما في اليد قد نشأ في ملك ذي اليد ولم يكن مما علم انه لم يكن في ملكه سابقاً كي يستصحب عدم الملكية كما انه قد يتفق ايضاً أحياناً أن يكون ما في اليد مما تبادل فيه الحالتان بأن علم أنه كان ملكاً له في وقت وعلم أيضاً أنه لم يكن ملكاً له في وقت آخر ولم يعلم السابق من اللاحق كي يستصحب احدهما ففي هذين الموردين يد ولا استصحاب فيكون هومورد الإفتراق من جانب اليدومورد الإفتراق من جانب الإستصحاب كثير فتكون النسبة بينهما عموماً من وجه ولا تكون اليدأخص منه كي تقدم عليه بالتخصيص (هذا وقد يوجد) في كلام الشيخ ايضاً إشارة الى ذلك (حيث قال أعلى الله مقامه) في ذيل ما أفاده لتقديم اليد على الإستصحاب (ما لفظه) إذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبوقاً بكونه ملكاً للغير كما لا يخفى (انتهى) (وكيف كان) حاصل ما أجاب به المصنف عن كون النسبة بينهما من وجه أمران .

(الاول) الاجماع على عدم التفصيل بين موارد اليد فكما أنه يعمل باليد فيما لااستصحاب في موردها فكذلك يعمل بها فيما كان هناك استصحاب على خلافها

(الثاني) أن مورد افتراق اليد عن الإستصحاب نادر قليل جداً فلو خصصنا اليد بالإستصحاب وجعلنا مورد الإجتماع تحت الإستصحاب قل مورد اليد حينئذ بلا شبهة بخلاف ما إذا خصصنا الإستصحاب باليد وجعلنا مورد الإجتماع تحت اليد فلا يقل مورد الإستصحاب بلا كلام .

﴿ اقول ﴾

(هذا كله) إن قلنا بكون اليد أصلا عملياً وأما إذا قلنا بكونها امارة شرعية كما أشرنا آنفاً فهي واردة على الاستصحاب رافعة لموضوعه وهو الشك ولو تعبداً ومن الواضح المعلوم انه لايكاد تلاحظ النسبة بين الوارد والمورود أو الحاكم والمحكوم أبداً

﴿ قوله لو قيل بتخصيصها بدليلها . . . الخ ﴾

أي لو قيل بتخصيص بعضها كاليد بدليل الاستصحاب (ومن هنا يظهر) أن الصحيح كان هكذا لو قيل بتخصيصه بدليله بل الصحيح في عود الضمير كان أن يقول من أول العبارة هكذا لا يمنع عن تخصيصه به بعد الاجماع على عدم التفصيل بين موارده مع لزوم قلة المورد له جداً لو قيل بتخصيصه بدليله إذ قل مورد منه لم يكن هناك استصحاب على خلافه كما لا يخفى ... الخ .

في تقدم الاستصحاب على القرعة بالتخصيص

﴿ قوله وأما القرعة فالإستصحاب فى موردها يقدم عليها لأخصية دليله من دليلها . . . الخ ﴾

(وحاصل) ما أفاده المصنف في وجه تقديم الاستصحاب على القرعة أمران .

(احدهما) أن دليل الإستصحاب أخص من دليل القرعة فإن كلا من الإستصحاب والقرعة وان أخذ في موضوعه الشك ولكن الإستصحاب مما يعتبر فيه سبق الحالة السابقة دون القرعة فيكون أخص منها فيقدم عليها .

(ثانيهما) أن عموم دليل القرعة موهون بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجاً الى الجبر بعمل المعظم ولا أقل بعمل جمع من الإصحاب بخلاف الإستصحاب فيكون عمومه قوياً لقلة تخصيصه بخصوص دليل كما في مورد التجاوز والفراغ والشك في ركعات الصلاة ونحوها فيقدم الإستصحاب عليها ايضاً (هذا كله) من أمر المصنف .

(واما الشيخ) أعلى الله مقامه فعبارته في المقام مختصرة جداً قد اعتذر عن البسط فيه بعدم سعة الوقت وهي مع اختصارهـــا مشوشة مضطربة مرددة بين نسختين أصل وبدل وكل منهما غير مستقيم (قال في الأصل) ومجمل القول فيها ان ظاهر أخبارها يعني أخبار القرعة أنها أعم من جميع أدلة الأصول فلابد من تخصيصها بها فتختص القرعة موارد لايجري فيها الإستصحاب نعم القرعة واردة على إصالة التخيير وإصالتي الإحتياط والإباحة اذا كان مدركهما العقل وإذا كان مدركهما تعبد الشارع بهما في موردهما فدليل القرعة حاكم عليهما كما لا يخفى لكن ذكر في محله ان أدلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أوجماعة منهم والله العالم (انتهى) (وفيه) ان دعوى ظهور اخبار القرعة في كونها اعم من جميع ادلة الاصول وانه لابد من تخصيصها بها مما لا تلائم دعوى حكومـــة دليل القرعة على إصالتي الاحتياط والإباحة إذا كان مدركهما تعبد الشارع بهما أي اذا كانا اصلين شرعيين وهذا واضح (وقال في النسخة بدل) مكان قوله فتختص القرعة موارد لا يجري فيها الإستصحاب ... الخ (ما لفظه) فتختص القرعة موارد لا يجري فيها أصل من الاصول الثلاثة أعني البراءة والإحتيـــاط والإستصحاب فلو دار امر المايع بين الخل والخمر لم يكن مورداً للقرعة لجريان إصالة البراءة والإباحة وكذا الشبهة المحصورة لجريان دليل الإحتياط إلا إذا تعسر الإحتياط كما هو محل روايات القرعة الواردة في قطيع غنم علم بحرمة نعجة فيهـــا وكذا لو دار الامر بين الطهارة والحدث حتى مع اشتباه المتأخر (انتهى) والظاهر ان مقصوده ان مع اشتباه المتأخر واليأس من استصحاب الحالة السابقة يرجع الى الاحتياط لكون الشك في الإمتثال ولا يرجع الى القرعة اصلا لكون اخبارها اعم من جميع ادلة الاصول :

﴿ اقول ﴾

وتحقيق المقام ان القرعة وإن كانت هي امارة كما يظهر من ملاحظة رواياتهـــا

الآتية ان شاء الله تعالى ولكنها حيث اخذ في موضوعها الشك فحالها كحال الاستصحاب عيناً فتتقدم الامارات عليها حكومة او وروداً على الخلاف المتقدم بيننا وبين الشيخ في وجه تقدم الامارات على الاستصحاب (هذا حالها) مع الامارات التي لم يؤخذ في موضوعها الشك كالبينة وخبر الثقة ونحوهما (واما مع الامارات) التي قد اخذ في موضوعها الشك كالاستصحاب والتجاوز والفراغ واصل الصحة بناء على امارية الكل كما هو المختار فالظاهر تقدم الكل عليها بالتخصيص لأخصية دليل الجميع عن دليلها (واما حالها مع الاصول العملية الشرعية) كقاعدة الطهارة او الحل او البراءة النقلية فمقتضي القاعدة من انها امارة وهي اصول والامارة حاكمة او واردة على الاصول وان كان تقدمها عليها ولكن على هذا لا يكاد يبقى لهذه الاصول الشرعية مورد اصلا فتختص القرعة قهراً بغير موارد الاصول الشرعية (واما حالها مع الاصول العقلية) من البراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقليين فإن كانت الشبهة حكمية فلا مجال للقرعة بالاجماع بل بالضرورة وان كانت موضوعية فلها مجال واسع ولكن حيث ان عمومها موهون بكثرة تخصيصه فلابد في العمل بها من عمل الاصحاب بها او ورود دليل بالخصوص في العمل بها في المورد المخصوص وإلا فيؤخذ بالاصول العقلية ولا يؤخذ بها اصلا والله العالم .

﴿ قوله واختصاصها بغير الأحكام إجماعاً لا يوجب الخصوصية فى دليلها بعد عموم لفظها لها . . . الخ ﴾

(دفع لما قد يتوهم) من ان النسبة بين الاستصحاب والقرعة هي عموم من وجه لا عموم مطلق فكما ان الاستصحاب اخص من القرعة لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه فكذلك القرعة تكون اخص من الاستصحاب لاختصاصها بالشبهات الموضوعية بالاجماع بل بالضرورة فلا وجه لدعوى تقدم الاستصحاب على القرعة بالتخصيص (وحاصل الدفع) ان القرعة وإن كانت هي تختص بالشبهات

الموضوعية فقط ولا يكاد تجري في الأحكام إجماعاً بل بالضرورة ولكن ذلك مما لا يوجب خصوصية في جانبها بعد عموم دليلها بحسب اللفظ وشموله لكل من الموضوعية والحكمية جميعاً والمدار في النسبة بين الدليلين هو نسبتهما بحسب انفسهما قبل تخصيص احدهما بشيء لا على النسبة المنقلبة الحاصلة بعد تخصيص احدهما بشيء كما سيأتي شرح ذلك مفصلا في التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى .

﴿ قوله لا يقال كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله . . . الخ ﴾

(حاصل الاشكال) انه كيف يجوز تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب والقرعة امارة وقد تقدم ورود الامارات على الاستصحاب (فكما قلنا هناك) ان رفع اليد عن اليقين السابق بالامارة القائمة على خلافه يكون من نقض اليقين باليقين اي باليقين التنزيلي يعني به الحجة (فكذلك نقول) في المقام ان رفع اليد عن اليقين السابق بالقرعة القائمة على خلافه يكون من نقض اليقين باليقين اي التنزيلي (وكما قلنا هناك) ان الأمر دائر بين التخصيص بلا مخصص او على وجه دائر إن اخذنا بالاستصحاب ورفعنا اليد عن الامارة وكل منهما باطل وبين التخصص اي الورود وارتفاع الموضوع من اصله إن اخذنا بالامارة ورفعنا اليد عن الاستصحاب وهو مما لا محذور فيه (فكذلك نقول) في المقام حرفاً بحرف (وحاصل الجواب) ان المشكوك الذي له حالة سابقة وإن كان هو من المشكل بعنوانه الواقعي إلا انه ليس من المشكل بعنوانه الظاهري الطاري عليه من تحريم نقض اليقين بالشك والظاهر من دليل القرعة ان يكون الشيء مشكلا بقول مطلق بتمام المعنى اي واقعاً وظاهراً لا في الجملة (وعليه) فدليل الاستصحاب وارد على دليل القرعة رافع لموضوعه اي الاشكال ولو تعبداً لا حقيقة (ظاهراً لا واقعاً) (وفيه) مضافاً الى انه عدول عن التخصيص الى الورود ان ذلك ليس اولى من العكس (اذ كما يقال) ان موضوع القرعة هو الاشكال بقول مطلق اي واقعاً وظاهراً فإذا قام الاستصحاب

انتفى الاشكال ولو ظاهراً وهذا هو الورود (فكذلك يقـــال) إن موضوع الاستصحاب ايضاً هو الشك وانتفـــاء يقين آخر على الخلاف بقول مطلق اي حقيقة وتنزيلا فإذا قامت القرعة على خلاف الحالة السابقة انتفى الشك وتحقق اليقين الآخر على الخلاف ولو تنزيلا وهذا هو الورود ولعله إليه اشار أخيراً بقوله فافهم (والصحيح في الجواب) أن يقال إن القرعة وان كانت هي امارة وقد تقدم منا ورود الامارات على الإستصحاب ولكنها امارة قد اخذ في لسان دليلها الشك كما في الاستصحاب عيناً (وعليه) فلا معنى لورود احدهما على الآخر وارتفاع موضوعه به وذلك لعدم الترجيح فتصل النوبة حينئذ الى ملاحظة النسبة بينهما من حيث العموم والخصوص وحيث أن القرعة أعم والاستصحاب أخص فيقـــدم الإستصحاب عليها بالتخصيص .

﴿ قوله من دوران الأمر بين التخصيص بلا مخصص إلا على وجه دائر والتخصص . . . الخ ﴾

ويعني بالتخصص الورود ورافعية احدهما لموضوع الآخر ولو تعبداً لا حقيقة كما تقدم في الامارات بالنسبة الى الإستصحاب بل بالنسبة الى مطلق الاصول وهكذا السببي بالنسبة الى المسببي لا التخصص المصطلح وهو الخروج الموضوعي كخروج زيد الجاهل عن أكرم العلماء موضوعاً وإنما يطلق عليه التخصص في المقام بمناسبة لفظ التخصيص كما لا يخفى .

﴿ قوله من المشكل والمجهول والمشتبه . . . الخ ﴾

اختلاف هذه العناوين هو اشارة الى اختلاف أدلة القرعة بحسب اللفظ مثل قوله القرعة لكل أمر مشكل او مشتبه او كل مجهول ففيه القرعة ولكن الظاهر ان الذي قد ورد من طرقنا وذكره الوسائل كما سيأتي شرحه ليس إلا بلفظ كل مجهول ففيه القرعة وإن اشتهر على الألسن القرعة لكل امر مشكل او مشتبه ولعله مأثور من طرق العامة .

﴿ قوله الصادق عليه حقيقة رافع لموضوعه أيضاً . . . الخ ﴾

أي فدليل الإستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق حقيقة على المشكوك الذي كانت له حالة سابقة رافع لموضوع دليل القرعة ايضاً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد أشير آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه و بين رفع اليد عن دليله لوهن عمومها وقوة عمومه . . . الخ ﴾

الظاهر انه تفريع على رافعية دليل الإستصحاب لموضوع دليل القرعة (ولكن تعليل) رفع اليد حينئذ عن دليل القرعة عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليل الإستصحاب بقوله لوهن عمومها وقوة عمومه (مما لا وجه له) بل الصحيح كان أن يعلل ذلك بورود دليل الإستصحاب عليها كما ادعاه آنفاً وهذا واضح .

في قاعدة التجاوز والفراغ وذكر أخبار الباب

(ثم إن الكلام) حيث انجر الى ذكر قاعدة التجاوز والفراغ وأصل الصحة والقرعة فلابأس بالإشارة الى كل منها بقدر الحاجة (فنقول) أما التجاوز والفراغ فيقع الكلام فيهما في مواضع عديدة .

(الموضع الاول) في ذكر أخبار الباب وهي على قسمين (أخبار عامة) غير مختصة مضمونها بالطهارة والصلاة بل يستفاد منها العموم والشمول لغيرهما ايضاً كالحج والعمرة ونحوهما كما صرح به الشيخ ها هنـــا وصاحب الجواهر في احكام الوضوء (وأخبار خاصة) مختصة مضمونها بالطهارة والصلاة فقط كما سيأتي تفصيلها واحداً بعد واحد .

(اما الأخبار العامة) فهي أربعة مروية كلها في الوسائل .

(الاول) ما رواه في ابواب الخلل في باب من شك في شيء من أفعال الصلاة بسنده عن زرارة قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة قال يمضي قلت رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر قال يمضي قلت رجل شك في التكبير وقد قرأ قال يمضي قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي على صلاته ثم قال يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء .

(الثاني) ما رواه في أبواب الركوع في باب عدم بطلان الصلاة بالشك في الركوع بسنده عن اسماعيل بن جابر قال قال أبو جعفر عليه السلام إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه (وقد) روي في الوافي في باب الشك في أجزاء الصلاة عن أبي بصير عن ابي عبدالله (ع) مثله .

(الثالث) مارواه في أبواب الوضوء في باب أن من شك في شيء من أفعال الوضوء بسنده عن عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه .

(الرابع) ما رواه في أبواب الخلل في باب من شك في شيء من أفعال الصلاة بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو (هذا ما ظفرنا عليه) من الأخبار العامة الغير المختصة بباب الطهارة والصلاة بعد الفحص عنها في أبواب مختلفة من الوسائل .

(واما الاخبار الخاصة) المختصة مضمونها بباب الطهارة والصلاة فقط فهي على قسمين ايضاً .

(الاول) ما يختص بالشك في الأثناء .

(والثاني) ما يختص بالشك بعد الفراغ .

(اما القسم الاول) فهو أخبار متعددة .

(منها) ما رواه في الوسائل في أبواب الركوع في باب عدم بطلان الصلاة بالشك في الركوع بسنده عن حماد بن عثمان قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام أشك وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا قال امض (ورواه بطريق آخر) ايضاً قال فيه فقال قد ركعت امضه .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور بسنده عن محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع قال يمضي في صلاته .

(ومنها) مارواه في الباب المذكور ايضاً بسنده عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل أهوى الى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع قال قد ركع .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور أيضاً بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع قال يمضي في صلاته حتى يستيقن (ورواه بطريق آخر) ايضاً قال فيه يمضي على شكه ولا شيء عليه .

(ومنها) ما رواه في ابواب السجود في باب ان من شك في السجود وهو في محله بسنده عن اسماعيل بن جابر عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث قال وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض .

(ومنها) ما رواه في ابواب الخلل في باب من شك في شيء من أفعال الصلاة بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن رجل ركع وسجد ولم يدر هل كبر او قال في ركوعه وسجوده هل يعتد بتلك الركعة والسجدة قال إذا شك فليمض في صلاته (هذا تمام الاخبار) المختصة بالشك في الاثناء

(واما القسم الثاني) المختص بالشك بعد الفراغ فهو اخبار متعددة ايضاً .

(منها) ما رواه في الوسائل في ابواب الخلل في باب عدم بطلان الصلاة بالشك بعد الفراغ بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال كلما

شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام في الرجل يشك بعد ماينصرف من صلاته قال فقال لايعيد ولاشيء عليه

(ومنها) ما رواه في ابواب الوضوء في باب أن من شك في شيء من أفعال الوضوء مسنداً عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما وعلى جميع ماشككت فيه انك لم تغسله أو لم تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقدصرت في حالة أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ماسمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوئه لا شيء عليك فيه الحديث .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً بسنده عن محمد بن مسلم قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة قال يمضي على صلاته ولا يعيد .

(ومنها) ما رواه في ابواب الخلل في باب عدم بطلان الصلاة بالشك بعد الفراغ مسنداً عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى ام اربعاً وكان يقينه حين انصرف انه كان قد اتم لم يعد الصلاة وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك .

(ومنها) ما رواه في ابواب الوضوء في باب ان من شك في شيء من افعال الوضوء مسنداً عن بكير بن اعين قال قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك .

(ومنها) مارواه في الباب المذكور ايضاً بسنده عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبـــدالله عليه السلام يقول كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه ولا إعادة عليك فيه بناء على ظهور جملة كلما مضى من صلاتك وطهورك الى آخره في مضي تمام الصلاة والطهور لا مضي شيء منهما فيكون الشك مفروضاً بعد الفراغ لا في الاثناء والله العالم .

(ثم إن الشيخ) اعلى الله مقامه لم يذكر من اخبار الباب سوى الاخبار العامة الاربعة (لكن قال) وربما يستفاد العموم من بعض ماورد في الموارد الخاصة (مثل قوله) في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قوله عليه السلام وان كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة (وقوله عليه السلام) كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه كما هو (وقوله عليه السلام) فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك (قال) ولعل المتتبع يعثر على أزيد من ذلك يعني العثور على ما يستفاد منه العموم والا فالاخبار الخاصة كثيرة كما عرفت .

المستفاد من الاخبار هو جعل قاعدتين

احداهما التجاوز واخراهما الفراغ

(الموضع الثاني) ان المستفاد من مجموع الاخبار المذكورة هو جعل قاعدتين مستقلتين .

(احداهما) قاعدة التجاوز .

(واخراهما) قاعدة الفراغ والظاهر ان النسبة بينهما عموم من وجه (وتوضيح ذلك) ان ظاهر الاخبار العامة هو الشك في وجود الشيء بنحو مفاد كان التامة فإن الشك في الشيء ظاهر في الشك في الوجود عرفاً بل ولغة كما صرح به الشيخ اعلى الله مقامه ،

(نعم قد يتوهم) ان التعبير فيها بالخروج عن الشي ومضيه والتجاوز عنه قرينة على كون اصل الشيء مفروغاً عنه وان الشك هو واقع في صحته (ولكنه في غير محله) فإن المراد من الخروج عن الشي ومضيه والتجاوز عنه هو الخروج عن محله ومضيه لا الخروج عن نفس الشيء وذاته .

(نعم قد استبعد) الشيخ اعلى الله مقامه إرادة الشك في الوجود في موثقة محمد بن مسلم وهي الرواية الرابعة كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو (بل ادعى) عدم صحة ذلك في موثقة ابن ابي يعفور وهي الرواية الثالثة اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذ كنت في شيء لم تجزه (والظاهر) ان وجه عدم الصحة بنظره الشريف هو ما سيأتي منه من ارجاع ضمير غيره الى الوضوء اي إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غير الوضوء فشكك ليس بشيء وذلك لئلا يخالف الإجماع على وجوب الإلتفات اذا دخل في غير المشكوك من افعال الوضوء فإذا رجع الضمير في غيره الى الوضوء فقهراً يكون الشك في شيء من الوضوء مع الدخول في غير الوضوء شكاً في صحة الوضوء مع كون اصل الوضوء مفروغاً عنه (ولكنه قد رجع) عن هذا كله اخيراً (فقال) لكن الإنصاف إمكان تطبيق موثقة ابن مسلم على ما في الروايات واما هذه الموثقة يعني بها موثقة ابن ابي يعفور فسيأتي توجيهها على وجه لا يعارض الروايات إن شاء الله تعالى (انتهى) .

(وبالجملة) لا ينبغي الإشكال في ظهور الأخبار العامة المتقدمة في الشك في الوجود بنحو مفاد كان التامة بل جملة من الاخبار الخاصة صريحة في الشك في الوجود مثل قوله فلا أدري ركعت أم لا أو فلم يدر أركع أم لم يركع أو لم يدر هل كبر أو قال شيئاً في ركوعه وسجوده الى غير ذلك .

(واما أخبار الفراغ) وهي من قوله عليه السلام كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد او الرجل يشك بعد ما ينصرف من صلاته قال فقال لا يعيد ولا شيء عليه وهكذا الى الرواية الأخيرة كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا إعادة عليك فيه (فهي كالصريحة) في الشك في الصحة بمعنى ان الشك فيها مفروض بعد الفراغ عن العمل والشك بعد الفراغ عن العمل لا يكون الا في صحة العمل المأتي به (فإذا كانت) الأخبار على طائفتين

طائفة منها للشك في الوجود وطائفة منها للشك في الصحة فقهراً يكون المستفاد من مجموعها هو جعل قاعدتين مستقلتين (فإذا شك) في وجود شيء بنحو مفاد كان التامة فيبني على إتيانه بعد التجاوز عنه او الدخول في غيره وهذه هي قاعدة التجاوز (وإذا شك) في صحة الشيء بنحو مفاد كان الناقصة فيبني على صحته بعد الفراغ عنه أو المضي في حالة أخرى وهذه هي قاعدة الفراغ (والظاهر) ان بين القاعدتين كما أشرنا آنفاً عموم من وجه (فإذا شك) في وجود الشيء بعد التجاوز عنه او الدخول في الغير جرى التجاوز (واذا شك) في صحة العمل بعد الفراغ عنه لأجل الشك في وجود جزء او شرط جرى التجاوز والفراغ جميعاً وإن شئت قلت بحكومة التجاوز على الفراغ أو بوروده عليه نظراً الى ان الشك في الصحة حينئذ مسبب عن الشك في وجود الجزء او الشرط فيجرى التجاوز في السبب دون الفراغ في المسبب (واذا شك) في صحة العمل بعد الفراغ عنه لاجل الشك في فقد المانع جرى الفراغ دون التجاوز نظراً الى ان التجاوز مما لا يتكفل فقد المانع أصلا كتكفله وجود الجزء بل والشرط أيضاً على تفصيل يأتي فيه .

هل التجاوز والفراغ يختصان بباب الطهارة والصلاة ام يجريان في غيرهما ايضاً

(الموضع الثالث) هل التجاوز والفراغ يختصان بباب الطهارة والصلاة فقط أم يجريان في غيرهما أيضاً كالحج ونحوه (مختار الشيخ) اعلى الله مقامه هو الثاني (أما التجاوز) فقد صرح بعد ذكر الاخبار العامة الاربعة ان مضمونها مما لا يختص بالطهارة والصلاة بل يجري فى غيرهما ايضاً كالحج وان المناسب هو الإهتمام فى تنقيح مضامينها ودفع ما يترائي من التعارض بينها ... الخ (وأما الفراغ

فقد قال) أعلى الله مقامه فى الموضع السادس (ما لفظه) ان الشك فى صحة المأتي به حكمه حكم الشك فى الاتيان بل هو هو لأن مرجعه الى الشك فى وجود الشيء الصحيح ... الخ ومقصوده ان الشك فى صحة المأتي به هو مما يندرج تحت الأخبار العامة الاربعة بدعوى رجوع الشك فى الصحة الى الشك فى وجود الصحيح فإذا اندرج تحتها فيعم الفراغ غير الطهارة والصلاة ايضاً بعد ما عرفت من عدم اختصاص تلك الاخبار بهما فقط ولو كان مقصوده من ذلك إثبات الفراغ المختص بباب الطهارة والصلاة فقط لتمسك له بالاخبار الخاصة الواردة فى بابهما كما تقدم تفصيلها لا باندراجه تحت تلك الاخبار العامة الاربعة (إلا انه) أعلى الله مقامه قد رجع أخيراً عن اندراجه تحت تلك الاخبار (فقال) لكن الإنصاف أن الإلحاق لا يخلو عن إشكال لان الظاهر من أخبار الشك فى الشيء انه مختص بغير هذه الصورة إلا أن يدعي تنقيح المناط أو يستند فيه الى بعض ما يستفاد منه للعموم مثل موثقة ابن ابي يعفور يعني المشتملة على قوله (ع) إنما الشك إذا كنت فى شيء لم تجزه (قال) أو يجعل إصالة الصحة فى فعل الفاعل المريد للصحيح أصلا برأسه ومدركه ظهور حال المسلم (قال) قال فخر الدين فى الإيضاح فى مسألة الشك فى بعض أفعال الطهارة إن الاصل فى فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمية الصحة (قال) انتهى (ثم قال) ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدم فى قوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فإنه بمنزلة صغرى لقوله فإذا كان اذكر فلا يترك ما يعتبر فى صحة عمله الذي يراد به براءة ذمته لان الترك سهواً خلاف فرض الذكر وعمداً خلاف إرادة الإبراء (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

اما الاخبار العامة المتقدمة فلا يستفاد من الثلاثة الاولى منها شمول التجاوز لغير باب الطهارة والصلاة اصلا وذلك لما فيها من السؤال عن الشك في افعال الصلاة

والوضوء المانع عن انعقاد الاطلاق للفظ الشيء الواقع فى قوله عليه السلام إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره أو كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره أو إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه فإنه من قبيل المتيقن في مقام التخاطب المانع عن انعقاد الإطلاق وقد تقدم التفصيل في محله فلا نعيد .

(نعم) قوله عليه السلام في الرواية الرابعة كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو حيث ليس فيه سؤال عن شيء دون شيء فلا مانع عن انعقاد الإطلاق للموصول الواقع فيه فكل شيء شك في وجوده وقد مضى محله وموطنه فيجب إمضاؤه كما هو سواء كان جزء عمل كالفاتحة والركوع والسجود ونحو ذلك للصلاة أو جزء جزء كالآية للفاتحة او الكلمة للآية او الحرف للكلمة أو كان عملا من الأعمال المترتبة بعضها على بعض كاعمال الحج من الطواف والصلاة والسعي ونحو ذلك أو كان عملا مستقلا برأسه قد مضى وقته ومحله كالشك في الصلاة بعد مضى وقته ففي جميع هذا كله لايعتني بالشك أصلا للموثقة المذكورة أعني الرواية الرابعة من الاخبار العامة .

(وأما أخبار الفراغ) وهي من قوله عليه السلام كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد الى قوله عليه السلام كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا إعادة عليك فيه (فهي مختصة) بباب الطهارة والصلاة بلاشبهة (ودعوى) ان الشك في صحة المأتي به حكمه حكم الشك في الاتيان بل هو هو لأن مرجعه الى الشك في وجود الشيء الصحيح فيندرج تحت الرواية الرابعة من الاخبار العامة الغير المختصة بباب دون باب (هي ضعيفة جداً) ونظيرها في الضعف دعوى تنقيح المناط والإستناد الى موثقة ابن أبي يعفور المشتملة على قوله عليه السلام إنما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه فإن المناط غير منقح والموثقة ليس فيها ما يستفاد منه العموم .

(نعم لا بأس) بجعل إصالة الصحة في فعل الفاعل المريد للفعل الصحيح

أصلا برأسه من غير اختصاص بباب دون باب كإصالة الصحة في فعل الغير التي سيأتي تفصيلها ان شاء الله تعالى (أو يستفاد عموم اعتبـــار الفراغ) من التعليل المذكور في رواية بكير ابن أعين هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك (بل ومن التعليل) المذكور في راوية محمد بن مسلم وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك فمن هذين التعليلين يعرف ان المناط في عدم الاعتناء بالشك في الصحة بعد الفراغ عن الوضوء أو عن الصلاة هو أذكريته قبلا أو أقربيته الى الحق حين الانصراف منه بعد ذلك ومن المعلوم تحقق هذا المناط بعينه في غير البابين أيضاً فيعم التعليلان تمام الأبواب ولا يختصان بباب دون باب (هذا مضافاً) الى أن منشأ الشك في صحة عمل نفس الشاك بعد الفراغ عنه اذا كان هو الشك في وجود الجزء او الشرط في الجملة جرى فيه التجاوز بلا كلام كما عرفت في آخر الموضع الثاني وإن لم يجر اذا كان منشأ الشك فيها هو الشك في فقد المانع فتذكر .

هل يعتبر في التجاوز والفراغ الدخول في الغير أم لا

(الموضع الرابع) هل يعتبر في التجاوز والفراغ الدخول في الغير المترتب على المشكوك شرعاً أم يكتفي بتجاوز المحل وبالفراغ عن العمل فالكلام يقع في مقامين

(المقام الاول) في اعتبار الدخول في الغير وعدمه في قاعدة التجـــاوز (والظاهر) أنه لا تظهر الثمرة في الأجزاء المترتبة بعضها على بعض كأجزاء الصلاة أو الأعمال المترتبة بعضها على بعض كاعمال الحج بناء على جريان التجاوز فيها كما تقدم في الموضع الثالث وذلك لعدم صدق التجاوز فيها الا بعد الدخول في الغير المترتب على المشكوك شرعاً .

(نعم تظهر الثمرة) في الجزء الأخير من العمل كالتسليم للصلاة أو في العمل الاخير من الأعمال المترتبة بعضها على بعض كما في الحج إذا انفصل بين الجزء الأخير أو العمل الأخير وبين الشك فيه زمان طويل ماح لصورة العمل او انفصل بينهما فعل وجودي مناف للعمل كالحدث والإستدبار ونحوهما مما لا يبقى معه محل للمشكوك اصلا فحينئذ يصدق التجاوز والمضي عن المحل ولا دخول في الغير المترتب على المشكوك شرعاً (وكيف كان) ظاهر الرواية الأولى والثانية من الأخبار العامة الأربعة اعتبار الدخول في الغير وظاهر الرواية الرابعة عدم اعتبار الدخول في الغير وكفاية صدق المضى وأما الرواية الثالثة فصدرها ظاهر في اعتبار الدخول في الغير وذيلها في عدم اعتباره كما صرح به الشيخ أعلى الله مقامه (قال) بعدذكر حديث زرارة المشتمل على قوله (ع) إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء وحديث اسماعيل بن جابر المشتمل على قوله (ع) كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه (ما لفظه) وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك (وقال) بعد ذكر حديث محمد بن مسلم كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو (ما لفظه) وهذه الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير (وقال) بعد ذكر حديث ابن أبي يعفور إذا شككت فى شيء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فليس شكك بشيء إنما الشك إذا كنت فى شيء لم تجزه (ما لفظه) وظاهر صدر هذه الموثقة كالاولين وظاهر عجزها كالثالثة يعني بها حديث محمد بن مسلم .

(ثم إنه أعلى الله مقامه) قد احتمل حمل التقييد فى الروايتين الأوليين على الغالب نظراً الى كون الخروج عن المحل مما لا يمكن غالباً الا بالدخول فى الغير فيلغو التقييد بمعنى انه لامفهوم له (وقد احتمل ايضاً) عكس ذلك وهوانصراف المطلق فى موثقة محمد بن مسلم كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو الى الغالب نظراً الى ان الغالب فى التجاوز والمضى هوالدخول فى الغير فلايحكم بالإطلاق

(قال) فيما أفاده فى المقام (ما لفظه) الموضع الثالث الدخول فى غير المشكوك ان كان محققاً للتجاوز عن المحل فلا اشكال فى اعتباره والا فظاهر الصحيحتين الاولتين اعتباره وظاهر اطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره ويمكن حمل التقييد فى الصحيحين على الغالب خصوصاً فى أفعال الصلاة فإن الخروج من أفعال الصلاة يتحقق غالباً بالدخول فى الغير وحينئذ فيلغو القيد ويحتمل ورود المطلق على الغالب فلا يحكم بالإطلاق (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

والإنصاف ان الخروج من الشيء والتجاوز عنه حيث لايتحقق غالباً إلا بالدخول فى الغير المترتب عليه شرعاً الا فى الجزء الاخير من الصلاة او فى العمل الأخير من الحج فيتحقق بفصل زمان طويل او بفعل منا فى للعمل كما تقدم وعرفت فلا يبقى اعتماد على التقييد الموجود فى الرواية الاولى والثانية وفى صدر الثالثة فيكون القيد فيها محمولا على الغالب كما احتمله الشيخ اعلى الله مقامه بمعنى ان اعتبار الدخول فى الغير فى الروايات المذكورة انما هو لتوقف صدق عنوان التجاوز عليه غالباً لا لمدخلية الدخول فى الغير بما هو هو (وأما اطلاق) الرواية الرابعة كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو (فالظاهر) انه لا وجه لرفع اليد عنه ولا وجه لحمله على الغالب فان المطلق انما يحمل على الغالب ويرفع اليد عن اطلاقـــه اذا لم يكن ظاهراً فى الاطلاق والإنصاف ان ظهور المطلق هنا فى الإطلاق باق محفوظ على حاله (وعليه) فالاظهر الأقوى فى جريان قاعدة التجاوز هو الإكتفـــاء بصدق عنوان التجاوز والمضى فقط غايته انه فيما سوى الجزء الأخير او العمل الأخير لا يتحقق هذا العنوان الا بالدخول فى الغير وفيهما بالخصوص يتحقق بالفصل الطويل والفعل المنافى هذا كله تمام الكلام فى المقام الاول .

(واما المقام الثاني) وهو اعتبار الدخول فى الغير وعدمه فى قاعدة الفراغ فظاهر أخبارها المتقدمة هو عدم اعتبار شيء فيهـــا سوى صدق عنوان الفراغ والإنصراف والمضى .

(الا الرواية الثالثة) اذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك ام لا فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او لم تمسحه مما سمى الله ما دمت فى حال الوضوء فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت فى حالة أخرى فى الصلاة أو فى غيرها فشككت فى بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوئه لا شيء عليك فيه (فإن صريحها) هو اعتبار القيام من الوضوء فى جريان الفراغ فى افعاله (والظاهر) انه يلحق بالقيام من الوضوء مضى زمان طويل مخل بالموالات فإن مع مضيه إذا شك فى غسل الذراعين مثلا لم ينفع العود عليهما قطعاً (ويؤيده) بل يدل عليه قوله عليه السلام فأعد عليهما (الى ان قال) ما دمت فى حال الوضوء .

(وبالجملة) يعتبر فى جريان الفراغ فى خصوص الوضوء فقط إما القيام من الوضوء اومضى زمان طويل مخل بالموالات (وعليه) فإذا فرغ من مسح رجله الأيسر وشك بدون فصل طويل مخل بالموالات فى مسح رأسه أوفى غسل ذراعيه لم تجر قاعدة الفراغ أصلا بل يجب العود على المشكوك وإن صدق عليه عرفاً انه قد فرغ من وضوئه فتأمل جيداً .

هل يكفي الدخول في مقدمات الغير في جريان التجاوز أم لا

(الموضع الخامس) انك قد عرفت في الموضع السابق انا لم نعتبر في جريان قاعدة التجاوز الدخول في الغير في خصوص الجزء الأخير من الصلاة او في العمل الأخير من الحج بل يكفي فيهما فصل زمان طويل اوفعل منا في للعمل فإنهما كافيان في صدق عنوان التجاوز والمضى ولكن فيما سوى الجزء الأخير او العمل الأخير

قد أشرنا انه لا يكاد يصدق عنوان الخروج عن الشيء والتجاوز والمضى الا بعد الدخول في الغير (فحينئذ) يقع الكلام في انه هل يكفي في صدق هـذا العنوان الدخول في مقدمات الغير ام لا يكفي بل لابد من الدخول في نفس الغير بعينه (فإذا شك) في الركوع بعد ما أهوى الى السجود (او شك) في السجود بعد ما نهض للقيام فهل تجري قاعدة التجاوز ام لا تجري (الظاهر) جريانها لصدق عنوان التجاوز بذلك أي بمجرد الدخول في مقدمات الغير وان لم يدخل بعد في نفس الغير بعينه (وعليه) فما ورد من الدليل الخاص على الاكتفاء بالهوى للسجود وهي الرواية الثالثة من الأخبار الخاصة قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل أهوى الى السجود فلم يدر أركع ام لم يركع قال قد ركع (يكون) على القاعدة (وماورد) من الدليل الخاص على عدم الإكتفاء بالنهوض للقيام وقـد رواه في الوسائل في ابواب السجود في باب من شك في السجود بسنده عن عبد الرحمان بن أبي عبدالله قال فيه قلت فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوى قائماً فلم يدر أسجد ام لم يسجد قال يسجد(يكون) على خلاف القاعدة يقتصر فيه على مورد النص (هذا) وقد ذهب الشيخ أعلى الله مقامه الى عدم كفاية الدخول في مقدمات الغير واعتبر الدخول في نفس الغير بعينه (واستدل له) بقول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة إسماعيل بن جابر وهي الرواية الثانية من الروايات الأربعة العامة إن شك في الركوع بعد ما سجد وان شك في السجود بعد ما قام فليمض وانه في مقام تحديد الغير الذي يعتبر الدخول فيه وأنه لا غير أقرب من السجود بالنسبة الى الركوع ومن القيام بالنسبة الى السجود (وفيه ما لا يخفى) فإن قوله عليه السلام ان شك في الركوع بعد ما سجد محمول على التمثيل لا على مقام التحديد وانه لا غير أقرب من السجود الى الركوع وإلا لم يقل ابو عبدالله عليه السلام فى الرواية الثالثة من الأخبار الخاصة فى جواب السائل رجل أهوى الى السجود فلم يدر أركع ام لم يركع قال قد ركع بل كان يعتبر عليه السلام الدخول فى نفس السجود بعينه ولم يكتف بالهوى اليه وهذا لدى التدبر واضح فتدبر جيداً .

في التجاوز عن المحل الاعتيادي والدخول فى الغير الاعتيادي

(الموضع السادس) انك قدعرفت فى الموضع الثالث عدم اختصاص قاعدة التجاوز بباب الطهارة والصلاة فقط بل تجري فى جزء أي عمل كان بل وفى جزء الجزء ايضاً وهكذا فى الأعمال المترتبة بعضها على بعض او فى العمل الموقت اذا مضى وقته ومحله (كما انك قدعرفت) فى الموضع الرابع أن فيماسوى الجزء الاخير من العمل أو العمل الأخير من الأعمال المترتبة لايكاد يصدق التجاوز إلابالدخول فى الغير المترتب على المشكوك وفى خصوص الجزء الأخير او العمل الأخير يصدق التجاوز عن المحل بمضى زمان طويل ماح لصورة العمل او بصدور فعل مناف للعمل كالحدث والإستدبار ونحوهما (وحينئذ) يقع الكلام فى أنه (هل يكفي) التجاوز عن المحل الإعتيادي أو الدخول فى الغير الاعتيادي مع بقاء المحل الشرعي أم لا يكفي (فإذا اعتاد) الموالات فى الغسل الترتيبي وشك فى غسل الجانب الأيسر بعد فصل ما يخل بما اعتاده من الموالات فهل تجري القاعدة نظراً الى التجاوز عن المحل الإعتيادي وإن لم يتجاوز محله الشرعي لعدم اعتبار الموالات فى الغسل شرعاً (واذا اعتاد) زيارة عاشوراء بعد صلاة الصبح بلا فصل ثم رأى نفسه فيها وشك فى صلاة الصبح فهل يجري التجاوز مع بقاء الوقت شرعاً أم لا (الظاهر) انه لايعتد بالتجاوز عن المحل الإعتيادي ولابالدخول فى الغير الاعتيادي بعد بقاء المحل الشرعي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ذكر التمثيل بغسل الجانب الأيسر (مالفظه) مع أن فتح هذا الباب بالنسبة الى العادة يوجب مخالفة اطلاقات كثيرة (فمن اعتاد) الصلاة في أول وقتها أو مع الجماعة فشك في فعلها بعد ذلك

فلا يجب عليه الفعل (وكذا من اعتاد) فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة فرأي نفسه فيه وشك في فعل الصلاة (وكذا من اعتاد) الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به أو قبل دخول الوقت للتهيوء فشك بعد ذلك في الوضوء الى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

هل يجري التجاوز في الشروط كما يجري في الأجزاء

(الموضع السابع) هل يجري التجاوز في الشروط كما يجري هو في الأجزاء أم لا يجري (فكما اذا شك) في القراءة أو الركوع أو السجود يمضي ولا يعتني بالشك (فكذلك إذا شك) في الطهارة أو الستر او القبلة يمضي ولا يعتني بالشك أم لا (الحق هو التفصيل) فإذا شك في الشرط بعد انقضاء العمل فتجري قاعدة التجاوز فيه بلا مانع عنها أبداً كما انه تجري قاعدة الفراغ فيه بلا شبهة ولا ريب فان المفروض في الرواية الاولى والثانية بل والثالثة من الأخبار العامة الأربعة وإن كان هو الشك في الجزء دون الشرط وهو مما يمنع عن انعقاد الإطلاق للفظ الشيء الواقع فيها فإنه من قبيل المتيقن في مقام التخاطب (ولكن الرواية الرابعة) كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو مما لا مانع عن شمولها للشروط كما لا يخفى (وأما إذا شك) في الشرط في أثناء العمل فالتجاوز وإن كان هو مما يجري فيه بالنسبة الى المقدار الماضي من العمل ولكن لابد من إحرازه بالنسبة الى المقدار الباقي (فإن كان) محرزاً فعلا كما إذا رأى نفسه متستراً الآن مستقبلا للقبلة وشك في الستر والإستقبال بالنسبة الى المقدار الماضي من الصلاة فها هنا ينفع التجاوز بالنسبة الى المقدار الماضي بلا كلام (وأما إذا لم يكن) محرزاً فعلا لابعلم ولابعلمي

فها هنا لايكاد ينفع التجاوز الجاري في الشرط بالنسبة الى المقدار الماضي من العمل اصـــلا (الا إذا لم يكن الشرط) شرطاً لجميع العمل من أوّله الى آخره بل كان شرطاً لبعض أجزائه وقد جاز محله كما اذا شك في الجهر بالقراءة او في الإخفات بها بعد ما ركع او سجد فحينئذ يجري التجاوز فيه بلا شبهة (أو كان الشرط) مما أمكن تحصيله فعلا بالنسبة الى المقدار الباقي من العمل بدون استلزامه الفعل المنافي كما إذا كان جالساً في الصلاة وكان الماء حاضراً عنده وقد شك في الوضوء فهاهنا ينفع التجاوز بالنسبة الى الماضي فيجريه بالنسبة اليه ويتوضأ بالنسبة الى الباقي وهو جالس مستقبل القبلة بدون فصل طويل ماح لصورة العمل (هذا) وقد حكى الشيخ أعلى الله مقامه عن بعض الأساطين جريان التجاوز في الشروط مطلقاً سواء كان بعد الفراغ عن العمل أو في الاثناء بل وإذا كان على هيئة الدخول فيه ايضاً (وهو ضعيف) (وحكى) عن بعض الأصحاب عدم جريانه في الشروط مطلقاً ولو كان بعد الفراغ عن العمل (وهو أيضاً ضعيف) (وقد اختار هو بنفسه) التفصيل في المسألة على نحو ما ذكرناه آنفاً من الفرق بين الشك فيه بعـــد العمل فيجري التجاوز فيه بلامانع عنه وبين الشك فيه في الأثناء فلابدمن إحرازه بالنسبة الى القدر الباقي (واستشهد له) بصحيحة علي بن جعفر (ع) عن اخيـــه (ع) المروية في الوسائل في ابواب الوضوء في باب من تيقن الطهارة وشك في الحدث قال سألته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هوام لا قال إذا ذكرها وهو في صلاته انصرف وأعادها وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك (قال) بناء على ان مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك في ذلك (انتهى) (ثم إنه) أعلى الله مقامه قد حكى تفصيلا في الشك في الشرط في الاثناء فإن كان في الوضوء فيجري التجاوز فيه وكأن نظر المفصل الى أن الوضوء محله قبل الصلاة نظراً الى قوله تعالى واذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... الخ وإن كان في غير الوضوء وجب إحرازه للأجزاء الباقية من الصلاة (وهو كما ترى) تفصيل بلا

وجه إذ لا فرق بين الوضوء وغيره من الشروط كالستر والقبلة ونحوهما فى كونه شرطاً مقارناً للصلاة يعتبر وجوده من أولها الى آخرها وإنما يؤتي به كساير الشروط من قبل الصلاة لتقع أول جزء من أجزاء الصلاة الى آخرها مقارناً للشرط لا ان محله الشرعي هناك وهذا واضح ظاهر .

(بقي شيء) وهو انه إذا شك في الشرط بعد الفراغ عن العمل وبنينا على وجوده بقاعدة التجاوز أو الفراغ (فهل يكتفي به) بالنسبة الى مشروط آخر لم نأت به أم لا بل لابد من تحصيله له .

(الحق هو الثاني) فإن الشك في الشرط بالنسبة الى العمل الذي قد فرغ منه وإن كان شكاً بعدتجاوز المحل فلايجب الإعتناء به ولكن بالنسبة الى العمل المستقبل لم يتجاوز محله فيجب الإعتناء به (وقد صرح بذلك) الشيخ أعلى الله مقامه وإن ذكر عن بعضهم نوع ترديد فيه (قال) وأما بالنسبة الى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الإشكال في اعتبار الشك فيه لأن الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهذا المشروط لم يتجاوز عن محله بل محله باق فالشك فى تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله (قال) وربما بنى بعضهم ذلك على ان معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول أو يختص بالمدخول (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه ويعني بالمدخول المشروط الذي قد دخل فيه وفرغ منه في قبال المشروط الذي لم يدخل فيه بعد .

في عدم جريان التجاوز في أفعال الوضوء

(الموضع الثامن) انه يخرج عن تحت قاعدة التجاوز الشك فى أفعال الوضوء فإذا شك في جزء من أجزائه فيجب العود إليه وإن تجـاوز محله ما لم يفرغ عن الوضوء (وذلك للإجماعات المستفيضة) (وصحيحة زرارة) المتقدمة في أخبار

الباب وهي الرواية الثالثة من أخبار الفراغ عن أبي جعفر عليه السلام قال إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله أو لم تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حالة أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوئه لا شيء عليك فيه الحديث (ويظهر من الشيخ) أعلى الله مقامه أن في المسألة أخبار كثيرة في هذا المعنى (قال) فمستند الإجماع الأخبار الكثيرة المخصصة للقاعدة المتقدمة (انتهى) ولكن الظاهر أنه سهو من قلمه الشريف إذ لم نجد في الكتب الفقهية ولا في الأحاديث المروية مايدل على التخصيص سوى الصحيحة المذكورة (وعلى كل حال) لا إشكال في جواز الإعتماد على صحيحة واحدة في تخصيص قاعدة التجاوز سيما بعد اعتضادها بالاجماعات المستفيضة (ولكن الإشكال) في أن الصحيحة مما لها معارض قوى وهي موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة في الاخبار العامة إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه (فهل يمكن الجمع) بين الموثقة وبين الصحيحة والاجماعات المستفيضة على وجه يرتفع التنافي بينهما عرفاً (ام لا) بل لابد من رفع اليد عن الموثقة تقديماً للصحيحة المعتضدة بالإجماعات المستفيضة عليها .

(وقد تصدى الشيخ وصاحب الجواهر وغيرهما) أعلى الله مقامهم للجمع بينهما بإرجاع ضمير غيره في الموثقة الى الوضوء أي إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غير الوضوء فليس شكك بشيء وذلك لئلا تخالف الصحيحة والإجماعات المستفيضة .

﴿ اقول ﴾

إن إرجاع ضمير غيره في الموثقة الى الوضوء هو خلاف الظاهر جداً وارتكاب خلاف الظاهر من دون أن يكون عليه شاهد عرفي مما لا سبيل اليه ومجرد ارتفاع

التنافي به بين الموثقة وبين الصحيحة والإجماعات المستفيضة مما لا يجوّز ذلك والا لا نفتح باب الجمع التبرعي بين كل خبرين متعارضين على نحو يرتفع التنافي بينهما ولو لم يساعده فهم العرف وهو كما ترى ضعيف (مضافاً) الى ان التصرف في الموثقة بحملها على ما إذا شك في شيء من الوضوء وقد دخل في غير الوضوء ليس بأهون من التصرف في الصحيحة بحمل الإعادة فيهـــا على غسل الذراعين وعلى جميع ما شك فيه على الإستحباب .

(وبالجملة) ان الحق في المسألة كما أشير قبلا هو رفع اليد عن الموثقة تقديماً للصحيحة المعتضدة بالإجماعات المستفيضة عليها وذلك بلا حاجة الى التكلّف والتصرف في ظهور الموثقة بنحو لا يساعده فهم العرف أصلا .

التجاوز والفراغ امارتان ومثبتاتهما ليست بحجة

(الموضع التاسع) هل التجاوز والفراغ امارتان أم أصلان عمليان (وعلى تقدير كونهما) امارتين فهل مثبتاتهما حجة كما في البينة وخبر العدل إذا قلنا به أم لا (فإذا شك) في السورة وعلم انه لا يحفظ من سور القرآن الا التوحيد فقط فبقاعدة التجاوز هل يثبت انه قد قرء التوحيد بحيث إذا نذر أن يصلي صلاة مع التوحيد فقد حصل البرء بما صلى أم لا (وإذا شك) في الستر وعلم انه لم يحضره في حال الصلاة سوى ثوب أبيض فبقاعدة الفراغ هل يثبت انه قد لبس الثوب الابيض بحيث إذا نذر أن يصلي صلاة في الثوب الابيض فقد حصل البرء بمـــا صلى أم لا .

﴿ اقول ﴾

أما كونها امارتين أو أصلين عمليين فالظاهر انها امارتان وذلك لما عرفت منا غير مرة من أن الامارة عبارة عما له كشف وحكاية عن الواقع والتجاوز والفراغ مما لايخلو ان عن ذلك (ويؤيده) بل يدل عليه قوله (ع) في اخبار التجاوز قد ركع أو قد ركعت امضه وفي أخبار الفراغ هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك او كان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك (واما كون مثبتاتها حجة أم لا) فالظاهر عدم حجيتها إذ لا ملازمة بين امارية شيء وبين حجية مثبتاته كما عرفت ذلك في الاستصحاب حيث انه اخترنا اماريته ولم نقل بحجية مثبتاته (والسّر) في ذلك ان المدار في القول بالمثبتات على استفادة ذلك من دليل اعتبار الامارة ولا يكاد يستفاد ذلك من دليل التجاوز والفراغ أصلا سوى التعبد باتيان ما شك في اتيانه أو بصحة ما شك في صحته من دون التعبد بأطرافه من لوازمه وملازماته وملزوماته ليترتب عليها آثارها (بل لا يبعد القول) بالتعبد باتيان ما شك في اتيانه من حيث كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به لا من حيث هو هو (فإذا شك) في اتيان الفاتحة مثلا فلايبني بقاعدة التجاوز إلا على وجودها وتحققها من حيث كونها جزءاً للصلاة لا من حيث هي هي بحيث لو نذر أن يقرأ الفاتحة في كل ساعة فقد حصل البرء بالنسبة الى هذه الساعة (وهكذا إذا شك) في صحة الصلاة بعد الفراغ عنها من ناحية الطهور فلا يبني إلا على تحقق الطهارة من حيث كونها شرطاً للصلاة لا من حيث هي هي بحيث لو نذر أن يتطهر في كل ساعة فقد حصل البرء بالنسبة الى هذه الساعة (بل قدعرفت) في الموضع السابع انه لايمكن الإكتفاء بها من حيث كونها شرطاً للصلاة ايضاً الا لخصوص ما أتى به من الصلوات لا للصلوات الآتية .

هل يجري التجاوز والفراغ عند احتمال الترك عمداً

(الموضع العاشر) هل التجاوز والفراغ كما يجريان عند احتمال الترك سهواً فكذلك يجريان عند احتمال الترك عمداً أم لا (الظاهر عدم الجريان) وذلك لانصراف أخبار الباب جميعاً الى صورة احتمال الغفلة والنسيان لا الى احتمال العمد والعصيان (مضافاً) الى ما تقدم في بعض أخبار الفراغ من التعليل بالأذكرية فإنها مما ينفي الغفلة والنسيان ولا يكاد ينفي العمد والعصيان (هذا ولكن يظهر من الشيخ) أعلى الله مقامه الجريان (قال) في الموضع السابع (ما لفظه) نعم لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً او تركه تعمداً والتعليل المذكور يعني به قوله عليه السلام هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك بضميمة الكبرى المتقدمة يعني بها قوله المتقدم فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله الذي يراد به براءة ذمته لأن الترك سهواً خلاف فرض الذكر وعمداً خلاف إرادة الإبراء... الخ يدل على نفي الإحتمالين (انتهى) يعني بهما السهو والعمد جميعاً (ولكن ذلك مما لا يخلو عن مسامحة) فإن الذي يترتب على الأذكرية أنه اذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله سهواً وأما عدم تركه عمداً فلا يكاد يترتب عليها إذ كون المكلف مريداً لإبراء ذمته فلا يترك عمداً هو أمر آخر لا ربط له بقاعدة التجاوز والفراغ كما لا يخفى (اللهم) إلا اذا كان مقصد الشيخ هو مجرد نفي الاحتمالين هنا احدهما للتعليل المتقدم والآخر لكون المكلف مريداً لإبراء ذمته لا نفي الاحتمالين لأجل التعليل المذكور (وعلى كل حال) يمكن التشبث لنفي احتمال الترك عمداً وعصياناً إذا احتمل ذلك بعد التجاوز عن المحل او بعد الفراغ عن العمل بإصالة

الصحة الجارية حتى في عمل نفس الشاك ايضاً كما أشير قبلا في الموضع الثالث وسيأتي تفصيلها قريباً مشروحاً من غير اختصاص لها بعمل الغير فقط بالخصوص به دون غيره فانتظر لذلك يسيراً .

هل الفراغ يجري عند محفوظية صورة العمل أم لا

(الموضع الحادي عشر) هل الفراغ كما يجري عند الشك في الصحة مع عدم محفوظية صورة العمل فكذلك يجري هو مع محفوظيـــة صورة العمل ايضاً أم لا (فكما إذا شك) في أنه هل سجد على الأرض أو على المعدن أو صلى الى القبلة أوالى غيرها أو صلى فيما يؤكل لحمه أو فيما لا يؤكل لحمه أوأزال الحائل بتحريك الخاتم عند الغسل أم لم يزل (يبني على الصحة) في جمع هذه الصور كلهـــا ولا يكاد يعتني بالشك في شيء منها أصلا (فكذلك اذا علم) انه قد سجد على هذا الشيء غفلة وشك بعد الصلاة في انه هل هو أرض أو معدن أو علم أنه قد صلى الى هذه الجهة بلا التفات وشك بعد الصلاة في انها هل هي قبلة أم لا او علم انه قد صلى في هذا الثوب بلا التفات ايضاً وشك بعد الصلاة في انه هل هو من المأكول أومن غير المأكول أوعلم انه قدغفل عن تحريك الخاتم حين الغسل قطعاً وشك بعد الغسل في انه هل هو مانع عن وصول الماء الى البشرة أم لا (فهل يبني ايضاً) على الصحة في جميع هذه الصور كلها ولا يكاد يعتني بالشك في شيء منها أصلا كما في الصور السابقة عيناً أم لا (الظاهر) أنه لا يبني على الصحة في شيء من هذه الصور أصلا وذلك للتعليل المتقدم في بعض أخبار الفراغ هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك فإن التعليل المذكور مما يعبّدنا بالذكر في حين العمل وأنه لم يخل بشيء سهواً وهو

إنما يجري مع عدم محفوظية صورة العمل بحيث يحتمل فيه الذكر وأما مع محفوظية صورة العمل والقطع بالغفلة وعدم الإلتفات في حين العمل اصلا فلا يكاد يجري فيه التعليل المذكور وان كان شاكاً فعلا في صحة العمل لاحتمال مطابقته مع الواقع صدفة (ومن هنا يعرف) عدم جريان القاعدة إذا شك في الصحة لأجل احتمال وجود الحائل على البدن من خاتم ونحوه مع القطع بالغفلة عنه في حين العمل .

(نعم يجري) حينئذ إصالة عدم الحائل وهي وان كانت بالنسبة الى وصول الماء الى البشرة مثبتة ولكن الواسطة خفية فلا بأس بها مضافاً الى مـــا ادعى من السيرة والاجماع عليها وقد تقدم تفصيل الكلام فيها في التنبيه السابع من تنبيهات الإستصحاب فراجع .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قداشار الى اكثر ما تقدم هاهنا بنحو الإختصار (قال ما لفظه) الموضع السابع الظاهر ان المراد بالشك في موضوع هذا الاصل هو الشك الطاري بسبب الغفلة عن صورة العمل فلو علم كيفية غسل اليد وأنه كان بارتماسها في الماء لكن شك في أن ما تحت خاتمه ينغسل بالإرتماس أم لا ففي الحكم بعدم الإلتفات يعني الى الشك وجهان من إطلاق بعض الأخبار ومن التعليل بقوله عليه السلام هو حين يتوضـــأ أذكر منه حين يشك فإن التعليل يدل على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال فيدل على نفيه عن غير مورد العلة (الى ان قال) ولو كان الشك من جهة احتمال وجود الحائل على البدن ففي شمول الاخبار له الوجهان نعم قد يجري هنا إصالة عدم الحائل فيحكم بعدمه حتى لو لم يفرغ عن الوضوء بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل لكنه من الاصول المثبتة وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الامور المتقدمة (انتهى) كلامه رفع مقامه (هذا تمام الكلام) في قاعدتي التجاوز والفراغ جميعاً .

في اصالة الصحة وبيان مدركها

(واما إصالة الصحة) فيقع الكلام فيها ايضاً في مواضع عديدة .

(الموضع الاول) في بيان مدركها فنقول قد استدل عليها الشيخ أعلى الله مقامه بالأدلة الاربعة بعد ما قال انها في الجملة من الاصول المجمع عليها فتوى وعملا بين المسلمين (قال) أما الكتاب فمنه آيات .

(منها) قوله تعالى وقولوا للناس حسناً بناء على تفسيره بما عن الكافي من قوله (ع) لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو (قال) ولعل مبناه على إرادة الظن والإعتقاد من القول .

(ثم قال ومنها) قوله تعالى اجتنبوا كثيراً من الظن ان بعض الظن إثم فإن ظن السوء إثم والا لم يكن شيء من الظن إثماً .

(ثم قال ومنها) قوله تعالى أوفوا بالعقود بناء على أن الخارج من عمومه ليس الا ما علم فساده لأنه المتيقن (قال) وكذا قوله تعالى إلا ان تكون تجارة عن تراض (ثم قال) والإستدلال به يظهر من المحقق الثاني حيث تمسك في مسألة بيع الرهن مدعياً لسبق إذن المرتهن وانكر المرتهن السبق ان الأصل صحة البيع ولزومه ووجوب الوفاء بالعقد (قال) لكن لا يخفى ما فيه من الضعف (الى ان قال) واما السنة .

(فمنها) مـــا عن الكافي عن امير المؤمنين عليه السلام ضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوءا وانت تجد لها في الخير سبيلا .

(قال ومنها) قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل يا محمد كذّب سمعك وبصرك عن اخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة انه قال وقال لم اقل فصدقه وكذبهم .

(قال ومنها) ما ورد مستفيضاً ان المؤمن لايتهم أخاه وأنه اذا اتهم أخاه انماث الإيمان في قلبه كانماث الملح في الماء وان من اتهم أخاه فلا حرمة بينهما وأن من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون (ثم قال) الى غير ذلك من الأخبار المشتملة على هذه المضامين أو ما يقرب منها (الى ان قال) الثالث الإجماع القولي والعملي أما القولي فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة (الى ان قال) وأما العملي فلا يخفى على احد ان سيرة المسلمين في جميع الاعصار على حمل الاعمال على الصحيح وترتيب آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم ولا اظن احداً ينكر ذلك الا مكابرة (ثم قال) الرابع العقل المستقل الحاكم بأنه لو لم يبن على هذا الاصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

الظاهر ان لإصالة الصحة معنيين .

(احدهما) ان فعل الغير اذا دار امره بين الصدور على الوجه الحسن الجايز وبين الصدور على الوجه القبيح المحرم فيحمل على الوجه الحسن الجايز دون القبيح المحرم فإذا سمع من الغير كلاماً لم يعلم أنه سلّم عليه او شتمه وجب عليه حمله على انه سلم عليه ولم يشتمه وإذا رأي الغير قد أفطر في شهر رمضان ولم يعلم ان ذلك كان عصياناً منه أو انه كان لعذر شرعي من مرض ونحوه وجب عليه حمله على انه كان لعذر شرعي لا للعصيان والفسوق وهكذا .

(ثانيهما) ان فعل الغير المركب من أجزاء وشرائط سواء كان عبادة او معاملة إذا دار امره بين الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء والشرائط وبين الفاسد الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط فيحمل على الصحيح التام الواجد دون الفاسد الناقص (والظاهر) ان الآيتين الاوليين والروايات المذكورة كلها هما اجنبيتان عن إصالة الصحة بالمعنى الثاني رأساً (ولعل) من هنا قد ضعف الشيخ اعلى الله مقامه دلالة الآيتين صريحاً بل وضعف دلالة الروايات ايضاً (فقال) بعد نقلها

بأجمعها (ما لفظه) هذا ولكن الإنصاف عدم دلالة هذه الاخبار الا على انه لابد من ان يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عنـد الفاعل ولا يحمله على الوجه القبيح عنده وهذا غير ما نحن بصدده فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحاً او فاسداً لا على وجه قبيح بل فرضنا الامرين في حقه مباحاً كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعاً او قبله فإن الحكم باصالة عدم ترتب الاثر على البيع مثلا مما لا يوجب خروجاً عن الاخبار المتقدمة الآمرة بحسن الظن بالمؤمن في المقام خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن او فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل (انتهى) .

(وكيف كان) لا شبهة في ان لاصالة الصحة معنيين قد اشير اليهما آنفاً ولا ربط لاحدهما بالآخر اصلا .

(ويدل على الاول) من الآيات (قوله تعالى) اجتنبوا كثيراً من الظن ان بعض الظن إثم بالتقريب المتقدم من الشيخ اعلى الله مقامـه (واما قوله تعالى) وقولوا للناس حسناً فدلالتها غير واضحة وإرادة الظن والإعتقاد من القول لهم غير معلوم وتفسيره بما تقدم عن الكافي من قوله عليه السلام لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو مما لا يدل على إرادة غير القول منه (وقد ذكر الطبرسي) رحمه الله في تفسيره انه روى جابر عن ابي جعفر الباقر عليه السلام في قوله تعـالى قولوا للناس حسناً قال قولوا للناس احسن ما تحبون ان يقال لكم فإن الله يبغض اللعان السباب الطعـان على المؤمنين الفاحش المتفحش السائل الملحف ويحب الحليم العفيف المتعفف (انتهى) .

(واما الآية الثالثة والرابعة) فهما اجنبيتان عن اصل الصحة بالمعنى الاول بلا شبهة .

(نعم الظاهر) من الاخبار بأجمعها انها من ادلة اصل الصحة بالمعنى الاول (وأما اصل الصحة بالمعنى الثاني) فالدليل الوحيد عليه هو سيرة المسلمين

قاطبة في جميع الاعصار والامصار على حمل فعل الغير على الصحيح التام كما ذكره الشيخ اعلى الله مقامه (وأما الآيتان الاخيرتان) فالتمسك بهما لأجله مشكل جداً فإن الخارج منهما هو العقد الفاسد واقعاً لا ما علم فساده فإن العلم مما لا مدخل له هنا (وعليه) فإذا شك في فساد عقد الغير وعدمه فالتمسك لصحته بعموم الآيتين تمسك بالعام في الشبهات المصداقية للخاص وقد منعناه كما عرفت التفصيل في محله (وأما إجماع العلماء قولا) فالتمسك به ايضاً مشكل لجواز كون المدرك له هو سيرة المسلمين قاطبة (واما حكم العقل) بأنه لو لم يبن على هذا الاصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش فهو في الجملة وان كان حقاً ولكن لابد على هذا من الإقتصار على مقدار دفع الاختلال فقط لا أكثر .

(وبالجملة) إن الدليل الصحيح لأصل الصحة بالمعنى الثاني مما ينحصر هو بسيرة المسلمين فقط في جميع الاعصار والامصار خلفاً عن سلف وجيلا بعدجيل على حمل فعل الغير على الصحيح التام عبادة كان او معاملة وهو ممـــا يكفي في استكشاف رأي الإمام عليه السلام وإمضائه لها .

(ثم إن) مجري إصالة الصحة بالمعنى الاول هوخصوص فعل المسلم كمايظهر من الاخبار المتقدمة مثل قوله عليه السلام ضع امر اخيك على احسنه ... الخ او كذّب سمعك وبصرك عن اخيك ... الخ او ان المؤمن لايتهم اخاه ... الخ .

(واما مجري اصالة الصحة بالمعنى الثاني) فالظاهر انه هو فعل الغير مطلقاً سواء كان مسلماً أو كافراً فإذا صدر من الكافر فعلا مركباً من اجزاء وشرائط او صنع شيئاً خارجياً مركباً من اجزاء وشرائط كمعجون او غيره وشك في صحته وفساده أي في تماميته ونقصانه فيبني على صحته وتماميته لا على فساده ونقصانه (بل الظاهر) ان أصل الصحة بالمعنى الثاني مما لا يختص بفعل الغير فقط بل يجري في فعل نفس الشاك ايضاً فإذا شك في صحة عباداته المتقـــدمة او معاملاته المتقدمة فيبني على صحتها وتماميتها وذلك للسيرة العقلائية الجارية في فعل النفس وفي فعل

الغير جميعاً وان فرض انه لم يكن هناك قاعدة الفراغ اصلا او كانت وقد قلنا باختصاصها بباب الطهارة والصلاة فقط (ومن هنا يظهر) ان بين الفراغ وأصل الصحة عموم مطلق فالفراغ يجري في فعل النفس فقط واصل الصحة يجري في فعل النفس والغير جميعاً فكلما جرى الفراغ جرى اصل الصحة ولا عكس .

(ثم إنه يظهر من الشيخ) اعلى الله مقامه التمسك لإصالة الصحة (مضافاً) الى ما تقدم من الآيات والروايات والإجماع وحكم العقل (بفحوي) رواية حفص ابن غياث الواردة في اليد المشتملة على قوله (ع) انه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق (وبما ورد) من نفي الحرج وتوسعة الدين وذم من ضيقوا على أنفسهم (قال أعلى الله مقامه) إن الامام عليه السلام قال لحفص بن غياث بعد الحكم بأن اليد دليل الملك ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد أنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق فيدل بفحواه على اعتبار إصالة الصحة في اعمال المسلمين (الى أن قال) ويشير إليه ايضاً ما ورد من نفي الحرج وتوسعة الدين وذم من ضيقوا على انفسهم بجهالتهم (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

أما التمسك بفحوي رواية حفص الناطقة بأنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق فله وجه وجيه (واما التمسك) بما ورد من نفي الحرج وتوسعة الدين فالظاهر انه مما لا وجه له اذ لابد حينئذ من الإقتصار في العمل بأصل الصحة بمقدار دفع الحرج والضيق لا اكثر (مضافاً) الى ان ظاهر ادلة الحرج انها هي رافعة للتكاليف الحرجية لا انها مشرّعة للقواعد والاصول التي لولاها لزم العسر والحرج على الناس وهذا واضح ظاهر .

*

في جريان أصل الصحة عند احتمال الاخلال سهواً او عمداً او جهلا

(الموضع الثاني) انه كما قلنا في الموضع الاول إن اصل الصحة بالمعنى الثاني اي بمعنى حمل الفعل على الصحيح التام دون الفاسد الناقص مما لا يختص بفعل الغير فقط بل يجري هو في فعل نفس الشاك ايضاً (فكذلك) نقول ها هنا إنه ممـــا لا يختص جريانه بما اذا احتمل الإخلال سهواً (بل يجري هو) حتى اذا احتمل الإخلال عمداً او جهلا ففي تمام هذه الصور الثلاث تجري إصالة الصحة بلا شبهة ولا ريب وذلك للسيرة العقلائية الجارية في الجميع بلا كلام فيها من أحد .

(نعم قد يقع الكلام) في ان اصل الصحة كما انه يجري مع عدم محفوظية صورة العمل فكذلك يجري هو مع محفوظية صورة العمل ايضاً أم لا (فكما انه) اذا امر المولى بمركب وأتى به الغير وشك في الصحة لاجل الشك في انه هل هو قد أتى بالجزء او بالشرط او انه تركه سهواً او عمداً او جهلا (فيبني على الصحة) ولا يعتني بالشك اصلا (فكذلك) اذا اتى به الغير وشك في الصحة لأجل الشك في جزئية ما تركه قطعاً او شرطية ما تركه قطعاً او مانعية ما اتى به قطعاً (فيبني على الصحة) ايضاً في الجميع لاحتمال مطابقة ما اتى به مع الواقع صدفة بأن لا يكون ما تركه قطعاً جزءاً او شرطاً او لا يكون ما اتى به قطعاً مانعاً واقعاً (ام لا يبني) على الصحة أصلا (الظاهر) عدم البناء عليها لعدم تحقق السيرة في شيء من هذه الصور أبداً .

لا يجري أصل الصحة في فعل الغير اذا

علم انه لا يعلم بالصحيح أو أن الصحيح عنده غير الصحيح عندنا

(الموضع الثالث) اذا شك في صحة فعل الغير بالمعنى الثاني اي بمعنى كونه صحيحاً تاماً او فاسداً ناقصاً .

(فتارة) نعلم ان الغير عالم بالصحيح .

(واخرى) لا نعلم ذلك .

(وثالثة) نعلم انه لا يعلم بالصحيح .

(اما في الصورة الاخيرة) فلا يحمل فعله على الصحة بلا كلام فيه ابداً لعدم البناء عليها بمجرد احتمال مطابقة العمل مع الواقع صدفة بعد العلم بجهل الغير بما هو الصحيح التام .

(واما في الصورة الثانية) فلا مانع فيها عن حمل فعله على الصحة لما عرفت من جريان أصل الصحة عند احتمال جهل الغير بلا شبهة .

(واما في الصورة الأولى) وهي ما إذا علم ان الغير عالم بالصحيح .

(فتارة) نعلم ان الصحيح عنده هو عين الصحيح عندنا .

(وأخرى) لا نعلم ذلك .

(وثالثة) نعلم ان الصحيح عنده هو غير الصحيح عندنا (فإن علمنا) ان الصحيح عنده هو عين الصحيح عندنا فلا إشكال في جريان أصل الصحة في فعله (وهكذا اذا لم نعلم) ذلك نظراً الى عدم توقف العقلاء عن الحمل على الصحة

بمجرد ذلك (وأما إذا علمنا) أن الصحيح عنده هو غير الصحيح عندنا كما إذا علمنا انه ممن يرى العقد الفارسي صحيحاً ونحن لا نراه صحيحاً فأوقع عقداً في الخارج فهل يحمل عقده على الصحة لاحتمال وقوعه عربياً أم لا (الظاهر) عدم الحمل فإن المعلوم من سيرة العقلاء هو حمل فعل الغير على الصحيح عنده وانه ممن لا يخل بما يعتقد وجوبه وجوداً أو عدماً لا على الصحيح عندنا (ولكن) يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه ان ظاهر المشهور في هذا الفرض هو البناء على الصحة (وفيه) ان ذهاب المشهور غير معلوم (ولو سلم) فهو مما لا وجه له (قال) أعلى الله مقامه في التنبيه الاول من تنبيهات اصل الصحة (ما لفظه) فلو علم ان معتقد الفاعل اعتقاد يعذر فيه صحة البيع أو النكاح بالفارسي في العقد فشك فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية فهل يحمل على كونه واقعاً بالعربي حتى اذا ادعى عليه أنه أوقعه بالفارسي وادعى هو أنه أوقعه بالعربي (فهل يحكم الحاكم) المعتقد لفساد الفارسي بوقوعه بالعربي أم لا وجهان بل قولان (ظاهر) المشهور الحمل على الصحة الواقعية فاذا شك المأموم في أن الإمام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها أم لاجازله الإيتمام به وإن لم يكن له ذلك اذاعلم بتركها ويظهر من بعض المتأخرين خلافه (الى أن قال) بل ويمكن إسناد هذا القول الى كل من استند في هذا الاصل الى ظاهر حال المسلم كالعلامة وجماعة ممن تأخر عنه فإنه لا يشمل صورة اعتقاد الصحة خصوصاً إذا كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بيّنة أو غيرذلك (والمسألة محل إشكال) من إطلاق الأصحاب ومن عدم مساعدة أدلتهم فإن العمدة الإجماع ولزوم الإختلال (والإجماع الفتوائي) مع ما عرفت مشكل يعني به مع الخلاف المذكور (والعملي) في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة ايضاً مشكل والإختلال يندفع بالحمل على الصحة في غير المورد المذكور (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

يشترط في جريان أصل الصحة احراز المسمى المجازي

(الموضع الرابع) انه يشترط في جريان أصل الصحة بالمعنى الثاني أي بمعنى حمل فعل الغير على الصحيح التام دون الفاسد الناقص إحراز المسمى المجازي أي ما يدور مداره التسمية عرفاً ولو بالعناية فإن العمل المركب ما لم يحرز من أجزائه وشرائطه بمقدار صح اطلاق الاسم عليه كالصلاة والبيع ونحوهما ولو مجازاً كيف يحكم عليه بأنه صلاة صحيحة مثلا او بيع صحيح تام مثلا وهكذا فالصلاتية او البيعية يجب أن تكون محرزة بالوجدان وصحتها اي تماميتها تكون محرزة باصالة الصحة وهذا في الجملة مما لاكلام ولا نزاع فيه (وإنما الكلام) يقع هنا في بعض صغريات هذه الكبرى وأن بلوغ العاقد مثلا هل هو مما يدور مداره التسمية عرفاً بحيث اذا لم يحرز بلوغه لم يصدق عنوان عقد البيع او النكاح أو غيرهما على عقده أم لا ،

(ظاهر المحقق الثاني) على ما نسب اليه الشيخ أعلى الله مقامه هو الاول قال (قال في جامع المقاصد) فيما لو اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن ضمنت وأنا صبي بعد ما رجح تقديم قول الضامن (ما هذا لفظه) فإن قلت للمضمون له اصالة الصحة في العقود وظاهر حال البالغ انه لا يتصرف باطلا قلنا إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها ليتحقق وجود العقد أما قبله فلا وجود له (الى أن قال) وكذا الظاهر انما يتم مع الإستكمال المذكور لا مطلقاً (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

إن عدم جريان أصل الصحة في العقود الا بعد استكمال اركانها وإن كان حقاً لا ريب فيه ولكن كون البلوغ من الاركان على نحو يدور مداره التسمية عرفاً غير معلوم لنا بل المعلوم لنا خلافه .

(نعم صح) دعوى اختصاص جريان اصل الصحة في عقود الغير وإيقاعاته بما إذا كان الغير بالغاً قد وضع عليه القلم ولو كان هـــذا التخصيص من جانب الشارع فقط دون العقلاء نظراً الى كون عقود الصبي وايقاعاته ملغاة عنده (وعليه) فما لم يحرز بلوغ الغير لم تجر إصالة الصحة في عقده ولا في إيقاعه لكن لا من ناحية عدم إحراز المسمى المجازي بل من ناحية عدم إحراز الموضوع الشرعي للاصل وهو البالغ (وأما) إذا أحرز بلوغ احد المتعاقدين فلا يكاد يكون مانع عن جريان اصل الصحة في فعله فإذا جرى في فعله وصح وتم استلزم قهراً صحة فعل الطرف الآخر ايضاً (والى ما ذكرنا) يرجع ما افاده الشيخ اعلى الله مقامه في جواب المحقق الثاني (قال) ثم إن ما ذكره جامع المقاصد من انه لا وجود للعقـــد قبل استكمال اركانه إن اراد الوجود الشرعي فهو عين الصحة وان اراد الوجود العرفي فهو متحقق مع الشك بل مع القطع بالعدم (الى ان قال) واما ما ذكره من ان الظاهر انما يتم مع الإستكمال المذكور لا مطلقاً فهو إنما يتم إذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل كما لو شك في ان الإبراء او الوصية هل صدر منه حال البلوغ أم قبله أما إذا كان الشك في ركن آخر من العقد كأحد العوضين او في اهلية احد طرفي العقد فيمكن ان يقال إن الظاهر من الفاعل في الأول ومن الطرف الآخر في الثاني انه لا يتصرف فاسداً (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

يشترط في جريان أصل الصحة احراز عنوان الفعل

(الموضع الخامس) انه يشترط في جريان أصل الصحة بالمعنى الثاني اي بمعنى حمل فعل الغير على الصحيح التام دون الفاسد الناقص إحراز عنوان الفعل بلا كلام (فإذا شاهد الغير) انه ارتمس في الماء ولم يعلم انه ارتمس بعنوان الغسل أو بعنوان التبريد لم تجر إصالة الصحة في فعله (وإذا شاهد الغير) انه غسل وجهه ولم يعلم انه غسلها بعنوان الوضوء أو التبريد لم تجر إصالة الصحة في عمله (واذا شاهد الغير) انه غسل ثوبه المتلطخ بالدم ولم يعلم انه غسله لإزالة القذر أو للتطهير الشرعي لم تجر إصالة الصحة في غسله وهكذا الى غير ما ذكر من التعبديات والتوصليات (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه الى هذا كله مختصراً في التنبيه الرابع من تنبيهات أصل الصحة (قال) ولوغسل ثوباً بعنوان التطهيرحكم بطهارته وإن شك في شروط الغسل من إطلاق الماء وورود على النجاسة لا ان علم بمجرد غسله فإن الغسل من حيث هوليس فيه صحيح وفاسد ولذا لوشوهد من يأتي بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو نسك حج ولم يعلم قصده تحقق هذه العبادات لم يحمل على ذلك (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

صحة الشيء تختلف باختلاف الاشياء

(الموضع السادس) ان صحة الشيء بمعنى التمامية التي تثبت بأصل الصحة هي مما تختلف باختلاف الاشياء (فصحة الإيجاب) هي كونه بحيث لو تعقبه القبول لحصل منه الأثر المقصود في قبال الإيجاب الفاسد الذي لو تعقبه القبول لم يحصل منه الاثر المقصود (وصحة عقد الهبة أو الصرف أو السلم) هي كونه بحيث لو تعقبه القبض لحصلت الملكية (وصحة بيع الفضولي) هي كونه بحيث لو تعقبه إجازة المالك لحصل النقل والإنتقال (كما ان صحة بيع المالك) هو كونه بحيث يترتب عليه الاثر المقصود فعلا فصحة كل شيء بحسبه والجامع بين الكل هو التمامية ضد النقصان (وعليه) فأصل الصحة في الإيجاب مما لا يقضي بتحقق القبول خارجاً واصل الصحة في عقد الهبة أو الصرف أو السلم مما لا يقضي بتحقق القبض في الخارج واصل الصحة في عقد بيع الفضولي مما لا يقضي بتحقق الإجازة من المالك (والسرّ في هذا كله) أن القبول او القبض او الإجازة ليس هو داخلا في حقيقة الإيجاب او في حقيقة عقد الهبة او الصرف او السلم او الفضولي بل هو خارج عنها بلا كلام (وقد أشار الشيخ) اعلى الله مقامه الى هذا كله مختصراً في صدر التنبيه الثالث من تنبيهات اصل الصحة (ثم قال) ومما يتفرع على ذلك ايضاً انه لواختلف المرتهن الآذن في بيع الرهن والراهن البايع له بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن إذنه في تقديم الرجوع على البيع فيفسد او تأخره فيصح فلا يمكن ان يقال كما قيل من ان إصالة صحة الإذن يقضي بوقوع البيع صحيحاً ولا ان إصالة صحة الرجوع يقضي بكون البيع فاسداً لان الإذن والرجوع كلاهما قد فرض وقوعهما على الوجه

الصحيح وهو صدوره عمن له اهلية ذلك والتسلط عليه فمعنى ترتب الاثر عليهما انه لو وقع فعل المأذون عقيب الإذن ترتب عليه الاثر ولو وقع فعله بعد الرجوع كان فاسداً اما لو لم يقع عقيب الإذن فعل بل وقع في زمان ارتفاعه ففساد هذا الواقع لا يخل بصحة الإذن وكذا لو فرض عـدم وقوع الفعل عقيب الرجوع بل قبله فانعقد صحيحاً فليس هذا من جهة فساد الرجوع كما لا يخفى (الى ان قال) والحق في المسألة ما هو المشهور من الحكم بفساد البيع وعدم جريان إصالة الصحة في المقام لا في البيع كما استظهره الكركي ولا في الإذن ولا في الرجوع (اما في البيع) فلان الشك انما وقع في رضاء من له الحق وهو المرتهن وقد تقدم ان صحة الإيجـاب والقبول لايقضي بتحقق الرضا ممن يعتبر رضاه سواء كان مالكاً كما في بيع الفضولي ام كان له حق في المبيع كالمرتهن (واما في الإذن) فلما عرفت من ان صحته يقضي بصحة البيع إذافرض وقوعه عقيبه لابوقوعه عقيبه (كما ان صحة الرجوع) يقضي بفساد ما فرض وقوعه بعده لا ان البيع وقع بعده (ثم قال) والمسألة بعد محتاجة الى التأمل بعد التتبع في كلمات الأصحاب (انتهى) كلامه رفع مقامه .

اصل الصحة امارة ومثبتاته ليست بحجة

(الموضع السابع) هل يكون اصل الصحة سواء كان بمعنى حمل فعل الغير على الوجه الحسن الجايز دون القبيح المحرم او بمعنى حمله على الصحيح التام دون الفاسد الناقص هو امارة من الامارات الشرعية (او يكون) اصلا من الاصول العملية (وعلى تقدير كونه امارة) فهل يكون مثبتاته حجة كالبينة ونحوها أم لا (فإذا سمعنا) من الغير كلاماً وعلمنا إجمالا انه إما سلام وإما شتم فأصل الصحة

بمعنى حمله على الوجه الحسن الجايز دون القبيح المحرم هل هو يثبت انه قدسلّم علينا فيجب علينا ردّ سلامه أم لا (وإذا صدر من الغير) شراء شيء وعلمنا إجمالا انه إما اشتراه بما لا يملك كالكلب والخنزير ونحوهما او بهذا العين الخارجي المعين من خالص حلاله وأمواله فأصل الصحة في شرائه بمعنى حمله على الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء والشرائط هل هو يثبت انه قد اشتراه بهذا العين الخارجي المخصوص من اعيان ماله وانه قد خرج فعلا عن ملكه وتركته ولا حق لوارثه فيه أبداً أم لا .

﴿ اقول ﴾

اما كون اصل الصحة امارة اواصلا عملياً فالظاهر انه امارة كما في قاعدتي التجاوز والفراغ عيناً على ما تقدم لك شرحه وقد عرفت غير مرة ان الامارة هي عبارة عما له كشف وحكاية عن الواقع واصل الصحة بكلا معنييه هو مما لا يخلو عن الكشف والحكاية فإن ظاهر فعل المسلم انه صادر على الوجه الحسن الجايز دون القبيح المحرم كما انظاهر فعل مطلق العاقل اي فعله المركب من الاجزاء والشرائط انه صحيح تام ليس بفاسد ولا ناقص (واما كون مثبتاته حجة ام لا) فالظاهر عدم حجيتها وذلك لما تقدم قبلا من عدم الملازمة بين الامارية وحجية المثبتات كماعرفت شرحه في الإستصحاب حيث اخترنا هناك امارية الإستصحاب ولم نقل بحجية مثبتاته فإن المدار في حجية المثبتات استفادتها من دليل الاعتبار ولا تستفاد هي من دليل أصل الصحة بالمعنى الأول مثل قوله عليه السلام ضع أمر اخيك على أحسنه أو من دليله بالمعنى الثاني وهو سير المسلمين على حمل فعل الغير المركب من الأجزاء والشرائط على الصحيح التام دون الفاسد الناقص سوى البناء على كونه حسناً جايزاً أوصحيحاً تاماً لا البناء عليه وعلى أطرافه من لوازمه وملازماته وملزوماته ليترتب عليها مالها من الآثار الشرعية (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه الى بعض ذلك كله في صدر التنبيه الخامس من تنبيهات أصل الصحة (فقال) الخامس أن

الثابت من القاعدة المذكورة يعني بها إصالة الصحة الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على الفعل الصحيح أما مايلازم الصحة من الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلادليل على ترتبها عليه فلو شك في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير لا بعين من أعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته الى البايع لإصالة عدمه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

في تقدم اصل الصحة على الاستصحابات

الموضوعية

(الموضع الثامن) قد عرفت فيما تقدم عند التعليق على قول المصنف تذنيب لا يخفى ان مثل قاعدة التجاوز ... الخ وجه تقدم أصل الصحة على الإستصحاب المخالف له (وانه إن كان امارة) كما استظهرناه فهو حاكم أووارد على الإستصحاب على الخلاف المتقدم بيننا وبين الشيخ اعلى الله مقامه في وجه تقدم الامارات على الإستصحاب (وإن كان أصلا عملياً) فيقـــدم على الإستصحاب بالتخصيص لأخصيته منه (وقد عرفت) أيضاً ان الشيخ أعلى الله مقامه لم يناقش في تقدم أصل الصحة على الإستصحاب الحكمي وهو استصحاب الفساد أي عدم ترتب الأثر عقيب الفعل المشكوك صحته وفساده من غير فرق بين كون أصل الصحة امارة أو أصلا وذلك نظراً الى كونه سبباً واستصحاب الفساد مسبباً (وهكذا لم يناقش) في تقدم أصل الصحة على الإستصحابات الموضوعيـــة المترتبة عليها الفساد

كاستصحاب عدم بلوغ العاقد أو عدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن إذا كان أصل الصحة امارة ولكن تنظر في تقدمه عليها إذا كان أصل الصحة أصلا عملياً وقد ذكرنا هناك جملة من عبائره أعلى الله مقامه ولم نذكر وجه التنظر فيه وها هنا نذكره بنحو الإختصار (فنقول) إن ملخص ما يستفاد من مجموع كلماته الشريفة على طولها واضطرابها في وجه التنظر أن كلا من أصل الصحة على تقدير كونه أصلا عملياً واستصحاب عدم بلوغ العاقد وامثاله أصل موضوعي يعين حال الفعل الخارجي فهذا مما يقتضي صحته وانه قد صدر من عاقد بالغ وذلك مما يقتضي فساده وأنه لم يصدر من عاقد بالغ وليس احدهما سبباً والآخر مسبباً كي يكون السبب حاكماً أو وارداً على المسبب (وعليه) فالحكم بتقدم احدهما على الآخر مشكل جداً (ومن هنا قال) في آخر كلامه (ما هذا لفظه) وكيف كان فدفع التنافي بين الأصلين وإثبات حكومة أحدهما على الآخر في غاية الإشكال(انتهى) .

﴿ اقول ﴾

والظاهر انه لا وجه للتنظر في تقدم اصل الصحة على الإستصحابات الموضوعية المترتبة عليها الفساد أصلا ولو كان أصل الصحة أصلا عملياً لا امارة شرعية فإنه وإن لم يكن سبباً والإستصحاب الموضوعي مسبباً كي يقدم عليه من هذه الناحية ولكنه أخص منه بلا كلام فيقدم عليه لأخصيته منه نظير ما سبق في وجه تقدم التجاوز والفراغ على الإستصحاب عيناً (فكما صح أن يقال) إن الفراغ مثلا يقدم على الإستصحابات الموضوعية المترتبة عليها الفساد كاستصحاب عدم كون المصلي متستراً أو متطهراً أو مستقبلا للقبلة ونحو ذلك من الشرائط أو الأجزاء عند الشك في احدها نظراً الى أخصية الفراغ منها (فكذلك صح أن يقال) إن أصل الصحة يقدم على الإستصحابات الموضوعية المترتبة عليها الفساد كاستصحاب عدم بلوغ العاقد أو عدم اختبار المبيع بالكيل أو الوزن أو الرؤية ونحو ذلك من الشرائط والأجزاء عند الشك في أحدها نظراً الى اخصية أصل الصحة منها بلا تفاوت بين

المقامين أصلا (هذا تمام الكلام) في قاعدتي التجاوز والفراغ وأصل الصحة .

في القرعة وبيان مدركها من الاخبار

(واما القرعة) فقد عرفت حالها مع ما سواهـــا من الامارات والأصول العملية مطلقاً شرعيها ونقليها عند التعليق على قول المصنف وأما القرعة فالإستصحاب في موردها يقدم عليها لأخصية دليله من دليلهـــا .... الخ (بقي الكلام) في ذكر أخبارها (فنقول) إنها على قسمين أخبار عامة يستفاد منها حجية القرعة بنحو العموم من غير اختصاص بمورد دون مورد وأخبـــار خاصة واردة في موارد مخصوصة لا يمكن التعدي عنها لو لا الأخبار العامة التي قد دلت على العموم .

(اما اخبارها العامة) فهي قليلة جداً .

(منها) ما رواه في الوسائل في القضاء في باب الحكم بالقرعـــة عن الشيخ والصدوق بأسنادهما عن محمد بن حكيم قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن شيء فقال لي كل مجهول ففيه القرعة قلت له إن القرعة تخطي وتصيب قال كلما حكم الله به فليس بمخطي (ثم قال) صاحب الوسائل بعد فصل يسير محمد بن الحسن في النهاية يعني به الطوسي رضوان الله عليه (قال) قال وروي عن ابي الحسن موسى ابن جعفر عليهما السلام وعن غيره من آبائه وابنائه عليهم السلام من قولهم كل مجهول ففيه القرعة (وساق الحديث) الى آخره (وانت خبير) ان ظـــاهر قول الطوسي رضوان الله عليه وعن غيره من آبائه وأبنائه ... الخ ان هذا الحديث الشريف مروي عن غير واحد من ائمتنا المعصومين عليهم السلام فهو لدي الحقيقة حديث واحد بمنزلة أحاديث متعددة فلا تغفل .

(ومنها) ما ذكره في المستدرك في الباب المذكور عن دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبدالله عليهم السلام أنهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل (والظاهر) أن ما رواه الدعائم هو نقل للحديث بالمعنى لا بلفظه ولكن مع ذلك قد دل على ورود روايات عنهم عليهم السلام بهذا المضمون وهو يكفي .

(ومنها) ماذكره في المستدرك أيضاً في الباب المذكور عن فقه الرضا (ع) وكلما لا يتهيأ الإشهاد عليه فإن الحق فيه أن تستعمل القرعة (انتهى) (هـذا مجموع) ما ظفرنا عليه من الأخبار العامة الواردة في القرعة .

(وسيأتي قوله عليه السلام) في الأخبار الخاصة وأيّ قضية أعدل من قضية يجال عليها بالسهام .

(وقوله عليه السلام) وأيّ قضية أعدل من القرعة إذا فوض الأمر الى الله.

(وقوله صلى الله عليه وآله وسلم) ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا أمرهم الى الله إلا خرج سهم المحق فإنه لا يبعد دعوى استفادة العموم من هذا كله وأنه مهما جيل على القضية بالسهام أو فوض الأمر فيها الى الله فالقرعة أعـدل قضية يخرج بها سهم المحق وإن كان يظهر من الأخير اختصاص القرعة بمورد المنازعة فقط ولكن يحتمل قوياً أن يكون التقييد على وجه الغالب والله العالم .

(واما اخبارها الخاصة) فهي كثيرة جداً نقتصر على ذكر جملة منها تيمّنا

(منها) ما رواه في الوسائل في كتاب الأطعمة والأشربة في باب تحريم لحم البهيمة التي ينكحها الآدمى عن الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن أبي الحسن الثالث عليه السلام في جواب مسائل يحيى بن أكثم قال واما الرجل الناظر الى الراعي وقد نزا على شاة فإن عرفها ذبحها وأحرقها وإن لم يعرفهـا قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فإذا وقع على أحد النصفين فقد نجا النصف الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فأيّهم وقع السهم بها ذبحت وأحرقت ونجا ساير الغنم .

(ومنها) ما رواه في ميراث الخنثى في باب ان المولود اذا لم يكن له ما للرجال ولا للنساء بسنده عن اسحاق العرزمي قال سأل وانا عنده يعني أبا عبدالله عليه السلام عن مولود ولد وليس بذكر ولا أنثى وليس له إلا دبر كيف يورث قال يجلس الإمام ويجلس معه ناس فيدعو الله ويجيل السهام على أيّ ميراث يورثه ميراث الذكر أو ميراث الأنثى فأيّ ذلك خرج ورثه عليه ثم قال وأيّ قضية أعدل من قضية يجال عليها بالسهام إن الله تبارك وتعالى يقول فساهم فكان من المدحضين (وروى في القضاء) ايضاً في باب الحكم بالقرعة حديثاً قال فيه وأيّ قضية أعدل من القرعة إذا فوض الأمر الى الله أليس الله يقول فساهم فكان من المدحضين .

(ومنها) ما رواه في القضاء في باب حكم تعارض البينتين بسنده عن أبي عبدالله عليه السلام قال كان علي عليه السلام إذا أتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم أقرع بينهم على أيهما تصير اليمين وكان يقول اللهم رب السموات السبع ورب الأرضين السبع أيهم كان له الحق فأدّه اليه ثم يجعل الحق للذي يصير عليه اليمين إذا حلف .

(ومنها) مارواه في القضاء ايضاً في باب الحكم بالقرعة بسنده عن أبي جعفر عليه السلام قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علياً عليه السلام الى اليمن فقال له حين قدم حدثني بأعجب ما ورد عليك فقال يا رسول الله أتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطأها جميعهم في طهر واحد فولدت غلاماً فاحتجوا فيه كلهم يدعيه فأسهمت بينهم فجعلته للذي خرج سهمه وضمنته نصيبهم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا أمرهم الى الله إلا خرج سهم المحق .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور بسنده عن المختار قال دخل ابو حنيفة على أبي عبدالله عليه السلام فقال له أبو عبدالله عليه السلام ما تقول في بيت سقط على قوم فيبقى منهم صبيان أحدهما حرّ والآخر مملوك لصاحبه فلم يعرف الحرّ من

العبد فقال أبو حنيفة يعتق نصف هذا ونصف هذا فقال أبو عبدالله عليه السلام ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن أصابته القرعة فهو الحرّ ويعتق هذا فيجعل مولى لهذا .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور أيضاً بسنده عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل قال أول مملوك أملكه فهو حرّ فورث ثلاثة قال يقرع بينهم فمن أصابه القرعة أعتق قال والقرعة سنة .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً بسنده عن محمـــد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل يكون له المملوكون فيوصي بعتق ثلثهم قال كان علي عليه السلام يسهم بينهم (الى غير ذلك) من الأخبار الكثيرة الواردة في القرعة البالغة حد التواتر وقدرواها في الباب المذكور وغيره من ابواب مختلفة (هذا آخرما ارادالله لنا إيراده) في القرعة وبه تم الجزء الخامس من عناية الأصول في شرح كفاية الأصول واسأل الله تبارك وتعالى ان يوفقني للجزء السادس في التعادل والتراجيح والاجتهاد والتقليد كما وفقني للأجزاء المتقدمة إنه ولي التوفيق

فهرست ما في الجزء الخامس
من عناية الاصول في شرح كفاية الاصول

صحيفة	موضوع
٢	في الإستصحاب وبيان اقوال المسألة
٧	في تعريف الإستصحاب
١١	في بيان كون المسألة اصولية
١٣	هل الإستصحاب امارة ظنية او اصل عملي

صحيفة	موضوع
١٦	في الأمور السبعة المعتبرة في الإستصحاب
١٩	في تفصيل الأخباريين بين الحكم الشرعي وغيره
٢٣	في تفصيل الشيخ في الحكم الشرعي الكلي بين ما كان مدركه العقل او النقل
٣١	في الوجوه التي استدل بها للإستصحاب غير الاخبار
٣٧	في الإستدلال على حجية الإستصحاب بالأخبار وبيان الصحيحة الأولى لزرارة
٤٤	في تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضي والشك في الرافع
٥٣	ما أفاده المحقق للتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع
٥٥	في تفصيل المحقق السبزواري
٥٦	في تفصيل المحقق الخونساري
٥٩	في دفع توهم اختصاص الإستصحاب بالموضوعات
٦٠	في الإستدلال بصحيحة أخرى لزرارة
٦٩	في الإستدلال بصحيحة ثالثة لزرارة
٧٤	في الإستدلال بموثقة اسحاق
٧٦	في الإستدلال برواية محمد بن مسلم ورواية أخرى
٧٨	في الاستدلال بخبر الصفار
٨١	في الإستدلال بقوله كل شيء طاهر وقوله الماء كله طاهر وقوله كل شيء حلال
٩١	في الإستدلال برواية عبدالله بن سنان ورواية عبدالله بن بكير
٩٥	في استدلال النافين لحجية الإستصحاب
٩٨	في تفصيل الفاضل التوني بين التكليف والوضع

صحيفة	موضوع
١٠٣	في تحقيق حال الوضع
١٢٠	في تنبيهات الإستصحاب وبيان اعتبار فعلية الشك واليقين فيه
١٢٣	هل يكفي الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته
١٢٦	في اقسام استصحاب الكلي
١٢٧	في القسم الأول من استصحاب الكلي
١٢٨	في القسم الثاني من استصحاب الكلي
١٣٢	في القسم الثالث من استصحاب الكلي
١٤٠	في استصحاب الأمور التدريجية
١٤٥	في استصحاب المقيد بالزمان
١٥٢	إزاحة وهم
١٥٥	في الإستصحاب التعليقي
١٥٩	في استصحاب الحكم من الشريعة السابقة
١٦٥	في الأصول المثبتة
١٧٥	في اللازم العادي او العقلي المتحد مع المستصحب وجوداً
١٨٣	في اللازم المطلق
١٨٤	في لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً او ذا حكم شرعي
١٨٥	في الشك في التقدم والتأخر وبيان المقام الأول منه
١٨٧	في المقام الثاني من الشك في التقدم والتأخر وبيان مجهولي التاريخ منه
١٩٣	اذا علم بتاريخ احد الحادثين دون الآخر
١٩٦	في تعاقب الحالتين
١٩٩	في استصحاب الأمور الإعتقادية
٢١٣	في استصحاب حكم المخصص

صحيفة	موضوع
٢٢٠	في جريان الإستصحاب حتى مع الظن بالخلاف فضلاعن الظن بالوفاق
٢٢٦	في الإشارة الإجمالية الى ما يعتبر في الإستصحاب من الأمور السبعة
٢٢٨	في اعتبار بقاء الموضوع في الإستصحاب
٢٣١	هل اللازم بقـــاء الموضوع العقلي او المأخوذ في لسان الدليل او الموضوع العرفي
٢٣٧	في الإشارة الى قاعدة اليقين ومدركها
٢٤١	في عدم جريان الإستصحاب مع الامارة المعتبرة
٢٤٢	في الإشارة الى كل من التخصيص والتخصص والورود والحكومة
٢٤٤	هل الامارات تقـــدم على الإستصحاب بالتخصيص أو بالورود او بالحكومة
٢٥٠	في ورود الإستصحاب على ساير الأصول
٢٥٣	في تزاحم الإستصحابين
٢٥٣	في الأصل السببي والمسببي
٢٥٨	في تعارض الإستصحابين
٢٦٤	في تقدم التجاوز والفراغ وأصل الصحة على الإستصحاب بالتخصيص
٢٦٨	في تقدم الإستصحاب على القرعة بالتخصيص
٢٧٣	في قاعدة التجاوز والفراغ وذكر أخبار الباب
٢٧٧	المستفاد من الأخبار هو جعل قاعدتين احداهما التجاوز وأخراهما الفراغ
٢٧٩	هل التجاوز والفراغ يختصان بباب الطهارة والصلاة أم يجريان في غيرهما ايضاً
٢٨٢	هل يعتبر في التجاوز والفراغ الدخول في الغير ام لا

٢٨٥	هل يكفي الدخول في مقدمات الغير في جريان التجاوز ام لا يكفي
٢٨٧	في التجاوز عن المحل الإعتيادي والدخول في الغير الإعتيادي
٢٨٨	هل يجري التجاوز في الشروط كما يجري في الأجزاء
٢٩٠	في عدم جريان التجاوز في افعال الوضوء
٢٩٢	التجاوز والفراغ امارتان ومثبتاتهما ليست بحجة
٢٩٤	هل يجري التجاوز والفراغ عند احتمال الترك عمداً
٢٩٥	هل الفراغ يجري عند محفوظية صورة العمل ام لا
٢٩٧	في إصالة الصحة وبيان مدركها
٣٠٢	في جريان اصل الصحة عند احتمال الإخلال سهواً او عمداً او جهلا
٣٠٣	لا يجري اصل الصحة في فعل الغير إذا علم انه لا يعلم بالصحيح او ان الصحيح عنده غير الصحيح عندنا
٣٠٥	يشترط في جريان اصل الصحة إحراز المسمى المجازي
٣٠٧	يشترط في جريان اصل الصحة إحراز عنوان الفعل
٣٠٨	صحة الشيء تختلف باختلاف الأشياء
٣٠٩	اصل الصحة امارة ومثبتاته ليست بحجة
٣١١	في تقدم اصل الصحة على الإستصحابات الموضوعية
٣١٣	في القرعة وبيان مدركها من الأخبار

عنایة الأصول

في

شرح كفاية الأصول

الناشر
دار الكتب الإسلامية
طهران - بازار سلطاني

غنية الأصول

في

شرح كفاية الأصول

الجزء السادس

يشتمل على مباحث التعادل و الترجيح و الاجتهاد و التقليد

بقلم سماحة حجة الاسلام والمسلمين

السيد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي

النجفي مولداً ومسكناً

الناشر

دار الكتب الاسلامية

تهران - بازار سلطاني

الطبعة الثانية

١٣٩٢ هـ ق

شبكة كتب الشيعة

shiabooks.net

mktba.net رابط بديل

حقوق الطبع والتقليد محفوظة للناشر

هذه التعليقة هي ستة أجزاء جزءان في مباحث الألفاظ وأربعة أجزاء في الأدلة العقلية وهي لا تدع في الكفاية مشكلة الا وقد حلتها ولا معضلة الا وأوضحتها بل وتتكفل هي حل مطالب شيخنا الأنصاري أيضاً اعلى الله مقامه وقد أخذت أراءه الشريفة في مباحث الألفاظ من التقريرات المعروفة لبعض اجلاء تلامذته وفي الادلة العقلية من كتاب الرسائل وهو بقلمه الشريف (هذا) مضافاً الى تكفل هذه التعليقة لحل جملة من مطالب الفصول وغيره أيضاً حيثما يشير اليه المصنف قدس سره والله ولي التوفيق .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعترته المعصومين الطيبين واللعنة الدائمة على أعدائهم ومعادي أوليائهم وموالي أعدائهم أجمعين من الآن الى يوم الدين (اما بعد) فهذا هو الجزء السادس من كتابنا الموسوم بعناية الأصول في شرح كفاية الأصول أسأل الله تعالى أن يوفقني لإتمامه كما وفقني للأجزاء المتقدمة انه سميع مجيب يجيب دعوة الداعي إذا دعاه ولا يخيب رجآء من رجاه انه أجود مسؤل وأكرم من أعطى .

في التعادل والتراجيح وبيان تعريف التعارض

﴿ قوله المقصد الثامن فى تعارض الأدلة والأمارات فصل التعارض هو تنافى الدليلين . . . الخ ﴾

قد أشرنا في بحث الاجتماع الى الفرق بين التعارض والتزاحم (وأن التعارض) هو تنافي الدليلين في مرحلة الجعل والتشريع على نحو يعلم إجمالا بكذب أحدهما من اصله وان الشارع لم يجعل احدهما ابداً كما إذا قال احد الدليلين تجب صلاة الجمعة وقال الآخر تحرم صلاة الجمعة فهما هنا نعلم إجمالا بكذب احدهما بلا شبهة ولو في خصوص ما اذا كانا قطعيين دلالة وجهة لا مطلقاً وإلا فيحتمل صدور كليهما جميعاً وان يكون المراد من احدهما خلاف ما هو ظاهره او انه قد صدر تقية لا لبيان الواقع (وان التزاحم) هو تنافي الدليلين في مرحلة الإمتثال والإتيان على

نحو لا قدرة للمكلف على رعايتهما جميعاً كما اذا قال احد الدليلين يجب إنقاذ العالم وقال الآخر يجب إنقاذ الهاشمي وقد غرقا دفعة واحدة ولم يتمكن المكلف من إنقاذهما جميعاً .

﴿ قوله أو الأدلة . . . الخ ﴾

كما اذا قال احدها تجب صلاة الجمعة وقال الآخر تحرم صلاة الجمعة وقال الثالث تستحب صلاة الجمعة او تكره او تباح .

﴿ قوله بحسب الدلالة ومقام الإثبات . . . الخ ﴾

عدول عن تعريف الشيخ اعلى الله مقامه للتعارض حيث جعله عبارة عن تنافي الدليلين بحسب مدلولهما لا بحسب دلالتهما (قال) اعلى الله مقامه وغلب يعني التعارض في الإصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما (قال) ولذا ذكروا ان التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض او التضاد .

﴿ قوله على وجه التناقض أو التضاد . . . الخ ﴾

فالاول مثل ما إذا قال احدهما يجب صلاة الجمعة وقال الآخر لا يجب صلاة الجمعة والثاني مثل ما إذا قال احدهما يجب صلاة الجمعة وقال الآخر تحرم صلاة الجمعة .

﴿ قوله حقيقة او عرضاً . . . الخ ﴾

الظاهر ان هذا التشقيق راجع الى خصوص التضاد فقط (فالتضاد الحقيقي) هو مثل ما إذا امر احدهما بصلاة الجمعة ونهى الآخر عن اتيانها (والتضاد العرضي) هو مثل ما إذا امر احدهما بصلاة الجمعة وامر الآخر بصلاة الظهر في يوم الجمعة فإن وجوب كل من الظهر والجمعة وإن لم يمتنع اجتماعهما مع الآخر ذاتاً ولكن حيث نعلم من الخارج انه لا يجب في يوم واحد صلاتين اي الظهر والجمعة جميعاً بالاجماع والضرورة فيتنافيان الدليلان قهراً ويتضادان بالعرض وهذا واضح .

﴿ قوله وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة . . . الخ ﴾

تفريع على كون التعارض هو تنافي الدليلين او الادلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات لا بحسب مدلولهما (وبعبارة اخرى) شروع في الثمرة التي تظهر بين تعريف المصنف للتعارض وتعريف الشيخ له فعلى تعريف المصنف إذا كان بين الدليلين المتنافيين حكومة او ورود او توفيق عرفي او تخصيص او تقييد وقد تقدم شرح كل من الحكومة والورود والتخصيص في آخر الإستصحاب كما تقدم شرح التوفيق العرفي في آخر الإشتغال فالدليلان خارجان عن تعريف التعارض موضوعاً لعدم تنافيهما بحسب الدلالة ومقام الإثبات بخلافهما على تعريف الشيخ اعلى الله مقامه فهما داخلان فيه لتنافيهما بحسب المدلول والمعنى وسيأتي تصريح المصنف بذلك (فيقول) وبالجملة الادلة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها إلا انها غير متعارضة لعدم تنافيها في الدلالة وفي مقام الإثبات بحيث تبقى ابناء المحاورة متحيرة (انتهى)

﴿ اقول ﴾

والظاهر انه لا ثمرة بين التعريفين اصلا فإن الدليلين في الموارد المذكورة كما انه لا تنافي بينهما بحسب الدلالة ومقام الإثبات وإن كان بينهما تنـــاف بدوي يزول بأدنى تأمل فكذلك لاتنافي بينهما بحسب المدلول والمعنى ايضاً فكما ان ابناء المحاورة إذا لم يبقوا متحيرين فيهما بل عرفوا المقصود منهما لبأ إلتأم الدلالتان بعضهما مع بعض فكذلك إلتأم المدلولان ايضاً بعضهما مع بعض وهذا ايضاً واضح .

﴿ قوله بأن يكون أحدهما قد سيق ناظراً الى بيان كمية ما أريد من الآخر . . . الخ ﴾

سعة وضيقاً وقـــد تقدم شرح اقسام الحكومة من الحكومة المعممة والمخصصة والحكومة الواقعية والظاهرية الى غير ذلك من الاقسام في اوآخر الإستصحاب مفصلا عند بيان وجه تقدم الامارات على الإستصحاب فتذكر .

﴿ قوله مقدماً كان أو مؤخراً . . . الخ ﴾

تضعيف لما اعتبره الشيخ اعلى الله مقامه في الحكومة من لزوم تأخر الحاكم عن المحكوم وتفرعه عليه (قال) في صدر التعادل والتراجيح (ما لفظه) وضابط الحكومة ان يكون احد الدليلين بمداوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض افراد موضوعه فيكون مبيناً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله متفرعاً عليه نظير الدليل على انه لا حكم للشك في النافلة او مع كثرة الشك او مع حفظ الإمام او المأموم او بعد الفراغ من العمل فإنه حاكم على الادلة المتكفلة لاحكام الشكوك فلو فرض انه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموماً ولا خصوصاً لم يكن مورد للأدلة النافية لحكم الشك في هذه الصور (انتهى)

﴿ اقول ﴾

قد عرفت منا في اواخر الإستصحاب ان الحكومة هي عبارة عما إذا كان احد الدليلين ناظراً الى الآخر ومتصرفاً فيه وقد اعترف المصنف هناك وها هنا ايضاً باعتبار النظر في الحكومة (فقال) هناك في تضعيف كلام الشيخ واما حديث الحكومة فلا أصل له اصلا فإنه لا نظر لدليلها الى مدلول دليله (وقال) ها هنا في تعريف الحكومة كما تقدم آنفاً بأن يكون احدهما قد سيق ناظراً الى بيان كمية ما اريد من الآخر (وقال ايضاً) فيما سيأتي في تضعيف كلام الشيخ وليس وجه تقديمها حكومتها على ادلتها لعدم كونها ناظرة الى ادلتها بوجه ... الخ (وعلى هذا كله) فلا محيص على الظاهر من اعتبار لزوم التقدم في المحكوم وتفرع الحاكم عليه وتأخره عنه صدوراً وإلا فإلى اي شيء يكون الحاكم ناظراً وكيف يعقل النظر الى المحكوم بدون تحقق المنظور إليه أو لاوهذا لدى التدبر واضح فتدبر .

﴿ قوله او كانا على نحو اذا عرضا على العرف وفق بينهما . . . الخ ﴾

بحمل احدهما على الاقتضاء والآخر على العلية التامة وقد تقدم شرح التوفيق العرفي كما اشير آنفاً في آخر بحث الإشتغال في ذيل قاعدة لا ضرر ولا ضرر فراجع .

﴿ قوله بالتصرف في خصوص احدهما . . . الخ ﴾

هذا مناف لما ظهر منه في ذيل قاعدة لا ضرر ولا ضرار من كون التوفيق العرفي عبارة عن كون الدليلين على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بحمل احدهما على الإقتضاء والآخر على العلية التامة فإن ظاهر ذلك هو التصرف في كليهما جميعاً لا في خصوص احدهما (هذا مضافاً) الى أنه لو قلنا بأن التوفيق العرفي عبارة عن كون الدليلين على نحو اذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص احدهما لم يبق فرق بينه وبين حمل الظاهر على الأظهر كما في العام والخاص ونحوهما فإنهما ليسا الا كذلك اي يتصرف في خصوص احدهما اي الظاهر بقرينة الأظهر فيحمل عليه وسيأتي الإشارة الى ذلك بقوله أو في أحدهما المعين لو كان الآخر أظهر ... الخ وإن كان الأولى ان يقول هكذا لو كان الآخر نصاً او أظهر (اللهم) إلا ان يقال إن كلا من التوفيق العرفي وحمل الظاهر على الأظهر وإن كان تصرفاً في خصوص أحدالدليلين لا في كليهما ولكن في التوفيق العرفي يكون الأقوى ملاكاً هو القرينة على التصرف في الآخر وانه بنحو الإقتضاء وفي حمل الظاهر على الإظهر يكون الأظهر هو القرينة على التصرف في الآخر وان المراد منه ما لا ينافي الأظهر

﴿ قوله كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوّلية مع مثل الأدلة النافية للعسر والحرج والضرر والإكراه والإضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية . . . الخ ﴾

وقد أشار المصنف الى هذا كله قبلا في ذيل قاعدة لاضرر ولا ضرار (فقال) بعد ماحكم بتقدم ادلة الضرر على أدلة الأحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الأوّلية بالتوفيق العرفي (ما لفظه) كما هو الحال في التوفيق بين ساير الأدلة المثبتة او النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية والأدلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الأولية ... الخ) غير انه ذكر هناك أمراً آخر لم يؤشر إليه ها هنا وهو انه قد ينعكس الامر فيقدم الحكم الثابت للفعل بعنوانه الأوّلي على الحكم الثابت للفعل بعنوانه الثانوي وقد مثلنا له

بحرمة قتل المؤمن المقدمة على كل من الحرج والضرر والإضطرار والإكراه ونحو ذلك الا الخطأ والنسيان وما لا يعلمون .

(نعم) نحن لم نختر هناك في وجه تقـــدم ادلة الحرج والضرر والإكراه والإضطرار وأخوات الإكراه والإضطرار من الخطأ والنسيان وما لا يعلمون على ادلة الاحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الأولية التوفيق العرفي بل قلنا هناك بتقدم كل منها عليها بالحكومة إلا أدلة الضرر إن كانت هي لتحريم الضرر لا لرفـــع الاحكام الضررية فتقدم عليها بالتوفيق العرفي غير أن أدلة الحرج وهكذا أدلة الضرر بناء على كونها لنفي الاحكام الضررية هي حاكمة على أدلة الاحكام الأولية حكومة واقعية أي ترفع الاحكام من أصلها نظير حكومة قوله عليه السلام لاشك لكثير الشك على الادلة المتكفلة لحكم الشكوك وفي البقية تكون الحكومة ظاهريةاي ترفع الاحكام في الظاهر برفع تنجزها فقط لا حكومة واقعية ترفعها من أصلها وقد تقدم شرح كل من الحكومة الواقعية والظاهرية في آخر الإستصحاب مفصلا وأشير اليه فى بحث الإجزاء مختصراً فراجع الموضعين ولا نعيد الكلام ها هنا ثانياً

﴿ قوله ويتفق فى غيرهما كما لا يخفى . . . الخ ﴾

اي وقـــد يتفق التوفيق العرفى فى غير الادلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية مع الادلة المتكفلة لبيان أحكامها بعناوينها الثانوية كما اذا اتفق ذلك بين دليلي العنوانين الثانويين كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر وقد تقدم ذلك من المصنف فى ذيل قاعدة لا ضرر ولا ضرار ومثلنا له بما اذا دار الامر بين لزوم الضرر أو الحرج فإن حفر المالك بالوعة فى ملكه تضرر بها الجار ولا ضرر ولا ضرار وإن لم يحفرها وقع المالك بنفسه فى الحرج الشديد وما جعل عليكم فى الدين من حرج (وقد يتفق ذلك) بين دليلي العنوانين الأوليين كما إذا أمر بإنقاذ زيد العالم وأمر ايضاً بإنقاذ عمرو العالم وقد غرقا دفعة واحدة ولم يتمكن المكلف من الجمع بين إنقاذيهما جميعاً .

(وبالجملة) إن التوفيق العرفى الذي قد صرّحنا فى ذيل قاعدة نفي الضرر أن مرجعه الى ترجيح أحدالدليلين بأقوائية المناط وأهمية المقتضي (قد يكون) بين العنوانين الأوليين (وقد يكون) بين العنوانين الثانويين (وقد يكون) بين العنوان الأولي والثانوي وفى الاخير .

(تارة) يقدم الثانوي على الأوّلي كما هو الاغلب .

(واخرى) يقدم الأوّلي على الثانوي وهو النادر وقد مثلنا له فيما تقدم كما أشير آنفاً بحرمة قتل المؤمن المقدمة على الحرج والضرر وأخواتهما من العناوين الثانوية جميعاً الا الخطأ والنسيان وما لا يعلمون

﴿ قوله أو بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما الى آخره ﴾

عطف على قوله بالتصرف فى خصوص احدهما ... الخ أي كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف فيهما ... الخ غير ان مراده من التوفيق بينهما بالتصرف فى خصوص احدهما كان هو التوفيق العرفى المصطلح كماعرفت ومراده من التوفيق بينهما بالتصرف فيهما ... الخ لو تم هو أحد مصاديق حمل الظاهر على الاظهر (وعلى كل حال) ان التصرف فيهما على نحو كان مجموعهما قرينة على التصرف فيهما هو (كما فى قوله عليه السلام) فى رواية يعقوب بن شعيب ثمن العذرة سحت (وقوله عليه السلام) فى رواية محمد بن المصادف لا بأس ببيع العذرة .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه فى المسألة الثانية من مسائل الإكتساب بالاعيان النجسة (ما لفظه) وقد جمع الشيخ بينهما يعني به الطوسي رضوان الله عليه بين الروايتين بحمل الاول على عذرة الإنسان والثاني على عذرة البهائم (ثم قال) ولعله لأن الاول نص فى عذرة الإنسان ظاهر فى غيرها بعكس الخبر الثاني فيطرح ظاهر كل بنص الآخر (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

ليس الاول نصاً في عذرة الإنسان ولا الثاني نصاً في عذرة البهائم كي يؤخذ في كل منهما بنصه وبه يرفع اليد عن ظاهر الآخر ويندرج ذلك تحت حمل الظاهر على النص ويكون من الجمع العرفي المقبول .

(ولعل من هنا قال الشيخ) أعلى الله مقامه أخيراً بعد ما ذكر وجوهاً أخر للجمع بين الروايتين من غير واحد من الاعلام (ما لفظه) والاظهر مـــا ذكره الشيخ لو أريد التبرع بالحمل لكونه اولى من الطرح (انتهى) ومقصوده ان الجمع بينهما لو اريد به التبرع نظراً الى كونه أولى من الطرح فماذكره الطوسي رضوان الله عليه هو أظهر مما ذكره غيره وإلا فلا يمكن الإستناد الى هذا الجمع والإعتماد عليه في مقام العمل والفتوى فإنه بلا شاهد عليه ولا دليل كما لا يخفى .

في الجمع بين الدليلين المتنافيين وبيان الجمع العرفي المقبول

(وكيف كان) ليس الجمع بين الدليلين المتنافيين المتوقف على التصرف في كليهما هو من الجمع العرفي المقبول الذي يرتضيه أهل اللسان وأبناء المحاورة (فإذا تعلق الامر والنهي) بطبيعة واحدة فورد مثلا أكرم العالم وورد ايضاً لا تكرم العالم لم يمكن الجمع بينهما بحمل احدهما على صنف من الطبيعة والآخر على صنف آخر منها أو بحمل الأمر في أحدهما على الجواز والنهي في الآخر على الكراهة (وهكذا ليس الجمع بين الدليلين المتنافيين) المتوقف على التصرف في

أحدهما الغير المعين من الجمع العرفي المقبول (فإذا تعارض عامان من وجه) في مادة الإجتماع لم يمكن الجمع بينهما بالتصرف في احدهما الغير المعين بإخراج مادة الإجتماع عن تحت احدهما وإبقائها تحت الآخر (وإذا تعارض أمران) متعلقان بشيء واحداحدهما ظاهر في الوجوب والآخر ظاهر في الإستحباب لم يمكن الجمع بينهما برفع اليد إما عن ظهور هذا في الوجوب أو عن ظهور ذاك في الإستحباب .

(وإنما الجمع العرفي المقبول) هو ما اذا توقف الجمع بين الدليلين المتنافيين على التصرف في أحدهما المعين بأن كان الآخر نصاً أو أظهر فيكون قرينة عرفاً على التصرف في الظاهر وذلك (كما في العام والخاص) (والمطلق والمقيد) (والحاكم والمحكوم) (او فيما كان الدليلان) احدهما أقوى مناطاً فيكون قرينة على التصرف في الآخر الأضعف وأنه بنحو الإقتضاء والأول بنحو العلية التامة على التفصيل المتقدم لك سابقاً في قاعدة لا ضرر ولا ضرار في ذيل التوفيق العرفي (او فيما كان الدليلان) على نحو يزيل احدهما موضوع الآخر ويعدمه من أصله إما وجداناً أو تعبداً على التفصيل المتقدم لك شرحه في أواخر الإستصحاب في ذيل بيان حقيقة الورود وماهيته (ويطلق) على كل من التخصيص والتقييد والحكومة الجمع الدلالي (ويطلق) على مجموع الخمسة أي على التخصيص والتقييد والحكومة والتوفيق العرفي والورود الجمع العرفي (وأما التخصص) فليس فيه الدليلان متنافيين كي يجمع بينهما العرف ويطلق عليه الجمع العرفي بل هو خارج عن المقام تخصصاً (ثم إنه اذا فرض) في القسم الأول من الجمع الذي قد قلنا انه غير مقبول وهو المتوقف على التصرف في كليهما جميعاً أن كلا من الدليلين كان أظهر من صاحبه عرفاً بالنسبة الى صنف خاص من الطبيعة اندرج الدليلان حينئذ في الظاهر والأظهر ودخلا في الجمع العرفي المقبول (والظاهر) ان مقصود المصنف في المقام من قوله أو بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما ... الخ هو هذا النحو من الجمع بين الدليلين أي فيما كان كل منهما أظهر من صاحبه عرفاً في صنف

خاص ليدخلا في الظاهر والأظهر لا ان مطلق الجمع بين الدليلين بالتصرف في كليهما جمع عرفي مقبول ولو لم يكونا كذلك (ويشهدلذلك) ماسيأتي منه في آخر الفصل الثاني (فيقول) بعد الفراغ عن بيان مقتضي القاعدة الأولية في المتعارضين وهو التساقط فى الجملة على التفصيل الآتي (ما لفظه) هذا هو قضية القاعدة فى تعارض الامارات لا الجمع بينها بالتصرف فى أحد المتعارضين أو فى كليهما كما هو قضية ما يترائي مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح اذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع او احدهما قرينة عرفية على التصرف فى احدهما بعينه او فيهما كما عرفته فى الصور السابقة يعني بها هذا المقام (انتهى) (وهكذا إذا فرض) فى القسم الثاني الذي قد قلنا ايضاً انه جمع غير مقبول وهو المتوقف على التصرف فى احدهما الغير المعين ان احد العامين من وجه كان اظهر من صاحبه عرفاً فى مادة الإجتماع او فرض ان احد الأمرين المتعلقين بشيء واحد كان اظهر عرفاً فى الإستحباب من صاحبـــه فى الوجوب او بالعكس اندرج الدليلان ايضاً فى الظاهر والأظهر ودخلا فى الجمع العرفى المقبول .

(وبالجملة) ان المعيار فى الجمع العرفى المقبول بين الدليلين المتنافيين (ان يكون) احدهما نصاً او اظهر ويكون الآخر ظاهراً فتكون النصوصية اوالأظهرية قرينة عرفية على التصرف فى الظاهر (او كان) احدهما اقوى ملاكاً واشد مناطاً وكان الآخر اضعف فتكون الأقوائية فى الملاك قرينة عرفية على التصرف فى الآخر وانه بنحو الاقتضاء دون العلية التامة (او كان) احدهما مزيلا معـــدماً لموضوع الآخر إما وجداناً وإما تعبداً على نحو لا يبقى للثاني مع الاول موضوع اصلا فإن كان احد هذه الامور الثلاثة موجوداً بين الدليلين المتنافيين فالجمع بينهما قبول مقبول مرضي عرفاً والا فلا جمع ولا التئام بين الدليلين ابداً ولابد من المعاملة معهما معاملة المتعارضين (هذا كله إذا) لم نؤخذ بظاهر القضية المشهورة من أن الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من الطرح والا فـــلابد من الجمع بينهما مهما

امكن وان لم يساعده فهم العرف ولايوافقه ابناء المحاورة كما فى القسم الاول والثاني من الجمع بين الدليلين المتنافيين مع عدم وجود احد الامور الثلاثة المذكورة بينهما وسيأتي الكلام فى القضية المشهورة فى آخر الفصل الثاني إن شاء الله تعالى فانتظر يسيراً .

﴿ قوله أو فى أحدهما المعين . . . الخ ﴾

عطف على قوله او بالتصرف فيهما ... الخ فالمعطوف عليه إشارة الى القسم الاول من الجمع بين الدليلين المتنافيين والمعطوف إشارة الى القسم الثالث من الجمع بين الدليلين المتنافيين واما القسم الثاني وهو المتوقف على التصرف فى احدهما الغير المعين فلم يؤشر اليه ها هنا وسيأتي الإشارة اليه فى آخر الفصل الثاني بقوله لا الجمع بينهما بالتصرف فى احد المتعارضين يعني به احدهما الغير المعين فانتظر .

﴿ قوله لو كان الآخر أظهر . . . الخ ﴾

قد أشرنا قبلا أن الاولى كان ان يقول لو كان الآخر نصاً او اظهر فتذكر .

في وجه تقدم الامارات على الاصول الشرعية

﴿ قوله ولذلك تقدم الامارات المعتبرة على الأصول الشرعية ... الخ ﴾

أي ولأجل توفيق العرف بينهما تقدم الامارات المعتبرة على الاصول الشرعية فان اهل العرف لا يتحيرون بينهما فيقدمون الاول على الثاني نظراً الى انه (إن اخذنا بالامارة) فلا يلزم منه شيء سوى ارتفاع موضوع الاصول وهو الشك بسببها وهذا ليس بمحذور (وإن اخذنا بالاصول) فإن كان رفع اليد عن الامارات بلا مخصص لها يخرجها عن تحت أدلة اعتبارها فهو تخصيص بلا وجه وان كان لأجل

مخصصية الأصول لها فهو دور فإن مخصصيتها للامارات يتوقف على اعتبارها معها واعتبارها معها يتوقف على مخصصيتها لها والا لكانت الامارة رافعة لموضوعها وكل من التخصيص بلا وجه والتخصيص على نحو دائر محال باطل (وقد تقدم) شرح هذا كله في وجه تقدم الامارات على الإستصحاب والأصل السببي على المسببي بل وتقدم الاستصحاب على القرعة على ما سبق من المصنف في جواب لا يقال المتقدم في آخر الإستصحاب حيث ان ظاهره فيه هو العدول عن التخصيص الى الورود فراجع (بقي شيء) وهو ان المصنف قد صرح في آخر الإستصحاب انوجه تقدم الامارات على الإستصحاب هو الورود وظاهر قوله في المقام ولذلك تقدم الامارات ... الخ هو الإشارة الى التوفيق العرفي وهما لا يخلو ان عن التنافي ولكن الظاهر ان مراده من ذلك هو الإشارة الى التوفيق العرفي بمعنى عام الشامل للورود ايضاً فإن لفظ التوفيق العرفي وهكذا الجمع العرفي كلمة جامعة تطلق على الكل جميعاً ويؤيده انه قدس سره بعد ما اختار هناك ورود الامارات على الإستصحاب وأبطل الحكومة قال وأما التوفيق فان كان بما ذكرنا يعني به الورود فنعم الاتفاق وان كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له فراجع وتدبر.

﴿ قوله وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظرة الى أدلتها بوجه ... الخ ﴾

جواب عن الشيخ أعلى الله مقامه حيث اختار في المقام حكومة الامارات على الاصول الشرعية كما اختار في آخر الإستصحاب حكومتها على الإستصحاب نظراً الى كون الإستصحاب أحد أفراد الأصول الشرعية وقد ذكرنا هناك كلماته الشريفة في كلا المقامين جميعاً فلانعيدها ها هنا ثانياً (وحاصل جواب المصنف) عنه ان الحكومة كما تقدم شرحها مفصلا هي مما تحتاج الى شرح ونظر وأدلة الامارات مما لا نظر لها بوجه الى أدلة الأصول أصلا كي تكون حاكمة عليها وقد

تقدم عين ذلك في جوابه عن الشيخ ايضاً عند دعواه حكومة الامارات على الإستصحاب فأنكر نظر دليل الامـــارات الى مدلول دليل الإستصحاب وإن اعترف هناك بدلالته يعني عقلا لا لفظاً على إلغاء الإستصحاب مع الامارة ثبوتاً وواقعاً لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها ولكن هذا المعنى كما انه موجود في طرف الامارة فكذلك موجود في طرف الإستصحاب ايضاً لمنافاة لزوم العمل به مع العمل بها قطعاً لو كانت هي على خلافه .

﴿ قوله وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة الى أدلتها وشارحة لها . . . الخ ﴾

إشارة الى ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في المقام بقوله وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر .

(فيقول المصنف) إن أدلة الامارات مما لا تعرض لها لحال أدلة الاصول سوى انها تتعرض بإطلاقها لبيان حكم مورد الإجماع ومجرد ذلك ممـــا لا يوجب كونها ناظرة الى أدلتها حاكمة عليها وإلا فأدلة الاصول ايضاً تتعرض بإطلاقها لبيان حكم مورد الإجماع فتكون ناظرة الى أدلة الامارات حاكمة عليها .

(وبالجملة) ملخص جواب المصنف فيما تقدم عن حكومة الامارات على الإستصحاب وفي المقام عن حكومتها على الاصول الشرعية ان دليل الامارة مما لا دلالة له لفظاً على نفي ما هو قضية الاصل في مورد الاجماع كي يكون ناظراً إليه وحاكماً عليه ضرورة عدم دلالة نفس الامارة ولا دليل اعتبارها على ذلك بل له دلالة عقلا على نفي ما هو قضية الاصل في مورد الإجماع لمنافاة وجوب العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها وهذا المعنى بعينه موجود في طرف الأصل ايضاً كما لا يخفى .

﴿ قوله والا كانت أدلتها ايضاً دالة ولو بالإلتزام . . . الخ ﴾

ومحصله انه كما يقال إن أدلة الامارات دالة بالمطابقـــة على حكم مورد الاجماع

وبالإلتزام على نفي ما هو قضية الاصول وهذا هو معنى حكومة أدلة الامارات على أدلة الاصول فكذلك يقال إن ادلة الاصول ايضاً دالة بالمطابقة على حكم مورد الاجتماع وبالإلتزام على نفي ما هو قضية الامارات وهـذا هو معنى حكومة أدلة الاصول على ادلة الامارات وكما يقال في الثاني انه ليست فيه دلالة التزامية لفظية كي يتم النظر والحكومة بل عقلية فلا نظر ولا حكومة فكذلك يقال في الأول حرفاً بحرف فلا تغفل .

﴿ قوله هذا مع احتمال أن يقال أنه ليس قضية الحجية شرعاً الا لزوم العمل على وفق الحجة عقلا وتنجز الواقع مع المصادفة وعدم تنجزه في صورة المخالفة . . . الخ ﴾

هذا في قبال قوله المتقدم وقضية حجيتها ليست الا لزوم العمل على وفقها شرعاً المنافي عقلا للزوم العمل على خلافها ... الخ والمجموع إشارة الى الخلاف المتقدم في بحث إمكان التعبد بالامارات من أن قضية حجية الامارات شرعاً هل هي جعل احكام ظاهرية ووجوب العمل على طبق مؤدياتها شرعاً أو ان مقتضي حجيتها شرعاً هو وجوب العمل على طبقها عقلا ومنجزيتها عند الإصابة وعذريتها عند الخطأ كما في العلم عيناً فراجع .

﴿ قوله وكيف كان ليس مفاد دليل الإعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً . . . الخ ﴾

جواب عما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في أوآخر الإستصحاب في وجه حكومـة الامارات على الإستصحاب وقد ذكرنا هناك كلماته الشريفة مفصلا (فقال) في جملتها (ما لفظه) ففيما نحن فيه إذا قال الشارع إعمل بالبينة في نجـاسة ثوبك والمفروض ان الشك موجود مع قيام البينة على نجاسة الثوب فالشارع جعل الإحتمال المخالف للبينة كالعدم فكأنه قال لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر في قاعدة الإستصحاب وافرضه كالمعدوم (انتهى) .

(فيقول المصنف) ليس مفاددليل الإعتبار هووجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً كي يختلف الحال في الامارات والأصول ويكون مفاد دليل الاعتبار فى الامارة نفي حكم الاصل نظراً الى ان حكم الاصل هو حكم الإحتمال اي الشك فإذا ألغي الإحتمال بدليل الامارة فقدألغي الحكم المترتب عليه بخلاف مفاد دليل الاعتبار فى الاصل فلا ينفي حكم الامارة لأن حكم الامارة هو الحكم الواقعي والواقعي ليس حكم الإحتمال كي إذا ألغي بدليل الأصل ألغي الحكم المترتب عليه بل حكم الاصل هو حكم الاحتمال أي الشك فإذا الغي بدليل الامارة الغي الحكم المترتب عليه وهذا واضح

(ثم إن مراد المصنف) من عدم كون مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً هو عدم دلالته لفظاً كي يختلف الحال ويكون دليل الامارة حاكماً على دليل الاصل دون العكس لا عدم دلالته عقلا فإن دلالته عقلا مما لا ريب فيه .

(ولذا قال المصنف) ونحن ايضاً قدقلنابورود الامارات على الأصول العملية لارتفاع موضوع الاصول أي الشك بها ولو ارتفاعاً تعبدياً لا وجدانياً لبقاء الشك على حاله غالباً حتى مع قيام الامارة كما لا يخفى .

﴿ قوله فانقدح بذلك انه لا يكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الأصل والامارة الا بما أشرنا سابقاً وآنفاً . . . الخ ﴾

تفريع على ما حققه المصنف فى المقام من أن وجه تقدم الامارات على الاصول الشرعية هو الورود ودوران الامر بين التخصيص والتخصص على التقريب المتقدم لك شرحه آنفاً وسابقاً لا حكومة أدلة الامارات على أدلة الاصول كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه فإنه قد دفع غائلة المعارضة بين الامارات والاصول الشرعية بالحكومة لا بالورود وإن اعترف بورود الامارات على الأصول العقلية (قال) فى صدر التعادل والتراجيح (ما لفظه) وكيف كان فلا يتحقق يعني التعارض الا بعد اتحاد الموضوع والا لم يمتنع اجتماعهما يعني الدليلين ومنه يعلم انه لا تعارض

بين الاصول ومايحصله المجتهد من الأدلة الإجتهادية لأن موضوع الحكم في الاصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم وفي الدليل نفس ذلك الشيء من دون ملاحظة ثبوت حكم له فضلا عن الجهل بحكمه فلا منافاة بين كون العصير المتصف بجهالة حكمه حلالا على ما هو مقتضي الأصل وبين كون نفس العصير حراماً كما هو مقتضي الدليل الدال على حرمته (الى ان قال) فإن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل كاصالة البراءة العقلية والإحتياط والتخيير العقليين فالدليل ايضاً وارد عليه ورافع لموضوعه (الى ان قال) وإن كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالإستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكماً على الاصل بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده عن مجري الأصل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه وقد ذكرنا في آخر الإستصحاب كلماته الشريفة هناك حول حكومة الامارات على الإستصحاب خاصة وكلماته الشريفة في المقام حول حكومتها على الأصول الشرعية عامة بنحو أبسط فراجع .

﴿ قوله هذا ولا تعارض أيضاً إذا كان احدهما قرينة على التصرف في الآخر كما في الظاهر مع النص او الأظهر . . . الخ ﴾

قدتقدم الإشارة الى ذلك بقوله أو في احدهما المعين وكأن الإعادة لزيادة التوضيح والبيان فإنا قد قسمنا الجمع بين الدليلين المتنافيين الى أقسام ثلاثة .

(الاول) ما يتوقف على التصرف في كليهما جميعاً (وقد أشار) اليه هناك بقوله أو بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما ... الخ .

(الثاني) ما يتوقف على التصرف في احدهما الغير المعين (ولم يؤشر اليه) في هذا الفصل وسيأتي الإشارة اليه في آخر الفصل الثاني بقوله لا الجمع بينهما بالتصرف في احد المتعارضين ... الخ يعني به احدهما الغير المعين .

(الثالث) ما يتوقف على التصرف في احدهما المعين (وقد أشار اليه) قبلا وفي المقام أيضاً لمزيد الاهتمام به وهومورد الجمع الدلالي بأن يكون احدهما ظاهراً

والآخر نصاً أو أظهر فيكون قرينة على التصرف في الظاهر كما في العام والخاص والمطلق والمقيد والحاكم والمحكوم (بل قد يتفق) ذلك في العامين من وجه أيضاً فيكون احدهما أظهر من صاحبه في مادة الاجتماع فيقدم عليه (أو يتفق) في الحكمين المتضادين إذا تعلقا بطبيعة واحدة فيكون احدهما أظهر من صاحبه في بعض الأفراد والآخر أظهر منه في البعض الآخر فيتصرف في ظاهر كل بالأظهر (وقد أشرنا الى هذا كله) فيما تقدم ومضى وبيّنا أن الجمع الدلالي ممـــا يطلق على كل من التخصيص والتقييد والحكومة وأما الجمع العرفي المقبول فهي كلمة أوسع يطلق على كل من المذكورات الثلاثة وعلى التوفيق العرفي والورود جميعاً .

﴿ قوله وبالجملة الادلة فى هذه الصور وان كانت متنافية بحسب مدلولاتها الا انها غير متعارضة لعدم تنافيها فى الدلالة وفى مقام الإثبات . . . الخ ﴾

قد تقدم منا المناقشة في ذلك وان الأدلة إذا كان بينها جمع عرفي مقبول كما انه لا تنافي بينها بحسب الدلالة ومقام الإثبات فكذلك لا تنافي بينها بحسب المدلول أيضاً بعد فرض عدم تحير أبناء المحاورة فيها بل يلتئم المدلولات بعضها مع بعض كما يلتئم الدلالات بعضها مع بعض عيناً (ومن هنا قلنا) في صدر البحث إنه لا تظهر الثمرة بين تعريف المصنف للتعارض وبين تعريف الشيخ له حيث عرّفه المصنف بتنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات وعرّفه الشيخ اعلى الله مقامه بتنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما .

الدليلان الظنيان لا يتعارضان الا بحسب السند

﴿ قوله وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منهما قطعياً دلالة وجهة أو ظنياً . . . الخ ﴾

وحاصل الكلام ان الدليلين الظنيين اذا تنافيا فلا يتعارضان الا بحسب السند فقط سواء كان كل واحد منهما قطعياً دلالة وجهة أو كان كل واحد منهما ظنياً من الجهتين ايضاً أي من حيث الدلالة والجهة .

(أما في الاول) فواضح فإن الدليلين المتنـــافيين إذا فرض كون الدلالة والجهة فيهما قطعيتين على نحو لا تقبلان الحمل والتصرف أبداً فيحصل القطع لا محالة بكذب أحدهما من أصله .

(واما في الثاني) فلان الدلالة والجهة فيهما وان كانتا ظنيتين تقبلان الحمل والتصرف بإرادة خلاف الظاهر في احدهما أو بصدور احدهما لا لبيان الواقع فلا يحصل العلم الإجمالي حينئذ بكذب احدهما من أصله (ولكن لا معنى) فى هـــذا الفرض للتعبد بصدور كليهما جميعاً بمقتضي إطلاق دليل اعتبارهما إذ الإخلال حينئذ يقع فى دلالتهما أوجهتهما بمعنى انه يعلم حينئذ ان احدهما إما قد أريد خلاف ظاهره وإما قد صدر لا لبيان الواقع لتقية أو لحكمة أخرى ومن المعلوم ان التعبد بصدور دليلين مجملين لخلل فى أحدهما لا محالة إما فى دلالته وإما فى جهته على نحو لا يمكن الإنتفاع بهما مما لا معنى له فيتعارضان قهراً بحسب السند ويتنافيـــان فى الدرج تحت دليل الإعتبار بلا شبهة (هذا كله) فى الدليلين الظنيين بحسب السند كخبري الثقة .

(وأما فى الدليلين القطعيين) بحسب السند كآيتين أو روايتين متواترتين إذا تنافيا فالتعارض لا محالة يكون بحسب الدلالة أو الجهة بمعنى أنه يعلم حينئذ إجمالا بكذب أحـــدى الدلالتين أو الجهتين بلا شبهة واذا فرض كونهما قطعيين أيضاً بحسب إحدى الجهتين من الدلالة والجهة فالتعارض لامحالة يكون فى الجهة الأخرى ولا يكاد يعقل فرض الدليلين المتنافيين قطعيين من تمام الجهات سنداً ودلالة وجهة بلا كلام .

﴿ قوله فيما إذا لم يكن التوفيق بينهما بالتصرف فى البعض او الكل... الخ ﴾

هذا التقييد راجع الى خصوص قوله أو ظنياً لا الى مجموع قوله قطعياً دلالة وجهة أو ظنياً ثم إن وجه التقييد بذلك أي بأن لايكون بينهما التوفيق بالتصرف فى البعض أو الكل انه لو كان بينهما التوفيق كذلك لم تكن الأدلة متنافية حينئذ كي يقع الكلام فى ان التعارض بينها هل هو بحسب السند أو بغيره وهذا واضح .

﴿ قوله إما للعلم بكذب أحدهما . . . الخ ﴾

هذا فيما اذا كان كل واحد من الأدلة الظنية المتنافية قطعياً دلالة وجهة .

﴿ قوله أو لأجل انه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها . . . الخ ﴾

هذا فيما إذا كان كل واحد من الادلة الظنية المتنافية ظنياً من حيث الدلالة والجهة ايضاً .

في بيان مقتضى القاعدة الاولية في الخبرين

المتعارضين على الطريقية دون السببية

﴿ قوله فصل التعارض وإن كان لايوجب الا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الفصل هو بيان مقتضي القاعدة الأوّلية فى الخبرين المتعارضين بناء على الطريقية ،

(تارة) وبناء على السببية .

(اخرى) كل ذلك مع قطع النظر عن الاخبار العلاجية التي سيأتي شرحها فى الفصل الآتي إن شاء الله تعالى .

(فنقول) (أما على السببية) فسيأتي الكلام فى مقتضي القاعدة الأوّلية عليها قريباً فانتظر .

(وأما على الطريقية) فالخبران المتعارضان هما على قسمين .

(فتارة) متكافئان من حيث المزايا والمرجحات .

(واخرى) متفاضلان .

(أما المتكافئان) فالمحصل من مجموع كلمات الشيخ أعلى الله مقامه التي لا تخلو عن اضطراب وتشويش فى المقام انه قد يقال بل قيل إن مقتضي الاصل أي القاعدة الأوّلية فيهما هو التساقط رأساً وفرضهما كأن لم يكونا على نحو جاز الرجوع الى الثالث (وقد اختار) هو أعلى الله مقامه التساقط فى الجملة وعبّر عنه

بالتوقف (قال) بمعنى ان شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بالخصوص ومقتضاه الرجوع الى الاصول العملية ويعني بذلك الرجوع الى الأصل العملي المطابق لاحدهما لا المخالف لكليهما لأنه طرح للامارتين كما صرح به في بعض كلماته الشريفة .

(ثم ذكر) ما ملخصه ان هذا ما تقتضيه القاعدة الأوّلية إلا ان الأخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط أصلا لا رأساً بحيث جاز الرجوع الى الثالث ولا في الجملة بحيث لم يكن شيء منهما حجة في مؤداه وحينئذ فهل يحكم بالتخيير او العمل بما طابق منهما الاحتياط او بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلتهما وكذا بين القصر والإتمام وجوه المشهور وهو الذي عليه جمهور المجتهدين الاول للاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه الى آخر ما أفاد (هذا كله) في المتكافئين .

(وأما المتفاضلان) فالشيخ اعلى الله مقامه وإن لم يتصد ذكر مقتضي القاعدة الأوّلية فيهما كما تصدي في المتكافئين مفصلا ولكن يظهر من بعض كلماته الشريفة ان مقتضي القاعدة الأوّلية فيهما هو عين ما تقتضيه القاعدة الأوّلية في المتكافئين حرفاً بحرف (هذا كله) من أمر الشيخ اعلى الله مقامه .

(وأما المصنف) فقد اختار ايضاً بمقتضي إطلاق كلامه في المقام أن مقتضي القاعدة الأوّلية في مطلق الخبرين المتعارضين سواء كانا متكافئين او متفاضلين هو التساقط في الجملة بمعنى عدم حجية شيء منهما في مؤداه بالخصوص وان كان مجموع الطرفين حجة في نفي الثالث .

(وتقريب التساقط في الجملة) على ما يظهر من مجموع كلام المصنف في المقام بمزيد توضيح منا ان تعارض الدليلين هو مما يوجب العلم الإجمالي بكذب احدهما من أصله والعلم بالكذب مانع عن الإعتبار جداً وإن لم يكن نفس الكذب الواقعي مانعاً عنه بمعنى ان ما علم كذبه ليس بحجة وما لم يعلم كذبه حجة إذا كان واجداً لملاك الحجية وإن كان كاذباً واقعاً فإذا كان احدهما معلوم الكذب وساقطاً

عن الحجية رأساً لم يكن شيء منهما حجة في خصوص مؤداه لعدم التعين في الحجة كما لا يخفى .

(نعم) حيث ان الآخر باق على حجيته فينفي به الثالث ولا يجوز الخروج عن مؤدي المجموع بلا شبهة .

﴿ قوله حيث لا يوجب الا العلم بكذب احدهما . . . الخ ﴾

هذا انما يتم إذا كان المتعارضان الظنيان قطعيين دلالة وجهة فعند ذلك يوجب التعارض العلم الإجمالي بكذب احدهما من أصله وأما إذا كانا ظنيين دلالة وجهة ايضاً أو بحسب إحدى الجهتين فلا يكاد يوجب التعارض العلم الإجمالي بكذب احدهما وذلك لجواز صدورهما جميعاً وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما اوالصدور لا لبيان الواقع .

(نعم) حيث لا معنى في هذا الفرض كما تقدم للتعبد بصدور كليهما جميعاً إذ يقع الخلل حينئذ في دلالتهما او في جهتهما ولا محصل للتعبد بصدور دليلين يعلم إجمالا بخلل في أحدهما إما في دلالته وإما في جهته فيقع التعارض قهراً بحسب السند ويحصل العلم الإجمالي بخروج احدهما عن تحت دليل الاعتبار بلا شبهة .

(وبالجملة) إن الدليلين الظنيين بحسب السند إذا تعارضا فإن كانا قطعيين دلالة وجهة فيعلم إجمالا بكذب احدهما من أصله والا فيعلم إجمالا بعدم اندراج احدهما تحت دليل الاعتبار بلا كلام فتأمل جيداً .

﴿ قوله الا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك . . . الخ ﴾

بمعنى أن أحدهما الذي قد علم كذبه إجمالا ليس له واقع معين نحن لا نعلمه إثباتاً بل هو غير معين حتى واقعاً إذ لم يعلم كذبه إلا كذلك أي بلا تعيين ولا عنوان .

(وقد أشار إليه الشيخ) ايضاً في كلام له في المقام حيث قال لا بمعنى ان احدهما المعين واقعاً طريق ولا نعلمه بعينه كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل

بمعنى أن شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بالخصوص ... الخ .

﴿ اقول ﴾

بل الخبر المعلوم كذبه إجمالا من الخبرين المتعارضين مما له واقع معين ثبوتاً نحن لا نعرفه اثباتاً ومجرد تعلق العلم الإجمالي بكذب احدهما بلا تعيين ولا عنوان مثل عنوان الخبر السابق صدوراً أو الخبر اللاحق صدوراً او خبر زرارة بن لطيفة عند اشتباهه بخبر زرارة بن اعين ونحو ذلك من العناوين المخصوصة لا يكاد يخرجه عن التعين الثبوتي بل يكفي للتعين كذلك كذب احدهما واقعاً وصدق الآخر لباً .

(وبالجملة) ان المعلوم بالإجمال (سواء كان في بدو الامر) معلوماً بالتفصيل ثم طرئه الإجمال بعداً (كما اذا علم) ان هذا الإناء بعينه هو الذي قد تنجس دون الآخر ثم اشتبه احدهما بالآخر فانقلب العلم التفصيلي الى الإجمالي .

(او كان من الاول) معلوماً بالاجمال بعنوان مخصوص (كما إذا علم) ان الإناء المكشوف قد تنجس بوقوع قطرة فيه من الدم دون المغطي ولكن اشتبه المكشوف بالمغطي من قبل العلم .

(او كان من الاول) معلوماً بالإجمال بلا عنوان مخصوص (كما اذا علم) ان احد الإنائين قد تنجس إجمالا بملاقاته النجاسة (هو مما له واقع معين) ثبوتاً في جميع هذه الصور كلها نحن لا نعرفه اثباتاً ولا نشخصه في الظاهر بل العلم المتعلق بذلك المعلوم ايضاً مما له واقع معين بتبع المعلوم بالإجمال نحن لا نعرف موطنه ولا نعلم مقرّه إثباتاً وقدتقدم شرحه في صدر قاعدة الإشتغال عند تقريب الوجه الثالث من وجوه وجوب الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي فراجع .

(ثم ان الظاهر) انه لاثمرة عملية في كون المعلوم بالإجمال وهو الخبر المعلوم كذبه مما لا واقع له معين ثبوتاً كما أفاد المصنف او مما له واقع معين ثبوتاً نحن لا نعلمه إثباتاً كما حققناه فإن مجرد الإجمال وعدم التعين في مقام الإثبات مما يكفي في سقوط المتعارضين ولو في الجملة بالمعنى المتقدم (وعليه) فثمرة النزاع بيننا وبين

المصنف علمية لا عملية فتأمل جيداً .

﴿ قوله واحتمال كون كل منهما كاذباً .... الخ ﴾

الظاهر ان الواو هاهنا بمعنى مع أي فانه لم يعلم كذبه إلا كذلك مع احتمال كون كل منهما كاذباً واقعاً بمعنى ان أحد الخبرين المتعارضين معلوم الكذب والآخر محتمل الكذب وذلك لجواز كذب كل منهما ثبوتاً وعدم صدور شيء منهما واقعاً .

(ثم لا يخفى) انه على تقدير احتمال كذب الآخر ومطابقة الإحتمال مع الواقع لا يكاد يكون الخبر المعلوم كذبه مما له واقع معين ثبوتاً بعد فرض كون المجموع كاذباً غير صادق فإن المعلوم بالإجمال الذي قد ادعينا أن له واقع معين ثبوتاً إنما يكون اذا علم بكذب احدهما دون الآخر بأن علم أن احدهما كاذب والآخر ليس بكاذب لا مع احتمال كذب الآخر ومطابقة الإحتمال مع الواقع ثبوتاً وهذا واضح ظاهر .

في بيان مقتضى القاعدة الاوّلية في الخبرين

المتعارضين على السببية دون الطريقية

﴿ قوله هذا بناء على حجية الامارات من باب الطريقية كما هو كذلك الى آخره ﴾

أي ان جميع ماتقدم الى هنا من كون مقتضي القاعدة الأوّلية في الخبرين المتعارضين هو التساقط في الجملة بالمعنى المتقدم هو مبني على القول بحجية الامارات من باب الطريقية كما تقدم شرحها في بحث إمكان التعبد بالامارات .

(وأما بناء على حجية) الامارات من باب السببية بمعنى كون قيام الامارة سبباً لحدوث مصلحة أو مفسدة في المتعلق موجبة لجعل الحكم الشرعي على طبقها (فهل يكون مقتضي) القاعدة الأوّلية في الخبرين المتعارضين (هو التساقط) في الجملة كما على الطريقية عيناً (أوهوالتزاحم) فنتخير بينهما عقلا اذا لم يكن أحدهما أهم أو محتمل الأهمية دون الآخر وإلا فيتعين الأهم أو محتمل الأهمية .

(فيه تفصيل من المصنف) (وحاصله) أنه إن قلنا بسببية الامارات في خصوص ما لم يعلم كذبه من الخبرين المتعارضين بأن لا يكون ما علم كذبه سبباً لحدوث مصلحة أو مفسدة في المتعلق فحال الخبرين المتعارضين حينئذ من حيث مقتضي القاعدة الأوّلية بناء على السببية هو كحالها بناء على الطريقية عيناً .

(واما إذا قلنا بالسببية مطلقاً) ولو فيما علم كذبه فالمتعارضان حينئذهما من تزاحم الواجبين اذاكانا مؤديين الىوجوب الضدين أووجوب المتناقضين كوجوب شيء ووجوب تركه فنتخير بينهما عقلا لو لم يكن احدهما معلوم الأهمية أو محتمل الأهمية وإلا فيتعين الأهم أو محتمل الأهمية (هذا كله) من أمر المصنف .

(واما الشيخ) أعلى الله مقامه فيظهر منه كون المتعارضين بناء على السببية من تزاحم الواجبين مطلقاً من غير تفصيل فيهما أصلا (قال) فيما أفاده في المقام (ما لفظه) هذا كله على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية بأن يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعاً سبباً شرعاً لوجوبه ظاهراً على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغي أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لإعمال الآخر كما في كل واجبين متزاحمين أما لو جعلناها من باب الطريقية كما هو ظاهر أدلة حجية الأخبار بل غيرها من الامارات بمعنى ان الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصل إليه من هذا الطريق لغلبة إيصالها الى الواقع فالمتعارضان لايصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً لأن احدهما مخالف للواقع قطعاً (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

والحق في المقام هو التفصيل الذي فصّله المصنف فإن مجرد القول بالسببية مما لا يوجب صيرورة المتعـــارضين من باب تزاحم الواجبين فيما اذا أديّا الى وجوب الضدين او المتناقضين ما لم يلتزم القائل بالسببية بسببية الامارات لحدوث المصلحة او المفسدة في الفعل مطلقاً حتى في الامارة المعلومة كذبها اجمالا والا فيكون حال القول بالسببية كحال القول بالطريقية عيناً من حيث كون مقتضي القاعدة الأوّلية بناء عليه هو التساقط دون التزاحم فتأمل جيداً .

﴿ قوله حيث لا يكاد يكون حجة طريقاً الا ما احتمل إصابته فلا محالة كان العلم بكذب احدهما مانعاً عن حجيته . . . الخ ﴾

علة لكون التساقط في الجملة بالمعنى المتقدم في الخبرين المتعارضين مبنياً على حجية الامارات من باب الطريقية (وحاصل العلة) انه لا يكاد يكون شيء حجة من باب الطريقية والوصول الى الواقع إلا ما احتمل إصابته ومطابقته للواقع لا ما علم كذبه وعدم مطابقته له (وعليه) فما علم كذبه من المتعارضين لا يكاد يكون حجة قطعاً ويكون الآخر باقياً على الحجية بلا مانع عنها وحيث لا تعيين في الحجة فلا يكون شيء منهما حجة في خصوص مؤداه أصلا وان كان الثالث مما ينفي بهما بلا شبهة بعد فرض بقاء احدهما على الحجية وهذا هو التساقط في الجملة كما تقدم في قبال التساقط بتمام المعنى وجواز الرجوع حتى الى الثالث .

﴿ قوله ونحوها . . . الخ ﴾

أي ونحو التقية من حكمة مقتضية لإظهار خلاف الواقع .

﴿ قوله وظهوره فيه لو كان هو الآيات والأخبار . . . الخ ﴾

أي وظهور دليل اعتبار السند في خصوص ما لم يعلم كذبه لو كان دليل اعتباره هو الآيات والأخبار لابناء العقلاء كي يكون دليلا لبياً لا ظهور له فيه سوى كون المتيقن منه ذلك .

﴿ قوله لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين فيما إذا كانا مؤديين الى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين . . . الخ ﴾

كما أنهما إذا أديا الى حرمة ضدين لاثالث لهما أوحرمة المتناقضين فيكون المتعارضان من تزاحم المحرمين وإذا أدى احدهما الى وجوب شيء والآخر الى حرمته فيكون المجمع من باب التزاحم كالمجمع في باب الاجتماع بعينه غير ان المجمع ها هنا قد اجتمع فيه الأمر والنهي بعنوان واحد وهناك بعنوانين بينهما عموم من وجه (ومن هنا) يظهر انه كان الأولى أن يقول لكان التعارض بينهما من تزاحم الدليلين ليشمل هذه الصور كلها لا من تزاحم الواجبين ليختص بالصورتين المذكورتين في المتن فقط كما لا يخفى .

﴿ قوله لا فيما اذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامى . . . الخ ﴾

كان الاولى ان يقول لا فيما إذا كان مؤدي احدهما حكماً غير اقتضائي كالإباحة الى آخره فإن مجرد كون المؤدي في احدهما حكماً غير إلزامى مما لا يوجب نفي التزاحم بينهما ضرورة ان الإستحباب وهكذا الكراهة أيضاً حكم غير إلزامى ومع ذلك مما يصلح للتزاحم مع الوجوب او الحرمة لما فيه من اقتضاء الفعل أو الترك غايته انه مزاحم مغلوب للوجوب أو الحرمة لأقوائية المقابل مناطاً نظراً الى كونه إلزامياً بخلاف الإستحباب أو الكراهة .

﴿ قوله الا أن يقال بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامى أن يكون عن اقتضاء فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الإلزامى . . . الخ ﴾

استدراك عما افاده بقوله لا فيما اذا كان مؤدي احدهما حكماً غير إلزامى . . . الخ (ووجه الاستدراك) ان من الجايز أن يقال إن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامى حتى في مثل الإباحة أن يكون هو عن اقتضاء عدم الإلزام فيزاحم به حينئذ ما يقتضي الحكم الإلزامى .

﴿ قوله ويحكم فعلا بغير الإلزامي ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي الغير الإلزامي لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغيره . . الخ ﴾

هذا من متممات ما استدركه بقوله إلا ان يقال ... الخ فإنا لو قلنا ان الحكم الغير الإلزامي ايضاً يكون عن اقتضاء عدم الإلزام ويزاحم به الإلزامي فقهراً يحكم فعلا بغير الإلزامي لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغير الإلزامي .

﴿ قوله نعم يكون بلب التعارض من باب التزاحم مطلقاً لو كان قضية الإعتبار هو لزوم البناء والإلتزام بما يؤدي اليه من الاحكام . . الخ ﴾

استدراك عما حكم به من كون التعارض بينهما من تزاحم الواجبين فيما اذا كانا مؤديين الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين لافيما اذا كان مؤدي احدهما حكماً غير الزامي ... الخ اي نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً حتى فيما إذا كان مؤدي احدهما حكماً غير إلزامي إذا قلنا بوجوب الموافقة الإلتزامية كالموافقة العملية عيناً ضرورة عدم امكان الإلتزام بحكمين في موضوع واحد كما اذا قال احدهما يجب الأمر الفلاني وقال الآخر مباح هو ولا يجب شرعاً .

﴿ قوله ضرورة عدم امكان الإلتزام بحكمين في موضوع واحد... الخ ﴾

ولا بحكم واحد في موضوعين متضادين او متناقضين بل ولا الإلتزام في الجملة بحكمين متضادين في ضدين أو متناقضين كالإلتزام بوجوب شيء واستحباب ضده او نقيضه او بحرمة شيء وكراهة ضده او نقيضه الى غير ذلك من الصور وإن امكن الإلتزام بوجوب شيء وحرمة ضده او نقيضه او بحرمة شيء ووجوب ضده او نقيضه .

﴿ قوله إلا انه لا دليل نقلا ولا عقلا على الموافقة الالتزامية للاحكام الواقعية فضلا عن الظاهرية كما مر تحقيقه . . . الخ ﴾

بل قد مر منا في بحث القطع في الامر الخامس ما هو خلاف ذلك اي وجوب الإلتزام بالاحكام الشرعية الإلهية التي جاء بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع

قطع النظر عن موافقتها عملا على نحو لا يكاد يكون المؤمن مؤمناً اذا لم يلتزم بحكم واحد من الإحكام الإلهية بعد حصول العلم له واليقين به فضلا عما اذا لم يلتزم بشيء منها (والظاهر) انه لا فرق في الحكم الشرعي الإلهي بين كونه واقعياً او ظاهرياً في وجوب الإلتزام به والإنقياد والتسليم له بعد العلم واليقين به وانه حكم مجعول من قبل الشارع .

﴿ قوله وحكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية او محتملها . . . الخ ﴾

فإذا قام احدهما على وجوب شيء وقام الآخر على وجوب ضده اونقيضه وعلمنا أو احتملنا أهمية أحدهما المعين تعين الإتيان به دون الآخر .

(بل قد عرفت من المصنف) في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة الترجيح بكل من الأهمية المعلومة والمحتملة مطلقاً سواء كان منشأ الدوران هو تعارض الخبرين أم لا .

﴿ قوله في الجملة . . . الخ ﴾

الظاهران قوله في الجملة راجع الى كل من معلوم الأهمية ومحتمل الأهمية (ومقصوده) ان الأهمية المعلومة اوالمحتملة في أحدهما المعين يجب أن تكون بمقدار لا يجوز الإخلال بها لا بمقدار يسير لا يوجب استقلال العقل بالترجيح به وقد صرح بذلك في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة تصريحاً (فقال) ولكن الترجيح انما يكون لشدة الطلب في أحدهما وزيادته على الطلب في الآخر بما لايجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة ووجب الترجيح بها وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران (انتهى) .

﴿ قوله حسبما فصلناه في مسألة الضد . . . الخ ﴾

لم يفصل هو شيئاً في مسألة الضد أصلا بل لم يتعرض حال الترجيح بمعلوم الاهمية أو محتملها أبداً لا بنحو التفصيل ولا بنحو الإجمال وإنما أشار اليه في دوران الامر

بين الوجوب والحرمة كما اشير آنفاً فلا تشتبه .

﴿ قوله وفيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل على الحكم الإلزامى . . . الخ ﴾

قد أشار بقوله هذا الى ما تقدم من قوله لا فيما اذا كان مؤدي احدهما حكماً غير إلزامى فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر ... الخ (وحـــاصله) ان فيما اذا كان مؤدي احدهما حكماً غير إلزامى ولم يكن من باب التزاحم يجب الأخذ بمـــا دل على الحكم الإلزامى .

﴿ قوله لو لم يكن فى الآخر مقتضياً لغير الإلزامى والا فلا بأس بأخذه والعمل عليه لما أشرنا اليه من وجهه آنفاً . . . الخ ﴾

قد أشار بذلك الى قوله المتقدم إلا أن يقال بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامى أن يكون عن اقتضاء .. الخ (وحاصله) أنه لو قلنا إن الحكم الغير الإلزامى ايضاً يكون عن اقتضاء عدم الإلزام فيزاحم به حينئذ مـــا يقتضي الإلزامى فلا بأس بالأخذ به اي بغير الإلزامى والعمل عليه لما أشرنا إليه من كفاية عدم تمامية علة الإلزامى في الحكم بغير الإلزامى .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى ان الحكم الغير الإلزامى إما يكون هو عن ضعف في الإقتضاء كما في الإستحباب والكراهة أو عن عدم الإقتضاء من أصله كما في الاباحة الشرعية (وعليه) فلا يمكن الأخذ بغير الإلزامى في قبال الإلزامى .

﴿ قوله هذا هو قضية القاعدة فى تعارض الامارات لا الجمع بينهـــا بالتصرف فى أحد المتعارضين أو فى كليهما . . . الخ ﴾

أي إن التساقط في الجملة على التفصيل المتقدم لك شرحه هو مقتضي القاعدة الأولية في تعارض الامارات (لا الجمع بينها بالتصرف) في احد المتعارضين يعني به احدهما الغير المعين .

(وهو إشارة الى القسم الثاني) من اقسام الجمع بين الدليلين المتنافيين التي قد أشرنا اليها في أوائل الفصل الاول ولم يؤشر اليه المصنف هناك (ولا الجمع بينها بالتصرف) في كلا المتعارضين جميعاً .

(وهو اشارة الى القسم الاول) من اقسام الجمع بين الدليلين المتنافيين وقد اشار اليه المصنف هناك بقوله او بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما ... الخ كما أنه قد اشار الى القسم الثالث من الجمع بين الدليلين المتنافيين وهو الجمع العرفي المقبول الذي به يرتفع التعارض من البين بقوله او في احدهما المعين فراجع .

الكلام حول القضية المشهورة وهي الجمع مهما امكن أولى من الطرح

﴿ قوله كما هو قضية ما يترائى مما قيل من ان الجمع مهما أمكن أولى من الطرح .... الخ ﴾

(وقد استدل) على العمل بهذه القضية المشهورة بأمرين .

(احدهما) ما حكاه الشيخ اعلى الله مقامه قبل الشروع في بيان حكم المتكافئين والمتفاضلين من ان الأصل في الدليلين الإعمال فيجب الجمع بينهما مهما امكن .

(ثانيهما) ما حكاه الشيخ والمحقق القمي جميعاً .

(قال في القوانين) وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بأن دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة على كل مفهومه ودلالته على كل

مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذاعملنا بأحدهما وتركنا العمل بالآخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى .

(ثم قال) واعترضه العلامة في النهاية على ما نقل عنه بأن العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معاً والعمل بأحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وإبطال لهما في الآخر ولا شك في اولوية العمل بالاصل وتابع على العمل بالتابعين وإبطال الاصلين (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

اما كون الاصل في الدليلين الإعمال فهو مسلم بمقتضي عموم ادلة اعتبار الدليلين ولكن إعمالهما سنداً والجمع بين ظاهريهما اقتراحاً بما لا يساعد عليه فهم العرف من دون أن يكون احدهما نصاً أو أظهر ليكون قرينة عرفية على المراد من الآخر مما لا دليل عليه لا عقلا ولا شرعاً .

(واما) أولوية ترك العمل بالدلالة التابعة من ترك العمل بالدلالة الاصلية فهي أمر استحساني نظير ما ذكروه في تعارض الاحوال من الامور الواهية التي لا يمكن الركون اليها والإعتماد عليها في مقام العمل والفتوى بالحكم الشرعي ما لم يورث اقوائية في الظهور بحسب المتفاهم العرفي وهكذا الحال فيما اعترضه العلامة أعلى الله مقامه فإنه ايضاً أمر استحساني لا يعتمد عليه ولا يركن اليه (والأقوى) من الكل في إبطال العمل بظاهر القضية المشهورة هو أن يقال إن العمل بظاهرها مما يوجب سدّ باب التعارض وترك العمل بالاخبار العلاجية الآمرة بعضها بالترجيح وبعضها بالتخيير رأساً الا فيما لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه أصلا كما في النصين المتعارضين وهو شاذ نادر جداً .

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه ولا يخفى ان العمل بهذه القضية على ظاهرها

يوجب سدّ باب الترجيح والهرج في الفقه كما لا يخفى ولا دليل عليه بل الدليل على خلافه من الإجماع والنص (انتهى) ويعني بالنص الأخبار العلاجيـــة الواردة في جواب السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين الآمرة بعضها بالترجيح والرجوع الى المرجحات الخاصة وبعضها بالتخيير على التفصيل الآتي إن شاء الله تعالى (وقد أفاد) أعلى الله مقامه في بيان الإجماع (مـــا لفظه) فإن علماء الإسلام من زمن الصحابة الى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها (ثم ساق الكلام) الى أن شرع في التحقيق الذي عليـــه أهله فقسّم الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما الى الأقسام الثلاثة التي قدذكرناها في أوائل الفصل السابق من المتوقف على التصرف في كليهما جميعـــاً والمتوقف على التصرف في احدهما الغير المعين والمتوقف على التصرف في احدهما المعين وجعل الجمع العرفي المقبول خصوص القسم الأخير منها على طبق ما شرحناه لك مفصلا فراجع تمام كلامه زيد في علو مقامه .

﴿ قوله اذ لا دليل عليه . . . الخ ﴾

سوى الأمرين المذكورين آنفاً وقد عرفت فسادهما جميعاً بل قد عرفت الدليل على عدم جواز العمل به من جهة لزوم سدّ باب التعارض وترك العمل بالأخبار العلاجية الآمرة بعضها بالترجيح وبعضها بالتخيير رأساً إلا نادراً وقدعبّرعنه الشيخ أعلى الله مقامه بسدّ باب الترجيح والهرج في الفقه كما تقدم آنفاً .

﴿ قوله فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو احدهما قرينـــة عرفية على التصرف فى أحدهما بعينه أو فيهما . . . الخ ﴾

فإذا ساعد عليه العرف بحيث كان المجموع قرينة على التصرف في كليهما جميعاً أو كان احدهما المعين قرينة على التصرف في الآخر دخل ذلك في الظاهر والأظهر وكان هو من الجمع العرفي المقبول (وقد اشرنا) في أوائل الفصل السابق بعد ذكر الأقسام الثلاثة للجمع بين الدليلين المتنافيين .

(ان القسم الاول) من الجمع وهو المتوقف على التصرف في كليهما جميعاً كما في ثمن العـــذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة إذا فرض أن كلا منهما أظهر من صاحبه في صنف خاص من الطبيعة اندرج الدليلان حينئذ في الظاهر والأظهر وكان الجمع بينهما من الجمع العرفي المقبول بل .

(وهكذا القسم الثـــاني) ايضاً من الجمع وهو المتوقف على التصرف في أحدهما الغير المعين كما في العامين من وجه فإذا فرض ان أحد العامين هو أظهر من صاحبه عرفاً في شموله لمادة الاجتماع اندرج الدليلان ايضاً في الظاهر والأظهر وكان الجمع بينهما من الجمع العرفي المقبول فتذكر .

﴿ قوله كما عرفته في الصور السابقة . . . الخ ﴾

حيث أشار الى الاول أي ما كان المجموع قرينة عرفية على التصرف فيهما بقوله المتقدم في صدر الفصل السابق أو بالتصرف في كليهما فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما ... الخ وأشار الى الثاني أي ما كان احدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه بقوله المتقدم هناك أو في أحدهما المعين ... الخ .

﴿ قوله مع ان في الجمع كذلك أيضاً طرحاً للامارة او الامارتين ... الخ ﴾

أي مع ان في الجمع بين الامارات بالتصرف في أحـــد المتعارضين أو في كليهما جميعاً فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع او احدهما قرينة عرفية على التصرف في احدهما بعينه او فيهما ايضاً طرحاً للامارة أو الامارتين ففي الاول طرح لامارة واحدة وهي ظهور الدليل المتصرف فيه وفي الثاني طرح لامارتين وهمـــا ظهورا الدليلين المتعارضين .

﴿ قوله وقد عرفت ان التعارض بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيين وفي السندين إذا كانا ظنيين وقد عرفت ان قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين . . . الخ ﴾

(إن قوله) وقد عرفت ان التعارض بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيين وفي

السندين اذا كانا ظنيين (هو بمنزلة الصغرى) لقوله وقدعرفت ان قضية التعارض انما هوسقوط المتعارضين ... الخ أي وقدعرفت في آخرالفصل السابق انالتعارض في المتعارضين يكون بين الظهورين اذا كان سنداهما قطعيين ويكون بين السندين اذا كان السندان ظنيين كما انك قد عرفت في أول هذا الفصل أن مقتضي القاعدة الأوّلية في المتعارضين هو سقوطهما جميعاً ولو في الجملة بمعنى عدم حجية شيء منهما في خصوص مؤداه وان كان الثالث مما ينفي بمجموعهما لا بقاء الظهورين على الحجية بما يتصرف فيهما أو في احدهما أو بقاء السندين على الحجية كذلك أي بما يتصرف فيهما أو في احدهما بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل .

﴿ اقول ﴾

نعم قد تقدم في آخر الفصل السابق أن التعارض يكون بحسب السند إذا كان السندان ظنيين سواء كان كل واحد من الدلالة والجهة قطعياً أو ظنياً ولكن لم يتقدم ان التعارض يكون بين الظهورين اذا كان السندان قطعيين وان تقدم ذلك منا في ذيل التعليق على كلام المصنف وانما يكون التعارض بحسب السند ... الخ فقلنا واما في الدليلين القطعيين بحسب السند كآيتين أو روايتين متواترتين اذا تنافيا فالتعارض لا محالة يكون بحسب الدلالة والجهة ... الخ فتذكر .

﴿ قوله فلا يبعد ان يكون المراد من إمكان الجمع هو امكانه عرفاً ... الخ ﴾

تفريع على مجموع ما تقدم في المقام من أن التعارض يكون بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيين وفي السندين اذا كانا ظنيين وان مقتضي القاعدة الأوليـــة في المتعارضين هو سقوطهما جميعاً بالمعنى المتقدم لا الجمع بينهما اقتراحاً بالتصرف في كليهما او في أحدهما بلا دليل يساعد عليه من عقل او نقل (اي فعلي هذا كله) لا يبعد ان يكون المراد من إمكان الجمع في القضية المشهورة اي الجمع مهما امكن اولى من الطرح هو إمكانه عرفاً بحيث كان في البين ظاهر واظهر وكان ذلك قرينة عرفية على التصرف في كليهما او في احدهما المعين لا مطلقاً اي ولو امكن

عقلافي قبال ما لايمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه اصلا كمافي النصين المتعارضين

﴿ اقول ﴾

ويظهر هذا التوجيه من الشيخ ايضاً فإنه أعلى الله مقامه بعد أن نقل عن ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللئالي كلاماً في وجوب العمل بالدليلين مهما أمكن مشعراً بتقدمه على الترجيح والتخيير المستفادين من المقبولة الآتية وأن العلاج بهما مما ينحصر بما إذا لم يمكن الجمع بينهما أصلا (قال ما لفظه) وأما ماتقدم من غوالي اللئالي فليس نصاً بل ولا ظاهراً في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيح والتخيير فإن الظاهر من الإمكان في قوله وإن أمكنك التوفيق بينهما هو الإمكان العرفي في مقابل الإمتناع العرفي بحكم أهل اللسان فإن حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند أهل اللسان بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ولا ينافيه الحكم بأنه أولى . . . الخ ﴾

إشارة الى ما قد يقال من أن المراد من الإمكان في قولهم الجمع مهما امكن أولى من الطرح لو كان هو الإمكان العرفي لكان الجمع حينئذ لازماً متعيناً لا انه أولى من الطرح (فيجيب عنه المصنف) بأن الأولوية مما لا تنافي التعين كما في قوله تعالى وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله (وعليه) فلا إشكال ولا كلام

في بيان مقتضى القاعدة الثانوية في الخبرين المتعارضين

﴿ قوله فصل لا يخفى ان ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات انما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها . . . الخ ﴾

(وحاصله) ان ما تقدم في الفصل السابق من ان قضية التعارض بين الخبرين المتنافيين هو التساقط في الجملة انما هو بملاحظة القاعدة الأولية والا فالإجماع والأخبار العلاجية قائمان على عدم سقوط الخبرين المتعارضين بلا شبهة بل لابد فيهما من العمل باحدهما لا محالة إما تعييناً أو تخييراً .

(وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه الى كل من الإجماع والاخبار مختصراً (فقال) فيما افاده في المقام الأول من مقامات التراجيح (ما لفظه) هذا والتحقيق انا إن قلنا بأن العمل بأحد المتعارضين في الجملة مستفاد من حكم الشارع به بدليل الإجماع والأخبار العلاجية كان اللازم الإلتزام بالراجح وطرح المرجوح (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ولايخفى ان اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الإقتصار على الراجح منهما . . . الخ ﴾

شروع في بيان مقتضي القاعدة الثانوية في الخبرين المتعارضين (وحاصله) انه بعد ما قام الإجماع والاخبار العلاجية على عدم سقوط الخبرين المتعارضين بلا كلام وانه لابد فيهما من العمل بأحدهما لامحالة إما تعييناً او تخييراً إذا فرض انه لم تنهض

حجة على التعيين او التخيير بمعنى انه عجزنا عن الجمع بين الأخبار العلاجية ولم نستفد منها وجوب الترجيح في الخبرين المتعارضين بتقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح او التخيير بينهما بحمل اخبار الترجيح على الاستحباب او غيره وإن استفدنا من مجموعها عـــدم سقوط المتعارضين على الإجمال (فالاصل) هل هو يقتضي وجوب الاخذ بالراجح والعمل على طبقـــه او يقتضي جواز العمل بالمرجوح وطرح الراجح .

(فيقول المصنف) ما حاصله ان مقتضي القاعدة الثانوية هو وجوب العمل على طبق الراجح لا جواز العمل على طبق المرجوح .

(وقد صرح الشيخ) اعلى الله مقامه بالأصل الثانوي بهذا النحو بعينه فيما افاده في المقام الأول من مقامات التراجيح (قال ما لفظه) هذا وقد عرفت فيما تقدم انا لا نقول بإصالة التخيير في تعارض الأخبار بل ولا غيرها من الادلة بناء على ان الظاهر من ادلتها وادلة حكم تعارضها كونها من باب الطريقية ولازمه التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما او احدهما المطابق للأصل إلا ان الدليل الشرعي دل على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين اما مع مزية احدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح وأما العمل بالمرجوح فلم يثبت فلا يجوز الالتزام به فصار الاصل وجوب العمل بالمرجح وهو اصل ثانوي بل الاصل فيما يحتمل كونه مرجحاً الترجيح به (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله للقطع بحجيته تخييراً أو تعييناً بخلاف الآخر لعدم القطـــع بحجيته والأصل عدم حجية ما لم يقطع بحجيته . . . الخ ﴾

إشارة الى مدرك الأصل الثانوي في الخبرين المتعارضين (وحاصله) انه بعد ماثبت بالإجماع والاخبار العلاجية عدم سقوط الخبرين المتعارضين بلا شبهة ووجوب

العمل بأحدهما لامحالة إما تعييناً اوتخييراً فالمدرك في كون الأصل عند عدم نهوض حجة على التعيين او التخيير هو وجوب العمل على طبق الراجح دون المرجوح ما هو فنقول إنه ليس إلا دوران الامر بين التعيين والتخيير فيجب الإحتياط بالإقتصار على المتيقن دون المشكوك وذلك للقطع بحجية الراجح إما تعييناً اوتخييراً والشك في حجية المرجوح ولو تخييراً والأصل عدم حجية ما شك في حجيته (وقد تقدم) منا في آخر البراءة تفصيل اقسام الدوران بين التعيين والتخيير مشروحاً (وانه قد يدور الامر) بين التعيين الشرعي والتخيير العقلي (وقد يدور الامر)بين التعيين والتخيير الشرعيين (وقد يدور الامر) بين التعيين والتخيير العقليين وانه في الكل يجب الإحتياط والإقتصار على المتيقن ويجري الأصل عن الوجوب التخييري في المشكوك والمقام من قبيل الثاني اي الدوران بين التعيين والتخيير الشرعيين اذ المفروض انا نعلم بالإجماع والاخبار العلاجية وجوب العمل شرعاً بأحد الخبرين المتعارضين لا محالة ولكن لم نعلم انه هل يجب العمل بالراجح تعييناً او يجب العمل بكل من الراجح والمرجوح تخييراً فيكون هو من قبيل ما إذا علم إجمالا انه إما يجب العتق تعييناً او يجب كل من العتق وصوم ستين يوماً تخييراً فيحتاط باتيان العتق خارجاً تفريغاً للذمة عما اشتغلت به من التكليف يقيناً ولا يجزي بصوم ستين يوماً ابداً للشك في حصول الفراغ به كما لا يخفى .

﴿ اقول ﴾

بل يمكن دعوى ان مدرك كون الأصل الثانوي في الخبرين المتعارضين وجوب العمل بالراجح منهما دون المرجوح (مضافاً) الى كون المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير وقد أثبتنا فيه وجوب الإحتياط والإقتصار على المتيقن دون المشكوك (هو حكم العقل) بوجوب العمل بأقوى الدليلين دون الآخر مع قطع النظر عما ادّعى من الإجماع على هذه القاعدة في كلام جماعة كما ستأتي الإشارة اليها في بحث التعدي وعدم التعدي عن المرجحات المنصوصة وفي

بحث المرجحات الخارجية ايضاً وهو آخر فصل من فصول هذا المقصد الثامن ومن الواضح المعلوم ان الراجح من الخبرين المتعارضين هو أقوى الدليلين بلا شبهة ولا ريب .

في بعض الوجوه التي استدل بها لوجوب الترجيح

﴿ قوله بل ربما ادعى الإجماع ايضاً على حجيـــة خصوص الراجح واستدل عليه بوجوه أخر أحسنها الأخبار . . . الخ ﴾

شروع في أهم مسائل التعادل والتراجيح وهو ان اللازم في الخبرين المتعارضين هل هو الترجيح بينهما والأخذ بالراجح أو التخيير بينهما والأخذ بأيهما شاء .

(وقداختار الشيخ) أعلى الله مقامه تبعاً للمشهور وجوب الترجيح (واستدل عليه) بوجوه عديدة (قال) أما المقام الأول يعني به من مقامات التراجيح فالمشهور فيه وجوب الترجيح وحكى عن جماعة منهم الباقلاني والجبائيان عدم الاعتبـــار بالمزية وجريان حكم التعادل .

(ثم قال) ويدل على المشهور مضافاً الى الإجماع المحقق والسيرة القطعية والمحكية عن الخلف والسلف وتواتر الأخبار بذلك ان حكم المتعارضين من الأدلة (الخ) فشرع أعلى الله مقامـــه في وجه رابع طويل بعبارات لا تخلو بعضها عن اضطراب (وملخصها) هو الأصل الثانوي المتقدم في الخبرين المتعارضين .

(ثم ذكر) وجهاً خامساً بعد هذا كله (فقال) وقد يستدل على وجوب

الترجيح بأنه لو لا ذلك لاختل نظم الاجتهاد بل نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين

(ثم ردّ عليه فقال) وفيه ان الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع فإن الظاهر لا يعد معارضاً للنص إما لأن العمل به لإصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النص وإما لأن ذلك لا يعد تعارضاً في العرف ومحل النزاع في غير ذلك (انتهى) (هذا وسيأتي) عند قول المصنف نعم قد استدل على تقييدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه أخر ... الخ الإشارة الى بقية الوجوه التي استدل بها للترجيح غير هذه الوجوه الخمسة فانتظر لها وتأمل .

﴿ قوله وهي على طوائف . . . الخ ﴾

أي مطلق الاخبار العلاجية الواردة في أحكام المتعارضين التي منها اخبار الترجيح هي على طوائف لاخصوص الاخبار التي استدل بها لوجوب الترجيح على طوائف كما هو ظاهر العبارة فالضمير في قوله وهي على طوائف راجع الى الاخبار بمعنى آخر أوسع مما اريد من لفظها فالمراد من لفظ الاخبار في قوله أحسنها الاخبار خصوص الاخبار الدالة على الترجيح والمراد منها حين عود الضمير اليها هو مطلق الاخبار العلاجية الواردة في المتعارضين فلا تغفل :

في الاخبار العلاجية الدالة على التخيير على الاطلاق

﴿ قوله منها ما دل على التخيير على الإطلاق كخبر الحسن الجهم عن الرضا عليه السلام . . . الخ ﴾

قد رواه في الوسائل في القضاء في باب وجوه الجمع بين الاحاديث المختلفة (وتمام الحديث هكذا) قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جائك عنا فقس على كتاب الله عزوجل وأحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منا وإن لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق قال فإذا لم تعلم فوسع عليك بأيهما أخذت .

﴿ قوله وخبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فوسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه . . . الخ ﴾

قد رواه أيضاً في الوسائل بعد الخبر السابق بلا فصل وقال في آخره فترد اليه لا فترد عليه كما في المتن والظاهر أن هذا الخبر ليس من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين وإنما هو يؤدي جواز العمل بحديث الاصحاب اذا كانوا ثقات حتى يرى القائم فيعرضه عليه ولا يؤدي اكثر من ذلك كما لا يخفى .

﴿ قوله ومكاتبة عبدالله بن محمد الى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلّها في المحمل وروى بعضهم لا تصلها إلا على الأرض فوقّع عليه السلام موسع عليك بأية عملت . . . الخ ﴾

قد رواها أيضاً في الوسائل في الباب المتقدم عن الطوسي رضوان الله عليه مسنداً عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد الى أبي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا وذكر الحديث مثل ما ذكره المصنف عيناً .

﴿ قوله ومكاتبة الحميري الى الحجة عليه السلام . . . الخ ﴾

قد روى الوسائل في الباب المتقدم جواب المكاتبة (قال ما لفظه) احمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي في الإحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان (قال) الى ان قال في الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فإذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الآخر فإنه روى انه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعدالقعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجري وبأيهما اخذت من باب التسليم كان صواباً (قال) ورواه الشيخ يعني به الطوسي رضوان الله عليه في كتاب الغيبة بالاسناد الآتي .

﴿ اقول ﴾

واما المكاتبة بنفسها فقد ذكرها شيخنا الانصاري اعلى الله مقامه في البراءة في المسألة الثالثة من الشبهة الوجوبية (قال) ومما يدل على الامر بالتخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة التوقيع المروي في الإحتجاج عن الحميري حيث كتب الى الصاحب عجل الله فرجه يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبّر فإن بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجوز ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد قال

الجواب في ذلك حديثان وذكر الحديث بعينه .

(ثم إن) لشيخنا الانصاري اعلى الله مقامه كلاماً بعد نقل هـذا التوقيع الشريف لا بأس بذكره (قال) فان الحديث الثاني يعني به قوله عليه السلام واما الآخر فإنه روي انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعدالقعود تكبير وإن كان أخص من الاول يعني به قوله عليه السلام اما احدهما فإذا انتقل من حالة اخرى فعليه التكبير وكان اللازم تخصيص الاول به والحكم بعدم وجوب التكبير الا ان جوابه صلوات الله وسلامه عليه بالاخذ بأحد الخبرين من باب التسليم يدل على ان الحديث الاول نقله الامام عليه السلام بالمعنى واراد شموله لحالة الإنتقال من القعود الى القيام بحيث لا يمكن إرادة ما عدا هذا الفرد منه فأجاب عليه السلام بالتخيير (قال) ثم ان وظيفة الإمام عليه السلام وان كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعي الا ان هذا الجواب لعله طريق تعليم العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع وليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب ولعله لأجل كفاية قصد القربة في العمل (انتهى) موضع الحاجه من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله الى غير ذلك من الإطلاقات . . . الخ ﴾

لم نجد غير ما ذكر من الاخبار المتقدمة آنفاً ما يدل على التخيير على الإطلاق الا روايتين .

(احداهما) ما رواه الكليني رضوان الله عليه (قال في الوسائل) في الباب المتقدم (ما لفظه) وعن علي بن ابراهيم يعني به ان الكليني قدروي عن علي بن ابراهيم (الى ان قال) عن سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه .

(ثم قال) قال الكليني وفي رواية اخرى بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك

(وأخراهما) مارواه في المستدرك في الباب المتقدم عن فقه الرضا عليه السلام (قال) والنفساء تدع الصلاة اكثره مثل أيام حيضها (الى ان قال) وقد روي ثمانية عشر يوماً وروي ثلاثة وعشرين يوماً وبأيّ هذه الأحاديث أخذ من باب التسليم جاز .

﴿ قوله ومنها ما دل على التوقف مطلقاً . . . الخ ﴾

ليس في الأخبار الواردة في علاج المتعارضين ما دل على التوقف مطلقاً الا روايتين

(احداهما) رواية سماعة المتقدمة حيث قال فيها يرجئه حتى يلقي من يخبره .

(وأخراهما) ما رواه في الوسائل في الباب المتقدم مسنداً عن سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قلت لابد أن نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة .

﴿ قوله ومنها ما دل على ما هو الحائط منها . . . الخ ﴾

ليس ما دل على ما هو الحائط منها قسما خاصاً في قبال القسم الآتي وهو ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصه بل هو من جملتها كما ستعرف فلا ينبغي عدها قسما مستقلا برأسه والا فيلزم عدّ ما دل على الأخذ بما وافق الكتاب والسنة او الأخذ بما خالف العامة ونحو ذلك من المرجحات قسما مستقلا برأسه وهو كما ترى ضعيف (هذا) مضافاً الى انه ليس في الاخبار العلاجية مادل على الاخذ بما فيه الحائط إلا رواية واحدة وهي مرفوعة زرارة الآتية فعدّها طائفة خاصة من طوائف الأخبار العلاجية مما لا يخلو عن مسامحة .

في الاخبار العلاجية الدالة على الترجيح

بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة

﴿ قوله ومنها ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة الى آخره ﴾

الأخبار العلاجية الدالة على الترجيح بمزايا مخصوصة كثيرة ،

(منها) مقبولة عمر بن حنظلة وهي عمدة ما في الباب (وقد ذكرها) في الوافي في ابواب العقل والعلم في باب اختلاف الحديث والحكم عن المشايخ الثلاثة الكليني والطوسي والصدوق بأسنادهم عن عمر بن حنظلة (قال) سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان والى القضاة أيحل ذلك (قال) من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وان كان حقاً ثابتاً له لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به (قلت) فكيف يصنعان (قال) ينظران من كان منكم قد روي حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله (قلت) فان كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم (قال) الحكم ما حكم به اعدلهما وأفقههما وأصدقهما في

الحديث وأورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر (قال قلت) فإنهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لايفضل واحد منهما على الآخر (قال فقال) ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وإنما الأمور ثلاثة أمر بيّن رشده فيتبع وأمر بيّن غيه فيجتنب وأمر مشكل يردعلمه الى الله والى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجي من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم (قلت) فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم (قال) ينظر فماوافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ماخالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة (قلت) جعلت فداك أرأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ (قال) ما خالف العامة ففيه الرشاد (فقلت) جعلت فداك فإن وافقها الخبران جميعاً (قال) ينظر الى ما هم اليه أميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر (قلت) فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً (قال) إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات .

(ومنها) مرفوعة زرارة وقد ذكرها في الوافي في الباب المتقدم في ذيل البيان المتعلق بمقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة نقلا عن محمد بن علي بن ابراهيم بن أبي جمهور الأحسائي في كتاب غوالي اللئالي عن العلامة الحلي مرفوعاً الى زرارة (قال) سألت أبا جعفر عليه السلام (فقلت) جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ (فقال) يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر (فقلت) يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم (فقال) خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك (فقلت) إنهما معاً عدلان مرضيان

موثقان (فقال) انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم (قلت) ربما كانا معاً موافقين لها أو مخالفين فكيف أصنع (فقال) إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط (فقلت) انهما معاً موافقان للإحتياط او مخالفان له فكيف أصنع فقال إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر .

(ومنها) ماروا ه في الوسائل في القضاء في باب وجوه الجمع بين الاحاديث المختلفة مسنداً عن احمد بن الحسن الميثمي انه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الشيء الواحد (فقال عليه السلام) وساق حديثاً طويلا (الى ان قال) فما ورود عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالا او حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فما كان موجوداً منهياً عنه نهي حرام أو مأموراً به عن رسول الله (ص) أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله (ص) وأمره وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو كرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والإتباع والرد الى رسول الله (ص) وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور عن الحسن بن الجهم عن الرضا (ع) (قال) قلت له تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال ما جائك عنا فقس على كتاب الله عزوجل وأحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منا وإن لم يكن يشبههما فليس منا (الحديث) وقد تقدم تمامه في ذيل أخبار التخيير .

(ومنها) مـــا رواه في الباب المذكور عن الحسن بن الجهم ايضاً عن العبد الصالح (قال) إذا جائك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا فإن أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل .

(ومنها) مارواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله (قال) قال الصادق عليه السلام إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور أيضاً مسنداً عن الحسين بن الري (قال) قال أبوعبدالله عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم

ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن الحسن بن الجهم (قال) قلت للعبد الصالح هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم فقـــال لا والله لا يسعكم إلا التسليم لنا فقلت فيروي عن أبي عبدالله عليه السلام شيء ويروي عنه خلافه فبأيهما نأخذ فقال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن محمد بن عبدالله (قال) قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا الى مـا يوافق أخبارهم فدعوه .

(ومنها) مارواه في الباب المذكور ايضاً عن سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام (قلت) يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه (قال) لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله (قلت) لابـــد أن نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة (انتهى) وقد تقدم ذكر هذا الحديث فيما دل على التوقف فتذكر .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن المعلي بن خنيس (قال) قلت لأبي عبدالله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله (قال) ثم قال أبو عبدالله عليه السلام إنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم (قال) صاحب الوسائل قال الكليني وفي حديث آخر خذوا بالأحداث .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال أرأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ قال كنت آخذ بالأخير فقال لي رحمك الله .

(ومنها) مارواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن أبي عمر والكناني (قال) قال لي أبو عبدالله عليه السلام يا أبا عمرو أرأيت لو حدثتك بحديث أوأفتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ قلت بأحدثهما وأدع الآخر فقال قد أصبت يا أبا عمرو أبى الله إلا أن يعبد سرّاً أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم أبى الله عزوجل لنا في دينه إلا التقية .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) قال قلت له ما بال اقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه قال إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن (قال) صاحب الوسائل (ما لفظه) اقول هذا مخصوص بحديث الرسول (ص) فيكون حديث الأئمة (ع) كاشفاً عن الناسخ (انتهى) .

(ومنها) ما رواه في المستدرك في الباب المذكور (قال) وعن حماد بن عثمان قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام إن الأحاديث تختلف عنكم قال فقال إن القرآن نزل على سبعة أحرف وأدنى ما للإمام ان يفتي على سبعة وجوه (ثم قال) هذا عطاؤنا فامنن او أمسك بغير حساب .

(ومنها) ما رواه في المستدرك في الباب المذكور ايضاً بعد الحديث السابق مسنداً عن عبدالله بن سنان عن موسى بن أشيم (قال) دخلت على ابي عبدالله (ع) فسألته عن مسألة فأجابني فبينا انا جالس إذ جائه رجل فسأله عنها بعينها فأجابه بخلاف ما أجابني ثم جائه آخر فسأله عنها بعينها فأجابه بخلاف ما أجابني واجاب صاحبي ففزغت من ذلك وعظم علي فلما خرج القوم نظر إلي فقال يابن أشيم كأنك جزعت قلت جعلني الله فداك إنما فزعت من ثلاث اقاويل في مسألة واحدة فقال يابن أشيم إن الله فوض الى سليمان بن داود امر ملكه فقال تعالى هذا عطاؤنا فامنن او أمسك بغير حساب وفوض الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم امر دينه فقال ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وإن الله تبارك وتعالى فوض الى الائمة منا وإلينا ما فوض الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلا تجزع .

(ثم إن الشيخ) اعلى الله مقامه بعد ما ذكر اخبار التراجيح وقد ذكر دون ما ذكرنا بيسير نقل حديثين آخرين .

(احدهما) ما رواه في الوسائل في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن ابي حيّون مولى الرضا عليه السلام عن الرضا (ع) (قال) من رد متشابه القرآن الى محكمه فقد هدى الى صراط مستقيم (ثم قال) إن في اخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا

(ثانيهما) ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن داود بن فرقد (قال) سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول انتم افقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إن الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب

﴿ اقول ﴾

والظاهر ان الحديثين الأخيرين أجنبيان عن المقام اي عن مقام الترجيح السندي وإنما يأمران بالجمع الدلالي كما اعترف به الشيخ اعلى الله مقامه (ف) بعد ما نقلهما في آخر اخبار التراجيح (ما لفظه) وفي هاتين الروايتين الاخيرتين دلالة على

وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة (انتهى) .

الكلام حول مجموع الاخبار العلاجية

(ثم إنك) قد عرفت فيما تقدم ان مجموع الاخبار العلاجية هو على طوائف أربع .

(الأولى) ما دل على التخيير على الإطلاق .

(الثانية) ما دل على التوقف على الإطلاق .

(الثالثة) ما دل على ما هو الحائط منها .

(الرابعة) ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة .

(اما ما دل على ما هو الحائط منها) فقد عرفت انه ليس قسما خاصاً في قبال ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة .

(وأما ما دل على التوقف) فقد عرفت أنه روايتان والظاهر اختصاصها بزمان الحضور فقط وذلك بقرينة الأمر فيهما بالإرجاء حتى يلقي من يخبره أو تلقي صاحبك يعني به الإمام عليه السلام (ولعل من هنا) لم يتعرض المصنف الجواب عن الطائفتين أصلا بعد ما اختار في المسألة التخيير على الإطلاق كما سيجيء .

(وأما ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة) ومرجحات منصوصة فقد عرفت انه روايات كثيرة يبلغ عددها ستة عشر حديثاً غير الأخيرين الذين قد ذكرهما الشيخ أعلى الله مقامه واعترف بدلالتهما على الترجيح بحسب قوة الدلالة لا الترجيح السندي .

(ثم لا يخفى إن الراوية السادسة عشر) التي دلت على انه تعالى فوض الى

محمد صلى الله عليه وآله وسلم والى أهل بيته أمر دينه كما فوض الى سليمان أمر ملكه فلهم أن يقولوا في مسألة واحدة بأقاويل متعددة .

(وهكذا ما قبلها من الرواية الخامسة عشر) التي دلت على أن أدنى ما للإمام عليه السلام أن يفتي على سبعة وجوه كما نزل القرآن على سبعة أحرف (هما من متشابهات الاخبار) فالأولى ردّ علمها الى أهله فهم أولى بتفسيرهما وأعلم بظاهرهما وباطنها .

(وأما الرواية الرابعة عشر) التي دلت على أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن (فهي) بعد تسليم جواز النسخ في روايات الأئمة بتوجيه قدتقدم من صاحب الوسائل وسيأتي في كلام الشيخ ايضاً ليست هي مما تؤدي اكثر من إمكانه أو وقوعه في الجملة ولم تدل على ان كل حديث متأخر إذا كان معارضاً مع حديث سابق فالمتأخر منهما هو ناسخ يعمل به لا بسابقه بل نحن حيث نعلم ان النسخ هو قليل جداً فلا يكاد يمكن الإعتناء به في مقام الجمع اصلا بل لابد من الإقتصار على ما إذا ثبت النسخ بعلم أو بعلمي .

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه فيما افاده في المقام الثاني من مقامات التراجيح بعد الفراغ عن ذكر اخبار الترجيح كلها (ما لفظه) الرابع ان الحديث الثاني عشر يعني به الرابع عشر مما ذكرناه الدال على نسخ الحديث بالحديث على تقدير شموله للروايات الإمامية بناء على القول بكشفهم عن الناسخ الذي اودعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عندهم (هل هو مقدم) على باقي الترجيحات (اومؤخر) وجهان (من ان النسخ) من جهات التصرف يعني به في الدلالة لأنه من تخصيص الأزمان ولذا ذكروه في تعارض الأحوال وقد مرّ وسيجيء تقدم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الأخر يعني بها الترجيحات السندية (ومن ان النسخ) على فرض ثبوته في غاية القلة فلا يعتني به في مقام الجمع ولا يحكم به العرف فلابد من الرجوع الى المرجحات الأخر كما إذا امتنع الجمع (قال) وسيجيء بعض الكلام في ذلك (انتهى) .

(واما الرواية الحادية عشر والثانية عشر والثالثة عشر) الآمرة بالأخذ بالأخير الأحدث فالظاهر منها سيما الأخير منها ان الأسبق زماناً هو صادر تقية وان الاخير الأحدث هو صادرلبيان حكم الله الواقعي ولكن هذا بظاهره مخدوش إذ كما جاز ان يكون الأول للتقية والثاني لبيان حكم الله الواقعي جاز بالعكس ايضاً (ولعل من هنا) لم يسمع ان احداً من الاصحاب قد اخذ بهذه الاحاديث الثلاثة وعمل بهاورجح الحديث المتأخر على الحديث السابق بحمل الاول على التقيه والثاني على بيان حكم الله الواقعي .

(فالاولى) بل اللازم ردّ علم هذه الروايات الثلاث ايضاً الى اهله فإنهم اولى بفهمها وبسندها وصدورها (بقي) من اخبار الترجيح مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة وما بعدهما الى الرواية العاشرة ومجموعها آمرة بالترجيح بالشهرة وبموافقة الكتاب والسنة وبالأعدلية والأوثقية وبمخالفة العامة بل وبمخالفة ميل الحكام وبموافقة الإحتياط وبقي في قبال هذه الاخبار كلها من الطوائف الاربع المتقدمة كلها خصوص ما دل على التخيير على الإطلاق فاللازم هو الجمع بين هاتين الطائفتين فقط فنلاحظ ان مقتضي الجمع بينهما هل هو تحكيم إطلاقات التخيير وحمل اخبارالترجيح على الاستحباب او على غير ذلك او العمل بظاهر اخبار الترجيح وتقييداطلاقات التخيير وحملها على صورة التساوي بين الخبرين فتأمل جيداً

﴿ قوله من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة والأعدلية والأصدقية والأفقهية والأورعية والأوثقية والشهرة . . . الخ ﴾

إن الترجيح بالأعدلية والأفقهية والأصدقية والأورعية وإن كان هو مذكوراً في المقبولة ولكن الامور المذكورة كلها كانت من مرجحات الحكم لا من مرجحات الخبر وإنما شرع الإمام عليه السلام في مرجحات الخبر من الشهرة وما بعدها كما يظهر بالتأمل (ومن هنا) قد عدل الشيخ اعلى الله مقامه بعد ذكر اخبار الترجيح كلها عما ذهب اليه اولا من معارضة المقبولة مع المرفوعة في تقديم الترجيح بصفات

الراوي من الأعدلية وما بعدها على الترجيح بالشهرة بعكس المرفوعة (فقال) أخيراً ما حاصله ان الصفات المذكورة في المقبولة إنما هي من مرجحات الحكم لا من مرجحات الخبر (قال) فأول المرجحات الخبرية يعني بهـا في المقبولة هي الشهرة بين الأصحاب فينطبق على المرفوعة (انتهى) .

(وبالجملة) إن المزايا المخصوصة والمرجحـات المنصوصة المستفادة من مجموع أخبار الترجيح هي (الشهرة بين الأصحاب) (وموافقة الكتاب والسنة) (والأعدلية) (والأوثقيه) (ومخالفة العـامة) بل (ومخالفة ميل الحكام) (وموافقة الإحتياط) ولم يذكر المصنف المرجحين الأخيرين اصلا وكأنه غفل عنهما قدس سره فلا تغفل انت .

﴿ قوله على اختلافها فى الإقتصار على بعضها . . . الخ ﴾

(فالمقبولة) قد اقتصرت في مرجحات الخبر بعـد مرجحات الحكم على الشهرة وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة ثم مخالفة ميل الحكام (والمرفوعة) لم يذكر موافقة الكتاب والسنة وإنما ذكر مكانها الترجيح بالأعدلية والأوثقية وذكر في الآخر مكان مخالفة ميل الحكام موافقة الإحتياط (وأما مـا سوى) المقبولة والمرفوعة فهو بين مقتصر على موافقة الكتاب والسنة ومقتصر على موافقة الكتاب ومخالفة العامة ومقتصر على مخالفة العامة فقط فتأمل الجميع جيداً وتدبره بدقة .

﴿ قوله وفى الترتيب بينها . . . الخ ﴾

الإختلاف في الترتيب هو عبارة عن الاختلاف في تقديم بعض المرجحات على بعض (والظاهر) ان نظر المصنف في ذلك هو الى اختلاف المقبولة مع المرفوعة في الترتيب فالمقبولة قدمت الترجيح بالأعدلية وما بعدها على الترجيح بالشهرة بعكس المرفوعة فأخرته عن الترجيح بالشهرة (ولكنك) قدعرفت آنفاً ان الاعدلية وما بعدها من الافقهية والاصدقية والاورعية في المقبولة إنما هي من مرجحات الحكم لا من مرجحات الخبر حيث يقول عليه السلام الحكم ماحكم به أعدلهما وأفقههما

وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر ... الخ (فالمقبولة) في هذه القطعة ليست هي الا (كرواية داود بن حصين) المشتملة على مرجحات الحكم فقط عن أبي عبدالله عليه السلام وقد ذكرها في الوسائل في القضاء في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما على قول أيهما يمضي الحكم قال ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر (ورواية موسى بن أكيل) وقد ذكرها في الباب المذكور ايضاً قال سأل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قال حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان فقال ينظر الى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه (وقد اشير آنفاً) أن من هنا قد عدل الشيخ أعلى الله مقامه أخيراً عما ذهب إليه أولا من معارضة المقبولة مع المرفوعة في الترتيب (وقال) في وجه العدول ما حاصله ان الصفات المذكورة في المقبولة إنما هي من مرجحات الحكم لا من مرجحات الخبر فينطبق المقبولة على المرفوعة .

﴿ قوله ولأجل اختلاف الاخبار اختلفت الأنظار . . . الخ ﴾

أي ولأجل اختلاف أخبار العلاجية اختلفت الأنظار لكن إلى قولين كما عرفت فيما تقدم لا إلى اكثر .

(احدهما) وجوب الترجيح وهو المنسوب الى المشهور .

(ثانيهما) عدم الإعتبار بالمزية وجريان حكم التعادل اي التخيير مطلقاً وهو المحكي عن جماعة منهم الباقلاني والجبائيان ومن الأصحاب الكليني رضوان الله عليه والسيد الصدر الشارح للوافية رحمه الله وقد ذهب المصنف أيضاً الى التخيير على الإطلاق وسيأتي تفصيل الكل قريباً إن شاء الله تعالى فانتظر .

﴿ قوله فمنهم من أوجب الترجيح بها مقيدين باخبـــاره إطلاقات التخيير . . . الخ ﴾

وهم المشهور كما ان منهم من لم يوجب الترجيح بها والتزم بالتخيير على الإطلاق حاملين أخبار الترجيح على الإستحباب أو غير ذلك مما سيأتي شرحه مفصلا ولم يؤشر اليه المصنف مع اقتضاء سوق العبارة ذلك فإن لفظة فمنهم من أوجب الترجيح بها ... الخ مما تحتاج الى لفظة ومنهم من لم يوجب الترجيح بها ... الخ وهذا واضح

﴿ قوله وهم بين من اقتصر على الترجيح بها ومن تعدى منها إلى ساير المزايا . . . الخ ﴾

القائلون بوجوب الترجيح أي المشهور (هم بين من يقتصر) على الترجيح بالمزايا المخصوصة والمرجحات المنصوصة وهم الاخباريون (وبين من يتعدي) منها الى ساير المزايا وهم جمهور المجتهدين وسيأتي تفصيل هذا كله في صدر الفصل الآتي إن شآء الله تعالى كما ان القائلين بالتعدي (هم بين من يتعدي) الى كل مزية موجبة للظن الشاني بالصدق وقد عبّر عنه المصنف بالمزية الموجبة للأقربية وهذا هو الذي اختاره الشيخ أعلى الله مقامه وصرح به في المقام الرابع من مقامات التراجيح بعد الفراغ عن بعض الكلام في مرجحات الدلالة وذكر نبذة من المرجحات السندية (وبين من يتعدي) الى خصوص ما يوجب الظن الفعلي بالصدق وقد عبّر عنه المصنف بالمزية المفيدة للظن وهذا هو الذي اختاره بعضهم وسيأتي تفصيل هذا كله أيضاً في الفصل الآتي إن شاء الله تعالى كما انه يأتي فيه ان المصنف بناء على الترجيح والتعدي يختار التعدي الى كل مزية ولو لم تكن موجبة للأقربية ولا الظن أصلا (وبعبارة اخرى) يتعدي الى كل مزية ولو لم تكن موجبة للظن أبداً لا شأناً ولا فعلا .

في الجواب عن خصوص المقبولة والمرفوعة

من اخبار الترجيح

﴿ قوله فالتحقيق أن يقال إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة فى الأخبار هو المقبولة والمرفوعة . . . الخ ﴾

شروع في الجواب عن خصوص المقبولة والمرفوعة من بين اخبار الترجيح وقد اشرنا قبلا أن مسألة الترجيح والتخيير هي من أهم مسائل التعادل والتراجيح بل وهي من أهم المسائل الاصولية كلها بعد مسألة حجية خبر الواحد فلا تغفل .

﴿ قوله مع اختلافهما . . . الخ ﴾

(هذا أول جواب) عن خصوص المقبولة والمرفوعة وهو اختلافهما في الإقتصار على بعض المرجحات وفي الترتيب بينها كما أشار اليه آنفاً بقوله على اختلافها في الإقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها ... الخ وقد عرفت منا شرح الاختلاف بينهما في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها فلا تنس .

﴿ قوله وضعف سند المرفوعة جداً . . . الخ ﴾

(هذا جواب) يختص بالمرفوعة فقط وهو ضعف سندها بل وضعف كتاب غوالي اللئالي الذي قد أخذ منه المرفوعة بل وضعف ابن أبي جمهور الاحساني الذي ألّف كتاب غوالي اللئالي .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في بحث البراءة في المسألة الثالثة من الشبهة التحريمية (ما لفظه) وهذه الرواية يعني بها المرفوعة وإن كانت أخص من أخبار

التخيير إلا انها ضعيفة السند وقد طعن صاحب الحدائق فيها وفي كتاب الغوالي وصاحبه فقال إن الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب الغوالي مع ما عليها من الإرسال وماعليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور (انتهى) .

﴿ قوله والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال لقوة احتمال اختصاص الترجيح بهما بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما . . . الخ ﴾

هكذا في نسختي وهي طبع بغداد ولكن الظاهر ان ساير النسخ أيضاً كذلك وكأنه سهو من المصنف لا من الناسخ وسيأتي منه سهو آخر ايضاً وهو قوله وإن أبيت إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين ... الخ (والصحيح) أن يقال والإحتجاج بالمقبولة على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال (الى ان يقال) كما هو موردها ... الخ أي مورد المقبولة لا موردهما فإن مورد المرفوعة ليس هو مورد الحكومة بلا شبهة (وكيف كان) (هذا جواب) يختص بالمقبولة فقط دون المرفوعة (وحاصله) بمزيد توضيح منا ان الإمام عليه السلام بعد ما ذكر مرجحات الحكمين وإن كان قد ذكر مرجحات الخبرين أيضاً ولكن الترجيح في الخبرين انما يكون لدفع خصومة المتخاصمين فلا يمكن الإحتجاج بها لوجوب الترجيح في مقام الفتوى ايضاً وذلك لقوة احتمال اختصاص الترجيح بتلك المزايا المنصوصة بمورد الحكومة فقط فإن قطع الخصومة عند اختلاف الحاكمين لاختلاف ما استندا إليه من الخبرين لايكاد يمكن الا بالترجيح بخلاف مقام العمل والفتوى فيمكن الأخذ فيه بأيهما شاء من باب التسليم كما تقدم ذلك في أخبار التخيير صريحاً .

(نعم) ان الترجيح مما يناسب مقام العمل والفتوى أيضاً ولكن مجرد ذلك

مما لا يكفي في دلالة المقبولة على الترجيح في كلا المقامين كما لا يخفى .

﴿ قوله بخلاف مقام الفتوى . . . الخ ﴾

فيمكن الأمر فيه بالتخيير دون الترجيح .

﴿ قوله وإن أبيت الا عن ظهورهما فى الترجيح فى كلا المقامين .. الخ ﴾

أي في مقام الحكومة والفتوى جميعاً وقد اشرنا آنفاً ان هذه العبارة هي سهو من المصنف مثل قوله والإحتجاج بها ... الخ (والصحيح) أن يقال وإن أبيت إلا عن ظهورها أي عن ظهور المقبولة في كلا المقامين ... الخ فإن المرفوعة ليس موردها مورد الحكومة بلا شبهة ولا ريب كي صح أن يقال وإن أبيت الا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين ... الخ فتأملها جيداً .

﴿ قوله فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير فى مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بها لقصور المرفوعة سنداً وقصور المقبولة دلالة لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام . . . الخ ﴾

(هذا جواب ثاني) عن كل من المقبولة والمرفوعة جميعاً (وحاصله) ان شيئاً من المقبولة والمرفوعة مما لا يصلح لتقييد إطلاقات التخيير (اما المرفوعة) فلضعف سندها كما اشير آنفاً (واما المقبولة) فلاختصاصها بزمان الحضور والتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بقرينة أمره في آخرها بالإرجاء حتى تلقى إمامك فوجوب الترجيح في زمان الحضور لا يكاد يكون دليلا على وجوبه في زمان الغيبة ايضاً (وعليه) فيبقى اطلاقات التخيير سالمة محكمة .

﴿ اقول ﴾

اما قصور المرفوعة عن تقييد إطلاقات التخيير لضعف سندها فهو حق ولكنه ليس جواباً جديداً غير ما أشار اليه قبلا بقوله وضعف سند المرفوعة جداً ... الخ (واما اختصاص المقبولة) بزمان الحضور فهو وان كان حقاً ايضاً بقرينة الامر فيها بالإرجاء عند فقد المرجح ولكن مجرد كون الأمر بالترجيح واقعاً في زمان

الحضور مما لا يمنع عن وجوب الترجيح في زمان الغيبة ايضاً كما لايخفى بل الترجيح إذا وجب في زمان الحضور ففي زمان الغيبة بطريق أولى (وعلى هذا) فالجواب الثاني عن كل من المقبولة والمرفوعة جميعاً مما لا يتم وإن تم الجواب الاول عنهما بلا شبهة ولا ريب فتأمل جيداً .

﴿ قوله مع ان تقييد الإطلاقات الواردة فى مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين مع ندرة كونهما متساويين جداً بعيد قطعاً . . . الخ ﴾

(هذا جواب ثالث) عن كل من المقبولة والمرفوعة جميعاً ولكنه مما يجري عن جميع أخبار الترجيح قاطبة كما يشهد به قوله الآتي ومنه قد انقدح حال سائر أخباره ... الخ يعني اخبار الترجيح وهو من أصح الأجوبة وأمتنها (ومرجعه) لدي الحقيقة الى جوابين مستقلين لا يرتبط بعضهما ببعض .

(احدهما) ان تقييد اطلاقات التخيير مثل قوله عليه السلام (فموسع عليك بأيها أخذت)(أوموسع عليك بأية عملت)(اوبأيها اخذت من باب التسليم كان صواباً) (او وسعك) (او جاز) الواردة جميعاً في الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين او متفاضلين كلها بأخبار الترجيح من المقبولة والمرفوعة وما بعدهما من الروايات وحمل الإطلاقات المذكورة جميعاً على مقام الإجمال والإهمال بعيد قطعاً .

(ثانيهما) ان تقييد إطلاقات التخيير كلها وحملها بأجمعها على ما إذا كان المتعارضان متساويين من جميع الجهات والمزايا المنصوصة مع ندرة صورة التساوي جداً بعيد أيضاً غاية البعد ان لم يكن أبعد من الحمل السابق كما لا يبعد .

﴿ قوله بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة فى ذاك الإختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الإستحباب . . . الخ ﴾

اي بحيث لو لم تكن المقبولة بنفسها ظاهرة في الإختصاص بمورد الحكومة كماتقدم

لوجب حملها على ذلك توفيقاً بينها وبين إطلاقات التخيير او وجب حملها على ما لا ينافي الإطلاقات من الإستحباب والحكم الندبي دون الوجوبي .

﴿ قوله كما فعله بعض الأصحاب . . . الخ ﴾

الظاهر انه يعني ببعض الأصحاب السيد الصدر شارح الوافية ولكنه رحمه الله حمل جميع اخبار الترجيح على الإستحباب لا خصوص المقبولة فقط .

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه في آخر المقام الاول من مقامات التراجيح (ما لفظه) ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الأخبار الى التخيير والتوقف والإحتياط وحمل اخبار الترجيح على الإستحباب حيث قال بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر الاخبار ان الجواب عن الكل ما اشرنا إليه من ان الاصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرين للواقع يعني احدهما المعين وان الترجيح هو الفضل والاولى (انتهى) .

في استبعاد الشيخ حمل أخبار الترجيح على الاستحباب والجواب عنه

(هذا) ولكن الشيخ اعلى الله مقامه قد استبعد حمل اخبار الترجيح على الإستحباب (قال) بعد العبارة المذكورة آنفاً (ما لفظه) ولايخفى بعده عن مداول اخبار الترجيح وكيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامة وطرح ما وافقهم على الإستحباب خصوصاً مع التعليل بأن الرشد في خلافهم وان قولهم في المسائل مبني

على مخالفة امير المؤمنين (ع) فيما يسمعونه منه وكذا الأمر بطرح الشاذ النادر وبعدم الإعتناء والإلتفات الى حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين مع ان في سياق تلك الأخبار موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما ولا يمكن حمله على الإستحباب فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك فتأمل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ويعني بقوله) ان قولهم في المسائل مبني على مخالفة امير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعونه منه .

(ما رواه في الوسائل) في القضاء في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة عن ابي اسحاق الأرجاني رفعه قال قال ابو عبدالله (ع) أتدري لم امرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا أدري فقال إن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الأمة الى غيره إرادة لإبطال امره وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلتبسوا على الناس (انتهى) ،

﴿ اقول ﴾

(أما ما دل على الترجيح) بموافقة الكتاب والسنة وطرح المخالف لهما فلا بأس بحمله على الإستحباب وذلك لما ستعرف من أن المراد من مخالفة الكتاب والسنة ها هنا هو مخالفة ظهورهما لا مخالفة نصهما كما استظهرناها في صدر خبر الواحد في الأخبار الناهية عن الخبر المخالف للكتاب والسنة وأنه زخرف أو باطل أو لم أقله (وعليه) فإذا حمل غيره على الإستحباب حينئذ كما حمل هو على الإستحباب لم يلزم التفكيك كما لايخفى ولعله إليه أشار الشيخ أخيراً بقوله فتأمل (وأما الترجيح) بالأعدلية والأفقهية والأصدقية في الحديث والأورعية فقد بيّنا فيما تقدم واعترف به الشيخ ايضاً انه ليس من مرجحات الخبر وإنما هو من مرجحات الحكم بلا كلام فيه من احد قطعاً (وأما الترجيح) بالشهرة والشذوذ فالظاهر انه خارج عن إطلاقات التخيير جميعاً وذلك لان المفروض في اخبار التخيير هو تعارض الخبرين

بعضها مع بعض او الاخبار بعضها مع بعض والخبر المشهور المجمع عليه هو الخبر المروي بطرق عديدة فيكون هو بمنزلة روايات فإذا عارض الخبر المشهور المجمع عليه مع الخبر الشاذ النادر فقد عارض روايات كثيرة مع رواية واحدة وإطلاقات التخيير لا تكاد تشمل هذه الصورة كي اذا حمل الترجيح بالشهرة لاجلهـا على الاستحباب كان ذلك بعيداً جداً بل المقبولة والمرفوعة بالنسبة الى الترجيح بالشهرة باقيتان على ظهورهما في الوجوب ولا عجب في كون رواية واحدة متكفلة لبيان أحكام متعددة بعضها وجوبي وبعضها ندبي كصحيحة حماد الواردة في بيان أفعال الصلاة المشتملة على الواجبات والمستحبات جميعاً (واما الترجيح) بمخالفة العامة (فالمستفاد من التعليل) المذكور في المقبولة ما خالف العامة ففيه الرشاد (والتعليل المذكور) في المرفوعة فان الحق فيما خالفهم (بشهادة التعليل) المذكور في مرفوعة أبي اسحاق المتقدمة (بل وهكذا التعليل) المذكور في رواية علي بن أسباط المروية في الوسائل في الباب المتقدم قلت للرضا عليه السلام يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك قال فقال ائت فقيه البلد فاستفته من أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه ... الخ (هو ان الرشد والحق) يكونان في الخبر المخالف للعامة وأن الغي والبطلان يكونان في الخبر الموافق للعامة مطلقاً وإن لم يكن له معارض ومقتضي ذلك أن لا يكون الخبر الموافق للعامة حجة أصلا ولو مع عدم المعارض له مع أنا لا نقول بذلك ولا يقول به الشيخ ايضاً وذلك لإطلاقات الاخبار المتواترة الدالة على حجية خبر الثقة مثل قوله عليه السلام لا عذر لأحد من موالينا التشكيك فيما يرويه ثقاتنا وغير ذلك من غير تقييد فيها بمخالفته للعامة أصلا مع ورودها في مقام البيان جداً (وعليه) فإذا قلنا بحجية خبر الثقة الموافق للعامة مع عدم المعارض له فلا يبقى عجب في حجيته ايضاً إذا كان له معارض غايته انه في الأول حجة تعييناً وفي الثاني حجة تخييراً وإن كان الفضل مع ذلك هو الأخذ بالمخالف للعامة فتدبر جيداً .

﴿ قوله ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل الترجيح من الأخبار الى آخره ﴾

هذا لدي الحقيقة جواب آخر يجري عن جميع أخبار الترجيح بتمامها قاطبة أي ويشهد بالحمل على الإستحباب الإختلاف الكثير الموجود في نفس أخبار الترجيح على ما تقدم وعرفت (من اقتصار المقبولة) بعد مرجحات الحكم على الشهرة ثم موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة ثم مخالفة ميل الحكام (والمرفوعة) قد ذكر مكان موافقة الكتاب والسنة الأعدلية والأوثقية وذكر مكان مخالفة ميل الحكام موافقة الإحتياط (وأما ما سوى المقبولة والمرفوعة) فهو بين مقتصر على موافقة الكتاب والسنة وبين مقتصر على موافقة الكتاب ومخالفة العامة وبين مقتصر على مخالفة العامة فقط دون غيرها فهذا كله مما يشهد بأن الترجيح بتلك الأمور المذكورة هو أمر راجح شرعاً لا واجب متعين والا لم تختلف الأخبار بعضها مع بعض في الإقتصار على بعض المرجحات دون بعض وفي تبديل بعضها ببعض .

﴿ اقول ﴾

ان مجرد الإختلاف الموجود في أخبار الترجيح وإن لم يكن هو شاهداً على الإستحباب على نحو صح الإعتماد عليه والإستناد اليه كما يظهر من المصنف ولكنه مع ذلك مما لا يخلو عن تأييد كالإختلاف الشديد الموجود في أخبار منزوحات البئر فإنه مؤيد قوي لاستحباب النزح دون وجوبه كما حقق في محله .

﴿ قوله ومنه قد انقدح حال سائر أخباره . . . الخ ﴾

أي ومما تقدم من قوله مع ان تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب الى قوله بعيد قطعاً قد انقدح حال سائر أخبار الترجيح وقد أشرنا قبلا ان كلامه هذا مما يشهد بأن الجواب الثالث المتقدم عن كل من المقبولة والمرفوعة جميعاً هو مما يجري عن تمام أخبار الترجيح قاطبة فتذكر .

في الجواب عن بقية أخبار الترجيح

﴿ قوله مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً . . . الخ ﴾

هذا جواب عن بقية أخبار الترجيح المشتملة بعضها على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة وبعضها على الترجيح بمخالفة العامة بل بموافقة الكتاب ومخالفة العامة كما في الحديث السادس من أحاديث الترجيح (اما المشتمل على الترجيح) بموافقة الكتاب والسنة فحاصل الجواب عنه انه ليس هو من اخبار الباب أي ترجيح الحجة على الحجة وإنما هو في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة وذلك لأمرين .

(احدهما) قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب والسنة في نفسه غير حجة ولو لم يكن له معارض أصلا وذلك بشهادة ما ورد في شأنه من أنه زخرف او باطل او لم اقله ونحو ذلك مما تقدم تفصيله في صدر خبر الواحد .

(ثانيهما) ان الصدور او الظهور في الخبر المخالف للكتاب والسنة يكون موهوناً بحيث لا يعمه ادلة اعتبار السند ولا الظهور ابداً (واما المشتمل على الترجيح) بمخالفة العامة فحاصل الجواب عنه انه ليس ايضاً من اخبار الباب اي ترجيح الحجة على الحجة وإنما هو في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة فإن الخبر الموافق للعامة بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره اي بصدور المخالف لو لم ندعى القطع بصدوره من جهة مخالفته لهم مما لا يجري فيه اصالة عدم صدوره تقية وذلك للوثوق حينئذ بصدوره كذلك اي تقية .

﴿ اقول ﴾

اما الخبر المشتمل على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فلا وجه لعدم كونه من اخبار الباب فان الأخبار الناهية عن الخبر المخالف للكتاب التي تعبّر عنه بالزخرف او الباطل او لم اقله الى غير ذلك مما تقدم تفصيله في اول خبر الواحد وإن لم يكن محيص عن حملها على الخبر المخالف لنص الكتاب ولصريحه وذلك للقطع بصدور كثير من الأخبار المخالفة لظهور الكتاب المخصصة لعموماته او المقيدة لإطلاقاته او المأوّلة لظواهره الى معنى آخر مخالف ولكن اخبار ترجيح الخبر الموافق للكتاب على المخالف له مما لا ملزم لحملها على ذلك بل هي محمولة على ترجيح الموافق لظاهر الكتاب على المخالف لظاهر الكتاب لا المخالف لنصه وصريحه وذلك بشهادة تقديم المقبولة الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فإن معنى تقديمه عليه هو الأخذ بالخبر المشهور المجمع عليه وإن كان مخالفاً للكتاب والسنة فلو كان المراد من المخالف لهما هو المخالف لنصهما وصريحهما لم يجز الأخذ به ولو فرض كونه مشهوراً مجمعاً عليه عند الأصحاب وهذا واضح ظاهر (وعلى هذا) إذا كان المراد من الخبر المخالف للكتاب في اخبار الترجيح هو المخالف لظهوره لا لنصه وصريحه لم يكن الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة كي تكون اخبار الترجيح بموافقة الكتاب هي في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة .

(هذا كله حال الامر الاول) الذي قد افاده المصنف لعدم كون المشتمل على الترجيح بموافقة الكتاب من اخبار الباب .

(واما الامر الثاني) فضعفه اظهر من ذلك فإن الخبر المخالف للكتاب إن كان مخالفاً لنصه ولصريحه فهذا مما لا يكون الصدور او الظهور فيه موهوناً بل يكون مقطوع البطلان وإن كان مخالفاً لظاهره لا لنصه وصريحه فالصدور او الظهور فيه مما لا وجه لوهنه بعد القطع بصدور أخبار كثيرة مخالفة لظاهر الكتاب

كما اشير آنفاً المخصصة لعموماته او المقيدة لإطلاقاته او المأولة لظواهره .

(واما الخبر المشتمل على الترجيح بمخالفة العامة) فلاوجه ايضاً لعدم كونه من اخبار الباب فإن الخبر المخالف للعامة بمجرد كونه مخالفاً لهم لا يكون موثوق الصدور دائماً كي يوجب الوثوق بصدور الخبر الموافق لهم تقية وان لا يجري فيه إصالة عدم صدوره كذلك فلا يكون حجة ويكون اخبار الترجيح بمخالفة العامة في مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة .

(نعم يمكن ان يقال) إن اخبار الترجيح بموافقة الكتاب والسنة او بمخالفة العامة ليست هي من اخبار الباب من وجه آخر غير ما ذكره المصنف وهو ان هذه الاخبار بأجمعها محمولة على اخبار غير الثقات (وذلك) بشهادة ذيل الرواية الرابعة من احاديث الترجيح (قال قلت له) تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة (فقال) ما جآئك عنا فقس على كتاب الله عزوجل وأحاديثنا فإن كان يشبهها فهو منا وإن لم يكن يشبهها فليس منا (قلت) يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق (قال) فإذا لم تعلم فوسع عليك (انتهى) (فإن) امر الإمام عليه السلام في بدو الامر بمقايسة الحديث على كتاب الله واحاديثهم فإن كان يشبهها فهو منهم وإلا فليس منهم وفرض الراوي بعداً مجيء ثقتين بحديثين مختلفين وجوابه عليه السلام بقوله فوسع عليك بأيهما اخذت (مما يعرف منه) ان الكلام أولا كان مفروضاً في اختلاف احاديث غير الثقات ففي مثلها يؤخذ بالموافق للكتاب ولأحاديثهم ويطرح الآخر وأما إذا اختلف الحديثان من ثقتين فلا ترجيح لاحدهما على الآخر بموافقة الكتاب والسنة أو بغير ذلك من أمور أخر بل موسع علينا وبأيهما اخذنا صح وجاز .

(وبالجملة) إن اخبار الترجيح بموافقة الكتاب والسنة او بمخالفة العامة كما اشرنا غير مرة هي بين ما يقتصر على موافقة الكتاب والسنة وبين ما يقتصر على موافقة الكتاب ومخالفة العامة وبين ما يقتصر على مخالفة العامة فقط دون غيرها

(ومقتضي) الجمع بين الكل وتقييد بعضها ببعض هو الترجيح بموافقة الكتاب ثم بموافقة السنة ثم بمخالفة العامة (كما ان مقتضي) الجمع بين ذيل الرواية الرابعة وبين بقية الأخبار هو اعتبار تلك المرجحات الثلاثة في غير اخبار الثقات وأما في اخبار الثقات فموسع علينا وبأيها أخذنا من غير ترجيح لبعضها على بعض جاز وصح فتدبر جيداً فإن المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله بشهادة ما ورد في أنه زخرف وباطل وليس بشيء او أنه لم نقله او أمر بطرحه على الجدار . . . الخ ﴾

لم نجد في الأخبار الناهية عن الخبر المخالف للكتاب ما أمر بطرحه على الجدار أو انه ليس بشيء .

(نعم) ورد فيها أنه زخرف او باطل أو لم أقله ونحو ذلك فراجع .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

الظاهر انه إشارة الى ضعف كون أخبار الترجيح بموافقة الكتاب او بمخالفة العامة في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة ولعل نظره في وجه الضعف الى ما ذكرناه والله العالم .

﴿ قوله وإن أبيت عن ذلك فلا محيص عن حملها توفيقاً بينهـــا وبين الإطلاقات إما على ذلك أو على الاستحباب . . . الخ ﴾

أي وإن أبيت عما ذكرناه لك من عدم كون أخبار الترجيح بموافقة الكتاب أو بمخالفة العامة من أخبار الباب أي ترجيح الحجة على الحجة بل هي في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة فلا محيص عن حملها توفيقاً بينها وبين إطلاقات التخيير إما على ذلك أو على الإستحباب كما تقدم نظيره في المقبولة عيناً (حيث قال ما لفظـــه) بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الإختصاص يعني بمورد الحكومة لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الإستحباب ... الخ .

﴿ قوله ثم إنه لو لا التوفيق بذلك الزم التقييد أيضاً في اخبار المرجحات وهي آبية عنه كيف يمكن تقييد مثل ما خالف قول ربنا لم نقله أو زخرف أو باطل . . . الخ ﴾

أي ثم إنه لو لم نوفق بين أخبار الترجيح بموافقة الكتاب أو بمخالفة العامة وبين إطلاقات التخيير بحمل أخبار الترجيح على كونها في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا في مقام ترجيح الحجة على الحجة أو بحملها على الإستحباب كما اشير آنفاً بل وفقنا بينهما تبعاً للمشهور بتقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح لزم التقييد في نفس أخبار الترجيح أيضاً فإن جملة من أخبار الترجيح كما تقدم شرحها مشتملة على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة أو بموافقة الكتاب ومخالفة العامة او بمخالفة العامة فقط فلابد من تقييد إطلاقاتها بالمقبولة المشتملة عليها وعلى مرجحات أخر أيضاً بأن نرفع اليد عن إطلاقاتها ونرجح في بدو الأمر (بالشهرة والشذوذ) ثم (بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة) ثم (بمخالفة ميل الحكام) على الترتيب المذكور في المقبولة مع ان اخبار الترجيح بموافقة الكتاب والسنة أو بموافقة الكتاب ومخالفة العامة أو بمخالفة العامة فقط آبية عن التقييد جداً وكيف يمكن تقييد مثل ما جائكم يخالف كتاب الله فلم أقله أو زخرف أو باطل بما إذا لم يكن أحدهما أشهر رواية بحيث لو كان أحدهما أشهر أخذنا به ولو خالف كتاب الله .

﴿ اقول ﴾

إن هذه التعبيرات الثلاثة من الزخرف والباطل ولم أقله ليس منها في أخبار الترجيح على ما تقدم تفصيلها عين ولا اثر وإنما هي في الأخبار الناهية عن الخبر المخالف للكتاب والسنة ولو لم يكن له معارض وقد عرفت الفرق بين المقامين وأن المراد من المخالف في تلك الاخبار الناهية هو المخالف لنص الكتاب وصريحه وذلك للقطع بصدور كثير من الأخبار المخالفة لظهور الكتاب وان المراد من المخالف للكتاب في أخبار الترجيح بقرينة وقوعه في المقبولة بعد الترجيح بالشهرة والشذوذ

هو المخالف لظهوره لا لنصه وصريحه ومن المعلوم ان الترجيح بموافقة ظاهر الكتاب بمعنى الأخذ بالخبر الموافق لظاهره وطرح الخبر المخالف لظاهره هو أمر قابل للتقييد بلا كلام ولا ريب .

﴿ قوله فتلخص مما ذكرنا ان إطلاقات التخيير محكمة وليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها . . . الخ ﴾

نعم قد تلخص من مجموع ما ذكر الى هنا أن إطلاقات التخيير محكمة ولكن في غير مثل الترجيح بالشهرة والشذوذ وذلك لأن المفروض في اخبار التخيير كما أشير قبلا هو تعارض الحديثين بعضهما مع بعض أو الأحاديث المختلفة بعضها مع بعض وليس في شيء منها تعارض الأحاديث مع حديث واحد والظاهر من الحديث المشهور المجمع عليه عند أصحابك هو الحديث المروي بطرق عديدة فإذا تعارض المشهور مع الشاذ النادر فقد تعارض أحاديث عديدة مع حديث واحد وأخبار التخيير مما لا تشمل مثل هذه الصورة بلا شبهة (وعليه) فيقدم الخبر المشهور على الخبر الشاذ إما استناداً الى المقبولة والمرفوعة أو استناداً الى الأصل الثانوي الذي أسسناه في الخبرين المتعارضين بعد قيام الإجماع والأخبار العلاجية جميعاً على عدم سقوطها رأساً وقد عرفت ان مقتضي الأصل الثانوي هو وجوب الاخذ بالراجح بل محتمل الرجحان دون المرجوح (ثم إن) ملخص الكلام عندنا الى هنا انه لا يجوز تقييد اطلاقات التخيير بالمقبولة لاختصاصها بمورد الحكومة ولا بالمرفوعة لضعف سندها بالإرسال ولا بما سواهما من اخبار الترجيح لاختصاصه بغير اخبار الثقات بشهادة ذيل الرواية الرابعة على التفصيل المتقدم لك شرحه (مضافاً) الى ان تقييد اطلاقات التخيير باخبار الترجيح بعيد من جهتين .

(الاولى) لزوم حمل الإطلاقات جميعاً مع ورودها في مقام بيان الجواب عن حكم المتعارضين على الإجمال والإهمال .

(الثانية) لزوم حملها جميعاً على ما إذا كان المتعارضان متساويين في تمام

المزايا المنصوصة مع ندرة صورة التساوي بلاكلام ولاريب (وعلى هذا) فاللازم هو الأخذ بإطلاقات التخيير فيما سوى تعارض المشهور مع الشاذ النـادر وحمل أخبار الترجيح بأجمعها إما على غير اخبار الثقات أو على الإستحباب كما تقدم من السيد الصدر رحمه الله وسيأتي من الكليني رضوان الله عليه (ويؤيده) اختلاف نفس أخبار الترجيح بعضها مع بعض على النحو الذي قد أشير اليه فيما تقدم .

(ثم إنا) لو قلنا بالترجيح كما عليه المشهور فقد عرفت عندالتعليق على قوله على اختلافها في الإقتصار على بعضها ... الخ اختلاف المقبولة مع المرفوعـة في الإقتصار على بعض المرجحات دون بعض فان المرفوعة قد ذكر مكان موافقة الكتاب والسنة الأعدلية والأوثقية وذكر مكان مخالفة ميل الحكام موافقـة الإحتياط وأنه لا يكاد يمكن الجمع بينهما عرفاً أبداً (وعليه) فاللازم على الترجيح هو الأخذ بالمقبولة لرجحان سندها ثم تقييد ما سواها من اخبار الترجيح المشتملة على مرجح واحد أو مرجحين على كثرتها بما في المقبولة فيكون مجموع المرجحات المنصوصة اللازمة المراعاة هو أموراً معدودة (الشهرة عند الأصحاب) ثم (موافقة الكتاب والسنة) ثم (مخالفة العامة) ثم (مخالفة ميل الحكام) .

(هذا ولكن يظهر من الشيخ) أعلى الله مقامه في صدر المقام الثالث من مقامات التراجيح انه بناء على الترجيح يجب الترجيح أولا (بالشهرة والشذوذ) ثم (بالأعدلية والأوثقية) ثم (بمخالفة العامة) ثم (بمخالفة ميل الحكام) (قال) وأما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد أحـد الخبرين بدليل قطعي للصدور ولا إشكال في وجوب الأخذ به (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

وفيه مسامحة واضحة من وجوه .

(الأول) ان مجرد اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور مما لا يخرجه عن ترجيح الحجة على الحجة وذلك لما عرفت من عدم كون المراد من المخالف

للكتاب والسنة في المقام هو المخالف لنصهما وصريحهما كي لا يكون حجة في نفسه ويكون الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من باب تمييز الحجة عن اللاحجة كما تقدم شرح ذلك في توضيح كلام المصنف عند التعليق على قوله مع ان في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً ... الخ .

(الثاني) أن ذكر الأعدلية والأوثقية هو مما يكشف عن اعتماد الشيخ أعلى الله مقامه على المرفوعة وهو كما ترى في غير محله فإنه هو الذي نقل عن صاحب الحدائق الطعن فيها وفي كتاب غوالي اللئالي وصاحبه بالعبارة المتقدمة لك شرحها عند التعليق على قول المصنف وضعف سند المرفوعة ... الخ فكيف يعتمد عليها ها هنا

(الثالث) انه لو أغمضنا النظر عن ضعف سند المرفوعة فما وجه عدم ذكره الترجيح بموافقة الاحتياط أصلا وهي مذكورة في آخر المرفوعة على ما تقدم لك متنها وكأنه أعلى الله مقامه قد غفل عنها ونسي فلا تغفل أنت ولا تنس (بقي شيء) وهو انه قد ظهر لك من جميع ما تقدم الى هنا حكم ما اذا تعارض الخبر المشهور مع الخبر الشاذ فيقدم المشهور على الشاذ (وهكذا) ظهر لك حكم ما اذا تعارض خبران بعضهما مع بعض (او تعارض) اخبار بعضها مع بعض فنتخير بينهما او بينهما وان كان الترجيح أفضل (وأما اذا تعارض) خبر واحد مع خبرين او تعارض خبران مع اخبار ثلاثة الى غير ذلك من الصور التي كان احد الطرفين فيها اكثر عدداً من الآخر (فالظاهر) ان شيئاً من الاخبار العلاجية مما لا يشمل هذه الصور اصلا فإن المفروض في اكثرها تعارض الخبرين .

(نعم) المفروض في خبر واحد من اخبار التخيير تعارض الأحاديث (وهو قوله عليه السلام والنفساء تدع الصلاة اكثره مثل ايام حيضها (الى ان قال) وقد روي ثمانية عشر يوماً وروي ثلاثة وعشرين يوماً وبأي هذه الأحاديث أخذ من باب التسليم جاز (وهكذا) المفروض في خبر واحد من أخبار الترجيح (وهو قوله) تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة ... الخ (ولكن) صريح الأول وظاهر الثاني هو

تعارض الأحاديث بعضها مع بعض على نحو كان مؤدي كل واحد منها شيئاً غير مؤدي الآخر لا على نحو كان مؤدي اثنين منها شيئاً ومؤدي الآخر شيئاً آخر .

(وبالجملة) ان تعارض الروايات بعضها مع بعض على نحو كان أحد الطرفين اكثر عدداً من الطرف الآخر هو خارج عن مفروض الاخبار العلاجية بلا شبهة ولا ريب فاللازم في مثل هذه الصورة هو الرجوع الى الأصل الثانوي المؤسس في الخبرين المتعارضين بعد الاجماع والاخبار العلاجية على عدم السقوط رأساً (وقد عرفت قبلا) ان مقتضي الأصل الثانوي هو وجوب العمل بالراجح لمدركين .

(احدهما) دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين وقد أثبتنا فيه الاحتياط

(ثانيهما) حكم العقل بوجوب العمل بأقوى الدليلين وان الراجح هو أقويهما بلا كلام (وقد تقدم) تفصيل ذلك كله تحت عنوان مقتضي القاعدة الثانوية في الخبرين المتعارضين فراجع .

في بقية الوجوه التي استدل بها لوجوب الترجيح وجوابها

﴿ قوله نعم قد استدل على تقييدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه أخر . . . الخ ﴾

اي نعم قد استدل على تقييد اطلاقات التخيير ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه أخر غير أخبار الترجيح كلها .

﴿ قوله منها دعوى الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين . . . الخ ﴾

الظاهر انه يعني بدعوى الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين ما تقدم منه في صدر الفصل الثالث من الإجماع على الأخذ بالخبر الراجح حيث قال بل ربما ادعى الإجماع ايضاً على حجية خصوص الراجح ... الخ (وقد تقدم) ايضاً ان الشيخ أعلى الله مقامه قداختار تبعاً للمشهور وجوب الترجيح واستدل عليه بوجوه عديدة (الإجماع) المحقق (والسيرة) القطعية (وتواتر الأخبار) يعني بها أخبار التراجيح ثم ذكر وجهاً رابعاً وهو (الأصل الثانوي) الذي تقدم تأسيسه في الخبرين المتعارضين بعد قيام الإجماع والاخبار العلاجية على عدم سقوطها رأساً ثم ذكر من غيره (وجهاً خامساً) بقوله وقد يستدل على وجوب الترجيح بأنه لو لا ذلك لاختل نظم الإجتهاد ... الخ .

﴿ قوله وفيه أن دعوى الإجماع مع مصير مثل الكليني الى التخيير وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء قال في ديباجه الكافي ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير مجازفة . . . الخ ﴾

(وقد حكى الشيخ) أعلى الله مقامه في صدر المقام الثالث من مقامات التراجيح كلام الكليني في ديباجه الكافي (وذكره صاحب الوسائل) ايضاً في القضاء في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة (وذكره المحدث الكاشاني) ايضاً في الوافي في ابواب العقل والعلم في باب اختلاف الحديث والحكم في ذيل البيان المتعلق بمقبولة عمر بن حنظلة (ولفظه) على حكاية الشيخ هكذا إعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احداً تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه من العلماء (ع) برأيه إلا على ما اطلقه العالم عليه السلام بقوله اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عزوجل فخذوه وما خالف كتاب الله عزوجل فذروه وقوله (ع) دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم وقوله (ع) خذوا بالمجمع عليه فإن المجمع عليه مما لاريب فيه ولا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئاً احوط ولا اوسع من ردّ علم

ذلك كله الى العالم (ع) وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بأيهما اخذتم من باب التسليم وسعكم (انتهى) (هذا وقد ذكرنا) فيما تقدم عندالتعليق على قول المصنف كما فعله بعض الاصحاب ... الخ كلام السيد الصدر الشارح للوافية في التخيير وحمله اخبار الترجيح على الإستحباب فتذكر .

﴿ قوله ومنها انه لو لم يجب ترجيح ذى المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا بل ممتنع قطعاً . . . الخ ﴾

الظاهر ان هذا الوجه هو للمحقق القمي غير انه لم يقل وهو قبيح عقلا بل ممتنع قطعاً (قال) اعلى الله مقامه في الخاتمة في القانون الثالث من قوانين التعادل والتراجيح بعد الفراغ عن تعريف الترجيح لغة واصطلاحاً (ما لفظه) وإذا حصل الترجيح لإحدى الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح (انتهى) .

﴿ قوله وفيه انه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية فى نظر الشارع . . . الخ ﴾

(وحاصل الجواب) ان وجوب ترجيح ذي المزية هو امر مسلم ولكن إذا كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية بنظر الشارع لا مطلقاً إذ من الممكن ان تكون المزية بالنسبة الى ملاك الحجية هي كالحجر في جنب الإنسان ومعه لا يكاد يجب الترجيح بل الترجيح بها ترجيح بلا مرجح وهو قبيح عقلا كترجيح المرجوح على الراجح عيناً (وفيه) ان بعض المزايا بالنسبة الى ملاك الحجية وان كان هو كالحجر في جنب الإنسان مثل كون الراوي لاحد الخبرين هاشمياً او جواداً او شجاعاً ونحو ذلك ولكن كلام المستدل ليس في الترجيح بمثل هذه المزايا قطعاً بل في الترجيح بالمزايا المنصوصة او الغير المنصوصة مما يوجب اقربية احدهما الى الواقع ورجحانه بالنسبة الى معارضه ومن المعلوم ان مثل ذلك هو مما يوجب تأكد ملاك الحجية بلا كلام (وعليه) فالاولى بل اللازم في مقام الجواب هو ان يقال إن بعد قيام الإجماع والاخبار العلاجية جميعاً على عدم سقوط الخبرين المتعارضين عن الحجية

رأساً وإن وجب الترجيح والاخذ بالراجح قطعاً بمقتضي الاصل الثانوي المؤسس فيها قبلا لكن ذلك إذا لم تنهض حجة على التعيين او التخيير بمعنى انه عجزنا عن الجمع بين الاخبار العلاجية ولم نستفد منها ان اللازم هل هو التخيير او الترجيح واما إذا جمعنا بينها بتحكيم إطلاقات التخيير وحمل اخبار الترجيح كلهـــا على الإستحباب او غيره كما عرفته مفصلا مبسوطاً فلا قيمة لهذا الاصل الثانوي اصلا ولا موجب لترجيح الراجح بنحو الإلزام ابداً .

﴿ قوله هذا مضافاً الى ما هو في الإضراب من الحكم بالقبح الى الإمتناع الى آخره ﴾

هذا جواب آخر عن الإستدلال المتقدم غير أنه عن خصوص إضراب المستدل من الحكم بقبح ترجيح المرجوح الى الإمتناع القطعي لا عن أصل الإستدلال بنفسه (وحاصله) ان ترجيح المرجوح على الراجح في الأفعال الاختيارية كاختيار احد الكأسين مع كونه دون صاحبه في المزايا والجهات المحسنة بلا داعي عقلائي هو أمر قبيح عقلا وليس بممتنع أبداً وذلك لجواز وقوعه من غير الحكيم خارجاً بلا استحالة له اصلا فإن الممتنع هو تحقق الشيء بلا علة وسبب وليس ترجيح المرجوح كذلك إذ يكفي إرادة الفاعل المختار علة له وسبباً .

(نعم) يستحيل وقوع ذلك من الحكيم تعالى بالعرض بعـــد فرض كونه حكيما لا يرتكب القبيح أبداً .

(وبالجملة) ان ترجيح المرجوح على الراجح ليس أمراً ممتنعاً لا ذاتاً ولا وقوعاً وإنما يستحيل وقوعه في الخارج من الحكيم خاصة بالعرض دون غيره وقد تقدمت الإشارة الى كل من المحال الذاتي والعرضي في بحث إمكان التعبد بالامارات الغير العلمية بنحو ابسط فراجع .

﴿ قوله ومنها الأحكام الشرعية . . . الخ ﴾

اي ومن الأفعال الاختيارية الأحكام الشرعية أي جعلها وتشريعهـــا مثل جعل

الوجوب دون الحرمة أو بالعكس أو جعل الاستحباب دون الكراهة أو بالعكس وهكذا .

﴿ قوله ومنها غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن فالصفح عنه أولى وأحسن الى آخره ﴾

الظاهر انه إشارة الى الوجه الخامس الذي قد ذكره الشيخ أعلى الله مقامه أخيراً (فقال) وقد يستدل على وجوب الترجيح بأنه لو لا ذلك لاختل نظم الإجتهاد الى آخره وقد ذكر قبله وجوهاً أربعة قداستند اليها في وجوب الترجيح من الإجماع المحقق والسيرة القطعية وتواتر الأخبار والأصل الثانوي الذي أسسه في المتعارضين من الأخبار بعد قيام الإجماع والأخبار العلاجية جميعاً على عدم سقوطها رأساً وقد سبق الإشارة الى الكل آنفاً وتقدم شرح الجميع من قبل ذلك مفصلا فيكون مجموع الوجوه مع ما ذكره المصنف ها هنا بقوله ومنها أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية ... الخ وجوهاً ستة فتأمل جيداً .

هل يجب الإفتاء بما اختاره من الخبرين أو بالتخيير في المسألة الاصولية او يجوز كلا الامرين جميعاً

﴿ قوله ثم إنه لا إشكال فى الإفتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه وعمل مقلديه ولا وجه للإفتاء بالتخيير فى المسألة الفرعية لعدم الدليل عليه فيها نعم له الإفتاء به فى المسألة الأصولية . . . الخ ﴾

الشيخ أعلى الله مقامه حيث لم يقل بالتخيير في الخبرين المتعارضين الا في المتساويين

فقط دون المتفاضلين لم يتعرض هذه المسألة الا في المتكافئين (وعلى كل حال) أصل المسألة انه حيث قلنا بالتخيير في الخبرين المتعارضين سواء كان في المتكافئين أو مطلقاً ولو في المتفاضلين فلا إشكال في عمل نفس المفتي فيختار احدهما ويعمل على طبقـــه ولكن بالنسبة الى مقلديه (هل يجب عليه) أن يفتي لهم بالتخيير في المسألة الأصولية بأن يبين لهم ان في المسألة الفقهية حديثين متعارضين بأيهما اخذتم من باب التسليم وسعكم (أو يجب عليه) أن يفتي لهم بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه (او للمفتي) كلا الأمرين جميعاً فيجوز له أن يفتي لهم بالتخيير في المسألة الأصولية على نحو لو اختار المقلد من الخبرين المتعارضين غير ما اختاره المفتي جاز ويجوز له أن يفتي لهم بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه (وجوه بل اقوال) .

(الاول) ما اختاره المشهور وقواه الشيخ أعلى الله مقامه .

(والثاني) ما احتمله الشيخ اعلى الله مقامه ولم يختره .

(والثالث) ما اختاره المصنف قدس سره بعد التسالم من الكل ظاهراً على عدم جواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الفقهية فإذا قام مثلا أحدالخبرين على وجوب شيء والآخر على حرمته لم يجز الإفتاء بإباحة الفعل وذلك لعدم الدليل عليها بل الدليل على خلافها فإن الإباحة هي أمر ثالث خارج عن مؤدي الخبرين جميعاً وقد عرفت عدم جواز الرجوع الى الثالث بلا شبهة لبقاء أحدهما على الحجية .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه بعد الفراغ عما تقتضيه القاعدة في المتكافئين وما يقتضيه الاخبار بينهما (ما لفظه) ثم المحكي عن جماعة بل قيل انه مما لا خلاف فيه ان التعادل ان وقع للمجتهد في عمل نفسه كان مخيراً في عمل نفسه وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يخيّر المستفتي فيتخير في العمل كالمفتي ووجـــه الأول واضح واما وجه الثاني فلأن نصب الشارع للامارات وطريقيتهـــا يشمل المجتهد والمقلد إلا ان المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالادلة من حيث تشخيص مقتضاها ودفع موانعها فإذا أثبت ذلك المجتهد جواز العمل بكل من

الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد ولأن إيجاب مضمون احد الخبرين على المقلد لم يقم دليل عليه فهو تشريع (قال) ويحتمل ان يكون التخيير للمفتي فيفتي بما اختار لانه حكم للمتحير وهو المجتهد (الى ان قال) والمسألة بعد محتاجة الى التأمل وإن كان وجه المشهور أقوى (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

والظاهر ان الحق مع المصنف (فيجوز للمفتي) أن يفتي لمقلديه بالتخيير في المسألة الاصولية (ويجوز له ان يفتي) لهم بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه .

(أما الاول) فلأن حكم الإمام عليه السلام بالتخيير بين الخبرين المتعارضين حكم شرعي اصولي يشترك فيه الكل نعم يحتاج العمل به إلى إحراز موضوع التخيير وهو تعارض الخبرين فإذا اخبر المفتي بتحقق الموضوع في مورد خاص وأحرز المقلد ذلك بإخبار المفتي او بغير ذلك ثم افتي المفتي ان حكمه الشرعي الاصولي هو التخيير لم يبق مانع للمقلد ان يقلد المفتي في هذا الحكم الشرعي الاصولي ويرتبه على موضوعه بنفسه فيختار احد الخبرين ويعمل على طبقه وإن كان مخالفاً لما اختاره المفتي من الخبرين (ومن هنا يظهر) ان ما احتمله الشيخ اعلى الله مقامه من كون التخيير حكماً للمتحير يعني من قام عنده الخبران المتعارضان ولم يعلم ايهما الحق هو كلام صحيح لا ننكره ولكن المتحير ليس خصوص المجتهد بل المقلد ايضاً إذا أحرز تعارض الخبرين ولم يعلم ايهما الحق اندرج تحت هذا الموضوع وجاز له تقليد المجتهد في حكمه الشرعي الاصولي وهو التخيير بينهما (ولعل من هنا) قال اخيراً والمسألة بعد محتاجة الى التأمل وإن كان وجه المشهور اقوى (انتهى) .

(واما الثاني) فلأن ما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين في عمل نفسه هو حكم الله الظاهري بمقتضي الدليل القائم على التخيير بينهما شرعاً فإذا افتي على طبق ما اختاره من الخبرين فقد افتي بحكم الله الظاهري (ومن هنا يظهر) ما في

الدليل الثاني للمشهور من ان ايجاب مضمون احد الخبرين على المقلد لم يقم دليل عليه فهو تشريع ... الخ فإن الدليل القائم عليه هو نفس دليل التخيير فإنه الذي جعل مضمون كلا من الخبرين حكم الله ظاهراً وجعل المفتي في سعة من الإفتاء بمضمون ايهما شاء وهذا واضح .

هل التخيير بدوي او استمراري

﴿ قوله وهل التخيير بدوي أم استمراري قضية الإستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الإطلاقات ايضاً كونه استمرارياً . . . الخ ﴾

المصنف لم يؤشر الى هذه المسألة في اصالة التخيير وقد اشرنا اليها هناك في آخر المبحث وبيّنا ان الحق هو كون التخيير استمرارياً كما اختاره المصنف ها هنا .

(واما الشيخ) اعلى الله مقامه فقد صرح هناك باستمرار التخيير ايضاً ولكن يظهر منه في المخالفة الإلتزامية للعلم الإجمالي خلافه كما يظهر منه الخلاف في المقام ايضاً اي في التعادل والتراجيح وقد عنون المسألة في ذيل تخيير الحاكم والقاضي (قال) بعد الفراغ عن المسألة المتقدمة وهي الإفتاء بالتخيير في المسألة الاصولية او بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه او بجواز كليهما جميعاً (ما لفظه) هذا حكم المفتي واما الحاكم والقاضي فالظاهر كما عن جماعة انه يتخير احدهما فيقضي به لان القضاء والحكم عمل له لا للغير فهو المتحير ولما عن بعض من ان تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة (قال) ولو حكم على طبق إحدي الامارتين في واقعة فهل له الحكم على طبق الاخرى في واقعة اخرى المحكي عن العلامة وغيره الجواز بل حكي نسبته الى المحققين لما عن النهاية من انه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك

(الى ان قال) اقول يشكل الجواز لعدم الدليل عليه لان دليل التخيير إن كان الاخبار الدالة عليه فالظاهر انها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الامر فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الإلتزام باحدهما واما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة والاصل عدم حجية الآخر بعد الإلتزام باحدهما كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد الى مثله نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين كان الاقوى استمراره لان المقتضي له في السابق موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين فإن احتمال تعيين ما التزمه قائم بخلاف التخيير الواقعي فتأمل واستصحاب التخيير غير جار لان الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن لم يتخير فإثباته لمن اختار والتزم إثبات للحكم في غير موضوعه الأول (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

أما التخيير في دوران الامر بين المحذورين فقد عرفت قبلا انه ليس إلا بحكم العقل وليس في العقل ما يمنع عن استمرار التخيير الى الآخر سوى لزوم المخالفة القطعية اذا اختار في الواقعة الثانية غير ما اختاره في الواقعة الاولى وقد أجبنا عنها بأنه كما تلزم حينئذ المخالفة القطعية فكذلك تلزم حينئذ الموافقة القطعية ولم يعلم ان مصلحة الموافقة القطعية هي اقل من مفسدة المخالفة القطعية (وأما التخيير في تعارض الخبرين) فقد عرفت هنا انه ليس الا بحكم الشرع والاقتضي القاعدة الأولية هو تساقطهما جميعاً والرجوع الى الاصل العملي المطابق لأحدهما وليس في البين ما يمنع عن استمرار التخيير الشرعي سوى احتمال تعيين ما التزمه أولا شرعاً فيدور الامر فيه بين التعيين والتخيير الشرعيين فيجب الإحتياط (ولكن يدفع) احتمال التعيين في المقام إطلاقات التخيير فان موضوعها وان كان هو المتحير ولكن لا يكاد يرتفع التحير بمجرد الإلتزام باحدهما فإن المراد من المتحير في المقام ليس الا من

جائه الخبران المتعارضان ولم يعلم أيهما الحق وهو بهذا المعنى باق على حاله الى الآخر (ولو أغمضنا النظر) عن إطلاقات التخيير فاستصحاب التخيير ايضاً يدفع احتمال التعيين شرعاً (ودعوى) عدم جريانه في المقام ضعيفة جداً فإن الموضوع فيه ليس إلا المتحير بالمعنى المذكور وهو لم يتغير ولم يتبدل وليس موضوعه من لم يختر أحد الخبرين كي يرتفع ذلك بمجرد الاختيار فإن الإختيار وعدم الإختيار هو من حالات الموضوع لا من القيود المقومة له (ومن تمام ما ذكر) يظهر لك حال ما أشار اليه الشيخ من كون الأصل عدم حجية الآخر بعد الإلتزام باحدهما فإن الاصل المذكور هو محكوم باطلاقات التخيير أو باستصحاب التخيير فلايكاد يبقى له مع الإطلاقات أو الإستصحاب مجال أصلا (ونظير هذا الاصل) في المحكومية استصحاب حكم المختار ايضاً فانه محكوم أيضاً باطلاقات التخيير أو باستصحاب التخيير كما لايخفى

هل على القول بالترجيح يقتصر على المرجحات المنصوصة او يتعدي الى غيرها

﴿ قوله فصل هل على القول بالترجيح يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة او يتعدى الى غيرها قيل بالتعدى . . . الخ ﴾

القائل بالتعدي عن المرجحات المنصوصة هو الشيخ أعلى الله مقامه ويظهر منه ان الاخباريين قائلون بالإقتصار على المرجحات المنصوصة وان جمهور المجتهدين قائلون بعدم الإقتصار عليها (قال) اعلى الله مقامه (ما لفظه) المقام الثالث يعني به من مقامات التراجيح في عدم جواز الإقتصار على المرجحات المنصوصة .

(ثم ساق الكلام الى ان قال) ولذا طعن غير واحد من الاخبـاريين على رؤساء المذهب مثل المحقق والعلامة بأنهم يعتمدون في الترجيحات على أمور اعتمدها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا اثر (قال) قال المحدث البحراني في هذا المقام من مقدمات الحدائق انه قد ذكر علماء الاصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع اكثرها الى محصول والمعتمد عندنا ما ورد من اهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من الاخبار المشتملة على وجوه الترجيحات (انتهى)

(ثم قال الشيخ) اقول قد عرفت ان الاصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل ان يكون مرجحاً في نظر الشارع لأن جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذ (الى ان قال) إلا أن يقال إن إطلاقات التخيير حاكمة على هذا الاصل فلابد للمتعدي من المرجحات الخاصة المنصوصة من احد امرين إما أن يستنبط من النصوص ولو بمعونة الفتاوي وجوب العمل بكل مزية توجب اقربية ذيها الى الواقع وإمـا ان يستظهر من إطلاقات التخيير الإختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه (قال) والحق ان تدقيق النظر في اخبار الترجيح يقتضي التزام الاول كما ان التأمل الصادق في اخبار التخيير يقتضي التزام الثاني ولذا ذهب جمهور المجتهدين الى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد ان حكى الإجماع عليه عن جماعة (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

إن مقتضي الأصل الثانوي الذي أسسناه في الخبرين المتعارضين بعد قيام الإجماع والأخبار العلاجية على عدم سقوطها رأساً (وإن كان) هو العمل بالراجح بل العمل بكل ما احتمل رجحانه (ولكن) هذا الاصل الثانوي كما اشير قبلا هو مؤسس في وعاء العجز عن الجمع بين الاخبار العلاجية بأن لم نعرف ان اللازم

هل هو الترجيح وتقييد اطلاقات التخيير باخبار الترجيح او اللازم هو التخيير وحمل اخبار الترجيح كلها على الإستحباب او غيره (واما إذا جمعنا) بينهابتقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح كما هو مفروض البحث ومختار الشيخ ايضاًعلى ما صرح به في غير موضع من كلماته الشريفة فلا محالة تكون إطلاقات التخيير محكمة في غيرمورد المرجحات المنصوصة ولايكاد يبقى مجال لأصالة العمل بالراجح اصلا فضلا عما احتمل رجحانه في نظر الشارع (وعليه) فاللازم على المتعدي من المرجحات المنصوصة كما أفاد الشيخ اعلى الله مقامه انْ يستفيد (إما من اخبـــار الترجيح) وجوب العمل بكل مزية (اومن إطلاقات التخيير) اختصاصهابصورة التساوي في تمام المزايا والمرجحات المنصوصة وغير المنصوصة جميعاً .

(اما الثاني) فالانصاف انه في غاية البعدفان حمل اخبار التخيير على التساوي في خصوص المزايا والمرجحات المنصوصة بعيد جداً كما تقدم قبلا لندرته وقلّته فكيف بحملها على التساوي في تمام المزايا من المنصوصة وغير المنصوصة جميعاً ،

(وأما الاول) وهو استفادة وجوب العمل بكل مزية من أخبار الترجيح فسيأتي الكلام فيها قريباً فانتظر .

﴿ قوله لما فى الترجيح بمثل الأصدقية والأوثقية ونحوهما مما فيه من الدلالة على ان المناط فى الترجيح بها هو كونها موجبة للأقربية الى الواقع الى آخره ﴾

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) وكيف كان فيمكن استفادة هذا المطلب منه يعني به عدم الإقتصار على المرجحات الخاصة فقرات من الروايات منها الترجيح بالأصدقية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعـــة فإن اعتبارهاتين الصفتين ليس الا لترجيح الأقرب الى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث أنه أقرب من غيرمدخلية خصوصية سبب وليستا كالأعدلية والأفقهية تحتملان لاعتبار الأقربية الحاصلة من السبب الخاص وحينئذ فنقول إذا

كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر ونتعدي من صفات الراوي المرجحة الى صفات الرواية الموجبة لأقربية صدورها لان أصدقية الراوي وأوثقيته لم يعتبر إلا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية فإذا كان أحد الخبرين منقولا باللفظ والآخر منقولا بالمعنى كان الاول أقرب الى الصدق وأولى بالوثوق (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(وحاصل ما أجاب به المصنف) عن هذا التعليل بمزيد توضيح منا ان مجرد جعل شيء فيه جهة الإراءة والكشف حجة كخبر الصادق أو الثقة أو جعله مرجحاً كالأصدقية والأوثقية في الخبرين المتعارضين هو مما لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إرائته على نحو نقطع بذلك ونتيقن به ويكون من باب تنقيح المناط القطعي ويجوز التعدي عن مورد النص بلا شبهة ولا ريب ولا كلام فيه من احد وذلك لاحتمال دخل خصوصية ذلك الشيء في حجيته أو مرجحيته لاجهة إرائته فقط (وعليه) فإذا لم يدل دليل على ذلك اي ان الملاك هو جهة إرائته فقط ولم نحرز المناط على نحو القطع واليقين فإطلاقات التخيير لامحالة محكمة متعينة ولابد في تقييدها ورفع اليد عنها من الإقتصار على القدر المتيقن وهو مورد المرجحات المخصوصة والمزايا المنصوصة دون غيرها .

(وبالجملة) ان مجرد جعل الأصدقية في المقبولة والأوثقية في المرفوعة مرجحاً مما لا يوجب القطع بأن المناط في جعلها هو محض الاقربية الى الواقع كي يتعدي منها الى كل ما يوجب الاقربية ويرفع اليد عن اطلاقات التخيير وتحمل هي على صورة التساوي من تمام الجهات والمرجحات من المنصوصة وغير المنصوصة جميعاً .

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى ما عرفت من ان الأصدقية وأخواتها في المقبولة إنما هي من

مرجحات الحكم لا من مرجحات الخبر وأما الأوثقية في المرفوعة فهي وان كانت من مرجحات الخبر ولكنك قد عرفت ضعف سندها جداً ومعارضتها مع المقبولة فإن المرفوعة بعد الترجيح بالشهرة هي رجحت بالأعدلية والأوثقية والمقبولة هي رجحت بعدها بموافقة الكتاب والسنة فلابد من الأخذ بالمقبولة ورفع اليد عن المرفوعة بلا شبهة .

﴿ قوله ولما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه من استظهار ان العلة هوعدم الريب فيه بالإضافة الى الخبر الآخر ولوكان فيه الف ريب ... الخ ﴾

هذا التعليل ايضاً للشيخ اعلى الله مقامه (قال) ومنها أي من الفقرات التي يمكن أن نستفيد منها عدم الإقتصار على المرجحات الخاصة تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله فإن المجمع عليه لا ريب فيه (قال) توضيح ذلك أن معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عندالكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين والمراد بالشاذ ما لا يعرفه الا القليل ولا ريب ان المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات حتى يصير مما لا ريب فيه والا لم يمكن فرضهما مشهورين (الى ان قال) فالمراد بنفي الريب نفيه بالاضافة الى الشاذ ومعناه ان الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن في الشاذ احتمالا لا يوجد في المشهور ومقتضي التعـــدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين أقل احتمالا لمخالفة الواقع (انتهى) كلامه رفع مقامه .

(وحاصل ما أجاب به المصنف) عن ذلك بمزيد توضيح منا انا نسلم أن معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل وان المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات (ولكن لا نسلم) أن المراد من كونها مما لا ريب فيه هو نفي الريب فيها بالإضافة الى الخبر الشاذ بل المراد كونها مما لا ريب فيه في نفسها فان الخبر اذا كان مشهوراً بين الروات في الصدر الاول وكان مجمعاً عليه عندهم

فهو مما يطمئن بصدوره على نحو صح ان يقال عرفاً انه مما لا ريب فيه ولا بأس بالتعدي عن مثل هذه المزية الى كل مزية توجب ذلك عيناً .

(وبالجملة) لو كان المراد من كونها مما لا ريب فيه هو كونهـا كذلك بالإضافة الى الخبر الشاذ لكان مقتضي التعدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل مزية في الخبر توجب نفي الريب فيه بالإضافة الى الخبر المعارض له كما ادعاه الشيخ أعلى الله مقامه (واما اذا كان المراد) من كونها مما لا ريب فيه هو كونها مما لا ريب فيه في نفسها كما هو كذلك واقعاً فمقتضي التعدي عن مورد النص في العلة هو وجوب الترجيح بكل مزية توجب نفي الريب في نفسها لا وجوب الترجيح بكل مزية توجب أقربية ذيها الى الواقع بالإضافة الى الخبر المعارض له فتأمل جيداً .

﴿ قوله ولما في التعليل بأن الرشد في خلافهم . . . الخ ﴾

هذا التعليل ايضاً للشيخ اعلى الله مقامه (قال) ومنها اي من الفقرات التي يمكن أن نستفيد منها عدم الإقتصار على المرجحات الخاصة تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بأن الحق والرشد في خلافهم وأنّ ما وافقهم فيه التقية فإن هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه امارة الحق والرشد وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب بل الإنصاف ان مقتضي هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر وإن لم يكن عليه امارة المطابقة (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(وحاصل جواب المصنف) عن هذا التعليل بمزيد توضيح منا ان في تعليل الإمام عليه السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بأن فيه الرشاد كما في المقبولة أو بأن فيه الحق كما في المرفوعة احتمالات ثلاثة .

(الأول) أن يكون الرشد في نفس المخالفة لهم لحسنها ورجحانها .

(الثاني) أن يكون الرشد والحق غالباً فيما خالفهم والغيّ والبـاطل فيما

وافقهم كما هو ظاهر التعليل (بل وظاهر رواية علي بن أسباط) قلت للرضا (ع) يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك قال فقال ائت فقيه البلد فاستفته من أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه (بل وصريح رواية أبي اسحاق الأرجاني) قال قال أبو عبدالله (ع) أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا أدري فقال ان علياً (ع) لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة الى غيره إرادة لإبطال أمره وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلتبسوا على الناس (انتهى) وقدسبق منا الروايتان في ذيل التعليق على قول المصنف كما فعله بعض الأصحاب فتذكر .

(الثالث) أن يكون التعليل لأجل انفتاح باب التقية فيما وافقهم وانسداده فيما خالفهم (ويؤيده) ما رواه في الوسائل في القضاء في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة مسنداً عن عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه (هذه) هي الاحتمالات الثلاثة التي احتملها المصنف في تعليل الإمام (ع) .

(أما على الإحتمال الأول) وهو كون الرشد في نفس المخالفة لهم لحسنها ورجحانها فتعليله عليه السلام أجنبي عن مقصد الشيخ أي التعدي الى كل مزية توجب أقربية ذيها الى الواقع بلا شبهة .

(وأما على الإحتمال الثاني) وهو كون الرشد والحق غالباً فيماخالفهم والغي والباطل فيما وافقهم فلا شبهة في حصول الوثوق حينئذ بخلل في الخبر الموافق لهم إما صدوراً أو جهة ولا بأس بالتعدي عن مثل هذه المزية الموجبة للوثوق بخلل في المقابل الى كل مزية توجب ذلك لا الى كل مزية توجب أقربية ذيها الى الواقع .

(وأما على الاحتمال الثالث) وهو كون التعليل لأجل انفتاح باب التقية فيما وافقهم وانسداده فيما خالفهم فلا شبهة أيضاً في حصول الوثوق حينئذ بصدور

الموافق لهم تقية بعد الوثوق بصدور الطرفين جميعاً لولا القطع بالصدور في الصدر الأول لقلة الوسائط ومعرفة حالها ولا بأس بالتعدي أيضاً عن مثل هذه المزية الى كل مزية توجب الوثوق بصدور المقابل تقية لا الى كل مزية توجب أقربية ذيها الى الواقع بالنسبة الى معارضه كما هو دعوى الشيخ أعلى الله مقامه (هذا كله) ملخص جواب المصنف عن التعليل .

﴿ اقول ﴾

قدذكر الشيخ في المقام الرابع من مقامات التراجيح بعدمرجحات الدلالة والشروع في مرجحات الرواية في ذيل الترجيح من حيث وجه الصدور نفس هذه الاحتمالات الثلاثة عيناً (واضاف اليها) احتمالا آخر ايضاً وهو كون الترجيح بمخالفة العامة لمجرد التعبد من الشرع لا لغيره (قال) كما هو ظاهر كثير من أخباره (ثم قال) ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ يعني به الطوسي رضوان الله عليه (انتهى) والظاهر ان مقصوده من كثير من اخباره هو اخبار الترجيح بمخالفة العامة من غير تعليل فيها بشيء وهو كما ترى ضعيف فان عدم التعليل في بعض الأخبار مما لا يوجب التعبد الشرعي المحض مع التعليل في البعض الآخر (وعليـــه) فاحتمال التعبد في الترجيح بمخالفة العامة ضعيف جداً (وقد ذكر) لاحتمال كون الترجيح لمجرد حسن المخالفة لهم شاهداً من الاخبار (قال) ويشهد لهذا الإحتمال بعض الروايات (مثل قوله عليه السلام) في مرسلة داود بن الحصين إن من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن منه (ورواية الحسين ابن خالد) شيعتنا المسلمون لأمرنا الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا (انتهى) (وفيه ما لا يخفى) فإن اقصى ما دل عليه الروايتان أن الموافق لاعدائهم في قول او عمل ليس منهم ولا هم منه وليس فيهما دلالة على ان ذلك لاجل كون مخالفتهم حسناً راجحاً بل من المحتمل ان يكون ذلك لان قولهم وعملهم باطلان ليس فيهما رشد ولا حق فمن وافقهم في قول او عمل فقد وقع في

الباطل وصار بعيداً عن الحق والصواب كما هو الظاهر (ومن هنا) ضعّف الشيخ اخيراً هذا الاحتمال اعني احتمال كون الترجيح لمجرد حسن المخالفة لهم (بل وضعّف احتمال التعبد) ايضاً فقال اما الوجه الاول يعني به مجرد التعبد فمع بعده عن مقام ترجيح احد الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي ينافيه التعليل المذكور في الاخبار المستفيضة يعني به قوله عليه السلام ماخالف العامة ففيه الرشاد ونحوه (ثم قال) ومنه يظهر ضعف الوجه الثالث يعني به احتمال كون الترجيح لمجرد حسن المخالفة لهم (ثم قال) مضافاً الى صريح رواية أبي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فإنهم ليسوا من الحنيفية على شيء فقد فرّع الامر بمخالفتهم على مخالفة احكامهم للواقع لا لمجرد حسن المخالفة (قال) فتعين الوجه الثاني يعني به الترجيح لكون الرشد في خلافهم (قال) لكثرة ما يدل عليه من الاخبار (ثم قال) او الوجه الرابع يعني به الترجيح لاجل الحكم بصدور الموافق تقية للخبر المذكور وذهاب المشهور (انتهى) ويعني بالخبر المذكور قوله عليه السلام ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية ... الخ .

(وكيف كان) يرد على جواب المصنف عن التعليل (مضافاً) الى كون كل من الاحتمال الاول والثالث من احتمالات المصنف هو خلاف ظاهر التعليل وان الظاهر منه هو خصوص الثاني فقط اي كون الرشد والحق في خلافهم والغيّ والباطل فيما وافقهم (ان الخبر) المخالف للعامة بمجرد كونه مخالفاً لهم لا يكاد يكون موثوق الصدور دائماً ولو كان في الصدر الاول مع قلة الوسائط ومعرفة حالها كي يوجب ذلك حصول الوثوق بخلل في الخبر الموافق لهم إما صدوراً اوجهة او حصول الوثوق بصدوره تقية لا لبيان الواقع ونتعدي حينئذ الى كل مزية توجب ذلك .

(وعليه فالحق في جواب الشيخ) اعلى الله مقامه ان يقال إن تعليلهم

عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بأن الحق والرشد في خلافهم وإن كان هو قضية غالبية لا دائمية لجواز أن لا يكون في الخبر المخالف لهم في مورد خاص الرشد والحق بل كان الرشد والحق في الخبر الموافق لهم (ولكن ذلك) مما لا يوجب التعدي عن مخالفة العامة الى كل امارة غالبية على الرشد والحق وذلك لجواز أن لا يكون الرشد والحق فيها بالمقدار اللازم الذي هو ملاك الإعتبار في نظر الشارع (فإذا قال مثلا خبر الثقة حجة) لأنه مطابق للواقع فالتعليل المذكور وإن كان قضية غالبية لا دائمية لجواز تخلف خبر الثقة عن الواقع أحياناً لخطأ أو نسيان أو لغير ذلك ولكن ذلك مما لا يوجب التعدي في الحجية عن خبر الثقة الى كل امارة يغلب فيها المطابقة للواقع وذلك لجواز كون غلبتها دون المقدار اللازم في نظر الإمام عليه السلام .

(نعم لو صرح) في التعليل وقال خبر الثقة حجة لأن الغالب فيه المطابقة للواقع جاز التعدي حينئذ الى كل امارة يغلب فيها المطابقة للواقع لإطلاق التعليل بخلاف ما اذا لم يكن فيه تصريح بالغلبة بل نحن من الخارج قد علمنا انه قضية غالبية فحينئذ لا يجوز التعدي الى كل امارة غالبية بعد احتمال كون غلبتها دون المقدار اللازم في نظر الامام عليه السلام فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله بل لا إشعار فيه كما لا يخفى . . . الخ ﴾

إن نفي الإشعار هو خلاف الإنصاف جداً بل الانصاف أن جعل شيء فيه جهة الإرائة والطريقية حجة أو مرجحاً فيه إشعار تام بأن الملاك فيه هو جهة إرائته وطريقيته ولكن ليس ذلك بحد يوجب القطع واليقين كي يكون هو من باب تنقيح المناط القطعي ويجوز التعدي منه الى كل ما فيه جهة الإرائة والطريقية وذلك لاحتمال دخل خصوصية ذلك الشيء في حجيته أو مرجحيته كما تقدم .

﴿ قوله لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبداً ... الخ ﴾

مقصوده مما لا يحتمل الترجيح به الا تعبداً كما سيأتي هو الأورعية والافقهية ولكن

الظاهران الأورعية هي مما توجب الاقربية الى الواقع فإن الورع هو الكف عن محارم الله ومنها الكذب والإفتراء وهكذا الكف عن الشبهات فإذا كان أحدهما أورع من الآخر فكلامه قهراً يكون أقرب الى الواقع وآمن من الكذب نظير ما إذا كان احدهما أصدق من الآخر .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى أن ما لا يحتمل الترجيح به الا تعبداً كالاورعية والافقهية على ما سيأتي ليس هو من مرجحات الخبر كي يقال إنه لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبداً ... الخ وإنما هو من مرجحات الحكم كما أشير مراراً حيث يقول عليه السلام في المقبولة الحكم ما حكم به أعدلها وافقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ... الخ ومن المعلوم ان الاورعية والافقهية في الحاكم هما مما توجبان أقربية حكمه الى الواقع وإن فرض أنهما مما لا يوجبان في الخبر أقربيته الى الواقع أصلا .

﴿ قوله هذا مع ما في عدم بيان الإمام عليه السلام للكلية كي لا يحتاج السائل الى إعادة السؤال مراراً . . . الخ ﴾

هذا جواب عن أصل التعدي عن المرجحات المنصوصة الى غيرها غير ما اجيب به عن التعليلات الثلاثة التي قد استند اليها الشيخ أعلى الله مقامه (وحاصله) انه لو وجب التعدي عن المرجحات المنصوصة الى كل مزية توجب أقربية ذيها الى الواقع كما اختـــار الشيخ أعلى الله مقامه لبيّن الإمام عليه السلام من الاول بنحو الضابطة الكلية انه يجب الأخذ بالأقرب من الخبرين الى الواقع من دون حاجة الى ذكر تلك المرجحات المخصوصة والمزايا المنصوصة واحداً بعد واحد كي يحتاج السائل الى إعادة السؤال مرة بعد مرة وهذا واضح .

﴿ قوله وما في أمره عليه السلام بالإرجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة . . . الخ ﴾

هذا جواب آخر عن أصل التعدي عن المرجحات المنصوصة الى غيرها وهو جواب

متين جداً (وحاصله) انه لو وجب التعدي عن المرجحات المخصوصة والمزايا المنصوصة الى كل مزية توجب اقربية ذيها الى الواقع كما اختار الشيخ أعلى الله مقامه تبعاً للمشهور لم يأمر الإمام عليه السلام في آخر المقبولة بعد ما فرض السائل تساوي الطرفين في جميع ما ذكر من المرجحات المنصوصة بالإرجاء حتى تلقى إمامك بل كان يأمره عليه السلام بالترجيح بساير المرجحات والمزايا الموجبة لأقربية احدهما من الآخر وهذا ايضاً واضح .

هل على القول بالتعدّي يتعدّى الى خصوص المزية الموجبة للظن الشأني دون الفعلي او بالعكس أو إلى كل مزية

﴿ قوله ثم إنه بناء على التعدى حيث كان فى المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذى المزية ولا أقربيته . . . الخ ﴾

إشارة الى نزاع جاري بين الشيخ أعلى الله مقامه وبين بعضهم من أنه بنـــاء على التعدي من المزايا المنصوصة (هل يتعدي) الى خصوص المزية الموجبة للظن الشأني دون الفعلي بمعنى أنه لو فرض القطع بكذب احدهما كان احتمال مطابقة ذي المزية أرجح من الآخر (او يتعدي) الى خصوص المزية الموجبة للظن الفعلي دون الشأني (فالشيخ) أعلى الله مقامه قد اختار التعدي الى خصوص المزية الموجبة للظن الشأني دون الفعلي وقد عبّر عنه المصنف بالأقربية (وبعضهم) قد اختار التعدي الى خصوص المزية الموجبة للظن الفعلي دون الشأني وقد عبّر عنه المصنف بالظن .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في المقام الرابع من مقامات التراجيح بعـــد

الفراغ عن مرجحات الدلالة وذكر نبذة من مرجحات السند (ما لفظه) هذه نبذة من المرجحات السندية التي توجب القوة من حيث الصدور وعرفت ان معنى القوة كون احدهما أقرب الى الواقع من حيث اشتماله على مزية غير موجودة في الآخر بحيث لو فرضنا العلم بكذب احدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزية للواقع أرجح وأقوى من مطابقة الآخر وإلا فقد لا يوجب المرجح الظن بكذب الخبر المرجوح لكنه من جهة احتمال صدق كلا الخبرين فان الخبرين المتعارضين لا يعلم غالباً كذب احدهما وإنما التجئنا الى طرح أحدهما بناء على تنافي ظاهريهما وعدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد فيصيران في حكم ما لو وجب طرح أحدهما لكونه كاذباً فيؤخذ بما هو اقرب الى الصدق من الآخر (قال) والغرض من إطالة الكلام هنا ان بعضهم تخيل ان المرجحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند او المتن بعضها يفيد الظن القوي وبعضها يفيد الظن الضعيف وبعضها لايفيد الظن أصلا فحكم بحجية الأولين واستشكل في الثالث من حيث ان الاحوط الاخذ بما فيه المرجح ومن إطلاق أدلة التخيير وقوّى ذلك بناء على انه لادليل على الترجيح بالأمور التعبدية في مقابل اطلاقات التخيير .

(ثم قال الشيخ) وأنت خبير بأن جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن الشأني بالمعنى الذي ذكرنا وهو انه لوفرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين فليس في المرجحات المذكورة ما يوجب الظن بكذب أحد الخبرين ولو فرض شيء منها كان في نفسه موجباً للظن بكذب الخبر كان مسقطاً للخبر من درجة الحجية ومخرجاً للمسألة عن التعارض فيعدّ ذلك الشيء موهناً لا مرجحاً اذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه مرجوحية الخبر وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع (انتهى) كلامه رفع مقامه .

(هذا) وقد اختار المصنف ان بناء على التعدي من المزايا المنصوصة نتعدي

الى كل مزية ولو لم يكن موجبة للظن الفعلي ولا للظن الشأني أي الاقربية (وذلك) استناداً الى ما ادعاه من ان في المرايا المنصوصة ما لا يوجب شيئاً منها أصلا كالاورعية إذا كانت عن الشبهات أو بالجهد في العبادات وكالافقهية إذا كانت بكثرة التتبع في المسائل الفقهية أو بالمهارة في القواعد الاصولية (وعليه) فلا وجه للتعدي الى خصوص ما يوجب الظن الفعلي أو الشأني أي الأقربية بل نتعدي الى كل مزية ولو لم تكن موجبة لأحدهما أصلا .

﴿ اقول ﴾

قد أشرنا آنفاً أن الورع هوعبارة عن الكف عن محارم الله ومنها الكذب والإفتراء وهكذا الكف عن الشبهات (وعلى هذا) إذا كان أحد الراويين أورع من صاحبه فقهراً يكون خبره أقرب الى الواقع وآمن من الكذب (وأما الورع) بمعنى الجهد في العبادات فلم نسمعه من أحد ولا رأيناه في اللغة فإن الأجهد في العبادات هوأعبد من صاحبه لا أورع (مضافاً) الى ان كلا من الاورعية والافقهية في المقبولة إنما هو قد جعل من مرجحات الحكم كالأعدلية والأصدقية لا من مرجحات الخبر كما أشير قبلا ومن المعلوم أنها في الحكم مما يوجبان الاقربية الى الواقع وان فرض انها في الخبر مما لا يوجبان الاقربية .

(وعليه فالحق) بناء على الترجيح والتعدي هو التعدي الى كل مزية موجبة للظن مطلقاً سواء كان فعلياً أو شأنياً (لا التعدي) الى خصوص ما يوجب الظن الشأني كما اختاره الشيخ أعلى الله مقامه وذلك لما سيأتي من الجواب عما أفاده في وجه الإختصاص (ولا التعدي) الى خصوص ما يوجب الظن الفعلي كما اختاره بعضهم وذلك لان اعتبار الظن الفعلي في كل مورد بالخصوص بناء على التعدي واستظهاره من الفقرات المتقدمة من الاخبار العلاجية بعيد جداً ولا شاهد عليه أبداً (ولا التعدي) الى كل مزية ولو لم تكن موجبة للظن الفعلي ولا الظن الشأني أصلا كما اختاره المصنف وذلك لما عرفته آنفاً من ضعف مستنده من وجهين فتأملهما جيداً

﴿قوله وتوهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ فاسد . . . الخ﴾

هذا رد على الشيخ اعلى الله مقامه إذ كان محصل كلامه المتقدم بعد التدبر التام فيه ان المرجح اذا فرض كونه موجباً للظن الفعلي بصدق احدهما دون الشأني فهو موجب للظن الفعلي بكذب الآخر فيسقطه عن درجة الإعتبار وتخرج المسألة عن تعارض الحجتين ويكون المرجح هو موهناً لا مرجحاً وحينئذ .

(يرد عليه أولا) ان المرجح إذا كان موجباً للظن الفعلي بصدق احد الخبرين فهذا مما لا يوجب الظن الفعلي بكذب الآخر وذلك لجواز الظن بصدور كليهما جميعاً وان يكون الخلل مظنوناً في دلالة احدهما او في جهته وهذا واضح .

(نعم) إن الظن بصدق احدهما مما يوجب الظن بكذب الآخر فيما إذا كان المتعارضان مما علم إجمالا بكذب احدهما صدوراً فحينئذ إذا أوجب المرجح الظن بصدق احدهما فهو لا محالة مما يوجب الظن بكذب الآخر لا مطلقاً .

(وقداشار المصنف) الى هذا الجواب أخيراً بقوله هذامضافاً الى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب احدهما صدوراً وإلا فلا يوجبه الظن بصدور احدهما ... الخ .

(وثانياً) لو سلم ان الظن بصدق احدهما مما يوجب الظن بكذب الآخر فهذا مما لا يوجب سقوط الآخر عن الحجية فإن الظن بالكذب ما لم يبلغ مرتبة الوثوق والإطمينان مما لا يضر بحجية الخبر اذا كان واجداً لملاك الحجية من العدالة او الوثاقة ونحوهما ما لم نقل باعتبار الظن الشخصي اواعتبار عدم الظن على الخلاف ولم نقل باعتبار شيء منهما على ما تقدم في محله أصلا .

(وقد أشار المصنف) الى هذا الجواب قبل الجواب الاول بقوله فإن الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً . . . الخ .

﴿ اقول ﴾

ويرد عليه (ثالثاً) ان مقتضي ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه هو ان يكرن موارد حصول العلم الإجمالي بكذب احد الخبرين المتعارضين كما إذا كانا قطعيين دلالة وجهة هي خارجة عن بحث التعارض رأساً إذ المرجح فيها مما يوجب الظن الفعلي بكذب المرجوح فيسقطه عن درجة الإعتبـــار وتخرج المسألة عن تعارض الحجتين موضوعاً وهو كما ترى ضعيف جداً .

﴿ قوله نعم لو كان وجه التعدى اندراج ذى المزية فى أقوى الدليلين لوجب الإقتصار على ما يوجب القوة فى دليليته وفى جهة إثباته وطريقيته الى آخره ﴾

استدراك عما اختاره آنفاً من انه على التعدي لا وجه للاقتصار على التعـــدي الى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربية بل نتعدي الى كل مزية ولو لم يكن موجبة لأحدهما (وحاصل الإستدراك) انه لو كان وجه التعدي من المزايا المنصوصة الى سائر المزايا هو اندراج ذي المزية تحت القاعدة المعروفة وهي وجوب العمل بأقوي الدليلين التي تحكم بها العقل كما تقدم في ذيل مقتضي القاعدة الثـــانوية في الخبرين المتعارضين بل ادعى الاجماع عليها كما في كلام جماعة كما سيأتي في بحث المرجحات الخارجية في الفصل الآخر من هذا المقصد الثامن إن شاء الله تعالى لوجب الاقتصار حينئذ في التعدي على كل مزية توجب قوة ذيها من حيث دليليته وطريقيته الى الواقع لا التعدي الى كل مزية ولو لم تكن موجبة لذلك وإن فرض كونها موجبة لأقوائية مضمونه ثبوتاً كما في المزايا الخارجية كالشهرة في الفتوى أو الأولوية الظنية ونحوهما فإنّ مثل هذه المزايا وإن كانت هي موجبة لأقوائية ذيها مضموناً ولكن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين إنما هو الأقوى دليليةً وطريقيةً .

﴿ قوله فإن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين او المتيقن منها إنما هو الأقوى دلالة . . . الخ ﴾

علة لقوله لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليليته ... الخ فلا تغفل .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله اشارة الى قوله دلالة والصحيح كان ان يقول دليلية فإن المنساق من اقوى الدليلين او المتيقن منها لو كان هو الاقوى دلالة فكيف وجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليليته وفي جهة إثباته وطريقيته كما صرح به بل وجب الاقتصار على مايوجب القوة في دلالته (ويحتمل) أن يكون قوله فافهم إشارة الى ضعف قوله من دون التعدي الى ما لا يوجب ذلك وان كان موجباً لقوة مضمون ذيه كالشهرة الفتوائية او الأولوية الظنية ... الخ فإن الشهرة الفتوائية او الأولوية الظنية المطابقة لأحد الخبرين المتعارضين ايضاً مما يوجب القوة في دليليته وفي جهة اثباته وطريقيته فيندرج بذلك في أقوى الدليلين كما في المرجحات الداخلية عيناً .

هل التخيير او الترجيح يختص بغير موارد الجمع العرفي أم لا

﴿ قوله فصل قد عرفت سابقاً انه لا تعارض فى موارد الجمع والتوفيق العرفى . . . الخ ﴾

(اي قد عرفت سابقاً) انه لا تعارض في موارد الجمع العرفي حتى أنه صرح المصنف في الفصل الأول (وقال) وبالجملة الأدلة في هذه الصور يعني بها في

موارد الجمع العرفي وان كانت متنافية بحسب مداولاتها إلا انها غير متعارضة لعدم تنافيها في الدلالة وفي مقام الإثبات بحيث تبقى أبناء المحاورة متحيرة ... الخ (وقدعرفت أيضاً) ان ماتقتضيه القاعدة الأولية في الخبرين المتعارضين من التساقط في الجملة على التفصيل المتقدم لك شرحه في الفصل الثاني هو ممـــا لا يعم موارد الجمع العرفي بل هو يختص بغير موارد الجمع العرفي (ولكن هل التخيير أو الترجيح) المستفاد من الأخبار العلاجية هو يختص أيضاً بغير موارد الجمع العرفي أو هو مما يعمها ويشملها (قولان) .

(أولهما) المشهور بل يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه تبعاً لبعض مشايخـــه المعاصرين له انه مما لا خلاف فيه .

(وثانيهما) المحكي عن شيخ الطائفة رضوان الله عليه وبعض من تأخر عنه .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في صدر المقام الرابع من مقامات التراجيح بعد ما أشار الى المرجح الصدوري والجهتي والمضموني (ما لفظه) وهذه الانواع الثلاثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة فإن الاقوى دلالة مقدم على ما كان أصح سنداً وموافقاً للكتاب ومشهور الرواية بين الاصحاب لأن صفات الرواية لا يزيده على المتواتر وموافقة الكتاب لا يجعله أعلى من الكتاب وقد تقرر في محله تخصيص الكتاب والمتواتر بأخبار الآحاد فكل مايرجع التعارض الى تعارض الظاهر والأظهر فلاينبغي الارتياب في عدم ملاحظة المرجحات الأخر (الى ان قال) وما ذكرناه كأنه مما لا خلاف فيه كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الاصول وطريقتهم في الفروع (قال) نعم قد يظهر من عبارة الشيخ في الإستبصار خلاف ذلك بل يظهر منه ان الترجيح بالمرجحـــات يلاحظ بين النص والظاهر فضلا من الظاهر والاظهر (ثم ذكر عبارته) في الإستبصار (ثم عبارته) في العدة (ومحصلها) الرجوع أولا الى مرجحات الرواية ثم الرجوع الى مرجحات الدلالة (ثم قال) وهذا كله كما ترى يشمل حتى تعارض

العام والخاص مع الإتفاق فيه على الأخذ بالنص (قال) وقد صرح في العدة في باب بناء العام على الخاص بأن الرجوع الى الترجيح والتخيير انما هو في تعارض العامين دون العام والخاص بل لم يجعلها من المتعارضين أصلا (قال) واستدل على العمل بالخاص بما حاصله ان العمل بالخاص ليس طرحاً للعام بل حمله على مايمكن أن يريده الحكيم وان العمل بالترجيح والتخيير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع (ثم قال) وهو مناقض لما ذكره هنا يعني به في الإستبصار وفي العدة في غير باب بناء العام على الخاص (الى أن قال) وقد يظهر منا في العدة من كلام بعض المحدثين حيث انكر حمل الخبر الظاهر في الوجوب او التحريم على الإستحباب والكراهة لمعارضة خبر الرخصة زاعماً انه طريق جمع لا إشارة اليه في أخبار الباب بل ظاهرها تعين الرجوع الى المرجحات المقررة (قال) وربما يلوح هذا ايضاً من كلام المحقق القمي في باب بناء العام على الخاص فانه بعد ما حكم بوجوب البناء قال وقد يستشكل بأن الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة أو موافق للكتاب أو نحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق او المخالف للعامة أو نحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية إذ قد يصير التجوز في الخاص أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع (قال) انتهى أي كلام المحقق القمي .

﴿ قوله وقصارى ما يقال فى وجهه ان الظاهر من الاخبار العلاجية سؤالا وجواباً هو التخيير أو الترجيح فى موارد التحير . . . الخ ﴾

اي وقصاري ما يقال في وجه المشهور ... الخ (والظاهر) انه إشارة الى ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في وجه ما ذهب اليه المشهور من اختصاص التخيير أو الترجيح بغير موارد الجمع العرفي (فإنه قال أعلى الله مقامه) بعد قوله المتقدم فكل ما يرجع التعارض الى تعارض الظاهر والأظهر فلا ينبغي الإرتياب في عدم

ملاحظة المرجحات الأخر (ما لفظه) والسرّ في ذلك ما أشرنا اليه سابقاً من أن مصب الترجيح بها هو ما إذا لم يمكن الجمع بوجه عرفي يجري في كلامي مقطوعي الصدور على غير جهة التقيه بل في جزئي كلام واحد لمتكلم واحد (قال) وبتقرير آخر إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية وصيرورتها كالكلام الواحد على ما هو مقتضي دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين فيدخل في قوله عليه السلام أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا الى آخر الرواية المتقدمة وقوله عليه السلام إن في كلامنا محكماً ومتشابهاً فردوا متشابهها الى محكمها ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين بل مورد السؤال عن العلاج مختص بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانها تحير السائل فيهما ولم يظهر المراد منهما إلا ببيان آخر لأحدهما أو لكليهما (انتهى) (ومحصله) ان موارد السؤال في الاخبار العلاجية هي مختصة بما إذا كان المتعارضان على نحو يوجبان تحير السائل ولم يظهر المراد منهما إلا ببيان آخر لأحدهما أو لكليهما وهو في غير موارد الجمع العرفي .

﴿ اقول ﴾

إن عنوان التعارض وإن كان مما يصدق في كل من موارد الجمع العرفي وغيرها جميعاً (غير ان التعارض) في موارد الجمع العرفي وهي التخصيص والتقييد والحكومة بل مطلق الظاهر والأظهر أوالنص والظاهر وهكذا في الورود والتوفيق العرفي على ما تقدم لك الإشارة الى الكل في الفصل الأول (هو يكون) بدوياً يزول بأدنى تأمل كما سيأتي التصريح به من المصنف (فيقول) لأجل ما يتراءى من المعارضة وإن كان يزول عرفاً بحسب المثال ... الخ وعليه ينزل كلامه في أول هذا الفصل (قد عرفت سابقاً انه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي ... الخ) اي لا تعارض يبقى الى الآخر (وفي غير موارد الجمع العرفي) يكون التعارض باقياً الى الآخر على نحو لا يزول من العرف تحيرهم وترددهم إلا اذا ورد دليل من

الخارج على بيان المراد في المتعارضين (ولكن لا ينبغي التأمل) في أن الأخبار العلاجية سؤالا وجواباً هي منصرفة عن التعارض البـدوي الغير الموجب لتحير السائل الى الآخر وتكون بأجمعها ظاهرة في التعارض الموجب لتحيره الى الآخر كما هو ظاهر قوله كيف يصنع أو كيف نصنع او لا نعلم أيها الحق او فبأيها آخذ الى غير ذلك من التعبيرات الواقعة في الأسؤلة (وعلى هذا) كله فلا يبقى وجـه لتعميم التخيير أو الترجيح المستفاد من الأخبار العلاجية الى موارد الجمع العرفي التي لا تحير لأهل العرف فيها إلا بدواً بل يختص التخيير أو الترجيح بغير موارد الجمع العرفي مما لا شاهد فيه على الجمع ولاسبيل فيه الى التوفيق أبداً بل يبقى أهل العرف متحيرين مترددين الى الآخر .

﴿ قوله ويشكل بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه فى أذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التحير فى الحال . . . الخ ﴾

(هذا الاشكال) مما لا وجه له اصلا فان مساعـدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق مما يوجب انصراف الأخبار العلاجية سؤالا وجواباً الى غير موارد الجمع العرفي مما فيه الحيرة والتردد الى الآخر (ومجرد صحة السؤال) في موارد الجمع العرفي بملاحظة التعارض البدوي الزائل بأدنى تأمل مما لايمنع عن انصراف الاخبار العلاجية الى غير موارد الجمع العرفي ولا يكاد يوجب تعميمها الى موارد الجمع العرفي أبداً .

﴿ قوله أوالتحير فى الحكم واقعاً وإن لم يتحير فيه ظاهراً . . . الخ ﴾

(هذا وجه ثاني) لصحة السؤال في موارد الجمع العرفي .

(فالوجه الاول) هو التحير في الحال لأجل مايترائي من المعارضة وان كان يزول عرفاً بحسب المثال كما صرح به آنفاً في الكتاب .

(والوجه الثاني) هو التحير في الحكم واقعاً وإن لم يكن تحير فيه ظاهراً (وفيه

ما لا يخفى) فإن التحير في الحكم الواقعي مما لايكاد يصحح السؤال أصلا لافي موارد الجمع العرفي ولا في غيرها أبداً إذ الحكم الواقعي مما ليس له ضابط معين كي يمكن الجواب عنه بنحو كلي وأنه في الطرف الاقوى دلالة او في الطرف الارجح سنداً وذلك لجواز كونه أحياناً في الطرف الأضعف دلالة أو في الطرف الأضعف سنداً بل ويجوز أن لا يكون في شيء منهما أصلا بل الظاهر من الأخبار العلاجية كلها هو السؤال عما هو الوظيفة الفعلية بعد تعارض الخبرين وتنافيهما بحسب الدلالة ومقام الإثبات ظاهراً فتأمل جيداً .

﴿ قوله مع إمكان أن يكون لاحتمال الردّع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة . . . الخ ﴾

(هذا وجه ثالث) لصحة السؤال في موارد الجمع العرفي وهو وجه صحيح ولكنه مع ذلك مما لا يمنع عن انصراف الأخبار العلاجية كلها سؤالا وجواباً الى غير موارد الجمع العرفي (وذلك) لما تقدم من أن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق هو مما يوجب انصراف الأخبار العلاجية جميعاً الى غير موارد الجمع العرفي .

﴿ قوله وجلّ العناوين المأخوذة فى الأسؤلة لو لا كلها يعمها . . . الخ ﴾

نعم جلّ العناوين المأخوذة في الأسؤلة مثل قوله تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة أو يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين أو يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان الى غير ذلك من العناوين المأخوذة في الاخبار العلاجية هو مما يعم موارد الجمع العرفي ولكن مجرد عمومه لها مما لا يجدي شيئاً بعد انصراف الاخبار بأسرها سؤالا وجواباً الى غير موارد الجمع العرفي لما أشير اليه غير مرة (ثم إن الظاهر) ان قوله هذا هو تتميم لقوله السابق ويشكل بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد

الجمع ... الخ فذاك بمنزلة دفع ما يقتضي الإختصاص وهذا بمنزلة إثبات مايقتضي التعميم فلا تغفل .

﴿ قوله ودعوى ان المتيقن منها غيرها مجازفة . . . الخ ﴾

بل عرفت منادعوى انصراف الاخبارالعلاجية سؤالا وجوابآ الى غير مواردالجمع العرفي فضلا عن كون المتيقن منها هو ذلك فلا تنس .

﴿ قوله غايته انه كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام التخاطب ... الخ ﴾

قد عرفت الفرق بين المتيقن بحسب مقام التخاطب والمتيقن بحسب الخـارج عن مقام التخاطب في المطلق والمقيد في ذيل مقدمات الحكمة مفصلا فلا نعيد .

﴿ قوله وبذلك ينقدح وجه القول الثانى . . . الخ ﴾

اي وبما تقدم من الإشكال في وجه المشهور حيث قال ويشكل بأن مساعدة العرف الى آخره ينقدح وجه القول الثاني وهو عدم اختصاص التخيير أو الترجيح بغير موارد الجمع العرفي بل هو مما يعمها (وملخص وجهه) هو عـدم الموجب لاختصاص السؤالات بغير تلك الموارد وشمول جلّ العناوين المأخوذة في الاسؤلة لموارد الجمع العرفي جميعاً ولكنك قد عرفت منا المناقشة في الوجهين المذكورين جداً وأن الأوجه هو ما قاله المشهور من اختصاص التخيير أو الترجيح بغيرموارد الجمع العرفي .

﴿ قوله اللهم إلا أن يقال إن التوفيق فى مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق كان عليه السيرة القطعية . . . الخ ﴾

هذا شروع في تصحيح قول المشهور لكنه من غير الطريق الذي نحن سلكناه من انصراف الاخبار العلاجية سؤالا وجواباً الى غير موارد الجمع العرفي بل هو من طريق آخر لا يخلو عن مناقشة واضحة (وحاصل التصحيح) هو تسليم الإشكال المتقدم من عدم الموجب لاختصاص السؤالات بغير موارد الجمع العرفي وأن جلّ العناوين المأخوذة في الأسؤلة لو لا كلها هو ممـا يعم موارد الجمع العرفي ولكن

السيرة القطعية من لدن زمان الائمة عليهم السلام كانت هي قائمة على الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد وغيرهما من موارد الجمع العرفي فهي تكشف إجمالا عن وجود ما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفي (وفيه) ان بعد الإعتراف بعموم الاخبار العلاجية سؤالا وجواباً لموارد الجمع العرفي وعدم انصرافها عنها أبداً لا يكاد تصح السيرة القطعية اصلا وذلك لكون الاخبار حينئذ بعمومها رادعة عن السيرة وهذا بخلاف ما إذا أنكرنا شمولها لموارد الجمع العرفي وادّعينا انصرافها الى غير موارد الجمع العرفي فتكون السيرة حينئذ مما لا رادع عنها فتكون معتبرة جداً فتأمل جيداً .

﴿ قوله ولا ينافيها مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور انه لذلك فلم يثبت باخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء ... الخ ﴾

أي ولا ينافي السيرة القطعية مجرد صحة السؤال عما لا ينافي العموم والشمول لموارد الجمع العرفي ما لم يكن هناك ظهور في ان السؤال هو لذلك اي كان عما لا ينافي العموم والشمول (وعليه) فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما استقر عليه سيرة العقلاء من الجمع والتوفيق في الموارد الخاصة (وفيه) انه اعترف آنفاً في ذيل تقرير الإشكال بقوله ويشكل ... الخ بعموم الاخبار العلاجية وشمولها لموارد الجمع العرفي تماماً وانه لا موجب لاختصاص السؤالات بغير موارد الجمع اصلا وأن جلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة لو لا كلها مما يعمها ومع هذا الإعتراف بالعموم كيف لا تكون الاخبار هي رادعة عن السيرة العقلائية وهذا واضح .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾

الظاهر أنه إشارة إلى ما أشكلناه عليه آنفاً من أنه مع الإعتراف في ذيل تقرير الإشكال بقوله ويشكل ... الخ بعموم الاخبار العلاجية وشمولها لموارد الجمع العرفي كيف لا تكون الاخبار هي رادعة عن السيرة العقلائية فتأمل جيداً .

في ذكر جملة من المرجحات النوعية للدلالة

﴿ قوله فصل قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر وحمل الأول على الآخر فلا إشكال فيما اذا ظهران أيهما ظاهر وأيهما أظهر وقد ذكر فيما اشتبه الحال لتميز ذلك ما لا عبرة به . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الفصل هو ذكر جملة من المرجحات النوعيـة للدلالة (وتوضيحه ان الشيخ) أعلى الله مقامه قد عقد المقام الرابع من مقامات التراجيح لذكر المرجحات .

(فشرع فيه أولا) في تقدم مرجحات الدلالة على مرجحات الرواية .

(وعقد له المصنف) الفصل السابق فتكلم فيه ان التخيير أو الترجيح المستفاد من الاخبار العلاجية هل هو يختص بغير موارد الجمع العرفي فيكون الجمع العرفي مقدماً على غيره أم لا يختص به بل يعم موارد الجمع العرفي كما قيل .

(ثم شرع الشيخ) في ذكر جملة من المرجحات النوعية للدلالة وقال ولنشر إلى جملة من هذه المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين في مسائل ... الخ .

(وعقد لها المصنف) هذا الفصل الذي نحن فيه فعلا .

(ثم شرع الشيخ) في بحث انقلاب النسبة .

(وعقد له المصنف) الفصل الآتي بعد هذا الفصل .

(ثم شرع الشيخ) في المقصد الأصلي من عقد المقام الرابع وهو بيان مرجحات الرواية من الجهات الأخر غير الدلالة من الداخلية والخارجية بأقسامها .

(وعقد لهما المصنف) الفصلين الأخيرين من هذا المقصد الثـامن وسيأتي

تفصيل كل منها واحداً بعد واحد إن شاء الله تعالى فانتظر .

﴿ قوله منها ما قيل فى ترجيح ظهور العموم على الإطلاق وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الامر بينهما من كون ظهور العام فى العموم تنجيزيا . . . الخ ﴾

(القائل هو الشيخ) اعلى الله مقامه (قال) ومنها تعارض الإطلاق والعموم فيعارض تقييد المطلق وتخصيص العام ولا إشكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كونه حقيقة لأن الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان والعام بيان فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضي الإطلاق والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل والمفروض وجود المقتضي له ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للإطلاق فالمطلق دليل تعليقي والعام دليل تنجيزي فإن العمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجيزي لتوقف موضوعه على عدمه فلو كان طرح التنجيزي متوقفاً على العمل بالتعليقي ومسبباً عنه ازم الدور بل هو يتوقف على حجة أخرى راجحة عليه نعم اذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة كانت الإفادة غير مستندة الى الوضع كمذهب السلطان في العموم البدلي (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصله) انه اذاتعارض الإطلاق مع العموم (فقال) مثلا اكرم عالماً (وقال) ايضاً لاتكرم الفساق وتنافيا في العالم الفاسق فالتقييد راجح لأن الإطلاق تعليقي أي معلق على عدم بيان التقييد بحيث كان عدم البيان جزءاً من مقتضي الإطلاق والعموم تنجيزي مستند الى الوضع بحيث كان المقتضي للعموم موجوداً حتى مع المانع أي مع بيان التخصيص فإذا دفعنا المانع بالأصل ثبت العموم قهراً وكان بياناً للتقييد ورافعاً لمقتضي الإطلاق من أصله (ومن هنا) يتضح ان العمل بالإطلاق التعليقي موقوف على طرح العام التنجيزي لتوقف موضوع الإطلاق على عدم العام فلو كان طرح العام التنجيزي لأجل العمل بالإطلاق لزم الدور (هذا محصل) كلام الشيخ أعلى الله مقامه .

(وقد أجاب عنه المصنف) بما حاصله ان الإطلاق وان كان هو معلقاً على عدم البيان لكن لا الى الأبد بل على عدمه في مقام التخاطب كما تقدم تحقيقه في المطلق والمقيد فإذا انتفى البيان في مقام التخاطب وتحقق موضوع الإطلاق خارجاً فقد عارض العموم بلا شبهة .

﴿ اقول ﴾

قد تقدم في مقدمة الواجب عند دوران أمر القيد بين الرجوع الى الهيئة أو المادة ان المناط في تقدم إطلاق الهيئة على اطلاق المادة في نظر الشيخ أعلى الله مقامه على ما يظهر من تقريرات بحثه الشريف هو شمولية اطلاق الهيئة وبدلية اطلاق المادة ويظهر منه في المقام ان المناط في تقـــدم العموم على الإطلاق هو كون الإطلاق تعليقياً معلقاً على عدم البيان والعموم تنجيزياً مستنداً الى الوضع لا كون العموم شمولياً والإطلاق بدلياً وهوغريب جداً (ونظير ذلك) في الغرابة بل وهو أغرب منه ما صدر من المصنف فإنه رأي هناك ان المناط في تقديم احد الإطلاقين على الآخر هو الوضع لا الشمولية وها هنا لا يرى العبرة بذلك بل يرى العبرة بأظهرية أحدهما من الآخر وانها مما تختلف فلابد في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية احدهما من الآخر كما اخترنا ذلك هناك ونختاره في المقام أيضاً فتأمل جيداً

﴿ قوله بخلاف العكس فإنه موجب لتخصيصه بلا وجه إلا على نحو دائر . . . الخ ﴾

ويعني بالعكس تقديم الإطلاق على العام فإنه موجب لتخصيص العام إما بلا وجه أي بلا مخصص أو على نحو دائر اذا كان المخصص نفس الإطلاق فإن مخصصية الإطلاق للعام يتوقف على تحققه مع العام وتحققه معه يتوقف على مخصصيته له والا فلا يتحقق معه لارتفاعه بسبب العام (وقد تقدم) ما يقرب من ذلك في وجه تقدم الامارات على الإستصحاب وانه لو قدم دليل الأصل على دليل الامارة لزم اما التخصيص بلا مخصص أو على وجه دائر فتذكر (ومن هنا) يتضح ان الدور

الذي قد أفاده المصنف هو غير الدور الذي قد أفاده الشيخ أعلى الله مقامه .

(فالشيخ قد ادعي) ان العمل بالإطلاق التعليقي موقوف على طرح العموم التنجيزي فلو كان طرح العموم التنجيزي مستنداً الى العمل بالإطلاق التعليقي لدار

(والمصنف يدعي) ان مخصصية الإطلاق للعموم يتوقف على تحققه معه وتحققه معه يتوقف على مخصصيته له وهو دور محال فتدبر جيداً .

﴿ قوله ومن ان التقييد أغلب من التخصيص . . . الخ ﴾

هذا وجه آخر لترجيح التقييد على التخصيص وإن شئت قلت لترجيح ظهور العموم على الإطلاق غير ان الوجه الأول كان على تقدير وهذا الوجه على تقدير آخر .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في قبال قوله المتقدم ولا إشكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كونه حقيقة ... الخ (ما لفظه) واما على القول بكونه مجازاً فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص وفيه تأمل (انتهى) .

(وقد أجاب عنه المصنف) بأن أغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة حتى قيل ما من عام الا وقد خص غير مفيد .

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى أن أغلبية التقييد من التخصيص غير معلومة من أصلها (ولعله) إليه أشار الشيخ أعلى الله مقامه بقوله وفيه تأمل .

﴿ قوله ومنها ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً أو يكون العام ناسخاً أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام أو ناسخاً له . . . الخ ﴾

(قد عرفت) في بحث العام والخاص في الفصل الآخر ان العام والخاص المتخالفين المنفصل بعضهما عن بعض على صور أربع .

(الأولى) أن يكون الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به .

(الثانية) أن يكون الخاص بعد العام وبعد حضور وقت العمل به .

(الثالثة) أن يكون العام بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به .

(الرابعة) أن يكون العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به .

(وقد عرفت ايضاً) انه لاخلاف يعتد به في كون الخاص مخصصاً فيما اذا كان بعد العام قبل حضور وقت العمل به وهكذا فيما اذا كان العام بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به (ولعل من هنا) لم يؤشر المصنف ها هنا الى هاتين الصورتين اصلا (وإنما الخلاف) في الصورتين الآخرتين وهما ما إذا كان الخاص بعد العام وبعد حضور وقت العمل به أو كان العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به .

(ففي الأولى) يدور الأمر بين كون الخاص المتأخر مخصصاً او ناسخاً .

(وفي الثانية) يدور الأمر بين كون الخاص المتقدم مخصصاً او العام المتأخر ناسخاً .

(وقد اختار المصنف) هناك في الاولى تبعاً للتقريرات كون الخاص المتأخر ناسخاً اذا كان العام المتقدم وارداً لبيان الحكم الواقعي لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وإلا كان مخصصاً .

(واختار في الثانيـــة) كون الخاص المتقدم مخصصاً نظراً الى شيوع التخصيص وندرة النسخ وأن ذلك مما يوجب ان يكون ظهور الخاص في الدوام والإستمرار الزماني وإن كان بمقدمات الحكمة هو اقوى من ظهور العـــام في العموم الافرادي وان كان بالوضع (ولكن في المقام) يظهر منه خلاف ذلك كما سيأتي فانتظر .

﴿ قوله من غلبة التخصيص وندرة النسخ . . . الخ ﴾

يظهر من كلام الشيخ اعلى الله مقامه ان هذا الوجه هو المعروف عندهم في تعليل

تقديم التخصيص على النسخ (ولكن) قول المصنف ومنها ما قيل ... الخ هو مما يشعر بأنه وجه غير معروف .

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه في المقام الرابع من مقامات التراجيح بعد ذكر تقدم مرجحات الدلالة على مرجحات الرواية (ما لفظه) ولنشر الى جملة من هذه المرجحات النوعية لظاهر احد المتعارضين في مسائل الاولى لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقي من الشارع فى مقام التشريع فى استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العام فى العموم الافرادي ويعبّر عن ذلك بأن التخصيص اولى من النسخ من غير فرق بين ان يكون احتمال المنسوخية فى العام او فى الخاص والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ولا يخفى أن دلالة الخاص او العام على الإستمرار والدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع فعلى الوجه العقلى فى تقديم التقييد على التخصيص الى آخره ﴾

شروع فى اختيار عدم ترجيح التخصيص على النسخ فى الصورتين المذكورتين فى الكتاب من غير تفصيل فيهما اصلا على خلاف ما اختاره فى العام والخاص كما اشير آنفاً فاختارهناك فى احدهما ترجيح التخصيص وفى الآخر التفصيل (وحاصل كلامه) فى المقام ان بناء على الوجه العقلي المتقدم من الشيخ اعلى الله مقامه لتقديم التقييد على التخصيص يجب فى هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص فإن الإستمرار الازماني مستفاد من الإطلاق ومقدمات الحكمة وهو معلق على عدم البيان والعموم الافرادي للعام تنجيزي مستند الى الوضع فيكون بياناً له .

(ففي الخاص المتأخر) يدور الامر بين استمرار حكم العام زماناً وبين عموم العام أفراداً .

(وفي العام المتأخر) يدور الأمر بين استمرار حكم الخاص زماناً وبين عموم

العام أفراداً وفي كلتا الصورتين يقتضي ارتفـــاع الإستمرار الأزماني بالعموم الافرادي (هذا حال الوجه العقلي) المتقدم من الشيخ أعلى الله مقامه .

(وأما الوجه المعروف) في ترجيح التخصيص على النسخ من غلبة الاول وندرة الثاني فهو مما لا يوجب أقوائية ظهور الكلام في الإستمرار الأزماني من ظهور العام في العموم الافرادي إذ ليست غلبة التخصيص مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعدّ من القرائن المكتنفة بالكلام وتوجب أقوائية الظهور كما لا يخفى (ثم ان) ظاهر المصنف في المقام بعد ما ناقش في هذا الوجه المعروف انه لابد في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر كما تقدم ذلك في دوران الامر بين التقييد والتخصيص آنفاً .

﴿ اقول ﴾

أما الوجه العقلي المتقدم من الشيخ أعلى الله مقامه فقد عرفت حاله وانه قد أنكره المصنف وأنكرناه فلا يكاد يوجب هو ترجيح النسخ على التخصيص أصلا .

(وأما الوجه المعروف) لترجيح التخصيص على النسخ فغلبة التخصيص وان لم تكن هي مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعدّ من القرائن المكتنفـــة بالكلام كما أفاد المصنف عيناً ولكن مجرد غلبته خارجاً حتى قيل ما من عام إلا وقد خصّ وندرة النسخ جداً هو مما يوجب وهن عموم العام ولو كان بالوضع بالنسبة الى ظهور الكلام في الإستمرار والدوام ولو كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة وهو مما يكفي في تقديم التخصيص على النسخ وترجيح ظهور الكلام في الإستمرار الأزماني على ظهور العام في العموم الافرادي :

(وقد اعترف المصنف) في العام والخاص كما أشير في المقام بأن غلبـــة التخصيص وندرة النسخ هي مما توجب أقوائية ظهور الكلام في الإستمرار من ظهور العام في العموم فراجع .

﴿ قوله وان غلبة التخصيص . . . الخ ﴾

عطف على قوله ان دلالة الخاص او العام ... الخ أي ولا يخفى ان غلبة التخصيص الى آخره .

﴿ قوله ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة يشكل الامر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام . . . الخ ﴾

(وحاصل الكلام) ان بناء على جواز التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعام لا إشكال ولا كلام (وأما بناء على عدم جواز التخصيص) بعد حضور وقت العمل بالعام لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة يقع الإشكال حينئذ في تخصيص الكتاب أو السنة بالأخبار الصادرة عن الائمة الطاهرين عليهم السلام نظراً الى صدورها بعد حضور وقت العمل بالعام ولزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة (وعليه) فيدور الامر في المخصصات الواقعة في أخبارهم على ما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه بين وجوه ثلاثة .

(الاول) أن يكون الخاص ناسخاً بمعنى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد أودع عندهم علم أجل الحكم وانتهائه فهم يبيّنون غاية الحكم وأمده بعد حلول أجله .

(الثاني) ان يكون الخاص الصادر بعد حضور وقت العمل بالعام كاشفاً عن وجود قرينة مع العام على التخصيص قد خفيت علينا فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

(الثالث) ان يكون تأخير المخصص عن وقت العمل بالعام لمصلحة اهم فيكون تكليف السابقين هو العمل بالعموم ظاهراً مع إرادة الخصوص واقعاً .

(وقد اختار الشيخ) اعلى الله مقامه في حل الإشكال هذا الوجه الثالث الاخير وتبعه المصنف في الكتاب غير انه لم يؤشر الى الوجه الثاني .

(قال الشيخ) اعلى الله مقامه (ما لفظه) وكيف كان فلا إشكال في ان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كما ان احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ (الى ان قال) ومن هنا يقع الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي (ص) او الوصي (ع) او بعض الائمة عليهم السلام بالمخصصات الواردة بعدذلك بمدة عن باقي الائمة فإنه لابد ان يرتكب فيه النسخ او كشف الخاص عن قرينة مع العام مختفية او كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً (اما النسخ) فبعد توجيه وقوعه بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بإرادة كشف ما بيّنه النبي (ص) للوصي (ع) عن غاية الحكم الاول وابتداء الحكم الثاني مدفوع بأن غلبة هذا النحو من التخصيصات يأبي عن حملها على ذلك (الى ان قال واما اختفاء المخصصات) فيبعده بل ويحيله عادة عموم البلوي بها من حيث العلم والعمل مع إمكان دعوى العلم بعدم علم اهل العصر المتقدم وعملهم بها بل المعلوم جهلهم بها .

(فالاوجه هو الاحتمال الثالث) فكما ان رفع مقتضي البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدريج كما يظهر من الاخبار والآثار مع اشتراك الكل في الاحكام الواقعية فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات فيجوز ان يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات وان كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك (الى ان قال) غاية الامر ان الاول من قبيل عدم البيان والثاني من قبيل بيان العدم ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة (الى ان قال) والحاصل ان المستفاد من التتبع في الاخبار والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة ان النبي صلى الله عليه وآله جعل الوصي (ع) مبيّناً لجميع ما اطلقه واطلق في كتاب الله الكريم وأودعه علم ذلك وغيره وكذلك الوصي بالنسبة الى من بعده من

الاوصياء صلوات الله عليهم اجمعين فبيّنوا ما رأوا فيه المصلحة وأخفوا ما رأوا المصلحة فى إخفائه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

(أما اشتراط احتمال التخصيص) بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام الذي ادعاه الشيخ اعلى الله مقامه في صدر كلامه فقد عرفت حاله في ذيل كلامه ومحصله ان تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان قبيحاً ولكن لا قبح فيه اذا كان لمصلحة أهم في تأخيره أو لمفسدة أهم في تعجيله كما أفادالمصنف فيالكتاب (واما اشتراط احتمال النسخ) بورود الناسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ فقد أنكرنا ذلك في آخر العام والخاص وجوّزنا النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ وذكرنا وجهه هناك فلا نعيد ولو كان التخصيص غير جـــايز إلا قبل حضور وقت العمل بالعام وكان النسخ غير جايز الا بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ لم يبق مجال للنزاع المعروف من انه اذا دار الامر بين التخصيص والنسخ فايّهما يقدم (اذ الخاص المتأخر) ان كان قبل حضور وقت العمل بالعام فهو مخصص وإن كان بعد حضور وقت العمل بالعام فهو ناسخ (وهكذا الامر في العام المتأخر) فان كان قبل حضور وقت العمل بالخاص فالخاص مخصص وان كان بعد حضور وقت العمل بالخاص فالعام ناسخ (اللهم إلا أن يقال) انالنزاع المذكور مجال واسع فيما إذا جهل التاريخ ولم يعلم الورود قبل حضور وقت العمل أو بعده ولكن الظاهر عدم اختصاص النزاع بهذه الصورة فقط على ما يظهر من كلماتهم في تعارض الاحوال فراجع .

﴿ قوله ولأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات باطلاقها فى الإستمرار والدوام ايضاً . . . الخ ﴾

اي ولأجل عدم البأس بتخصيص عمومات الكتاب أوالسنة بالخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام واستكشاف أن مورد الخصوصات كان خارجاً عن حكم

العام واقعاً وان كان داخلا فيه ظاهراً نظراً الى ما تقـــدم من وجود مصلحة في إخفاء الخصوصات أومفسدة في إبدائها (لابأس) بالإلتزام بنسخ تلك العمومات التي هي أحكام ظاهرية بصدور تلك الخصوصات التي هي احكام واقعية فكما ان نسخ الاحكام الواقعية يكون بورودالناسخ فكذلك نسخ الاحكام الظاهرية يكون بورود الاحكام الواقعية .

(ثم إن مراد المصنف) من قوله عن ظهور تلك العمومات باطلاقهـــا في الإستمرار والدوام ايضاً هو اطلاقها الأحوالي الأزماني فعمومها الأفرادي يكون بالوضع وعمومها الأحوالي يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة .

في انقلاب النسبة

﴿ قوله فصل لااشكال فى تعين الأظهر لوكان فى البين اذا كان التعارض بين الإثنين وأما إذا كان بين الزائد عليهما فتعينه ربما لا يخلو عن خفاء ولذا وقع بعض الأعلام فى اشتباه وخطأ حيث توهم انه إذا كان هنـــاك عام وخصوصات . . . الخ ﴾

المراد من بعض الاعلام الذي وقع في اشتباه وخطأ هو بعض معاصري الشيخ اعلى الله مقامه (والظاهر) انه النراقي رحمه الله (وتوضيح المقام) انه اذا وقع التعارض بين اكثر من دليلين أي بين أدلة ثلاثة وما فوقها .

(فتارة) تكون النسبة بينها مختلفة وسيأتي الكلام فيها عند قول المصنف وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة ... الخ .

(واخرى) تكون النسبة بينها متحدة (فان كانت النسبة بينها هي التساوي)

كما اذا قال احـــدها يجب إكرام العلماء وقال الآخر يستحب إكرام العلماء وقال الثالث يحرم إكرام العلماء (او كانت النسبة بينها هي العموم من وجه) كما اذا قال احدها يجب إكرام العلماء وقال الآخر يستحب إكرام الشعراء وقال الثالث يحرم إكرام الفساق وجب الترجيح بينها ولو في مادة الإجتماع او التخيير بينها على الخلاف المتقدم في تعارض الدليلين أو الأدلة (وأما اذا كانت النسبة بينهـــا هي العموم المطلق) بمعنى انه كان هناك عام وخاصان (سواء كان بين الخاصين ايضاً عموم مطلق) كما في قوله يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فساق العلماء ويكره إكرام زيد العالم الفاسق (او كان بينهما التباين) كمـــا اذا قال يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فساق العلماء ويستحب إكرام عدول العلماء (او كان بينهما العموم من وجه) كما اذا قال يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فساق العلماء ويكره إكرام النحويين (فإن لم يمكن) إخراج كلا الخاصين جميعاً من العام بأن استلزم المحـــذور وهو بقاء العام بلا مورد كما في المثال الثاني وقعت المعارضة بين العام وبين مجموع الخاصين كما في الدليلين المتعارضين عيناً (وان امكن) إخراج كلا الخاصين من العام جميعاً كما في المثال الأول والثالث أخرج الخاصان جميعاً .

(وقد توهم بعض) معاصري الشيخ اعلى الله مقامه واشتبه عليـــه الأمر في المقام (فقال) إذا اخرج احد الخاصين وانقلبت النسبة بين العام والخاص الآخر الى عموم من وجه لوحظت النسبة المنقلبة لكن مفروض كلامه هو فيما اذا كان أحد الخاصين لبياً كاجماع ونحوه وإلا فلا وجه لتقديم أحد الخاصين على الخاص الآخر كي تلحظ النسبة المنقلبة بين العام والخاص الآخر فإذا قال مثلا يجب إكرام العلماء وقام دليل لبي من اجماع ونحوه على حرمة إكرام فساق العلماء ثم قال يكره إكرام النحويين انقلبت النسبة بين العلماء بعد خروج الفساق منهم باجماع ونحوه وبين النحويين الى عموم من وجه .

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه في المقام الرابع من مقامات التراجيح بعد الفراغ

عن بيان تقدم مرجحات الدلالة على غيرها والفراغ عن الإشارة الى جملة من المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين وبعض المرجحات الصنفية (ما لفظه) بقى في المقام شيء وهو ان ماذكرنا من حكم التعارض من ان النص يحكم على الظاهر والأظهر على الظاهر لا إشكال في تحصيله في المتعارضين وأما اذا كان بين أزيد من دليلين فقديصعب تحصيل ذلك (الى ان قال) وقدوقع التوهم في بعض المقامات (فنقول) توضيحاً لذلك أن النسبة بين المتعارضات المذكورة ان كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين (فان كانت) النسبة العموم من وجه وجب الرجوع الى المرجحات مثل قوله يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام الفساق ويستحب إكرام الشعراء فيعارض الكل في مادة الاجتماع (وان كانت) النسبة عموماً مطلقاً فإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما خصص بهما مثل المثال الآتي وإن لزم محذور مثل قوله يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فساق العلماء وورد يكره إكرام عدول العلماء فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقائه بلامورد فحكم ذلك كالمتباينين لأن مجموع الخاصين مباين للعام (قال) وقد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد باجماع ونحوه مع الخاص المطلق الآخر فإذا ورد أكرم العلماء ودل من الخارج دليل على عدم وجوب إكرام فساق العلماء وورد أيضاً لا تكرم النحويين كانت النسبة على هذا بينه وبين العام بعد اخراج الفساق عموماً من وجه ولا أظن يلتزم بذلك فيما اذا كان الخاصان دليلين لفظيين إذلاوجه لسبق ملاحظة العام مع احدهما على ملاحظته مع العام الآخر وإنما يتوهم ذلك في العام المخصص بالإجماع أو العقل لزعم ان المخصص المذكور يكون كالمتصل فكأن العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج والتعارض انما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين لا بين ما وضع اللفظ له وإن علم عدم استعماله فيه فكأن المراد بالعلماء في المثال المذكور عدو لهم والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله الا إذا كانت النسبة بعده على حالها . . . الخ ﴾

كما إذا قال يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فساق العلماء ويستحب إكرام زيد العالم العادل فإن العلماء بعد ماخرج عنهم فساقهم وانحصر وجوب الإكرام بعدولهم خاصة كانت النسبة بين العلماء العدول وبين زيد العالم العادل عموماً مطلقاً كما كانت كذلك قبل خروج الفساق عنهم .

﴿ قوله وفيه ان النسبة انما هي بملاحظة الظهورات وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره وإن انثلم به حجيته ولذلك يكون بعد التخصيص حجة في الباقي . . . الخ ﴾

(وحاصل جواب) المصنف عن التوهم المذكور ان النسبة بين الدليلين المتعارضين أو الأدلة المتعارضة إنما هي بملاحظة ظهوريها أو ظهوراتها وقد حققنا في العام والخاص في الفصل الثالث عند التكلم حول حجية العام المخصص مطلقاً ولو بمنفصل في الباقي ان المخصص المنفصل مما لا يصادم أصل ظهور العام في العموم وإنما يصادم حجيته بالنسبة الى مورد الخاص تحكيما للنص أو الأظهر عليه (وعليه) فإذا قال مثلا أكرم العلماء ثم قال ولا تكرم فساق العلماء ثم قال ولا تكرم النحويين فظهور العام في العموم محفوظ على حاله لا يكاد ينثلم بقوله ولا تكرم فساق العلماء وان انثلم به حجيته بالنسبة الى فساقهم فإذا كان ظهوره محفوظاً على حاله ولو بعد تخصيصه بلا تكرم فساق العلماء كانت النسبة بينه وبين لا تكرم النحويين عموماً مطلقاً كما في السابق فيعامل معهما معاملة العام والخاص لا معاملة العامين من وجه وهذا واضح (هذا كله) حاصل جواب المصنف عن التوهم المذكور .

(واما الشيخ) أعلى الله مقامه فله جواب طويل عريض وقد عرفت قبلا ان كلام المتوهم هو مفروض فيما إذا كان أحد الخاصين لبياً والآخر لفظياً وإن لم يؤشر إليه المصنف أصلا (وملخص جوابه عنه بطوله) أن العام المذكور بعد تخصيصه باللبي (إن لوحظ) بالنسبة الى ظهوره الوضعي في العموم مع قطع النظر

عن تخصيصه به فكل من المخصص اللبي واللفظي سواء في المانعية عن ظهوره في العموم فيرفع اليد عن الموضوع له بهما لا بأحدهمـا دون الآخر (وإن لوحظ) ظهوره فيما سوى القدر المخرج باللبي أي في الباقي فلا ظهور له فيه الا بعد نفي احتمال مخصص آخر باصالة العدم وإلا فيجمل العام ويردد بين تمام الباقي وبعضه ومن المعلوم انه لا يكاد يجري في المقام إصالة العدم بعدفرض ورود مخصص آخر لفظي (وبالجملة إن لوحظ) ظهور العام في العموم وضعاً فهو على حسد سواء بالنسبة الى كل من المخصص اللبي واللفظي فنسبته الى كل منهما عموم مطلق (وإن لوحظ) ظهوره في الباقي بعد تخصيصه باللبي فلا ظهور له فيه كي تكون النسبة بينه وبين اللفظي عموماً من وجه وذلك لتوقفه على إصالة عدم مخصص آخر ولايكاد تجري في المقام إصالة عدمه مع ورود مخصص آخر لفظي .

﴿ اقول ﴾

والحق في الجواب هو ما أجاب به المصنف من عدم انثلام ظهور العام في العموم بمخصص منفصل أصلا وانه يبقى الظهور محفوظاً على حاله وإن انثلم به حجيته بالنسبة الى مورد الخاص وعليه فالنسبة بينه وبين المخصص الثاني هي العموم المطلق كما في السابق قبل تخصيصه بالأول .

(وأما جواب الشيخ) أعلى الله مقامه فهو مبتن على أمرين .

(احدهما) كون المخصص مصادماً لأصل ظهور العام في العموم كما يظهر ذلك من قوله المتقدم فكل من المخصص اللبي واللفظي سواء في المانعية عن ظهوره في العموم ... الخ .

(وثانيهما) انه ينعقد للعام ظهور في الباقي بوسيلة إصالة عدم مخصص آخر غير انه لا يجري هذا الأصل في المقام بعد فرض ورود مخصص آخر لفظي وفي كلا الأمرين ما لا يخفى :

(اما الأول) فلما حققناه في مبحث العام والخاص من ان العام المخصص

واو بمنفصل هو مستعمل في معناه الحقيقي من العموم وان ظهوره فيه محفوظ حتى بعد ورود المخصص وإن سقط حجيته بمقدارمورد الخاص تحكيما للنص اوالاظهر على الظاهر .

(واما الثاني) فلأنه لو سلم ان العام ينعقد له ظهور في الباقي بوسيلة إصالة عدم مخصص آخر فما المانع عن انعقاده في المقام عنـد ورود المخصص الأول فيجري اصالة عدم مخصص آخر نظراً الى عدم وروده بعد فينعقد الظهور في الباقي فإذا ورد المخصص الثاني كانت النسبة بينه وبين الباقي عموم من وجه كما زعم بعض معاصري الشيخ أعلى الله مقامه ويتم دعواه (فالصحيح إذاً) في الجواب عنه هو ما أجاب به المصنف دون ما أجاب به الشيخ .

(نعم) حيث ان جواب المصنف ليس فيه إشارة الى ما فرضه المتوهم من كون المخصص الاول لبياً فالأصح الأتم في الجواب عنه أن يقال إن المخصص اللبي ليس هو بمنزلة المخصص المتصل كي يوجب انعقاد ظهور العام في البـاقي وتنقلب النسبة بينه وبين المخصص الثاني المنفصل ويكون المدار على النسبة المنقلبة بل العام ظاهر في الجميع وبعد تخصيصه باللبي باق على ظهوره في العموم وإن انثلم حجيته بالنسبة الى مورد اللبي فاذا ورد المخصص الثاني اللفظي لوحظ ظهورالعام في العموم مع هذا المخصص الثاني الجـديد والنسبة بينهما عموم مطلق فيخصص العام به كما خصص باللبي من قبل وهذا واضح (اللهم) الا اذا فرض أن يكون المخصص اللبي من الوضوح والضرورة بمثابة عدّ هو من المخصص المتصل فيوجب ذلك ظهور العام في الباقي وتنقلب نسبته مع المخصص الثاني الى العموم من وجه إلا ان ذلك نادر جداً بل مجرد فرض كما لا يخفى .

﴿ قوله لا يقال ان العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملا في العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه . . . الخ ﴾

الظاهر ان وجه التخصيص بالقطعي في نظر المستشكل هو ان المخصص اذا كان

قطعياً فيحصل القطع حينئذ بعدم كون العام مستعملا في العموم فكيف يكون ظاهراً فيه ولاينثلم بالمخصص ظهوره (وحاصل الجواب) ان المخصص المنفصل لا يكاد يكون قرينة على اكثر من عدم إرادة العموم لباً في مقام الثبوت وفي عالم الواقع من دون أن يكون قرينة على عدم استعماله فيه بل الممكن استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلية ليعمل بها عند الشك في التخصيص .

(وقد أشار المصنف) الى ذلك كله في مبحث العام والخاص (فقال) واما في المنفصل فلأن إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيما للنص او الاظهر على الظاهر لا مصادماً لأصل ظهوره (الخ) بل قد تقدم منا تقريب الدليل على استعماله في العموم مضافاً الى دعوى إمكانه قطعاً فراجع .

﴿ قوله وإلا لم يكن وجه فى حجيته فى تمام الباقى لجواز استعماله حينئذ فيه وفى غيره من المراتب . . . الخ ﴾

أي ولو كان المعلوم عدم استعمال العام في العموم لم يكن وجه في حجية العام في تمام الباقي بعد ما خصص وخرج منه مقدار مخصوص وذلك لجواز استعماله في تمام الباقي او في غيره من مراتب الخصوصات كما استدل به النافي وتقدم شرحه في مبحث العام والخاص .

(فقال المصنف) هناك واحتج النافي بالإجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصات وتعين الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح ... الخ .

﴿ قوله وإصالة عدم مخصص آخر لا يوجب انعقاد ظهور له لا فيه ولا فى غيره من المراتب لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها كما لا يخفى . . . الخ ﴾

تعريض لما تقدم من الشيخ اعلى الله مقامه واستفيد من مجموع كلامه في المقام من

انعقاد الظهور للعام في الباقي بوسيلة إصالة عدم مخصص آخر .

﴿ قوله نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام فى مقام البيان قرينة على إرادة التمام . . . الخ ﴾

أي نعم اذا كان العام في مقام البيان وكان خروج بعض الافراد منه متيقناً معلوماً فحينئذ عدم نصب قرينة معينة لمرتبة من مراتب الخصوصات هو قرينة واضحة على إرادة تمام الباقي دون بعضه .

﴿ قوله فانقدح بذلك انه لابد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً ولو كان بعضها مقدماً أو قطعياً . . . الخ ﴾

أي فانقدح بجميع ما تقدم الى هنا انه لو كان هناك عام وخصوصات فلابد حينئذ من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات ولو كان بعضها مقدماً زماناً او كان قطعياً موجباً للقطع بعدم كون العام مستعملا في العموم لباً لا انه يخصص ببعضها أولا فإذا انقلبت النسبة بينه وبين باقي الخصوصات كان المدار على النسبة المنقلبة فتأمل جيداً .

﴿ قوله ما لم يلزم منه محذور انتهائه الى ما لا يجوز الإنتهاء اليه عرفاً ولو لم يكن مستوعبة لأفراده فضلا عما إذا كانت مستوعبة لها . . . الخ ﴾

إشارة الى ما أشرنا إليه وأشار إليه الشيخ أيضاً في كلامه المتقدم من انه اذا كانت النسبة بين الأدلة عموماً مطلقاً فاللازم هو تخصيص العام بكلا الخاصين جميعاً ما لم يلزم منه محذور بقاء العام بلا مورد وقد تقدم التمثيل له بما إذا قال يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فساق العلماء ويستحب إكرام عدول العلماء غير ان المصنف قد ألحق بهذا المحذور أمراً آخر وهو ما إذا لزم من تخصيص العام بكلا الخاصين جميعاً محذور انتهاء التخصيص الى ما لا يجوز الإنتهاء إليه عرفاً كتخصيص الاكثر وهو جيد .

﴿ قوله فلابد حينئذ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه . . . الخ ﴾

تفريع على لزوم المحذور من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات أو الخاصين وقد أشرنا وأشار الشيخ ايضاً الى حصول التعارض حينئذ بين العام وبين مجموع الخاصين كما في الدليلين المتعارضين عيناً غير أن المصنف قد شرح ذلك بنحو أبسط (فقال ما حاصله) انه بعد ما وقعت المعارضة بين العام وبين مجموع الخصوصات لابد من الترجيح أو التخيير فإن رجحنا الخصوصات أو قدمناها تخييراً فيطرح العام ولا يعمل به أصلا وإن رجحنا العام أو قدم تخييراً فلا يطرح من الخصوصات إلا بمقدار يندفع به المحذور من بقاء العام بلا مورد أو لزوم تخصيص الاكثر ومن هنا تقع المعارضة حينئذ بين نفس الخصوصات أيضاً فلابد من تقديم بعضها على بعض إما ترجيحاً أو تخييراً .

﴿ قوله فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور الى آخره ﴾

ولو قال فلا يطرح منها إلا خصوص ما يندفع به المحذور كان أوضح وأجلى .

﴿ قوله من التخصيص بغيره . . . الخ ﴾

بيان لطرح ما لا يلزم مع طرحه المحذور فإن طرحه عبارة عن التخصيص بغيره أي عبارة عن جعل الغير مخصصاً للعام دونه .

﴿ قوله وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو اخص مطلقاً من احدهما وأنه لابد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين . . . الخ ﴾

قد أشرنا في صدر البحث ان الأدلة المتعارضة قد تكون النسبة بينها مختلفة وانه سيأتي الكلام فيها عند قول المصنف وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينهما متعددة ... الخ فهما هو موضع ذلك (وحاصله) انك قد عرفت الحال فيما اذا

كانت النسبة بين الأدلة متحدة وأما اذا كانت النسبة بينها مختلفة كما اذا ورد عام ثم خاص ثم ورد ثالث بينه وبين الأول عموم من وجه فيخصص الأول بالثاني ويجري معاملة الترجيح او التخيير بين الاول والثالث في مادة الإجتماع وإن انقلبت النسبة بينهما الى عموم مطلق بعد التخصيص بالثاني .

(وهذا هو معنى قول المصنف) كما اذا ورد هناك عامان من وجه مع ماهو أخص مطلقاً من أحدهما وانه لابد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخيير بينهما وإن انقلبت النسبة بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص احدهما ... الخ (فإذا قال) مثلا يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فساق العلماء ويستحب إكرام العدول وجب تقديم الثاني على الاول لأخصيته منه فيختص وجوب الإكرام في الأول بالعلماء العدول ولا يقدم الاول على الثالث وإن انقلبت النسبة بينهما بعد التخصيص الى عموم مطلق وذلك لما تقدم من ان التعارض بين الأدلة إنما هو بملاحظة ظهوراتها وأن المخصص المنفصل مما لا يصادم أصل الظهور وإن صادم حجيته بالنسبة الى مورد الخاص (وعليه) فظهور قوله يجب إكرام العلماء في العموم محفوظ على حاله حتى بعد تخصيصه بقوله يحرم إكرام فساق العلماء فإذا كان ظهوره محفوظاً على حاله فالنسبة بينه وبين قوله يستحب اكرام العدول هي العموم من وجه كما في السابق عيناً .

(وهذا معنى قول المصنف) لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج ... الخ (هذا كله) بناء على ماحققه المصنف وحققناه في انقلاب النسبة

(وأما الشيخ) أعلى الله مقامه فيظهر منه ها هنا رعاية النسبة المنقلبة فإذا انقلبت النسبة بين العامين من وجه بعد تخصيص احدهما بمخصص الى عموم مطلق يجب ملاحظة النسبة الجديدة المتأخرة فنقدم الأخص بالعرض على الاعم (قال) أعلى الله مقامه (ما لفظه) وان كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة فإن كان فيها ما يقدم على بعض آخر منها إما لأجل الدلالة كما في النص والظاهر أو الظاهر

والأظهر وإما لأجل مرجح آخر قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات فقد تنقلب النسبة ويحدث الترجيح كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ويستحب إكرام العدول فإنه إذا خصّ العلماء بعدولهم يصير أخص مطلق من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم (قال) والسر في ذلك واضح إذ لو لا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النص أو طرح الظاهر المنافي له رأساً وكلاهما باطل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه (وفيه ما لايخفى) فإنه مضافاً الى كونه خلاف التحقيق لما عرفت من بقاء ظهور العام في العموم على حاله حتى بعد تخصيصه بالثاني فلا وجه لرعاية النسبة المنقلبة بينه وبين الثالث .

(أن ما ذكره الشيخ) من لزوم إلغاء النص او طرح الظاهر المنافي له انما هو يلزم على تقدير واحد لا على كل تقدير فإنا اذا خالفنا الترتيب في العلاج ولاحظنا النسبة بين الاول والثالث أي بين اكرم العلماء وبين يستحب اكرام العدول فإن قدمنا الثالث في مادة الاجتماع ترجيحاً او تخييراً وبقي لأكرم العلماء فساق العلماء فقط فحينئذ إن تركنا قوله ولا تكرم فساقهم لزم طرح النص وإن تركنا أكرم العلماء لزم طرح الظاهر المنافي للنص وأما إذا قدمنا الأول في مادة الإجتماع ترجيحاً او تخييراً ثم خصصناه بالثاني لم يلزم شيء من المحذورين أصلا بل تكون النتيجة وجوب اكرام العالم العادل وحرمة اكرام العالم الفاسق واستحباب اكرام العادل من غير العلماء وهذا لدي التدبر واضح فتدبر جيداً .

﴿ قوله نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص او كان بعيداً جداً . . . الخ ﴾

فإذا قال مثلا يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فساق العلماء ويستحب إكرام الهاشميين وقدّمنا الثاني على الاول لأخصيته منه وفرضنا انه لم يبق للعلماء بعد إخراج الفساق عنهم إلا مقداراً قليلا لو جعلنا مادة الإجتماع بينه وبين الهاشميين تحت قوله ويستحب إكرام الهاشميين لبلغ التخصيص في العلماء الى ما لا يجوز الإنتهاء اليه كما

في تخصيص الأكثر أو كان بعيداً جداً كما في تخصيص المساوي لقدمنا الأول على الثالث لكن ذلك لا لإنقلاب النسبة بل لصيرورة لفظ العلماء بعد التخصيص كالنص بالنسبة الى الهاشميين لقلة أفراده وضيق دائرته فيجعل مورد الإجماع تحت لفظ العلماء لأظهريته من لفظ الهاشميين .

(وهذا معنى قول المصنف) بل لكونه كالنص فيه فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه كما لا يخفى .

﴿ اقول ﴾

ان المخصص المنفصل كما انه مما لا يوجب انعقاد ظهور جديد للعام في الباقي بل العام باق على ظهوره الأولي فكذلك مما لا يوجب أظهريته بالنسبة الى عام آخر (وعليه) ففي المثال كما ان قوله يجب إكرام العلماء من قبل تخصيصه ببحرم إكرام فساق العلماء كان معارضاً لقوله ويستحب إكرام الهاشميين في مادة الإجماع ولم يكن احدهما أظهر من الآخر بل كان يجب الترجيح بينهما او التخيير على الخلاف المتقدم في الدليلين المتعارضين فكذلك بعد تخصيصه به بلا شبهة .

في بيان كون المرجحات على أنحائها

كلها من مرجحات السند

﴿ قوله فصل لا يخفى ان المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر بناء على وجوب الترجيح وان كانت على أنحاء مختلفة . . . الخ ﴾

(الشيخ أعلى الله مقامه) في صدر المقام الرابع من مقامات التراجيح قسم مجموع

المرجحات من غير تقييد بكونها من المنصوصات أو غيرهـا على قسمين (داخلية) (وخارجية) .

(أما الداخلية) أعني كل مزية غير مستقلة في نفسها فهي على أقسام (فقد تكون) راجعة الى الصدور سواء كان موردها السند كأعدليـة الراوي أو المتن كأفصحية اللفظ وقد ذكر تفصيل هذا القسم بعد الفراغ عن بعض الكلام في المرجحات من حيث الدلالة (وقد تكون) راجعة الى جهة الصدور كمخالفـة العامة وقد ذكر تفصيل هذا القسم بعد الفراغ عن القسم الأول (وقد تكون) راجعة الى المضمون وقد مثّل لهذا القسم في صدر المقـام الرابع بالمنقول باللفظ بالنسبة الى المنقول بالمعنى .

(وأما المرجحات الخارجية) أعني كل مزية مستقلة في نفسها ولو لم يكن هناك خبر أصلا (فهي على قسمين) كما ذكرها بعدالفراغ عن المرجحات الداخلية بأقسامها الثلاثة وأشار اليها قبلا في صدر المقام الرابع مختصراً (فقد تكون) غير معتبرة في نفسها كالشهرة في الفتوى ونحوها وهذا القسم من الخارجي معـاضد لمضمون الخبر ومؤثر في أقربيته الى الواقع (وقد تكون) معتبرة في نفسها وهذه ايضاً على قسمين (فقد تكون) معاضدة لمضمون أحد الخبرين ومؤثرة في أقربيته الى الواقع كالكتاب والسنة (وقد تكون) غير معاضدة لمضمون أحد الخبرين ولا مؤثرة في أقربيته الى الواقع كالأصل بناء على عدم اعتبـاره من باب الظن وأن مضمونه حكم الله الظاهري المحض من دون كونه طريقاً الى حكم الله الواقعي .

(ثم ان المرجحات المذكورة) على أنحائها بناء على الترجيح والتعدي من المزايا المنصوصة الى غيرها هي كلها لدي المصنف من مرجحات السند فانها لدي النتيجة موجبة لتقديم أحد السندين وحجيته فعلا ووجوب الأخذ به وطرح الآخر رأساً وهو حسن جيد متين جداً .

﴿ قوله وموارده متعددة من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومتنه ومضمونه . . . الخ ﴾

وسيأتي التمثيل لكل واحد منها على حدّه فانتظر .

﴿ قوله مثل الوثاقة والفقاهة . . . الخ ﴾

هذان المثالان هما للمرجح الذي مورده راوي الخبر .

﴿ قوله والشهرة . . . الخ ﴾

اي الشهرة في الرواية وهي مثال للمرجح الذي مورده نفس الخبر .

﴿ قوله ومخالفة العامة . . . الخ ﴾

مثال للمرجح الذي مورده وجه صدور الخبر بناء على الوجه الرابع من الوجوه الأربعة التي احتملها الشيخ أعلى الله مقامه في الترجيح بمخالفة العامة وقد تقدم تفصيلها في مبحث التعدي وعدم التعدي من المرجحات المنصوصة والاحتمالات الأربعة بحسب ترتيب الشيخ هكذا .

(اولها) أن يكون الترجيح لمجرد التعبد .

(وثانيها) أن يكون الترجيح لكون الرشد والحق في خلافهم .

(وثالثها) أن يكون الترجيح لمجرد حسن المخالفة لهم .

(ورابعها) أن يكون الترجيح للحكم بصدور الموافق للعامة تقية (وقد عرفت) هناك ضعف الوجه الاول والثالث وان المتعين من بينها إما الوجه الثاني كما هو ظاهر التعليل في المقبولة ماخالف العامة ففيه الرشاد أو في المرفوعة خذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم وظاهر غيرهما من الأخبار كرواية علي بن أسباط ورواية أبي إسحاق الأرجاني ورواية ابي بصير المتقدمات كلها هناك او الوجه الرابع كما دل عليه رواية عبيد بن زرارة مأسمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه (وعرفت) ايضاً أن المصنف قد احتمل هذه الإحتمالات بعينها سوي الأول منها .

(وبالجملة) ان في الترجيح بمخالفة العامة احتمالات أربعة والمتعين من بينها اثنان إما احتمال كون الترجيح لأجل كون الرشد والحق في خلافهم والغيّ والباطل في وفاقهم وعلى هذا الاحتمال تكون مخالفة العامة هي من المرجحات المضمونية كالشهرة في الفتوى ونحوها وإما احتمال كون الترجيح لأجل أن الموافق لهم صادر تقية وعلى هذا الاحتمال تكون مخالفة العامة هي من المرجحات الجهتيـــة وقول المصنف في المقام ومخالفة العامة ... الخ هو مبني على هذا الاحتمال الأخير الرابع فلا تغفل .

(بقي شيء) وهو ان مخالفة العامة هل هي من المرجحات الداخليـــة أو الخارجية ظاهر الشيخ أعلى الله مقامه بل صريحه أنه (إن كان) وجه الترجيح بها هو الوجه الرابع من الوجوه المتقدمة من كون الموافق صادراً تقيـــة فهي من المرجحات الداخلية الجهتية (وان كان) وجه الترجيح بها هو الوجه الثاني منها من كون الرشد في خلافهم فهي من المرجحات الخارجية المضمونية كل ذلك يظهر من مراجعة مجموع كلماته الشريفة في صدر المقام الرابع من مقامات التراجيح وعند التعرض للمرجحات الخارجية وهو كما ترى ضعيف لا يخلو عن مناقشة فإن مخالفة جمهور العامة كموافقة مشهور الأصحاب هي من المرجحات الخارجية لامحالة فإنها مزية مستقلة بنفسها ولو لم يكن هناك خبر أصلا وقد عرّف هو بنفسه المزية الخارجية بذلك غايته انه إن كان وجه الترجيح بها هو كون الموافق لهم صادراً تقية فهي من المرجحات الخارجية الجهتية وإن كان وجه الترجيح بها هو كون الرشد والحق في خلافهم فهي من المرجحات الخارجية المضمونية فهي على كل حـــال مرجح خارجي لا داخلي فتأمل جيداً .

﴿ قوله والفصاحة . . . الخ ﴾

مثال للمرجح الذي مورده متن الخبر .

﴿ قوله وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الأصحاب . . . الخ ﴾

مثالان للمرجح الذي مورده مضمون الخبر كمخالفة العامة بناء على الوجه الثاني من الوجوه الأربعة المتقدمة وهو كون الترجيح بها لأجل كون الرشد والحق في خلافهم والغي والباطل في وفاقهم .

﴿ قوله خصوصاً لو قيل بالتعدى من المزايا المنصوصة . . . الخ ﴾

بل أصل هذا البحث هو مبني على التعدي كما أشرنا قبلا والا فلا وجه لتمثيله بالفصاحة وبالموافقة لفتوى الأصحاب فإنهما ليستا من المزايا المنصوصة في شيء من الاخبار العلاجية أصلا بل ولا وجه لتمثيله بالفقاهة ايضاً فإنها وإن كانت من مرجحات الحكمين كما في المقبولة ولكنها لم تكن من مرجحات الخبرين قطعاً .

﴿ قوله حتى مخالفة الخبر للتقية . . . الخ ﴾

أي حتى أن مخالفة الخبر للتقية التي هي من المرجحات الجهتية عند المشهور تكون هي من المرجحات السندية وذلك لكونها لدي النتيجة كما يستفاد من اخبار العلاج هي مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجيته فعلا ووجوب الأخذ به وطرح الآخر رأساً .

﴿ قوله وكونها فى مقطوعى الصدور متمحضة فى ترجيح الجهة لا يوجب كونها كذلك فى غيرهما . . . الخ ﴾

(دفع لما قد يتوهم) من ان مخالفة الخبر للتقية في مقطوعي السند متمحضة في ترجيح الجهة بلا كلام فكما انها متمحضة فيهما لذلك فليكن كذلك في مظنوني السند أيضاً بعد كون الأصل فيهما الصدور بمقتضي إطلاق دليل اعتبارهما (وحاصل الدفع) ان كونها في مقطوعي السند متمحضة في ذلك هو مما لا يوجب كونها كذلك في مظنوني السند أيضاً إذ لا معنى في مظنوني السند للتعبد بصدور كليهما جميعاً ثم حمل احدهما الموافق للعامة على التقية فإن التعبد بصدور المخالف وان كان مما له وجه وجيه ولكن التعبد بصدور الموافق ليحمل على التقية مما لا محصل له

فقهراً يقع التعارض في مرحلة السند دون الجهة. ويدور الأمر بين التعبد بسند هذا أو بسند ذاك فتكون المخالفة للعامة حينئذ مرجحة سنداً لا جهة (وقد تقدم) في آخر الفصل الاول من مباحث التعارض ان الدليلين الظنيين اذا تنافيا فلا يكاد يتعارضان إلابحسب السند سواء كانا قطعيين دلالة وجهة أوكانا ظنيين دلالةوجهة

(أما في الأول) فواضح (وأما في الثاني) فلأنه لامعنى للتعبديصدور كليهما جميعاً بمقتضي إطلاق دليل اعتبارهما ليقع الإخلال في دلالتهما أو جهتهما على نحو لا ينتفع بهما أصلا فقهراً يقع التعارض في سندهما وفي الدرج تحت دليل اعتبارهما لا في دلالتهما أو جهتهما فراجع وتدبر .

لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات

لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة

﴿ قوله ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدى وإناطة الترجيح بالظن أو بالأقربية الى الواقع . . . الخ ﴾

(وحاصل الكلام) ان بناء على القول بالتعدي من المزايا المنصوصة (إما الى) كل مزية موجبة للظن الشأني بمعنى انه لوفرض العلم بكذب احدهما كان احتمال مطابقة ذي المزية أرجح من الآخر (او الى) كل مزية موجبة للظن الفعلي على الخلاف المتقدم بين الشيخ أعلى الله مقامه وبين بعضهم وقد عبّر المصنف عن الأول بالأقربية الى الواقع وعن الثاني بالظن (لا وجه) لمراعاة الترتيب بين المرجحات وملاحظة أن أيها يقدم وأيها يؤخر إذ المناط حينئذ حصول الظن الشأني أو الفعلي

فإن حصل في جانب فهو المقدم وإن حصل في كلا الطرفين جميعاً إذ حصوله كذلك أمر ممكن حتى في الظن الفعلي كما إذا كان المتعارضان كلاهما مظنوني الصدور وكان الخلل مظنوناً في دلالتهما أو في جهتهما فاللازم حينئذ التخيير .

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى ان جميع المرجحات على ما حققه المصنف آنفاً هو من مرجحات السند دون غيره (وعليه) فعدم ملاحظة الترتيب بينها حينئذ يكون أظهر وأوضح جداً .

﴿ قوله فلا وجه لإتعاب النفس في بيان أن أيهما يقدم أو يؤخر .. الخ ﴾

كما فعل الوحيد البهبهاني وفعل الشيخ الأنصاري ايضاً وبعض أعاظم تلاميذه أعلى الله تعالى مقامهم فأتعبوا أنفسهم الزكية في سبيل ذلك جداً وفي البحث عن أن أيهما يقدم وأيهما يؤخر وسيأتي تفصيل ذلك كله قريباً فانتظر .

﴿ قوله وأما لو قيل بالإقتصار على المزايا المنصوصة فله وجه . الخ ﴾

أي فلمراعاة الترتيب بين المرجحات وجه (قال) في المتن لما يتراءى من ذكرها مرتباً في المقبولة والمرفوعة .

﴿ قوله مع امكان أن يقال إن الظاهر كونهما كساير أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح . . . الخ ﴾

بل لا يمكن القول بذلك جداً فإن الظاهر من المقبولة والمرفوعة بل كاد أن يكون صريحها هو الترتيب بين المرجحات فإن مقتضي أمره عليه السلام بالترجيح بالشهرة مثلا هو أن المناط في تقديم أحدهما شهرته رواية سواء كان موافقاً للكتاب أم لا كما ان مقتضي فرض الراوي كليهما مشهورين وأمره عليه السلام بالترجيح بموافقة الكتاب هو أن المعيار في التقديم حينئذ موافقة احدهما للكتاب سواء كان مخالفاً للعامة أم لا وهكذا الى آخر المرجحات وهذا هو عين الترتيب بلا شبهة (واما كون) ساير أخبار الترجيح بصدد بيان ان هذا مرجح وذاك مرجح فهو ليس مربوطاً

بالمقبولة والمرفوعة أصلا (كما ان اقتصار) غير واحد من الأخبار على ذكر مرجح واحد لا اكثر مما لا يشهد بعدم الترتيب في المقبولة والمرفوعة أبداً ولزوم تقييد جميع أخبار الترجيح على كثرتها بما في المقبولة على القول بالترتيب وان كان هو بعيداً جداً ولكنه مع ذلك مما لا ينافي ظهور المقبولة في الترتيب كما لا يخفى .

﴿ قوله وعليه فمتى وجد في احدهما مرجح وفي الآخر آخر منها كان المرجع هو إطلاقات التخيير . . . الخ ﴾

تفريع على قوله مع إمكان أن يقال إن الظاهر ... الخ (وحاصله) ان بناء على عدم الترتيب في المزايا المنصوصة متى وجد في أحد المتعارضين مرجح من المرجحات المنصوصة وفي الآخر آخر منها كان المرجع هو إطلاقات التخيير لتساويهما حينئذ في المزية وليس كذلك على القول بالترتيب بل لابد حينئذ من ملاحظة الرتبة فإذا وجد في احدهما مرجح وفي الآخر آخر فلا عبرة باحد المرجحين لعدم كونه في عرض الآخر .

(نعم) إذا تساوي الطرفان في تمام المزايا المنصوصة فحينئذ يرجع الى التخيير وإن كان في آخر المقبولة قد أمر بالإرجاء الى لقاء الإمام عليه السلام ولكنه مختص بزمان الحضور قطعاً .

﴿ قوله وانقدح بذلك أن حال المرجح الجهتي حال ساير المرجحات الى آخره ﴾

اي وانقدح بما تقدم من قوله ثم انه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي وإناطة الترجيح بالظن او بالأقربية الى الواقع ... الخ ان حال المرجح الجهتي هو كحال ساير المرجحات عيناً فإذا كان مرجح جهتي في جانب ومرجح صدوري في جانب آخر فلابد من ملاحظة ان ايهما موجب للظن الفعلي او الشأني اي الأقربية الى الواقع بالمعنى المتقدم فيقدم هو دون الآخر وإذا تساويا في المناطين فنتخير بينهما بمقتضى اطلاقات التخيير (وعليه) فلا وجه لتقديم المرجح الجهتي

على غيره كما عن الوحيد البهبهاني قدس سره على ما سيأتي التصريح به من المصنف في المتن (ثم قال) وبالغ فيه بعض اعاظم المعاصرين اعلى الله درجتـــه يعني به صاحب البدايع (قال) ولالتقديم غير الجهتي اي الصدوري عليها كما اختاره الشيخ اعلى الله مقامه وسيأتي ايضاً من المصنف نقل عبارته الشريفة بطولها فانتظر .

﴿ قوله فلا وجه لتقديمه على غيره . . . الخ ﴾

اي فلا وجه لتقديم المرجح الجهتي على غيره .

فيما أفاده الشيخ لتقديم المرجح الصدوري على الجهتي وتضعيفه

﴿ قوله كما يظهر من شيخنا العلامة اعلى الله مقامـــه قال أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور . . . الخ ﴾

(وحاصل كلام الشيخ) اعلى الله مقامه بطوله في وجه تقديم المرجح الصدوري على الجهتي ان جهة الصدور متفرع على اصل الصدور (فإذا كان) الخبران المتعارضان مقطوعي الصدور كما في المتواترين فتصل النوبة حينئذ الى المرجح الجهتي (وهكذا إذا كان) الخبران بحكم مقطوعي الصدور يعني بهما المتكافئين من حيث الصدور على نحو لا يمكن التعبد بصدور احدهما دون الآخر بعد تساويهما من تمام الجهات فحينئذ تصل النوبة ايضاً الى المرجح الجهتي (واما إذا كانا) متفاضلين من حيث الصدور فيجب التعبد حينئذ بالراجح صدوراً ولا يكاد تصل النوبة الى المرجوح صدوراً كي يلاحظ رجحانه جهة هذا ملخص كلامه اعلي الله تعالى مقامه .

﴿ قوله بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق الى آخره ﴾

اي بناء على الوجه الرابع من الوجوه الأربعة التي احتملها الشيخ اعلى الله مقامه في الترجيح بمخالفة العامة وهو كون الترجيح بها لأجل الحكم بصدور الموافق للعامة تقية كما دل عليه قوله عليه السلام ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية... الخ واما بناء على الوجه الثاني وهو كون الترجيح بهـــا لأجل كون الرشد والحق في خلافهم فهي من المرجحات المضمونية كما اشرنا قبلا دون الجهتية .

﴿ قوله فإن قلت إن الأصل في الخبرين الصدور فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية .. الخ ﴾

(وحاصل الإشكال) انه كما في مقطوعي الصدور وما بحكمهما من المتكافئين من حيث الصدور مما لايمكن التعبد بصدور احدهما دون الآخر تصل النوبة الى المرجح الجهتي فكذلك في المتفاضلين من حيث الصدور بعد اقتضاء الأصل صدورهمـــا جميعاً بمقتضي إطلاق دليل اعتبارهما شرعاً فاذا عبّدنا الشارع بصدورهما جميعاً كانا كمقطوعي الصدور وما بحكمهما عيناً فيؤخذ بالراجح جهة دون الآخر (وهذا نظير) ما اذا كان المتعارضان بينهما جمع عرفي مقبول بان كان احـــدهما ظاهراً والآخر اظهر فكما ان مقتضى الأصل فيهما صدورهما جميعاً فيؤخذ بالأقوى دلالة ويحمل الآخر عليه فكذلك في المقام يقتضي الأصل صدورهما جميعاً فيؤخـــذ بالأقوى جهة دون الآخر فيكون حال المرجح الجهتي هو كحال المرجح الدلالي عيناً اي يكون مقدماً على غيره ومع فقده تصل النوبة الى غيره (وحاصل الجواب) انه فرق عظيم بين المقامين فإن المتعارضين اذا كان بينهما جمع عرفي مقبول يعقل التعبد بصدورهما جميعاً فيؤخذ بالأظهر ويحمل الظاهر عليه كما في العام والخاص والمطلق والمقيد ولا يطرح الظاهر الى الآخر بخلاف ما اذا لم يكن بينهما جمع عرفي وكانا متفاضلين من حيث الصدور فلا يعقل التعبد بصدورهما جميعاً اذ لا محصل

للتعبد بصدورهما ليحمل الموافق منهما للعامة على التقية فإنه إلغاء له راساً وهذا واضح

﴿ قوله وفيه مضافاً الى ما عرفت ان حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد اذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور... الخ ﴾

اي وفيه مضافاً الى ما عرفت من انه لا وجـــه لمراعاة الترتيب بين المرجحات وملاحظة ان ايّهما يقدم وايّهما يؤخر بعد ان كان المناط على القول بالتعدي هو حصول الظن الشأني بالمعنى المتقدم او الظن الفعلي فإن حصل في جانب فهو المقدم وإن حصل في كليهما فنتخير .

(أن ما ذكره الشيخ) اعلى الله مقامه من تفريع جهة الصدور على أصل الصدور انما يتم اذا لم نقل برجوع تمام المزايا الى المرجحات السندية أي الصدورية كما حققناه في صدر هذا الفصل وإلا فلا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات أصلا إذ لا فرق حينئذ بين مرجح ومرجح كما لا يخفى (وقد أشرنا) نحن الى هذين الوجهين عند التعليق على قوله ثم انه لا وجه لمراعاة الترتيب ... الخ فتذكر .

﴿ قوله ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكّم هو إطلاق التخيير . . . الخ ﴾

أي مع عدم دلالة أخبار العلاج على الترجيح بين المرجحين اي الصدوري والجهتي فالمحكّم هو إطلاق التخيير .

﴿ اقول ﴾

قد أشرنا قبلا في ذيل التعليق على قوله مع إمكان أن يقال ... الخ ان ظاهر المقبولة والمرفوعة بل كاد صريحها هو الترتيب بين المرجحات فإنها قد أمرتا أولا بالترجيح ببعض المرجحات الصدورية ثم في فرض الراوي تساويها في ذلك قـــد أمرتا بالترجيح بالمرجح الجهتي وهذا كالصريح في تقديم الصدوري على الجهتي (اللهم) الا ان يقال إن الكلام مع الشيخ في لزوم الترتيب بين الصدوري والجهتي وعدمه ليس هو في المزايا المنصوصة بل في غيرها على التعدي وليس فيها دلالة على تقديم

كل صدوري على الجهتي ولو لم يكن الصدوري من المنصوصة .

﴿ قوله وقد أورد بعض أعاظم تلاميذه عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور . . . الخ ﴾

الظاهر ان المراد من بعض أعاظم تلاميذ الشيخ هو صاحب البدايع الذي عبّر عنه المصنف فيما تقدم ببعض أعاظم المعاصرين (وكيف كان) حاصل ما أورده بعض الأعاظم على الشيخ انه لو لم يعقل التعبد بصدور المتفاضين من حيث الصدور نظراً الى أنه لا معنى للتعبد بصدورهما جميعاً ليحمل الموافق منهما للعامة على التقية فإنه إلغاء له رأساً كما تقدم آنفاً في جواب (ان قلت) لم يعقل التعبد بالخبرين المتكافئين أيضاً من حيث الصدور لعين هذا المحذور .

(وقد أجاب عنه المصنف) بما حاصله ان بعض الأعاظم تخيل ان الشيخ أعلى الله مقامه قد اعتبر في الترجيح بحسب الجهة ان يكون المتعارضان إما مقطوعي الصدور كما في المتواترين او مما وقع التعبد بصدورهما فعلا كما في المتكافئين فأورد عليه النقض المذكور (ولم يتفطن) أن غرض الشيخ ليس أن المتكافئين مما وقع التعبد بصدورهما فعلا كما يوهمه قوله فورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور إما علما كما في المتواترين أو تعبداً كما في المتكافئين ... الخ بل وقوله السابق لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين أو تعبداً كما في الخبرين ... الخ (بل غرضه) ان المتكافئين متساويان بحسب دليل التعبد بالصدور فلا يمكن التعبد بصدور احدهما دون الآخر كما صرح به في صدر عبارته المتقدمة (فقال) أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور احدهما وترك التعبد بصدور الآخر ... الخ فاذا لم يمكن التعبد بصدور احدهما دون الآخر كانا قهراً كمقطوعي الصدور في كونهما مورداً للترجيح الجهتي خاصة دون الصدوري فتأمل جيداً .

﴿ قوله باعتبار تساويهما من حيث الصدور . . . الخ ﴾

متعلق بقوله التزم قدس سره ... الخ فلا تغفل .

﴿ قوله ضرورة ان دليل حجية الخبر لا يقتضى التعبد فعلا بالمتعارضين الى آخره ﴾

أي بالمتعارضين المتكافئين من حيث الصدور .

﴿ قوله بل ولا باحدهما . . . الخ ﴾

أي بل ولا بأحدهما المعين فإن دليل حجية الخبر اذا اقتضي التعبد بصدور احدهما المعين فقد عارضه الآخر لإشتراكه معه في مناط الدخول تحت دليل الاعتبار .

﴿ قوله وقضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً الى آخره ﴾

على الخلاف المتقدم في الدليلين المتعارضين لا التعبد بكليهما جميعاً .

(وبالجملة) إن شيئاً من دليل حجية الخبر ودليل العلاج أي الاخبار العلاجية مما لا يقتضي التعبد فعلا بالمتكافئين من حيث الصدور أصلا فحسبان ان الشيخ اعلى الله مقامه قد التزم في المقام بالتعبد الفعلي بهما في غير محله .

فيما أفاده بعض تلاميذ الشيخ من امتناع تقديم المرجح الصدوري على الجهتي وتضعيفه

﴿ قوله وبرهن عليه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله وبين صدوره تقية . . . الخ ﴾

إذ الشيخ أعلى الله مقامه قد صرح في كلامه المتقدم في المتن بأن الأرجح صدوراً

اذا كان موافقاً للعامة فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامة وبعض تلاميذه يدعي في قبـــاله امتناع ذلك جداً نظراً الى دوران امر الموافق بين عدم صدوره من اصله وبين صدوره تقية فعلى كلا التقديرين مما لا يعقل التعبد به .

(وقد ردّ عليه المصنف) كما سيأتي بما حاصله ان أمر الموافق مما يدور بين احتمالات ثلاثة عدم صدوره من أصله وصدوره تقية وصدوره لبيـــان حكم الله الواقعي وانما يدور أمره بين الاحتمالين الأولين إذا كان المعارض المخالف للعامة قطعياً من جهاته الثلاث اي من جهة السند والدلالة والجهة جميعاً فعند ذلك يدور امر الموافق للعامة بين عدم صدوره من أصله او صدوره تقية وهذا واضح .

﴿ قوله بل الأمر في الظني الصدور أهون . . . الخ ﴾

هذا من كلام بعض تلاميذ الشيخ اعلى الله مقامه الذي ادعى امتناع التعبد بصدور الموافق اي بل الأمر في الظني الصدور الموافق للعامة اهون وعدم تعقل التعبد به هو اوضح واظهر من عدم تعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق للعـــامة وذلك لاحتمال عدم الصدور في الاول بخلاف الثاني .

﴿ قوله ومنه قد انقدح امكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي . . . الخ ﴾

ردّ على ما تقدم في المتن من بعض تلاميذ الشيخ اعلى الله مقامه من قوله كما انه لا يعقل التعبد بالقطعي للصدور الموافق ... الخ (وحاصل الردّ) انه قد انقدح بما تقدم في تضعيف عدم تعقل التعبد بالظني الموافق للعامة ضعف عدم تعقل التعبد بالقطعي الموافق لهم غايته انه في الظني الموافق للعامة احتمالات ثلاثة عدم الصدور من أصله وصدوره تقية وصدوره لبيان حكم الله الواقعي وفي القطعي الموافق لهم يحتمل الأخيران فقط وهما الصدور تقيـــة والصدور لبيان حكم الله الواقعي ومن المعلوم ان مجرد احتمال الصدور لبيان حكم الله الواقعي هو مما يكفي في تعقل التعبد به شرعاً .

﴿ قوله إذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة ...الخ ﴾

ولو قال بحسب السند والجهة والدلالة كان أولى فإن المعارض المخالف للعامة وإن كان مأموناً من احتمال التقية ولكن مع ذلك لا يكون قطعياً جهة وذلك لجواز صدوره لا لبيان حكم الله الواقعي بل لبيان خلاف الواقع لمصلحة قد اقتضت ذلك غير التقية والصحيح هو ما تقدم منه قبلا (فقال) إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهة ودلالة .

﴿ قوله لتعين حمله على التقية حينئذ . . . الخ ﴾

اي لتعين حمل الموافق القطعي على التقية حينئذ بعد ما كان معارضه المخالف قطعياً سنداً ودلالة وجهة .

﴿ اقول ﴾

نعم يتعين حمله على التقية ولكن اذا كان الموافق القطعي قطعياً دلالة ايضاً مثل ما يكون قطعياً سنداً والا فيتردد الخلل فيه بين الجهة والدلالة جميعاً لا في الجهة فقط كما لا يخفى .

﴿ قوله ثم إن هذا كله إنما هو بملاحظة ان هذا المرجح مرجح من حيث الجهة . . . الخ ﴾

أي ثم ان جميع ما تقدم الى هنا من تقدم الأرجح صدوراً على المخالف للعامة أو بالعكس أو انه لا فرق بينهما أصلا كما هو المختار لكون المعيار في التقدم هو حصول أحد المناطين السابقين من الظن الشأني بالمعنى المتقدم أو الفعلي انما هو بملاحظة كون المخالفة للعامة هي من المرجحات الجهتية (وأما بملاحظة) كونها من المرجحات الدلالية نظراً الى ما في الموافق للعامة من احتمال التورية الموجب لضعف ظهوره ودلالته وان المخالف للعامة يكون هو اقوى منه دلالة وظهوراً لعدم احتمال التورية فيه أصلا فهي مقدمة على جميع المرجحات الصدورية لما عرفت من تقدم المرجحات الدلالية على ما سواها من المرجحات طراً (وفيه) ان

الكبرى وهي تقدم المرجحات الدلالية على ما سواها من المرجحات وان كانت هي مسلّمة ولكن كون مخالفة العامة هي من المرجحات الدلالية محل تأمل بل منع فان مجرد كون الخبر موافقاً للعامة وجريان احتمال التورية فيه دون بيان الواقع مما لايخلّ بظهوره عرفاً ليكون المخالف للعامة هو أقوى منه ظهوراً (ومن هنا ترى المصنف) قد رجع أخيراً عن ذلك (فقال) اللهم إلا أن يقـــال إن باب احتمال التورية وان كان مفتوحاً ... الخ .

الكلام حول المرجحات الخارجية بأقسامها

وبيان حال القسم الأول منها

﴿ قوله فصل موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه . . . الخ ﴾

قدأشرنا في صدر الفصل المتقدم أن الشيخ أعلى الله مقامه قدجعل مجموع المرجحات من غير تقييد بكونها من المنصوصات أو غيرها على قسمين (داخلية) (وخارجية) (فالداخلية) أعني كل مزية غير مستقلة بنفسها هي (بين مايرجع) الى الصدور كاعدلية الراوي (وبين ما يرجع) الى جهة الصدور كمخالفة العامة بناء على كون مثل هذا الخبر صادراً لا لأجل التقية (وبين ما يرجع) الى المضمون كالنقل باللفظ بالنسبة الى النقل بالمعنى .

(وأما الخارجية) وهي كل مزية مستقلة بنفسها ولو لم يكن هناك خبر أصلا (فقد تكون) غير معتبرة في نفسها ومعاضدة لمضمون أحد الخبرين كالشهرة في الفتوى (وقد تكون) معتبرة في نفسها وهذه ايضاً على قسمين .

(فقد تكون) معاضدة لمضمون احد الخبرين كالكتاب والسنة .

(وقد لا تكون) معاضدة لمضمون أحد الخبرين كالأصل بناء على عدم اعتباره من باب الظن فمجموع أقسام المرجحات الخارجية ثلاثة .

(والمصنف قد عقد) هذا الفصل الأخير للتكلم حول هـذه المرجحات الخارجية بأقسامها الثلاثة غير انه قد أشار الى القسم الاول منها بقوله موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ... الخ يعني به موافقته لمثل الشهرة في الفتوى ونحوها ويشهد بذلك قوله الآتي هذا حال الامارة الغير المعتبرة لعدم الدليل على إعتبارها الى آخره وسيأتي منه الإشارة الى القسم الثاني والثالث جميعاً فانتظر .

﴿ قوله ولو نوعاً . . . الخ ﴾

الظاهر أنه احتراز عن اعتبار الظن الفعلي كما قال به بعضهم في قبال الشيخ أعلى الله مقامه الذي قال باعتبار الظن الشأني (وقد تقدم) تفصيل الكل في بحث التعدي وعدم التعدي عن المرجحات المنصوصة .

﴿ اقول ﴾

بل مقتضي ماتقدم من المصنف من انه على التعدي لاوجه للإقتصار على خصوص مايوجب الظن الفعلي اوالشأني بل يتعدي الى كل مزية ولو لم تكن موجبة لأحدهماهو وجوب التعدي في المقام الى كل مزية خارجية ولو لم تكن هي موجبة للظن بالمضمون أصلا لا فعلا ولا شأناً .

﴿ قوله فى الجملة . . . الخ ﴾

والظاهر ان المقصود من قوله في الجملة هو إخراج مثل القياس المنهي عنه كما سيأتي فليس موافقة الخبر لكل مايوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً هي من المرجحات حتى موافقته لمثل القياس .

﴿ قوله بناء على لزوم الترجيح لو قيل بالتعدى من المرجحات المنصوصة أو قيل بدخوله فى القاعدة المجمع عليها . . . الخ ﴾

في العبارة مسامحة واضحة فان مقتضي عطف قوله او قيل بدخوله ... الخ على قوله لو قيل بالتعدي ... الخ ان موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً هي من المرجحات إذا قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها ولو لم نقل بالتعدي من المرجحات المنصوصة وهو كما ترى غيرمستقيم (والصحيح) هكذا لو قيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة سواء كان ذلك لاستفادته من الفقرات الخاصة من الروايات كما تقدم من الشيخ أعلى الله مقامه أو كان لدخول الخبر الراجح في القاعدة المجمع عليها .

(وقد أشار المصنف) الى الأخير في بحث التعدي وعدم التعدي بقوله نعم لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين ... الخ فتذكر .

﴿ قوله كما ادعى وهى لزوم العمل بأقوى الدليلين . . . الخ ﴾

المدعي لذلك هو الشيخ اعلى الله مقامه فإنه الذي يظهر منه دخول الخبر الموافق لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً اي شأناً لا فعلا في القاعدة المجمع عليها وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين (قال) عند التعرض للمرجحات الخارجية بعد بيان القسم الأول منها وهو ما يكون غير معتبر في نفسه ومعاضداً لمضمون احد الخبرين كالشهرة في الفتوى ونحوها (ما لفظه) ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار من الترجيح بكل ما يوجب أقربية احدهما الى الواقع وان كان خارجاً عن الخبرين (قال) بل يرجع هذا النوع الى المرجح الداخلي فإن احد الخبرين إذا طابق امارة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور أو من حيث جهة الصدور فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب (الى ان قال) ومن هنا يمكن أن يستدل على المطلب بالإجماع المدعي في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى الدليلين بناء على عدم شمولها للمقام من

حيث ان الظاهر من الأقوى أقويهما في نفسه ومن حيث هو لامجرد كون مضمونه أقرب الى الواقع لموافقة امارة خارجية فيقال في تقريب الاستدلال إن الامارة موجبة لظن خلل في المرجوح مفقود في الراجح فيكون الراجح أقوى احتمالا من حيث نفسه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (ومحصله بطوله) أن الدليل على الترجيح بالقسم الأول من المرجح الخارجي هو وجوه ثلاثة .

(الأول) الفقرات الخاصة من الأخبار العلاجية التي استفيد منها الترجيح بكل ما يوجب أقربية احد المتعارضين الى الواقع وقد تقدم تفصيل الكل في بحث التعدي وعدم التعدي عن المرجحات المنصوصة فراجع .

(الثاني) أن مرجع هذا النوع من المرجح الخارجي هو الى المرجح الداخلي فإنه مما يوجب الظن بخلل في المرجوح إما في صدوره أو في جهة صدوره فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب فيقدم ما لا ريب فيه على ما فيه الريب .

(الثالث) عين الوجه الثاني بتغيير في الجملة فنقول ان مرجع هذا النوع من المرجح الخارجي هو الى المرجح الداخلي بالتقريب المذكور آنفاً فيكون الراجح أقوى احتمالا من حيث نفسه فيدخل في القاعدة المجمع عليها وهي وجوب العمل بأقوى الدليلين (هذا محصل كلامه) أعلى الله تعالى مقامه .

﴿ قوله وقد عرفت ان التعدى محل نظر بل منع . . . الخ ﴾

قد عرفت ذلك في بحث التعدي وعدم التعدي عن المرجحات المنصوصة عند تضعيف تمسك الشيخ اعلى الله مقامه بالفقرات الخاصة من الأخبار العلاجية وبه يحصل لك الجواب عن الوجه الأول من الوجوه المتقدمة آنفاً التي استدل بها الشيخ للترجيح بالقسم الأول من المرجح الخارجي .

﴿ قوله وان الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائية من حيث الدليلية والكشفية . . . الخ ﴾

وقد عرفت ذلك ايضاً في بحث التعدي وعدم التعدي عن المرجحات المنصوصة .

(عند قول المصنف) نعم لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين لوجب الإقتصار على ما يوجب القوة في دليليته وفي جهة إثباته وطريقيته من دون التعدي الى ما لا يوجب ذلك وان كان موجباً لقوة مضمون ذيه ثبوتاً كالشهرة الفتوائية أو الأولوية الظنية ونحوهما ... الخ .

(وبالجملة) ملخص الكلام ان الظاهر من القاعدة المذكورة وهي وجوب العمل بأقوى الدليلين هو وجوب العمل بأقوائها في دليليته في حدّ نفسه من حيث هو لا بمجرد كون مضمونه مؤيداً بامارة خارجية .

﴿ اقول ﴾

قد أشرنا عند تأسيس الأصل الثانوي في الخبرين المتعارضين بعد قيام الإجماع والأخبار العلاجية على عدم سقوطهما جميعاً وانه لابد من العمل باحدهما لا محالة إما تعييناً او تخييراً ان القاعدة المذكورة هي مما استقل به العقل وحكم به اللب (ومن المعلوم) ان العقل مما لا يفرق بين ما إذا كانت الأقوائية في أحد الدليلين في دليليته وطريقيته إلى الواقع أوفي مضمونه ومؤداه من جهة تأيّده بامارة خارجية على طبقه فأحد الدليلين بمجرد أن كان أقوى من صاحبه ولو مضموناً كان العمل به متعيناً عقلا دون العمل بصاحبه نظراً الى رجحان الأول ومرجوحية الثاني (بل لا يبعد) ان يقال إن المرجح الخارجي كالشهرة الفتوائية او الأولوية الظنية ونحوهما هو مما يوجب القوة في أصل دليليته وفي جهة إثباته وطريقيته كما أشير قبلا في بحث التعدي الى المزية الموجبة للظن الشأني او الفعلي في ذيل التعليق على قوله فافهم (وعليه) فما ادعاه الشيخ هنا من دخول الخبر بمجرد كونه راجحاً بمرجح

خارجي تحت القاعدة المجمع عليها وهي وجوب العمل بأقوى الدليلين هو دعوى في محلها فتأمل جيداً .

﴿ قوله ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور أو من حيث جهته . . . الخ ﴾

هذا ردّ على الوجه الثاني بل الوجهين الأخيرين من الوجوه الثلاثة المتقدمة من الشيخ أعلى الله مقامه للترجيح بالقسم الأول من المرجح الخارجي وذلك لتوقفها على إرجاع هذا النوع من المرجح الخارجي الى الداخلي بدعوى كون الامارة الخارجية المطابقة لأحد الخبرين موجبة للظن بخلل في المرجوح إما في صدوره وإما في جهته فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه أو في أقوى الدليلين .

(وحاصل رد المصنف) عليها هو المنع عن كون مطابقة أحد الخبرين لامارة خارجية هي موجبة للظن بخلل في الآخر إما في صدوره أو في جهته كيف ونحن نقطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف للامارة الخارجية لو لا معارضته بالموافق لها فكيف يجتمع القطع المذكور مع الظن بخلل فيه إما في صدوره وإما في جهته .

(وفيه) أن المراد من الظن بخلل فيه ليس هو الظن بخلل فيما اعتبر في حجيته كي لا يجتمع ذلك مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجيته لو لا المعارضة بل المراد منه هو الظن بكذبه ثبوتاً إما صدوراً أو جهة ومن المعلوم جواز اجتماع ذلك مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجيته لولا المعارضة بل قد يجتمع القطع بكذبه ثبوتاً إما صدوراً أو جهة مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجيته لو لا المعارضة فكيف بالظن بكذبه كذلك (ولعله) اليه أشار المصنف أخيراً بقوله فافهم فتأمل جيداً .

(ثم إن الحق في الجواب) عن الوجهين الأخيرين من وجوه الشيخ أعلى الله مقامه أن يقال .

(أولا) إن مطابقة أحد الخبرين لامارة خارجية هي قد لا توجب الظن الفعلي بمضمونه كي توجب الظن بخلل في الآخر إما في صدوره او في جهة صدوره ليدخل الراجح فيما لا ريب فيه أو في أقوى الدليلين .

(بل الشيخ) أعلى الله مقامه على ما تقدم في بحث التعدي وعدم التعدي عن المرجحات المنصوصة قد منع أكيداً عن الظن الفعلي في المرجح وقال باعتبار الظن الشأني فيه خاصة على نحو لو حصل الظن الفعلي لسقط المرجوح عن الحجية وخرجت المسألة عن تعارض الحجتين وعدّ ذلك المرجح موهناً لا مرجحاً فتذكر

(وثانياً) إن القاعدة المذكورة وهي وجوب العمل بأقوى الدليلين وإن كانت هي مقبولة مرضية بل يستقل بها العقل على ما تقدم في تأسيس الأصل الثانوي في الخبرين المتعارضين (ولكنها) إنما تنفع هي اذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بأن عجزنا عن الجمع بين الأخبار العلاجية ولم نستفد منها ان اللازم هل هو التخيير أو الترجيح (وأما إذا نهض) حجة على التخيير كما اخترنا ذلك واختاره المصنف أو اخترنا الترجيح كما اختاره الشيخ واختاره المشهور فلا يكاد يبقى مجال للقاعدة المذكورة أصلا .

(أما على الأول) فواضح إذ المفروض تحكيم إطلاقات التخيير ومعها لا مجال للقاعدة المذكورة أبداً .

(واما على الثاني) فلبقاء اطلاقات التخيير فيما سوى المرجحات المنصوصة سالمة محكمة ومعها لا مجال ايضاً للأصل الثانوي أبداً وقد تقدم منا الإشارة الى هذا كله في صدر بحث التعدي عن المرجحات المنصوصة وعدمه عند تضعيف تمسك الشيخ للتعدي بأن الأصل هو العمل بما يحتمل ان يكون مرجحاً في نظر الشارع فراجع

(وثالثاً) لو سلم ان مطابقة أحد الخبرين لامارة خارجية هي موجبة للظن بخلل في الآخر فلا وجه لحصر الخلل بين صدوره وجهته بل يتردد الخلل بين صدوره وجهته ودلالته بمعنى انه نظن أن الخبر المخالف لامارة خارجية إما غير صادر من

أصله أو صادر لا لبيان الواقع أو ان ظاهره غير مراد للمتكلم وهذا واضح .

﴿ قوله والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر فى الحجية كما لا يكاد يضر بها الكذب كذلك . . . الخ ﴾

أي والصدق الواقعي لا يكاد يعتبر في حجية الخبر كما لا يكاد يضر بها الكذب الواقعي كي اذا حصل الظن بكذب الآخر واقعاً كان ذلك ظناً بخلل في حجيته .

﴿ قوله فافهم . . الخ ﴾

قد أشير آنفاً الى وجه قوله فافهم في ذيل التعليق على قوله ومطابقة أحد الخبرين الى آخره فتذكر .

﴿ قوله فهو وإن كان كالغير المعتبر لعدم الدليل . . . الخ ﴾

بمعنى ان ما ليس بمعتبر لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس وإن كان هو كالغير المعتبر لعدم الدليل على اعتباره كالشهرة في الفتوى من حيث وجوب الترجيح به بناء على التعدي اما لاستفادته من الفقرات الخاصة من الأخبار العلاجية او لدخول الخبر الراجح في القاعدة المجمع عليهـا وهي وجوب العمل بأقوى الدليلين الا أن الأخبار الناهية عن القياس مانعة عن الترجيح به .

﴿ قوله بناء على دخول مظنون المضمون فى اقوى الدليلين . . . الخ ﴾

كما عرفت ذلك من الشيخ أعلى الله مقامه بالتقريب المتقدم لك شرحه في ذيل التعليق على قوله كما ادعى وهي لزوم العمل باقوى الدليلين ... الخ وعرفته منا ايضاً في ذيل التعليق على قوله وان الظاهر من القاعدة هو ما كان الاقوائية من حيث الدليلية والكشفية ... الخ .

﴿ قوله الا أن الأخبار الناهية عن القياس وأن السنة إذا قيست محق الدين مانعة عن الترجيح به . . . الخ ﴾

ولعل من هنا قد ذهب المشهور الى عدم الترجيح به :

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم في

كتبهم الإستدلالية في الفقه (قال) وحكى المحقق في المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحاً (الى ان قال) ومال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين (ثم قال) والحق خلافه لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض والرجوع معه الى الأصول وأيّ فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتى يرجع الى الأصل وبين رفعه لجواز العمل بالخبر للتكافؤ لخبر آخر وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر (الى ان قال) ولذا استقرت طريقة أصحابنا على هجره في باب الترجيح ولم نجد منهم موضعاً يرجحون به ولو لا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الأصول ليرجح به في الفروع (انتهى) كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله استعمال له فى المسألة الشرعية الأصولية . . . الخ ﴾

وهي جواز ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالقياس وعدمه .

﴿ قوله وتوهم ان حال القياس ها هنا ليس فى تحقق الأفوائية به إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم . . . الخ ﴾

(وحاصل التوهم) ان القياس كما انه قد ينقح به موضوع آخر ويرتب عليه حكمه كما إذا حصل منه الظن بالضرر ورتب عليه جواز الإفطار أو حصل منه الظن بالقبلة في جهة خاصة ورتب عليه جواز الصلاة اليها فكذلك ينقح به موضوع الأفوائية في أحد المتعارضين فيندرج به تحت قاعدة وجوب العمل باقوى الدليلين (وحاصل الجواب) ان القياس في الموضوعات الخارجية الصرفة ليس هو قياساً في الدين وإن رتب عليها أحكام شرعية جزئية بخلاف إعمال القياس في المسألة الأصولية أو الفرعية فإنه قياس في الدين لما يترتب عليه من استنباط حكم شرعي كلي لا جزئي .

﴿ قوله والتخيير بينه وبين معارضه بمقتضى أدلة العلاج . . . الخ ﴾

أي وبعد التخيير بينه وبين معارضه بمقتضي الاخبار العلاجية حتى اخبار الترجيح

إذ المفروض تكافؤ الخبرين المتعارضين من تمام الجهات إلا في موافقة احدهما للقياس دون الآخر فمع قطع النظر عن القياس ليس مقتضي أخبار العلاج الا التخيير بينهما لتكافؤهما فإذا تعين الخبر الموافق للقياس دون المخالف له كان ذلك نحو إعمال له في الدين فيحرم شرعاً .

في بيان حال القسم الثاني من
المرجحات الخارجية

﴿ قوله وأما ما اذا اعتضد بما كان دليلا مستقلا في نفسه كالكتاب والسنة القطعية . . . الخ ﴾

قد أشرنا في صدر هذا الفصل والفصل المتقدم أيضاً الى أقسام المرجحات الخارجية وعرفت حال القسم الأول منها مفصلا (وهذا شروع) من المصنف في بيان حال القسم الثاني منها وهو ما إذا كان المرجح الخارجي دليلا معتبراً في حد نفسه معاضداً لمضمون أحد الخبرين كالكتاب والسنة .

(ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد جعل للخبر المخالف لظاهر الكتاب المعارض بالخبر الموافق لظاهره صوراً ثلاثة .

(الاولى) أن يكون الخبر المخالف لو خلّي عن معارضه لكان مقدماً على ظاهر الكتاب لكونه نصاً بالنسبة اليه أو اظهر (وقد حكم في هذه الصورة) بوجوب ملاحظة جميع ما يمكن أن يرجح به المخالف على الموافق فإن كان راجحاً رجح عليه وقدم على ظاهر الكتاب وإن كان متكافئاً كان اللازم التخيير فله أن

يأخذ بالموافق وله أن يأخذ بالمخالف ويخصص به عموم الكتاب (قال) لماسيجيء من ان موافقة أحد الخبرين للأصل يعني به عموم الكتاب لا يوجب رفع التخيير (الى ان قال) فتلخص أن الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقق بمقتضي القاعدة في شيء من فروض هذه الصورة انتهى .

(الثانية) أن يكون الخبر المخالف لو خلّي عن معارضه لكان مطروحاً لمخالفته مع ظاهر الكتاب بنحو المباينة الكلية (وقد حكم في هذه الصورة) بخروج الخبر المخالف عن الحجية رأساً لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والسنة والمتيقن من المخالفة هو هذا النحو منها في هذه الصورة أيضاً لا مورد للترجيح بظاهر الكتاب .

(الثالثة) أن يكون الخبر المخالف لو خلّي عن المعارض لخالف الكتاب لكن لا على وجه التباين الكلي بل يمكن الجمع بينهما بصرف احدهما عن ظاهره يعني به المخالفة بنحو العموم من وجه (قال) وحينئذ فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية كان حكمها حكم الصورة الثانية يعني به كون المخالف مطروحاً ليس بحجة وانه لا ترجيح في هذه الصورة ايضاً كما في الصورة السابقة عيناً (ثم قال) والا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف والترجيح حينئذ بالتعاضد وقطعية سند الكتاب فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الأخيرة (انتهى) (هذا كله ملخص كلام الشيخ) أعلى الله مقامه .

(وأما المصنف) فحاصل كلامه ان الخبر المخالف للكتاب او السنة (إن كانت) مخالفته بنحو المباينة الكلية فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح لعدم حجية الخبر المخالف للكتاب بهذا النحو من المخالفة مطلقاً ولو مع عدم المعارض لأنه المتيقن من الاخبار الدالة على انه زخرف أو باطل او لم نقله الى غير ذلك (وهكذا اذا كانت) مخالفته بنحو العموم والخصوص من وجه فحكمها حكم

المخالفة في الصورة الأولى وقد ذكر هذه الصورة في آخر كلامه (وأما اذا كانت) مخالفته بنحو العموم والخصوص المطلق فمقتضي القاعدة وإن كان ملاحظة الترجيح بينه وبين معارضه كما ذكر الشيخ أعلى الله مقامه فإن كان المخالف راجحاً رجح على معارضه وخصص به الكتاب وإن كان متكافئاً نتخير بين الأخذ به وتخصيص الكتاب به وبين الأخذ بمعارضه المعتضد بظاهر الكتاب ولكن أخبار الترجيح بموافقة الكتاب غير قاصرة عن الشمول لهذه الصورة فنرجح بها الموافق لعموم الكتاب على المخالف لعموم الكتاب وإن كان المخالف لو خلّي عن المعارض قدم على عموم الكتاب لأخصيته منه (هذا إن قلنا) إن اخبار الترجيح بموافقة الكتاب والسنة هي في مقام الترجيح (وأما إذا قلنا) إنها في مقام تعيين الحجة عن اللاحجة كما تقدم منه عند الجواب عن أخبار الترجيح فلا ترجيح كي يرجح الموافق على المخالف (هذا كله) محصل كلام المصنف .

﴿ اقول ﴾

قد عرفت منا سابقاً في بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد وفي بحث حجية خبر الواحد ايضاً بل وعند ذكر جواب المصنف عن أخبار الترجيح ان الأخبار الناهية عن الخبر المخالف للكتاب أو السنة ولو لم يكن له معارض التي تعبّر عنه بالزخرف أو الباطل أو أنه لم أقله الى غير ذلك هي محمولة على النهي عن الخبر المخالف لنص الكتاب أو السنة ولصريحه دون ظهوره (وذلك) بشهادة القطع بصدور كثير من الأخبار المخالفة لظهور الكتاب أو السنة ولو بنحو المباينة الكلية فضلا عن غيرها مثل ما دل على أن البحرين في قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان علي عليه السلام وفاطمة عليها السلام وأن البرزخ بينهما هو النبي (ص) وأن اللؤلؤ والمرجان هما الحسنان عليهما السلام ونحو ذلك من الأخبار المأوّلة لظواهر الكتاب أو السنة الى معان يباينها بنحو الكلية (كما انك قد عرفت) منا عند ذكر جواب المصنف عن أخبار الترجيح ان المراد من المخالفة في أخبار الترجيح بموافقة الكتاب او السنة

هي المخالفة لظهور الكتاب أو السنة لا لنصه ولصريحه (وذلك) بشهادة الترجيح بالشهرة والشذوذ في المقبولة قبل الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فإن معنى تقديمه عليه هو وجوب الأخذ بالمشهور وان كان مخالفاً للكتاب والسنة فلو كان المراد من المخالفة مخالفة الخبر لنص الكتاب أو السنة دون ظهوره لم يجز ذلك قطعاً ولو كان الخبر مشهوراً مجمعاً عليه عند الأصحاب (وعليه) فالمعيار في كون الخبر المخالف زخرفاً باطلا لم يقل به الإمام عليه السلام هو كونه مخالفاً لنص الكتاب او السنة ولو بنحو العموم والخصوص المطلق فضلا عن المخالفة بنحو المباينة الكلية او العموم من وجه (وأما إذا كان) الخبر مخالفاً لظهور الكتاب او السنة دون نصه وصريحه كان الخبر حجة قهراً وان كان مخالفته بنحو المباينة الكلية فضلا عن غيرها (والصحيح) في تصوير الصور في المقام أن يقال (إن الخبر المخالف) للكتاب أو السنة المعارض بالموافق لاحدهما (قد يكون) مخالفاً لنصه وصريحه (وفي هذه الصورة) يكون الخبر المخالف مطروحاً غير حجة (وقد يكون) مخالفاً لظهور الكتاب أو السنة ويكون بينهما جمع عرفي بأن كان المخالف نصاً او أظهر (وفي هذه الصورة) بناء على وجوب الترجيح يرجح الخبر الموافق على المخالف ويندرج الموافق تحت أخبار الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فإذا جائنا مثلا خبر يأمر بإكرام فساق العلماء وجائنا خبر ينهى عن إكرام فساق العلماء وكان في الكتاب العزيز أمر بإكرام العلماء بنحو العموم قدم الخبر الموافق لعموم الكتاب على المخالف لعمومه (وأما ما تقدم) من الشيخ أعلى الله مقامه من أن موافقة أحد الخبرين للأصل يعني به عموم الكتاب مما لا يوجب رفع التخيير فهو ضعيف جداً فإن الأصل الذي لا يجدي موافقته للخبر هو الأصل العملي كما سيأتي لا إصالة الظهور التي هي امارة ظنية (مضافاً) الى ان موافقة الكتاب او السنة هي من المرجحات المنصوصة فيجب الترجيح بها على كل حال سواء كانت هي أصلا او امارة وهذا واضح (وقد يكون) مخالفاً لظهور الكتاب او السنة وليس بينهما

جمع عرفي بأن لم يكن المخالف نصاً ولا أظهر (والظاهر ان هذه الصورة) ملحقة بالصورة الأولى فيكون الخبر المخالف للكتاب أو السنة بهذا النحو من المخالفة مطروحاً غير حجة مندرجاً تحت الأخبار الناهية عن الخبر المخالف فإنا وإن نقطع بصدور كثير من الأخبار المخالفة لظهور الكتاب أو السنة لكن فيما كان المخالف نصاً أو أظهر لا مطلقاً كما هو الظاهر .

﴿ قوله وتخصيص الكتاب به تعييناً أو تخييراً لو لم يكن الترجيح في الموافق . . . الخ ﴾

أي وتخصيص الكتاب بالخبر المخالف تعييناً اذا كان فيه ترجيح أو تخييراً اذا لم يكن فيه ترجيح .

﴿ قوله كما نزلناها عليه . . . الخ ﴾

أي عند الجواب عن أخبار الترجيح فقال مع ان في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من اخبار الباب نظراً ... الخ فراجع .

﴿ قوله ويؤيده اخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله . . . الخ ﴾

أي ويؤيد كون اخبار الترجيح هي في مقام تعيين الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة أخبار العرض على الكتاب يعني بها الأخبار الناهية عن الخبر المخالف للكتاب والسنة ولو لم يكن له معارض التي تعبّر عنه بالزخرف والباطل ونحوهما فانها تفرغان عن لسان واحد فلا وجه لحمل المخالفة في الطائفة الأولى على خلاف المخالفة في الطائفة الثانية بأن يحمل المخالفة في الطائفة الاولى على المخالفة بالعموم والخصوص المطلق ويحمل المخالفة في الطائفة الثانية على المخالفة بالمباينة الكلية او بالعموم والخصوص من وجه .

﴿ اقول ﴾

قدعرفت منا مراراً أنه فرق بين الطائفتين جداً (وان المراد من المخالفة) في الطائفة

الأولى أعني اخبار الترجيح هو المخالفة لظهور الكتاب او السنة بشهادة كون الترجيح بموافقة الكتاب والسنة في المقبولة هو بعد الترجيح بالشهرة والشذوذ فإن معنى تأخره عنه هو وجوب الأخذ بالمشهور ولو كان مخالفاً للكتاب أو السنة فلو كان المراد من المخالفة فيها المخالفة لنصّ الكتاب أو السنة لم يجز ذلك قطعاً (وأن المراد من المخالفة) في الطائفة الثانية اعني اخبار العرض على الكتاب هو المخالفة لنص الكتاب ولصريحه وذلك بشهادة القطع بصدور كثير من الأخبار المخالفة لظاهر الكتاب دون نصه وصريحه المخصصة لعموماته او المقيدة لإطلاقاته او المأوّلة لظواهره الى معان أخر يبائن المعاني الظاهرة (وعليه) فالتأييد الذي قد ذكره المصنف من ان الطائفتين تفرغان عن لسان واحد هو في غير محله (ولعل) من هنا قد رجع اخيراً عن هذا التأييد بقوله اللهم الا ان يقال نعم ... الخ .

﴿ قوله اللهم إلا أن يقال نعم إلا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمبائنة . . . الخ ﴾

رجوع عما ذكره من التأييد كما اشرنا آنفاً (وحاصل) وجه الرجوع ان دعوى اختصاص الطائفة الثانية وهي اخبار العرض على الكتاب التي تنهى عن الخبر المخالف ولو لم يكن له معارض وانه زخرف باطل لم نقله بما إذا كانت المخالفة بالمبائنة بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المبائن عنهم عليهم السلام غير بعيدة (وعليه) فلا يبقى مجال للتأييد المتقدم من ان الطائفتين تفرغان عن لسان واحد .

﴿ اقول ﴾

ولو قال بما اذا كانت المخالفة لنص الكتاب بقرينة القطع بصدور المخالف لظهوره عنهم عليهم السلام كان هو الصحيح وذلك لما عرفت من ان المعيار في كون الخبر المخالف زخرفاً باطلا لم يقل به الإمام عليه السلام هو ان يكون مخالفاً لنص الكتاب ولصريحه ولو كانت مخالفته بنحو العموم والخصوص المطلق وأن الخبر المخالف لظهور الكتاب يكون حجة إذا كان نصاً او اظهر وان كانت مخالفته بنحو المبائنة الكلية .

﴿ قوله وإباء مثل ما خالف قول ربنا لم أقله أو زخرف أو باطل عن التخصيص . . . الخ ﴾

مقصوده ان القطع بصدور المخالف الغير المبائن عنهم عليهم السلام بضميمة إباء مثل قوله عليه السلام ماخالف قول ربنا لم اقله اوزخرف او باطل عن التخصيص هو قرينة واضحة على كون المراد من المخالفة في هذه الأخبار اي الدالة على عدم حجية المخالف هو المخالفة بالمبائنة ولو لا الإباء عن التخصيص لقلنا بشمولها لمطلق المخالفة غايته انه ما قطعنا بصدوره عنهم من المخالف الغير المبـــائن كان خارجاً بالتخصيص .

﴿ قوله وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه فالظاهر انها كالمخالفة فى الصورة الأولى . . . الخ ﴾

قد اشرنا فيما تقدم ان المصنف قد ألحق المخالفة بالعموم والخصوص من وجه بالصورة الأولى وهي المخالفة بالمبائنة الكلية وانه قد ذكر هذه الصورة في آخر كلامه فهذا هو محل ذكرها فلا تغفل .

في بيان حال القسم الثالث من المرجحات الخارجية

﴿ قوله وأما الترجيح بمثل الإستصحاب . . . الخ ﴾

بل بالبراءة والاحتياط ايضاً (ومن هنا قال) الشيخ اعلى الله مقامه ولا فرق في ذلك بين الأصول الثلاثة اعني إصالة البراءة والإحتياط والإستصحاب (انتهى)

وكيف كان هذا شروع من المصنف في بيان حال القسم الثالث من اقسام المرجحات الخارجية وهو الدليل المعتبر في نفسه الغير المعاضد لمضمون احدالخبرين (وقد تقدم) التمثيل له في صدر هذا الفصل والفصل السابق ايضاً بالأصل العملي .

(بل الشيخ) اعلى الله مقامه قد ذكر من القوم مرجحين آخرين أيضاً غير الأصل العملي مثل كون أحد الخبرين متضمناً للإباحة والآخر مفيداً للحظر فيقدم الحاظر على المبيح او كون أحد الدليلين دليل الحرمة والآخر دليل الوجوب فيقدم دليل الحرمة على دليل الوجوب .

﴿ قوله فالظاهر انه لأجل اعتباره من باب الظن والطريقية عندهم الى آخره ﴾

وقد أشار الشيخ أعلى الله مقامه الى ذلك (فقال) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) لكن يشكل الترجيح بها يعني الأصول الثلاثة أي البراءة والإحتياط والإستصحاب من حيث ان مورد الأصل ما إذا فقد الدليل الإجتهادي المطابق أو المخالف فلا مورد لها إلا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ والمفروض ان الاخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح فلا مورد للأصل في تعارض الخبرين رأساً فلابد من التزام عدم الترجيح بها وأن الفقهاء انما رجحوا بإصالة البراءة والإستصحاب في الكتب الإستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الأصل وأما الإحتياط فلم يعلم منهم الإعتماد عليه الا في مقام الإستناد لا في مقام الترجيح (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(وبالجملة) محصل كلام الشيخ والمصنف جميعاً ان ترجيح الأصحاب أحد الخبرين المتعارضين بالاصل العملي مبني على اعتبار الاصل من باب الظن وأما بناء على اعتباره تعبداً وكونه أصلا عملياً محضاً فيشكل الترجيح به .

(غير أن وجه الإشكال في نظر الشيخ) أن الاصل العملي كما تقدم شرحه هو مما لا مورد له مع الدليل الإجتهادي سواء كان الدليل مخالفاً له او موافقاًمعه

وذلك لحكومة الدليل على الاصل ففي المقام لا مورد للأصل العملي الا بعد تساقط الخبرين المتعارضين جميعاً والاخبار العلاجية قد دلت على عدم تساقطها فلا يبقى معه مجال للأصل أصلا .

(ووجه الإشكال في نظر المصنف) كما صرح به في الكتاب ان الاصل بناء على اعتباره تعبداً من باب الاخبار وكونه أصلا عملياً محضاً لا طريقاً الى الواقع هو مما لا يتقوي به مضمون الخبر الموافق له كي يرجح به الموافق على المخالف فإن الخبر مما يؤدي الحكم الواقعي والاصل مما يؤدي الحكم الظاهري وليس بين الحكمين سنخية كي يعتضد بعضهما ببعض وهذا واضح ظاهر .

﴿ اقول ﴾

إن كلا من وجهي الإشكال في الترجيح بالاصل العملي هو صحيح تام في محله بل وجه الشيخ مما يبطل الترجيح بالإستصحاب حتى على القول بكونه امارة ظنية كما اخترناه وقويناه وذلك لحكومة الدليل الاجتهادي أو وروده عليه على الخلاف المتقدم في أواخر الإستصحاب مفصلا فإذا دلت الاخبار العلاجية بل الاجماع القطعي على عدم سقوط الخبرين المتعارضين بمجرد تعارضهما فلا يكاد يبقى معه مجال للإستصحاب أصلا كي يرجح به الخبر الموافق له على المخالف له كما لم يبق معه مجال للبراءة والإحتياط أيضاً .

في الاجتهاد وبيان معناه لغة واصطلاحاً

﴿ قوله فصل الاجتهاد لغة تحمل المشقة . . الخ ﴾

الإجتهاد من الجهد وهو في اللغة لمعان كثيرة (جهد) في الامر جدّ وتعب (جهده)

المرض هزله (أجهد) الطعام اشتهاه (وأجهد) الدابة حملها فوق طاقتها (أجهد) المال فرّقه وأفناه الى غير ذلك من المعاني (واجتهد) في الامر جدّ وبذل وسعه وتحمل المشقة .

﴿ قوله واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامة استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي . . . الخ ﴾

يظهر من البهائي رحمه الله في الزبدة أنه عرّفه الحاجبي باستفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وانه وافقه العلامة في التهذيب ويظهر منه ايضاً انه عرّفه العلامة في النهاية باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عليه بسبب التقصير .

﴿ قوله وعن غيرهما ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلا أو قوة قريبة . . . الخ ﴾

الظاهر ان المقصود من غيرهما هو البهائي رحمه الله (قال في الزبدة) المنهج الرابع في الإجتهاد والتقليد (ثم قال) الإجتهاد ملكة يقتدر بها وذكر العبارة كما ذكرها المصنف (والمراد) من الأصل هو مدرك الحكم الشرعي سواء كان دليلا اجتهادياً أو أصلا عملياً (كما ان المراد) من قوله فعلا أو قوة قريبة هو الإشارة الى قسمي الإقتدار على الاستنباط (فقد يكون) الإقتدار على استنباط الحكم الشرعي بالفعل (وقد يكون) الإقتدار على استنباطه بالقوة أي قوة قريبة في قبال القوة البعيدة الموجودة في كثير من العوام ايضاً .

﴿ اقول ﴾

ولو ترك قوله أو قوة قريبة بل مجموع قوله فعلا أو قوة قريبة كان أولى بل كان اصح إذ الاقتدار على استنباط الحكم الشرعي ما لم يكن فعلياً في الخارج فلا اجتهاد فعلا كما لا يخفى (ثم إنه قد ظهر) مما ذكر الى هنا ان الاجتهاد في الإصطلاح قد

عرّف بتعاريف ثلاثة (استفراغ الفقيه الوسع ... الخ) و (استفراغ الوسع...الخ) و (ملكة يقتدر بها ... الخ) .

(اما التعريف الأول) فلا يخلو هو عن خلل ومناقشة وذلك لما أخذ فيه من كلمة الفقيه فإن معرفة الإجتهاد على هذا يتوقف على معرفة الفقيه ومعرفة الفقيه يتوقف على معرفة الاجتهاد اذ لافقه بلا اجتهاد وهو دور واضح .

(وقد أشار المحقق القُمي) الى هذا الدور بقوله وفيه انه مستلزم للدور إذ الفقيه هو العالم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتهـــا وهو لا يتحقق إلا بكونه مجتهداً فلافقه إلا مع الإجتهاد (انتهى) .

(وقد يتصدي لدفع الدور) بدعوى أن المراد من الفقيه هو من مارس الفقه احترازاً عن الأجنبي البحت فلا دور حينئذ اذ لا يتوقف الفقيه بهذا المعنى على الإجتهاد (وقد أورد عليه) المحقق المذكور مضافاً الى انه مجاز ليس بحقيقة أن استفراغ وسع الفقيه بهذا المعنى مما لا يكفي في تحقق الإجتهاد إذ من قرأ الكتب الفقهية وزاول رؤس المسائل أو بعض الكتب الإستدلالية ايضاً ولم يحصل له بعد قوة ردّ الفرع الى الأصل لايسمى استفراغ وسعه اجتهاداً بلا كلام (ثم تصدي) هو أعلى الله مقامه بنفسه لدفع الدور بدعوى ان المراد من الفقيـــه هو صاحب الإستعداد لفيضان العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عليه (وفيه ما لايخفى) إذالمراد بالفقيه ليس الا العالم الفعلي بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها ومداركها لا صاحب الإستعداد فإن مجرد الإستعداد مما لا يوجب صدق عنوان الفقيه عليـــه وإن صدق عليه عنوان المجتهد كما سيأتي ومن المعلوم ان الفقيه بمعنى العالم الفعلي بالأحكام الشرعية عن أدلتها ومداركها مما يتوقف هو على الإجتهاد قطعاً فالدور باق على حاله بلا شبهة (فيبقى) في المقام التعريف الثاني والثالث (وهو استفراغ الوسع) (وملكة يقتدر بها) والظاهر ان الإجتهاد في الإصطلاح هو نفس الفعل الخارجي أعني استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعية عن أدلتها فالإجتهاد

لغة هواستفراغ الوسع في مطلق الأمور واصطلاحاً هواستفراغ الوسع فيخصوص تحصيل الأحكام الشرعية عن أدلتها غير أن الإجتهاد ليس هو استفراغ الوسع من كل أحد بل هوممن له ملكة الإستنباط فبالنتيجة يكون الإجتهاد في الإصطلاح هو استفراغ صاحب الملكة وسعه في تحصيل الاحكام الشرعية عن أدلتها .

(نعم) قد يطلق المجتهد في الإصطلاح على من له ملكة الإستنباط ولو لم يتلبس بعد بالفعل الخارجي أصلا أي باستفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعية فيكون المراد من المبدء حينئذ هو نفس الملكة لا الفعل الخارجي .

﴿ قوله ولا يخفى ان اختلاف عباراتهم فى بيان معناه اصطلاحاً ليس من جهة الإختلاف فى حقيقته وماهيته لوضوح انهم ليسوا فى مقام بيان حدّه أو رسمه بل انما كانوا فى مقام شرح اسمه . . . الخ ﴾

قد تقدم هذه الدعوى من المصنف في العام والخاص وقبله مختصراً في مقدمة الواجب في المطلق والمشروط وهي ان تعاريف القوم كلها لفظية لشرح الإسم وحصول الميز في الجملة وليست هي حقيقية لبيان الكنه والماهية لتكون بالحدّ أو الرسم (وقد استند) في هذه الدعوى الى أمرين .

(احدهما) ما ذكره في العام والخاص من ان المعنى المركوز في الذهن هو أوضح وأجلي مما ذكروه من التعريف مع انه يعتبر في التعريف الحقيقي ان يكون هو أوضح وأجلي من المعرف فمنه يعرف انهم ليسوا في مقام التحديد والتعريف الحقيقي (وقد أجبنا) نحن عن هذا الامر بأن المراد من اعتبار كون التعريف أوضح وأجلي هو كونه كذلك في بيان الحقيقة والماهية لا كونه أوضح وأجلي من المعرف مفهوماً وإلا فما من تعريف حقيقي بالحدّ او الرسم الا والمعرف هو أوضح وأجلي منه مفهوماً كالإنسان والحيوان الناطق أو الحمار والحيوان الناهق وهكذا .

(ثانيهما) ما ذكره في المقام من عدم الإحاطة لغير علام الغيوب بالأشياء بكنهها او بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها كي يمكن التعريف الحقيقي بالحدّ

او الرسم (وقد اجبنا) نحن عن هذا الامر هناك بأن عدم الإحاطة لغير علام الغيوب بكنه الاشياء او بخواصها على الضبط والدقة مما لا ينافي كونهم بصدد التعريف الحقيقي على حسب وسعهم ومقدار طاقتهم كيف وهم قد يصرّحون في اثناء كلامهم بأن القيد الفلاني هو لإخراج كذا او لإدخال كذا وهو قرينة قطعية على كونهم بصدد التعريف الحقيقي وفي مقام بيان الكنه والماهية (وعليه) فكيف يحمل تعاريفهم على التعاريف اللفظية وانهم بصدد شرح الإسم وحصول الميز في الجملة

﴿ قوله ولو كان أخص منه مفهوماً . . . الخ ﴾

كتعريف بني هاشم بأنهم آل محمد او انهم ذرية النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

﴿ قوله أو أعم . . . الخ ﴾

كتعريف السعدانة بأنه نبت او الرمد بأنه دآء او السناء بأنه دواء وهكذا .

﴿ قوله كما هو الحال فى تعريف جلّ الأشياء لو لا الكل . . . الخ ﴾

اي فلا وقع ايضاً للإيراد عليه بعدم الانعكاس او الإطراد بعد ان كان التعريف لفظياً لشرح الإسم لا حقيقياً لبيان الكنه والماهية .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

الظاهر انه إشارة الى ضعف ما افاده في المقام في وجه كون التعاريف لفظية لا حقيقية من عدم الإحاطة بالاشياء بكنهها او بخواصها (ولعل) وجه الضعف هو ما اشرنا اليه آنفاً دون غيره والله العالم .

﴿ قوله وكيف كان فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه . . . الخ ﴾

لا إشكال في ان مراد العلامة اعلى الله مقامه وكل من وافقه من الاصحاب في تعريف الإجتهاد باستفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي هو الظن المعتبر إما بأدلة خاصة او بدليل الإنسداد لا الظن بما هو هو كيف وهو منهي عنه بمقتضي غير واحد من الآيات فكيف يريدونه ويقصدونه (وعليه) فلا نقص في التعريف من هذه الناحية (غير ان التعبير) بالظن حيث انه مما يوجب استيحاش

الاخباريين وتنفرهم طبعاً (ولعل) من هنا قد حرموا الإجتهاد ونفوه شرعاً كما ستأتي الإشارة اليه فالأولى هوتبديل الظن بالحكم بالحجة عليه اي على الحكم الواقعي (وأولى منه) إسقاط الظن رأساً فيقال كما أشرنا قبلا الإجتهـــاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي أي سواء كان ظاهرياً أو واقعياً .

(نعم إن المصنف) حيث لايقول في الامارات بجعل حكم ظاهري بل بجعل الحجية كما تقدم في محله فالتزم في المقام بتبديل الظن بحكم شرعي بالحجة عليه اي على الحكم الواقعي فتأمل جيداً .

﴿ قوله فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلا . . . الخ ﴾

أي فإن المناط في الإجتهاد هو تحصيل الحجة على الحكم إما قوة على نحو لو أراد فعلا تحصيلها أمكنه ذلك وإما فعلا .

﴿ قوله مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعاً .. الخ ﴾

ليس لنا طريق تعبدي ولا غير تعبدي هو مما لا يفيد الظن ولو نوعاً فإن من شأن الطرق والامارات أن تكون هي مفيدة للظن ولو نوعاً لا شخصاً وهذا هو الفارق بينها وبين الاصول التعبدية المحضة كالبراءة وقاعدتي الحلّ والطهارة ونحو ذلك ولو جاز ان يكون الطريق غير مفيد للظن ولو نوعاً لم يبق فرق بينه وبين الاصل العملي المحض أصلا .

﴿ قوله ومنه قد انقدح أنه لا وجه لتأبّي الأخبارى عن الإجتهاد بهذا المعنى . . . الخ ﴾

اي ومما تقدم من كون الأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه قدانقدح انه لاوجه لتأبي الاخباري عن الإجتهاد بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم فانه مما لا محيص عن الاجتهاد بهذا المعنى وإن كان يتأبى عن الإجتهـــاد بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي كما صرح به المحقق القمي اعلى الله مقامه (قال) قبيل الشروع في التجزي بيسير (ما لفظه) ثم إن الاخباريين انكروا

الإكتفاء بالظن وحرّموا العمل عليه ونفوا الإجتهاد والإفتاء والتقليد ظناً منهم بأن باب العلم غير منسد بدعوي ان اخبارنا قطعيـــة فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعـــة كلام المعصومين عليهم السلام (ثم قال) وهذا كلام لايفهمه غيرهم وساق الكلام في تضعيفه فراجع

﴿ اقول ﴾

قد اشير آنفاً ان مراد العلامة اعلى الله مقامه وكل من وافقه من الاصحاب في التعبير بتحصيل الظن بحكم شرعي في تعريف الإجتهاد هو الظن المعتبر (وعليه) فلا وجه لتأبّي الاخباري عن الإجتهاد بهذا المعنى .

(نعم) إن التعبير بالظن بحكم شرعي كما ذكرنا حيث انه ممـــا يوجب استيحاشهم فكان الأولى تبديله بالحجة عليه او إسقاطه رأساً على نحو ما تقدم آنفاً

﴿ قوله له أن ينازع فى حجية بعض ما يقول الأصولى باعتبـــاره الى آخره ﴾

كظواهر الكتاب او أصل البراءة في الشبهات التحريمية الحكمية ونحو ذلك .

في تقسيم الاجتهاد الى مطلق وتجزّي

﴿ قوله فصل ينقسم الاجتهاد الى مطلق وتجزى فالإجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية . . . الخ ﴾

من تعريف المصنف هذا للإجتهاد المطلق يعرف انه قداختار في تعريف الإجتهاد ما تقدم من البهائي رحمه الله من انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الى آخره وإن لم يظهر ذلك منه في صدر الفصل (وعلى كل حال) قد اشرنا فيما

تقدم ان الإجتهاد في الإصطلاح هو نفس ذلك الفعل الخارجي اعني استفراغ الوسع لا الملكة وانه قد يطلق المجتهد ويراد منه صاحب الملكة ولو لم يتلبس بعد بالفعل الخارجي (والظاهر) ان إطلاق لفظ المجتهد المطلق في قبال المجتهد المتجزي هو بهذا المعنى الاخير فمن له ملكة يقتدر بها على استنباط نوع الاحكام الشرعية فهو مجتهد مطلق وإن لم يستفرغ وسعه بعد في مسألة واحدة ولم يستنبط حكمها الشرعي اصلاومن له ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام الشرعية فهو متجزي (ثم إن الظاهر) ان وجه تعبير المصنف بالفعلية بدل الشرعية مع ان ما تقدم في تعريف الإجتهاد هو الحكم الشرعي لا الفعلي ليس الا التحفظ على قوله بعد هذا من امارة معتبرة او اصل معتبر عقلا او نقلا ... الخ فلو قال على استنباط الاحكام الشرعية لم يدخل فيها الحكم المستنبط من اصل عملي عقلي وهذا واضح .

﴿ قوله في الموارد التي لم يظفر فيها بها . . . الخ ﴾

هذا راجع الى خصوص قوله اواصل معتبر عقلا اونقلا بمعنى انه يستنبط الحكم الفعلي من الاصل المعتبر العقلي او النقلي في الموارد التي لم يظفر فيها بامارة معتبرة .

﴿ قوله والتجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام...الخ ﴾

لازم هذه العبارة أن يكون الإجتهاد المطلق هو عبارة عما يقتدر به على استنباط جميع الاحكام ولا يعتبر ذلك قطعاً بل المعتبر في الإجتهاد المطلق كما أشرنا آنفاً هو ما يقتدر به على استنباط نوع الاحكام وإن لم يقتدر به على استنباط جميع الاحكام لغموضة بعضها كما يتفق ذلك لكثير من الاعلام من دون أن يكون مضراً بصدق اجتهادهم المطلق (ومن هنا قال في الفصول) فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الاحكام يعني بها نوع الاحكام كما قلنا (الى ان قال) ولا يقدح قصور نظره عن تحصيل الظن بالبعض (الى ان قال) وإنما لم نعتبر ملكة تحصيل الظن بالكل مما عدا قطعياته لتعذره عادة فإن الادلة قد تتعارض ولتردد كثير من المجتهدين في جملة من الاحكام كالمحقق والعلامة

والشهيدين وأضرابهم مع ان احداً لم يقدح بذلك في اجتهادهم (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (هذا ولكن سيأتي من المصنف) الإعتراف بتردد الاعلام في بعض المسائل وانه لا يضر باجتهادهم المطلق فقهراً يكون المراد من قوله المتقدم فالإجتهاد المطلق ... الخ هو ما يقتدر به على استنباط نوع الاحكام لا جميعها .

في امكان الاجتهاد المطلق

﴿ قوله ثم انه لا إشكال في إمكان المطلق و حصوله للأعلام ... الخ ﴾

وإنما الإشكال هو في إمكان التجزي كما سيأتي التعرض له في الموضع الاول من مواضع الكلام فيه فانتظر .

﴿ قوله والتردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبة الى حكمها الواقعي . . . الخ ﴾

(دفع لما قد يتوهم) من عدم إمكان الإجتهاد المطلق نظراً الى ان الأعلام قد يترددون في بعض المسائل بل تقدم من الفصول انه يتعذر عادة الإجتهاد في الكل (وعليه) فكيف يكون الإجتهاد المطلق حاصلا لهم (وحاصل الدفع) ان ترددهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبة الى حكمها الواقعي لأجل عدم دليل مساعد في المسألة عليه اوعدم الظفر به بعدالفحص عنه بالمقدار اللازم وأما بالنسبة الى حكمها الظاهري الفعلي فلا تردد لهم فيه اصلا فإنهم بعد الفحص عنه بحد اليأس يرجعون لا محالة الى الاصول العملية ومؤداها هو الحكم الظاهري الفعلي من غير ترديد لهم فيه أبداً (وأصل هذا الدفع) من صاحب الفصول (قال) بعد عبارته المتقدمة

(ما لفظه) فإن ترددهم إنما هو في مقام الإجتهاد والا فلا تردد في مقـــام الحكم (انتهى) وظاهره ما أراده المصنف عيناً (وكيف كان) يرد على هذا الدفع ان المراد من ترددهم في بعض المسائل ليس ترددهم في الحكم الواقعي فإن مجرد التردد فيه مما لا يوجب التردد في مقام الفتوى إذ مع عدم الدليل الإجتهادي على الحكم الواقعي يفتي لا محالة على طبق الاصل العملي بل المراد من ترددهم في بعض المسائل هو ترددهم في مقـــام الفتوى على نحو لا يفتي بشيء اصلا لا على طبق الدليل الإجتهادي ولا على طبق الاصل العملي إلا بالإحتياط الذي هو في قبال الإجتهاد والتقليد (وعليه فالحق) في دفع التوهم أن يقال إن التردد في بعض المسائل احياناً مما لا يضر بالإجتهاد المطلق وإنما المضر به هو التردد في نوع المسائل وإن كان قد أفتى في جملة منها فهذا هو الذي لا يصدق معه الإجتهاد المطلق وإن صدق معه التجزي كما سيأتي لا التردد في بعض المسائل احياناً فتأمل جيداً .

في جواز العمل بالاجتهاد المطلق لمن اتصف به ولغيره

﴿ قوله كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الإجتهاد لمن اتصف به وأما لغيره . . . الخ ﴾

في المجتهد المطلق فروع ثلاثة .

(الاول) انه هل يجوز له ان يعمل باجتهاد نفسه .

(وقدأشار اليه المصنف) بقوله كما لا اشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به ... الخ .

(الثاني) انه هل يجوز للغير ان يعمل باجتهاده وفتاويه اذا كان المجتهد انفتاحياً .

(وقد أشار اليه المصنف) بقوله واما لغيره فكذا لا إشكال فيه اذا كان المجتهد ممن كان باب العلم او العلمي بالأحكام مفتوحاً له على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد ... الخ .

(وقد جمع صاحب الفصول) بين هذين الفرعين بقوله اما المجتهد المطلق فلا ريب في ان ظنونه التي أدي نظره الى حجيتها حجة في حقه وحق مقلديه مع تحقق الشرائط وهو إجماعي بل ضروري (قال) ويدل عليه مضافاً الى ذلك العقل والنقل ثم شرع في بيانهما مشروحاً .

(الثالث) أنه هل يجوز للغير أن يعمل باجتهاد المجتهد المطلق اذا كان انسدادياً

(وقد أشار اليه المصنف) بقوله الآتي بخلاف ما اذا انسد عليه بابها فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال ... الخ .

﴿ اقول ﴾

(اما الفرع الاول) فلا اشكال في جواز عمل المجتهد المطلق باجتهاد نفسه كما ذكر المصنف فإنه قاطع لا محالة إما بالحكم الواقعي أو بالحجة عليه أو بالحكم الظاهري الشرعي أو العقلي ومع القطع بأحد هذه الأمور لا يكاد يمكنه رفع اليد عن قطعه والعمل باجتهاد الغير الذي لا يعتقد برأيه أبداً وهذا واضح .

(وأما الفرع الثاني) فجواز عمل الغير باجتهاد المجتهد المطلق وإن كان هو محل الخلاف وقد ذهب الأخباريون من أصحابنا الى عدم جوازه ولكن المشهور كما سيأتي شرحه مفصلا هو جوازه حسب الأدلة الآتية ان شاء الله تعالى (ومن هنا يظهر) لك ما في كلام الفصول من دعوى الإجماع بل الضرورة في المسألة فإن الإجماع غير متحقق مع ذهاب الأخباريين الى عدم الجواز فكيف بدعوى الضرورة فيها .

(نعم) لا بأس بدعوى الإجماع بل الضرورة في الفرع الأول فقط كما لا يخفى دون الثاني .

(وأما الفرع الثالث) فسيأتي الكلام فيه بلا فصل فتأمل يسيراً .

في جواز تقليد الانسدادي وعدمه

﴿ قوله بخلاف ما اذا انسد عليه بابهما بجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال . . . الخ ﴾

(وحاصل) ما أفاده في وجه إشكال تقليد الغير عن الإنسدادي ان رجوع الغير اليه إما يكون بأدلة التقليد أو بمقدمات الإنسداد الجارية عند الإنسدادي وكلاهما مما لا يجدي شيئاً .

(أما أدلة التقليد) فلأنها دلت على جواز رجوع الجاهل الى العالم بالأحكام الشرعية دون الجاهل والإنسدادي جاهل ليس بعالم .

(وأما مقدمات الإنسداد) الجارية عند الإنسدادي فمقتضيها حجية الظن في حق نفسه دون غيره (وعليه) فلابد في رجوع الغير الى الانسدادي من التماس دليل آخر ولا دليل إلا اذا ادعي الإجماع أو انسداد آخر يجري عند الغير ويوجب له حجية ظن المجتهد الانسدادي .

(أما الإجماع) فلا مجال له بعد كون الإنسداد أمراً حادثاً من أصله فكيف يحصل الإتفاق على جواز تقليد الإنسدادي ويكون ذلك دليلا قاطعاً في المسألة .

(وأما انسداد آخر) فلا يكاد يتم مقدماته عند الغير كي يوجب له حجية ظن الإنسدادي اذ لا ينحصر المجتهد بالإنسدادي فقط ولو اتفق حصره فلا يلزم من

ترك العمل بقوله محذوراً عقلياً أعني اختلال النظام وأما العسر فهو وإن كان يلزم ولكن الغير ممن لايدرك عدم وجوبه شرعاً بعد فرض كونه عامياً محضاً ليس بمجتهد

(نعم) اذا فرض الحصر ولزوم الإختلال او العسر وقد ادرك حرمة الاحتياط إذا كان مخلا بالنظام او عدم وجوبه اذا كان عسرياً تم الإنسداد حينئذ في حقه وأوجب حجية ظن المجتهد الإنسدادي له ولكنه مجرد فرض لا يتحقق في الخارج أبداً .

(هذا كله) على تقدير الحكومة واستقلال العقل بحجية الظن في حال الإنسداد كاستقلاله بحجية العلم في حال الإنفتاح .

(وأما بناء على الكشف) وان الظن طريق منصوب من قبل الشارع في حال الإنسداد كالطرق المعتبرة بأدلة خاصة عند الإنفتاحي عيناً فجواز تقليد الغير عن الإنسدادي القائل بالكشف مما لا ينبغي التأمل فيه وإن استشكل فيه المصنف بدعوى عدم مساعدة ادلة التقليد على جواز الرجوع الى من اختص حجية ظنه بنفسه وان قضية مقدمات الإنسداد هو اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه يعني الإنسدادي دون الغير (وفيه ما لايخفى) إذ لا قصور في ادلة التقليد من حيث شمولها له ودلالتها على جواز الرجوع اليه فإنه عالم بالاحكام الشرعية الظاهرية كالإنفتاحي القائل بالظنون الخاصة عيناً غايته أن الإنفتاحي قد علم بالطرق الشرعية المنصوبة بأدلة خاصة من الآيات والروايات والإنسدادي قد علم بنصبها شرعاً من مقدمات الإنسداد وهذا مما لا يوجب تفاوتاً فيما نحن بصدده أبداً .

﴿ قوله او جريان مقدمات دليل الإنسداد في حقه . . . الخ ﴾

أي في حق غير المجتهد .

﴿ قوله الثابت حجيته بمقدماته له ايضاً . . . الخ ﴾

أي الثابت حجيته بمقدمات الانسداد لغير المجتهد ايضاً .

﴿ قوله ومقدماته كذلك غير جارية فى حقه . . . الخ ﴾

الظاهر ان قوله كذلك إشارة الى قوله بحيث تكون منتجة ... الخ أي ومقدمات الإنسداد بحيث تكون منتجة بحجية الظن غير جارية في حق غير المجتهد .

﴿ قوله فجواز الرجوع اليه فى غاية الإشكال . . . الخ ﴾

كان الأنسب بقوله المتقدم فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال أن يزيد ها هنا كلمة ايضاً فيقول فجواز الرجوع اليه في غاية الإشكال ايضاً .

﴿ قوله ولو سلم . . . الخ ﴾

كلمة ولو وصلية اي ولو سلم ان قضية المقدمات هو الكشف دون الحكومة .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى ما أشرنا اليه آنفاً من جواز تقليد الغير عن الانسدادي القائل بالكشف وأن ما افاده المصنف في وجه الإشكال فيه ضعيف كما عرفته منا فتأمل جيداً .

﴿ قوله إن قلت حجية الشيء شرعاً . . . الخ ﴾

(حاصل الإشكال) انه قد تقدم في بحث إمكان التعبد بالامارات الغير العلمية ان حجية الطرق والامارات ليست هي بمعنى جعل احكام ظاهرية على طبق المؤديات بل بمعنى تنجز الواقع بها إن أصابته وكونها عذراً للمكلف إن أخطأته (وعليه) فالمجتهد الإنفتاحي القائم عنده الطرق والامارات المعتبرة ليس هو عالماً بالأحكام الشرعية بل هو جاهل بها كالمجتهد الإنسدادي عيناً (اما عدم علمه) بالأحكام الواقعية فواضح (واما عدم علمه) بالاحكام الظاهرية فلأن المفروض عدم القول بها ومقتضي ذلك عدم جواز الرجوع اليه كما لم يجز الرجوع الى المجتهد الإنسدادي ايضاً (وحاصل الجواب) انه نعم ولكن المجتهد الإنفتاحي القائل بجعل الحجية هو عالم بموارد قيام الحجة على الاحكام الشرعية وهو يكفي في شمول أدلة التقليد له وجواز الرجوع اليه (وفيه ما لا يخفى) فإن أدلة التقليد هي تجوّز

الرجوع الى العالم بالأحكام الشرعية لا الى العالم بموارد قيام الحجة عليها والا فصح أن يقال إن الإنسدادي ايضاً هو عالم بموارد قيام الظن على الاحكام الشرعية فتشمله ادلة التقليد ويجوز الرجوع اليه وهو كما ترى (والصحيح في الجواب) أن يقال إن من قامت عنده الحجة المعتبرة على الحكم الشرعي هو كالعالم بالحكم الشرعي عيناً فإن ادلة الاعتبار كما انها على القول بجعل الحجية تنزل الطرق والامارات بمنزلة العلم واليقين فكذلك تنزل هي من قامت عنده الطرق والامارات بمنزلة من علم بالحكم الواقعي فإذا كانت ادلة التقليد هي مما تجوّز رجوع الجاهل الى العالم فتشمل هي قهراً جواز الرجوع الى كل من العالم الحقيقي والتنزيلي جميعاً نظراً الى حكومة ادلة الإعتبار على ادلة التقليد والى تصرفها في موضوعها بتوسعة دائرة العالم وجعله أعم من الحقيقي والتنزيلي جميعاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله مطلقاً . . . الخ ﴾

راجع الى كلمة الشيء اي حجية الشيء شرعاً مطلقاً سواء كان الشيء من الامارات المعتبرة بالخصوص أو من الظن المطلق المعتبر بالانسداد على الكشف دون الحكومة إذ على الحكومة تكون حجيته عقلية لا شرعية وهذا واضح .

﴿ قوله إن قلت رجوعه اليه فى موارد فقد الامارة المعتبرة عنده التى يكون المرجع فيها الأصول العقلية . . . الخ ﴾

(وحاصل الاشكال) ان رجوع الغير الى المجتهد الانفتاحي في موارد فقد الامارة المعتبرة التي يكون المرجع فيها الاصول العقلية كالبراءة العقلية وإصالة التخيير وإصالة الاشتغال يكون رجوعاً الى الجاهل بالحكم الشرعي كرجوعه الى الانسدادي عيناً فلا يجوز الرجوع اليه كما لم يجز الرجوع الى الانسدادي ايضاً (وحاصل الجواب) ان رجوع الغير الى المجتهد الانفتاحي في تلك الموارد إنما يكون رجوعاً إليه في فقد الامارة المعتبرة لعجزه عن تمييز ذلك وأما تعيين ما هو حكم العقل حينئذ فهو أمر راجع الى نفس الغير (وفيه ما لا يخفى) فإن الغير لو ميّز

ما هو حكم العقل حينئذ لم يكن مقلداً عامياً بل كان مجتهداً كمقلده بالفتح فإن تعيين ما هو حكم العقل عند فقد الامارة المعتبرة من البراءة او التخيير او الاحتياط ليس إلا من شأن الأوحدي من الأعلام لا من شأن العامي الغير المجتهد (والصحيح في الجواب) ان يقال إن ادلة التقليد كما سيأتي تفصيلها مما لا تنحصر بالآيات والروايات فقط كي يدعي انها مما تجوّز الرجوع الى العالم بالاحكام الشرعية لا الجاهل بها والمجتهد الانفتاحي في تلك الموارد هو جاهل بها كالإنسدادي عيناً بل عمدة ادلتها هي سيرة العقلاء وهي مستقرة على الرجوع الى اهل الخبرة من كل فن لا الى خصوص العالم بالأحكام الشرعية ومن المعلوم ان الانفتاحي هو ممن يصدق عليه عنوان اهل الخبرة حتى في الموارد التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية دون الشرعية .

﴿ قوله وأنه مع عدمها هو البراءة او الاحتياط . . . الخ ﴾

والصحيح كان أن يقول هو البراءة او التخيير او الاحتياط فإن الأصول العقلية ثلاثة لا اثنان .

﴿ قوله فهو إنما يرجع اليه . . . الخ ﴾

اي فتعيين ما هو حكم العقل امر يرجع الى الغير .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

إشارة الى ضعف جوابه عن الاشكال وقد عرفت منا وجه الضعف وان الصحيح في الجواب هو ما ذكرناه فلا تغفل .

في نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان انفتاحياً والا ففيه اشكال

﴿ قوله وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحاً . . . الخ ﴾

ها هنا فرعان آخران في المجتهد المطلق غير الفروع الثلاثة المتقدمة راجعان الى نفوذ حكمه وقضائه والمناسب لهما هو تعرضهما في الفقه غير أن المصنف قد أحبّ ذكرهما في المقام استطراداً وعلى كل حال .

(الفرع الاول) أنه هل ينفذ حكم المجتهد المطلق الإنفتاحي أم لا .

(وقد أشار اليه المصنف) بقوله وكذلك لاخلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم او العلمي له مفتوحاً ... الخ والسّر في ذلك أي في عدم الخلاف هي الروايات المأثورة في الباب من المقبولة وغيرها كما لا يخفى .

(الثاني) انه هل ينفذ حكم المجتهد المطلق الإنسدادي أم لا .

(وقد أشار اليه) بقوله الآتي وأما اذا انسد عليه بابها ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة ... الخ .

﴿ قوله وأما اذا انسد عليه بابها ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة . . . الخ ﴾

فإنه على الكشف يكون الظن طريقاً منصوباً من قبل الشارع كالطرق المنصوبة من

قبله عند الإنفتاحي فيكون الإنسدادي عالماً بالأحكام الشرعية الظاهرية كالإنفتاحي عيناً وأما على الحكومة فأقصى ما تقتضيه المقدمات حينئذ هو استقلال العقل بحجية الظن في هذا الحال كحجية العلم في حال الإنفتاح فلا يكون الإنسدادي على هذا عالماً بالأحكام الشرعية بل هو جاهل بها (ومن المعلوم) ان المنصوب للقضاء في لسان الأخبار ليس الا العالم بها (كما في المقبولة) ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله ... الخ .

(وفي رواية أبي خديجة) اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً .

(وفي رواية أخرى لأبي خديجة) انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (وفي طريق الكليني) شيئاً من قضائنا ... الخ .

﴿ قوله الا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم فى موارد الإجماعات والضروريات من الدين أو المذهب والمتواترات . . . الخ ﴾

(وحاصل ما يمكن أن يقال) في توجيه نفوذ حكم الإنسدادي القائل بالحكومة إن الانسدادي القائل بذلك وان كان جاهلا بالأحكام الشرعية لكن لا بجميعها بل بمعظمها ففي موارد الإجماعات والضروريات من الدين او المذهب والمتواترات عالم بالأحكام الشرعية بل قد يتفق للإنسدادي أن يقول باعتبار بعض الطرق والامارات كالإنفتاحي عيناً غير انه لا يكون وافياً بمعظم الفقه في نظره فمجموع هذه اذا انضم بعضها الى بعض يكون جملة معتدة بها ويوجب صدق عنوان قوله (ع) وعرف أحكامنا عليه فتشمله أدلة القضاء من المقبولة وغيرها فينفذ حكمه وقضائه (وفيه ما لا يخفى) فإن الظاهر من قوله عليه السلام في المقبولة ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً

الى آخره انه يعتبر ذلك في الحاكم ليكون علماً بأحكامهم في القضاء فيحكم على طبق حكمهم في مورد الخصومة لا ان مجرد معرفته بأحكامهم ولو في غير القضاء مما له مدخلية وموضوعية في جعله قاضياً وحاكماً علينا (وأظهر من ذلك) كله قوله عليه السلام بعيد ذلك فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله فإنه كالصريح في لزوم كون حكم القاضي على طبق حكمهم في مورد الخصومة ومن المعلوم توقفه على معرفة أحكامهم في القضاء لا على معرفة أحكامهم في الجملة ولو في غير مورد القضاء (وأصرح من الكل) قوله عليه السلام في الرواية الثانية لأبي خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا أو من قضائنا حيث أخذ فيها العلم بشيء من قضاياهم أو بقضائهم في كونه قاضياً حاكماً من قبلهم من دون كفاية العلم بشيء من أحكامهم ولو في غير القضاء (وعليه) فمعرفة الإنسدادي القائل بالحكومة بجملة معتدة بها من أحكامهم ولو في غير القضاء مما لا يكاد يكفي في نفوذ حكمه وقضائه وإن فرض صدق عنوان قوله عليه السلام وعرف أحكامنا عليه .

﴿ قوله وأما قوله عليه السلام في المقبولة فإذا حكم بحكمنا فالمراد ان مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم حيث كان منصوباً منهم . . . الخ ﴾

دفع لما أشرنا اليه من ان قوله عليه السلام فإذا حكم بحكمنا ... الخ هو كالصريح في لزوم كون حكم القاضي على طبق حكمهم وأنه مما يتوقف على معرفة أحكامهم في القضاء فلا يكاد يكفي مجرد معرفة الإنسدادي القائل بالحكومة بجملة معتدة بها من أحكامهم ولو في غير القضاء من موارد الإجماعات والضروريات من الدين أو المذهب والمتواترات (وحاصل الدفع) ان المراد من قوله عليه السلام فإذا حكم بحكمنا ... الخ أي فإذا حكم بأمرنا لكونه منصوباً من قبلنا ... الخ لا انه اذا حكم على طبق حكمنا كي يتوقف ذلك على معرفة أحكامهم في القضاء كيف وحكم القاضي غالباً يكون في الموضوعات الخارجية من قبيل ملكية دار لزيد أو زوجية

امرأة لعمرو ونحوهما ولا حكم لهم عليهم السلام في الموضوعات كي يكون حكمه على طبق حكمهم فصحة إسناد حكم الحاكم اليهم إنما هو لأجل كونه بأمرهم ومنصوباً من قبلهم لا من جهة كون حكمه على طبق حكمهم (وفيه ما لا يخفى) بعد ما عرفت ان قوله عليه السلام فإذا حكم بحكمنا ... الخ هو كالصريح في لزوم الحكم على طبق حكمهم المتوقف ذلك على معرفة أحكامهم في القضاء لا في الحكم بأمرهم لأجل كونه منصوباً من قبلهم وانه أصرح من الكل قوله عليه السلام في الرواية الثانية لأبي خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا أو من قضائنا فإنه نص في اعتبار العلم بشيء من قضاياهم او قضائهم فلا يكاد يكفي مجرد المعرفة بشيء من احكامهم ولو في غير القضاء فكأن المصنف قد غفل عن الرواية الثانية لأبي خديجة فلا تغفل انت ولا تنس :

(وأما دعوى) أن حكم القاضي غالباً يكون في الموضوعات الخارجية ولا حكم لهم عليهم السلام فيها (ففيها) ان لهم عليهم السلام أحكاماً كلية كبروية في أصول القضاء كالأحكام الواردة في المدعي والمنكر والتداعي والتحالف ونحو ذلك وحكم القاضي في الموضوعات الخارجية هو ناش من تلك الأحكام الكلية الكبروية الواردة عنهم في تلك الأصول (وعليه) فصحة إسناد حكم القاضي في الموضوعات الخارجية اليهم إنما هو من جهة نشو حكمه من تلك الأحكام الكبروية المأخوذة عنهم لا من مجرد كونه منصوباً من قبلهم مجعولا من طرفهم وهذا كله لدي التدبر واضح فتدبر جيداً .

في امكان التجزّي

﴿ قوله وأما التجزى فى الإجتهاد ففيه مواضع من الكلام الأول فى إمكانه . . الخ ﴾

وقد أفاد في وجه إمكان التجزي ما مرجعه الى وجوه ثلاثة .

(الاول) ان أبواب الفقه مختلفة مدركاً ومستنداً فمدرك بعض الأبواب سهل واضح ومدرك بعضها صعب مشكل وهذا قد يوجب حصول الإقتدار على استنباط الأحكام في بعض الأبواب دون بعض .

(الثاني) ان الأشخاص مختلفون في المهارة على النقليات والعقليات فربّ شخص له مهارة تامة في النقليات دون العقليات أو في العقليات دون النقليات وهذا أيضاً قد يوجب الإقتدار على استنباط الأحكام في بعض الأبواب لابتنائه على ماله المهارة التامة فيه دون بعض الأبواب لابتنائه على ما لا مهارة فيه .

(الثالث) انه يستحيل عادة حصول الإجتهاد المطلق أي ملكة يقتدر بها على استنباط نوع الاحكام قبل التجزي أي قبل حصول ملكة يقتدر بهـا على استنباط بعض الاحكام فإن الملكة هي ذات مراتب عديدة ضعيفة ومتوسطة وشديدة فلا يمكن عادة حصول تلك المرتبة الشديدة دفعة واحدة من دون السبق بحصول مرتبة ضعيفة أو متوسطة وذلك للزوم الطفرة (هذا كله) ملخص كلام المصنف في وجه إمكان التجزي (وهوجيدمتين) غيرأن وقوع التجزي فيالخارج هوأدلّ دليل على إمكانه ولم يذكره المصنف .

(وقد أشار إليه في الفصول) كما أشار الى الوجه الأول والثالث ايضاً من

وجوه المصنف (قال) مشيراً الى إمكان التجزي (ما لفظه) وهذا هو الحق بدليل وقوعه المعلوم بالوجدان والمشاهدة والاعتبار فإن مسائل الفقه ليست على حد سواء بل متفاوتة وضوحاً وغموضاً ولا يلزم من الإقتدار على تحصيل الواضح منها الإقتدار على تحصيل الغامض (الى ان قال) فإن الإجتهاد في الأحكام تدريجي الحصول ولا يتوقف الاجتهاد في مسألة على الاجتهاد في بقية المسائل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله وهو وان كان محل الخلاف . . . الخ ﴾

وسيأتي دليل المخالف المنكر للتجزي قريباً فانتظر .

﴿ قوله وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزية لا يمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الأبواب . . . الخ ﴾

(إشارة الى دفع) ما قد يقال من أن الملكة أمر بسيط وليست هي مركبة من أجزاء على نحو تحصل جزءاً فجزءاً فهي إما موجودة وإما معدومة فلا تقبل التجزية والتبعيض بالنسبة الى باب دون باب فكيف يدعي تبعضها وحصولها في بعض أبواب الفقه دون بعض (وحاصل الدفع) ان الملكة وإن كانت هي أمراً بسيطاً ليست ذات أجزاء ولكن مجرد ذلك مما لا يمنع عن حصولها بالنسبة الى بعض الأبواب دون بعض وذلك لما أشير آنفاً من أنها ذات مراتب عديدة فقد تحصل بمرتبتها الضعيفة وهي مايقدر به على استنباط بعض الأحكام دون بعض وقد تحصل بمرتبتها القوية وهي ما يقدر به على استنباط نوع الأحكام وأغلبها فالمصحح في الحقيقة لتبعض الملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الابواب دون بعض هو كونها ذات مراتب لا كونها ذات أجزاء كي ينكر ذلك ويدعي بساطتها ويمنع عن حصولها بالنسبة الى بعض الأبواب دون بعض فتأمل جيداً .

﴿ قوله بحيث يتمكن بها من الإحاطة بمداركه كما اذا كانت هناك ملكة الإستنباط في جميعها ويقطع بعدم دخل ما في سائرها به أصلا . . . الخ ﴾

ردّ على دليل المخالف المنكر للتجزي (قال في الفصول) وخالف بعضهم فزعم ان من لا إحاطة له بالجميع يجوّز تجويزاً مساوياً في كل مسألة يقف على مداركها ودلائلها الظنية أن يكون في جملة ما لا يحيط به من الدلائل ما يعارض تلك الدلائل التي وقف عليها على وجه يساويها أو يترجح عليها فلا يحصل له ظن منها (انتهى)

(وحاصل ردّ المصنف) على الدليل المذكور انه يتمكن المتجزي الذي قد اجتهد في بعض أبواب الفقه من الإحاطة بجميع مدارك ذلك الباب كالمجتهد المطلق عيناً على نحو يقطع بعدم تعلق ما في سائر الابواب بهذا الباب الذي قد اجتهد فيه أصلا (وله) ردّ آخر أيضاً قد أشار اليه بقوله الآتي أو لا يعتني باحتماله لأجل الفحص ... الخ .

(وحاصله) كفاية الظن الإطميناني بعدم تعلق ما في سائر الابواب بهذا الباب الحاصل ذلك بوسيلة الفحص بالمقدار اللازم كما يكفي ذلك للمجتهد المطلق أيضاً إذ لا يعتبر فيه الإحاطة الفعلية بجميع الابواب قطعاً .

(وقد أشار) صاحب الفصول الى هذين الردين جميعاً بتقديم وتأخير .

(مضافاً الى جواب آخر) منه نقضي وقدمه عليهما في الذكر (قال) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) وهذا مع كونه قريباً من المكابرة مردود .

(اما أولا) فبالنقض بالمجتهد المطلق إذ المعتبر فيه انما هو الملكة لا الإحاطة الفعلية فيتأتى في حقه الإحتمال الآتي في حق المتجزي لتساويهما في منشأه فإن وجود الملكة لا يوجب الإطلاع على المعارض .

(الى ان قال وأما ثانياً) فبالحل وهو أن الظن بعدم المعارض كثيراً ما يعرف بالفحص في مظانه أو بتصريح المتفحصين به فلا يتوقف على إحاطة الجميع (قال) مع ان إحاطة الجميع لا تنافي مرتبة المتجزي لإمكان إحاطته بها على وجه يعلم بعدم

تعلقها بمقصوده وإن عجز عن تحصيل مقتضياتها وما يترتب عليها (انتهى) كلامه رفع مقامه .

في حجية اجتهاد المتجزّي لنفسه

﴿ قوله الثانى فى حجية ما يؤدى اليه على المتصف به وهو أيضاً محل الخلاف . . . الخ ﴾

(قال في الفصول) الثاني في حجية ظنه في حقه يعني به ظن المتجزي في حق نفسه .

(ثم قال) وهو موضع خلاف بين القائلين بإمكانه فذهب قوم الى القول بالحجية وذهب آخرون الى انكارها .

(قال) وربما نسب القول الاول الى الاكثر (انتهى) .

﴿ قوله الا ان قضية أدلة المدارك حجيته لعدم اختصاصها بالمتصف بالإجتهاد المطلق . . . الخ ﴾

هذا ثالث الوجوه التي احتج بها القائلون بحجية اجتهاد المتجزي في حق نفسه ومجموعها ستة قد ذكرها في الفصول واحداً بعد واحد فذكر الاول والثاني .

(ثم قال) الثالث ان ما دل من الكتاب والسنة على حجية الأدلة المقررة في حق المجتهد المطلق يدل بعمومه بحجيتها في حق المتجزي ايضاً (انتهى) وملخصه ان أدلة مدارك الفقه كبناء العقلاء على حجية ظواهر الكلام أو الاخبار المتواترة الدالة على حجية خبر الثقة ونحو ذلك من الادلة هي مطلقة تشمل كلا من المجتهد المطلق والمتجزي جميعاً فلا يختص حجيتها بالمجتهـــد المطلق فقط دون المتجزي

غايته انه يجب تقييد تلك الادلة بما اذا تمكن المجتهد من دفع معارضاتها والمتجزي قادر على ذلك فيما اجتهد فيه وان لم يقدر عليه فيما سواه إذ المفروض ان المتجزي هو كالمجتهد المطلق في الإحاطة بمدارك ما اجتهد فيه ودفع معارضات الادلة وحفظ جهاتها وشؤنها .

(ثم إن الظاهر) ان السبب في تخصيص المصنف الوجه الثالث بالذكر هو كونه أوجه الوجوه (ولكن الإنصاف) ان الوجه الاول أيضاً مما لا يخلو عن وجه فلا بأس بالإشارة اليه .

(قال في الفصول) قد احتج الأولون يعني بهم القائلين بحجية اجتهاد المتجزي في حق نفسه بوجوه .

(الاول) أن المتجزي اذا استقصى أدلة مسألة بالفحص والتتبع فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة وقصوره عن الإحاطة بأدلة بقية المسائل مما لا مدخل له في معرفة تلك المسألة وحينئذ فكما جاز للمجتهد المطلق ان يعوّل على نظره واجتهاده فيها فكذلك المتجزي عيناً (انتهى) .

في رجوع الغير الى المتجزّي

﴿ قوله الثالث فى جواز رجوع غير المتصف به إليه فى كل مسألة اجتهد فيها وهو أيضاً محل الإشكال . . . الخ ﴾

(وقد افاد المصنف) في وجه الإشكال والترديد بين الجواز والعدم ان رجوع الغير الى المجتهد المتجزي فيما اجتهد فيه (حيث انه) من رجوع الجاهل الى العالم فتعمه ادلة التقليد فيجوز (وحيث ان) ادلة التقليد مما لا إطلاق فيها ولم

يحرز ان بناء العقلاء او سيرة المتشرّعة قد استقرّ على الرجوع الى مثله ايضاً فلا يجوز (وفيه ما لا يخفى) فإن ادلة التقليد إن كانت هي لفظية فلا وجه لعدم الإطلاق فيها وان كانت لبّية كبناء العقلاء فالعقلاء لا يفرقون في الرجوع الى اهل الخبرة فيما هو خبير به بين ان يكون خبيراً بساير الابواب ايضاً ام لا بل يتعين الرجوع عندهم الى المتجزي إذا كان فيما هو خبير به أشد خبرة من الخبير المطلق .

(واما عدم إحراز) سيرة المتشرعة على الرجوع الى مثله (ففيه) انه لا متجزي غالباً يعرف في الخارج انه متجزي لتكون سيرتهم مستقرة على الرجوع الى مثله او على عدمه فإن الناس غالباً بين من يعرف انه عامي محض وبين من يعرف انه من طلبة العلم ولم يبلغ درجة الإجتهاد وبين من يعرف انه مجتهد مطلق قد حاز رتبة الإجتهاد والاستنباط في عموم ابواب الفقه واذا فرض انه قد عرف احياناً ان هذا متجزي فلا يعلم غالباً انه فيما هو خبير به أعلم من الغير او مساوى معه ليصح الرجوع اليه .

(وبالجملة) إن الإشكال في جواز تقليد المتجزي في الجملة أي فيما هو مجتهد فيه خبير بصير به في غير محله وذلك لإطلاقات ادلة التقليد ولما عرفت من ان العقلاء لا يفرقون في الرجوع الى اهل الخبرة فيما هو خبير به بين ان يكون خبيراً بساير الابواب ايضاً ام لا (ومن هنا يظهر) ضعف ما استند إليه الفصول في وجه المنع من الأصل .

(قال) الثالث في حجية نظره في حق غيره يعني به نظر المتجزي (قال) والحق عدم حجيته له بناء على حجيته في حق نفسه مع التمكن من الرجوع الى المجتهد المطلق للأصل (انتهى) والسّر في الضعف هو ما عرفته من إطلاقات الادلة فالاصل منقطع به بل وبتعميم العقلاء ايضاً وعدم فرقهم في الرجوع الى اهل الخبرة فيما هو خبير به بين كونه خبيراً بساير الابواب ايضاً ام لا (وعليه) فلا مجال حينئذ للإستناد الى الأصل اصلا .

في حكومة المتجزي وفصل خصومته

﴿ قوله وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكل . . . الخ ﴾

بل لا إشكال فيه ايضاً إذا كان عارفاً بأحكامهم عليهم السلام في القضاء وذلك لما عرفت فيما تقدم من أن المعتبر في نفوذ قضاء القاضي على ما يستفاد من الأخبار المتقدمة من المقبولة وغيرها هو معرفته بأحكامهم فإذا عرفها كما هو حقه وتمكن من الحكم بحكمهم لم يكن فرق بين المتجزي والمطلق في نفوذ حكمها وقضائها أبداً وإن لم يكن المتجزي عارفاً بأحكامهم في سائر أبواب الفقه غير القضاء أصلا .

﴿ قوله نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتداً بها واجتهد فيها بحيث يصح أن يقال في حقه عرفاً انه ممن عرف أحكامهم . . . الخ ﴾

بل قد عرفت فيما تقدم انه لا يكاد يكفي في نفوذ حكم الحاكم مجرد المعرفة بجملة معتدة بها من أحكامهم ولو في غير مورد القضاء وإن صدق عليه عرفاً انه ممن عرف أحكامهم بل لابد من معرفته بأحكامهم في خصوص القضاء كما هو صريح الرواية الثانية لأبي خديجة المتقدمة وذلك ليحكم على طبق حكمهم (وعلى هذا) فإذا عرف الحاكم أحكامهم في القضاء كما ينبغي فلا محالة ينفذ حكمه وإن كان متجزياً غير مجتهد في سائر الأبواب واذا لم يعرف أحكامهم فيه ليحكم على طبق حكمهم فلا ينفذ حكمه وإن كان مجتهداً مطلقاً له الملكة والإقتدار على استنباط أحكامهم في جميع أبواب الفقه إذا شاء وأراد بالمراجعة الى الأخبار حتى القضاء ما لم تصل معرفته الى الفعلية والتحقق في الخارج .

﴿ قوله كما مرّ في المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم والعلمي في معظم الأحكام . . . الخ ﴾

يعني به الإنسدادي القائل بالحكومة دون الكشف وذلك لما عرفت من أن المصنف قد خصص الإشكال في نفوذ حكم الإنسدادي بما إذا قلنا بتقرير المقدمات على نحو الحكومة كما هو الصحيح دون الكشف .

في بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد

﴿ قوله فصل لا يخفى احتياج الإجتهاد الى معرفة العلوم العربية في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة ما يتبنى عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع الى ما دوّن فيه . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الفصل هو بيان مايتوقف عليه الإجتهاد ويعبّر عنه بشرائط الإجتهاد في قبال شرائط المجتهد بعد حصول الإجتهـــاد له من البلوغ والعقل والذكورة والإيمان والعدالة ونحو ذلك مما سيأتي شرحه مفصلا (والظاهر) ان المراد من الإجتهاد في المقام هو ذلك الفعل الخارجي الذي قد أشير اليه قبلا من استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعية عن أدلتها ومداركها فهو المتوقف على الأمور الآتية لا مجرد الملكة والا فالظاهر ان الملكة هي مما يحصل مع انتفاء جملة منها كعلم التفسير والعلم بالأحاديث المتعلقة بالاحكام والعلم بمواقع الإجماع ونحو ذلك (كما ان الظاهر) ان المراد من العلوم العربية هي اللغة والنحو والصرف

(قال في الفصول) في وجه اعتبار هذه العلوم الثلاثة (ما لفظه) لأن من جملة الأدلة الكتاب والسنة وهما عربيان لايمكن معرفة معانيهما إلا بالعلوم المذكورة

فلابد من الإطلاع عليها قدر ما يتوقف معرفة مواضع الحاجة منها عليه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ومعرفة التفسير كذلك . . . الخ ﴾

أي في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة مايبتني عليه الإجتهاد في المسألة (والظاهر) أن اللازم من معرفة تفسير الكتاب المجيد هو معرفة تفسير الآيات المتعلقة بالأحكام وهي على المشهور خمسماءة آية .

(قال المحقق القمي) السابع العلم بتفسير آيات الأحكام ومواقعها من القرآن أو الكتب الإستدلالية بحيث يتمكن منها حين يريد وهي خمسماءة آية عندهم .

(وقال في الفصول) ومنها معرفة الدلائل الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والعقل (الى ان قال) واللازم من معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منها بالأحكام وهي خمسماءة آية تقريباً ولا يجب العلم بما عداها بل ولا بما هو منسوخ منها ما لم يتوقف معرفتها عليه فيجب العلم به على قدر الحاجة (انتهى) موضع الحاجة من كلامه .

(ثم لا يخفى) إن المحقق القمي رحمه الله قد أضاف الى علم التفسير علما آخر وهو العلم بالأحاديث المتعلقة بالأحكام وقد جعله ثامن الأمور المتوقفة عليها الإجتهاد وهكذا العلم بمواقع الإجماع ليتحرز عن مخالفته وقد جعله عاشر الأمور المتوقفة عليها الاجتهاد .

(وقد جمع الفصول) بين الكل في عبارته المتقدمة وأضاف اليها العقل كماتقدم (ثم قال) بعدالفراغ عن بيان مقدار اللازم من معرفة الكتاب والسنة ومواقع الاجماع (ما لفظه) وعلى هذا القياس الأدلة العقلية إلا ان مواضع بيانها علم الأصول (انتهى) وكأن مقصوده ان معرفة الأدلة العقلية ليست هي أمراً آخر غير معرفة علم الاصول فمعرفتها هي حاصلة في ضمن معرفته .

﴿قوله وعمدة ما يحتاج اليه هو علم الأصول . . . الخ﴾

وقد أفاد المصنف في وجه كون الاصول هي عمدة ما يحتاج إليه انه ما من مسألة إلا ونحن نحتاج في استنباط حكمها الى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الاصول وهو حق لا ننكره غير أن الاحتياج الى جميع المباحث الأصولية غير معلوم فكل مسألة فقهية وإن توقف استنباط حكمها على قاعدة أو قواعد أصولية ولكن ليس كل مسألة أصولية هو مما يتوقف عليه مسألة فقهية (ومن هنا قيدها صاحب الفصول) بالمباحث المحتاج إليها (فقال) ومنها العلم بالمباحث المحتاج اليها من علم الأصول وهي اكثر مسائله (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(ثم ان صاحب الفصول) (وهكذا المحقق القمي) أعلى الله مقامهما قد ذكرا فيما يتوقف عليه الإجتهاد أشياء أخر غير الأمور المذكورة .

(منها) معرفة ما يبتني عليه صورة الإستدلال من المباحث المنطقية .

(ومنها) معرفة ما يتوقف عليه حجية الادلة من علم الكلام كوجوده تعالى وعلمه وحكمته وتعاليه عن فعل القبيح والخطاب بما لا يفهم منه المراد مع عدم البيان ورسالة الرسول وخلافة أوصيائه وعصمتهم وحجية أقوالهم .

(ومنها) معرفة أحوال الرجال ولو بالرجوع الى النقلة في الكتب المعتمدة

(ومنها) أن يكون له قوة يتمكن بها من ردّ الفروع الى الأصول على وجه يعتد به عند أهل الصناعة من الفقهاء الماهرين وهي المعبّر عنها بالقوة القدسية .

﴿اقول﴾

(أما علم المنطق وعلم الرجال) فهما وان كانا مما يتوقف عليه الإجتهاد في الجملة (ولكن علم الكلام) مما لا يتوقف عليه الإجتهاد أبداً فإن معرفة الله جل وعلا ومعرفة الرسول وأوصيائه وعصمتهم وحجية أقوالهم وان كانت هي لازمة في حدّ ذاتها ولكنها مما لا ربط لها باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الخاصة إذ من الجائز حصول ذلك ولو مع فقد الإيمان بالله فضلا عن الرسول والأئمة الأطهار .

(وأما قوة ردّ الفروع على الأصول) فإن كان المقصود من الإجتهاد هو ذلك الفعل الخارجي الذي قد أشير إليه غير مرة وهو استفراغ الوسع كما استظهرناه فنعم ان الإجتهاد هو مما يتوقف على تلك القوة (وأما اذا كان) المراد من الإجتهاد هو نفس الملكة أي ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية فالإجتهاد هو نفس تلك القوة عيناً أي قوة ردّ الفروع على الأصول لا هو مما يتوقف عليها وجوداً وخارجاً (وعليه) فما حاوله المحقق القمي أعلى الله مقامه في تنبيه مستقل من تصحيح توقف الإجتهاد عليها حتى على القول بكون الاجتهاد هي الملكة بدعوى ان الملكة التي هي عبارة عن الإجتهاد هي الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرائط الفقه التي من جملتها الملكة العامة أعني تمكن ردّ مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الأصول لا ردّ جزئيات الفقه الى كلياته مما لا يخلو عن تكلف بل هو عجيب جداً .

(وأعجب منه) ما ذكره الفصول في آخر الأمور المتوقفة عليها الإجتهاد (قال) ومنها أن يكون عالماً بجملة يعتد بها من الأحكام علما فعلياً بحيث يسمى في العرف فقيهاً كما في النحوي والصرفي فإنهما لا يصدقان عرفاً بمجرد حصول الملكة بل لابد معها من الفعلية المعتدة بها عند أهل الصناعة (قال) وهذا الشرط قد ذكره بعض أفاضل متأخري المتأخرين .

(ثم قال) والتحقيق ان الملكة المعتبرة في الإجتهاد المطلق أعني الملكة الكلية لا يحصل غالباً إلا بالممارسة المستلزمة للفعلية المذكورة (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

إن الإجتهاد سواء كان عبارة عن ملكة يقتدر بها على الإستنباط أو كان عبارة عن ذلك الفعل الخارجي الخاص وهو استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعية ليس هو مما يتوقف على العلم بجملة يعتد بها من الاحكام ابداً بل العلم بتلك الجملة

هو مما يتوقف على الإجتهاد فلو لاتلك الملكة اواستفراغ الوسع الخارجي لم يحصل العلم بتلك الجملة أصلا .

(نعم) إن العلم بجملة يعتد بها من الأحكام الشرعية هو مما يعتبر في صدق عنوان الفقيه على المجتهد فما لم يعلم من الاحكام الشرعية بمقدار يعتد به لم يصدق عليه انه فقيه ولكن لا ربط لذلك بتوقف الإجتهاد عليه قطعاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وتدوين تلك القواعد المحتاج اليها على حدّه لا يوجب كونها بدعة وعدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك . . . الخ ﴾

إشارة الى بعض ما استند اليه جماعة من الاخباريين رحمهم الله في وجه عدم الحاجة الى علم الاصول .

(قال في الفصول) في ذيل التكلم حول علم الاصول وانه من جملة مايحتاج اليه في الإجتهاد (ما لفظه) وزعم جماعة من قاصري الدراية من الفرقة الموسومة بالاخبارية ان العلم المذكور مما لا حاجة إليه ولا طائل يترتب عليه وتمسكوا بشبه ضعيفة أقواها أمران ثم ذكر الاول (الى أن قال) الثاني ان هذا العلم لم يكن بين أصحاب الائمة وإنما أحدثه علماء العامة ثم تسّري منهم الى اصحابنا الإمامية في زمن الغيبة وخفاء الحجة فهو إما من البدع المستحدثة والطرق المخترعة التي يجب التجنب عنها في امر الشريعة او انه مما لاحاجة اليه في معرفة الاحكام والا لما اهمل بيانه من اهل العصمة (انتهى) كلامهم غفرالله لهم .

(ثم إن المصنف) قد اجاد في جوابهم (فأورد عليهم) بالنقض بتدوين الفقه والنحو والصرف فإن تدوين الاخبار وإن كان في زمن الائمة الاطهار ولكن تدوين الفقه مثلابهذا النحو المتعارف الآن عندالاصولي والاخباري جميعاً لم يكن في زمن الائمة عليهم السلام .

(واما الجواب عنهم) بالحلّ فهو ظاهر واضح فإن السرّ في عدم تدوين اصحاب الائمة عليهم السلام علم الاصول في زمانهم هو عدم احتياجهم إليه في ذلك

الزمان لتمكنهم من استعلام حكم المسألة من ائمة الهدى شفاهاً أو كتباً كما لم يحتاجوا الى تدوين علم الرجال ايضاً ولكن حيث تأخر عصرنا عن عصرهم بكثير واشتدت الحاجة الى تمهيد قواعد كلية متخذة عن الآيات والروايات المأثورة عن الائمة الاطهار او من العقل الصريح الذي به عرفنا الله ورسوله وحججه المعصومين المبتنية عليها استنباط الأحكام الشرعية فمهّدها أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم وأفردوها في الذكر اهتماماً بحالها وسمّوها بعلم الأصول وهو عمدة ما يحتاج إليه المجتهد وأهم ما يتوقف عليه الإجتهاد والإستنباط كما هو ظاهر لدي المنصف وإن كان غير واحد من مسائلها مما لا حاجة إليه ولا يتوقف عليه الإجتهاد كما أشرنا قبلا ولكن ذلك مما لا يوجب عدم الحاجة الى علم الاصول رأساً .

في التخطئة والتصويب

﴿ قوله فصل اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات واختلفت في الشرعيات فقال اصحابنا بالتخطئة . . . الخ ﴾

الظاهر ان الاختلاف الواقع بيننا وبين مخالفينا في مسألة التخطئة والتصويب في الشرعيات مختص بما اذا لم يكن عليها دليل قاطع (وبعبارة اخرى) كانت المسألة من المسائل الإجتهادية التي هي محل إعمال الامارات الظنية دون القطعية .

(قال في الفصول) فصل لا خلاف في عدم تصويب المختلفين في العقليات مطلقاً بمعنى عدم مطابقة آرائهم جميعاً للواقع لأدائه الى وقوع المتناقضين أو المتنافيين في الواقع ولا فرق في ذلك بين ما تعلق منها بالشريعة وبين ما لا يتعلق بها (الى ان قال) وأما المختلفون في الأحكام الشرعية الفرعية من التكليفية

والوضعية فإن كان عليها دليل قاطع فلاخلاف في تخطئة المخالف فيها وإن لم يكن عليها دليل قاطع بل كانت المسألة اجتهادية فقد أطبق أصحابنا على عدم إصابة الكل فيها أيضاً وخالف فيها جماعة من مخالفينا فقالوا بإصابة الجميع (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ولا يخفى انه لا يكاد يعقل الإجتهاد فى حكم المسألة الا اذا كان لها حكم واقعاً . . . الخ ﴾

هذا شروع من المصنف في تمهيد مقدمة يبطل بها تصويب المخالفين القائلين بأن له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين (وحاصل المقدمة) انه لا يكاد يعقل الإجتهاد في حكم مسألة إلا إذا كان لها حكم واقعاً من قبل أن يجتهد فيه المجتهد ويتفحص عنه المتفحص والا ففي أي شيء يجتهد وعم يتفحص والى أي شيء يؤدي ظنه ويستقر عليه رأيه (وعليه فإن كان مراد) المخالفين من تصويبهم هو ان الله سبحانه وتعالى قد انشأ أحكاماً واقعية بعدد آراء المجتهدين من قبل اجتهادهم على طبق ما يؤدي اليه ظنهم ويستقر عليه رأيهم (فهذا وإن كان) أمراً معقولا ثبوتاً لا استحالة فيه أصلا (ولكنه باطل قطعاً) لتواتر الاخبار وإجماع الاصحاب على ان لله تعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الكل يصيبه قوم ويخطيه آخرون لا ان له تعالى في كل واقعة أحكاماً عديدة بعدد ارآء المجتهدين لكل واحد منهم حكم يختص به (وإن كان مرادهم) ان الله تبارك وتعالى ينشأ أحكاماً واقعية بعدد آراء المجتهدين من بعد اجتهادهم على طبق ما أدي إليه ظنهم واستقر عليه رأيهم (فان كان ذلك) من دون أن يكون هناك حكم قبل الإجتهاد واقعاً (فهذا مضافاً) الى بطلانه لما تقدم من تواتر الأخبار وإجماع الأصحاب (هو أمر غير معقول) كما أشير آنفاً إذ لو لم يكن قبل اجتهاد المجتهد حكم واقعي ففيم يجتهد المجتهد وعم يتفحص المتفحص وعلام يستقر رأيه ويؤدي إليه ظنه وهذا واضح ظاهر .

(ثم إن مرجع) هذا النحو من التصويب هو الى النحو الاول من السببية

المتقدمة شرحها في بحث إمكان التعبد بالامارات الغير العلمية غير ان السببية هناك كانت في قيام الامارات وها هنا تكون في اجتهاد المجتهد وقد أشرنا هناك الى عدم تعقل هذا النحو من السببية فتذكر .

(وأما إذا كان ذلك) مع الإعتراف بأن هناك حكماً واقعاً من قبل الإجتهاد يشترك فيه الكل غير أنه لا يكون فعلياً عند أدآء الإجتهاد على خلافه وأن الحكم الفعلي المنجز هو خصوص ما انشأه الله تعالى على طبق الإجتهاد (فهـذا ليس تصويباً باطلاً) ولا هو أمر غير معقول بل تصويب جائز ثبوتاً غير انه لا دليل عليه إثباتاً ومرجع هذا النحو من التصويب الى النحو الثاني من السببية المتقدمة في إمكان التعبد بالامارات وقد أشار إليه المصنف ها هنا بقوله الآتي إلا أن يراد التصويب بالنسبة الى الحكم الفعلي وأن المجتهد وإن كان يتفحص عما هو الحكم واقعاً وإنشاءاً إلا أن ما أدي إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة ... الخ .

(وبالجملة) ان الالتزام بإنشاء أحكام واقعية بعدد آراء المجتهدين على انحاء ثلاثة .

(فتارة) يلتزم بإنشآئها من قبل اجتهاد المجتهدين على طبق ما يؤدي إليه ظنهم ويستقر عليه رأيهم (وهذا النحو) من التصويب باطل جداً لتواتر الاخبار والإجماع المنعقد من الاصحاب على الحكم المشترك بين الكل لا على الاحكام العديدة بعدد آراء المجتهدين لكل واحد منهم حكم يختص به .

(وأخرى) يلتزم بإنشائها من بعد اجتهاد المجتهدين على طبق ما أدي اليه ظنهم واستقر عليه رأيهم من دون أن يكون هناك حكم واقعاً من قبل الإجتهاد (وهذا النحو) من التصويب مضافاً الى بطلانه كما تقـدم هو أمر غير معقول ومرجعه لدى الحقيقة الى النحو الاول من السببية كما أشرنا .

(وثالثة) يلتزم بإنشائها من بعد اجتهاد المجتهدين على طبق ما أدي إليـه ظنهم واستقر عليه رأيهم مع الإعتراف بأن هناك حكم واقعاً من قبل الإجتهاد

يشترك فيه الكل (وهذا النحو) من التصويب ليس بباطل ولا هو أمر غير معقول ومرجعه الى النحو الثاني من السببية كما نبهنا عليه آنفاً غير انه كما تقـــدم في بحث إمكان التعبد بالامارات هو أمر لا دليل عليه إثباتاً فراجع .

﴿ قوله فلو كان غرضهم من التصويب هو الإلتزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد الآراء . . . الخ ﴾

إشارة الى النحو الأول من انحاء التصويب فلا تغفل .

﴿ قوله أحكاماً واقعية كما هى ظاهرية . . . الخ ﴾

(أما كونها واقعية) فواضح إذ المفروض هو الالتزام بإنشاء احكام واقعية بعدد آراء المجتهدين من قبل اجتهادهم على طبق ما أدي اليه ظنهم واستقر عليه رأيهم (واما كونها ظاهرية) فكذلك إذ المفروض انها قد أداها اجتهاد المجتهد فهي مجعولة له في ظرف الشك وعدم انكشاف الواقع وان كان جعله من قبل ومن المعلوم ان كل حكم مجعول في ظرف الشك هو حكم ظـــاهري سواء كان الشك مأخوذاً في لسان الدليل كما في أدلة الأصول العملية أم لم يؤخذ فيه ولكن قد علم من الخارج أن وعاء جعله هو ظرف الشك وعدم إحراز الواقع بالعلم الوجداني كما في ادلة الامارات الظنية المعتبرة بالخصوص جميعاً .

﴿ قوله ولو كان غرضهم منه الإلتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الإجتهاد . . . الخ ﴾

إشارة الى النحو الثاني من انحاء التصويب وقد ذكرنا نحن ان مرجعه الى النحو الاول من السببية فتذكر .

﴿ قوله الا أن يراد التصويب بالنسبة الى الحكم الفعلى وان المجتهد وإن كان يتفحص عما هو الحكم واقعاً وإنشاءاً إلا ان ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلى حقيقة . . . الخ ﴾

إشارة الى النحو الثالث من انحاء التصويب وقد ذكرنا نحن ان مرجعه الى النحو الثاني من السببية فلا تغفل .

﴿ قوله فلا استحالة فى التصويب بهذا المعنى بل لا محيص عنه فى الجملة بناء على اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية . . . الخ ﴾

أي فلا استحالة في التصويب بالنحو الثالث وهو الإلتزام بإنشاء أحكام واقعية بعدد آراء المجتهدين من بعد اجتهادهم على طبق ما أدي اليه ظنهم واستقر عليه رأيهم مع الإعتراف بوجود الحكم المشترك بين الكل وإن لم يكن فعلياً عند أداء الإجتهاد الى خلافه بل لا محيص عن التصويب في الجملة بناء على السببية غايته ان التصويب على النحو الثاني مرجعه الى النحو الاول من السببية أي الذي ليس فيه اعتراف بوجود الحكم المشترك بين الكل والتصويب على النحو الثالث مرجعه الى النحو الثاني من السببية أي الذي فيه اعتراف بوجود الحكم المشترك وقد أشرنا الى هذا كله آنفاً فتدبر .

﴿ قوله وربما يشير اليه ما اشتهرت بيننا انظنية الطريق لا تنافى قطعية الحكم . . . الخ ﴾

أي وربما يشير الى التصويب بالمعنى الثالث ما اشتهرت بيننا من ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم (ولكن فيه ما لا يخفى) إذ العبارة المذكورة كما انها مما تلائم التصويب بالمعنى الثالث الذي مرجعه الى النحو الثاني من السببية فكذلك هي تلائم القول بجعل الأحكام الظاهرية الطريقية على طبق مؤديات الامارات الظنية لأجل الوصول بها الى الأحكام الواقعية في قبال القول بجعل الحجية للامارات الظنية

أي المنجزية لها عند الاصابة والعذرية لها عند الخطأ كما اختاره المصنف في بحث إمكان التعبد بالامارات الغير العلمية فتذكر .

﴿ قوله نعم بناء على اعتبارها من باب الطريقية . . . الخ ﴾

أي نعم بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقية كما هو كذلك على ما تقدم لك شرحه في بحث إمكان التعبد بالامارات فمؤديات الطرق والامارات ليست هي احكاماً حقيقية نفسية ناشئة عن مصلحة أو مفسدة حادثة في المتعلقات بسبب قيام الامارات كما على القول بالسببية والموضوعية بل هي أحكام ظاهرية طريقية أي مقدمية قدشرّعت لأجل الوصول بها الى الاحكام الواقعية .

(بل تقدم من المصنف) ان المجعول في الطرق والامارات هو مجرد جعل الحجية أي المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ وقد مرّ تفصيل هذا كله في محله مبسوطاً فلا نعيد .

في اضمحلال الاجتهاد السابق

﴿ قوله فصل إذا اضمحل الإجتهاد السابق بتبدل الرأى الأول بالآخر أو بزواله بدونه . . . الخ ﴾

(المقصود من عقد هذا الفصل) انه اذا اضمحل الإجتهاد السابق وتبـــدل الى اجتهاد جديد أو الى الحيرة في المسألة والتردد فيها (فلا كلام) بالنسبة الى الأعمال اللاحقه فيعمل فيها إما بالاجتهاد الجديد أو بالاحتياط (ولكن الأعمال السابقة) فهل يعامل معها معاملة البطلان على نحو اذا كانت هي عبادة فتحتاج الى الإعادة أو القضاء وإن كانت معاملة من عقد أو ايقاع فلابد من تكرار السبب أم لايعامل

معها معاملة البطلان بل يرتب عليها آثار الصحة والتمامية بلا إعادة ولا قضاء ولا تكرار السبب .

(ثم إن الظاهر) ان الفرق بين مسألتنا هذه ومسألة إجزاء الامر الظاهري وعدمه أن مسألة الإجزاء هي مما تعم الشبهة الموضوعية والحكمية جميعاً فإذا قامت الامارة أو الأصل على تحقق جزء أو شرط للمأمور به كالسورة أو طهارة الثوب أو البدن ونحوهما للصلاة ثم انكشف الخلاف وبان عدم تحققه في الخارج أو قامت الامارة أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة ثم انكشف الخلاف وأن الواجب كان هو الظهر مكان الجمعة فيقع الكلام حينئذ في أن المأتي به هل هو يجزي عن الواقع ام لا بخلاف مسألتنا هذه فتختص هي بالشبهات الحكمية فقط إذ الاجتهاد لايكاد يكون الا فيها دون الشبهات الموضوعية (كما ان) مسألتنا هذه هي مما تعم العبادات والمعاملات جميعاً ومسألة الإجزاء على الظاهر هي مما تختص بالواجبات فقط اي بما اذا كان هناك تكليف واقعاً فيقع الكلام في ان ما اتى به مما قام عليه أمر ظاهري هل هو يجزي عن الواقعي عند كشف الخلاف أم لا .

﴿ قوله ولزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقاً . . . الخ ﴾

اي سواء كان الإجتهاد اللاحق عن علم ويقين او عن طريق معتبر شرعي او عن اصل عملي شرعي او عقلي .

في بيان مقتضى القاعدة الاولية في الاعمال

السابقة المطابقة للاجتهاد الاول

﴿ قوله وأما الاعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد فلابد من معاملة البطلان معها . . . الخ ﴾

(وحاصل كلام المصنف) في الأعمال السابقة المطابقة للإجتهاد الاول ان مقتضي القاعدة الأولية فيها هو معاملة البطلان معها في صورتين ومعاملة الصحة معها في صورتين آخرتين .

(اما الصورة الاولى) من صورتي البطلان فهي ما إذا كان مدرك الإجتهاد الأول هو القطع بالحكم :

(وقد اشار إليها المصنف) بقوله الآتي وذلك فيما كان بحسب الإجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح ... الخ (ووجه البطلان) في هـــذه الصورة انه لا حكم مجعول شرعاً في مورد القطع بالحكم كي يجزي هو عن الإتيان بالواقعي ويكفي عنه وهذا واضح .

(واما الصورة الثانية) من صورتي البطلان فهي ما اذا كان مدرك الإجتهاد الأول هو الطريق المعتبر شرعاً وقد بنينا على اعتبار الامارات من باب الطريقية كما اخترنا ذلك وتقدم تفصيله في بحث إمكان التعبد بالامارات الغير العلمية .

(وقد اشار المصنف) الى هذه الصورة بقوله الآتي وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه وقد ظهر خلافه ... الخ (ووجه البطلان) في هذه

الصورة ان الامارات بناء على الطريقية مما لا تخلو من احد قولين .

(فإما ان نقول) فيها بجعل الحجية اي المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ .

(وعلى هذا القول) لا وجه لصحة الأعمال السابقة بعد كشف الخلاف فيها إذ المفروض ان الامارة التي قد أدت الى صحتها وانكشف خلافها لم تكن هي إلا مجرد عذر للفوت من دون ان يتدارك بها مصلحة الواقع ابداً .

(وإما ان نقول) فيها بجعل الاحكام الظاهرية الطريقية .

(وعلى هذا القول) ايضاً لا وجه لصحة الأعمال السابقة بعد كشف الخلاف فيها فان الحكم الظاهري الطريقي لا مصلحة فيه سوي الوصول به الى الواقع فإن أصاب فقد تنجز به الواقع وإن أخطأ فيكون عذراً لفوته من دون أن يتدارك به مصلحة الواقع أصلا .

(واما الصورة الاولى) من صورتي الصحة فهي ما إذا كان مدرك الإجتهاد السابق هو الطريق المعتبر شرعاً وقد بنينا على اعتبار الامارات من باب السببية والموضوعية .

(وقد أشار المصنف) الى هذه الصورة بقوله الآتي وأما بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الإجتهاد الأول عبادة كان أو معاملة ... الخ (ووجه الصحة) ان الامارة في هذا الفرض هي سبب لحدوث مصلحة أو مفسدة في متعلق الحكم موجبة لجعل حكم نفسي على طبق مؤداها بلا شبهة (وعليه) فلا يبقى الواقع بلا تدارك لمصلحته كما على القول بالطريقية كي لا يجزي المأتي به ولا يكفي .

﴿ اقول ﴾

إن الحكم بصحة الأعمال السابقة بنحو الإطلاق على نحو لو كانت هي عبادة فلا تحتاج الى الإعادة أو القضاء وإن كانت هي معاملة من عقد أو إيقاع فلا تحتاج الى تكرار السبب بمجرد القول بالسببية والموضوعية في الطرق والامارات هو (مما لا

وجه له) (فانه إذا قامت) الامارة السببية على أصل التكليف كوجوب صلاة الجمعة وقد أتينا بها مدة من الزمن ثم انكشف الخلاف وان الواجب كان صلاة الظهر مكانها دون الجمعة فلابد من قضاء صلوات الظهر في تلك المدة بلا كلام إلا اذا قام دليل معتبر من اجماع ونحوه على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد (ووجه القضاء أو الإعادة) في الوقت ان أقصى ما تقتضيه الامارة السببيـــة هو وجوب صلاة الجمعة حقيقة بمجرد قيامها على وجوبها ولا يكاد ينافي ذلك بقاء صلاة الظهر على وجوبها بلا تدارك لمصلحتها وقد تقدم اعتراف المصنف بذلك في بحث الإجزاء صريحاً (ويلحق) بذلك ما اذا قامت الامارة السببية على وجوب جزء أو شرط للمأمور به ثم انكشف الخلاف وأن الجزء او الشرط كان أمراً آخر مكانه وذلك لعين ما قلنا في الامارة السببية القائمة على أصل التكليف حرفاً بحرف فإن وجوب جزء أوشرط بقيام الامارة السببية هومما لاينافي بقاء الجزء أو الشرط الواقعي على وجوبه بلا تدارك لمصلحته (وهكذا اذا قامت) الامارة السببية على عدم وجوب جزء أوشرط للمأمور به ثم انكشف الخلاف وانه كان جزءاً أوشرطاً واقعاً فلا وجه للإجزاء ايضاً فإن القائل بالسببية إنما يدعي حدوث المصلحة في المتعلق على طبق مؤدي الامارة اذا كانت مثبتة لحكم تكليفي أو وضعي وأمـــا إذا قامت على نفي حكم تكليفي أو وضعي فلم يعلم دعواه نفي المصلحة أو المفسدة عن المتعلق بسبب قيام الامارة على نفيه .

(نعم إذا قامت) الامارة السببية على تحقق جزء أو شرط للمأمور به كما إذا قامت على اتيان السورة أو على طهارة الثوب او البدن او كون القبلة الى هذه الجهة وقد صلينا على طبق الامارة ثم انكشف الخلاف فها هنا لا بأس بالإجزاء عن الواقع وذلك لتحقق مصلحة الجزء اوالشرط بقيامها حقيقة ولكن ذلك خارج عما نحن بصدده من اضمحلال الإجتهاد السابق فإن الامارة في هذه الأمثلة كلها قائمة في الشبهة الموضوعية ولا اجتهاد في الشبهة الموضوعية كما لا يخفى .

(اللهم إلا اذا فرض) قيام الامارة السببية في الشبهة الحكمية على طهارة شيء أو حلية حيوان وقد صلينا في ذلك الشيء أو في جلد ذلك الحيوان أو في شعره أو وبره ثم انكشف الخلاف لم يبعد الصحة حينئذ على السببية والموضوعية ويكون هو من تبدل الإجتهاد الى اجتهاد جديد قطعاً (هذا كله في العبادات) (ومنها يظهر لك حال المعاملات) أيضاً فإذا قامت الامارة السببية على جزئية شيء أو شرطيته لعقد أو لإيقاع وتحقق العقد أو الإيقاع على طبق تلك الامارة السببية ثم انكشف الخلاف وان الجزء أو الشرط كان أمراً آخر مكانه لم يصح العقد أو الايقاع وهكذا اذا قامت على عدم جزئية شيء أو عدم شرطيته له وانكشف الخلاف وأنه كان جزءاً او شرطاً له لم يصح أيضاً .

(نعم) اذا قامت الامارة السببية في الشبهة الموضوعية على تحقق البلوغ مثلا في البايع ثم انكشف الخلاف وانه لم يكن بالغاً او قامت في الشبهة الحكمية على ان من دخل في الثانية عشر فهو بالغ ثم انكشف الخلاف وان البلوغ مما لا يتحقق الا بالدخول في السادسة عشر صح البيع ولم يحتج الى الإعادة أصلا وذلك لحدوث مصلحة البلوغ فيه بمجرد قيام الامارة بعد فرض كونها بنحو السببية والموضوعية

(والغرض من إطالة الكلام) بهذا المقدار هو بيان ان الحكم بصحة الأعمال السابقة المطابقة للإجتهاد الاول مطلقاً من غير تفصيل فيها بمجرد القول بالسببية والموضوعية ليس في محله وإن كانت هي صحيحة في الجملة على التفصيل الذي قد عرفت شرحه آنفاً فلا تغفل .

(واما الصورة الثانية) من صورتي الصحة فهي ما إذا كان مدرك الاجتهاد السابق هو الإستصحاب او البراءة الشرعية .

(وقد أشار اليها المصنف) بقوله في الآخر وكذلك الحال إذا كان بحسب الإجتهاد الاول مجري الإستصحاب أو البراءة النقلية ... الخ فإذا قامت البراءة الشرعية في الشبهة الحكمية على عدم وجوب شيء أو عدم جزئيته أو عدم شرطيته

لعبادة او لمعاملة ثم انكشف الخلاف وتبدل الإجتهاد الاول الى اجتهاد جديد قد أدّى الى وجوبه او جزئيته او شرطيته لم نحتج الى الإعادة او القضاء في العبادة او الى تكرار السبب في المعاملة (والظاهر) ان السرّ في نظره هو حكومة دليل البراءة على دليل الواقع او على أدلة الاجزاء والشرائط فلا يبقى وجوب ولا جزئية ولا شرطية في حال الجهل أبداً فلا إعادة ولا قضاء ولا تكرار السبب (وقد استفيد) حكومة دليل البراءة من كلام المصنف في الاقل والاكثر الارتباطيين قبل الشروع في التنبيه على امور (بل وصرح) في بحث الإجزاء ايضاً بحكومة الاصول العملية الجارية في تنقيح الجزء او الشرط على أدلة الأجزاء والشرائط كقاعدة الطهارة او الحلية (قال) بل واستصحابها في وجه قوى ونحوها ... الخ (هذا كله في البراءة النقلية) ومثلها استصحاب العدم .

(واما استصحاب الوجود) فإذا قام في الشبهة الحكمية على طهارة شيء او حلية حيوان فصلينا في ذلك الشيء او في جلد ذلك الحيوان او في شعره او وبره ثم انكشف الخلاف وتبدل الإجتهاد الاول الى اجتهاد جديد فقد صح العمل السابق لحكومة الإستصحاب على دليل الشرط وان الطهارة او الحلية المشروطة بها الصلاة هي اعم من الواقعية والظاهرية المحرزة بالاصل فالعمل في الحقيقة كان واجداً لشرطه ولو شرطه الظاهري لا الواقعي ومن حين ارتفاع الجهل وانكشاف الخلاف قد ارتفع الشرط الظاهري .

﴿ اقول ﴾

إنك قد عرفت .

(اولا) في بحث الإجزاء ان حكومة مثل قاعدة الطهارة والحلّ واستصحابها والبراءة على دليل الواقع او على أدلة الأجزاء والشرائط هي حكومة ظاهرية والحكومة الظاهرية مما لا تجدي شيئاً ما لم تكن هناك حكومة واقعية توجب الرفع حقيقة او توسع دائرة الجزء او الشرط واقعاً او تضيقها كذلك وقد تقدم سر ذلك كله هناك فلا نعيد .

(وثانياً) لو سلم ذلك كله فلا إشكال في أنه إذا قام الاستصحاب على اصل التكليف كوجوب صلاة الجمعة ثم انكشف الخلاف وأن الواجب كان هو الظهر لم يجز قطعاً وقد اعترف المصنف بذلك في الإجزاء كما أشير آنفاً وألحقنا به ما إذا قام الإستصحاب على وجوب جزء أو شرط ثم انكشف الخلاف وظهر أن الجزء أو الشرط كان أمراً آخر (وعليه) فحكمه في المقام بصحة العمل بمجرد ان كان بحسب الإجتهاد الأول مجري الإستصحاب نظراً الى عمله بما هو وظيفته في تلك الحال مما لا وجه له .

(وبالجملة) إن الحكم بصحة الأعمال السابقة المطابقة للإجتهاد السابق بعد تبدله الى اجتهاد جديد او الى التحير والتردد في غاية الإشكال من غير فرق في ذلك بين صورة وصورة إلا على السببية في الجملة على التفصيل الذي قد عرفت شرحه آنفاً (هذا كله) مقتضي القاعدة الأولية في الاعمال السابقة .

(وأما مقتضي القاعدة الثانوية) المستفادة من أدلة خاصة فسيأتي الكلام فيها بلا فصل بعد هذا

في بيان مقتضي القاعدة الثانوية في الاعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الاول

﴿ قوله فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل فيه لعذر كما نهض فى الصلاة وغيرها مثل لا تعاد وحديث الرفع بل الإجماع على الإجزاء فى العبادات على ما ادعى . . . الخ ﴾

إشارة الى مقتضي القاعدة الثانوية في الاعمال السابقة المطابقة للإجتهاد الاول

(فيقول) إن مقتضاها هو صحة تلك الاعمال وذلك لأدلة خاصة نعتمد عليها ونستند اليها .

(منها) ما يختص بالصلاة فقط دون غيرها وهو حديث لا تعاد الصلاة إلا من خمس فإذا أدى الإجتهاد الاول الى عدم جزئية شيء للصلاة أو عدم شرطيته لها او عدم مانعيته عنها او عدم قاطعيته لها وأوقعنا الصلاة على طبق ذلك الإجتهاد ثم انكشف الخلاف وظهر جزئية ذلك الشيء أو شرطيته او مانعيته او قاطعيته صحت الصلاة ولا حاجة الى الإتيان بها ثانياً إعادة او قضآء الا إذا كان الامر المختل هو أحد الامور الخمسة وهي الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود (هذا) ولكن الإستدلال بالحديث الشريف مبني على شموله لصورة الجهل بالحكم أو الموضوع وعدم اختصاصه بصورة النسيان فقط كما قديدعي ذلك والا فلا يكاد ينفع المقام شيئاً أبداً .

(ومنها) ما يختص بالعبادات فقط دون غيرها وهو الإجماع على الإجزاء الذي ادعاه بعضهم على ما يظهر من المصنف واشتهر على الألسن (وفيه) ان الإتكال في مثل هذه المسألة المهمة وهي صحة الاعمال السابقة من صلاة وصيام وحج وزكاة ونحوها من العبادات على مجرد الاجماع المنقول الذي لا يعرف قائله فضلا عن صحته وسقمه في غير محله جداً (مضافاً) الى ما تقدم في الإجماع المنقول من ان مجرد اتفاق العلماء وأرباب الإجتهاد والفتوى ما لم ينضم اليهم أصحاب الائمة عليهم السلام وحملة الاخبار الذين ليست أقوالهم مستندة الى الإجتهاد والإستنباط غالباً بل الى السماع عن الإمام عليه السلام لم ينفع في الحدس عن رأي المعصوم وفي استكشاف قوله عليه السلام وذلك لجواز استناد العلماء جميعاً على اجتهادهم في المسألة وعلى استنباطهم فيها من الأدلة وقد أخطأوا فيها تماماً وهذا ظاهر واضح

(ومنها) مايشمل العبادات والمعاملات جميعاً وهو حديث الرفع (والظاهر) ان المقصود من ذلك هو الإستدلال بفقرة ما لا يعلمون نظراً الى حكومتها على

أدلة الواقع كما أشير آنفاً فإذا أدي الإجتهاد الى عدم وجوب شيء او الى عدم جزئيته او عدم شرطيته لعبادة او لمعاملة ثم تبدل الإجتهاد وانكشف وجوبه او جزئيته او شرطيته واقعاً فحديث الرفع حيث يرفع الوجوب او الجزئية او الشرطية في الزمان الأول أي في حال الجهل فلا وجه للاتيان بالعمل ثانياً (وفيه) ما تقدم آنفاً من ان حكومة حديث الرفع ونحوه هي حكومة ظاهرية ولا يرتفع بها الأمر المجهول ارتفاعاً حقيقياً من أصله فلا يكاد تجدي (هذا) ويحتمل ايضاً ان يكون المقصود من الاستدلال بحديث الرفع هو التشبث بالفقرة الاولى منه اي رفع عن امتي تسعة أشياء (الخطاء) ... الخ بناء على اطلاقه وشموله للخطاء في الاحكام ايضاً ولكن يرد عليه .

(أولا) ان ظاهر الخطاء هو الخطاء في الموضوعات دون الاحكام .

(وثانياً) ان الخطاء في الاحكام ليس الا عبارة عن الجهل وليس هو شيئاً آخر وراء ما لا يعلمون .

(وثالثاً) ان الاستدلال به مبني على كون الخطاء مما يرتفع به الاثر الوضعي والتكليفي جميعاً دون التكليفي فقط اي يرتفع به الجزئية والشرطية ونحوهما كما يرتفع به المؤاخذة والعقاب قطعاً وهو خلاف التحقيق كما عرفته منا في محله وان المرفوع به ليس الا خصوص الاثر التكليفي فقط دون غيره فتأمل جيداً .

﴿ قوله وذلك فيما كان بحسب الإجتهاد الاول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح . . . الخ ﴾

علة لقوله فلابد من معاملة البطلان معها ... الخ وهو اشارة الى الصورة الاولى من صورتي البطلان كما أشير قبلا .

﴿ قوله وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه وقد ظهر خلافه . . . الخ ﴾

إشارة الى الصورة الثانية من صورتي البطلان كما ذكرنا قبلا .

في الرد على تفصيل الفصول في الاجتهاد السابق

﴿ قوله من غير فرق بين تعلقه بالأحكام أو بمتعلقاتها ضرورة ان كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما في الفصول الى آخره ﴾

رد على تفصيل صاحب الفصول في المقام وعنوان كلامه رحمه الله وان لم يكن هو التفصيل بين الحكم والمتعلق بل التفصيل بين ما اذا كانت الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعاً أخذها بمقتضي الفتوى وبين ما لم يكن كذلك (لكن) يظهر من أواخر كلامه ان المقصود من ذلك هو التفصيل بين الحكم ومتعلقه .

(قال في الفصول) فصل اذا رجع المجتهد عن الفتوى انتقضت في حقه بالنسبة الى مواردها المتأخرة عن زمن الرجوع قطعاً وهو موضع وفاق (الى أن قال) وأما بالنسبة الى مواردها الخاصة التي فيها قبل رجوعه عنها (فإن قطع) ببطلانها واقعاً فالظاهر وجوب التعويل على مقتضي قطعه فيها بعد الرجوع (الى ان قال) وكذا لو قطع ببطلان دليل واقعاً وان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجية القياس فأفتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه (الى ان قال) وان لم يقطع ببطلانها ولا ببطلانه فإن كانت الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعاً أخذها بمقتضي الفتوى فالظاهر بقائها على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع (إذ الواقعة) الواحدة لا تتحمل اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم دليل عليه (ولئلا يؤدي)

الى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأي واحد فيؤدي الى الإختلال فيما يبني فيه عليها من الأعمال (ولئلا يرتفع) الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم الإجتهاد ولايعارض ذلك بصورة القطع لندرته وشذوذه (ولاصالة بقاء) آثار الواقعة إذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد ولا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تأثير الإجتهاد المتأخر فيها (الى ان قال) وعلى ما قررنا فلو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة أو عدم شرطيته فأتى بها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع بنى على صحة ما أتى به حتى انها لو كانت صلاة وبنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل بنى على صحتها من جهة ذلك أو بنى على صحتها في شعر الأرانب والثعالب ثم رجع ولو في الأثناء إذا نزعها قبل الرجوع وكذا لو بنى على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيه ورجع ولو في الأثناء وكذا لو تطهر بما يراه طاهراً أو طهوراً ثم رجع ولو في الأثناء فلا يلزمه الإستيناف (وكذلك القول) في بقية مباحث العبادات وساير مسائل العقود والإيقاعات (فلو عقد) أو أوقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها واستصحب أحكامها من بقاء الملكية والزوجية والبينونة والحرية وغير ذلك (الى ان قال) ولو كانت الواقعة مما لا تتعين اخذها بمقتضي الفتوى فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حلية حيوان فذكته ثم رجع بنى على تحريم المذكي منه وغيره او على طهارة شيء كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده أو على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من أرضعته ذلك ثم رجع بنى على تحريمها لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لايثبت بالإجتهاد على الإطلاق بل ما دام باقياً على اجتهاده فإذا رجع ارتفع (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(ومحصل هذا الكلام بطوله) انه إذا لم يقطع ببطلان ما اجتهده أولا ولا

ببطلان دليله كما اذا اجتهد استناداً الى دليل كان يرى حجيته ثم زالت حجيته في نظره مع بقاء احتمال حجيته في الواقع فحينئذ .

(ان كان الإجتهاد الأول) في نفس الحكم الشرعي فيتغير الحكم الشرعي بتغير الإجتهاد الأول ولا يبقى الى الآخر كما يشهد به قوله فالظاهر تغير الحكم بتغير الإجتهاد ... الخ وقوله في الآخر لأن ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالإجتهاد على الإطلاق بل ما دام باقياً على اجتهاده ... الخ .

(وأما اذا كان) في متعلق الحكم الشرعي وقد وقع المتعلق في الخارج على طبق ذلك الإجتهاد الاول ثم تغير الإجتهاد فلايتغيرالفعل اي المتعلق للحكم الشرعي عما كان عليه من الصحة بل يبقى على آثاره حتى بعد الرجوع كما يشهد به .

(قوله) فالظاهر بقائها يعني الواقعة على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع (الى ان قال) ولإصالة بقاء آثار الواقعة (الى ان مثّل لها) بالصلاة في أمثلة متعددة (الى ان قال) وكذلك القول في بقية مباحث العبادات وسائر مسائل العقود والإيقاعات ... الخ .

﴿ اقول ﴾

(وفيه مضافاً) الى ما سيأتي مما يرد على أدلته المتقدمة واحداً بعد واحد من عدم تحمل الواقعة الواحدة لاجتهادين ونحو ذلك (ان مقتضي) ما تقدم منه انه اذا اجتهد عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من أرضعته ذلك ثم رجع لم يبن على تحريمها لأن التزويج بحسب الاجتهاد الاول كان صحيحاً نافذاً مؤثراً في الزوجية والواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين ولو بحسب زمانين مع انه قد حكم بالبناء على تحريمها (بل لا يبعد) ان يقال إنه اذا اجتهد حلية حيوان فذكاه ثم رجع لم يبن على تحريمه لأن التذكية بحسب اجتهاده الأول كانت مؤثرة في الحلية والواقعة الواحدة مما لا تتحمل اجتهادين مع انه قد حكم بالبناء على تحريمه (هذا وعليك) بالتأمل التام في كلماته في المقام وفيما أفدناه في شرح مرامه فإنه من مزال الأقدام

وقد زل فيه بعض أساتيدي العظام رحمه الله ففسّر كلام الفصول في مجلس الدرس بما لا يرضى به الفصول (ثم أورد عليه) من وجوه شتى يبلغ على ما ببالي من نحو أربعة عشر وجهاً فباحثته في تفسير كلام الفصول وفي شرح مرامه مدة طويلة فلم يقبل مني حتى أتيته بالكتاب في اليوم القابل وقرأت له عبارات الفصول في المقام وذكرت له ما فيها من الشواهد على ما فهمت حتى عدل عن تفسيره ورجع عما أورد عليه من الوجوه الأربعة عشر واعترف بالإشتباه بمحضر من أصحابه .

(هذا وقد حكى) عن الشيخ أيضاً أعلى الله مقامه انه قد تردد في فهم مراد الفصول في المقام وأشكل عليه الأمر حتى أرسل بعض السادة من أفاضل تلامذته الى كربلا لملاقاة صاحب الفصول واستيضاح الحال منه شفاهياً فرجع السيد ولم يأت بشيء يرجع الى محصل هكذا نقل بعض الأجلة في بعض مؤلفاته (والله العالم)

﴿ قوله وان المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام إلا حسبان ان الأحكام قابلة للتغيير والتبدل بخلاف المتعلقات والموضوعات . . . الخ ﴾

إشارة الى الدليل الأول للفصول وهو قوله المتقدم إذ الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين ولو بحسب زمانين ... الخ .

(وقد اجاب عنه المصنف) بما حاصله انه لا فرق بين الاحكام والمتعلقات من ناحية تغير الاجتهاد فإن الواقع في كل منهما واحد لا يتحمل اجتهادين من غير اختصاص بالمتعلقات فقط وهو جيد متين .

﴿ قوله ولزوم العسر والحرج . . . الخ ﴾

إشارة الى الدليل الثاني للفصول وهو قوله المتقدم ولئلا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة ... الخ .

(وقد اجاب عنه المصنف) بجوابين جواب حلّي وجواب نقضي .

(اما الجواب الحلّي) فقد أشار اليه بقوله لا يكون الا احياناً ... الخ اي لا يكون دائماً كي يلزم منه العسر والحرج المنفيين عن الشريعة .

(واما الجواب النقضي) فقد أشار اليه بقوله مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات اي مع عدم اختصاص لزوم العسر بالمتعلقات فقط بل يجري ذلك في الاحكام ايضاً فإذا اجتهد عدم وجوب شيء مثلا او عدم نجاسته ثم رجع عن ذلك وعرف وجوبه او نجاسته وجب عليه اتيان ذلك الواجب إعادة او قضاء إن كان مما شرّع فيه القضاء او وجب الاجتناب عن كل ما لاقى ذلك النجس الذي لم يعامل معه معاملة النجاسة او تطهير كل ما لاقاه مما هو محل ابتلائه فعلا وهذا مما يؤدي الى العسر والحرج بلا شبهة .

﴿ قوله والهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للمخاصمة بين الانام الى آخره ﴾

ليس هذا الدليل مذكوراً في كلام صاحب الفصول أصلا وانما هو شيء قد ذكره المصنف من عند نفسه انتصاراً للفصول (وحاصله) انه لو عاملنا معاملة البطلان مع الأعمال السابقة جميعاً من العبادات والمعاملات من عقودها وإيقاعها لاستلزم ذلك وقوع الهرج والمرج المخل بالنظام وأوجب ذلك المخاصمة بين الأنام .

(وقد أجاب) عنه بانسداد باب ذلك بالحكومة وفصل الخصومة بما يراه القاضي بين المتخاصمين ويحكم به بين المترافعين وهو جيد متين ايضاً .

(ثم إن المصنف) لم يؤشر الى الدليلين الآخرين للفصول (من قوله) ولئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل ... الخ .

(وقوله) ولإصالة بقاء آثار الواقعة ... الخ (والظاهر) انه لضعفهما جداً فإن الوثوق في العمل ما لم يرجع المجتهد عن اجتهاده هو حاصل متحقق فعلا وأما استصحاب بقاء آثار الواقعة بعد رجوع المجتهد عن الإجتهاد الاول فما لا وجه له فإن المجتهد بعد ما اضمحل اجتهاده الاول وإن فرض انه لم يقطع ببطلانه ولا ببطلان دليله كما هو مفروض الفصول على ما تقدم ولكنه لا يعلم فعلا للواقعة التي قد أتى بها على طبق اجتهاده الاول آثار كي يستصحبها في هذا الحال فإنه من

قبل الشك الساري وليس هو مورداً للإستصحاب قطعاً وإن كان مورداً لقاعدة اليقين ولم يثبت اعتبارها كما تقدم تفصيلها في الإستصحاب فتذكر .

﴿ قوله ولزوم العسر في الأحكام كذلك ايضاً . . . الخ ﴾

أي ولزوم العسر في الأحكام لا يكون إلا أحياناً ايضاً كما في المتعلقات عيناً .

﴿ قوله وأما بناءاً على اعتبارها من باب السببية والموضوعية فلامحيص عن القول بصحة العمل على طبق الإجتهاد الأول عبادة كان أو معاملة .. الخ ﴾

إشارة الى الصورة الأولى من صورتي الصحة كما أشير قبلا وقد عرفت ما فيها من النقض والإبرام وأن الصحة فيها ليست الا في الجملة على التفصيل المتقدم لك شرحه وبيانه لا مطلقاً كما ادعي المصنف فتذكر .

﴿ قوله وكذلك الحال إذا كان بحسب الإجتهاد الأول مجرى الإستصحاب أو البراءة النقلية . . . الخ ﴾

إشارة الى الصورة الثانية من صورتي الصحة كما ذكرنا قبلا وقد عرفت انه لاوجه للصحة فيها أصلا فتأمل ما ذكرناه لك في وجه عدم الصحة جيداً .

في التقليد وبيان معناه لغة واصطلاحاً

﴿ قوله فصل في التقليد وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات أو للإلتزام به في الإعتقاديات تعبداً بلا مطالبة دليل على رأيه . . . الخ ﴾

(التقليد في اللغة) هو تعليق القلادة ونحوها في العنق وذكر بعض اللغويين معنى آخر للتقليد (فقال) وقلده في كذا أي تبعه من غير تأمل ولا نظر (والظاهر) ان المقصود من هذا المعنى هو ان يفعل الإنسان كما يفعل الغير من غير أن يعرف

وجهه وحكمته فإذا فعل كذلك فقد صدق عليه أنه قلد الغير (ومن هنا يعرف) ان التقليد المذموم عند أهل العرف في الأمور العادية هو هذا المعنى فيفعل كما يفعل الغير من غير دراية ولا بصيرة ولا علم ولا معرفة .

(واما في الإصطلاح) فقد عرّفوا التقليد بتعاريف متعددة .

(منها) مانسبه المحقق القمي الى علماء الاصول كالعضدي وغيره وهو العمل بقول الغير من غير حجة (والظاهر) انهم يعنون به من غير حجة على ما قاله الغير لا من غير حجة على العمل بقول الغير (ويظهر من بعض المحشين) أن المراد من غير العضدي في كلام المحقق المذكور هو صاحب المعالم والسيد صدر الدين في شرحه على الوافية وغيرهما (كما انه يظهر من الشيخ) في رسالته المستقلة ان هذا التعريف هو محكي عن نهاية الأحكام والمعالم وشرح المختصر .

(ومنها) ما نسبه في الفصول إليهم وهو الأخذ بقول الغير من غير حجة .

(ومنها) ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه في رسالته المستقلة في آخر الأقوال وهو كون التقليد متابعة قول الغير .

(ومنها) ما ذكره الشيخ ايضاً في رسالته المستقلة في أول المسألة (قال) وفي الإصطلاح كما عن الفخر قبول قول الغير في الأحكام الشرعية من غير دليل على خصوص ذلك الحكم .

(ثم قال) وأحسن منه ما عن جامع المقاصد قبول قول الغير المستند الى الإجتهاد .

(ومنها) ما ذكره المصنف من انه اخذ قول الغير وهو غير الأخذ بقول الغير كما ستعرف .

(وقد أشار) الى ما اعتبروه من كونه من غير حجة بقوله تعبداً بلا مطالبة دليل على رأيه .

(ومنها) ما ذكره الفقيه الطباطبائي في العروة من ان التقليد هو الإلتزام

بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد بل ولو لم يأخذ فتواه ... الخ .

(ويظهر من الشيخ) ايضاً أعلى الله مقامه في رسالته المستقلة احتمال هذا المعنى (قال) والحاصل ان التقليد في اصطلاحهم هو مجرد الإنقياد والإستناد والإلتزام القلبي أو العمل الجاري على طبق قوله ... الخ .

﴿ اقول ﴾

والظاهر ان كلا من العمل بقول الغير والأخذ بقول الغير ومتابعة قول الغير هو بمعنى واحد فما لم يعمل بقوله لم يصدق عليه انه أخذ بقوله أو تابع قوله (كما ان الظاهر) ان قبول قول الغير وأخذ قول الغير هما بمعنى واحد وهو الذي يكون مقدمة للعمل .

(ومن هنا قال المصنف) وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات الى آخره وأما الإلتزام والأمر القلبي فهو أوسع من الكل لجواز وقوعه قبل الأخذ فضلا عن العمل به ومن هنا قال في العروة في عبارته المتقدمة وإن لم يعمل بعد بل ولو لم يأخذ فتواه ... الخ (وعلى هذا) فالمعاني التي قد ادعوها للتقليد في الاصطلاح هي أمور ثلاثة (العمل بقول الغير) (وأخذ قول الغير للعمل) (والإلتزام بالعمل بقول الغير) ولو لم يأخذ بعد فتواه فضلا من أن يعمل به .

(ثم إنه قد يقال) إن التقليد في الإصطلاح هو مأخوذ عن المعنى الأول اللغوي فكأن العامي الذي يقلد المجتهد هو يجعل اعماله في عاتق المجتهد وفي عهدته فهي كالقلادة في عنقه ولكنه بعيد جداً (بل الظاهر) انه مأخوذ عن المعنى الثاني اللغوي وهو ان يفعل الإنسان كما يفعل الغير من غير ان يعرف وجهه وحكمته فإن العامي الذي يقلد المجتهد يفعل كما يفعل مجتهده او كما يقول مجتهده من غير ان يعرف مدرك حكمه ودليله وإن كان اصل تقليده منه عن مدرك ودليل فالتقليد في الحقيقة هو مندرج تحت هذا المعنى الكلي ويكون من صغريات هذه الكبرى ومن جزئياتها (وعلى هذا) فالمتعين من بين المعاني المذكورة للتقليد اصطلاحاً هو

المعنى الاول منهـــا وهو العمل بقول الغير من غير حجة دون مجرد اخذ قول الغير لأجل العمل به ولو لم يعمل به بعد اومجرد الإلتزام والعقد القلبي ولو لم يأخذ قول الغير بعد او أخذه ولم يعمل به بعد فانهما بعيدان جداً لا سيما الثاني منهما كما لا يخفى .

﴿ قوله ولا يخفى انه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه وإلا كان بلا تقليد فافهم . . . الخ ﴾

قد أورد على تفسير التقليد بالعمل بقول الغير امور عديدة .

(منها) ما اشار إليه المصنف من ان التقليد سابق على العمل فلو كان التقليد هو نفس العمل لكان العمل بلا تقليد (وفيه) انه لم تنزل آية ولم ترد رواية ولا انعقد الاجماع ولا استقل العقل بوجوب كون العمل عن تقليد كي يجب ان يكون التقليد سابقاً على العمل وإلا كان العمل بلا تقليد بل الذي يجب على العامى اويجوز له بمقتضي الأدلة الآتية هو التقليد فإذا عمل بقول المجتهد وأخذ بكلامه فقدصدق عليه انه قلده وإن لم يصدق عليه انه عمل عن تقليد (ولعله) إليه اشار المصنف بقوله فافهم .

(ومنها) ما اشار إليه الفصول بقوله لئلا يلزم الدور في العبادات من حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القربة وهويتوقف على العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دوراً (والظاهر) ان مراده من ذلك ان وقوع العبادة في الخارج هو مما يتوقف على قصد القربة وقصد القربة على العلم بكونها عبادة والعلم بذلك للعامى مما يتوقف على التقليد فلو كان التقليـــد هو العمل اي وقوع العبادة في الخارج لتوقف وقوعها في الخارج على وقوعها في الخارج وهو دور صريح (وفيه) ان العلم بكونها عبادة للعامى هو مما يتوقف على قول المجتهد الجامع للشرائط لا على التقليد (وعليه) فلو كان التقليد هو العمل ووقوع العبادة في الخارج لم يلزم الدور فتأمل جيداً .

(ومنها) ما حكاه الشيخ اعلى الله مقامه في رسالته المستقلة (ومحصله) ان التقليد لو كان هو العمل امتنع ان يقع العمل على صفة الوجوب او الندب إذا كان مما اختلف فيه المجتهدون كغسل الجمعة بل امتنع ان يقع على صفة المشروعية إذا كان مما اختلف في مشروعيته كصلاة الجمعة في زمان الغيبة وصلاة القصر في اربع فراسخ (ووجه الإمتناع) ان وقوع العمل في الخارج على صفة الوجوب او الندب او المشروعية مما لايتحقق إلا بالتقليد فلو كان التقليد هو العمل الخارجي لتوقف وقوع العمل في الخارج على وقوع العمل في الخارج (وفيه) ان وقوع العمل على صفة الوجوب او الندب او المشروعية مما لا يتحقق الا بقول المجتهد الجامع للشرائط لا بالتقليد (وعليه) فلو كان التقليد هو العمل الخارجي لم يلزم توقف وقوع العمل في الخارج على وقوعه كذلك كما تقدم آنفاً في جواب الفصول

في الاستدلال على جواز التقليد ببناء العقلاء

﴿ قوله ثم إنه لا يذهب عليك ان جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم في الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج الى دليل والا لزم سدّ باب العلم به على العامي . . الخ ﴾

والظاهر ان قوله في الجملة إشارة الى الشرائط المعتبرة في المجتهد حيث لا يجوز رجوع الجاهل الى العالم مطلقاً (كما ان الظاهر) انوجه لزوم سدّباب العلم بجواز التقليد على العامي إن لم يكن الجواز بديهياً جبلياً فطرياً انه لو كان جواز التقليد بتقليد آخر فإن كان ذاك التقليد الآخر بهذا التقليد لزم الدور وإن كان بتقليد آخر ايضاً وهلم جراً لزم التسلسل وهذا معنى قوله ولا يجوز التقليد فيه ايضاً وإلا لدار او تسلسل .

(ثم هل المراد) من كون جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم بديهياً جلياً فطرياً أن جواز التقليد مما استقر عليه بناء العقلاء وقد جرى عليه ديدنهم أو أن جواز التقليد مما استقل به العقل وحكم به اللب مقتضي ما تقدم منه في الموضع الثالث من مواضع التجزي من قوله وعدم إحراز انبناء العقلاء أو سيرة المتشرعة على الرجوع الى مثله ... الخ هو الأول ومقتضي ما سيأتي منه في بحث اشتراط الحياة في المفتي من قوله فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضية الفطرة كما عرفت فواضح ... الخ هو الثاني فإنه كالصريح في الإشارة الى ما ذكره في المقام .

(وعلى كل حال) الحق ان جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم بل الى مطلق أهل الخبرة من كل فن هو مما استقر عليه بنآء العقلاء وقد جرى عليه ديدنهم ولو في الجملة كما صرح به المصنف أي فيما حصل منه الوثوق والإطمينان لا مطلقاً وهذا من غير أن يستقل به العقل ويحكم به اللب فإن العقل انما يستقل بحجية شيء اذا لم يحتمل فيه الخلاف كما في العلم واليقين دون ما احتمل فيه الخلاف والخطأ وإن حصل منه الوثوق والإطمينان (ومن هنا يظهر) ان مجرد بنآء العقلاء على رجوع الجاهل الى العالم مما لا يكفي مدركاً لجواز التقليد ما لم يحرز إمضاء الشارع له وعدم ردعه عنه ولو بسكوته وعدم نهيه عنه بالخصوص فإن مجرد ذلك كاشف قطعي عن إمضائه له وعدم ردعه عنه وعن خروجه عن تحت الآيات الناهية عن مطلق الظن فلو كان التقليد والعمل بقول العلماء من الأصحاب محرماً منهياً عنه شرعاً لم يكتف الشارع بعموم تلك الآيات الناهية بل كان ينهي عنه بالخصوص كما نهي عن القياس كذلك وورد في حقه من الأخبار الكثيرة ماشاءالله (وقد تقدم) نظير ذلك كله في حجية خبر الواحد في بنآء العقلاء على العمل بخبر الثقة بعد الإعتراف بصلاحية الآيات الناهية عن الظن للردع عنه إثباتاً من دون لزوم الدور كما ادعاه المصنف هناك فراجع وتدبر .

(بقي شيء) وهو ان العامي الجاهل إن كان رجوعه الى العالم هو بمقتضي

طبعه الأصلي وجبليته وفطرته من دون التفات الى شيء فهو وإلا بأن تفطن أن مجرد بناء العقلاء مما لا يكاد يكفي مدركاً ما لم ينضم إليه الإمضاء من الشرع لم يجز له الرجوع الى العالم عقلا ما لم يحرز بنفسه إمضاء الشارع له أو يعرف دلالة سائر الأدلة الدالة عليه مما سيأتي شرحه وتفصيله قريباً فانتظر .

﴿ قوله مطلقاً . . . الخ ﴾

الظاهر ان قوله مطلقاً إشارة الى عدم الفرق في العامي بين أن يكون عامياً بحتاً لاحظ له من العلم أصلا أو كان له حظ من العلم في الجملة ولم يبلغ درجة الإجتهاد

﴿ قوله غالباً . . . الخ ﴾

الظاهر انه إشارة الى ما قد يتفق للمقلد من أن يكون خبيراً في خصوص جواز التقليد عالماً بأدلته بصيراً على مدركه مجتهداً فيه غير مقلد فإن مثل هذا المقلد إذا لم يكن رجوعه الى العالم بديهياً جبلياً فطرياً له لم يلزم سدّ باب العلم بجواز التقليد عليه بعد فرض اطلاعه على أدلته ومداركه مما سيأتي من الآيات والروايات جميعاً .

الكلام حول الاجماع بقسميه من المحصّل والمنقول على جواز التقليد

﴿ قوله لبعد تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطرية الإرتكازية . . . الخ ﴾

قد ادعى الإجماع في المسألة جملة من العلماء الخاصة والعامة كالسيد المرتضى وغيره على ما يظهر من المحقق القمي (قال) أعلى الله مقامه في القانون الأول من التقليد

(ما لفظه) وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعي عليه الإجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الإجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية (الى أن قال) قال في الذكرى وعليه أكثر الإمامية وخالف فيه بعض قدمآئهم وفقهاء حلب فأوجبوا على العوام الإستدلال (الى أن قال) وقال بعض البغداديين من المعتزلة إنما يجب على العامى أن يسأل العالم بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله .

(ثم قال) والحق الجواز مطلقاً سواء كان عامياً بحتاً أو عالماً بطرق من العلوم للإجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الإفتاء والإستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعي في كلماتهم (قال) وصرح بالإجماع السيد المرتضى رحمه الله وغيره من علماء الخاصة والعامة (قال) قال في الذكرى بعد ما نقلنا عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف على الإستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه (انتهى)

(ثم إن حاصل) مناقشة المصنف في الإجماع بقسميه أن تحصيل الإجماع في المسألة على وجه يكشف عن رأي الإمام عليه السلام بعيد جداً لإحتمال أن يكون مدرك إجماعهم هو كون التقليد من الأمور الفطرية الإرتكازية من دون أن يكون مدركه رأي الإمام عليه السلام (ومن المعلوم) ان الإجماع الذي قد احتمل له المدرك مما لا يجدي شيئاً ما لم ينحصر مدركه برأي الإمام عليه السلام (ومن هنا يظهر) حال الإجماع المنقول في المسألة ولو قيل بحجيتها في غير المسألة فإن المحصل منه إذا نوقش في حجيته لكونه محتمل المدرك فكيف بمنقوله دون المحصل .

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى ما تقدم من الذكرى آنفاً من التصريح بمخالفة بعض قدماء الإمامية وفقهآء حلب فإن تحصيل الإجماع مع مخالفة جملة من الاصحاب صريحاً متعذر فضلا عن بعده لكونه محتمل المدرك فتأمل جيداً .

﴿ قوله ومنه قد انقدح إمكان القدح فى دعوى كونه من ضروريات الدين . . . الخ ﴾

بل بطلان هذه الدعوى مما لا يبعد أن يكون من الضروريات وذلك لما عرفت من أن الاجماع على جواز التقليد مما لم يتم في المسألة فكيف بدعوى كون الجواز فيها من ضروريات الدين .

الكلام حول سيرة المتدينين على التقليد

﴿ قوله وكذا القدح فى دعوى سيرة المتدينين . . . الخ ﴾

بل لا قدح في دعوى سيرة المتدينين فإن احتمال ان سيرتهم لأجل كون رجوع الجاهل الى العالم من الأمور الفطرية الإرتكازية أو من ضروريات العقل وفطرياته على اختلاف تعبير المصنف مما لا يكاد يضر بالسيرة وإن أضر بالإجماع قطعاً (والسر في ذلك) ان الإجماع اتفاق قولي فإذا احتمل كون المدرك لأقوالهم غير رأي الإمام عليه السلام فلا حجية له بخلاف السيرة فانها عمل خارجي فاذا كان عملهم متصلا بزمان الإمام عليه السلام ولم يردعهم المعصوم كشف ذلك عن رضائه بفعلهم فيكون حجة قهراً على كل حال .

(ثم إنه) قد أشار الى السيرة المذكورة صاحب الفصول (حيث قال) في جملة ما استدل به لجواز التقليد (ما لفظه) ولجريان طريقة السلف عليه من غير نكير :.. الخ بل يمكن أن يقال إن مرجع كلام المحقق القمي في عبارته المتقدمة من قوله للإجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الإفتاء والإستفتاء وتقريرهم وعدم إنكارهم ... الخ بل ومرجع كلام الذكرى المتقدم ايضاً من قوله ويدفعه إجماع

السلف والخلف على الإستفتاء من غير نكير ... الخ هو الى السيرة المستمرة وإن كانا قد عبّرا عنها باجماع السلف (وكيف كان) ان سيرة المتدينين على الرجوع الى العالم بالأحكام الشرعية من زماننا هذا الى زمن الائمة عليهم السلام هي أضيق دائرة من بناء العقلاء كافة على رجوع الجاهل الى العالم بل الى مطلق أهل الخبرة من كل فن ولكن لم يثبت ان المتدينين هل هم يبنون على الرجوع الى العالم بالمسائل الشرعية بما هم متدينون بهذا الدين ليكون وجهاً مستقلا غير بناء العقلاء أو انهم يبنون عليه بما هم عقلاء فيكون من شعب الدليل السابق لا دليلا مستقلا برأسه .

الكلام حول الاستدلال بآيتي النفر

والسؤال على جواز التقليد

﴿ قوله واما الآيات فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه ... الخ ﴾

(اما آية النفر) فهي في أوآخر التوبة قال الله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلّهم يحذرون .

(واما آية السؤال) فهي في النحل والأنبياء جميعاً قال الله تعالى وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي اليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (وقد استدل) بالآيتين الشريفتين صاحب الفصول والشيخ أعلى الله مقامهما في جملة ما استدلا به على جواز التقليد واستدل المحقق القمي بآية السؤال فقط دون النفر (قال في الفصول) ولعموم قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون

بناء على ان المراد بأهل الذكر أهل القرآن من العلماء كما نص عليه جماعة وقد مر الكلام فيه يعني به في حجية خبر الواحد (قال) ولقوله تعالى في آية النفر ولينذروا قومهم الشامل للإنذار بطريق الفتوى أيضاً .

(وقال الشيخ) في رسالته المستقلة (ما لفظه) اما حكم التقليد فالمعروف بين أصحابنا جوازه بالمعنى الأعم وينسب الى بعض أصحابنا القول بالتحريم ويحكي عن بعض العامة والحق هو الأول للأدلة الأربعة آيتا النفر والسؤال الى آخر ما قال (وقال) المحقق القمي بعد الإستدلال بالإجماع (ما لفظه) ويدل عليه أيضاً عموم قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون (انتهى) .

﴿ قوله لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا الأخذ تعبداً الى آخره ﴾

هذا جواب عن الإستدلال بآية النفر والسؤال جميعاً (وحاصله) ان من المحتمل ان يكون الإرجاع الى المتفقهين المنذرين وهكذا الأمر بسؤال أهل الذكر هو لتحصيل العلم من أقوالهم فيعمل بالعلم لا بأقوالهم تعبداً ليثبت المطلوب .

﴿ اقول ﴾

إنك قد عرفت في حجية خبر الواحد في ذيل الإستدلال بآية النفر .

(ان المصنف) قد نفى الملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب الحذر مطلقاً ولو لم يحصل العلم من قول المنذر ليثبت بها المطلوب (وقد أشار إليه) بقوله هناك لعدم انحصار فائدة الإنذار بايجاب التحذر تعبداً .

(وان الشيخ ايضاً) قد أشكل على الإستدلال بالآية أموراً أهمها نفي الإطلاق لوجوب الحذر ولو لم يحصل العلم من قول المنذر ليثبت به المطلوب (قال) فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الإنذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الآية تخصيص للأدلة الناهية

للعمل بما لم يعلم ولذا استشهد الإمام عليه السلام فيما سمعت من الأخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الإمام وإنذار النافرين المتخلفين مع ان الإمامة لايثبت الا بالعلم (انتهى) .

(وقد أشار المصنف) الى الإشكال المذكور هناك بقوله لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق غير أنه قدس سره قد ادعى كون الآية مسوقة لبيان وجوب النفر ولم يقل لبيان مطلوبية الإنذار بما يتفقهون كما ادعى الشيخ أعلى الله مقامه (وعلى كل حال) يحتمل ان يكون مقصود المصنف من قوله ها هنا لقوة احتمال ان يكون الارجاع لتحصيل العلم لا للأخذ تعبداً ... الخ هو الاشارة الى نفي الملازمة الذي ادعاه هناك ويحتمل أن يكون مقصوده هو الاشارة الى نفي الاطلاق الذي ادعاه الشيخ هناك وأشار اليه المصنف أيضاً تبعاً للشيخ بقوله المتقدم (هذا كله) من أمر آية النفر (واما آية السؤال) فقد عرفت هناك أيضاً ان الشيخ اعلى الله مقامه قد أورد على الاستدلال بها إيرادات .

(من جملتها) ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم هو وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً كما يقال في العرف سل إن كنت جاهلا .

(وقد أشار إليه المصنف) هناك بقوله وفيه ان الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب .

(والظاهر ان مقصود المصنف) من قوله في المقام لقوة احتمال أن يكون الارجاع لتحصيل العلم لا للأخذ تعبداً ... الخ بعد ما عرفت انه جواب عن كلتا الآيتين اي النفر والسؤال جميعاً هو الاشارة أيضاً الى الايراد المذكور في آية السؤال

﴿ قوله مع ان المسؤل في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها أو أهل بيت العصمة والأطهار كما فسر به في الأخبار ... الخ ﴾

إشارة الى الايراد الأول من الايرادات التي أوردها الشيخ أعلى الله مقامه على

الاستدلال بآية السؤال في خبر الواحد ولم يؤشر إليه المصنف هناك .

(قال الشيخ) في خبر الواحد بعد تقريب الإستدلال بها (ما لفظه) ويرد عليه أولا ان الإستدلال إن كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضي السياق إرادة علماء أهل الكتاب كما عن ابن عباس ومجاهد وحسن وقتادة (الى أن قال) وان كان مع قطع النظر عن سياقها ففيه انه ورد في الأخبار المستفيضة أن أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام وقد عقد في أصول الكافي باباً لذلك (انتهى) .

(ومحصله) أن الآية الشريفة على كلا التقديرين هي أجنبية عن حجية قول العالم وجواز الرجوع إليه .

﴿ اقول ﴾

قد ذكرنا هناك وأشرنا في المقام أيضاً أن الآية الشريفة هي مذكورة في موضعين من القرآن المجيد في سورة النحل وفي سورة الأنبياء جميعاً وذكرنا هناك أيضاً أن الطبرسي رحمه الله قد ذكر في تفسير أهل الذكر أقوالا .

(احدها) أن المعنيّ بذلك أهل العلم بأخبار من مضى من الأمم سواء كانوا مؤمنين او كفاراً .

(ثانيها) أن المراد بأهل الذكر أهل الكتاب أي فاسألوا أهل التورية والإنجيل إن كنتم لا تعلمون (قال) عن ابن عباس ومجاهد (وقال) في الموضع الثاني من موضعي الآية عن الحسن وقتادة .

(ثالثها) ان المراد بهم أهل القرآن لأن الذكر هو القرآن (قال) عن ابن زيد (ثم قال) ويقرب منه ما رواه جابر ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام انه قال نحن أهل الذكر وقد سمى الله رسوله ذكراً في قوله ذكراً رسولا يعني به في سورة الطلاق (وقال) ايضاً في الموضع الثاني فروي عن علي عليه السلام انه قال نحن أهل الذكر (انتهى) .

(فعلى هذا كله ان كان) المراد من أهل الذكر هم أهل الكتاب أو الائمة

الأطهار فالآية الشريفة أجنبية عن حجية قول العالم وجواز الرجوع إليه كما هو محصل كلام الشيخ والمصنف جميعاً في المقام .

(بل وهكذا اذا كان) المراد منهم أهل العلم بأخبار من مضى من الأمم سواء كانوا مؤمنين أو كفاراً .

(واما إذا كان) المراد من أهل الذكر هم أهل القرآن أي العلماء بالقرآن كما تقدم في كلام الفصول انه قد نص عليه جماعة بل وهو ظاهر مـــا نسبه الطبرسي أيضاً الى ابن زيد (فلتوهم) دلالة الآية الشريفة على حجية قول العالم مجال واسع بدعوى الملازمة بين وجوب السؤال ووجوب القبول تعبداً وإلا لكان إيجـــاب السؤال لغواً جداً (ولكن يدفعه) الإيراد المتقدم آنفاً وهو ظهور الآية الشريفة في إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للعمل بالجواب تعبداً .

﴿ قوله نعم لا بأس بدلالة الأخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة ... الخ ﴾

فما دل على وجوب اتباع قول العلماء وهكذا ما دل على ان للعوام تقليد العلماء كما سيأتي شرحهما هما يدلان على حجية قول العالم بالمطابقة وأما مـــا دل على جواز الإفتاء سواء كان مفهوماً أو منطوقاً كما سيأتي أيضاً شرحهما فهما يدلان على حجية قول العالم بالملازمة وستعرف تفصيل هذا كله قريباً فانتظر .

في الاخبار الدالة على وجوب اتباع قول العلماء

﴿ قوله حيث دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء . . . الخ ﴾

وهي روايات كثيرة قد دل .

(بعضها) على وجوب اتباع قول العلماء عموماً .

(وبعضها) على اتباع قول أشخاص معينين ونحن نعلم من الخارج انه لا وجه لاتباع كلامهم إلا كونهم من العلماء بالحلال والحرام .

(فمن تلك الروايات) الكثيرة مارواه في الوسائل في القضاء في باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الحديث مسنداً عن اسحاق بن يعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمري ان يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك (الى ان قال) واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وانا حجة الله (وتقريب الاستدلال) بهذا الحديث الشريف ان رواة أحاديثهم الذين هم حجتهم علينا هم العلماء بحلالهم وحرامهم فإذا وجب الرجوع اليهم فقد وجب الرجوع الى العلماء بحلالهم وحرامهم .

(ومنها) مارواه في الوسائل في القضاء في باب وجوب التوقف والإحتياط في القضاء والفتوى عن عنوان البصري عن ابي عبدالله عليه السلام جعفر بن محمد يقول فيه سل العلماء ما جهلت وإياك ان تسألهم تعنتاً وتجربة (الحديث) :

(ومنها) مارواه في المستدرك في القضاء في باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الحديث عن الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول من كلام الحسين بن علي عليهما السلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (قال) ويروي عن امير المؤمنين عليه السلام اعتبروا ايها الناس بما وعظ الله به اوليائه من سوء ثنائه على الأحبار إذ يقول لو لا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم (الى ان قال) وانتم اعظم الناس مصيبة لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تسعون ذلك بأن مجاري الامور والاحكام على أيدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه فأنتم المسلوبون تلك المنزلة وما سلبتم ذلك الا بتفرقكم عن الحق واختلافكم في السنة بعد البينة الواضحة (الحديث) .

(ومنها) مارواه في المستدرك ايضاً في الباب المذكور عن ابي الفتح الكراجكي

في كنز الفوائد عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال الملوك حكام على النـــاس والعلماء حكام على الملوك .

(ومنها) ما رواه في المستدرك في القضاء في باب عدم جواز استنبـــاط الاحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفة تفسيرها من الائمة عن الصدوق مسنداً عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث قال فيـــه فإياك ان تفسر القرآن برأيك حتى تفقهه عن العلماء (الحديث) .

(ومنها) ما رواه في الوسائل في القضاء في باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الحديث مسنداً عن اسماعيل بن الفضل الهاشمي (قال) سألت ابا عبدالله (ع) عن المتعة فقال إلق عبد الملك بن جريج فسله عنها فإن عنده منها علماً (الحديث) .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن شعيب العقرقوقي (قال) قلت لأبي عبدالله عليه السلام ربما احتجنـــا ان نسأل عن الشيء فمن نسأل قال عليك بالأسدي يعني ابا بصير .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن عبدالله بن ابي يعفور (قال) قلت لأبي عبدالله عليه السلام انه ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي (الحديث) .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن علي بن مسيب الهمداني (قال) قلت للرضا عليه السلام شقتي بعيدة ولست أصل اليك في كل وقت فمن آخذ معالم ديني قال من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا (الحديث)

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً عن الرضا عليـــه السلام (قال) قلت لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني أفيونس بن عبد الرحمان

ثقة آخذ منه ما أحتاج اليه من معالم ديني فقال نعم (وروي بعده) حديثاً عن عبد العزيز قال فيه فعمن آخذ معالم ديني فقال خذ عن يونس بن عبد الرحمان (وروي بعده) ايضاً حديثاً عن عبد العزيز قال فيه فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين قال نعم .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن علي بن سويد السابي (قال) كتبت الى أبي الحسن عليه السلام وهو في السجن واما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور أيضاً مسنداً عن احمد بن حاتم بن ماهويه (قال) كتبت إليه يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام أسأله عمن آخذ معالم ديني وكتب أخوه ايضاً بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا فانهما كافوكما إن شاء الله .

(ومنها) ما رواه في المستدرك في الباب المذكور (فذكر حديثاً) عن أبي حماد الرازي يقول دخلت على علي بن محمد عليهما السلام بسرّ من رأى فسألته عن أشياء من الحلال والحرام فأجابني فيها فلما ودّعته قال لي يا حماد إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتك فسل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسني واقرأه مني السلام

ما دلّ على ان للعوام تقليد العلماء

﴿ قوله وبعضها على ان للعوام تقليد العلماء . . . الخ ﴾

وهي رواية واحدة قد رواها في الوسائل في القضاء في باب عدم جواز تقليد غير المعصوم فيما يقول برأيه وفيما لا يعمل فيه بنص عنهم عن أحمد بن علي بن أبي طالب

الطبرسي في الإحتجاج عن أبي محمـــد العسكري عليه السلام في قوله فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله (فساق الحديث الى ان قال عليه السلام) وكذلك عوامنا إذاعرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فمن قلّد مثل هؤلآء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهـــاء الشيعة لا كلهم فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلاتقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة (الحديث) .

(قال صاحب الوسائل) وأورده العسكري عليه السلام في تفسيره .

في الاخبار الدالة على جواز الافتاء مفهوما

﴿ قوله وبعضها على جواز الإفتاء مفهوماً مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم . . . الخ ﴾

وهي روايات كثيرة .

(منها) ما رواه في الوسائل في القضاء في باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم مسنداً عن أبي عبيدة (قال) قال أبو جعفر عليه السلام من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه (وروي) حديثاً في القضاء أيضاً في باب عدم جواز استنبـــاط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسيرها من الائمة قال فيه لعنته ملائكة السموات والارض .

(ومنها) ما رواه في الوسائل في باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم أيضاً مسنداً عن مفضل بن يزيد (قال) قال لي ابو عبدالله عليه السلام أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال أنهاك أن تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم :

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن عبد الرحمان بن الحجاج قال قال لي أبو عبدالله عليه السلام اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لاتعلم (ورواه) في الباب ثانياً بطريق آخر باختلاف يسير في المتن .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور أيضاً مسنداً عن عبيدة السلماني (قال) سمعت علياً عليه السلام يقول يا أيها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون (الحديث) .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن موسى بن بكير (قال) قال ابو الحسن عليه السلام من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الارض وملائكة السماء (وروي) بعده حديثاً آخر قال فيه لعنته ملائكة السماء والأرض .

(ومنها) مارواه في الباب المذكور أيضاً عن تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (قال) من أفتى الناس بغير علم فليتبؤ مقعده من النار :

(ومنها) ما رواه في المستدرك في الباب المذكور عن دعائم الإسلام (قال) وروينا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسألوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا .

(ومنها) ما رواه في المستدرك في الباب المذكور أيضاً عن غوالي اللئالي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (قال) من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه .

(ومنها) ما ذكره في المستدرك في الباب المذكور أيضاً عن الشهيد الثاني في

منية المريد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه (قال) من أفتى بفتيا من غير تثبت (قال) وفي لفظ بغير علم فإنما إثمه على من أفتاه .

(ومنها) ما رواه في الوسائل في القضاء في باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والإجتهاد مسنداً عن ابي بكر بن حزم (قال) توضأ رجل فمسح على خفيه فدخل المسجد يصلي فجاء علي عليه السلام فوطأ على رقبته وقال ويلك تصلي على غير وضوء فقال أمرني به عمر بن الخطاب قال فأخذ به فانتهى إليه فقال انظر ما يروي هذا عليك ورفع صوته فقال نعم أنا أمرته إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مسح على خفيه فقال قبل المائدة أو بعدها قال لا أدري قال فلم تفتي وأنت لا تدري سبق الكتاب الخفين .

(ومنها) ما رواه في الباب المذكور مسنداً عن مسعدة بن صدقة (قال) قال أبو جعفر عليه السلام من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث أحل وحرم فيما لا يعلم .

(ومنها) ما رواه في المستدرك في الباب المذكور عن غوالي اللئالي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (قال) من عمل بالمقاييس فقد هلك وأهلك ومن أفتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك وأهلك .

(ومنها) ما رواه في الوسائل في القضاء في باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الحديث مسنداً عن حمزة بن حمران (قال) سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول من استأكل بعلمه افتقر قلت إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويبثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والإكرام فقال ليس اولئك بمستأكلين انما ذاك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل الحقوق طمعاً في حطام الدنيا .

(ومنها) ما رواه في القضاء ايضاً في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة مسنداً عن علي بن أسباط (قال) قلت للرضا عليه السلام يحدث الأمر

لا أجد بداً من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك قال فقال ائت فقيه أهل البلد فاستفته من أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه (دلت الرواية الشريفة) مفهوماً على جواز الإستفتاء من مواليهم إذا وجدوا في البلد وأنه أمر مفروغ عنه بين الراوي والإمام عليه السلام وهو ممايكفي .

(ومنها) ما رواه في المستدرك في القضاء في باب نوادر ما يتعلق بأبواب صفات القاضي عن مصباح الشريعة (قال) قال الصادق عليه السلام لايحلّ الفتيا لمن لا يستفتى من الله عزوجل بصفآء سرّه وإخلاص عمله وعلانيته وبرهان عن ربه في كل حال لأن من أفتى فقد حكم والحكم لا يصح الا بإذن الله وبرهانه ومن حكم بالخبر بلا معاينة فهو جاهل مأخوذ بجهله ومأثوم بحكمه .

(قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم) أجرأكم على الفتيا أجرأكم على الله عزوجل أولا يعلم المفتى انه هو الذي يدخل بين الله تعالى وبين عباده وهو الحاير بين الجنة والنار ولا يحلّ الفتيا في الحلال والحرام بين الخلق (الا لمن اتبع الحق) من أهل زمانه وناحيته وبلده بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وعرف ما يصلح من فتياه .

(قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم) وذلك لربّما ولعلّ ولعسى لأن الفتيا عظيمة .

(وقال امير المؤمنين عليه السلام) لقاض هل تعرف الناسخ من المنسوخ قال لا قال فهل أشرفت على مراد الله عزوجل في امثال القرآن قال لا قال إذاً هلكت وأهلكت والمفتى يحتاج الى معرفة معاني القرآن وحقائق السنن ومواطن الإشارات والآداب والإجماع والإختلاف والإطلاع على اصول ما اجتمعوا عليه وما اختلفوا فيه ثم الى حسن الإختيار ثم الى العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ثم حينئذ إن قدر (انتهي) الحديث الشريف .

﴿ اقول ﴾

هكذا وجدت في نسختي ولكن الظاهر ان كلمة (إلا لمن اتبع الحق) مغلوطة وأحتمل أن الصحيح هكذا (إلا لمن كان اتبع الخلق) من أهل زمانه وناحيته وبلده بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ... الخ .

(وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه في رسالته المستقلة الى الحديث الشريف بلفظ آخر (قال) في مسألة تقديم الأورع على غير الأورع (ما لفظه) ويؤيده ما ورد في أنه لا يحل الفتيا (إلا لمن كان أتبع) أهل زمانه برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (انتهى) .

في الاخبار الدالة على جواز الافتاء منطوقاً

﴿ قوله او منطوقاً مثل ما دلّ على إظهاره عليه السلام المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام . . . الخ ﴾

(وهو ما رواه) في المستدرك في القضاء في باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الحديث عن أحمد بن على النجاشي في كتاب الرجال (قال) وقال له أبو جعفر عليه السلام يعني لأبان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك .

(ومثل ما رواه) في الباب المذكور عن نهج البلاغة (قال) عليه السلام فيما كتب الى قثم بن عباس واجلس لهم العصرين فأفت للمستفتي وعلّم الجاهل وذاكر العالم .

(ومثل ما رواه) في الوسائل في الباب المذكور مسنداً عن معاذ بن مسلم

النحوي عن أبي عبدالله عليه السلام (قال) بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس قلت نعم وأردت أن اسألك عن ذلك قبل أن أخرج اني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا فأدخل قولكم فيما بين ذلك فقال لي اصنع كذا فإني كذا أصنع .

﴿ قوله لا يقال إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه واتباعه فإنه يقال ان الملازمة العرفية بين جواز الإفتاء وجواز اتباعه واضحة وهذا غير وجوب اظهار الحق والواقع حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب اخذه تعبداً . . . الخ ﴾

وتوضيح المقام مما يقتضي ذكر أمور .

(الاول) انك قد عرفت في حجية خبر الواحد وقد أشير ها هنا أيضاً أن المصنف قد نفي الملازمة في آية النفر بين وجوب الإنذار ووجوب الحذر مطلقاً ولو لم يحصل العلم من قول المنذر تعبداً كما انه قد نفي الملازمة في آية الكتمان أيضاً بين حرمة الكتمان ووجوب القبول مطلقاً ولو لم يحصل العلم من قول المظهر تعبداً (واما في آية السؤال) فضافاً الى نفي الملازمة بين وجوب السؤال من أهل الذكر ووجوب القبول مطلقاً قد ادعى تبعاً للشيخ ظهور الآية بقرينة قوله تعالى إن كنتم لا تعلمون في إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للعمل بالجواب تعبداً (وعرفت ايضاً) ان الشيخ اعلى الله مقامه قد نفي الإطلاق في آية النفر لوجوب الحذر ولو لم يحصل العلم من قول المنذر كما انه قد نفي الإطلاق في آية الكتمان أيضاً لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم من قول المظهر وأن المصنف قد اعترف بنفي الإطلاق في آية النفر وأشار إليه بقوله وعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الاطلاق .... الخبل اعترف بنفي الإطلاق في آية الكتمان أيضاً غير أنه قد ادعى أنه مما لم يمنع الملازمة لم

يكن مجال لنفي الإطلاق ودعوى الإهمال كما لا يخفى .

(الثاني) انك قد عرفت آنفاً ان الأخبار الدالة على جواز التقليد هي على أقسام أربعة (ما دل) على وجوب اتباع قول العلماء (وما دل) على ان للعوام تقليد العلماء (وما دل) على جواز الإفتاء مفهوماً (وما دل) على جواز الإفتاء منطوقاً .

(الثالث) ان المستشكل في المقام ممن لا كلام له في القسم الاول والثاني من الاخبار الدالة على جواز التقليد من ناحية إطلاقهما .

(فان مثل قوله عليه السلام) واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا .

(او قوله عليه السلام) من كان من الفقهاء صائنا لنفسه الى قوله فللعوام ان يقلدوه الى غير ذلك من الاخبار مما له إطلاق يشمل ما إذا حصل العلم من قول العالم أو لم يحصل .

(وإنما كلام المستشكل) هو في القسم الثالث والرابع من أقسام الاخبار الدالة على جواز التقليد .

(مثل قوله عليه السلام) من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب .

(او قوله عليه السلام) اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك الى غير ذلك من الاخبار المتقدمة وليس إشكاله إلا من ناحية الملازمة بين جواز الإفتاء وجواز اتباعه نظراً الى أن أقصى ما دل عليه القسمان المذكوران هو جواز الإفتاء للناس وهذا مما لا يستلزم جواز اتباعه مطلقاً ولو لم يحصل العلم من قول المفتي تعبداً فكما ان المصنف قد أنكر الملازمة في آية النفر وآية الكتمان وآية السؤال فلينكرها في المقام ايضاً هذا محصل الإشكال .

(وقد أجاب عنه المصنف) بأن الملازمة العرفية بين جواز الإفتاء وجواز

اتباعه يعني مطلقاً ولو لم يحصل العلم من قول المفتي واضحة وهذه غير الملازمة بين وجوب إظهار الحق يعني به في آية الكتمان أو اظهار الواقع يعني به في آيتي النفر والسؤال وبين وجوب أخذه تعبداً .

﴿ اقول ﴾

والظاهر ان وجه الملازمة العرفية بين جواز الإفتاء وجواز اتباعه مطلقاً وعدم الملازمة كذلك بين وجوب اظهارالحق والواقع ووجوب اخذهما مطلقاً انالفتوى هي إخبار عن حدس ونظر وعن اجتهاد واستنباط وهذا مما لا يوجب العلم غالباً للعامى إلا نادراً فلو اختص حجية قول المفتي بما إذا حصل العلم منه كان الأمر بالإفتاء لغواً جداً وهذا بخلاف إظهار الحق والواقع فإنه إخبار عن حسّ وعيان وعن شهود ووجدان وهو في الأغلب مما يوجب العلم واليقين فاو اختص حجية قول المظهر للحق والواقع بما اذا حصل العلم منه لم يكن الامر باظهار الحق والواقع لغواً جداً فتأمل جيداً .

الكلام حول الاستدلال بدليل الانسداد

على جواز التقليد

(ثم إن هذا كله) تمام الكلام فيما ذكره المصنف من أدلة التقليد (وقد بقي منها) دليل واحد لم يذكره وهو دليل الإنسداد المركب من مقدمات عديدة .

(وقد أشار الى بعضها) صاحب الفصول (والى بعضها) المحقق القمي (والى أكثرها) الشيخ أعلى الله مقامه في رسالته المستقلة .

(قال في الفصول) فصل لا ريب في جواز التقليد لغير المجتهد (الى أن قال) للقطع ببقاء التكليف بالأحكام وانسداد طريق تحصيلها في حق غيره بغير طريق التقليد غالباً (انتهى) .

(وقال المحقق القمي) ويدل عليه أيضاً لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم إذ الإجتهاد ليس أمراً سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة العمر أو أغلبه فيه (انتهى) .

(وقال الشيخ) في رسالته المستقلة (ما لفظه) وحكم العقل بأنه بعد بقاء التكليف وانسداد باب العلم وعدم وجوب الإحتياط للزوم العسر إذا دار الأمر بين العمل على الإجتهاد الناقص الذي يتمكن منه العامى والعمل على التمام الذي يتمكن منه المجتهد كان الثاني أرجح لكونه أقرب الى الواقع (انتهى) وكأن كلام الشيخ أعلى الله مقامه بقرينة قوله إذا دار الأمر بين العمل على الإجتهاد الناقص ... الخ مفروض في غير العامى البحت بل في العامى الذي له حظ من العلم على نحو يتمكن من مراجعة كتب الأخبار كالوسائل ونحوه وإن لم يتمكن من علاج المعارضات ودفع الشبهات والجمع بين الروايات .

(وكيف كان) ملخص الكلام في تقرير دليل الإنسداد ها هنا انه مركب من مقدمات .

(الأولى) القطع ببقاء التكليف والأحكام الشرعية .

(الثانية) انسداد باب العلم والعلمي بأغلبها لغير المجتهد .

(وقد أشار) الى هاتين المقدمتين صاحب الفصول في كلامه المتقدم .

(الثالثة) ان فتح باب العلم أو العلمي بالتكاليف للعامى بتحصيل الإجتهاد واكتساب طريقة الإستنباط مستلزم للعسر والحرج الشديد بل مستلزم لاختلال النظام (وقد أشار) الى هذه المقدمة المحقق القمي .

(الرابعة) ان الإحتياط في المسائل الشرعية بإتيان محتمل الوجوب وترك

محتمل الحرمة مستلزم للعسر أيضاً (وقد أشار) الى هذه المقدمة الرابعة مع الأولى والثانية الشيخ أعلى الله مقامه في كلامه المتقدم فتهراً يتعين للعامى من بعد هذه المقدمات الأربع بتمامها العمل بفتوى المجتهد الجامع للشرائط لا تحصيل الإجتهاد ولا العمل بالإحتياط .

﴿ اقول ﴾

إن المقدمة الاولى بل والثانية ايضاً وان كانت هي مسلمة لا ريب فيها .

(ولكن المقدمة الثالثة) قابلة للمناقشة جداً فإن تحصيل الإجتهاد واكتساب طريقة الإستنباط ليس هو حرجياً على كل أحد فضلا من أن يكون مخلا بالنظام (نعم) تحصيله عند وقوع الواقعة وان كان هو عسرياً بل لعله مستحيل لضيق الوقت واحتياج تحصيله الى صرف مدة من العمر ولكن تحصيله للوقائع الآتية ليس عسرياً فلو كان الإعتماد في جواز التقليد على هذا الدليل فقط لم يجز لمن تمكن من تحصيل الإجتهاد للوقائع الآتية من غير عسر عليه ولا حرج أن يقلد الغير فيها مع أن المدعي هو جوازه مطلقاً حتى لمثل هذا الشخص .

(وأما المقدمة الرابعة) فكذلك هي قابلة للمناقشة ايضاً فإن الإحتياط التام في جميع المسائل الشرعية وإن كان عسرياً حرجياً ولكن مجرد الإحتياط ولو في بعض المسائل الشرعية ليس عسرياً حرجياً فلو كان الإعتماد في جواز التقليد على هذا الدليل فقط لم يجز التقليد إلا بعد الإحتياط في جملة من المسائل الشرعية بمقدار لو جاز عنه لزم العسر والحرج فعند ذلك كان يجوز التقليد في بقية المسائل لا مطلقاً ولو لم يحتط بعد في شيء منها أصلا مع أن المدعي هو جوازه مطلقاً ولو لم يحتط بعد في شيء منها أبداً .

﴿ قوله وأما قياس المسائل الفرعية على الأصول الإعتقادية فى أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الأولى لسهولتها فباطل . . . الخ ﴾

إن وضوح بطلان قياس المسائل الفرعية على الأصول الإعتقادية في عـــدم جواز التقليد فيها هو بمثابة لا يرضى به حتى من أسّس القياس وبنى بنيانه (فانه مضافاً) الى بطلان القياس في حد ذاته وانه في المقام مع الفارق لما أشار اليه المصنف بقوله ضرورة ان الاصول الاعتقادية مسائل معدودة بخلافها ... الخ (ان التقليد) في الاصول الاعتقادية كالتوحيد والنبوة ونحوهما هو مما لا يجوّزه العقل ما لم يحصل القطع واليقين من كلام المقلد بالفتح فيكفي حينئذ كما قواه الشيخ اعلى الله مقامه على ما تقدم تفصيله في بحث الظن في آخر الظن بالامور الإعتقادية وهذا بخلاف المسائل الفرعية .

في وجوب تقليد الاعلم

﴿ قوله فصل اذا علم المقلد اختلاف الأحياء فى الفتوى مع اختلافهم فى العلم والفقاهة فلابد من الرجوع الى الأفضل اذا احتمل تعينه للقطع بحجيته والشك فى حجية غيره . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الفصل هو التكلم حول وجوب تقليد الأعلم والكلام فيـــه يقع في مقامين :

(الاول) في المقلد العاجز عن الإجتهاد في مسألة تقليد الأعلم وغيرها وانه مع عجزه عن ذلك هل يتعين عليه التقليد من الأعلم أو يجوز له الرجوع الى غير الأعلم ايضاً

(الثاني) في المجتهد القادر على الاستنباط في مسألة تقليدالأعلم وغيرها وانه إذا نظر في الأدلة الشرعية فهل مقتضيها وجوب تقليد الأعلم على العامى وتعينه عليه او جواز الرجوع للعامى الى غير الأعلم ايضاً .

(وقد أشار المصنف) الى كلا المقامين جميعاً بقوله الآتي هذا حال العاجز عن الإجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسألة واما غيره فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول وعدم جوازه ... الخ .

(وقد أخذ هذا المعنى) من تقريرات الشيخ اعلى الله مقامه حيث أشار الى ذلك بقوله وقبل الخوض ينبغي رسم أمرين احدهما انه لايعقل الخلاف فيوجوب رجوع العامى الغير البالغ رتبة الإجتهاد في هذه الواقعة الى الأعلم والأفضل بل لابد أن يكون الخلاف في مقتضي الأدلة الشرعية (انتهى) .

(وكيف كان حاصل) كلام المصنف في المقام الأول ان المقلد اذا احتمل تعين الرجوع الى الأعلم فبمجرد أن احتمل ذلك وجب عليه الرجوع الى الأعلم وذلك لقطعه بحجيته وشكه في حجية غيره فالمقـــام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير وقد تقدم منا شرح أقسام الدوران في آخر البراءة وانه في الكل يجب الإحتياط والإقتصار على المتيقن وإجراء الأصل عن المشكوك .

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى استقلال عقل المقلد بوجوب الأخذ بقول الأعلم وذلك لكونه من أقوى الدليلين وقد عرفت منا في التعادل والتراجيح غير مرة استقلال العقل بذلك بل ادعى انها قاعدة مجمعة عليها فتذكر .

﴿ قوله ولاوجه لرجوعه الى الغير فى تقليده إلا على نحودائر ... الخ ﴾

فإن المقلد إذا رجع الى غير الأعلم في جواز تقليد غير الأعلم فهو مستلزم للدور فان الرجوع اليه متوقف على جواز تقليد غير الأعلم فلو كان جواز تقليد غير الأعلم مستنداً الى الرجوع اليه لزم الدور .

(وقد أخذ المصنف) هذا المعنى من تقريرات الشيخ ايضاً اعلى الله مقامه (قال) فاذا حاول أي المقلد استعلام حال هذه الواقعة يعني مسألة تقليد الأعلم بالتقليد فلا يعقل لرجوعه الى غير الأعلم على وجه التقليد وجه لأن استعلام حال هذه الواقعة من غير الأعلم لعله غير مفيد إذ لم يثبت جوازه بعد فان كان ذلك منه على سبيل عدم المبالات باحكام الشريعة فالعياذ بالله وان كان الإعتماد في الإستعلام المذكور هو قول غير الأعلم فهو دور (انتهى) .

﴿ قوله نعم لا بأس برجوعه إليه اذا استقل عقله بالتساوى وجواز الرجوع اليه ايضاً . . . الخ ﴾

استدراك عن قوله ولا وجه لرجوعه الى الغير . . . الخ أي نعم لا بأس برجوع المقلد الى غير الأعلم اذا استقل عقله بمساواة غير الأعلم مع الأعلم في جواز الرجوع اليه (وقد أخذ هذا المعنى) من التقريرات، أيضاً (قال) وتوضيحه ان المقلد إما أن يكون ملتفتاً الى الخلاف في هذه الواقعة أولا وعلى الثاني فلا كلام فيه في المقام (الى ان قال) وعلى الأول فإما أن يستقل عقله بالتساوي فلا كلام ايضاً إذ لا يعقل تكليفه بخلاف علمه وإما ان يكون متردداً كغيرها من الوقايع المشكوك فيها فإذا حاول استعلام حال هذه الواقعة بالتقليد فلا يعقل (ثم ساق الكلام) نحو ما تقدم آنفاً .

﴿ اقول ﴾

نعم إذا استقل عقله بالتساوي جاز له الرجوع الى غير الأعلم ايضاً إلا انه مجرد فرض لا واقع له وذلك لما أشرنا اليه من استقلال عقله بالأخذ بقول الأعلم نظراً الى كونه من أقوى الدليلين (هذا) مضافاً الى ما أفاده المصنف من القطع بحجية قول الاعلم والشك في حجية غيره فتأمل جيداً .

﴿ قوله هذا حال العاجز عن الإجتهاد فى تعيين ما هو قضية الأدلة فى هذه المسألة وأما غيره فقد اختلفوا فى جواز تقديم المفضول وعدم جوازه الى آخره ﴾

قد أشير آنفاً ان المصنف قد أشار بهذه العبارة الى كلا المقامين في هذا الفصل وقد عرفت حاصل كلامه في المقام الاول .

(واما المقام الثاني) وهو المجتهد القادر على الإستنباط في مسألة تقليد الاعلم وغيرها وانه إذا نظر في الادلة الشرعية فهل مقتضيها وجوب تقليد الاعلم على العامى أو جواز التقليد عن غيره ايضاً .

(فحاصل كلام المصنف) فيه هو عدم جواز تقديم المفضول على الافضل (واستدل لذلك) بالأصل والظاهر ان مقصوده من الاصل ان قول المفضول مع وجود الافضل مشكوك الإعتبار وقد تقدم في صدر مباحث الظنون أن الاصل فيما شك في اعتباره عدم حجيته جزماً بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعاً من المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ وحكم العقل بوجوب المتابعة وذلك لان الآثار المذكورة مما لا تترتب الا على ما اتصف بالحجية الفعلية أي المحرزة المعلومة في مقام الإثبات لا على ما اتصف بالحجية ولو ثبوتاً ولم يعلم بها إثباتاً .

(وقد أضفنا نحن) الى ذلك ان الامارة المشكوكة الاعتبار هي مما يحرم العمل به والإستناد إليه شرعاً وعقلا وقد تقدم التفصيل هناك مبسوطاً فراجعه ولا نعيد الكلام ها هنا ثانياً (هذا) وقد استدل صاحب التقريرات ايضاً بالاصل المذكور (قال) الثاني في تأسيس الاصل في المسألة فنقول إن الظاهر من كل من تعرض للمسألة ووصل كلامه إلينا أن الاصل مع المانعين (قال) وتقريره انه لا شك ان العمل بقول الغير ومطابقة العمل بقوله وهو المعبر عندهم بالتقليد عمل بما ورآء العلم (الى ان قال) والاصل المستفاد من الادلة القطعية كتاباً وسنة وإجماعاً

وعقلا على ما مرّ تفصيل القول فيه في محله هو حرمة العمل بغير العلم خرج منه متابعة الفاضل يعني الاعلم بالاتفاق من المجوّزين والمانعين فإنه هو المجمع عليه فيبقى متابعة المفضول في حرمة العمل بما وراء العلم (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

قد يشكل التمسك بالاصل لعدم حجية قول المفضول وذلك لان الكلام في المقام ليس إلا فيما تعارض فتوى الافضل مع المفضول كما أشار إليه المصنف بقوله في صدر البحث إذا علم المقلد اختلاف الاحيآء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة ... الخ ومقتضي القاعدة الأولية في الامارتين المتعارضتين كما حقق في صدر التعادل والتراجيح هو تساقط الطرفين جميعاً (وعليه) فكيف يؤخذ بقول الافضل ويجري الاصل عن المفضول (ولكن) حلّ الإشكال أن مقتضي القاعدة الأولية في الامارتين المتعارضتين وإن كان هو التساقط إلا ان مقتضي الإجماع القطعي على عدم تساقط قولي المجتهدين بمجرد معارضة بعضهما مع بعض هو حجية احدهما لا محالة ثم لا شك في ان مقتضي احتمال التعيين في قول الافضل مع احتمال التخيير بين الافضل والمفضول شرعاً هو القطع بحجية قول الافضل إما تعييناً أو تخييراً والشك في حجية قول المفضول ولو تخييراً فيكون المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير فيؤخذ بالمتيقن ويجري الأصل عن المشكوك وقد تقدم شرح أقسام الدوران في آخر البراءة مفصلا كما تقدم في صدر التعادل والتراجيح عند تأسيس الاصل الثانوي في الخبرين المتعارضين بعد التمسك باندراجهما في دوران الامر بين التعيين والتخيير التمسك أيضاً بحكم العقل بالاخذ بأقوى الدليلين (وعليه فيكون الوجه الوجيه بالنتيجة في تقديم قول الافضل على المفضول في كل من المقام الاول والثاني من هذا الفصل هو شيء واحد وهو دوران الامر بين التعيين والتخيير وحكم العقل بالاخذ بأقوى الدليلين فتأمل جيداً .

(هذا كله) حكم ما إذا اختلفوا في الفتوى واختلفوا في العلم والفضيلة على ما أشار اليه المصنف في صدر البحث كما اشير آنفاً بقوله إذا علم المقلد اختلاف الاحيآء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة ... الخ (ومنه يظهر) حكم ما إذا اختلفوا في الفتوى واتحدوا في العلم والفضيلة فإن مقتضى عدم تساقطهما بالمعارضة لأجل الإجماع القطعي كما تقدم وعدم مزية لأحدهما على الآخر في العلم والفضيلة كما هو المفروض هو التخيير بينهما عقلا (بل ويظهر) من ذلك حكم ما إذا انعكس الأمر فاتحدوا في الفتوى واختلفوا في العلم والفضيلة وهو التخيير بينهما ايضاً وذلك لإطلاقات أدلة التقليد المحفوظة في مثل هذه الصورة أعنى صورة الإتحاد في الفتوى وعدم الاختلاف والتعارض كي لا يمكن التمسك باطلاقات أدلة التقليد من جهة التساقط وإن كان يظهر من صاحب العروة قدس سره الاحتياط في المسألة .

(قال) مسألة الاحوط عـــدم تقليد المفضول حتى في المسألة التى توافق فتواه فتوى الأفضل (انتهى) ولـكنه على الظاهر مما لا وجه له إلا بنحو الإستحباب

(وقد أشار) الى ما قلناه صاحب التقريرات (فقال) الثامن يعنى من الأمور التى ينبغي التنبيه عليها في المسألة لا دليل على وجوب تعيين المجتهدين في العمل بقولهم إذا كانوا متوافقين في الفتوى وإن كان بينهما تفاضل بعد كون كل واحد منهم حجة شرعية (انتهى) .

(وأظهر من هذا كله) حكم ما اذا اتحدوا في الفتوى واتحدوا في العلم والفضيلة جميعاً وهو التخيير بينهما ايضاً فتأمل جيداً .

في القائلين بجواز تقليد غير الاعلم
وتضعيف أدلتهم

﴿ قوله ذهب بعضهم الى الجواز . . . الخ ﴾

يعني الى جواز تقديم المفضول (قال صاحب التقريرات) وحدث لجماعة ممن تأخر عن الشهيد الثاني قول بالتخيير بين الفاضل والمفضول تبعاً للحاجبي والعضدي والقاضي وجماعة من الأصوليين والفقهاء فيما حكى عنهم وصار اليه جملة من متأخري أصحابنا حتى صار في هذا الزمان قولا معتداً به والأقرب ما هو المعروف بين اصحابنا يعني به وجوب الأخذ بقول الأعلم .

﴿ اقول ﴾

ولعل مراد القائلين بجواز تقليد المفضول هو عند عدم معارضة فتوى المفضول مع الأفضل كما يظهر ذلك من صاحب الفصول رحمه الله وهو من القائلين بجواز تقليد المفضول فيرجع النزاع حينئذ لفظياً (قال في الفصول) بعد ما ذكر أدلة المنع (ما لفظه) ويشكل بمنع الاجماع لا سيما بعد تصريح جماعة بالجواز (الى أن قال) والرواية المذكورة يعني بها مقبولة عمر بن حنظلة بعد تسليم سندها واردة في صورة التعارض في الحكم فلا تدل على عدم الإعتداد بحكم المفضول عند عدم المعارضة فضلا عن دلالتها على عدم الإعتداد بفتواه مطلقاً (انتهى) موضع الحاجة من كلامه وظاهره تسليم عدم تقديم المفضول في صورة التعارض وان التخيير بينه وبين الأفضل إنما هو عند عدم المعارضة لا مطلقاً وهو متين جداً لا كلام لنا فيه كما تقدم .

﴿ قوله والمعروف بين الاصحاب على ما قيل عدمه . . . الخ ﴾

القائل هو صاحب التقريرات رحمه الله (قال) هداية اذا اختلف الأحياء في العلم والفضيلة فمع علم المقلد بالإختلاف على وجه التفصيل هل يجب الأخذ والعمل بفتوى الفاضل أو يجوز العمل بفتوى المفضول قولان المعروف بين أصحابنا وجماعة من العامة هو الاول كما هو خيرة المعارج والإرشاد ونهاية الاصول وذكر كثيراً من كتب الاصحاب رضوان الله عليهم (الى أن قال) وفي المعالم هو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم (قال) وصرح بدعوى الإجماع المحقق الثاني (ثم قال) ويظهر من السيد في الذريعة كونه من مسلمات الشيعة (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله وهو الاقوى للاصل وعدم دليل على خلافه . . الخ ﴾ .

قد ذكرنا فيما تقدم ان المصنف قد استدل للمنع عن تقليد المفضول بالاصل وقد عرفت منا شرحه ومعناه فلا نعيده ثانياً .

﴿ قوله ولا إطلاق في أدلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصله . . . الخ ﴾ .

جواب عن الوجه الثاني من وجوه القائلين بجواز تقليد المفضول (قال في التقريرات) هداية في ذكر احتجاج القائلين بالجواز وهو وجوه (الى أن قال) الثاني إطلاقات الأدلة كتاباً وسنة إذ لا أثر فيها على اشتراط الاعلمية فيكون هذه الإطلاقات قاطعة للأصل على تقدير تسليم اقتضائه المنع (انتهى) (وحاصل جواب المصنف عنه هو المنع عن إطلاقات الادلة بعد الغض عن دلالتها على أصل التقليد وسيأتي وجه المنع عن الإطلاقات بعد قوله هذا بلا فصل .

﴿ قوله لوضوح انها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا فى كل حال من غير تعرض اصلا لصورة معارضته بقول الفاضل . . . الخ ﴾

علة للمنع عن إطلاقات أدلة التقليد التي تمسك بها القائلون بجواز تقليد المفضول (وقد أخذ هذه العلة) من صاحب التقريرات (قال) في مقام الجواب عن الإطلاقات (ما لفظه) وأما الثاني فلان الإطلاقات المذكورة بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصل التقليد كما عرفت الوجه في ذلك فيما مرّ ان هذه الإطلاقات بين أصناف .

(ثم ذكر الاصناف الى أن قال) والظاهر ان هذه الاقسام كلها مسوقة لبيان جواز نفس التقليد من دون ملاحظة أمر آخر كقولك فارجع الى الأطبآء او الى الطبيب أو الى كل من يعالج مثلا فان المفهوم منها بيان أصل المرجع واما الواقعة المترتبة على هذه الواقعة من وقوع التعارض بين أقوال الاطباء فلا يستفاد منها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

والعمدة في الجواب عن الإطلاقات ان الكلام كما عرفت غير مرة وأشار اليه صاحب التقريرات في كلامه المتقدم آنفاً أعني قوله هداية إذا اختلف الاحيآء في العلم والفضيلة ... الخ . هو فيما إذا تعارض فتوى الأفضل مع فتوى المفضول .

(ولا إشكال) في انه مع معارضة الفتويين يحصل العلم الإجمالي بكذب أحدهما من أصله وبخروجه عن تحت أدلة الإعتبار رأساً من غير تعيين له إثباتاً بل ولا ثبوتاً على ما تقدم من المصنف في صدر التعادل والتراجيح عند الكلام فى الاصل الأولى فى تعارض الامارتين (كما لا اشكال) ايضاً في انه مع العلم الاجمالي بكذب أحدهما وعدم حجيته من غير تعيين له إثباتاً تسقطان الفتويان عن الحجية جميعاً لعدم التعين في الحجة فلا يمكن التمسك حينئذ لحجيـــة قول المفضول

باطلاقات الأدلة أصلا (نعم يمكن) دعوى الإجماع القطعي على عدم سقوطها جميعاً بالتعارض كما تقدم قريباً فيتعين الأفضل لدوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير ولاستقلال العقل بوجوب الأخذ بأقوى الدليلين كما سبق وعرفت غير مرّة فتأمل جيداً .

﴿ قوله ودعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما ممنوعة . . . الخ ﴾ .

(جواب عن الوجه الثالث) من وجوه القائلين بجواز تقليد المفضول (قال في التقريرات) الثالث دعوى استقرار سيرة أصحاب الأئمة على الأخذ بفتاوى أرباب النظر والإجتهاد من دون فحص عن الأعلمية مع القطع باختلافهم في العلم والفضيلة ويكفي في ذلك ملاحظة تجويز التكلم لهشام وأضرابه دون غيرهم ويعني بذلك انه يكفي في اختلافهم في العلم والفضيلة كون هشام وأضرابه مأذونين في المناظرة مع المخالفين في الإمامة ونحوها دون غيرهم فلو كانوا متساوين في العلم والفضيلة جميعاً لم يختص الإذن ببعضهم دون بعض .

(ثم إن جواب المصنف) عن الوجه الثالث هو مجرد المنع عن السيرة (ولكن) صاحب التقريرات قد أجاب عنها بنحو أبسط (قال) وأما السيرة فالمسلّم منها انهم مع عدم علمهم بالإختلاف في الفتاوى كانوا يرجعون بعضهم الى بعض وأما مع العلم بالإختلاف إجمالا فلا نسلم عدم فحصهم عن الفاضل وعدم رجوعهم اليه فكيف بما إذا علموا بالفضيلة والإختلاف تفصيلا (قال) بل يمكن دعوى ندرة الإختلاف بين أصحاب الأئمة أيضاً ولا ننكر أصل الإجتهاد في حقهم بل نقول بالفرق بيننا وبينهم من وجوه أسباب الإختلاف في حقنا دونهم فإن حالهم كما مرّ مراراً حال المقلدين في أمثال زماننا حيث انهم لا يختلفون في الفتاوى المنقولة عن مجتهدهم فإنه كلما يزداد بعد عهدنا عن مشكوة الإمامة ومصباح الولاية يزداد الحيرة والإختلاف فينا (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

بل لا يبعد أن يقال ان السيرة كانت هي جارية على الرجوع الى أصحاب الأئمة عليهم السلام مع عـــدم احتمال اختلافهم في الفتاوى أصلا فضلا عن عدم العلم باختلافهم فإن الإختلاف غالباً كما أشار اليه التقريرات إنما هو يحصل من جهة البعد عن عصر الإمام عليه السلام لا مع حضوره ودرك أيامه وهذا واضح .

﴿ قوله ولا عسر في تقليد الأعلم لا عليه لأخذ فتاويه من رسائله وكتبه ولا لمقلديه لذلك ايضاً . . . الخ ﴾

جواب عن الوجه الرابع من وجوه القائلين بجواز تقليد المفضول (قال في التقريرات) الرابع ان في وجوب تقليد الأعلم عسراً لا يتحمل في العادة فيكون منفياً في الشريعة فإن الأعلم في الأغلب منحصر في واحد أو في اثنين ومن المعلوم ان رجوع جميع أهل الإسلام اليه عسر عليه وعليهم كما هو ظاهر (انتهى) .

(وقد أجاب عنه المصنف) بنفي العسر لا على الأعلم ولا على مقلديه وذلك لارتفاع العسر عنهما بأخذ الفتاوى من رسائل الأعلم وكتبه وهو جواب صحيح لا يناقش فيه .

﴿ قوله وليس تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد مع ان قضية نفي العسر الإقتصار على موضع العسر فيجب فيما لا يلزم منه عسر . . . الخ ﴾

هذان جوابان آخران عن الوجه الرابع من وجوه القائلين بجواز تقليد المفضول :

(أحدهما) جواب عن خصوص دعوى العسر على المقلد إذا كان لزومه من ناحية تشخيص الأعلمية فيجيب عنها بأن تشخيص الأعلمية ليس بأشكل من تشخيص أصل الإجتهاد وهو جيد متين .

(ثانيهما) جواب عن دعوى العسر على كل من الأعلم ومقلديه إذا كان لزومه من ناحية الإنحصار في الأغلب فيجيب عنها بأن مقتضى ذلك هو الإقتصار

على مورد العسر لا التعدي منه الى غيره (وعليه) فالفتوى بجواز تقليد المفضول بنحو الإطلاق ولو في غير مورد العسر هي في غير محلها وهو جيد متين ايضاً .

(وقد أخذ) المصنف هذين الجوابين من صاحب التقريرات (قال) وأما لزوم الحرج فإن اريد لزومه في تشخيص موضوعه يعني به موضوع الأعلم ففيه ان تشخيص الأعلم ليس بأخفى من تشخيص نفس الإجتهاد (الى أن قال) وإن اريد لزومه من حيث الإنحصار ففيه ان الواجب حينئذ الرجوع الى الأعلم فيما لا يلزم منه العسر (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

في الوجوه التي استدل بها المانعون
عن تقليد غير الأعلم غير ما تقدم

﴿ قوله وقد استدل المنع أيضاً بوجوه أحدها نقل الإجماع على تعيين تقليد الأفضل . . . الخ ﴾

(قال في التقريرات) هداية في ذكر احتجاج المانعين وهو بعد الأصل كما عرفت تقريره يعني به في صدر البحث وجوه :

(الأول) الإجماعات المنقولة صريحاً في كلام المحقق الثاني كما حكاه الأردبيلي عن بعضهم ايضاً وظاهراً في كلام الشهيد الثاني المؤيد بنقل عدم الخلاف عند أصحابنا كما يظهر من السيد في الذريعة والبهائي حيث قال وتقليد الأفضل معين عندنا وفي المعالم وهو قول الأصحاب الذين وصل الينا كلامهم المعاضدة بالشهرة المحققة بين الأصحاب وهي الحجة في مثل المقام الملحق بالفرعيات بل ولا يجوز

الإجترآء في الإفتاء في مثل هذه المسألة التي بمنزلة الإفتآء في جميع الفقه بخلاف المنقول من الأصحاب (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ثانيها الأخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة كما في المقبولة وغيرها أو على اختياره للحكم بين الناس كما دل عليه المنقول عن أمير المؤمنين (عليه السلام) اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك . . . الخ ﴾

(قال في التقريرات) الثاني الأخبار الدالة على ترجيح الأعلم على غيره :

(منها) مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال فيها الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر .

(ومنها) رواية الصدوق بأسناده عن دواد بن الحصين عن الصادق عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما خلاف واختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم قال ينظر الى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا .

(ومنها) قول أمير المؤمنين عليه السلام المنقول في نهج البلاغة اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك (قال) والتقريب في الكل ظاهر فإن الإمام عليه السلام قدم قول الأفقه والاعلم على غيره عند العلم بالمعارضة والمخالفة وهو المطلوب (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ثالثها ان قول الأفضل أقرب من غيره جزماً فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلا . . . الخ ﴾

(قال في التقريرات) الثالث ان فتوى الاعلم أقرب من غيرها فيجب الاخذ بها عند التعارض لأن الاخذ بالأقرب لازم عند التعارض أما الاول فظاهر ، وأما الثاني فلقضآء صريح العقل به (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ولا يخفى ضعفها أما الأول فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكل أو الجلّ هو الأصل . . . الخ ﴾

(وحاصل ما أفاده) في ضعف الوجه الاول من وجوه المانعين وهو الإجماعات المنقولة ان من المحتمل قوياً أن يكون وجه ذهاب الكل أو الجلّ الى تعيين قول الاعلم هو ما تمسكنا به من الاصل في المسألة ومع هذا الاحتمال لا يكاد يبقى مجال لتحصيل الإجماع الكاشف عن رأي الإمام عليه السلام بمجرد الظفر على اتفاق الكل فإن الإتفاق كذلك إنما يكون هو كاشفاً عن رأيه عليه السلام إذا لم يحتمل له مدرك سواه وأما إذا احتمل له مدرك غيره سيما إذا كان الاحتمال قوياً كما في المقام فلا إجماع على النحو المعتبر قطعاً ويكون نقله موهوناً جداً مع عدم حجية الاجماع المنقول في حدّ نفسه ولو مع عدم وهنه على التفصيل المتقدم لك شرحه في محله إلا في بعض الصور فيكون حجة شرعاً .

﴿ اقول ﴾

هذا كله مضافاً الى عدم تحقق الإتفاق في الخارج أصلا ليكون كاشفاً عن رأي الإمام عليه السلام فإنه تقدم من صاحب التقريرات أقوال جماعة من الاصحاب وغيرهم بالتخيير بين الافضل والمفضول (فقال) وحدث لجماعة ممن تأخر عن الشهيد الثاني قول بالتخيير بين الفاضل والمفضول تبعاً للحاجبي والعضدي والقاضي وجماعة من الاصوليين والفقهاء فيما حكى عنهم وصار اليه جملة من متأخري اصحابنا حتى صار في هذا الزمان قولا معتداً به ... الخ . ومعه كيف يمكن دعوى الاجماع في المسألة أو الاعتماد على المنقول منه مع مصير جملة معتدة بها الى الخلاف وهذا واضح .

﴿ قوله وأما الثاني فلان الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة لأجل رفع الخصومة التي لا يكاد ترتفع إلا به لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى . . . الخ ﴾

(وحاصل ما أفاده) في ضعف الوجه الثاني من وجوه المانعين وهو الاخبار المتقدمة ان المستفاد منها هو ترجيح الاعلم على غيره عند تعارض حكمي الحاكمين وهو لا يستلزم ترجيحه عند تعارض فتوى المفتيين أيضاً .

(وقد تفطن لهذا المعنى) صاحب التقريرات ولكنه قد أجاب عنه من وجهين (فقال) بعد عبارته المتقدمة في بيان الوجه الثاني (ما لفظه لا يقال) إن ظاهر المقبولة هو اختصاصها بالقضاء كما هو المصرح به في صدرها حيث سئل الراوي عن رجلين بينهما منازعة في دين أو ميراث فلا يستقيم الإستدلال بها في الفتوى (لانا نقول أولا) يتم المطلوب بالاجماع المركب إذ لا قائل بالفصل بين وجوب قضآء الاعلم وتقليده وان احتمل عدم تحققه في العكس (الى أن قال وثانياً) إن ظاهر المقبولة صدراً وذيلا فيما إذا كان الاشتباه في الحكم الشرعي الذي مرجعه الى الإختلاف في الفتوى دون الامور الخارجية التي لا يكون رفع الإشتباه فيها بالرجوع الى الاحاديث فتكون الرواية دليلا على الترجيح بالاعلمية عند اختلاف أرباب الفتوى (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

(أما الإجماع المركب) وهو إطباق الأمة على عدم الفصل بين وجوب قضآء الاعلم ووجوب تقليد الاعلم على نحو يستكشف منه رأي الإمام عليه السلام (فغير ظاهر) ولا واضح .

(وأما ظهور المقبولة) مثل قوله واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم .. الخ في الإشتباه في الحكم الشرعي الذي مرجعه الى الإختلاف في الفتوى لو سلم بدعوى ان منشأ اختلاف الحاكمين هو اختلاف فتويهما ومنشأ اختلاف

فتويها هو اختلاف الحديثين (فهو مما لا يجدي) فإن ترجيح فتوى الاعلم في مقام الحكومة ورفع الخصومة مما لا يدل على ترجيحها في غير هذا المقام ايضاً .

﴿ قوله اما الثالث ممنوع صغرى وكبرى . . . الخ ﴾

(وحاصل ما أفاده) في ضعف الوجه الثالث من وجوه المانعين وهو كون فتوى الاعلم أقرب من غيرها فيجب الاخذ بها عند التعارض عقلا هو منع الصغرى والكبرى جميعاً .

(اما منع الصغرى) فلما قد يتفق من كون فتوى غير الاعلم أقرب من فتوى الاعلم من جهة مطابقة فتواه لفتوى من هو أعلم الكل ممن مات قبلا .

(وأما منع الكبرى) فلان ملاك حجية قول المجتهد شرعاً بل مطلق الامارات الظنية المعتبرة لدى الشارع ولو بناء على الطريقية دون الموضوعية والسببية لم يعلم أنه القرب الى الواقع كي يجب الاخذ بالاقرب عند معارضة بعضها مع بعض بل لعل الملاك في الحجية هو أمر آخر مما لم يكن لزيادة القرب فيه دخل أصلا .

﴿ اقول ﴾

(أما منع الصغرى) فما لاوجه له فان الكلام هاهنا متمحض فيما إذا تعارض فتوى الاعلم مع غير الاعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية مثل المطابقة لفتوى من هو أعلم الكل ممن مات قبلا أو المطابقة للشهرة ونحوهما من أمور أخر فمع قطع النظر عن هذه المرجحات كلها نحن ندعي ان فتوى الاعلم أقوى وأقرب الى الواقع فيحتمل فيها التعيين فتكون من دوران الامر بين التعيين والتخيير فيجب الإحتياط فيها بالأخذ بها وعدم التعدي عنها وقد عرفت في صدر المسألة وقبله وجه وجوب الاحتياط عند الدوران مكرراً (هذا) مضافاً الى كونها مورداً لاستقلال العقل بالأخذ بها نظراً الى كونها من أقوى الدليلين .

(واما منع الكبرى) فكذلك مما لا وجه له فإن الامارة الظنية المعتبرة شرعاً وان لم يعلم أن تمام ملاكها هو القرب الى الواقع ولكن بعد تسليم كون

اعتبارها من باب الطريقية دون الموضوعية والسببية لابد وأن يكون القرب الى الواقع مما له دخل في ملاكها ومع دخله فيها لا محالة يستقل العقل بوجوب الاخذ بالاقرب الى الواقع دون الابعد عنه وهذا واضح ظاهر .

(ثم إن المصنف) قد أخذ منعه عن الصغرى والكبرى جميعاً عن غيره كما يظهر من التقريرات (قال) بعد ذكره الوجه الثالث (ما لفظه) واعترض عليه تارة في الصغرى وأخرى في الكبرى (أما الاول) فبأن الاقربية على وجه الإطلاق مما لا وجه لها إذ ربما يكون فتوى غيره أقرب بواسطة اعتضادها بالامور الخارجية كموافقتها للمشهور او لفتوى أعلم الاموات او غير ذلك (الى ان قال واما الثاني) فبأنه لا دليل على اعتبار الاقربية في الامارات التعبدية التي منها قول المفتي فى حق المستفتي (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ولا يصغى الى أن فتوى الأفضل أقرب فى نفسه فانه ولو سلم انه كذلك إلا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى . . . الخ ﴾

(دفع لما قد يجاب) عن منع المصنف من الصغرى بتقريب ان مراد المانعين من قولهم فى الوجه الثالث ان فتوى الاعلم أقرب من غيرها هو الاقرب في نفسها فلا يتوجه اليهم أن فتوى غير الاعلم قد تكون أقرب بلحاظ مطابقتها مع فتوى أعلم الكل ممن مات قبلا .

(وحاصل الدفع) أن فتوى الاعلم وان كانت أقرب في نفسها ولكن الاقرب كذلك مما لا يكون صغرى للكبرى التى قد ادعاها الخصم من وجوب الاخذ بالاقرب عند المعارضة عقلا فإن الذي يستقل به العقل هو الاخذ بالاقرب مطلقاً سوآء كان أقرب في نفسه أو لمرجح خارجي دون خصوص الاقرب في نفسه .

﴿ اقول ﴾

إنك قد عرفت منا آنفاً ان الكلام هاهنا متمحض فيما إذا تعارض فتوى الاعلم مع

غير الأعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية وظاهر المصنف بل صريحه هو تسليم الصغرى أي أقربية فتوى الأعلم في هذه الصورة (وعليه) فيرجع النزاع معه لفظياً فلا تغفل أنت ولا تشتبه .

﴿ قوله نعم لو كان تمام الملاك هو القرب كما إذا كان حجة بنظر العقل لتعين الأقرب قطعاً فافهم . . . الخ ﴾

لا يجب أن يكون القرب هو تمام الملاك حتى يتعين الأقرب بل يكفي في ذلك كما اشير آنفاً ان يكون القرب مما له دخل في الملاك فإن مع دخله فيه لابد وأن يكون الأقرب متعيناً عقلا (والظاهر) انه اليه أشار بقوله فافهم فافهم جيداً .

في بيان معنى الاعلم

(ثم إن صاحب التقريرات) قد نبّه في خاتمة تقليد الأعلم على أمور تسعة ونحن نكتفي بالمهم منها وهو أمور ثلاثة :

(الأول) في بيان معنى الأعلم والظاهر ان مقتضى اشتقاقه من العلم أن يكون الأعلم عبارة عمن كان الانكشاف له بنحو أشد . فإن الإنكشاف مما له مراتب فنحن عالمون بالله والانبيآء أيضاً عالمون بالله وكم فرق بين علمنا وعلمهم وبيالي ان في النهج قيل لعلي عليه السلام إن عيسى كان يمشي على المآء فقال عليه السلام ولو ازداد يقيناً لمشى على الهوآء .

(وبالجملة) ان للعلم مراتب ودرجات والمناسب للمعنى اللغوي أن يكون الأعلم عبارة عمن كان علمه بالأحكام الشرعية بنحو أشد من غير الأعلم مع وحدة المعلوم فيهما بلا تفاوت فيه أصلا (ولكن الظاهر) ان هذا المعنى غير مراد

قطعاً (بل المراد من الاعلم) في المقام (إما من كان هو أقوى ملكة) وأشد سلطة في استنباط الاحكام وفهمها من الآيات والروايات (أو كان أكثر معلوماً) وأوسع إحاطة بالاحكام الشرعية والمسائل الدينية وإن لم يكن أقوي ملكة (والظاهر) ان المعيار في الاعلمية هو الاول أي من كان أقوى ملكة وأشد سلطة (ويشهد له) ما تقدم في ذيل أخبار التراجيح من قوله عليه السلام أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلا منا حيث يستفاد منه ان المعيار في الافقهية ان يكون المجتهد هو أعرف بمعاني كلامهم لا أكثر معلوماً وأوسع إحاطة بالاحكام فإذا كان أحدهما أعرف بمعاني كلامهم والآخر أكثر معلوماً كان الاول أفقه من الثاني (بل قد يدعى) ان كثرة المعلومات مع ضعف ملكة الإجتهاد ربما يوجب مزيد البعد عن الواقع وهو غير بعيد فراجع تقريرات بحث شيخنا العلامة اعلى الله تعالى مقامه فان له كلاماً طويلا حول هذا المعنى لا بأس بمراجعته وتأمله .

اذا شك في اختلافهم في الفتوى

فهل يجب الفحص عنه

(الثاني) انك قد عرفت فيما تقدم ان وجوب تقليد الاعلم إنما هو فيما إذا اختلفوا العلماء في الفتوى واختلفوا في العلم والفضيلة (فإذا لم يختلفوا في الفتوى) (او لم يختلفوا في العلم والفضيلة) (او لم يختلفوا لا في الفتوى ولا في العلم والفضيلة) (فالحكم هو التخيير) فالمعتبر إذاً في وجوب تقليد الاعلم هو أمر آن الإختلاف في في الفتوى والإختلاف في العلم والفضيلة (وعليه) فإذا شك في اختلافهم في

الفتوى مع العلم باختلافهم في العلم والفضيلة .

(فهل يجب على المقلد الفحص) عن الإختلاف في الفتوى ليأخذ بفتوى الاعلم إذا كانوا مختلفين فيها أم لا (مختار التقريرات) عدم وجوب الفحص عنه وقد استدل عليه بامرين :

(الاول) ما محصله ان مقتضى الأصل وإن كان هو وجوب الفحص عنه إذ بدونه لابد من الإحتياط والاخذ بفتوى الاعلم إذ لو كان هناك اختلاف في الفتوى واقعاً ففتوى الاعلم متعينة وإلا فتتخير ، فيدور الامر فيها بين التعيين والتخيير فيتعين الاحتياط فيها بالاخذ بها للقطع بحجيتها على كل حال إما تعييناً أو تخييراً والشك في حجية فتوى غير الاعلم فيجري الاصل عنها ولكن الاصل منقطع بالسيرة والظاهر أن مراده من السيرة هو ما تقدم منه في ذيل الجواب عن الوجه الثالث من وجوه القائلين بجواز تقليد غير الاعلم من استقرار السيرة على الرجوع الى أصحاب الائمة مع عدم العلم باختلافهم في الفتوى والعلم باختلافهم في العلم والفضيلة .

(الثاني) إصالة عدم المعارض فإذا أفتى أحدهم بطهارة العصير المغلي مثلا وشك في وجود فتوى أخرى بنجاسته فمقتضى الإستصحاب عدمها فيجوز حينئذ الاخذ بالفتوى بطهارته .

﴿ اقول ﴾

إن السيرة وإن كانت هي قابلة للمناقشة وذلك لما تقدم منا من استقرارها على الرجوع اليهم مع عدم احتمال اختلافهم في الفتوى أصلا لا مع الشك فيه واحتماله ولكن مع ذلك يكفي الدليل الثاني لعدم وجوب الفحص عن الإختلاف في الفتوى فإن استصحاب عدم وجود فتوى أخرى بنجاسة العصير المغلى في المثال المتقدم وارد على الاحتياط الجاري في دوران الامر بين التعيين والتخيير رافع لموضوعه من أصله وهو الشك في وجود فتوى اخرى من الاعلم مخالفة لهذه الفتوى غير ان

الظاهر ان هذه الصورة الاولى وهي صورة عدم العلم باختلافهم في الفتوى هي مجرد فرض في أمثال زماننا هذا كما لا يخفى .

(وعلى كل حال) هذا تمام الكلام فيما اذا شك في اختلافهم في الفتوى وعلم باختلافهم في العلم والفضيلة وقد عرفت ان حكمها هو عدم الفحص عن الاختلاف فى الفتوى إذا فرض اتفاقها أحياناً .

اذا شك فى اختلافهم فى العلم والفضيلة

فهل يجب الفحص عن الأعلم

(واما إذا انعكس الأمر) بأن علم باختلافهم في الفتوى وشك في اختلافهم في العلم والفضيلة ففي هذه الصورة الثانية (هل يجب) الفحص عن الأعلم ليأخذ بفتواه ام لا (مختار التقريرات هو وجوب الفحص عن الأعلم .

(قال في التنبيه الثالث) وإذا علم الإختلاف يعني في الفتوى واحتمل التفاضل فهل يجب الفحص أولا وجهان بل لعل قولان (الى ان قال) ويدل على الوجوب أمور :

(منها) الأصل حيث ان قبل الفحص لا يعلم البرآءة بخلافه بعد الفحص فالواجب هو الفحص .

(ومنها) قوله عليه السلام في رواية داود بن الحصين ينظر الى أفقههما فان في قوله ينظر دلالة واضحة على وجوب الفحص مضافاً الى كونه معمولا به في جميع الطرق المتعارضة (قال) ولعل وجوب الفحص موافق للقاعدة ايضاً فإن

التكليف معلوم إجمالا وإنما الشك في كونه على وجه التعيين على تقدير التفاضل أو على وجه التخيير على تقدير عدمه ومنشأ الشك هو الإشتباه في المصداق مع انتفآء ما يشخصه من الاصول وإمكان استعلامه فلابد من الفحص حتى يعلم المكلف به (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

أما رواية داود بن الحصين عن أبي عبدالله عليه السلام ينظر الى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر فهي آمرة بالرجوع الى الافقه الاعلم الاورع وليست هي آمرة بالفحص عنه عند الشك فى وجوده (مضافاً) الى كونها واردة في مورد الحكومة ورفع الخصومة فلا دلالة لها في مقام التقليد أصلا (وأما الاصل) فالظاهر ان المراد منه بقرينة قوله حيث ان قبل الفحص لا يعلم البرآءة بخلافه بعد الفحص .. الخ هو أصل الإشتغال وهو وإن كان حقاً لا مجال لإنكاره ولكنه على الظاهر ليس هو وجهاً آخر غير الوجه الاخير الذي قد أشار اليه بقوله ولعل وجوب الفحص موافق للقاعدة ايضاً .. الخ

(وعلى كل حال) تقريب أصل الإشتغال هو أنا نعلم إجمالا باشتغال الذمة بوجوب العمل باحدى الفتويين إما تعييناً ان كان أحدهما فتوى الاعلم وأما تخييراً إن كان الفتويان متساويتين والإشتغال اليقيني مما يقتضي البراءة اليقينية وهي لا تحصل إلا بالفحص عن الاعلم فان كان احدهما أعلم أخذنا بفتواه وإلا فنتخير بين الفتويين (إلا ان الحق) ان لنا أصل موضوعي مقدم على الاشتغال رافع لموضوعه (وتوضيحه) انه إذا أفتى احدهم بطهارة الخمر مثلا والآخر بنجاسته وفرضنا ان صاحب فتوى الطهارة ملكته هي بحد الاعتدال وشككنا في ان صاحب فتوى النجاسة هل هو ملكته أقوى منها وأشد قد تجاوزت من هذا الحد ليكون هو أعلم ويتعين الاخذ بفتواه ام لم تتجاوز فنتخير والاصل عدم تجاوزها عنه وعدم صيرورته أعلم فلا يبقى مجال لقاعدة الاشتغال أصلا .

(هذا كله حال ما إذا شك) في الاختلاف في الفتوى وعلم باختلافهم في العلم والفضيلة (وحال ما اذا علم) بالإختلاف في الفتوى وشك في اختلافهم في العلم والفضيلة (ومن هذين القسمين يظهر لك حال) ما إذا شك في الاختلاف في الفتوى وشك في الإختلاف في العلم والفضيلة فلا يجب فيه الفحص لا عن الاختلاف في الفتوى ولا عن وجود الاعلم (بل ويظهر لك حال) ما إذا علم بالإختلاف في الفتوى وعلم بالاختلاف في العلم والفضيلة كما هو الغالب الشائع فيجب فيه الفحص عن الأعلم بمعنى لزوم تعيينه إذا كان مردداً غير متعين بعد ما اتضح لك في صدر هذا الفصل وجوب تقليد الأعلم جداً فتأمل جيداً .

في وجوب تقليد الاورع

(الثالث) إذا اختلف العلماء في الورع مع تساويهم في العلم والفضيلة فهل يجب تقليد الأورع أم لا يجب (قال في التقريرات) في التنبيه الثاني (مالفظه) قولان ظاهر المنقول من النهاية والتهذيب والذكرى والدروس والجعفرية والمقاصد العلية والمسالك والتمهيد وشرح الزبدة للفاضل الصالح هو الأول (ثم قال) وهو الأقوى لما عرفت من الأصل وبعض الاخبار (انتهى) .

(وقال الشيخ) أعلى الله مقامه في رسالته المستقلة بعد ما عنون المسألة بقوله ولو تساوى المجتهدان بالعلم واختلفا في الورع (ما لفظه) فالظاهر ان المشهور تقديم الاورع بل حكى عليه المحقق الثاني قدس سره الإجماع في مسألة تقليد الميت (الى ان قال) وهو الظاهر من المقبولة ويؤيده ما ورد في انه لا يحل الفتيا إلا لمن كان أتبع أهل زمانه برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (ثم قال) هذا كله

مضافاً الى الاصل السليم عن معارضة الاطلاقات كما عرفت في تقليد الاعلم فالقول به لا يخلو عن قوة (انتهى) كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

والظاهر ان محل الكلام في المسألة هو ما إذا اختلف الاورع وغير الاورع في الفتوى كما في مسألة تقليد الاعلم عيناً وإلا فلا وجه لتعين الاورع وذلك لإطلاقات الادلة وخلوها عن اعتبار الاورعية كما عرفت خلوها عن اعتبار الاعلمية (وعلى كل حال) اذا اختلفوا في الفتوى وفي الورع جميعاً مع تساويهم في العلم والفضيلة فالحكم فيه بعينه ما تقدم في اختلافهم في الفتوى وفي العلم والفضيلة (فمقتضى القاعدة الاولية) المؤسسه في الطريقين المتعارضين هو تساقط قول الاورع وغير الاورع جميعاً (ومقتضى قيام الاجماع) القطعي على عدم تساقط الفتويين بمجرد المعارضة هو عدم سقوطها عن الحجية جميعاً (ثم ان مقتضى احتمال) التعيين في قول الاورع وعدم احتماله في قول غير الاورع مع احتمال حجية كل منهما تخييراً هو دوران الأمر في الاورع بين التعيين والتخيير للقطع الإجمالي بحجيته إما تعييناً أو تخييراً والشك في حجية قول غير الاورع ولو تخييراً فيحتاط ويقتصر على المتيقن ويجري الاصل عن المشكوك (بل لا يبعد التمسك) باستقلال العقل بعد قيام الإجماع القطعي على عدم التساقط بسبب المعارضة بالاخذ بفتوى الاورع نظراً الى كونه من أقوى الدليلين وأقربهما الى الواقع فإن الاورع هو عبارة عمن كان تحرزه عن المحرمات أقوى وأشد ومن جملة المحرمات هي الفتوى بغير علم فلا محالة يكون تدبره في المسألة وجده واجتهاده فيها أزيد وأكثر فيكون أقرب (ومن هنا يظهر) انه لو كان هناك مزية اخرى في أحد الجانبين غير الاورعية توجب هي أقربيته الى الواقع والدوران فيه بين التعيين والتخيير فالكلام فيها نفس الكلام في الاعلمية والاورعية عيناً فيقدم ذو المزية على غيره قطعاً .

فى تقديم الاعلم على الاورع

(ثم إن هذا تمام الكلام) فيما إذا اختلف العلماء في الورع مع تساويهم في العلم والفضيلة (وأما إذا اختلفوا) في الورع وفي العلم والفضيلة جميعاً فكان أحدهم أعلم والآخر أورع (فالظاهر) تقديم الأعلم على الأورع فإن الملاك في الأعلم هو أقوى وأشد فان الطريقين المتعارضين بعد قيام الإجماع القطعي على عدم تساقطهما جميعاً بمقتضى القاعدة الأولية لابد وأن يلحظ فيهما أقوائية الملاك وهو القرب الى الواقع كما يلحظ اقوائية الملاك في المتزاحمين عيناً (قال في التقريرات) في التنبيه الثاني وهل يتخير بين الأعلم والأورع أو تقدم الأول أو الثاني وجوه الاقرب الثاني لان المناط في الإستفتآء والعمل بقوله آكد فيه من غيره وان كان أورع (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

في اشتراط الحياة فى المفتى

﴿ قوله فصل اختلفوا فى اشتراط الحياة فى المفتى والمعروف بين الأصحاب الإشتراط وبين العامة عدمه الى آخره ﴾ .

(قال في التقريرات) اختلفت كلمات أرباب النظر في اشتراط الحياة فى المفتي

والمعروف بين أصحابنا الاشتراط والمنسوب الى العامة عدمه (انتهى موضع الحاجة من كلامه .

﴿ اقول ﴾

ظاهر الأصحاب رضوان الله عليهم انه يشترط الحياة في المفتى حتى فيما وافق فتوى الميت مع الحي ففي الفتوى الموافق للحي ايضاً لا يجوز تقليد الميت والإستناد الى رأيه وفتواه فاعتبار الحياة في المفتي عندهم يكون على حد اعتبار الإيمان والعدالة ونحوهما لا على حد اعتبار الأعلمية أو الأورعية بحيث كان الإشتراط في خصوص ما إذا تعارض الفتويان لا مطلقاً ولو فيما إذا اتحدتا .

﴿ قوله وهو خيرة الأخباريين وبعض المجتهدين من اصحابنا . . . الخ ﴾

الظاهر ان بعض المجتهدين من أصحابنا هو المحقق القمي ولا أظن أن أحداً من المجتهدين غيره ممن يعتد به قد وافق الأخباريين في عدم اشتراطهم الحياة في المفتي وفي تجويزهم تقليد الميت ولو ابتدآء (قال في التقريرات) مشيراً الى اشتراط الحياة في المفتي (ما هذا لفظة) وهو خير الأخباريين من أصحابنا ومنهم أمينهم الاسترابادي والمحدث الكاشاني في محكى السفينة وفي مفاتيحه ظاهراً والسيد الجزائري ووافقهم المحقق القمي من المجتهدين (انتهي) .

(وقال) في النسخة الثانية من التقريرات (ما لفظه) والفاضل القمي رحمه الله أناط الحكم مناط حصول الظن الأقوى سوآء حصل من قول الميت أو الحي فهو من المجوزين مطلقاً ولم أجد غيره من المجتهدين وافقه في كتابه ممن يعتد بشأنه (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

قد تقدم في صدر مباحث الإجتهاد ان الأخباريين قد نفوا الإجتهاد والإفتاء والتقليد وأوجبوا على كل أحد متابعة كلام المعصومين عليهم السلام وان كان ذلك مما لا يفهمه أحد غيرهم كما تقدم من المحقق القمي (والظاهر) ان بهذا النفي

قد صار الأخباري اخبارياً والمجتهد مجتهداً (وعليه) فكيف لا يشترط الأخباري هاهنا الحياة في المفتي ويجوّز هو تقليد الميت ولو ابتدآء (ولعل السر في ذلك) كما يظهر من التقريرات ان الفتوى عندهم هي عبارة عن نقل الحديث بالمعنى فالفتوى بهذا المعنى مما لا يشترط الحياة فيها ويجوّزون العمل بها ولو كان من الميت ابتدآء وليست الفتوى هي عندهم بالمعنى المصطلح عندنا وهو الإخبار عن الحكم الشرعي الذي استفاده المفتي من الأدلة بالجد والإجتهاد والنظر والإستنباط فانها بهذا المعنى عندهم هي كالقياس والإستحسان (ومن هنا يمكن) أن يقال إن الاخباريين ليسوا مخالفين في المسألة فإن الفتوي بالمعنى الذي يقصده الأخباريون نحن ايضاً نجوّز العمل بها ولو كان من الميت وبالمعنى الذي يقصده المجتهدون هم ايضاً لا يجوّزون العمل بها ولو كان من الحي فضلا عن الميت (قال في التقريرات) في ذيل ما افاده في صدر المسألة (ما لفظه) فإن الأخبارية بأجمعهم على المنع من الإفتآء فإنه فرع الاجتهاد وهم ليسوا من أصحاب الإجتهاد كما هو المعروف من طريقتهم وكلمات جملة منهم ممن اطلعنا عليهم صريحة فيما ذكرنا فما يجوز عندهم من الفتوى عبارة عن نقل الحديث بالمعنى وما ليس كذلك فلا يجوزونه ويلحقونه بالقول بالقياس والإستحسان (الى أن قال) ومن هنا يظهر ان خلاف الإخباريين كما نقلنا ليس وارداً في هذا المقام (الى أن قال) قال السيد الجزائري في مقام الاستدلال على ما ذهب اليه من عدم الإشتراط إن كتب الفقه شرح لكتب الحديث ومن فوائدها تقريب معاني الاخبار الى أفهام الناس لأن فيها العام والخاص والمجمل والمبين الى غير ذلك وليس كل أحد يقدر على بيان هذه الامور من مفادها فالمجتهدون بذلوا جهدهم في بيان ما يحتاج الى البيان وترتيبه على أحسن النظام والإختلاف بينهم مستند الى اختلاف الأخبار أو فهم معانيها من الألفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الأخبار لكانت موجبة للاختلاف كما ترى الاختلاف الوارد بين المحدثين مع ان عملهم مقصور على الاخبار المنقولة

وبالجملة فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتأليف في الحديث (انتهى) كلام السيد الجزائري (قال) صاحب التقريرات ويظهر منه ان تجويزهم لذلك ليس إلا من جهة ان الفتوى عندهم هي الرواية المنقولة بالمعنى (انتهى) موضع الحاجة من كلام التقريرات .

في تفاصيل المسألة

﴿ قوله وربما نقل تفاصيل منها التفصيل بين البدوى فيشترط والإستمرارى فلا يشترط ... الخ ﴾

(قد نقل في التقريرات) تفاصيل ثلاثة في المسألة (الأول) التفصيل بين فقد المجتهد الحي فلا يشترط الحياة في المفتي بل يجوز تقليد الميت وبين وجوده فيشترط الحياة فيه ولا يجوز تقليد الميت .

(الثاني) التفصيل بين ما إذا كان المفتي ممن لا يفتي إلا بمنطوق الأدلة كالصدوقين ونحوهما فلا يشترط الحياة فيه ويجوز تقليده حياً وميتاً وبين غيره فلا يجوز تقليده لا حياً ولا ميتاً .

(الثالث) وهو عمدتها التفصيل بين التقليد البدوي فيشترط الحياة في المفتي بمعنى عدم جواز تقليد الميت ابتداء وبين الاستمراري فلا يشترط الحياة فيه بمعنى جواز البقاء على تقليد الميت استمراراً إذا قلده في حياته (ولكن قد ناقش صاحب التقريرات) في التفصيلين الأولين :

(اما الأول) فلأن الكلام في المقام إنما هو مع وجود المجتهد الحي وأما مع فقده فتلك مسألة اخرى من حيث جواز تقليد الميت او وجوب العمل بالإحتياط

أو العمل بقول المشهور أو غير ذلك وقد عنون ذلك في آخر البحث في هداية مستقلة (وأما التفصيل الثاني) فلأن مرجع ذلك الى انه من أفتى على طبق مضمون الخبر بتبديل لفظ الى لفظ آخر فيجوز العمل بفتواه حياً وميتاً وإلا فلا يجوز لا حياً ولا ميتاً وهو عين قول الأخباريين وقد عرفت انهم منكرون العمل بالفتوى من أصلها سواء كانت لحي أو لميت وإنما يجوزون العمل بها بمعنى نقل الرواية بالمعنى سواء كانت لحي أو لميت ولا كلام لنا فيه (قال في التقريرات) وذهب بعضهم الى عدمه يعني عدم الإشتراط مع عدم المجتهد الحي نقله فخر المحققين عن والده واستبعده وحمل كلامه على محل آخر وهو المحكي عن الأردبيلي والشيخ سليمان البحراني والشيخ علي بن هلال (ثم قال) قلت ولعله ليس تفصيلا في المقام فان الكلام على ما ستعرف إنما هو في الجواز عند التمكن من استعلام حال الواقعة من الحي واما مع عدمه فلبيان الحكم فيه محل آخر كما لو انقرض الإجتهاد العياذ بالله (ثم قال) وذهب الفاضل التوني الى عدم الإشتراط فيما اذا كان المفتي ممن علم من حاله انه لا يفتي إلا بمنطوقات الأدلة كالصدوقين ومن شابههما من القدماء فإنه يجوز الأخذ بفتاويهم حياً وميتاً واما اذا كان ممن يعمل بالأفراد الخفية للعمومات واللوازم الغير الظاهرة للملزومات فلا يجوز تقليده لا حياً ولا ميتاً (ثم قال) وهو ايضاً ليس من التفصيل في هذه المسألة وإنما ذلك يعدّ تفصيلا في أصل التقليد فالأولى عدّ الفاضل في عداد نظرائه من الاخباريين (ثم قال) ونقل السيد صدر الدين في محكم شرح الوافية عن بعض معاصريه التفصيل بين البدوي والاستمراري فلم يقل بالإشتراط في الثاني وقال به في الاول (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

في الاستدلال على عدم جواز تقليد الميت بالأصل وبالاجماع

﴿ قوله والمختار ما هو المعروف بين الأصحاب للشك في جواز تقليد الميت والأصل عدم جوازه ولا مخرج عن هذا الأصل إلا ما استدل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفه . . . الخ ﴾

(قد استدل المصنف) على عدم جواز تقليد الميت بوجه واحـــد وهو الأصل (واستدل صاحب التقريرات) بوجوه ستة ولـكن العمدة من بينها وجهان :

(أحدهما) الأصل .

(ثانيهما) الإجماع ولا بأس بنقل كلامه في بيانهما بألفاظه (فنقول انه قال) فالذي يدل على المختار وجوه :

(الأول) إصالة حرمة العمل بالظن بل بمطلق ما ورآء العلم التي دلت الأدلة الأربعة بتمامها عليها خرج عنها فتوى الحي إجماعاً (الى ان قال) بقى الموارد المشكوكة تحت الأصل ومنها فتوى الميت ولا مخرج عن هذا الأصل سوى ما تخيله المجوّز وستعرف فساده (الى ان قال الثاني) ظهور الإجماع المحقق من الطائفة المحقة ويمكن الإطلاع عليه واستعلامه من كلمات أصحابنا الإمامية في المسألة فإن نقل الإتفاق والإجماع فوق حـــد الاستفاضة (فعن المحقق الثاني) في شرح الألفية لا يجوز الأخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الإمامية (وعن المسالك) فقد صرح الأصحاب في كتبهم المختصرة والمطولة وفي

غيرها باشتراط حياة المجتهد في جواز العمل بقوله وقال ولم يتحقق الى الآن خلاف في ذلك ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف مشهور

(وقال في محكي الرسالة) المعمولة في المسألة إنه بعد تحقق التتبع الصادق لما وصل الينا من كلامهم ما علمنا من أصحابنا ممن يعتبر قوله ويعتمد على فتواه مخالف في ذلك فعلى مدعي الجواز بيان القائل به على وجـــه لا يلزم منه خرق الإجماع ثم قال ولا قائل بجواز تقليد الميت من أصحابنا السابقين وعلمآئنا الصالحين فإنهم ذكروا في كتبهم الأصولية والفقهية قاطعين بما ذكرنا (وادعى في محكي كتاب آداب العلم والتعلم) الإجماع على ذلك (وعن المعالم) العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمآئنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي (وعن شارح النجاة) للمحقق الداماد نفي الخلاف صريحاً (وهو الظاهر) من العلامة في النهاية حيث لم يذكر الخلاف بعد الفتوى مع ان عادته سيما في النهاية على ذكر الخلاف .

(وعن ابن أبي جمهور الأحسائي) لابد في جواز العمل بقول المجتهد من بقآئه فلو مات بطل العمل بقوله ووجب الرجوع الى غيره إذ الميت لا قول له وعلى هذا انعقد اجماع الإمامية وبه نطقت مصنفاتهم الأصولية لا أعلم فيه مخالفاً منهم (الى ان قال صاحب التقريرات) .

(وعن الوحيد البهبهاني) في فوائده ان الفقهاء أجمعوا على ان الفقيه لو مات لا يكون قوله حجة (قال) وقال في موضع آخر وربما جعل ذلك من المعلوم من مذهب الشيعة (ثم قال) وقال بعض أفاضل متأخري المتأخرين بعد اختياره ذلك يعني اشتراط الحياة في المفتي للإجماع المحقق (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

إن إصالة حرمة العمل بالظن مما لا مجال للتمسك بها فيما وافق فتوى الميت مع

الحي إذ الأصل منقطع باطلاقات أدلة التقليد الشاملة لكل من الحي والميت جميعاً فكما ان في المسائل التي لم يختلف فيها الأعلم مع غير الأعلم قد جوزنا تقليد غير الاعلم على ما تقدم لك شرحه لإطلاقات أدلة التقليد فكذلك في المسائل التي لم يختلف فيها الميت مع الحي نجوز تقليد الميت والاستناد الى رأيه وفتواه لإطلاقات الادلة عيناً (نعم) إذا اختلفت فتوى الميت مع الحي ووقعت المعارضة بين الفتويين بعضها مع بعض فللتمسك بالاصل حينئذ في عدم جواز العمل بفتوى الميت وجه وجيه (وتقريبه) كما تقدم في تقليد الاعلم ان مقتضى القاعدة الأولية في الامارتين المتعارضتين على ما حقق في صدر التعادل والتراجيح هو التساقط ولكن مقتضى الإجماع القطعي على عدم تساقط فتوى المجتهدين بمجرد المعارضة واحتمال التعيين في فتوى الحي مع احتمال التخيير بينها وبين فتوى الميت شرعاً هو القطع بحجية فتوى الحي لا محالة إما تعييناً أو تخييراً والشك في حجية فتوى الميت ولو تخييراً فيكون المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير فيؤخذ بالمتيقن ويجري الاصل عن المشكوك وقد تقدم لك شرح اقسام الدوران وتفصيل الكلام في الكل في آخر البراءة مبسوطاً فراجع .

(واما الإجماع) الذي تمسك به صاحب التقريرات دون المصنف فهو مشكل جداً إذ من المظنون لولا المقطوع ان المدرك للاجماعات التي ادعوها في المسألة هي نفس الوجوه التي استدلوا بها من الاصل وغيره وقد أشرنا آنفاً ان صاحب التقريرات قد استدل بوجوه ستة ومع تلك الوجوه كيف يمكن الاعتماد على الاجماع في المسألة وان مدركه رأى الامام عليه السلام او دليل قد وصل اليهم من إمامهم كما احتمله التقريرات في آخر كلامه (حيث قال) ان هذه الإجماعات يستكشف منها على وجه لا ينبغي الارتياب فيه ان عند المجمعين دليلا معتبراً يدل على ذلك (انتهى) .

(هذا مضافاً) الى ان تحقق الاجماع في المسألة غير معلوم فإن التقريرات كما يظهر

بمراجعته هوالذي (ذكر عن الاردبيلي) نسبة عدم جواز تقليد الميت الى الاكثر لا الى الجميع (ونقل عن الشهيد) انه ذكر في الذكرى خلاف البعض (كما نقل ان الشهيد الثاني) ايضاً قد نسب القول بعدم الجواز الى الاكثر (ونقل ايضاً) انه قد حكى عن العلامة في التهذيب انه عبّر ان الاقرب كذا ... الخ . فهذا كله شواهد قطعية على ان المسألة خلافيـــة ليست هي محل وفاق واتفاق كما يشهد بذلك ايضاً تعبير التقريرات عن المخالف بالمجوزين وأن لهم احتجاجات كثيرة لا تحصى (قال) أقواها امور منها العقل والكتاب والسنة والإجماع ... الخ فلو كان المخالف في المسألة شاذاً نادراً جداً واحداً اواثنين او ما يقرب من ذلك لم يعبر عنه بالمجوزين ولم يكن لهم احتجاجات كثيرة لا تحصى إذ من المستبعد ان تكون الإحتجاجات كلها من شخص واحد او من شخصين اللهم إلا إذا كان مراد التقريرات من المجوزين وان لهم احتجاجات كثيرة لا تحصى هو المجوزين من العامة فلا يشهد حينئذ تعبيره المتقدم بكون المسألة خلافية بين الاصحاب خلافاً يعتد به (وعلى كل حال) إن الإعتماد في المسألة على الإجماع الذي قد ادعى تحققه من الطائفة المحقة على وجه يستكشف منه رأى الامام عليه السلام او الدليل المعتبر الذي قد وصل اليهم من إمامهم في غاية الإشكال (مضافاً) الى ما عرفت من المناقشة في أصل تحققـــه وانعقاده (فالعمدة) في المسألة أي في عدم جواز تقليد الميت في خصوص المسائل التي قد اختلف فيها فتوى الميت مع الحي هو ما تقدم من دوران الامر في فتوى الحي بين التعيين والتخيير فيحتاط بالاخذ بها ويجري الاصل عن حجية فتوى الميت (ولكن) هذا إذا لم يتم استصحاب جواز تقليد الميت من حال حياته الى بعد مماته وإلا فيقدم هو على هذا الاصل بلا كلام إما حكومة او وروداً لارتفاع موضوعه وهو الشك في حجية فتواه بهذا الاستصحاب وسيأتي الكلام حول هذا الإستصحاب مفصلا فانتظر .

(بقى شيء) وهو ان في مسألة تقليد الاعلم قد قلنا انه اذا اختلف الفتويان

ففتوى الأعلم مقطوعة الحجية فيؤخذ بها وفتوى غيره مشكوكة الحجية فيجري الأصل عنها ويمثل ذلك قد قلنا في مسألتنا هذه فإذا اختلف الفتويان ففتوى الحي مقطوعة الحجية فيؤخذ بها وفتوى الميت مشكوكة الحجية فيجري الأصل عنها فإذا فرضنا انه اختلف الفتويان فكانت احديهما للأعلم والاخرى للحي فأي القولين حينئذ مقطوع الحجية فيؤخذ به وأيهما مشكوك الحجية ويجري الاصل عن حجيته

(وبعبارة أخرى) أي المزيتين حينئذ أولى بالرعاية هل الأعلمية أو الحياة (لا يبعد) دعوى أولوية رعاية الثاني فإنا وإن جوزنا تقليد كل من الميت والحي في المسائل التي لم يختلف فيها الميت والحي نظراً الى اطلاقات أدلة التقليد وشمولها لكل من الطرفين جميعاً .

(ولكن ظاهر الأصحاب) رضوان الله عليهم كما أشير في صدر المسألة هو اشتراط الحياة في المفتي حتى فيما وافق فتوى الميت مع الحي وان اعتبار الحياة فيه عندهم يكون على حد اعتبار الايمان والعدالة والذكورة ونحوها مما سيأتي لا على نحو اعتبار الأعلمية أو الأورعية بحيث كان الاشتراط هو في خصوص ما إذا اختلف الفتويان ومن المعلوم ان مع كون ظاهر الأصحاب هو ذلك تكون الحياة هي أولى بالرعاية من الأعلمية قطعاً فتأمل جيداً .

في الاستدلال على جواز تقليد الميت

بالاستصحاب

﴿ قوله منها استصحاب جواز تقليده في حال حياته . . . الخ ﴾

أي ومن الوجوه الضعيفة التي استدل بها لجواز تقليد الميت ابتداء هو استصحاب جواز تقليده من حال حياته .

(وقد ذكر) جملة من تلك الوجوه (صاحب التقريرات) بل عرفت من بعض كلامه المتقدم ان للمجوزين احتجاجات كثيرة لا تحصى ولكن الإنصاف ان تلك الوجوه كلها ضعيفة كما ذكر المصنف سوى وجهين منها :

(احدهما) اطلاقات الأدلة الشاملة لكل من فتوى الحي والميت جميعاً وقد عرفت منا انها مما لا تنفع إلا فيما وافق فتوى الميت مع الحي لا مطلقاً .

(ثانيهما) استصحاب جواز تقليد الميت من حال حياته الى بعد مماته .

(ثم إن صاحب التقريرات) قد قرر استصحاب المجوزين من وجوه ثلاثة (استصحاب الحكم المستفتى فيه) (واستصحاب حكم المستفتى) (واستصحاب حكم المفتي) (قال ما لفظه) الثالث الإستصحاب وتقريره من وجوه فانه (تارة) يراد انسحاب الحكم المستفتى فيه (واخرى) يراد انسحاب حكم المستفتى (وثالثة) يراد انسحاب حكم المفتى (فعلى الأخير) يقال ان المجتهد الفلاني كان ممن يجوز الأخذ بفتواه والعمل في الخارج مطابقاً لأقواله وقد شك بعد الموت انه هل يجوز اتباع أقواله أو لا فيستصحب كما انه يستصحب ذلك عند تغير حالاته من المرض

والصحة والشباب والشيب ونحوها .

(وعلى الثاني) يقال إن للمقلد الفلاني كان الأخذ بفتوى المجتهد الفلاني حال الحياة وبعد الموت نشك فيه فنستصحب الجواز المعلوم في السابق .

(وعلى الأول) يقال إن هذه الواقعة كان حكمها الوجوب بفتوى المجتهد الفلاني ونشك في ذلك فنستصحب حكمها (قال) الى غـير ذلك من وجوه تقريراته (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

وأقوى هذه التقارير الثلاثة هو (استصحاب حكم المفتي) وهو الذي اقتصر عليه المصنف ولو تم هذا التقرير لكان نافعاً لكل من التقليد الإبتدائي والإستمراري جميعاً كما سيأتي (واما استصحاب حكم المستفتى) فهو ايضاً لو تم لكان نافعاً لـكل من التقليد الإبتدائي والاستمراري جميعاً ولـكن يختص بما إذا كان المستفتي ممن أدرك أيام حياة المفتي فعند ذلك صح أن يقال إن المقلد الفلاني كان له الأخذ بفتوى المجتهد الفلاني فى حال حياته فكذلك الآن بالاستصحاب لا مطلقاً ولو لم يدرك أيام حياته وهذا التقرير مما لم يؤشر اليه المصنف لا في المقام ولا فيما سيأتي وليس بمهم بعد عدم اشتداد الحاجة اليه .

(وأما استصحاب الحكم المستفتي فيه) كاستصحاب وجوب الإستعاذة أو حرمة العصير او نجاسة الخمر ونحو ذلك من الأحكام فهو مما ينفع التقليد الإستمراري فقط دون الابتدائي وقد ادّخره المصنف له كما سيأتي فانتظر .

﴿ قوله ولا يذهب عليك انه لا مجال له لعدم بقآء موضوعه عرفاً لعدم بقآء الرأى معه فانه متقوم بالحياة بنظر العرف . . . الخ ﴾

شروع من المصنف في المناقشة في استصحاب جواز تقليد الميت من حال حياته الى بعد مماته .

(وحاصل المناقشة) ان مرجع الاستصحاب المذكور هو الى استصحاب

جواز العمل برأي المجتهد السابق والرأي مما لا يبقى مع الموت لكونه متقوماً بالحياة في نظر العرف وإن لم ينعدم واقعاً لكون معروضه النفس الناطقة وهي باقية قد انتقلت من عالم الى عالم وقد تقدم قبلا في الاستصحاب ان المدار في بقآء الموضوع هو نظر العرف لا الدقة العقلية ولا لسان الدليل (وفيه) ان الرأي ليس مما ينعدم عرفاً بموت ذي الرأي كيف والعرف قد يعملون بارآء بعض أهل الخبرة في بعض الفنون والصنايع ولو من بعد موته بسنين وليس ذلك إلا من جهة ان الرأي مما لا ينعدم عرفاً بموت صاحبه إلا إذا تبدل الرأي الى رأي آخر جديد او اضمحل لمرض أو هرم ونحوهما (هذا كله) مناقشة المصنف في الإستصحاب المذكور وقد عرفت ضعفها .

(واما صاحب التقريرات) فقد ناقش في بقآء الموضوع من طريق آخر .

(وملخصه) ان موضوع الاستصحاب مما لابد من العلم ببقآئه على ما حقق في محله وفي المقام لو لم ندع العلم بارتفاعه نظراً الى ان المناط هو الظن يعني ظن المجتهد وهو مرتفع بعد الموت فلا أقل من الشك في بقآء الموضوع إما لإحتمال ارتفاع الظن بعد الموت على تقدير كون الموضوع هو الظن أو لإحتمال كون الموضوع أمراً آخر غير الظن قد ارتفع بالموت وعلى كلا التقديرين لا مسرح للإستصحاب .

(وفيه) ان الظن مما لا دخل له في المقام أصلا اما فيما كان مدارك الفتاوى هي الأصول العملية فواضح واما فيما كان مدارك الفتاوى هي الامارات فلأن اعتبارها ليس إلا من باب الظن النوعي لا الشخصي .

(ولو سلم) ان الظن مما له دخل في المقام فليس هو موضوع الإستصحاب قطعاً بل الموضوع في استصحاب جواز تقليد المجتهد من حال حياته الى بعد مماته هو نفس المجتهد وهو باق على حاله بمعنى ان موضوع القضيتين المتيقنة والمشكوكة هو شيء واحد وليس معنى اعتبار بقآء الموضوع في الإستصحاب كما حقق في محله إلا ذلك لا بقآء الموضوع في الخارج على حاله وإلا لم يصح استصحاب حياة زيد

قطعاً وذلك للشك في بقآء الموضوع خارجاً وهذا واضح ظاهر .

(هذا تمام الكلام) في استصحاب جواز تقليد الميت من حال حياته الى بعد مماته وقد عرفت انه مما لا ينبغي الإشكال فيه (نعم) مقتضى إصالة حرمة العمل بالظن كما بيّنا قبلا هو عدم جواز العمل بفتوى الميت نظراً الى كونها من دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيجب الاحتياط والأخذ بالمتيقن وهو فتوى الحي وإجرآء الأصل عن المشكوك وهو فتوى الميت ولكن الاستصحاب المذكور هو حاكم او وارد عليها كما اشير قبلا رافع لموضوعها وهو الشك في حجيتها .

(إلا ان الإنصاف) مع ذلك كله انه لا يمكن رفع اليد عن الاجماعات المستفيضة المحكية من الأصحاب رضوان الله عليهم المتقدمة تفصيلها جميعاً بسبب الإستصحاب المذكور (وعليه) فالاحوط في المسألة إن لم يكن الأقوى هو عدم تقليد الميت ابتدآء (والله العالم) .

﴿ قوله ولا ينافي ذلك صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته اليه . . . الخ ﴾

دفع لما قد يقال من انه لو لم يصح استصحاب جواز تقليد الميت من حال حياته الى بعد مماته لعدم بقآء موضوعه عرفاً وهو الرأي لكونه متقوماً بالحياة بنظر العرف فكيف صح استصحاب بعض أحكام حال حياته كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته اليه ونحو ذلك .

(وحاصل الدفع) ان الموضوع في استصحاب هذه الأحكام كلها في نظر العرف هو ما يعم الحي والميت جميعاً وهو الجسد الخاص فيقال هذا الذي كان طاهراً أو نجساً في السابق فكذلك الآن بالإستصحاب فالحياة بالنسبة الى الموضوع أي الجسد الخاص تكون من الحالات المتبادلة وإن كان زوالها هو منشأ للشك في البقآء من جهة احتمال دخلها في ثبوت الحكم للموضوع وليست الحياة هي من القيود المقومة للموضوع على نحو لو زالت زال الموضوع عرفاً وقد عرفت في محله

انه قـــد يكون شيء واحد بالنسبة الى حكم في نظر العرف من الحالات المتبادلة بحيث إذا زال لم يزل الموضوع وبالنسبة الى حكم آخر يكون هو من القيود المقومة له بحيث إذا زال زال الموضوع قطعاً وذلك كعنوان النوم في قولك أكرم هذا النائم وفي قولك لا تصح عند النائم ففي الأول يكون من الحالات المتبادلة وفى الثاني يكون من القيود المقومة فتأمل جيداً .

﴿ قوله وبقآء الرأى لابد منه فى جواز التقليد قطعاً . . . الخ ﴾

هذا من تتمات كلامه السابق والمعنى هكذا ولا يذهب عليك انه لا مجال لإستصحاب جواز تقليده في حال حياته لعدم بقآء موضوعه عرفاً لعدم بقاء الرأي معه وبقآء الرأي لابد منه في جواز التقليد قطعاً .

﴿ قوله لا يقال نعم الإعتقاد والرأى وان كان يزول بالموت لإنعدام موضوعه إلا ان حدوثه فى حال حياته كاف فى جواز تقليده فى حال موته كما هو الحال فى الرواية . . . الخ ﴾ .

(وحاصل الإشكال) هو تسليم زوال الرأي بزوال موضوعه اي المجتهد ولكن وجود الرأي في السابق قبل زواله مما يكفي في جواز التقليد بعد الموت .

(وقد أجاب) عن ذلك بان بقآء الرأي فعلا مما لابد منه في جواز التقليد ولذا لو زال بجنون او مرض او هرم او تبدل رأي الى رأي آخر لم يجز التقليد قطعاً بل إجماعاً كما تقدم من المصنف في المتن .

﴿ اقول ﴾

لو سلم انعدام الرأي بانعدام موضوعه أي المجتهد فيكفي في جواز التقليد تحقق الرأي في السابق كما أفاد المستشكل وذلك لإستصحاب جواز العمل به من حال حدوثه الى بعد زواله .

(وأما الإجماع) على عدم جواز التقليد فيما اذا زال الرأي بجنون أو مرض

أو هرم أو تبدل رأي الى رأي آخر فهو مما لا دلالة له على عدم جواز التقليد فيما إذا زال بموت المجتهد كما لا يخفى .

في البقاء على تقليد الميت والاستدلال له بالاستصحاب

﴿ قوله هذا بالنسبة الى التقليد الإبتدآئى وأما الإستمرارى فربما يقال بأنه قضية استصحاب الاحكام التى قلده فيها الى آخره ﴾ .

(قد عرفت في صدر البحث) أن في المسألة تفاصيل ثلاثة عمدتها التفصيل بين البدوي والإستمراري بمعنى عدم جواز تقليد الميت ابتدآء وجواز البقآء على تقليده استمراراً إذا قلده في حياته وان التفصيل المذكور قد نسبه السيد صدر الدين في محكم شرح الوافية الى بعض معاصريه (ونزيدك) في المقام انه قال في التقريرات في الهداية المنعقدة للتفصيل بين الإستدامة والإبتدآء (ما لفظه) ثم انه ذهب جماعة من المعاصرين ومن قاربهم في العصر الى التفصيل المذكور (قال) بل ربما يدعى بعضهم كونه من المسلمات (انتهى) .

(ونزيدك) ايضاً ان صاحب الفصول قد اختار هذا التفصيل وفاقاً لجماعة (قال في الفصول) واعلم ان ما قررناه من المنع عن تقليد الميت إنما هو في تقليد الإبتدآئي كما هو الظاهر واليه ينصرف اطلاق كلام المانعين وأما استدامة تقليده المنعقد في حال حياته الى حال موته فالحق ثبوتها وفاقاً لجماعة وللأصل لثبوت الحكم المقلد فيه قبل موته فيستصحب الى ما بعده (انتهى) موضع الحاجة

من كلامه رفع مقامه .

(ثم إنك قد عرفت) ايضاً عنـد الاستدلال على جواز تقليد الميت بالإستصحاب ان الإستصحاب في المسألة تقريره من وجوه ثلاثة وان التقرير الثاني والثالث أي استصحاب حكم المستفتي واستصحاب حكم المفتي هما ينفعان للتقليد الإبتدآئي والإستمراري جميعاً وان التقرير الأول أي استصحاب الحكم المستفتي فيه هو مما ينفع للتقليد الإستمراري فقط دون الابتدائي .

(وقد أشرنا ان المصنف) قد ادّخره لهـذا التفصيل فهذا هو موضع الاستدلال به والتكلم حوله (فنقول) إن حاصله كما تقدم قبلا هو استصحاب الأحكام التي قلد فيها المجتهد كوجوب الإستعاذة أو حرمة العصير أو نجاسة الخمر الى غير ذلك .

(وقد علله المصنف) مع ما يرى من انعدام الرأي بانعدام ذي الرأي بما حاصله ان رأي المجتهد وان كان دخيلا في حدوث الأحكام إلا أنه عرفاً هو من أسباب عروض الحكم وحدوثه وليس هو من مقومات الموضوع كي يختل الإستصحاب لأجل انعدامه .

﴿ قوله ولكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً فإن التقليد ان كان بحكم العقل وقضية الفطرة . . . الخ ﴾

شروع من المصنف في المناقشة في استصحاب الأحكام التي قلد فيها المجتهد (وحاصل) المناقشة هو ان المقصود من الأحكام التي نستصحبها (ان كان) هي الأحكام الواقعيـة فهي مما لم نتيقن بثبوتها في السابق كي نستصحبها في اللاحق (وإن كان) هي الأحكام الظاهرية (فإن كان) جواز التقليد أي رجوع الجاهل الى العالم هو بحكم العقل والفطرة فمقتضى ذلك ليس إلا منجزية قول العالم عنـد الإصابة وعذريته عند الخطأ لا جعل أحكام ظاهرية على طبقه كي تستصحب تلك الأحكام عند الشك في بقائها .

(وإن كان) بالأدلة النقلية من الآيات والروايات ونحوهما فكذلك مقتضاها ليس إلا ذلك بنآء على ما حققه المصنف في صدر مباحث الظنون من ان المجعول في الامارات الشرعية ليس إلا الحجية بمعنى المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ لا الاحكام الظاهرية على طبق مؤدياتها .

(وأما بنآء) على ما هو المعروف من ان المجعول في الامارات المعتبرة هو أحكام شرعية ظاهرية على طبق مؤدياتها فلإستصحاب تلك الأحكام وإن كان مجال واسع إلا أنه مع ذلك لا يخلو عن إشكال إذ من المحتمل لولا المقطوع أن يكون رأي المجتهد هو من القيود المقومة للموضوع بحيث اذا تبدّل الرأي عدّ ذلك من انتفآء موضوعه لا من ارتفاع الحكم عن موضوعـــه ومن المعلوم ان مجرد احتمال ذلك مما يكفي في عـدم جريان الاستصحاب لما تحقق في محله من اعتبار بقآء الموضوع على حاله .

﴿ اقول ﴾

والحق ان استصحاب تلك الأحكام التى قلد فيها المجتهد في زمان حياته هو مما لا بأس به (أما على القول) بجعل الأحكام الظاهرية فواضح إذ الموضوع لتلك الاحكام كوجوب الإستعاذة او حرمة العصير المغلى او نجاسة الخمر بل وكل مسكر ليس إلا نفس متعلقاتها وهو باق محفوظ على حاله لم يتغير ولم يتبدل بمعنى ان الموضوع في القضيتين هو شيء واحد إذ نحن نشك في بقآء وجوب عين ما تيقنا بوجوبه في السابق أو بحرمته أو بنجاسته فيستصحب واما رأي المجتهد فهو كما قد أشار اليه المصنف في بدو الأمر ليس إلا من أسباب عروض الحكم وحدوثه لا من القيود المقوّمة للموضوع بحيث إذا زال زال الموضوع فى نظر العرف كما في مثل قوله قلد هذا الرجل المجتهد فزال اجتهاده وذهب استنباطه .

(واما على القول) بجعل الحجية فكذلك واضح إذ يستصحب نفس تلك الأحكام الواقعية التي قامت الحجة أي اليقين التنزيلي على وجودها فإن المعتبر فى

الإستصحاب أن يكون المستصحب هو مما تيقنا به في السابق سوآء كان ذلك باليقين الوجداني او التنزيلي وذلك لحكومة دليل اعتبار الامارة على دليل الإستصحاب فدليل الإستصحاب يعتبر اليقين في الاستصحاب ودليل اعتبار الامارة الذي نزلها منزلة اليقين يوسع دائرة اليقين ويجعله أعم من الوجداني والتنزيلي جميعاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله إلا على ما تكلفنا فى بعض تنبيهات الإستصحاب . . . الخ ﴾

قد تكلف المصنف تكلفاً شديداً في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب لتصحيح استصحاب الاحكام التي قامت عليها الطرق والامارات بنآء على كون المجعول فيها مجرد المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ دون الاحكام الظاهرية

(وكان حاصل التكلف) على ما تقدم لك شرحه هناك هو كفاية الثبوت التقديري في صحة الاستصحاب من دون حاجة الى إحراز الثبوت في السابق بالقطع واليقين فتستصحب الاحكام الواقعية على تقدير ثبوتها واقعاً فتكون نتيجة الإستصحاب هي مجرد الملازمة بين الثبوت والبقآء فإذا قامت الحجة على الثبوت كانت حجة على البقآء ايضاً للملازمة التعبدية بينهما بوسيلة الإستصحاب .

(وقد أجبنا نحن) هناك بعدم الحاجة الى هذا التكلف الشديد (فانه مضافاً) الى ضعفه في حد ذاته فإن اعتبار اليقين السابق فى الاستصحاب ربما يكون من البديهي (هو تطويل بلا طائل) .

(وان الصحيح في الجواب) هو أن يقال إن اليقين المعتبر فى الاستصحاب أعم من اليقين الوجداني واليقين التنزيلي وذلك لحكومة دليل اعتبار الامارة على دليل الاستصحاب فدليل الاستصحاب ناطق باعتبار اليقين فيه ودليل اعتبار الامارة تنزل الامارة بمنزلة اليقين فيتوسع به دآئرة اليقين قهراً فكما انه يستصحب بقآء ما أحرز باليقين الوجداني قطعاً فكذلك يستصحب بقآء ما أحرز باليقين التنزيلي شرعاً .

﴿ قوله ولا دليل على حجية رأيه السابق فى اللاحق . . . الخ ﴾

دفع لما قد يقال من ان استصحاب الأحكام التي قلد فيها المجتهد هب انه مما لم يتم ولكن نفس الحجة التي كانت هي لرأي المجتهد في السابق في حال حياته تستصحب هي من تلك الحال الى بعد مماته (فيقول) إنه لا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق .

(والظاهر) ان نظره في المنع هو الى ما تقدم منه غير مرة من انه لابد في جواز التقليد من بقآء الرأي فعلا فإذا تبدل او ارتفع لمرض أو هرم أو جنون لم يجز التقليد اجماعاً (وفيه) ما أشرنا فيجوابه من ان الاجماع على عدم جواز التقليد إنما هو إذا تبدل الرأي الى رأي آخر أو ارتفع من أصله لمرض أو هرم أو جنون فلا يقاس عليه ما اذا ارتفع الرأي بموت المجتهد لو سلم أرتفاع رأيه بموته .

﴿ قوله هذا كله مع إمكان دعوى انه إذا لم يجز البقآء على التقليد بعد زوال الرأى بسبب الهرم او المرض اجماعاً لم يجز فى حال الموت بنحو أولى قطعاً فتأمل . . . الخ ﴾

بل لا يمكن دعوى ذلك قطعاً وذلك لما اشير آنفاً وسابقاً من ان الإجماع على عدم جواز البقآء على التقليد فيما إذا زال الرأي لهرم أو مرض أو جنون أو تبدل الى رأي آخر فلا يقاس عليه ما إذا زال الرأي بموت المجتهد وانعدامه فإن الأولوية غير قطعية والظنية مما لا تجدي ولعله لذلك أمر أخيراً بالتأمل فتأمل جيداً .

في الاستدلال على جواز تقليد الميت

بوجوه أخر غير الاستصحاب

﴿ قوله ومنها اطلاق الآيات الدالة على التقليد . . . الخ ﴾

عطف على قوله المتقدم (منها استصحاب جواز تقليده في حال حياته ... الخ) أي ومن الوجوه الضعيفة التي استدل بها المجوز لتقليد الميت ابتدآء إطلاق الآيات الدالة على التقليد وقد عرفت عند الكلام في استصحاب جواز تقليد الميت من زمان حياته الى بعد مماته ان للمجوزين احتجاجات كثيرة لا تحصى كلها ضعيفة سوى وجهين منها :

(أحدهما) إطلاقات الأدلة وقد أخّرها المصنف في الذكر وأشار اليها في المقام وسيأتي منه الإشارة الى غيرها ايضاً .

(ثانيهما) استصحاب جواز تقليد الميت من حال حياته الى بعد مماته وقد قدّمه المصنف في الذكر ولعله لأهميته (وعلى كل حال) ان الآيات التي استدل بها المجوزون بإطلاقاتها على ما يظهر من التقريرات هي (آية النفر) فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة .. الخ (وآية السؤال) فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (وآية الكتمان) ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات ... الخ (وآية النبأ) إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ... الخ .

(ويرد على الجميع) ان دلالة هذه الآيات الكريمة على أصل التقليد غير معلومة ولا واضحة سيما آية الكتمان وآية النبأ فكيف بدلالة إطلاقاتها على تقليد

الميت ابتداء وقد تقدم في صدر التقليد التكلم حول دلالة آيتي النفر والسؤال على التقليد وانها مما لم تتم فضلا عن دلالة غيرهما عليه فراجع .

﴿ قوله وفيه مضافاً الى ما أشرنا اليه من عدم دلالتها عليه منع إطلاقها على تقدير دلالتها وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه . . . الخ ﴾ .

قد أشار الى عدم دلالتها عليه في صدر التقليد (فقال) وأما الآيات فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه ... الخ . كما أنه قد أشار الى منع اطلاقها على تقدير دلالتها في مسألة تقليد الأعلم (فقال) ولا إطلاق في ادلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصله لوضوح انها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال ... الخ .

﴿ قوله ومنه انقدح حال إطلاق ما دل من الروايات على التقليد الى آخره ﴾

لا يقاس اطلاق الروايات على إطلاق الآيات فإن بعض الروايات مما له إطلاق يشمل الحي والميت جميعاً (مثل قوله عليه السلام) فأما من كان من الفقهاء .. الخ (وقوله عليه السلام) وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا .. الخ. (وقوله عليه السلام) فاصمدوا في دينكما على كل مسن في حبنا ... الخ .

(بل العقلاء ايضاً) لا يفرقون في الرجوع الى قول أهل الخبرة بين أن يكون صاحب القول حياً او ميتاً (نعم) إن الاطلاقات كما تقدم منا قبلا إنما يصح التمسك بها إذا وافق فتوى الميت مع الحي وأما مع معارضة فتوى الميت مع الحي فلا يكاد يمكن التمسك بها بعد حصول العلم الإجمالي بخطأ أحدهما وخروجه عن تحت دليل الاعتبار رأساً .

﴿ قوله مع إمكان دعوى الإنسباق الى حال الحياة فيها . . . الخ ﴾

لا وجه لدعوى الإنسباق الى حال الحياة في روايات التقليد اصلا فإن الإنسباق لو سلم أصله فهو بدوي يزول بالتأمل وليس هو بمقدار الدلالة والظهور على نحو

صح الإستناد اليه والإعتماد عليه .

﴿ قوله ومنها دعوى انه لا دليل على التقليد إلا دليل الإنسداد وقضيته جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلا كما لا يخفى . . . الخ ﴾

أي ومن الوجوه الضعيفة التي استدل بها المجوز لتقليد الميت ابتدآء دعوى انه لا دليل على التقليد إلا دليل الإنسداد وقضيته جواز تقليد الميت كالحي ... الخ . وهذا الوجه هو للمحقق القمي قدس سره وقد لخصه صاحب التقريرات رحمه الله

(فقال) هداية في ذكر احتجاج المجوزين وهي كثيرة لا تحصى أقويها امور منها العقل والكتاب والسنة والإجماع (أما الأول) فتقريره من وجوه .

(احدها) ما عوّل عليه المحقق القمي رحمه الله ومحصله ان رجوع العامى الى المجتهد ليس تعبداً كما يؤمى اليه تعليلهم في وجوب الأخذ بالأعلم بان الظن في طرفه أقوى مضافاً الى انه لا دليل على التعبد أما السيرة والإجماع فلا جدوى فيهما أما الأولى فلأن السلف المعاصرين للامام عليه السلام كان باب العلم في حقهم مفتوحاً وعملهم إنما هو بعلمهم وأما الإجماع فهو موهون بذهاب فقهاء حلب على وجوب الإجتهاد عيناً وانكار جملة من أصحابنا الأخباريين مما لا يقبل الإنكار فأين الإجماع بل التقليد اعتباره في حق العامى إنما هو بواسطة الظن الثابت اعتباره بعد الإنسداد على وجه العموم والكلية بالبرهان العقلي ولا فرق بين الظن الحاصل من قول الحي وغيره كما هو قضية ضرورة العقل فمناط العمل بقول الحي موجود في قول الميت بل ربما يكون الظن الحاصل من قول الميت أقوى .

(وبالجملة) فلا فرق بين المجتهد والمقلد في جواز العمل بالظن فإن المسوغ للمجتهد هو موجود بعينه فى حق المقلد فلو دار أمره في الفروع بين حي وميت وحصل له الرجحان فى أن متابعة ذلك الميت أقرب الى حكم الله يجب اتباعه (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(هذا وقد أجاب المصنف) عن الدليل المذكور بنحو الإختصار وهو انه

لا تكاد تصل النوبة في التقليد الى دليل الإنسداد كي يقتضي ذلك جواز تقليد الميت ولو ابتدآء كالحي وذلك لما عرفت من دليل العقل والنقل على التقليد ويعني بالعقل ما تقدم في صدر التقليد من كون رجوع الجاهل الى العالم بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج الى دليل ويعني بالنقل ما تقدم من طوائف الأخبار المتعددة الدالة على التقليد .

﴿ اقول ﴾

هذا كله مضافاً الى ما في نفس دليل الإنسداد من الضعف والوهن جداً وقد ذكرناه قبلا بعد الفراغ عن ذكر الأخبار بطوائفها وكان له مقدمات أربع بعضها كان مأخوذاً من الفصول وبعضها من المحقق القمي وبعضها من الشيخ أعلى الله مقامه في رسالته المستقلة وكان كل من المقدمة الثالثة والرابعة محل المناقشة والمنع الأكيد فراجع .

في البقاء على تقليد الميت

والاستدلال له بدليل آخر غير الاستصحاب

﴿ قوله ومنها دعوى السيرة على البقاء فان المعلوم من أصحاب الأئمة عليهم السلام عدم رجوعهم عما أخذوه تقليداً بعد موت المفتى . . . الخ ﴾

هاهنا قد خلط المصنف بين وجوه تقليد الميت ابتدآء وبين وجوه تقليد الميت استمراراً فإنه الى هنا كان يقصد بقوله : (ومنها) (ومنها) أي من الوجوه التي استدل بها لجواز تقليد الميت ابتدآء وهاهنا يقصد بقوله (ومنها دعوى السيرة

على البقآء ... الخ) أي من الوجوه التي استدل بها لجواز تقليد الميت استمراراً .

(وكيف كان هذا هو الوجه الثالث من وجوه جواز البقآء على تقليد الميت وقد تقدم الوجه الأول وهو الاستصحاب وسيأتي الوجه الثاني والرابع في ذيل التعليق على قوله (ومنها غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر أو يذكر ... الخ) فانتظر

(ثم إن) تفصيل هذا الوجه الثالث انه (قال في التقريرات ما لفظه) الثالث دعوى استقرار السيرة على البقآء على تقليد الميت ويظهر ذلك بملاحظة أحوال أصحاب الأئمة فإن من المعلوم عدم التزامهم مع وفور قدسهم بالرجوع عما أخذوه تقليداً عمن له الإفتاء بعد عروض موت المفتي ولو كان ذلك لكان بواسطة عموم البلوى منقولا معلوماً ومثله يعطي برضآء الإمام عليه السلام وتقريره الشيعة على البقآء (انتهى) .

(وقد أجاب المصنف) عن هذا الوجه بما حاصله ان الشيعة في عصر الأئمة عليهم السلام كانوا يأخذون الأحكام غالباً ممن ينقلها من الامام عليه السلام بلا واسطة أو مع الواسطة من دون دخل لرأي الناقل واجتهاده فيها كما هو الحال فعلا في أخذ العوام أحكامهم الشرعية من نقلة الفتاوى (ومن المعلوم) ان ذلك ليس بتقليد كي إذا لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام بعد موت الناقل كان ذلك بقآء منهم على تقليد الميت وكان حجة لنا بملاحظة تقرير الإمام عليه السلام له وعدم ردعه عنه (نعم إنا) لا ننكر انه كان قد يتفق نادراً أخذهم الأحكام الشرعية من تلامذة الإمام عليه السلام ممن له الإجتهاد والإفتآء كأبان بن تغلب وزرارة بن أعين ومحمد بن مسلم ونظرآئهم مع دخل رأي الناقل فيها ولكننا لا نعلم استقرار السيرة في مثل هذه الموارد على البقآء بعد موت الناقل كي نستند اليها ونعتمد عليها .

﴿ اقول ﴾

والظاهر انه قد أخذ المصنف هذا الجواب من صاحب التقريرات (قال بعد نقل الوجه المذكور ما لفظه) والجواب عن ذلك المنع من استقرار السيرة في وجه وعدم

جدواها فيما نحن فيه في وجه آخر (قال) وتوضيحه ان الناس في زمن أصحاب الأئمة عليهم السلام بين أصناف فإنهم بين العامل بما يسمعه شفاهاً عن المعصوم وبين العامل بالأخبار المنقولة عنهم مثل الفتاوى المنقولة عن المجتهدين وبين العامل بفتاوى المجتهدين في تلك الأزمنة كأبان بن تغلب ومحمد بن مسلم وأضرابهما ممن له أهلية الإجتهاد والإفتآء ولا ريب ان القسمين الأولين ليس عملهم من التقليد في شيء وذلك هو الغالب في الموجودين في تلك الأزمنة (الى أن قال) وأما القسم الثالث فهم المقلدون ولا ريب في قلة هذا القسم بالنسبة اليهم (الى ان قال) فإن أريد استقرار سيرة القسمين الأولين على عدم الرجوع فسلم ذلك ولكن لا يرتبط بالمقام وإن أريد استقرار سيرة القسم الثالث فلا نسلم ذلك فإن الإنصاف ان دون إثبات استقرار سيرة المقلدين بالمعنى المصطلح عليه على البقآء خرط القتاد (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

في وجوه أخر لكل من تقليد الميت
ابتدآء واستمراراً

﴿ قوله ومنها غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر او يذكر . . . الخ ﴾

(يحتمل) أن يكون ذلك عوداً الى وجوه تقليد الميت ابتدآء (ويحتمل) أن يكون ذلك ملحقاً بقوله المتقدم ومنها دعوى السيرة على البقاء ... الخ (وعلى كل حال) ان كان المراد هو العود الى وجوه تقليد الميت ابتدآء فالباقي من تلك الوجوه كثير جداً فإن احتجاجات المجوزين على ما أشير لك غير مرة كثيرة لا تحصى وقد اقتصر التقريرات على ذكر أقواها وهو أمور (العقل) وله تقرير من وجوه عديدة (ومن جملتها) ما تقدم من المحقق القمي وأشار اليه المصنف بقوله ومنها انه لا دليل على التقليد إلا دليل الإنسداد ... الخ (ومن جملتها) الإستصحاب وله

تقرير من وجوه عديدة أيضاً قد أشار المصنف الى وجهين منها :

(أحدهما) للتقليد الإبتدائي (والآخر) للاستمراري .

(والكتاب) وهي آية النفر وآية السؤال وآية الكتمان وآية النبأ ، وقد أشار اليها المصنف بقوله ومنها إطلاق الآيات الدالة على التقليد ... الخ .

(والسنة) وقد أشار اليها المصنف بقوله ومنه انقدح حال إطلاق ما دل الروايات على التقليد .

(والإجماع) ولم يؤشر اليه المصنف أصلا (هذا كله) إذا كان المراد من قوله ومنها غير ذلك هو العود الى وجوه تقليد الميت ابتدآء (واما إذا كان) المراد منه هو العود الى وجوه تقليد الميت استمراراً فالباقي من تلك الوجوه هو أمران :

(الوجه الثاني) منها وهو اطلاق الآيات والروايات (والوجه الرابع) وهو الحرج والضيق على المقلدين واما الوجه الأول والثالث وهما الإستصحاب والسيرة فقد تقدم الكلام فيهما (ثم إن) كلا من الوجه الثاني والرابع أي الإطلاق والحرج وان كان مذكوراً في كل من التقريرات والفصول جميعاً إلا انه نحن نذكر كلام الفصول في شأنهما بلفظه فانه أخصر وأجمع فنقول (قال في الفصول) بعد ما استدل لجواز البقآء على تقليد الميت بالإستصحاب وقد تقدم عبارته في ذيل التعليق على قول المصنف هذا بالنسبة الى التقليد الإبتدآئي وأما الإستمراري ... الخ .

(ما لفظه) ولظاهر الآيات والأخبار الدالة على جواز التقليد فإن المستفاد منها ثبوت الحكم المقلد فيه في حق المقلد مطلقاً إذ لم يشترط في وجوب الحذر بقاء المنذر والمستفاد من الأمر بمسألة أهل الذكر التعويل على قولهم وقضية إطلاقه عدم الفرق بين بقآئهم بعد التعويل على قولهم وعدمه (الى أن قال) ولما في الإلزام باستيناف التقليد من الحرج والضيق على المقلدين لكثرة ما يحتاجون اليه من المسائل سيما مع تقارب موت المفتين (انتهى) كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

(اما الآيات) فلم يتم أصل دلالتها على التقليد فضلا عن اقتضآء إطلاقها البقآء على تقليد الميت (وأما الأخبار) فقد عرفت ان إطلاقها مما يشمل تقليد الميت ابتدآء فكيف بالبقاء على تقليده استمراراً لكن ذلك إذا لم يعارض فتوى الميت مع الحي وإلا فلا يكاد يجدي الإطلاقات بعد العلم الإجمالي بخطأ أحديهما وخروجها عن تحت أدلة التقليد رأساً (واما لزوم الحرج والضيق) على المقلدين لو قلنا بوجوب الرجوع الى الحي فممنوع جداً سيما إذا كان فتاوى الحي أسهل من فتاوى الميت .

(وبالجملة) إن الذي صح التمسك به لجواز البقآء على تقليد الميت هو خصوص الإستصحاب بتقريراته الثلاثة المتقدمة دون غيره من ساير الوجوه الأربعة أبداً .

في العدول عن مجتهد الى مجتهد آخر

(بقي الكلام) في موضعين لم يؤشر اليهما المصنف .

(الأول) في العدول عن مجتهد الى مجتهد آخر ويقع الكلام فيه في مقامين : (احدهما) في العدول عن الحي الى الحي (ثانيهما) في العدول عن الميت الى الحي (واما العدول) عن الحي الى الميت أو عن الميت الى الميت فلا يقع الكلام فيه بعد المنع عن تقليد الميت ابتدآء (وعلى كل حال) (اما العدول) عن الحي الى الحي (فان كان) من الأعلم الى غير الأعلم فلا يجوز قطعاً بعد ما عرفته من وجوب تقليد الأعلم (وان كان) من غير الأعلم الى الأعلم فهو واجب بلا شبهة (واما العدول) عن المساوي الى المساوي فقد يقال إنه مما لا يجوز (فانه مضافاً) الى ما ادعى من الاجماع على حرمة العدول شرعاً وانه قد حكاها غير واحد من الاصحاب هي مما يقتضيه إصالة التعيين الجارية في الدوران بين التعيين والتخيير إذ

تقليد من يريد العدول عنه متيقن إجمالا إما تعييناً أو تخييراً وتقليد من يريد العدول اليه مشكوك ولو تخييراً لاحتمال تعين تقليد من يريد العدول عنه وعدم مشروعية تقليد من يريد العدول اليه إلا بعد اختلال شرط من شرائط التقليد في الأول فيؤخذ حينئذ بالمتيقن ويجري الأصل عن المشكوك .

﴿ اقول ﴾

(أما الإجماع) فلم يثبت وعلى فرض ثبوته لا يمكن الإستناد اليه والإعتماد عليه بعد احتمال كون المدرك هو الوجه المذكور من إصالة التعيين أو نحو ذلك (وأما إصالة التعيين) الجارية عند الدوران بين التعيين والتخيير (فإن كانت) فتوى من يريد العدول اليه موافقاً مع فتوى من يريد العدول عنه فإطلاقات أدلة التقليد مما تكفي في انقطاعها أعني انقطاع اصالة التعيين وتقضي بجواز تقليد الثاني كالاول عيناً (وإن كانت) معارضة فالإطلاقات وإن لم يجز التمسك بها حينئذ بعد العلم الإجمالي بكذب احدى الفتويين وخروجها عن تحت دليل الاعتبار قطعاً ولكن استصحاب جواز تقليد من يريد العدول اليه من قبل أن يقلد الأول الى بعد تقليده مما يقضي بجواز العدول اليه وبانقطاع إصالة التعيين من أصلها موضوعاً (وأما دعوى) انه إذا عدل في صورة المعارضة من حي الى حي فالعدول مما يوجب المخالفة القطعية كما إذا قلد من أفتى بطهارة شيء ثم عدل عنه الى من أفتى بنجاسته وهكذا في الوجوب والحرمة (فهي مما لا وجه له) فإنه كما يوجب المخالفة القطعية فكذلك هو مما يوجب الموافقة القطعية ولم يعلم ان مصلحة الموافقة القطعية هي أقل من مفسدة المخالفة القطعية وقد تقدم نظير ذلك في دوران الأمر بين المحذورين عند التكلم حول كون التخيير بدوياً أو استمرارياً فتذكر هذا كله في العدول عن الحي الى الحي (واما العدول) عن الميت الى الحي (فإن كان) من الميت الأعلم الى الحي الغير الأعلم فلا يجوز قطعاً بعد ما عرفته من وجوب تقليد الأعلم وجواز البقاء على تقليد الميت شرعاً (وان كان) بالعكس فهو واجب بلا شبهة .

(واما إذا كان) الميت والحي متساويين في العلم والفضيلة فالظاهر ان

الكلام فيه عين الكلام في العدول عن الحي الى الحي المتساويين فيجوز كل من البقآء والعدول جميعاً وإن كان العدول هاهنا أحوط رعاية للحياة في المفتي مهما أمكن والله العالم .

في شرائط المجتهد

(الموضع الثاني) في شرائط المجتهد غير ما تقدم من الأعلمية والأورعيةعند معارضة الفتويين وغير الحياة مطلقاً ولو مع عدم المعارضة في التقليد الإبتدآئي دون الإستمراري وهي (امور) على ما ذكره الشهيد الثاني في الروضة في أول القضاء (قال) بعد قول الشهيد الأول وفي الغيبة ينفذ قضآء الفقيه الجامع لشرائط الإفتآء (ما لفظه) وهي : (البلوغ) (والعقل) (والذكورة) (والإيمان) (والعدالة) (وطهارة المولد) إجماعاً (والكتابة) (والحرية) (والبصر) على الأشهر (والنطق) (وغلبة الذكر) (والاجتهاد) فى الأحكام الشرعية واصولها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ اقول ﴾

(اما البلوغ) (والذكورة) (وطهارة المولد) فإن تم فيها الإجماع فهو وإلا فليس فيما بأيدينا من الأدلة ما يدل على اعتبارها فإن الإعتماد في جواز التقليد (ان كان) على بنآء العقلاء على رجوع الجاهل الى العالم بل الى مطلق أهل الخبرة من كل فن فهم لا يفرقون بين البالغ وغير البالغ ولا بين المذكر والمؤنث ولا بين المتولد من نكاح أو من سفاح فإن المعيار عندهم هو خبرويّة المرجع على نحو يحصل الوثوق والاطمينان من قوله وكلامه دون غيرها (وان كان) الإعتماد على أخبار الباب فليس فيها على ما تقدم لك تفصيلها واحـــداً بعد واحد ما يدل على اعتبار تلك الأمور الثلاثة بل اطلاقها مما يقضي بعدم اعتبارها أصلا (فما يظهر من الفصول) في وجه اعتبار البلوغ من عدم شمول الأدلة للصبي (ضعيف جداً) (وأضعف منه)

تعليله بانه لا يقبل روايته فلا يقبل فتواه بطريق أولى فإن عدم قبول روايته مع كونه ثقة مأموناً هو أول الكلام (ولو سلم) فلا يقاس فتواه على روايته (نعم في طهارة المولد) اذا قلنا بكفر المتولد من الزنا كما هو المحكي عن جمع من الأصحاب فلاعتبارها وجه وجيه ولكن القول به ضعيف جداً كما حققناه في محله (مضافاً) الى كونها داخلة حينئذ في الإيمان ولا تكون هي شرطاً مستقلا في قباله .

(وبالجملة) إن الإعتماد في اعتبار البلوغ والذكورة وطهارة المولد على مجرد الإجماع الذي ادعاه الشهيد الثاني رحمه الله مع احتمال وجود المدرك له مثل ما تقدم من الفصول من عدم شمول الأدلة للصبي أو ما عسى أن يقال إن ولد الزنا لا تصح إمامته ولا شهادته فالفتوى أو القضآء بطريق أولى مشكل جداً (ولكن) مع ذلك الإجتراء في الفتوى بعدم اعتبارها رأساً مع تسالمها بين الأصحاب رضوان الله عليهم أشكل فالأحوط هو رعاية هذه الامور الثلاثة في المجتهد من البلوغ والذكورة وطهارة المولد مهما أمكن والله العالم .

(واما العقل) فاعتباره على الظاهر مما استقل به العقل وحكم به اللب فلا عبرة بفتوى المجنون لكن في الإطباقي منه دون الإدواري واما الإدواري فإن تم الإجماع على اعتبار العقل بنحو الإطلاق فهو الحجة وإلا فلا دليل على المنع عن فتواه في حال إفاقته وذلك لبنآء العقلاء على التعميم ولإطلاق الأخبار المتقدمة وعدم تقييد شيء منها بذلك (ولعل من هنا) صرح صاحب الفصول بعدم قدح الجنون الإدواري وإن اشكل فيه بعداً (فقال قدس سره) وأما الجنون الإدواري والسكر والإغماء فلا يقدح في جواز التقليد مطلقاً على إشكال في الأول (انتهى كلامه) رفع مقامه .

(والظاهر) ان مقصوده من عدم قدح السكر في جواز تقليد المجتهد هو ما إذا استعمل المسكر جهلا بالموضوع أو خطأ أو نسياناً أو اضطراراً أو إكراهاً فعند ذلك لا يقدح السكر بجواز تقليده لا مطلقاً ولو عمداً عصياناً وإلا لأخل

بعدالته كما هو واضح ضروري .

(وأما الإيمان والعدالة) فمضافاً الى الإجماع الذي ادعاه الشهيد الثاني رحمه الله بل ادعاه المحقق القمي أيضاً (حيث قال) والظاهر ان اشتراط الإيمان إجماعي (وقال) ايضاً واما العدالة فظاهرهم الوفاق على اعتباره ... الخ . يمكن استفادة اعتبارهما من الأخبار أيضاً (اما الإيمان) (فلقوله عليه السلام) في الاخبار المتقدمة لعلي بن سويد لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا (وقوله عليه السلام) لأحمد بن حاتم بن ماهويه واخيه فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا فانهما كافوكما إن شاء الله (واما العدالة) فلجملة من الأخبار المتقدمة (مثل قوله عليه السلام) فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه (وقوله عليه السلام) فيما حكي عن مصباح الشريعة والمفتي يحتاج الى معرفة معاني القرآن وحقائق السنن الى أن قال عليه السلام ثم الى حسن الإختيار ثم الى العمل الصالح ثم الحكمة والتقوى ثم حينئذ إن قدر (وقوله عليه السلام) بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه (وقوله عليه السلام) لعلي بن مسيب الهمداني بعد ما سأله ممن يأخذ معالم دينه قال من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا فإن توصيفه عليه السلام زكريا بن آدم بالأمن على الدين والدنيا مما لا يخلو عن إشعار بل عن دلالة على عليته للحكم (بل وقوله عليه السلا) (نعم) في جواب السائل أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ منه ما احتاج اليه من معالم ديني بناءاً على كون المراد من الوثوق في المقام هي العدالة وان الظاهر من الحديث الشريف كون اعتبار الوثوق أمراً مفروغاً عنه عند السائل والمسؤل غايته ان السائل قد سئل الإمام عن الصغرى وأن يونس ثقة أم لا فقال نعم .

(واما الحرية) (والبصر) (والنطق) (وغلبه الذكر) فلا دليل على اعتبارها في المجتهد أصلا لا من الإجماع ولا من الأخبار ولا من بناء العقلاء إذا حصل

المقصود بدون تلك الامور كلها وهو الإطلاع على نظره ورأيه (نعم) قد تقدم في كلام الشهيد الثاني دعوى الشهرة على اعتبار الثلاثة الأولى ولكن مجرد الشهرة مما لا يجدي كما لا يخفى (بل بناء العقلاء) على التعميم كما ان إطلاق الأخبار المتقدمة مما ينفي اعتبار جميع تلك الامور الأربعة كلها .

(واما الإجتهاد) في الأحكام الشرعية وأصولها فهو حق ولكنه مما يتحقق به الموضوع لا مما يشترط فيه شرعاً فإن كلامنا في المقام هو فيما يعتبر في المجتهد لا فيمن يقلده العامي كي يقال إنه يعتبر فيه الإجتهاد بل وهو أهم ما يعتبر فيه .

(نعم يظهر من صاحب العروة) قدس سره اعتبار الاجتهاد المطلق فلا يجوز تقليد المتجزى ولكنك قد عرفت منا في بحث الإجتهاد خلاف ذلك جداً سيما إذا كان المتجزي أعلم فيما اجتهد فيه من غيره (بل ويظهر منه) قدس سره اعتبار أمر آخر ما فوق العدالة وهو أن لايكون المجتهد مقبلا على الدنيا وطالباً لها مكباً مجداً في تحصيلها (قال) ففي الخبر من كان من الفقهآء وذكر الحديث المتقدم آنفاً .

﴿ اقول ﴾

لم يعلم استفادة أمر آخر من الحديث الشريف ما ورآء العدالة المعتبرة في المجتهد بل الظاهر من فقراتها الأربع هو شرح العدالة والتقوى دون غيرهما بل لو أردنا النظر الى قوله عليه السلام قبل الفقرات الأربع (وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم) لم يظهر منه ايضاً اعتبار أمر آخر ما ورآء العدالة والله العالم .

(هذا آخر) ما أراد الله لنا ايراده في الإجتهاد والتقليد وبه تم الجزء السادس ، وبالجزء السادس تم كتابنا الموسوم بعناية الأصول في شرح كفاية الاصول والحمد لله أولا وآخراً وقد وقع الفراغ من التأليف في عصر يوم السبت الموافق للسابع من شهر صفر الخير سنة ١٣٧٣ .

فهرس ما في الجزء السادس
من عناية الاصول في شرح كفاية الاصول

صحيفة	موضوع
٢	في التعادل والتراجيح وبيان تعريف التعارض .
٩	في الجمع بين الدليلين المتنافيين وبيان الجمع العرفي المقبول .
١٢	في وجه تقدم الامارات على الاصول الشرعية .
١٩	الدليلان الظنيان لا يتعارضان إلا بحسب السند .
٢١	في بيان مقتضى القاعدة الأولية في الخبرين المتعارضين على الطريقية دون السببية
٢٥	في بيان مقتضى القاعدة الأولية في الخبرين المتعارضين على السببية دون الطريقية
٣٢	الكلام حول القضية المشهورة وهي الجمع مهما أمكن أولى من الطرح .
٣٨	في بيان مقتضى القاعدة الثانوية في الخبرين المتعارضين .
٤١	في بعض الوجوه التي استدل بها لوجوب الترجيح .
٤٣	في الاخبار العلاجية الدالة على التخيير على الإطلاق .
٤٧	في الأخبار العلاجية الدالة على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة
٥٣	الكلام حول مجموع الأخبار العلاجية .
٥٩	في الجواب عن خصوص المقبولة والمرفوعة من اخبار الترجيح .
٦٣	في استبعاد الشيخ حمل اخبار الترجيح على الإستحباب والجواب عنه .
٦٧	في الجواب عن بقية أخبار الترجيح .
٧٥	في بقية الوجوه التي استدل بها لوجوب الترجيح وجوابها .
٧٩	هل يجب الافتاء بما اختاره من الخبرين أو بالتخيير في المسألة الاصولية أو يجوز كلا الامرين جميعاً .
٨٢	هل التخيير بدوي أو استمراري ؟

صحيفة	موضوع
٨٤	هل على القول بالترجيح يقتصر على المرجحات المنصوصة أو يتعدى الى غيرها
٩٥	هل على القول بالتعدي يتعدى الى خصوص المزية الموجبة للظن الشأني دون الفعلي أو بالعكس او الى كل مزية .
١٠٠	هل التخيير أو الترجيح يختص بغير موارد الجمع العرفي أم لا ؟
١٠٨	في ذكر جملة من المرجحات النوعية للدلالة .
١١٨	في انقلاب النسبة .
١٢٩	في بيان كون المرجحات على أنحائها كلها من مرجحات السند .
١٣٤	لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة
١٣٧	فيما أفاده الشيخ لتقديم المرجح الصدوري على الجهتي وتضعيفه .
١٤١	فيما أفاده بعض تلاميذ الشيخ من امتناع تقديم المرجح الصدوري على الجهتي وتضعيفه .
١٤٤	الكلام حول المرجحات الخارجية بأقسامها وبيان حال القسم الأول منها
١٥٣	في بيان حال القسم الثاني من المرجحات الخارجية .
١٥٩	في بيان حال القسم الثالث من المرجحات الخارجية .
١٦١	في الإجتهاد وبيان معناه لغة واصطلاحاً .
١٦٧	في تقسيم الاجتهاد الى مطلق وتجزّي :
١٦٩	في امكان الإجتهاد المطلق
١٧٠	في جواز العمل بالإجتهاد المطلق لمن اتصف به ولغيره :
١٧٢	فى جواز تقليد الإنسدادي وعدمه :
١٧٧	في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان انفتاحياً وإلا ففيه إشكال .
١٨١	في امكان التجزّى .
١٨٤	في حجية اجتهاد المتجزى لنفسه .
١٨٥	في رجوع الغير الى المتجزي .

صحيفة	موضوع
١٨٧	في حكومة المتجزى وفصل خصومته .
١٨٨	في بيان ما يتوقف عليه الإجتهاد .
١٩٣	في التخطئة والتصويب .
١٩٨	في اضمحلال الإجتهاد السابق .
٢٠٠	في بيان مقتضى القاعدة الأولية في الأعمال السابقة المطابقة للإجتهاد الأول .
٢٠٥	في بيان مقتضى القاعدة الثانوية في الأعمال السابقة المطابقة للإجتهاد الاول.
٢٠٨	في الرد على تفصيل الفصول في الاجتهاد السابق .
٢١٣	في التقليد وبيان معناه لغة واصطلاحاً .
٢١٧	في الإستدلال على جواز التقليد ببنآء العقلاء .
٢١٩	الكلام حول الإجماع بقسميه من المحصل والمنقول على جواز التقليد .
٢٢١	الكلام حول سيرة المتدينين على التقليد .
٢٢٢	الكلام حول الاستدلال بآيتي النفر والسؤال على جواز التقليد .
٢٢٦	في الاخبار الدالة على وجوب اتباع قول العلمآء .
٢٢٩	ما دل على ان للعوام تقليد العلمآء .
٢٣٠	فى الاخبار الدالة على جواز الإفتاء مفهوماً .
١٣٤	فى الاخبار الدالة على جواز الافتاء منطوقاً .
٢٣٧	الكلام حول الاستدلال بدليل الانسداد على جواز التقليد .
٢٤٠	فى وجوب تقليد الاعلم .
٢٤٦	في القائلين بجواز تقليد غير الاعلم وتضعيف أدلتهم .
٢٥١	في الوجوه التي استدل بها المانعون عن تقليد غير الاعلم غير ما تقدم.
٢٥٧	في بيان معنى الاعلم .
٢٥٨	إذا شك في اختلافهم في الفتوى فهل يجب الفحص عنه .

صحيفة	موضوع
٢٦٠	إذا شك في اختلافهم في العلم والفضيلة فهل يجب الفحص عن الاعلم .
٢٦٢	في وجوب تقليد الاورع .
٢٦٤	في تقدم الاعلم على الاورع .
٢٦٤	في اشتراط الحياة في المفتي .
٢٦٧	في تفاصيل المسألة .
٢٦٩	في الاستدلال على عدم جواز تقليد الميت بالاصل وبالاجماع .
٢٧٤	في الاستدلال على جواز تقليد الميت بالاستصحاب .
٢٧٩	في البقاء على تقليد الميت والاستدلال له بالاستصحاب .
٢٨٤	في الاستدلال على جواز تقليد الميت بوجوه أخر غير الاستصحاب .
٢٨٧	في البقاء على تقليد الميت والاستدلال له بدليل آخر غير الاستصحاب .
٢٨٩	في وجوه أخر لكل من تقليد الميت ابتداء واستمراراً .
٢٩١	فى العدول عن مجتهد الى مجتهد آخر .
٢٩٣	في شرائط المجتهد .