

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سلسلة شُرُوح وجَوَابِ السُّؤَالِ الدِّرَاسِيَّةِ (١)

الْحَاشِيَّةُ عَلَى كَفَايَةِ الْأُصُولِ

(الْجَدِيدَةُ)

تَأَلَّفَ

الْحَقِيقُ الْأُصُولِيُّ الْكَبِيرُ آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى

الْشَيْخُ ضِيَاءُ الدِّينِ الْعِرَاقِيِّ قَدْ تَبَيَّنَ

(١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ)

الْجُزْءُ الثَّانِي

تَحْقِيقَ

مَرْكَزِ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ قَدْ تَبَيَّنَ لِلدِّرَاسَاتِ وَالتَّحْقِيقِ



المقصد السادس

الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

[مباحث القطع]

[خروج مباحث القطع عن علم الأصول]

١. قوله: وإن كان خارجاً... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى وجه خروجه؛ نظراً إلى أن مسائل الفن عبارة عما وقع في طريق استنباط حكم شرعي، أو كان ممّا ينتهي إليه المجتهد من الوظائف المقررة عند عدم إحراز الواقع.

ومن المعلوم: أن مسائل القطع بالأحكام أو الموضوعات لا تصلح لهذا المعنى؛ لأنه بين ما لا يقع وسطاً لإثبات حكم شرعي أصلاً كالقطع المأخوذ طريقاً صرفاً إلى متعلّقه من الأحكام، وبين ما يقع وسطاً لإثبات حكم جزئي لا كلي إلهي، كالقطع المأخوذ في الموضوع بأي وجه كان.

كما أنه بأي قسم منه ليس أيضاً ممّا كان وظيفة تطبيقه بيد المجتهدين كي

(١) كفاية الأصول: (آل البيت ﷺ): ٢٥٧، (مجمع): ٩/٢.

يكون مرجعاً له عند عدم إحراز الواقع، نظير أحكام الشكوك المقيّدة بـ «بعد الفحص».

كما أنّ الثاني وإن [كان] لا يقع وسطاً لإثبات حكم شرعيّ، بل هو عين الحكم الكلّيّ الإلهيّ، ولكن كان من الوظائف المقرّرة للشّاك التي ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل، وكان أمر تطبيقه في المورد بيده بملاحظة اشتراطه بـ «بعد الفحص» في جريانه.

وبهذه الملاحظة: قد يُفرّق بين الأصول الجارية في الأحكام أو الموضوعات، ولا تُطلق الحجّة في باب الأدلّة على الاستصحاب، وأنّ إطلاقه منحصرٌ بالنسبة إلى الأدلّة الاجتهاديّة الجارية في الأحكام الكلّيّة دون الأمارات المعتبرة في الموضوعات الخارجيّة.

نعم، قد يُتوهم: أنّ منشأ إطلاق الحجّة على الدليل هو حيثُ صلاحية وقوعه وسطاً لإثبات الحكم الشرعيّ الكلّيّ، لا ما أفاده الشيخ عليه السلام من أنّ منشأ هذا الإطلاق هو وقوعها وسطاً لإثبات حكم المتعلّق^(١).

كيف؟! ومثّل هذا المعنى تحقيقه غير معقولٍ؛ فلا بدّ وأن يكون بالعناية والتنزيل الذي هو من شؤون لسان دليل الحجّيّة من باب الاتفاق، وليس من لوازمه^(٢).

كيف؟! ولو كان لسان الدليل جعل الحجّة -أو وجوب العمل بالخبر وأمثال هذه- بلا عناية إعمال عناية تنزيل في لسانه لا تكاد حينئذٍ [تقتضي]

(١) راجع فرائد الأصول: ٢٩/١.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٩/٣ - ١٠.

وقوعه وسطاً لإثبات حكم المتعلق، كما لا يخفى.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ الدليل الاجتهاديّ بعدما كان امتيازاً عن الأصول باشتغال دليله بتتبع جهة الكشف دون الأصل فلا محيص من اشتغال الدليل - بأيّ لسانٍ كان - على مثل هذا النظر المقومّ لدليليّته، ومنشأ الحكومة على أدلة الأصول.

ولازمه حينئذٍ: صلاحية وقوعه وسطاً لإثبات حكم متعلقه أو نفيه، لا ثبوته بمعنى وقوعه كبرى لصغرى منتجـ[ة] لإثبات الواقع تعبدّاً، لا ثبوته.

وبه يمتاز حينئذٍ البحث في حجّة الخبر وأمثاله عن كثير من القواعد الفرعية التي تقع وسطاً لثبوت حكمٍ كليّ إلهيّ بحيث تكون نتيجته هو الحكم بثبوت الحكم المزبور لا إثباته.

وحينئذٍ فكم فرق بين الاصطلاح في الحجّة في باب الأدلة وبين الحجّة باصطلاح المنطقيين؟! إذ دائرة الثاني أوسع من دائرة الأوّل كما هو ظاهر، والله العالم^(١).

[أقسام حالات من وضع عليه القلم]

٢. قوله: وعلى الثاني لا بدّ من انتهائه... إلى آخره^(٢).

أقول: الأوّل أن يقول: وعلى الثاني، فإنّ تمتّ مقدّمات الانسداد فيؤخذ بها

(١) راجع نهاية الأفكار: ٩/٣ - ١١.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٥٧، (مجمع): ٩/٢.

هو الأقرب إلى الواقع، أو يتبع بعض بين الاحتمالات على فرض تسوية الجميع في القرب إليه، وإلا فالمرجع إلى كذا.

[الوجه في العدول عن تقسيم الشيخ الأعظم]

٣. قوله: ولذلك عدلنا...^(١).

أقول: توضيح المرام بأن يقال: إن مقتضى تقسيم شيخنا العلامة^(٢) - بضميمة جعل الشك مجرى الأصول الشرعية الصالحة لمخالفتها مع الواقع - أن يلتزم بكون مراده من العلم العلم بخصوص الواقع؛ كي لا يدخل الشك الموضوع للوظائف الشرعية في أقسام العلم بمطلق الحكم الشامل للظاهري أيضاً. كما أنه لا بد أيضاً - بقرينة سياق متعلق الشك - أن يجعل متعلق العلم أعم من الفعلي والشائي؛ كيف؟! ولو كان خصوص الفعلي منه يستحيل وقوع الشك به موضوع الوظائف الفعلية على خلافها؛ والحال أن ما هو موضوع الآثار المرغوبة هو العلم بمطلق الحكم الفعلي.

وحينئذ فلا وجه لتقسيم الشيخ توطئة لجعل الشك مجرى الوظائف الشرعية، بل لا بد من أن يقسم بنحو أفاده.

هذا، ولكن لا يخفى: أن الاشكال الثاني الناشئ من حيث تعميم المتعلق إلى الفعلي والشائي مبني على عدم إمكان الجمع بين فعلية الأحكام الواقعية

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٥٧، (مجمع): ١٠/٢.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٢٥/١.

والظاهرية، وسيجيء توضيح إمكانه بما لا مزيد عليه^(١).

وأما الاشكال الأول^(٢) الناشئ عن تخصيص القطع بخصوص ما تعلّق بالحكم الواقعي فهو فرع كون المراد من الشكّ هو الشكّ بالحكم ليس إلّا؛ وإلّا فلا بأس بتقابل الشكّ بمطلق الحكم مع القطع بمطلقه.

غاية الأمر في مورد الشكّ المزبور المأخوذ موضوعاً للوظائف الظاهرية يحصل العلم بحكمٍ ظاهريٍّ هو أحد مصاديق العلم بمطلق الحكم؛ وذلك المقدار لا يضّرّ بالتقسيم بعد فرض اختلاف كلّ واحدٍ من القسمين فيما له من الأثر المخصوص^(٣).

[تقسيم الآخوند]

٤. قوله: فالأولى أن يُقال: إنّ المكلف... إلى آخره^(٤).

أقول: وجه ذلك هو الفراغ من إشكالٍ آخر، [وهو]: لزوم التداخل بين الظنّ والشكّ فيما لهما من الأحكام.

ولكن يُمكن أن يُقال: إنّ هذا الاشكال أيضاً إنّما يرد على فرض كون التقسيم ناظراً إلى خصوص فعلية الآثار وعدمها.

(١) سيأتي في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ص ٤١ - ٥٢ في التعليق على قول الماتن: «من دون إرادة نفسانية».

(٢) إشارة إلى إشكال الآخوند على الشيخ الأعظم في تخصيصه لمتعلّق القطع بالحكم الواقعي، فرائد الأصول: ٢٥/١.

(٣) راجع نهاية الأفكار: ٤/٣، مقالات الأصول: ١٠/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٥٧، (مجمع): ١٠/٢.

وأما لو كان ناظراً إلى حيث إمكانه أيضاً فلا محذور فيما أُفيد من التقسيم؛ لا اختصاص كل واحدٍ بخصيصه؛ حيث إنَّ القطع لا يُعقل منعُ حجّيته، بل هو واجب الحجّية، والظنّ ممكن الحجّية، والشكّ الذي هو عبارة عن مجموع الاحتمالين ممتنع الحجّية^(١).

وبمثل هذا البيان قد صرح الشيخ قدس سرّه في أوّل أصل البراءة، فراجع^(٢).

٥. قوله: إمّا أن يقوم عنده طريقٌ معتبرٌ... إلى آخره^(٣).

أقول: إنّ مثل هذا التقسيم أيضاً لا يناسب [أن يكون] توطئةً لبيان الموضوع في المسائل الآتية.

كيف؟! ولازمه كون البحث في حجّية الظنّ بحثاً عن ثبوت الشيء، لا بحثاً عن ثبوت شيءٍ لشيءٍ، ومثله خارجٌ عن المسألة؛ لأنّ المهمّ في كلّ مسألةٍ هو البحث عن عوارض موضوعه [لـ]، كما هو ظاهر.

[أحكام القطع وأقسامه]

[الحجّية الذاتية وامتناع المنع عن تأثير القطع]

٦. قوله: مع أنّه يلزم منه اجتماع... إلى آخره^(٤).

أقول: ظاهرُ هذه العبارة كون ذلك الوجه برهاناً آخر لعدم قابليّة

(١) راجع نهاية الأفكار: ٥/٣ - ٦.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٩/٢ - ١٠.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٥٨، (مجمع): ١٠/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٥٨، (مجمع): ١١/٢.

القطع للردع.

وعليه فنقول: بأنّه لو أغمض عن حكم العقل - بمقتضى الوجدان - بكون العلم بحجّيته تنجيزياً^(١)، بل كان حكمه به تعليقاً، نظير حكمه بحجّية الظنّ في باب الانسداد؛ [ف]لا يبقى مجالٌ لهذا الدليل؛ للجزم بعدم مضادة الحكم الظاهريّ في ظرف عدم الطريق إلى الواقع مع الفعليّ الواقعيّ. وسيجيء تتمّة الكلام عن قريب^(٢).

[مَرَاتِبُ الْحُكْمِ]

٧. قوله: ما لم يبلغ مرتبة البعث... إلى آخره^(٣).

أقول: المراد من البعث:

[التفسير الأول]

إن كان ما هو المنتزع عن مقام محرّكيّة إنشاء المولى نحو العمل فلا شبهة في أنّ مثل هذه المرتبة وإن كانـ[ت] تضاد الترخيص على خلافـ[هـ]ـ[ا]، لكن من الواضح كونها متأخرة رتبةً عن مرتبة تنجّز التكاليف ببركة قيام الطرق إليها؛ فكيف يكون متقدّماً على مرتبة التنجّز؟!

(١) في «ن»: «تنجيزية»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) سيأتي عند تعليقه على قول الماتن: «من دون إرادة نفسانية» ص ٤١، وراجع نهاية الأفكار:

٦/٣ - ٨، مقالات الأصول: ١١/٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٥٨، (المجمع): ١١/٢.

[التفسير الثاني]

وإن كان المراد منه ما هو المنتزع عن الإنشاء بداعي التحريك الفعلي فهو وإن كان مقدماً على مرحلة التحريك رتبةً لكن لا ينفك عن مقام المنجزية أيضاً؛ كيف؟! ولا يعقل قصد التوصل بالإنشاء إلى التحريك الفعلي في ظرف عدم تحقق أسباب التنجيز فعلاً ولو لم يكن في البين ترخيص شرعي على خلافه.

فمثل هذه المرتبة وإن لم يعقل الترخيص على خلافه [لـ] فعلاً، لكنه ليس عبارة عن مرتبة من الحكم الذي يجمع مع الأعذار العقلية تارةً، ومع عدمها أخرى.

بل مثل هذه المرتبة كما لا تجماع مع الترخيص الفعلي كذلك لا [تـ]تناسب مع العذر العقلي^(١).

[التفسير الثالث]

وإن أُريد من البعث ما هو المنتزع عن الإنشاء بداعي التوصل به إلى المرام في ظرف تحقق أسباب التنجيز الذي مرجعه إلى قصد التوصل به إلى المرام من قبله - بمعنى كون المولى بصدد سد باب عدم المقصود من طرفه - فمثل هذه المرتبة من الحكم كما يناسب مع الأعذار العقلية، كذلك يمكن اجتماعه مع الترخيص على خلافه في ظرف عدم قيام منجز عقلي على خلافه.

فحينئذ نقول: إنه يبقى مجال السؤال عن المراد من البعث الذي لا يجمع مع الترخيص الشرعي والوظائف المقررة شرعاً في حق الجاهل مع مجامعته مع الأعذار

(١) كذا في «ن»، والأولى: «كما لا تجماع الترخيص الفعلي كذلك لا تناسب العذر العقلي».

العقلية؛ إذ قد عرفت أنّ ما لا يجمع مع الترخيص الشرعي لا يجمع مع العذر العقلي، وما يجمع مع العذر العقلي يجمع مع الترخيص الشرعي على خلافه.

وحيث اتضح ذلك نقول أيضاً: إنّ الإنشاءات الصادرة عن الشارع المتعلقة بذوات الأشياء لا يمكن صدورها بقصد التوصل إلى المرام بقولٍ مطلق؛ وذلك لأنّ إطلاق مثل هذا القصد فرع كونها علّة تامّة لأصل المقصود، والمفروض أنّه ليس كذلك جدّاً.

بل غاية الأمر كون مثل هذه الخطابات من أحد مقدّمات وجوده، وبديهيّ أنّ شأن كلّ جزء مقدّمة ليس إلّا كونه صادراً عن قصد التوصل من قبله، لا التوصل إليه بقولٍ مطلق.

ومن الواضح أنّ هذا المقدار من القصد لا يكشف إلّا عن فعلية إرادة المولى إلى غرضه من قبله ومن ناحيته لا مطلقاً.

ومثل هذه المرتبة وإن بلغت إلى مرتبة التنجّز بقيام طريق عقليّ تنجيزيّ إليه، ولكن لا يقتضي تنجيزه ترقّيه من مرتبة إلى مرتبة أخرى من تلك الإرادة، بل الإرادة والانقذاح القلبيّ من المولى إلى العمل ليس إلّا المرتبة الخاصة المتحقّقة في ظرف الجهل به أيضاً، وإنّما الاختلاف فيهما فقط من ناحية حكم العقل بتنجيزه عند قيام الطريق إليه وعدم تنجيزه عند عدمه.

وبالجملة نقول: إنّ الخطابات الواقعية وإن كانت ظاهرة في صدورها عن قصد التوصل بها إلى المقصود، لكن لا يقتضي هذا المقدار توجيه الإرادة المطلقة نحو مقصوده ومرامه.

كيف؟! ولازم إطلاق الإرادة هو عدم اقتصاره بصرف خطابه المتعلّق بذات

العمل في ظرف جهل العبد به، بل لا بدّ وأن يصير المولى بعلاوة خطاب[ه] هذا بصدد رفع جهله أو بصدد إنشاء آخر في ظرف جهله؛ كي به يرفع العذر العقليّ عن مخالفته؛ إذ بدون رفع هذا العذر يستحيل له التوصل بصرف إنشائه المتعلّق بالذات إلى غرضه؛ لعدم تماميّة العلة لحدوث الداعي العقليّ إلى تحصيل المقصود.

وحينئذٍ فنفس اقتصاره بنفس هذا الإنشاء من دون جعل طريق لعبده في ظرف الجهل به يكشف كشفاً قطعياً بعدم نشوء إنشائه الواقعيّ عن الإرادة المطلقة، بل غاية جدّه بخطابه ليس إلّا التوصل إلى مقصوده من الناحية الراجعة إلى سدّ باب عدم المرام من ناحيته، لا من جميع الجهات.

وحينئذٍ يصحّ لنا أن ندعي: أنّ الأوامر الواقعيّة ونواهيها لا تكون إلّا ناشئةً عن مرتبة من الإرادة التي لا يضادّها الترخيص على خلافها، ولا ترك إيجاب الاحتياط في ظرف الجهل بها، ومثل هذه المرتبة هو المشترك بين العالم والجاهل المعذور وغيره.

وليكن هذا في ذكرٍ منك عند التعرّض لبعض الجهات المناسبة للمقام.

[التجري والانقياد]

[الكلام في استحقاق العقاب على مخالفة القطع]

٨. قوله: العقاب [إنّنا] ^(١) يكون على قصد العصيان... إلى آخره ^(٢).

أقول: ذلك بناءً على عدم انطباق عنوان اهتكك على الفعل الصادر منه عقيب

(١) ما بين المعقوفين في متن كفاية الأصول أضفناه من المصدر، وهذا سيتكرّر.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٦٠، (المجمع): ١٤/٢.

قصده هذا، وإلا فلا وجه للالتزام بالعقوبة على خصوص القصد.

كيف؟! واستحقاق العقوبة بعدما كان من تبعات طغيان العبد فما دام مشغلاً بإبراز تجريه من عمله الناشئ عن قصد معصية يصدق عليه الطغيان على مولاه، كما أنه ما دام مشغلاً بإظهاره عبوديته من عمله يصدق كونه في مقام التسليم لأمره، ولذلك نلتزم بحسن الاحتياط الذي هو إطاعة حكمية مع كون العمل في فرض عدم كونه مأموراً به واقعاً ليس إلا انقياداً محضاً حينئذٍ.

نفس فتواهم بالاحتياط^(١) يكشف جزماً بسراية الحسن إلى العمل المستتبع لاستحقاق المثوبة عليه، ولازمه الالتزام بمثله [في] ظرف التجري؛ إذ هما من تلك الجهة توأمان يرتضعان من ثدي واحد^(٢).

[إشكال تبدل الحكم الواقعي بالقطع]

وتوهم: أن مبغوضية العمل - ولو بعنوان الهتك والطغيان - يُوجب انقلاب الواقع عما هو عليه بمجرد تعلُّق القطع بمبغوضية ما هو محبوب لدى المولى، والحال أنه خلاف الوجدان؛ بداهة عدم تخلف الواقع عما هو عليه بمجرد تعلُّق قطع الغير على خلافه.

ومثل هذا الوجدان أعظم شاهد على المدعى من دون احتياج إلى إقامة برهان كي يرد عليه بعض الجهات.

(١) في «ن»: «عن الاحتياط»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣٠/٣ - ٣٦، وأشار إلى أن تصريح الفقهاء برجحان الاحتياط كاشفٌ

عن سراية الحسن وترتب الثواب، فلاحظ: ٣٧/٣.

مدفوعٌ جدًّا، بتوضيح: أنَّ ما أُفيد من الانقلاب إنّما يتمّ على فرض كون ما ينطبق عليه عنوان الهتك هو الذات في مرتبة كانت معروض[ة] المحبوبة، وليس كذلك جدًّا.

بل إنّما ينطبق عليه في مرتبة متأخرة عن تعلّق المحبوبة؛ وذلك لأنّ مرتبة التجريّ إنّما تُتنزع عن العمل الذي هو في مرتبة موافقة محبوه الواقعيّ.

ومن البديهيّ: أنَّ مرتبة الموافقة والإطاعة إنّما تتنزع عن الوجود الذي هو سلوك الإرادة، وفي رتبة متأخرة عنه، وأين هذا من الذات التي هي معروض الإرادة وموضوعها؟!

كيف؟! وفي قولنا (أردت شيئاً فوجدت، وأردت الصلاة فصلّيت) يرى الشيء والصلاة في مرتبة سابقة عن الإرادة المستتبع لرؤيته قبل (الفاء)، ويراها أيضاً معلول الإرادة وفي مرتبة لاحقة عنها المستتبع لكونها بعد (الفاء).

وإذا كانت الذات في أمثال هذه المقامات في ربتين فلا بأس بالتزام أنّه تكون الذات في مرتبة قبل (الفاء) محبوبةً محضة، وفي مرتبة بعد (الفاء) من جهة انطباق عنوان الهتك عليها مبغوضة.

وهذه الجهة هي نكتة التفرقة بين عنوان الصلاة - الذي هو متعلّق إرادته مولويّاً - وبين عنوان الإطاعة التي لا تكون إلّا حسناً عقليّاً بلا سراية الأمر المولويّ أصلاً، والحال أنّ كلا العنوانين متّحدان وجوداً خارجاً ومنشأً.

فلو كان مجرّد وحدة المنشأ الخارجيّ موجباً لسراية الإرادة إلى الذات في المراتب يلزم^(١) سراية الإرادة إلى عنوان إطاعة الأمر أيضاً؛ بداهة عدم انتزاع هذا

(١) في «ن»: «بلزوم»، والصواب ما أثبتناه.

العنوان عن نفس الذات في مرتبة معلوليته عن الأمر بحيث يكون دَخْلُ الأمر في هذا العنوان دخلاً تعليلياً لا تقييدياً، وهو كما ترى.

إذ العقل مستقلٌ بعدم سראية الإرادة [الـ] متعلّقة بالذات في رتبة سابقة إلى الإطاعة المنتزعة عن الذات المرئية في رتبة لاحقة.

وبيان آخر نقول: إنّ إرادة الحكم نحو الشيء بعدما كانت ناشئةً عن جهةٍ محسّنة في العمل فلا محيص أن تكون الذات في رتبة سابقة عن الإرادة ذات حسنٍ مستتبع لإرادة الحكيم.

ومن البديهي أنّ هذا الحُسن القائم بالذات المرئي في رتبة سابقة عن إرادة المولى يستحيل سראيته إلى الذات المرئي معلولاً لها؛ فلا جرم يكون مثل هذا الحُسن القائم بهذا غير حُسن الإطاعة القائم بالذات في المرتبة اللاحقة.

وحينئذٍ فلو كان وحدة المنشأ في الخارج مانعاً عن تعلّق صفةٍ أخرى نحو الذات المتأخّرة - بعد كون الذات في الرتبة السابقة معروض[ة] بمائله أو مضاده - فكيف يعقل الالتزام بحسن الإطاعة بعلاوة حسن الفعل المستتبع لإرادة الحكيم مولوياً؟!

فهل هذا إلا اجتماع المثليين؟!

ومنشأ هذه المغالطة ليس إلا حسابان تعلّق الصفات الوجدانيّة - من الحُسن والإرادة في الخارج - بما هو منشأ انتزاع العناوين لا^(١) بنفسها الحاكية عن منشأها.

(١) في «ن»: «إلا»، والصواب ما أثبتناه.

ولكن قد أشرنا غير مرّة في طيّ كلماتنا^(١) إلى أنّ هذا المشى في غاية السخافة، بل المعروض لمثل هذه الصفات الوجدانيّة هو العناوين بنفسها الحاكية عن مناشئها.

وحينئذٍ فبعد فرض انتزاع العقل عنوانين عن منشأ واحدٍ في رتبتين - مع كمال الالتفات إلى اثنيّتهما في مقام اللحاظ من جهة اختلاف رتبتها - فلا جرم يرى العقل صيرورة كلّ عنوان معروض حُسنٍ غير حُسنٍ آخرٍ معروضٍ للآخر. وبعد فرض إمكان هذه الجهة - كما هو ممّا لا محيص عنه في إطلاعات الأحكام - فلا بأس بالالتزام بطرّو قبحٍ على الذات المتأخّرة عن الإرادة بحسب الرتبة؛ من جهة انطباق عنوانٍ قبيحٍ عليه مع فرض بقاء الذات - في رتبةٍ سابقةٍ على المحبوبيّة - على ما هو عليه من الصفة.

نعم، لا يُعقل بقاء المحبوبيّة على حالها في ظرف طرّو عنوانٍ قبيحٍ على الذات في هذه المرتبة؛ لإباء العقل عن اتّصاف الذات في مرتبةٍ واحدةٍ لطرّو الصفتين المتضادتين^(٢)، من دون فرقٍ في ذلك بين كون العنوان الطارىء على الذات في هذه الرتبة عنواناً عرضياً مع العنوان المحبوب - كالغصبيّة والصلايّة - أو عنواناً طولياً كالمقطوع المحبوبيّة أو المبعوضيّة.

إذ بعد فرض كون الذات الذي هو معروض المحبة والبغض في رتبةٍ واحدةٍ يستحيل إجداء طوليّة العنوانين - الناشئة عن طوليّة اضافته الخاصّة لا عن طوليّة الذات - في إجتماع الحكمين.

(١) تقدّم في ص ٣٠٩ و ٣١٠ من الجزء الأوّل.

(٢) كذا في «ن»، ولعلّ الأوفق بالسياق: «..في مرتبةٍ واحدةٍ بالصفتين المتضادتين».

ومن هنا نقول: إنه يستحيل صيرورة الفعل بعنوان مقطوع المبعوضة مبعوضاً مع فرض بقاء الذات على محبوبيتهـ[ا] الواقعية، وأننى له بمدّعانا من كون الذات في رتبة لاحقة مما ينطبق عليهاـ[ا] عنوان اهتك القبيح، مع كون الذات في مرتبة سابقة عن محبوبيتها باقية على ما هي عليه من المحبوبة؟!

كما هو الشأن في كل إطاعة من كونه معروضاً لحكم العقل بحسن غير ما يتّصف به الذات في مرتبة سابقة عن تعلق إرادته كما هو ظاهر.

هذا، وحيث اتضح ذلك فنقول: إنه لا بأس بسراية القبح والمبعوضة إلى العمل الصادر عنه مع الالتزام ببقاء الذات على محبوبيته، وعدم صلاحية مجرد تعلق القطع ببغض شيء محبوب واقعا لتغيره عما هو عليه من دون اقتضاء هذه الجهة إنكار العقوبة رأساً، كما صنعه شيخنا في رسائله^(١).

ولا الالتزام بترتب العقوبة على مجرد العزم على العصيان محضاً، وكون التجري كالتشريع من المحرمات الجنائية لا الخارجية كما صنعه المصنف^(٢).

ولا الالتزام بمزاخمة الجهات الواقعية مع جهة التجري، كي يختلف حكم التجري حسب اختلاف المقامات من ازدياد من مفسدة التجري عن مصلحة الواقع أو بالعكس، كما صنعه صاحب الفصول^(٣).

إذ مثل هذه الكلمات إما صدرت عن عدم حفظ هذه المراتب بين العناوين، وإلا فمع حفظها - كما بيّنا - لا يبقى مجال لإنكار الوجدان من حكم العقل

(١) راجع فرائد الأصول: ٤٥/١.

(٢) راجع كفاية الأصول: (آل البيت ع): ٢٥٩، (المجمع) ١٢/٢ - ١٣.

(٣) راجع الفصول الغروية: ٤٣١ - ٤٣٢.

باستحقاق العقوبة على المتجرّي كالعاصي، ولا الالتزام بالعقوبة الجزائية على أمرٍ غير اختياريٍّ من عزمه الناشئ قهراً عن سوء سريره.

ولا الالتزام بالكسر والانكسار بين الجهات، كي يقتضي التفصيل في موارد التجري من حيث الحسن والقبح المأبى^(١) عند العقل السليم والذوق المستقيم؛ كيف؟! وذلك فرع المضادة بين الصفات الطارئة على الذات في رتبة ورتبة، [و] لقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه.

نعم، لو أغمض عمّا ذكرنا [كان] مجالاً لإثبات قبح التجري بجميع [ال]أنظار حتى لدى المولى الحكيم الملتفت بجميع الجهات الواقعية والظاهرية بمحض غفلة العبد بالجهات الواقعية محضاً.

وتوهمُ: التفكيك بين حسن الفعل من حيث ذاته وحسنه، من حيث صدوره عن الفاعل، وأنّ الثاني تابع للجهات الملتفت إليها لدى العبد دون المولى. مدفوع: بعدم صلاحية مثل هذه الجهات لمكثريّة الوجود، كي يصلح للاتّصاف بالقبح بجهةٍ والحسن بجهةٍ أخرى، كما لا يخفى.

وبالجملة نقول: إنّ لا مجال للالتزام بقبح العمل بجميع الأنظار إلا بملاحظة حفظ المراتب بالنحو المزبور، ومعه لا يبقى مجالاً لتوهم الكسر والانكسار. ثمّ إنّ بعد فرض حكم العقل باستحقاق المتجرّي للعقوبة لا يبقى مجالاً لأعمال الجهة المولوية، بل لو نهى عنه لكان إرشادياً محضاً، نظير النهي عن العصيان، والأمر بالإطاعة.

(١) في «ن»: «الأبي»، والصواب ما أثبتناه.

ولذا اعترف شيخنا في رسائله: بأنَّ الأمر بالاحتياط من الأوامر الإرشادية نظير الأمر بالطاعة الحقيقية، وأنَّ الاحتياط ورجاء الثواب إطاعةً حكميةً لا يصلح لأن يصير متعلّقاً للأوامر الحقيقية المولوية، فراجع^(١).

كما أنّه قدس سرّه ونحن نلتزم بأنَّ التجري من هذه الجهة كالا احتياط والانقياد - لو كان - يرتفعان من ثدي واحد، والله العالم^(٢).

[أقسام القطع وأحكامها]

٩. قوله: كما يصح أن يؤخذ العلم بما هو كاشف... إلى آخره^(٣).

أقول: إنّ مرجع أخذ العلم على هذا الوجه في موضوع الحكم إلى كون الحكم مرتّباً على الواقع الواصل بالوصول التام الحقيقي، في قبّال استناده لشكّ أو غيره.

ولازمه حينئذٍ: كون القضية اللبّية مطابقةً للقضية المعقولة واللفظية، غاية الأمر جهةً منورية العلم للغير صارت مأخوذةً في الموضوع دون جهة نوريتّه.

والظاهر أنّ نظر شيخنا في رسائله^(٤) في تصوير العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة إلى ذلك المعنى.

(١) راجع فرائد الأصول: ٦٩/٢.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣٦/٣ - ٤٢، مقالات الأصول: ٣٥/٢ - ٤٠.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٦٣، (المجمع): ١٨/٢، وفيهما: «كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف».

(٤) راجع فرائد الأصول: ٣٠/١ - ٣٣.

لا إلى ما توهمه بعض المحشّين: من كون غرضه من العلم الموضوعي
الطريقي ما هو المأخوذ في موضوع القضية اللفظية دون البنية، وأنّ الحكم في
لبّ الواقع مترتب على ذات الواقع محضاً^(١).

ولا [إلى] ما أفاده بعض الأعاضم: من أنّ غرضه من هذا القسم كون المأخوذ
في الموضوع هو حيثية طريقية العلم بلا خصوصية، وأنّ مرجع أخذ العلم فيه
بملاحظة كونه أحد أطراف الطرق وأجلاها بلا دخل لخصوصية العلم^(٢).

وتوضيح الفساد: بأنّ ما هو مأخوذ في موضوع الحكم الواقعي بنحو
الشرطية هو الذي كان مأخوذاً في الحكم الظاهري بنحو الغاية، [و] من الواضح
أنّ المأخوذ فيه هو العلم بخصوصية كشفه التام الحقيقي.

غاية الأمر لا من جهة كونه نوراً نفسياً ومن الصفات العامة بها، بل بما هو
منور للغير، وموصل الواقعيّات إلى المكلف؛ كيف؟! ولا معنى للتصور الأوّل؛
لاستحالة كون وجود الواقع غايةً للحكم الظاهري.

كما أنّ أخذ مطلق الطريق غايةً للحكم الظاهريّ مستتبّعٌ للالتزام بكون
الأمارات المتبعة واردة على أدلة الأصول لا حاكمة، والحال أنّ حكومتها عليها
في كلماته كالشمس في وسط السماء، ولا يكاد يتمّ ذلك إلّا بكون المأخوذ هو
العلم من حيث كونه طريقاً، ومنوراً للواقع، لا من حيث كونه صفة نفسانية.

كيف؟! وبناءً عليه أيضاً لا معنى للحكومة؛ لعدم نظرٍ في أدلة التنزيل إلى
إثبات العلم بهذه الحيثية؛ وذلك يكشف كشافاً جزمياً بكون المأخوذ غايةً للحكم

(١) راجع بحر الفوائد: ٤٩/١.

(٢) راجع درر الفوائد للشيخ عبد الكريم الحائري: ٣٣٠-٣٣١.

الظاهريّ هو العلمُ بالمعنى الذي نحن ذكرنا.

وحينئذٍ: يمكن دعوى الجزم بأنّ ما هو مأخوذ عنده شرطاً في الحكم الواقعيّ هو بعينه ما هو المأخوذ في الحكم الظاهريّ، والله أعلم^(١).

[قيام الأمارات مقام القطع الموضوعيّ المأخوذ بنحو الطريقيّة]

قوله: فإنّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى أنّ مثل هذا اللسان ليس في أدلّة الطرق بهذه الخصوصيّة، وإنّما هو أمرٌ مستفادٌ من مضامينها بملاحظة فهم كونها في مقام تتميم الكشف، وناظرة إلى إلغاء الاحتمال الذي هو المائز بين كون الشيء أمارَةً وأصلاً.

ولعلّ منشأ فهم هذه الجهة ظهورُ الأمرِ بأخذ معالم الدين^(٣) في الأمر بالبناء على كون الواقعيّات مأخوذة من قول العادل، الملازم لكونها بيد المخبر له الذي هو كناية عن وصولها ببركة إخبار العادل إليه، كما هو المتعارف في مقام بيان معلوميّة الواقع ببركة الخبر بقولنا: (وصل إليّ مطلب فلان) أو (هو بيده).

ففي الحقيقة مرجعُ الأمرِ المزبور إلى الأمر بوصول الواقع بتوسيط الخبر

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٤ - ١٨، مقالات الأصول: ٢/ ٢٤.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٦٤، (المجمع): ١٩/٢.

(٣) كما في مثل مكاتبة ابنا ماهويه، قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عمّن آخذ معالم ديني، وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على مسنّ في حبنا، وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهم كافؤكما إن شاء الله تعالى»، اختيار معرفة الرجال: ١/ ١٥.

وكون الواقع بيده، وهذا المقدار يكفي لبيان ترتيب آثار الواقع وآثار وصوله، أعمّ من أن يكون أثراً وجودياً أو عدمياً، من مثل نفي الآثار المرتبة على حيث استتاره وعدم وصوله: من الوظائف الظاهرية المترتبة على الشك بالواقع.

وبهذه الملاحظة نقول: إنّ دليل الأمانة رافع لموضوع الأصل تنزيلاً وتعبداً؛ ولذا لا يرد عليه حينئذٍ: بأنّ دليل التنزيل في مقام طريقيته للعلم^(١) محضاً لا يكون ناظراً إلى جهة وصوله؛ لعدم أثر له شرعاً، فلا محيص من كون تمام النظر إلى نفس وجود الواقع، فلو كان بعلاوة هذا النظر له نظر آخر إلى جهة وصوله أيضاً في موارد العلم الموضوعي يلزم اجتماع اللحاظ^(٢) الاستقلالي والضميني إلى المؤدّي الواقعي، وهو كما ترى.

وتوضيح ذلك: بأنّ ما ذكرت كذلك لو لم يكن لتنزيل الوصول في موارد الطريقيّة المحضة مجالاً أصلاً؛ وإلا فلو كان لمثل هذا التنزيل في أمثال هذه الموارد أيضاً أثر - ولو مثل نفي الوظائف الظاهرية المجعولة للشكّ في الواقع وعدم انكشافه - فلا^(٣) يبقى مجالاً للإشكال المزبور؛ إذ من المعلوم أنّ دليل الاعتبار في جميع المقامات ناظرٌ إلى جهة الوصول أيضاً.

غاية الأمر مصحّح هذا التنزيل يختلف باختلاف المقامات نفياً وإثباتاً، ومجرد ذلك المقدار لا يضّرّ بكون الدليل في جميع المقامات ناظراً إلى الأمر بالبناء على الواقع الخاصّ بلحاظ الآثار المترتبة على ذات الواقع وخصوصيته كما هو ظاهر.

(١) في «ن»: «طريقته العلم»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «لحاظي»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) في «ن»: «ولا»، والأولى ما أثبتناه.

ثمّ لئن أغمضنا عمّا ذكرنا أمكن دعوى أخرى: وهو كون التنزيل ناظراً إلى حيث وصول الواقع محضاً بلحاظ الآثار العمليّة المترتبة على وصول الواقعيّات، وأنّ مرجع الأمر بالبناء على الوصول إلى الأمر بالمعاملة مع الواقع المشكوك معاملة العلم به من الحركة نحوه، بل نحو [ما] يقتضيه.

ولا ضير في مثل هذا اللسان من التنزيل، بل عدم ترتّب أثر شرعيّ على العلم الطريقيّ المحض، كما لا يخفى.

ومع الإغماض عن هذه الجهة أمكن أن يكون مرجع إلغاء احتمال الخلاف إلى تنزيل الظنّ منزلة العلم في الحجّية؛ بناءً على قابليّته في الجعل ولو في طرف المنزل الكافي في صحّة التنزيل^(١).

[الاحتياط الشرعيّ في الشبهة البدويّة]

١٠. قوله: إلّا أنّه لا نقول به في الشبهة البدويّة... إلى آخره^(٢).

أقول: وذلك على فرض ثبوت الظنّ الخاصّ بمقدار ما هو المعلوم بالإجمال، وإلّا فلا محيص له إلّا من الالتزام بإيجاب الاحتياط في الشبهة البدويّة - على مختاره - وفي الانسداد؛ نظراً إلى أنّ الترخيص لبعض الأطراف منشأً لمنع العلم الإجماليّ عن المنجزية.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٣ - ٢٦.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٦٥، (المجمع): ٢١/٢.

[عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي]

١١. قوله: ولا يخفى أنّ دليل الاستصحاب... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك لو كان التنزيل في دليل الاستصحاب متوجّهاً إلى نفس الواقع بلحاظ الأحكام الشرعية، وإلاّ فبناءً على التحقيق من توجه التنزيل فيه أيضاً إلى نفس اليقين بالواقع بلحاظ الآثار العملية كان مثله في مقام جعل العلم بالواقع تعبدًا.

غاية الأمر في ظرف استتار الواقع لا مطلقاً.

وبهذه الملاحظة: كان مثله جامعاً للجهتين:

فمن حيث نظره إلى إثبات الكشف مقدّم على سائر الأصول المخصّصة [بظرف استتار الواقع].

ومن حيث كون موضوعه الشكّ بالواقع وسترته كان مؤخراً عن الأمارات الناظر دليلاً إلى تتميم الكشف محضاً.

ومن تلك الجهة نقول أيضاً: إنّ في قيامه مقام العلم الموضوعي فرعٌ استظهار كون الموضوع في دليله هو صرف انكشاف الواقع بلا نظرٍ منه إلى نفي سترته من جهة، وإلاّ فلو أُستظهر منه كون موضوع الحكم هو عدم استتار الواقع محضاً فلا يكاد [يصحّ] قيام الاستصحاب مقامه أصلاً^(٢).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٦٥، (المجمع): ٢٢/٢، وفيها: «ثمّ لا يخفى» بدل «ولا يخفى».

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٦ - ٢٧، مقالات الأصول: ٢٤/٢.

١٢. قوله: فَإِنَّ دلالته على تنزيل المؤدى... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك الإشكال مع ابتناؤه على تعلُّق الأحكام بالوجودات الخارجيّة إنّما يردُّ بناءً على الاحتياج في التنزيل في طرف المؤدى إلى الأثر الفعليّ. وإلاّ فلو قلنا بكفاية الأثر التعليقيّ فلا يبقى مجال لهذا الإشكال أصلاً.

[امتناع أخذ القطع في موضوع نفسه أو مثله]

١٣. قوله: لو تعلّق به القطع على ما هو عليه من الحال... إلى آخره^(٢).

أقول: ظاهر هذه العبارة كون العلم موصلاً للحكم الفارغ عن حكمه^(٣) الواصل من^(٤) مقام انقذاح الإرادة الفعلية إلى مرتبة التنجّز، ومثل هذا المعنى يناسب مختارنا من شرح فعلية الحكم.

ولكن لا يخفى: أنّه لا يجتمع إلّا مع ترخيصٍ على الخلاف، لا مع جعل الحكم الحقيقيّ الناشئ عن مبادئ المحبوبة والمبغوضة على خلافه بعد الجزم بعدم صلاحية اختلاف الرتبة لرفع التضاد بينهما أصلاً.

نعم، لو أريد به مرتبة أخرى من الفعلية - وهو الذي أشار إليه في ذيل جعل الطريق من عدم بلوغ الحكم إلى مرتبة انقذاح الإرادة، بل غاية الأمر كون مقتضيات الإرادة تامة وكان الجهل فقط مانعاً عن فعلية - فمثل هذه المرتبة وإن

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٦٥، (المجمع): ٢٣/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٦٧، (المجمع): ٢٤/٢.

(٣) كذا في «ن»، ولعلّ مراده: المفروغ عن كونه حكماً.

(٤) في «ن»: «إلى»، والصحيح ما أثبتناه.

[كانت] تجتمع مع الحكم الظاهري الناشئ عن مبادئ المحبوبة والمبغضية إلا أن العلم بمثل هذه المرتبة يبلغه من مرتبة أخرى هي قابلة للتجزؤ، لا أن المعلوم على ما هو عليه من الحال منجز، وذلك ظاهر.

[الموافقة الالتزامية]

١٤. قوله: يقتضي موافقته التزاماً... إلى آخره^(١).

أقول: قد يقال: بأن الالتزام بنبوة نبي مثلاً لو كان بملاك كونه من مراتب شكر المنعم فلم لا يجب في أحكامه وفيما جاء به تفصيلاً؟!

كما أنه لو بنينا على عدم وجوبه في المقام - لعدم كونه من مراتب الشكر الواجب قيامه به - فما وجه وجوبه في الاعتقاديّات؟!

بل من الممكن دعوى أخرى: من عدم وجوب الالتزام، بمعنى عقد القلب المقوم للتشريع أيضاً في كلا المقامين، وإنما الواجب في الاعتقاديّات هو البناء الجدّي على عقد العبوديّة ومولويّة أولياء النعم، كما هو مفاد البيعة الذي هو نحو اعتبار عقلائي في مَنْ وصل حبله بحبل المولى وسلوكه^(٢) إلى الله سبيلاً، نظير سائر الاعتباريّات الأخر من عقد الزوجيّة والأخوة وغيرها.

وعلى^(٣) هذا يُحمل ما في كلماتهم من وجوب عقد القلب في الاعتقاديّات على نبوة نبي أو غيره، لا صرف الالتزام الذي هو من مقومات التشريع، كما هو ظاهر.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٦٨، (المجمع): ٢٦/٢.

(٢) كذا في «ن»، ولعل المراد: وسلك إليه سبيلاً.

(٣) في «ن»: «إلى»، والأولى ما أثبتناه.

ثم لا يخفى: أن الالتزام بعدم وجوب الموافقة الالتزامية لا يقتضي جواز الالتزام بخلافه، فلا تتنافى مسألتنا هذه مع حرمة التشريع في الأحكام من دون فرق في مسألتنا بين صورة العلم التفصيلي والإجمالي.

نعم، يمكن الفرق بينهما في جواز الالتزام على خلاف الواقع في الإجمالي في صورة جريان الأصل في أطرافه دون العلم التفصيلي^(١).

[عدم حجّة القطع الناشئ من الأدلة العقلية]

١٥. قوله: وأنها إنما يكون في مقام... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يساعد على هذين التوجهين أيضاً ما حكى عن صاحب الحقائق من تفصيله بين دليل عقليّ عارضه عقليّ آخر أو نقليّ، وبين ما لا يعارضه؛ حيث ذهب إلى عدم حجّة الأوّل دون الأخير على ما حكى عنه الشيخ في رسائله^(٣).

وذلك لأنّ من الواضح أنّه لو كان نظره في عدم حجّة الدليل العقليّ إلى منع الملازمة أو عدم إفادته إلّا الظنّ الغير المغني عن الحقّ لما كان مجالاً لهذا التفصيل المزبور، بل لازمه عدم حجّة العقل مطلقاً، كما أنّه لا مجال لحمل هذا الكلام على صورة إفادة الدليل للقطع مطلقاً؛ إذ كيف ترضى النفس بنسبة^(٤) تصوير القطع بالمتناقضين إلى مثل صاحب الحقائق؟! بل والتزامه بحجّة العقليّ المقطوع

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٥٣/٣ - ٥٥، مقالات الأصول: ٢٥/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٧٠، (المجمع): ٢٩/٢، وفيهما: «تكون إما في مقام».

(٣) راجع فرائد الأصول: ٥٥ - ٦٠، الحقائق الناضرة: ١/ ١٣٢ وما بعدها، الدرر النجفية: ٢٥٤/٢

درّة (٣٣).

(٤) في «ن»: «النسبة»، والأولى ما أثبتناه.

مخالفته للواقع؟!

فلا محيص إلا من حمل هذا الكلام على كون مراده من الدليل العقلي صور البراهين المقتضية للقطع بالنتيجة لولا المانع منه، من معارضة مع صورة برهان آخر على خلافه، أو نقل متقن كذلك الكاشفين عن مغالطة و خلط في نفس البرهان.

وإلا فمن الواضح أن البراهين الصحيحة المنتهية إلى الشكل الأول بديهة الإنتاج، كما لا يخفى^(١).

[حجية العلم الإجمالي]

١٦. قوله: وكانت مرتبة الحكم الظاهري محفوظة... إلى آخره^(٢).

أقول: مجرد حفظ مرتبة الحكم الظاهري بملاحظة الشك في كل واحد من طرفيه في الحكم الواقعي، لا يثمر في جريان الأصول على خلاف المعلوم إجمالاً ما لم يحرز من خارج كون العلم الإجمالي كالظن في حال الانسداد حجة^(٣) تعليلية.

وذلك لأنه لو فرض كونه كالعلم التفصيلي حجة^(٤) تنجزية يستحيل مجيء الترخيص على خلاف الواقعيات، إلا مع فرض عدم بلوغها إلى مرتبة الفعلية حتى بالمعنى الذي ذكرنا، وكون الواقعيات ممّا سكّت عنها وأخفاها على العباد

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٤٢ - ٤٥، مقالات الأصول: ٢٥/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٧٢، (المجمع): ٣٢/٢، وفيهما: «معه محفوظة»

(٣) في «ن»: «حجّة»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في «ن»: «حجّة»، والصحيح ما أثبتناه.

لا نسياناً، بل لمصالح في الاختفاء، وفي مثلها لا يكون العلم الإجمالي منجزاً لها ولو لم يرد ترخيص شرعي على خلافها.

وأما لو فرض بلوغها إلى مرتبة الفعلية - ولو بالمعنى المختار - فلا يُعقل الترخيص الشرعي على خلافها في فرض حجّة العلم الإجمالي منجزاً؛ لأنّ المفروض أنّ الشارع بعدما كان بصدد تحريك المكلف بخطابه في ظرف وصوله إليه، لا يبقى بعد تمامية مقدّمات الوصول مجال لرفع الداعي العقلي عن امثال ما كان الشارع بصدد حفظه وتحصيله من قبل خطابه في ظرف ضمّ مقدّمات وصوله إلى المكلف منجزاً؛ إذ مثل ذلك علّة تامّة لصدق عنوان العصيان على مخالفته.

وبديهي أنّ الترخيص في هذا الظرف ترخيص في معصية، وهو قبيح ولغو محض.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بتعليقية حجّة العلم المزبور كالظن في حال الانسداد؛ إذ حينئذ بعد فرض بلوغ الحكم إلى المرتبة الفعلية من ناحية الخطاب فمهما^(١) لم يرد من قبل الشارع ترخيص على خلاف العلم كان العلم تامّ الحجّة، فلازمه ضمّ جهة الوصول إلى ما كان الشارع بصدد حفظ واقعه بخطابه.

وحينئذ فلا يبقى في البين مانع عن حكم العقل بلزوم الامثال.

ولكن ذلك المقدار غير مانع عن مجيء الترخيص المفوّت لحثيّة الوصول على المكلف؛ لأنّ مجرد كون الشارع بصدد حفظ واقعه من قبل خطابه لا يوجب منعه عن تفويت سائر الجهات، بل له^(٢) تفويتها مع كونه بصدد حفظ العمل بخطابه.

(١) في «ن»: «فهما»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «لم في»، والصحيح ما أثبتناه.

غاية الأمر لا يمكن له التوصل بهذا الخطاب إلى تحريكه منجزاً، بل يكون قصده التوصل إليه في ظرف تحقق أسباب التنجيز من باب الاتفاق.

فظهر حينئذٍ ممّا ذكرنا: أنّ جريان الأصول مع قطع النظر عن مقام معارضتها مع مثله في أطراف العلم فرعٌ تعلقيّة العلم، ومعه لا يكون مضاداً مع فعلية الواقع بالمرتبة التي تصوّرها.

نعم، في هذه الصورة لا بدّ وأن يلاحظ مقام المعارضة لكلّ منهما مع غيره بملاحظة جعل العلم مطلقاً غايةً لجريان الأصول في الشبهات.

ولازم هذا المشرب: كون معارضة الأصول وتساقطها في أطراف العلم منشأً لمنجزية العلم الإجمالي، بخلاف ما لو قلنا بتنجزية العلم الإجمالي؛ فإنه حينئذٍ لا مجال لجريان الأصل المخالف ولو في الطرف الواحد، بل منجزية العلم على هذا المشرب مانعٌ عن جريان الأصل المزبور من دون احتياج فيه إلى إعمال قاعدة التعارض والتساقط بين أصول الأطراف.

وحيث اتّضح ذلك فنقول: إنّ عمدة الكلام في المقام في تنقيح حكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي في أنّه تعلقيٌّ أم تنجيزيٌّ؛ إذ هو المراد من البحث عن كونه علّة تامّة للتنجيز أو مقتضياً، فمرجعه في الحقيقة إلى البحث عن أنّ العلم في أصل مؤثريّته في تنجيز ما هو قابلٌ للتنجيز تامٌّ وغير منوطٍ بعدم الترخيص على خلافه - كما هو الشأن في العلم التفصيلي - أم لم يكن في مؤثريّته للتنجيز تامّاً، بل كان معلّقاً على عدم ترخيص من قبل الشارع، كالظنّ في ظرف الانسداد؟

وليس الغرض من عليّته التامّة عدم انفكاك وجوده عن التأثير في تنجز معلومه على وجه لا يجتمع^(١) مع عدم قابلية المحلّ للتنجيز؛ كيف؟! وليس ذلك

(١) في «ن»: «يجامع»، والأولى ما أثبتناه.

شأن العلم التفصيلي أيضاً.

كيف؟! ويعتبر في منجزية العلم التفصيلي أيضاً بلوغ الحكم إلى مرتبة قابلة للتنجيز بحيث لو لم يكن بالغاً إلى هذه المرتبة لا يكون العلم به منجزاً؛ لقصور المحل عن المنجزية لا لقصور في العلم.

وهذا بخلاف الظن في حال الانسداد؛ فإنه مع فرض بلوغ الحكم إلى مرتبة قابلة للتنجيز لم يكن هو في منجزيته تاماً، بل كان أصل مؤثرته منوطاً بعدم الترخيص على [ال]خلاف.

ولما اتضح ذلك فنقول: إن الذي يقتضيه التحقيق هو أن يُقال:

إن من الواضح أن العلم بالواحد المردد في البين بنظر العقل كالعلم التفصيلي بالخصوصية في عدم إناطة مؤثرته في تنجيز متعلقه بعدم ورود ترخيص على خلافه؛ لتمامية الكشف بالنسبة إلى ما تعلق به.

غاية الأمر بواسطة إجمال متعلقه لا يترتب بركة هذا العلم آثار الخصوصية، وذلك لا [ي]تناهى مع منجزية ما هو المردد في البين [بنظر]^(١) العلم به بلا تعليق، من دون فرق فيه بين مرتبة المخالفة القطعية أو الموافقة القطعية.

نعم، في المقام مطلب آخر:

وهو أن العلم لما كان متعلقاً بالجامع القابل للانطباق على الطرفين إنما يكون العلم به مؤثراً في التنجيز في صورة صلاحية هذا المعنى القابل للانطباق على كل واحد قابلاً للتأثير من قبل العلم به مستقلاً.

(١) في «ن» الكلمة مشوشة، وما أثبتناه ينسجم مع السياق.

وأما لو لم يكن قابلاً - ولو من جهة قيام منجز آخر على أحد الطرفين بخصوصيته - فيستحيل تأثر هذا الواحد المردّد القابل للانطباق على كلّ واحد منها من قبل العلم به مستقلاً في فرض مقارنتها أو مطلقاً في فرض سبق وجود منجز آخر.

بل ما هو قابل حينئذ ليس إلا الحصّة المحقّقة في ضمن فرد آخر، والمفروض أنّه من الأوّل لم يكن معلوماً؛ للجزم بعدم سريّة العلم المتعلّق بالجامع المردّد إلى [ال] خصوصيّات الفردية ولو فرض انحصار الجامع به خارجاً، كما هو ظاهر. ومن جهة ذلك نقول: إنّ مجرد قيام منجز آخر على أحد الطرفين - سابقاً أم مقارناً - يلغي العلم عن المنجزية الاستقلالية بالنسبة إلى متعلّقه ولو من جهة إخراج [هـ] عن قابلية التأثير من قبل العلم به مستقلاً، فلا يصلح مثل هذا العلم في التأثير في تحصيل الطرف الآخر على المكلف.

لأنّ ما هو معلوم من الجامع المزبور غير قابل للتنجيز من قبل هذا العلم، وما هو قابل لا يكون متعلّق العلم أبداً، وهذا معنى انحلال العلم في ظرف وجود منجز آخر في أحد طرفيه إلى علم تفصيليّ وشكّ بدويّ.

ثم لا فرق في المنجز الآخر بين العلم التفصيليّ أو أمارّة ظنيّة معتبرة أو قيام دليل على جعل أحد طرفيه بدلاً عن الواقع؛ إذ مثل هذه الأمور كلّها منجزات للواقع على وجه يخرج الجامع المردّد عن قابلية التأثير من قبل العلم به.

وبواسطة ذلك نقول: لا مانع من مجيء الترخيص على خلاف المعلوم في الطرف الآخر، بل لولا [ال] ترخيص [ال] شرعيّ يُرجع فيه إلى البراءة العقلية.

وهذا هو نكته التزام شيخنا العلامة رحمته بجواز ترخيص أحد الأطراف في

صورة جعل الشارع أحد الطرفين بدلاً عن الواقع، من دون فرق بين كون المجعول بدلاً معيّناً أم غير معيّن^(١).

لا أنّ نظره في هذا البيان إلى كون العلم مقتضياً للتنجيز بالنسبة إلى الموافقة القطعية، وعلّة تامّة بالنسبة إلى المخالفة القطعية؛ كيف؟! ولازمه جواز الترخيص الشرعي بالنسبة إلى طرف واحد بلا جعل بدل في البين، المستتبّع لكون المرجع قاعدة الحلّية في أحد الطرفين عند فرض قيام استصحابها في طرف والقاعدة في طرف آخر، مع لزوم ترك مجرى القاعدة في قبّال الاستصحاب، ولا أظنّ التزامه به أصلاً.

هذا مضافاً إلى تصريحه بالعلّة التامة للعلم الإجمالي في الشبهة الوجودية؛ دفعاً لتوهم التفصيل بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية من هذه الجهة، كما لا يخفى على من راجع كلماته^(٢).

وسياتي توضيح المقام في بحث الاشتغال^(٣).

[العلم الإجمالي ونسبته إلى وجوب الموافقة وحرمة المخالفة]

١٧. قوله: بنحو العلّة... إلى آخره^(٤).

أقول: أي بنحو يكون حكم العقل بمنجزّيته في ظرف قابلية المحلّ للتنجيز

(١) راجع فرائد الأصول: ٢١٢/٢-٢١٣.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٩٦-٩٤/١.

(٣) سيأتي في ص ٢٤٢، عند قوله: «إنّ الغرض من علّة العلم الإجماليّ للتنجيز أو اقتضائه».

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٧٣، (المجمع): ٣٤/٢، وفيهما «وبنحو».

تنجيزياً لا تعليقياً، بل ولا يكون فيه اقتضاءً أصلاً، بخلاف العلم ولو إجمالاً؛
فإن اقتضاء الحجية فيه محفوظٌ.

غاية الأمر يقع الكلام في أن مؤثريته في المحلّ القابل غير منوطٍ بعدم ردع أو
منوطٌ به؟

ولقد عرفت: أن مثل هذا المعنى من العلّة لا [ي]تناهى مع فرض عدم
تأثيره؛ لعدم القابلية في المحلّ، كما هو ظاهر^(١).

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٤٦ / ٣ - ٤٩، مقالات الأصول: ٢٩ / ٢.

[مباحث الأمارات]

[إمكان التعبد بالأمارات]

١٨. قوله: ثانيها [في بيان] إمكان... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى أنّ المراد من الإمكان في المقام هو الإمكان الوقوعي؛ بقريته^(٢)
قوله: «وعدم لزوم محالٍ منه عقلاً، في قبال دعوى استحالته للزومه»^(٣).

[محاذير التعبد بغير العلم]

١٩. قوله: ثالثها [تفويت المصلحة]... إلى آخره^(٤).

أقول: يبقى هنا إشكالٌ رابعٌ:

وهو: شبهة نقض الغرض الفعليّ الناشئ عن فعلية الترخيص على خلاف
مراده الجدّي، الذي لا يُصلح أمره إلّا [الـ]التزام بجعل الحجّة في الطرق من
دون الالتزام بمحبوبيّته أو مبغوضيّته.

ولأنّ الإنشاء المحض العاري عن مبادئ الإرادة والكراهة وإن كان لا يثمر
في صرف الداعي إلى موافقة الأخبار مطلقاً، إلّا بفرض اشتغالها على الترخيص

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٧٥، (المجمع): ٣٩/٢.

(٢) في «ن»: «تعريته»، وهو تصحيف.

(٣) المصدر نفسه، وراجع تفصيل ذلك في نهاية الأفكار: ٥٦/٣، مقالات الأصول: ٤٥/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٧٧، (المجمع): ٤٠/٢.

الفعليّ على خلاف الواقعيّات في أفراد المخالفة، ولا^(١) دخل له إلا بفرض فعليّة الخطابات الواقعيّة جهةً^(٢) حسب ما تصوّرنا حقيقة فعليّة الأحكام الواقعيّة^(٣).
ومع هذا تصوّر لا يكاد يُضادّ مع فعليّة الواقعيّات الترخيصُ المستفادُ من أدلّة الأصول أيضاً.

كيف؟! وتضادّها معها يكون فرع جعل مفاد الخطاب فعليّةً مطلقةً، ومعه يستحيل جعل الحجّة على خلافها، ولا الإنشاء العاري عن مبادئ المحبوبيّة والمبغوضيّة ما دام نشوءه عن داعي ترخيصٍ على خلاف الواقعيّات.
كيف؟! ومع عدم نشوءه عن ذلك لا تصلح مثل هذه الإنشاءات الصّرفة وجهة الامتثال إلى موافقة الطرق، كما هو ظاهر^(٤).

[وجوه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهريّ]

٢٠. قوله: من دون إرادة نفسانيّة... إلى آخره^(٥).

أقول: كيف؟! وهذا المعنى يستحيل مع فرض طريقيّة الأمانة التي لا يكون الغرض إلّا قائماً بالواقعيّات؛ لأنّ ترشّح الإرادة نحو الخبر المخالف فرع قيام

(١) كذا في «ن»، والأولى «فلا».

(٢) في «ن»: «جهتي»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) لمعرفة تصوّره لحقيقة الأحكام الفعليّة راجع ص ٢٤٤ المعلقة (١٤٥)، تعليقه على قول المصنّف: «أنّ التكليف المعلوم بينهما...».

(٤) أشار لشبهة نقض الغرض في التبعّد بالأمارات في نهاية الأفكار: ٥٩/٣ - ٦٩، مقالات الأصول: ٤٥/٢.

(٥) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٧٧، (المجمع): ٤١/٢.

غرضٍ مستقلٍّ به، ومعه يخرج عن الطريقيّة وتلزم موضوعيّة^(١).

والغرض أنّه ليس في البين ملاك الترّشح من الواقعيّات إليها؛ لأنّها مع فرض مطابقتها للواقع [فهو] عينه، ومع مخالفته [فهو] أمرٌ مباينٌ معه لا مقدّمة. غاية الأمر يدّعي الإنسان الملازمة الاتّفاقيّة بينها، ومثله غير مستلزم للترّشح جزماً.

نعم، هي بمجموعها علّة للحكم بالواقعيّات، فلا يكاد يجب إلّا مع فرض وجوب تحصيل العلم بها، وإثبات ذلك دونها خرط القتاد.

وهذا هو الوجه في الالتزام بكون أوامر الطرق عند مخالفتها للواقع أحكاماً صوريّة، وأنّ الإنشاءات لا تكون ناشئةً إلّا عن ترخيصٍ على خلافها، كما هو ظاهر.

نعم، بناءً عليه يرّد على الأوامر الطريقيّة إشكالٌ آخر:

وهو أنّ كلّ واحدٍ من الأمارات بعد احتمال مخالفتها للواقع يحتمل أن يكون إنشأؤه عن ترخيصٍ محضٍ وصوريٍّ صرفٍ، ومع هذا الاحتمال كيف يصلح مثل هذه الإنشاءات المردّدة بين كونها حكماً حقيقةً أو صورياً للداعويّة؟!

وتوهّم أنّه يحرز الحقيقة بأصالة الظهور كلامٌ ظاهريٌّ؛ إذ ينتهي الأمر بالأخيرة إلى مفاد الأمر بتصديق الظهور الناشئ عن الإرادة عند المطابقة، ومحض الترخيص عند المخالفة؛ فكيف ينتهي أمر مثل هذا الأمر إلى إلزامٍ معلومٍ واقعيٍّ أو ظاهريٍّ كي يصلح للداعويّة؟!

(١) في «ن»: «موضوعيّةها»، والأولى ما أثبتناه.

وأضعفُ من هذا التوهم: توهمُ محدثية مثل هذا الإنشاء الصادر بداعي حفظ الواقعيّات في البين للعلم الإجماليّ بوجودها في البين الذي هو المحرك للعمل بها حقيقةً، ولو بملاحظة كون مثل هذا الإنشاء بعثاً إلى الواقعيّات إجمالاً لا تفصيلاً.

وذلك لأنّ مجرد نشوء الأوامر الطريقيّة عن الأغراض الواقعيّة لا تقتضي العلم الإجماليّ بتوجّه التكليف الفعليّ الواقعيّ إلى نفسه؛ لإمكان كون الغرض الواقعيّ في مورد لا يتلى به^(١) المكلف فعلاً، وبديهيّ أنّ مثل هذا العلم الإجماليّ لا يكون منجزاً للتكليف جدّاً.

وأضعفُ من الكلّ: جعلُ هذه الشبهة شاهداً لاستكشاف مجال جعل الحجّية؛ أنّي وجعلُ مثل هذه الأوامر طريقاً استكشافها؟!

إذ مثل هذا المعنى غير مختصّ بالأمارات كي يكون لمثل هذا الاستكشاف مجالاً، بل هو جارٍ في مفاد «لا تنقض اليقين بالشك»^(٢)، وفي إيجاب [ال] احتياط في [ال] شبهة [ال] بدويّة الذي لم يلتزم أحدٌ بكشف مثل هذه الأوامر عن جعل حجّية شيء الذي هو حكمٌ وضعيٌّ محض، بلا نظرهم في مثلها إلى كون المنجز نفس هذه الأوامر بلا كشف مثلها عن حكمٍ وضعيٍّ أصلاً.

هذا كلّ في تسجيل الإشكال.

وحلّه أنّه يقال: إنّ من المعلوم أنّ إنشاءات الطرق في ظرف الجهل

(١) في «ن»: «إليه»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) راجع الكافي: ٣٥٢/٣ ب السهو في الثلاث والأربع ح ٣، تهذيب الأحكام: ١٨٦/٢ ب أحكام السهو

في الصلاة.. ح ٤١، وعنهما وسائل الشيعة: ٢١٧/٨ ب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

بالواقعيّات وإن لم يكشف عن إرادة فعلية في موردها؛ من جهة احتمال مخالفتها للواقع، ولكن يكشف عن شدة الإهتمام بها على فرض وجودها فيها من جهة كون غرضه الواقعي بمثابة كان المولى بصدد حفظ وجودها حتّى في ظرف الجهل به، بملاحظة عدم اقتصراره على صرف الخطاب المتعلّق بذات الواقع.

وبالجملة نقول: إنّ مثل هذه الانشاءات وإن لم تكشف تفصيلاً عن إرادة فعلية، ولكن يكشف إجمالاً عن شدة الإهتمام بما هو غرضه في البين الموجب لإبداء الاحتمال في وجودياتهم به في كلّ مؤدّى طريق مأمورٍ بالتعبّد به.

وهذا المقدار من الاحتمال كافٍ في المنجزية لدى العقل، ولذا ربّما يحكم بوجوب الاحتياط في موردٍ يحتمل وجود ما يقطع باهتمامه لدى الشارع الحكيم ولو كانت الشبهة بدويّة.

نعم، ما لم يحرز مثل هذا الإهتمام في محتمل التكليف كان مجرى قبح العقاب بلا بيان.

ولكن أين هذا ومحلّ بحثنا من احتمال ما يقطع باهتمامه من مثل إنشائه الموجب لحفظه في ظرف الشكّ به بعلاوة إنشائه القائم بذات الواقع! فتدبّر.

٢١. قوله: بمعنى كونه على صفةٍ أو نحوٍ لو علّم به... إلى آخره^(١).

أقول: بعد خلوّ هذه المرتبة عن الإرادة الفعلية فلا بدّ من طيّه إلى مرتبةٍ أخرى، بها يصير قابلاً للتنجّز فيُنجز.

ومن المعلوم حينئذٍ: أنّ هذه المرتبة من الفعلية غير ما تصوّرنا من فعلية

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٧٨، (المجمع): ٤٣/٢.

الأحكام الواقعية على نحو تكون بنفسها قابلة للبلوغ إلى مرتبة التنجّز، بلا احتياج إلى طيّ مرتبة أخرى وإن كانا مشتركين في صلاحيته الترخيص على خلافها.

وعليه: فمرجع التعليق فيما تصوّرنا من المرتبة إلى كونه بمرتبة لو قامت الأمانة عليه - على ما هو عليه من الحال - لتنجّز، وهذا بخلاف مفاد التعليق فيما أُفيد، لا من هذا التصوير؛ لأنّه يرجع إلى كونه بمثابة لو علم به ليصل إلى مرتبة الانقذاح والإرادة الفعلية فينجّز.

ثمّ نقول: إنّ بعد فرض دخل شيء آخر في فعلية الانقذاح، فكما أنّه قد يكون ذلك مطلق قيام البيان عليه ظنيّاً أم علميّاً، كذلك قد يكون ما هو دخیل خصوص العلم به، بل قد يكون خصوص أمانة ظنيّة دون غيرها؛ إذ في هذه المرحلة ليس زمام الأمر بيد العقل، بل أمر دخله بيد الشارع الحكيم العالم بواقعه [و] أغراضه ومزاحماته.

ولذا نقول: إنّ العلم بالنسبة إلى مثل هذه المرتبة ليس أمر طريقيّ ومنجزيّته بيد العقل، كي لا يفرّق بين أشخاصه وأسبابه، بل تمام الزمام بيده على وجه له دخل علم فيه دون علم.

فهذه المرتبة من هذه الجهة تساوق مرتبة الإنشاء المحض، إلّا أنّ مرتبة الإنشاء ربّما تتحقّق عن مصلحة في نفس الجهل بلا اقتضاء في العمل بحيث تكون المصلحة ناشئة عن العلم به، أو قيام أمانة أخرى عليه.

وهذا بخلاف هذه المرتبة؛ إذ مقتضيات الإرادة في العمل تامة، وإنّما زاحتها مصلحة أخرى في الترخيص على خلافها، أو كان نفس الجهل بها مانعاً عن فعلية الانقذاح نحوها.

وبهذه الجهة كانت هذه المرتبة أقرب إلى مرتبة التنجّز عن غيرها؛ لبلوغ الحكم إلى مرتبة اقتضائه في هذه المرتبة دون مرتبة الإنشاء المحض.

وحيث اتّضح ذلك فنقول: إنّ المعلق عليه في التنجّز لو كان خصوص العلم - كما هو ظاهر الغاية في أدلّة الأصول - فلازمه عدم صلاحية الأمانة الغير العلمية القائمة به للمبلّغية إلى مرتبة التنجّز؛ بناءً على مختاره من عدم قيام الأمارات بأدلتها العامة مقام العلم الموضوعي بأيّ نحو.

نعم، لو كانت الغاية في أدلّة الأصول هو مطلق الأمانة، أو قيام البيان عليه كي يكون مرجع التعليق إلى كون الحكم بمرتبة لو قام مطلق البيان عليه لتنجّز كان لقيام الأمانة مقام العلم في المبلّغية إلى مرتبة الانقداح والتنجّز وجهٌ لولا ما أورده من الإشكال الآتي بالنسبة إلى مرتبة الإنشاء: من أنّ دليل التعبد بالأمانة إنّما يثبت نفس الواقع، لا واقع أدّت إليه الأمانة وإن كان للنظر فيه مجال:

من جهة أنّ الأمانة على الواقع مستلزّمة لأمانة على تأديته ومطابقته مع الواقع، ومن المعلوم أنّ دليل التعبد في الأمارات يثبت جميع الجهات الملازمة بعد فرض دخلها في الأثر الشرعيّ.

نعم، ما أُفيد تمامٌ لو كان المتعبد به أصلاً من الأصول التي لا يكون مشتبهاً حجةً.

وأما في الأمارات التعبدية فلا وقع لهذا الاشكال أصلاً بعد فرض إحراز الملازمة بين فعلية الواقع وتأدية الأمانة عليه ولو بملاحظة الاستظهار من غاية أدلّة الأصول من أنّ فعلية الواقع منوطة بمطلق الأمانة عليه.

نعم، لو لم يُستكشف مثل هذا المعنى من أدلّة الأصول ولا من دليل خارجيٍّ

[ف] لا مجال لاستكشاف الفعلية من نفس دليل الأمانة ولو فرض إثباته عنوان التأدية والمطابقة أيضاً.

لأن دليل الأمانة - على مختاره - ناظرٌ إلى ترتب ما للواقع من أثرٍ عمليٍّ، ولا يصلح لأن يكون محدثاً للأثر العمليِّ، وبعد فرض كون الواقع إنشائياً محضاً فلا يترتب على وجوده أثرٌ عمليٌّ كي ببركة الأمانة نؤمر بترتيب ما للواقع من الأثر، وهذا ظاهرٌ واضحٌ^(١).

٢٢. قوله: لا مجال لهذا الإشكال... إلى آخره^(٢).

أقول: وتوضيح ذلك: بأن الأحكام وإن كانت في صورة عدم قيام الأمانة على الواقع إنشائيةً محضةً، ولكن مقتضى الغاية في أدلة الأصول بلوغها ببركة قيام الأمانة إلى مرتبة الفعلية؛ بناءً على مختاره^{ثبوت} من كون المراد من المعرفة أو العلم الذي هو الغاية:

هو المعرفة بمطلق الحكم أعم من الواقعي والظاهري.

أو المراد من المعرفة مطلق الأمانة المستلزم لكون الأمانة واردةً على الأصول العملية؛ ولذا صار المصنّف^{ثبوت} بصدد منع ثبوت الصغرى.

بتقريب: أن دليل التنزيل لا يثبت إلا نفس ذات الواقع، والمفروض أن ما هو فعلي - بمقتضى الغاية في أدلة الأصول - هو واقعٌ أدت إليه الأمانة؛ نظراً إلى أن دليل اعتبار الأمانة لا يكون بصدد إحداث الأثر العملي للواقع، بل إنما هو بصدد الحكم بترتيب ما له من الأثر، فلا بدّ حينئذٍ من إثبات الأثر من دليل خارجي.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٦٩ / ٣ - ٧١.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت^{عليه السلام}): ٢٧٨، (المجمع): ٤٣/٢.

وبالجملة نقول: إنَّ عدوله عن هذا الإشكال - الراجع إلى الإشكال في الصغرى: من عدم إثبات دليل اعتبار الأمانة مثل هذا العنوان - شاهدٌ صدقٍ على تسليم الكبرى، ولو من جهة استفادته من غاية أدلة الأصول بأحد التقريين، وأنَّ تمام كلامه فَيَسْتَدِلُّ في إثبات الصغرى من كون المورد ممَّا أدَّت إليه الأمانة كي يكون فعليًّا.

ولكن قد تقدّم سابقاً: بأنَّ الأمانة على نفس الواقع أمانة على لازمه الفعلي والعادي، ودليل التعبد بها مقتضى للتعبد بلوازمها المنتهية إلى أثر شرعيٍّ عمليٍّ، على ما سيجئ [من] حجّة المثبت من الأمارات والأدلة الاجتهادية^(١).

نعم، ما أُفيد صحيحٌ بالنسبة إلى أدلة الأصول العملية، فحينئذٍ لو تمَّ ما هو مختاره في مفاد الغاية في أدلة الأصول من كون المراد من المعرفة والعلم معنىً يشمل موارد الأمارات المستتبع لورود الأمارات على أدلة الأصول - حسب مختاره - [ف]لا وقع للإشكال المزبور في إثبات الصغرى؛ لما عرفت من عدم قصورٍ في أدلة الأمارات لإثبات عنوانٍ أدَّت إليه الأمانة.

بل لو سيق الإشكال إلى استفادة الكبرى من أدلة الأصول [لكان] أولى من سوقه إلى إثبات الصغرى، ولكنَّ نظر المصنّف في المقام إلى الإشكال في الصغرى لمسلمية الكبرى عنده حسب تصريحه بورود أدلة الأمارات عليها، خلافاً^(٢) لشيخنا العلامة فَيَسْتَدِلُّ من حكومتها عليها^(٣)، وأنَّ الغاية في أدلة الأصول هو

(١) سيأتي في ص ٤٣٥.

(٢) في «ن»: «خلاف تبعاً».

(٣) راجع فرائد الأصول: ١٣/٢.

خصوص العلم أو المعرفة الحقيقيين، كما سيّضح الحال في محله، وتقدّمت الإشارة إليه في بحث قيام الأمانة مقام العلم الموضوعي، فراجع^(١).

[التوفيق بين الحكمين باختلاف الرتبة]

٢٣. قوله: إلّا أن يكون في مرتبته أيضاً... إلى آخره^(٢).

أقول: بعد الالتزام بتأخّر رتبة الحكم الظاهريّ عن الواقع[ي] بمرتبتين كيف يعقل مجيء الحكم الواقعيّ في رتبة الحكم الظاهريّ؟!^(٣)

فإذن الأولى: منع إجداء اختلاف الرتبة في رفع التضاد، لا منع اختلاف الرتبة، وهو كذلك إنصافاً؛ نظراً إلى الجزم بعدم تصديق العقل محبوبية ما هو مبغوض المولى، أو ما علم مبغوضيته ولو لم يبلغ إلى حدّ الإرادة الفعلية كي يدعى [أن] وجه الاستحالة [هو] لزوم التكليف بالمحال، لا اجتماع الضدين.

ولذا قلنا سابقاً: بأن مجرد العلم بالمبغوضة لا يغيّر الواقع عمّا هو عليه، وبسببه لا يصير الفعل المتجرى به بهذا العنوان مبغوضاً، وإنّما المبغوض هو هتك المولى المنطبق على الذات في مرتبة متأخرة عمّا هو محبوب.

وكم فرق بين حفظ الذات في رتبتين - كان[ت] في رتبة محبوبة وفي رتبة أخرى مبغوضة - وبين حفظ الذات في رتبة واحدة، وكان[ت] محبوبية الذات

(١) تقدّم في ص ٢٨ - ٢٩ من هذا الجزء.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٧٩، (المجمع): ٤٤/٢.

(٣) نُسب هذا الجمع المبحوث عنه إلى السيّد محمّد الأصفهانيّ الفشاركيّ، وصوّر بتصويرين، راجع

الحاشية على كفاية الأصول للمحقّق المشكينيّ: ١٨٣/٣ - ١٨٥.

ومبغوضيتها في رتبتين! إذ هذا الذي نكره بشهادة الوجدان^(١).

وكيف كان نقول: إنَّ الذي يقتضيه التحقيق في حسم مادّة الإشكال في جعل الطرق هو حفظ مقدّمتين:

إحدهما: جعل المدار في فعليّة الخطابات الواقعيّة على الفعليّة الجهتيّة بالتقريب المتقدّم شرّحه، وهو المعبر عنه في لسان شيخنا العلامة بالتكليف التوسّطي^(٢).

وثانيهما: جعل مفاد الأوامر الطريقيّة عند المخالفة للواقع أوامر صوريّة أنشأت بداعي الترخيص على خلاف الواقعيّات، وأنّ الغرض من مثل هذه الأوامر إبداء احتمال وجود ما يقطع باهتمام الشارع في حفظه كي يصير مثل هذا الاحتمال بياناً، ويخرج المحلّ عن بحث (قبح العقاب بلا بيان)، فتدبّر^(٣).

[الأصل في مشكوك الاعتبار هو عدم الحجّية]

٢٤. قوله: أنّ الأصل فيما [لا] يُعلم اعتباره... إلى آخره^(٤).

أقول: لا يخفى أنّ الأصل في المقام هو القاعدة العقليّة من (قبح العقاب بلا بيان) الذي يكفي فيه مجرّد عدم وصوله إلى المكلف.

وعليه فنقول: إنّ ذلك إنّما يتمّ بناءً على كون المراد من عدم البيان خصوص

(١) تعرّض لبعض جهات هذا الوجه في نهاية الأفكار: ٧٢/٣.

(٢) لم نقف على هذا التعبير في كلمات الشيخ الأعظم، فلاحظ.

(٣) للمزيد راجع مقالات الأصول: ٥٣/٢-٥٦.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٧٩، (المجمع): ٤٤/٢.

البيان على التكليف أو ما بحكمه.

وأما لو قلنا بأن الموضوع هو مطلق البيان على الوجود والعدم لا يبقى حينئذٍ مجالٌ لجريان هذه القاعدة مع جريان استصحاب عدم الحجية.

ولعلّه إلى المبنى الثاني نظر المصنّف ^١ في إشكاله على الشيخ في حاشيته ^(١): من منع إجرائه الاستصحاب في مورد اقتضاء القاعدة عدمها بصرف الشكّ بها؛ من جهة لزوم اللغوية: بأن الاستصحاب واردٌ على القاعدة بعد فرض كون الأثر مترتباً على الأعم من الواقع والشكّ به.

كما أنّ نظر الشيخ إلى المعنى أولاً؛ من حيث إنّ العقل بعدما كان حكمه بعدم العقوبة تنجيزياً لا تعليقياً لا يبقى مجالٌ لإجراء الاستصحاب؛ للغويته بواسطة عدم ترتّب داعٍ عقليّ عليه.

ولا يخفى أنّ مثل هذا المبنى مستلزمٌ لعدم حجّية الأمارات النافية أيضاً؛ للغوية الأمر بالتعبّد بها، فصحة جعل الأمارات النافية في موارد البراءة العقلية شاهدٌ كون موضوع حكم العقل مطلق البيان المتعلّق بالوجود والعدم.

ولازمه حينئذٍ اختيار ما أفاده في الحاشية من كون المقام مجرّياً للاستصحاب لا قاعدة القبح ^(٢).

ثمّ إنّ نظره في هذا التأسيس إنّما هو بالنسبة إلى الحجّية بمعنى القاطعية للعدر، الجامع بين ما هو مقتضى الأمارات والأصول المثبتة.

وأما الحجّية بمعنى وقوعه وسطاً لإثبات الحكم - الذي هو من لوازم لسان

(١) راجع درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٠٧-٢٠٨.

(٢) راجع درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٩٩، وتعرّض لتفصيل ذلك في نهاية الأفكار: ٨١/٣.

الدليل، وبه تمتاز الأمارات عن الأصول، وكان من لوازمه جواز الالتزام بالواقعيّات عند الشكّ بها وجداناً - فتأسيس الأصل فيه أيضاً غيرُ خالٍ عن المناسبة.

بل المناسب لتأسيس الأصل في معنىٍّ مختصٍّ بالأمارات هو ذلك، لا الحجّية بالمعنى الجامع بين الحجج الشرعيّة والعقليّة أصولاً كانت أم أمانة^(١).

ولعلّه إلى هذه الجهة نظر الشيخ في كيفيّة تأسيسه، فراجع^(٢).

وهمّ ودفع:

وهو: أنّه في صورة الشكّ في حجّية شيءٍ يستلزم مثله الشكّ في الإرادة المطلقة لحفظ الوجود حتّى في مرتبة الشكّ بحكم الذات، ولولا ذلك كما يصير المولى بصدد جعل الوظيفة في ظرف الشكّ به فلا جرم احتمال جعل الوظيفة المزبورة مساوق إطلاق إرادته الحافظة لوجود المرام حتّى في مرتبة الشكّ بحكم الذات، ومع احتمال ذلك كيف يجيء الترخيص الظاهريّ الشرعيّ على خلاف الإرادة المطلقة المتعلقة بوجود المرام؟!!

وهل هذا غير احتمال نقض الغرض المساوي لاحتمال المحال؟!!

وتوضيحُ الدفع:

أنّ فعليّة الإرادة وإطلاقها في مرتبة الشكّ بحكم الذات تنافي الترخيص في هذا الطرف، ولا تنافي الترخيص في مرتبة متأخّرة عنه، فبالترخيص في مرتبة

(١) كذا في «ن»، والأنسب «أمارات».

(٢) راجع فرائد الأصول: ١٠٦/١ وما بعدها.

الشكّ بحكم الشكّ بحكم الذات^(١) يستكشف عدم الإطلاق إلى المرتبة الأخيرة، وذلك لا ينافي احتمال إطلاقه في مرتبة سابقة عليها.

وبهذه الملاحظة نقول: إنّ الانشاءات المتعلقة بالشكّ بحكم الذات في مرتبة الشكّ بنفسها، فلا تنافي أيضاً بين فعليّتها مع الترخيص في رتبة متأخرة عنها^(٢).

(١) كذا في «ن».

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٨٠ / ٣ - ٨٥.

[حجة الظواهر]

[حجة الظواهر مطلقاً]

٢٥. قوله: ولا بعدم الظنّ كذلك... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك كذلك في غير موردٍ يكون الظنّ حجةً عقلائيةً مرجوحةً^(٢).

وأما فيه فقد يُشكل: بأنّ غاية الأمر كون الردع متوجّهاً إلى نفس العمل بالأمانة الكذائية، ومجرد ذلك لا يقتضي تعميم حجة الظهور حتّى في قبالة؛ إذ دليل إمضاء الظهور لا يقتضي إلّا اتّباعه بمقدار اتّباعهم لا أزيد.

نعم، لو كان دليل الردع ناظرًا إلى حيث مانعية الأمانة عن حجة الظهور أيضاً كان لإثبات الحجّة وجهٌ، وأمّا مع عدم التعميم لتلك الجهة فلا يثمر بناؤهم على حجة الظواهر عند عدم الحجّة على الخلاف من حيث الكبرى مع فرض اختلافهم في الصغرى؛ إذ ذلك إنّما يتمّ لو استكشفنا في دليل الإمضاء بناءهم في الكبرى أيضاً.

وأما لو لم نستكشف ذلك، بل احتملنا كون مورد الإمضاء هذا المقدار من العمل الخارجيّ من دون نظرٍ إلى وجهه فلا يثبت من مثله التعميم المزبور، كما لا يخفى^(٣).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٨١، (المجمع): ٤٧/٢، وفي «ن»: «ولو» بدل «ولا».

(٢) للمزيد راجع فرائد الأصول: ١٧٠/١ و ٥٩١.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٨٩/٣، مقالات الأصول: ٥٩/٢-٦١.

٢٦. قوله: أن الظاهر عدم اختصاص ذلك... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك إشارة إلى ردّ ما أفاده المحقّق القمّي رحمته الله من التفصيل بين ما قُصِدَ إفهامه وعدمه^(٢).

ولقد بيّن وجه التفصيل وبالغ في توضيحه في رسائله، فراجع^(٣).

[التفصيل بين ظواهر الكتاب وغيرها]

٢٧. قوله: إمّا بدعوى... إلى آخره^(٤).

أقول: هذا كُله مضافاً إلى بعض وجوه آخر لفّقها بعض محشّي رسائل الشيخ، فعليك بالمراجعة^(٥).

٢٨. قوله: فيما لم ينحلّ بالظفر بالأمارات... إلى آخره^(٦).

أقول: ذلك إنّما يثمر لو علم من الأوّل بأنّه على نحوٍ لو تفحص عنه لظفر بها، وإلا فلو لم يقارن العلم الإجماليّ المزبور مثل هذا العلم لا يثمر الظفر بها والعلم التفصيليّ بوجودها بعد العلم الإجماليّ بوجوده في تمام الدائرة؛ وذلك لما أشرنا من عدم إثارة العلم التفصيليّ أو منجز آخر بعد العلم الإجماليّ في انحلاله،

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٢٨١، (المجمع): ٤٧/٢.

(٢) راجع قوانين الأصول: ٣١٩/٢ - ٣٢٠، ٢٣٩/٤ وما بعدها.

(٣) راجع فرائد الأصول: ١٦٠/١ - ١٦٧، نهاية الأفكار: ٩٠ - ٩١.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٢٨١، (المجمع): ٤٨/٢.

(٥) لم نقف على المقصود بنسبة التلفيق إليه تعيناً، راجع بحر الفوائد: ٤١٥/١ وما بعدها، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٨٧-٩٤.

(٦) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٢٨٣، (المجمع): ٥٠/٢، وفيهما: «في الروايات» بدل «بالأمارات».

وسيجيء توضيحه في مسألة التلف بعد العلم^(١).

٢٩. قوله: وإلا لا ينفك ظاهرٌ عن ذلك... إلى آخره^(٢).

أقول: يعني أنه كل ظاهرٍ من كتابٍ أو سنةٍ إذا لوحظ مع غيره كان طرفاً للعلم الإجمالي.

ولكن لا يخفى: أن مثل هذا المعنى ليس ميزان الطرفية للعلم جزمًا، بل الميزان له كون المردّد بحيث لو أغمض عنه لما بقي^(٣) العلم الإجمالي بحاله، ومثل هذا المعنى لا يكون في كثيرٍ من ظواهر السنة، كما هو ظاهر لمن تتبّع^(٤).

[الترجيح بين القراءات]

٣٠. قوله: فلا وجه لملاحظة الترجيح... إلى آخره^(٥).

أقول: لو أراد من الترجيح بين نفس المحكيين بعنوان القرآنية فما ذكر في غاية الوضوح.

وأما لو أُريد الترجيح بين نفس القرائتين^(٦) بملاحظة كونها بمنزلة الخبرين

(١) للمزيد راجع فرائد الأصول: ١٤٩/١، نهاية الأفكار: ٩١ / ٣ - ٩٣.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٨٥، (المجمع): ٥٣/٢، وفيهما: «وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك»

(٣) في «ن»: «يبقى»، والأولى ما أثبتناه

(٤) راجع مقالات الأصول: ٦١/٢.

(٥) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٨٥، (المجمع): ٥٣/٢.

(٦) في «ن»: «القرآنيين»، ولعله تصحيفٌ، فالأولى ما أثبتناه.

الحاكين عن القرآنية.

ففيه إشكال: من دعوى شمول مناط الخبرين في المقام، ومن انصراف عنوان الخبر عن مثلها^(١).

[طرق إحراز الظهور]

[الشك في وجود القرينة]

٣١. قوله: وإلا فإن كان لأجل احتمال... إلى آخره^(٢).

أقول: يعني: وإن لم يُحرز بالقطع ظهور الكلام حين صدوره عن المتكلم بعد كون الكلام الموجود فعلاً ظاهراً؛ كيف؟! ومن البديهي أن احتمال وجود القرينة حين الصدور لا يوجب منع الظهور في الموجود الفعلي من الكلام.

وعليه فيمكن دعوى: أن المدار عند العقلاء على حجّة هذا الظاهر الفعلي في استكشاف مراد المتكلم لمحض الشك في عدمه عند صدوره، لا أن موضوع الحجّة هو الظهور الصادر عن المتكلم كي يُحتاج في إثباته إلى أصالة عدم القرينة.

[الشك في الموضوع له لغة]

٣٢. قوله: وإن كان لأجل الشك في ما هو الموضوع... إلى آخره^(٣).

أقول: إن مجرد ذلك غير مضرّ مع استقرار الظهور عرفاً، بضميمة أصالة

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٩٣/٣، مقالات الأصول: ٦٢/٢-٦٤.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٨٦، (المجمع): ٥٤/٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٨٦، (المجمع): ٥٥/٢.

عدم النقل الجاري[ة] في غالب الظواهر؛ كيف؟! ولولاها[ل] لما بقي^(١) مجالٌ للتشَبُّثِ بغالب الظواهر المحرزة ببركة التبادر الفعليّ.

بل وقد أشرنا آنفاً: من أنَّ الظهور الواصل إلينا كافٍ في الحجية - مع عدم العلم بخلافه - من حين صدوره، من دون احتياجٍ إلى أصالة عدم النقل أو أصالة عدم اتّصال الكلام بما يصلح للقرينية في إثبات حجية ما كان بأيدينا من الظواهر الواصلة.

ومن ذلك نقول: بترجيح العرف على اللغة عند تعارضهما عند الشكّ في تاريخ الاستعمال في أيّ الحاكين.

نعم، لو علم أنَّ تاريخ الاستعمال قبل استقرار الظهور العرفي فلا مجال للتشَبُّثِ بالتبادرات العرفية الفعلية، بل بمقتضى أصالة عدم القرينة حين الصدور يُوجد مقتضى وضع اللغة كما لا يخفى.

ومن هذا البيان اتّضح: أنَّ منع حجية قول اللغوي لا يوجب إجراء حكم الإجمال على اللفظ مع فرض مساعدة التبادر العرفي على تشخيص الظهور الفعليّ ما دام يُحتمل كون اللفظ على هذا الظهور حين صدوره.

نعم، لو قلنا بحجّيته نمنع عن الرجوع إلى التبادر على خلافه؛ للجزم بأنّ وضع اللفظ حين صدوره على خلاف التبادر الفعليّ.

ولعلّ ما ذكرنا هو الديدن في التشَبُّثِ بالظواهر في استفادة الأحكام من الكتاب والسنة^(٢).

(١) في «ن»: «يبقى»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣ / ٨٥ - ٨٩.

[الإشكال في حجّة قول اللغويّ]

٣٣. قوله: للاتقاض بالمشترك... إلى آخره^(١).

أقول: في المشترك لا مجال لحمل الثاني على المجاز، ولا يتعيّن بحمل الأوّل على الحقيقة، كما لا يخفى.

[انسداد باب العلم موجبٌ لحجّة قول اللغويّ]

٣٤. قوله: لا يوجب اعتبار قوله... إلى آخره^(٢).

أقول: قد يتصوّر انفتاح باب العلم بالأحكام في غير ما كان في دائرة اللغات المشتبه[ة] مع جريان مقدّمات الانسداد في خصوص هذه الدائرة، ففي مثل هذه الصورة لا مجال لعدم حجّة الظنّ الناشئ عن قول اللغويّ مطلقاً، ولا حجّيته حتّى مع فرض الانفتاح في سائر اللغات.

بل مثل هذا التشقيق إنّما يتمّ في صورة الدوران بين الانفتاح الكلّيّ أو الانسداد الكلّيّ، وإلا فلا محيص عن الرجوع إلى الظنّ الناشئ عن قول اللغويّ في خصوص فرض انسداد باب العلم بالأحكام من جهة العلم باللغات دون غيرها، فتدبر^(٣).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٨٧، (المجمع): ٥٦/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٨٧، (المجمع): ٥٦/٢.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٩٤ / ٣ - ٩٦.

[الإجماع المنقول]

٣٥. قوله: وتحقيق القول يستدعي... انتهى^(١).

أقول: عمدة ما يبني عليه إتمام الكلام هو رسم مقدمتين:

إحدهما: في بيان كيفية دلالة أدلة حجّة الخبر الواحد من أنّه يشمل الحدسيّ أيضاً أم يختصّ بالحسيّ، أو لا أقلّ من مشكوك الحدسيّة والحسيّة؟

وثانيهما^(٢): في أنّه إذا نقل الإجماع - بأيّ لفظ منه - [ف]لا بدّ من الأخذ بظهوره في الاستناد إلى الحسيّ في المقدار الذي يحتمل حسّيته، ولم تقم قرينة عادية على حدسيته.

كما هو الشأن أيضاً لو قلنا بشمول الأدلة لما هو مشكوك الحسيّة ولو لم نقل بظهور النقل في حسيّة ما نقل، ثمّ يلاحظ هذا المقدار المستفاد إن كان بنفسه ملازماً لقول^(٣) الإمام بنظر المنقول إليه، أو بضميمة ما حصّله نفسه فيؤخذ به، ويستكشف قول الإمام، وإلا فيطرح؛ بناءً على اختصاص الأدلة بغير ما علم حدسيته^(٤).

وأما بسط الكلام في مدارك الإجماع لدى الناقلين أو المحصّلين من أنّه من

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٨٨، (المجمع): ٥٨/٢.

(٢) كذا في «ن».

(٣) في «ن»: «بقول»، والأولى ما أثبتناه.

(٤) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٩٦/٣، مقالات الأصول: ٦٧/٢.

باب دخول الإمام بالتضمّن، أو خروجه واستكشاف رأيه من فتاويهم بقاعدة اللطف، أو من جهة الملازمة العادية، أو صرف الحدس اتفاقاً من فتوى جماعة لحسن الظنّ بهم فهو أجنبى عن الدخل في المقصود.

إذ المدار التام على ما استفاده المنقول إليه من نقله الذي لم تقم قرينة عادية على عدم حدسيته، وملاحظة أنّ هذا المقدار كافٍ لإثبات قول الإمام - ضمناً أم التزاماً - بنظر المنقول إليه ولو بضميمة ما حصّله بنفسه أم لا، من دون فرق بين كون الناقل والمنقول إليه متفقين في المدرك أم مختلفين فيه؛ لأنّ المدار على استفادة المنقول إليه بقواعد الظهور معنّى ملازماً أو متضمناً لقول الامام بنظره لا بنظر غيره، من دون فرق فيه أيضاً بين مدركٍ دون مدركٍ.

[الإجماع المنقول في الغيبة الصغرى]

وحيث كان الأمر كذلك فنقول: إنّ الإجماع إن كان منقولاً في زمان الغيبة الصغرى على وجه يظهر من كلامه دخول الإمام فيهم بمقدّمات حسية ولو من جهة سماع فتواه من سفرائه، فلا إشكال في شمول أدلة حجّة الخبر لمثله، لو لم نقل بظهور هذه الكلمة في اتفاق الفتوى الملازمة لقوله حدساً، وإلا فمع تحصيله بمقدّمات حسية بلا واسطة أو بواسطة كان عليه نقل رأيه تفصيلاً بلا واسطة أو بواسطة.

ولكنّ الإنصاف: بُعد هذه الدعوى، بل ربّما يكون غرضه في نقل فتواه بهذه العبارة لبعض الجهات والنكات ولو من جهة الإعلام بعدم معرفة الإمام في جملة المجمعين بشخصه، وغير ذلك.

[الإجماع المنقول في الغيبة الكبرى]

وأما إن كان منقولاً في زمان الغيبة الكبرى - كما هو الغالب في دعوى الأعلام للإجماعات في الأحكام - فيمكن دعوى: قيام القرينة العادية النوعية على عدم كونه مبنياً على دخوله [عليه السلام] بمقدمات حسية، بل الغالب فيها مستند إلى فهم الملازمة من اتفاق الأعلام.

ثم في هذه الصورة فإن كان المورد بحسب خصوصيات المسألة والشخص والزمان كان على نحو لم تقم قرينة عادية على كون نقل الفتاوى أيضاً حدسياً فيؤخذ بكلامه في إثبات إطباق الفتوى، فهي ملازمة مع قوله عليه السلام بنظره ولو بضم ما حصله فيؤخذ به ويستكشف رأيه عليه السلام، وإلا فلا يكون مثل هذا الخبر إلا حدسياً، وقوله فرع إتمام المقدمة الأولى، وسيجى التعرض لها عند تعرض المصنف رحمته الله لحجية الخبر، فانتظر^(١).

[صور نقل الإجماع وحجية كل منها]

٣٦. قوله: كما أن المنصرف من الآيات... إلى آخره^(٢).

أقول: لا وجه لدعوى الانصراف في مثل آية النفر والسؤال - على فرض دلالتها على حجية الخبر - مع إشعار عنوان الإنذار والسؤال عن أهل العلم في دخل علمه في خبره، وكون حدسه مستنده؛ إذ مقتضى الجمع بين الجهتين هو حجية قوله الحاكي عن الواقع المستند إلى حدسه، لا حجية نفس حدسه الراجع

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٩٧ / ٣ - ٩٨، مقالات الأصول: ٦٧ / ٢ - ٦٩.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٢٨٩، (المجمع): ٦٠ / ٢.

إلى حجّة فتواه، كما هو مفاد الإشكال في أصل الدلالة، كما هو ظاهر.

نعم، لا بأس بدعوى عدم الإطلاق في آية النبأ؛ وذلك لا من جهة استفادة شيخنا^(١) من عدم كون الآية لبيان أزيد من التعرّض لحيث احتمال تعمّد الكذب نفيّاً وإثباتاً.

كيف؟! ويمكن دعوى الجزم بأنّ نظر المجمعين - في إطباقهم على عدم الاعتناء بقول الفاسق في الشرعيّات حتّى مع الجزم بعدم تعمّد الكذب - إلى منطوق آية النبأ، المستلزم بإطلاقه كونه في مقام عدم الاعتناء بقول الفاسق ولو من جهة احتمال خطئه، المستتبع مثله لاستكشاف الردع عن أصالة عدم الخطأ في مورد أخبار الفاسق ولو من جهة سدّ الثغور من الوقوع في خلاف الواقعيّات من قبّل قول الفاسق رأساً.

بل عمدة الوجه: أنّ إطلاق عدم الاعتناء بقول الفاسق حتّى من جهة احتمال الخطأ لا يقتضي الإطلاق في إلغاء كلا الاحتمالين - يعني في الخبر العادل-؛ لإمكان جعل المفهوم في الخبر راجعاً إلى سلب العموم لا عموم السلب، كما هو الشأن في مفاد «إذا بلغ الماء قدر كرّ...»^(٢) إلى آخره.

(١) تعرّض لآية النبأ في كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٩٦، (المجمع): ٦٩/٢.

(٢) راجع الكافي: ٢/٣ باب الماء الذي لا ينجّسه شيء ح ١ و ٢، من لا يحضره الفقيه: ٩/١ باب الوضوء من سؤر الدواب ح ١٢، تهذيب الأحكام: ٤٠/١ باب الأحداث الموجبة للطهارة ح ١٠٧ و ١٠٨، وسائل الشيعة: ١٥٨/١ ب ٩ من أبواب الماء المطلق، ح ١ و ٢ و ٥ و ٦.

ولفظه في الكافي هكذا: «.. عن معاوية بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء».

وحينئذٍ فمقتضى ما يستفاد من مفهومه هو الاعتناء بقول العادل في الجملة، وإلغاء احتمال خلافه كذلك، لا مطلقاً.

وحينئذٍ فمقتضى المناسبة مع العدالة هو إلغاء احتمال تعمُّد كذبه، لا مطلقاً. ولازمه حينئذٍ: إمكان كونه بصدد الإشكال على^(١) الأصل العقلائيّ في نفي احتمال الخطأ المستتبع مثله للتفصيل بين الحسّي من الأخبار وغيرها، كما هو ظاهر^(٢).

(١) في «ن»: «إلى»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٩٨ / ٣ - ٩٩، مقالات الأصول: ٦٩/٢ - ٧١.

[الشهرة في الفتوى]

٣٧. قوله: لوضوح أنّ المراد بالموصول... إلى آخره^(١).

أقول: يمكن أن يُتَشَبَّثَ في وجه التعميم بعموم العلة؛ بناءً على أنّ المراد من نفي الريب في المُجمَع عليه هو الحجّية، لا نفي الريب حقيقةً؛ كيف؟! ولا يناسب مثله مع الرجوع إلى سائر المرجّحات السنّية في فرض تساويهما في الشهرة روايةً.

وعليه: فمفاد العلة أنّ كلّ شيء أُجمَع عليه - روايةً أو فتوىً - فهو حجة، فيُتَعَدَّى بعموم العلة من مورد الرواية إلى غيره، نظير التعدّي عن مورد الخمر المعلّل بالإسكار إلى غيره.

هذا، ولكنّ الذي يرد عليه: هو إمكان حمل الريب على نفيه عند العقلاء لا حقيقةً ولا تعبدًا محضاً؛ لظهور التعليل في كونه تعليلًا بأمرٍ عقلائيٍّ، لا بأمرٍ تعبدّيٍّ محضٍ.

وعليه: فكونُ مورد الشهرة الفتوائيّة [الناشئة] عن الظنون الاجتهاديّة ممّا لا ريب فيه لدى العقلاء أوّل الكلام، فلا يكاد يشمل العلة أيضاً غير ما اشتهر من حيث الرواية من جهة تكاثر نقله بسببٍ ينتهي إلى مقدّمات حسّية؛ إذ مثل ذلك ربّما يُوجب الاطمئنان بصدوره وصدقه بخلاف غيره، كما لا يخفى^(٢).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٩٢، (المجمع): ٦٥/٢.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٩٩/٣ - ١٠١، مقالات الأصول: ٧٥/٢ - ٧٦.

[حجية خبر الواحد]

[حجية الخبر من المسائل الأصولية]

٣٨. قوله: صحّة وقوع النتيجة في طريق الاستنباط... إلى آخره^(١).

أقول: قد مرّ منّا شرح هذا المعنى من وقوعه صغرى أو كبرى قياساً على وجه منتج لإثبات الواقع، لا ثبوته محضاً، كما هو الشأن في غالب الأقيسة، وبذلك ربّما تمتاز المسألة الأصولية عن كثير من القواعد الفقهية الواقعة في طريق ثبوت الواقع لا إثباته.

وتوضيح المقال بأزيد من ذلك موكول بالمراجعة إلى ما ذكرنا سابقاً في مسألة الصحيح والأعم^(٢).

٣٩. قوله: ضرورة أنّ البحث... إلى آخره^(٣).

أقول: ذلك كذلك لو كان المراد من السنّة المعدودة منها هي السنّة المحكيّة لا الحاكية^(٤).

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٩٣، (المجمع): ٦٦/٢.

(٢) تقدّم في ص ١١٨ - ١٢٠ من الجزء الأول، المرقمة (٢٧)، وراجع نهاية الأفكار: ١٠١/٣.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٩٣، (المجمع): ٦٦/٢.

(٤) للمزيد راجع هذا الكتاب: ٦٣/١، نهاية الأفكار: ١٨/١ - ٢٣، مقالات الأصول: ٧٩/٢.

[الجواب عن أدلة المنكرين]

٤٠. قوله: في الأصول الاعتقاديّة... إلى آخره^(١).

[أقول]: كيف يُحمل عليه في بعض الآيات الظاهرة في عدم كفاية الظنّ عن الحقّ واقعاً^(٢)، [ال]ظاهرة في عدم كفايته في طريقيّته له وإثباته إيّاه؛ إذ مثل هذا المعنى أجنبيٌّ عن عدم مرجعيّة الظنّ في الاعتقادات بملاحظة موضوعيّة في وجوب تحصيله بطريق العلم بها، فتأمّل وتدبّر^(٣).

٤١. قوله: فإنّه [لا] أخبار آحاد...^(٤).

أقول: ذلك كذلك لو لم يكن الاستدلال بها مبنياً على إلزام الخصم، وذلك أيضاً لو قيل بانصرافها عن أنفسها، وإلا فلا يتمّ الإلزام المزبور. هذا مضافاً إلى أنّ إثبات عدم حجّيّة الخبر الواحد بلسان حجّيّة كلّ خير فضيحه^(٥) بلا نهاية.

فلا محيص حينئذٍ إلّا من دعوى: عدم شمول ما دلّ على الحجّيّة مثل هذه، وحينئذٍ كيف يتمّ بها إلزام الخصم؟!

(١) كفاية الأصول (آل البيت (عليه السلام): ٢٩٥، (المجمع): ٦٨/٢.

(٢) إشارة إلى مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي عَنْ الْحَقِّ شَيْئاً﴾، النجم: ٢٨.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٠٢/٣ - ١٠٣.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت (عليه السلام): ٢٩٥، (المجمع): ٦٨/٢.

(٥) الفاء والضاد والحاء كلمتان متقاربتان تدلّ إحداهما على انكشاف شيء، ولا يكاد يُقال إلّا في

قبيح، والأخرى على لونٍ غير حسنٍ أيضاً. راجع معجم مقاييس اللغة: ٥٠٩/٤.

٤٢. قوله: فإنه يُقال إنّها... إلى آخره^(١).

أقول: الأولى أن يقال: إنّ الأخبار بين طائفتين:

إحدهما: في مقام [نفي] صدور المخالف أو غير الموافق واقعاً^(٢).

والأخرى: في مقام نفي الحجّة^(٣).

أمّا الطائفة الأولى: فبعد الجزم بصدور الغير الموافق أو المخالف في الجملة
[ف] لا محيص من التصرّف فيها:

إمّا بحمل غير الموافق فيها - كالمخالف - على خصوص المخالفة
بنحو التباين.

وإمّا بحمل غير الموافق أو المخالف على ما لا يوافق القرآن بجميع بطونه، لا
بما تصل إليه أفهامنا، فتأمل.

وحينئذٍ فلا يبقى في البين إلّا الطائفة الثانية، فحينئذٍ وصولها إلى حدّ التواتر
الإجماليّ أوّل الدعوى؛ خصوصاً مع إمكان حمل المخالف فيها على المخالفة بنحو
التباين المنصرف عن المخالفة بنحو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد^(٤).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٩٥، (المجمع): ٦٩/٢.

(٢) كخبر هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال: أيّها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله». الكافي ٦٩/١ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب ح ٥.

(٣) كخبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه». الكافي ٦٩/١ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب ح ١.

(٤) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٠٤ - ١٠٦، مقالات الأصول: ٨٤-٨١/٢.

[الاستدلال بالآيات على حجّية الخبر الواحد]

[آية النبأ]

٤٣. قوله: من وجوه... إلى آخره^(١).

أقول: وذلك من جهة مفهوم الوصف تارةً، والمناسبة الاقترانيةً أخرى، وسبق التعليل بالذاتي على العرضي ثالثةً.

وعلى أيّ تقريبٍ نُسب إلى المشهور [يتعيّن] احتياج التقريب إلى ضمّ مقدّمة خارجية: من لزوم استوائية حال العادل مع الفاسق.

ورده الشيخ رحمه الله: بأنّ ذلك مبنيٌّ على كون وجوب التبيين وجوباً نفسياً، وإلا فبناءً على كونه شرطياً فلا يحتاج التقريب إلى ضمّ تلك المقدّمة الخارجية^(٢).

ولكن لا يخفى: أنّ ذلك إنّما يتمّ لو كان المراد من الوجوب المستفاد من الآية هو نفس الشرطيّة؛ إذ حينئذٍ تكون القضية ممحصّةً للتكفل بالموضوع، الظاهرة في كون حكمه مفروغاً عنه.

ولكن يمكن دعوى: الجزم بخلاف ذلك، وأنّ الظاهر من القضية كونها متكفلةً لبيان وجوب التبيين غيريّاً، ومفهومه حينئذٍ نفي وجوبه كذلك.

ومن البديهيّ: أنّ هذا المعنى كما يتناسب مع عدم [ال]شرطيّة كذلك يتناسب مع عدم وجوب ذیها، وهو العمل بخبر العادل، فحينئذٍ إثبات الشقّ

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٩٦، (المجمع): ٦٩/٢.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٢٥٤/١ - ٢٥٦.

الأول المنتج للقبول بلا تبين يحتاج إلى ضمّ برهان الاستوائية.
وبالجملة نقول: إنه ليس معنى الاحتياج إلى المقدمة المزبورة جعل وجوب
التبين نفسياً كي يمكن دعوى الجزم بخلافه.

مضافاً إلى عدم اقتضائه إيّاها على هذا الفرض، كما أفاده في آخر كلامه^(١)،
نظير إمكان دعوى الجزم على خلاف حمل هيئة الأمر على مجرد الشرطية -الذي
هو حكمٌ وضعيٌّ- بلا استفادة حكمٍ تكليفيٍّ من مدلول القضية أصلاً كي يحتاج
إلى برهان الاستوائية.

بل لا بدّ من الأخذ بظهور القضية من كونه لبيان وجوب التبين وجوباً
غيريّاً، المستتبع لما ذكرنا، المحتاج في التوصل به إلى المطلوب إلى ضمّ المقدمة
المزبورة، كما لا يخفى^(٢).

٤٤. قوله: وأنّ تعليق الحكم بإيجاب التبين... إلى آخره^(٣).

أقول: ذلك كذلك لو كان النبأ غير مأخوذ في الشرط، وأنّ الشرط مجرد
مجيء الفاسق به.

وهو خلاف الظاهر، ولعلّه إلى ذلك أشار بقوله فَدَسَّ: «فافهم»^(٤).

(١) راجع فرائد الأصول: ٢٥٥/١ - ٢٥٦.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٠٧/٣ - ١١٠.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٩٦، (المجمع): ٦٩/٢.

(٤) المصدر نفسه.

[ما يرد على الاستدلال بآية النبأ]

[الإشكال بأنها مسوقة لبيان الموضوع]

٤٥. قوله: مع أنه يمكن أن يُقال... إلى آخره^(١).

أقول: معنى سَوَق القضية لتحقيق الموضوع كونها [ـا] بقرينة سائر أخواتها [ـا] في مقام بيان تعليق شخص الحكم لا سِنخه، وبذلك تخرج عن مرحلة اتِّخَاذ المفهوم رأساً.

نعم، لو كانت القضية في مقام تعليق السِنخ أمكن إتمام ما أفاده؛ لأنَّ لازمه تجريد [ـا] عن الخصوصية الطارئة على الحكم من قبل موضوعها [ـا]؛ ولازمه حينئذٍ كون مفهوم [ـا] مساوق مفهوم القلب.

وعليه: فلا يرد عليه ما أورده الشيخ من كون المفهوم منها هو السالبة بانتفاء الموضوع^(٢)؛ إذ أخذ خصوصية الموضوع فيها [ـا] مضاداً مع اتِّخَاذ المفهوم من القضية، بل هو داخلٌ في الأحكام الفعلية التي هي لازم طبع كلِّ قضية، كما لا يخفى^(٣).

٤٦. قوله: مع أنَّ دعوى أنَّها بمعنى السفاهة... إلى آخره^(٤).

أقول: قد يُتَوَهَّم: بأنَّ مثل هذا المعنى منافٍ لمورد الآية؛ حيثُ إنَّ جماعةً من العقلاء عملوا بالخبر المعهود مع عدم إقدامهم على ما كان سفهياً، خصوصاً لو

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٩٦، (المجمع): ٧٠/٢.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٢٥٧/١.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١١٠/٣ - ١١٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٩٧، (المجمع): ٧٠/٢.

كان المحتمل من الأمور المهمّة [التي] ربّما يكون العمل على طبق قول الفاسق أيضاً عملاً عقلائياً؛ فكيف يمكن حمل الجهالة حينئذٍ على مجرد السفاهة؟!

ولكن يُمكن أن يُقال: إنّ الإقدام على العمل بكلّ احتمالٍ عند [الـ]اهتمام [بـ]المحتمل إنّما يصحّ مع عدم تمكّنهم من التبيّن، وإلّا فمع قدرتهم عليه كيف يقدمون عليه بلا تبين؟!

وأما حركة الجماعة فيمكن أن يكون من جهة غفلتهم عن فسق الوليد، فنّبهم الله تعالى على فسقه؛ كي لا يتحرّكوا بعد ذلك على خبر أمثاله بلا تبينٍ ليكون سفاهةً محضةً.

وبالجملة نقول: إنّ الظاهر [من] التعليل كونه تعليلاً عقلائياً، لا تعبدياً محضاً على خلاف ديدنهم.

ولازمه حينئذٍ: ليس إلّا كون المراد من الجهالة جهالةً عقلائيةً، وبديهيّ أنّه لا تشمل مثل الخبر الموثوق الصادر فضلاً عن خبر العدل الذي هو عند العقلاء بمنزلة العلم، وعليه بناءً معيشتهم وجميع معاملاتهم.

وحينئذٍ فيمكن دعوى: تخصيص الحكم في المنطوق أيضاً بما لا يكون موثقاً بواسطة غلبة اجتنابه عن الكذب وإن كان مرتكباً لسائر الفسوق.

نعم، لو تمّ الإجماع المدّعى سابقاً على عدم مرجعية الفاسق في الأحكام الشرعية على نحوٍ يشمل الموثوقين^(١) في صدقهم أيضاً فلا محيص عن عدم تخصيص العلة للحكم ولو بواسطة استكشاف قيام علةٍ أخرى للحكم مقامه، وعدم انحصار العلة للحكم المزبور للجهة المزبورة، كما لا يخفى.

(١) في «ن»: «الموثقين»، والأولى ما أثبتناه.

ثمَّ إنَّه لو تمَّ الإشكال الأخير فيسري مثله في جميع التقريبات، مضافاً إلى أنَّ تماميَّته فرع إحراز كون القضية في مقام تعليق سنخ الحكم لا شخصه.

كيف؟! ومع الاحتمال الأخير لا يبقى مجال للاستدلال بواحدٍ من التقريبات، كما هو ظاهر^(١).

[الإشكال بعدم شمول الآية للأخبار مع الواسطة وجوابه]

٤٧. قوله: وربَّما يُشكَّل... إلى آخره^(٢).

أقول: وذلك بعد الجزم بتقديم الآية الشريفة بمفهومها [على] الآيات الناهية؛ لأخصَّيتها منها، وعدم شمول مثلها لمثل إجماع الشيخ^(٣).

ولو قيل بانصرافه عن مثله للفضاحة المشار إليها سابقاً^(٤)، وعدم خصوصيَّة لكون مَنْ عليه الحجَّة ممَّن جيء له الخبر بخصوصه، بل المدار التام على كونه خبر عادِلٍ أو موثوق الصدور وإن كان الجائي له غيره، مع علمه به، أو قيام ما يقوم مقامه عليه، وعدم منافاته لخصوص المورد الذي لا يكون الخبر الواحد حجَّة؛ لإمكان تعبُّد الآية بضَمِّ عادِلٍ آخر في خصوصه، وُجِدَ منافاة عدم وجوب التبيِّن مع وجوب الفحص عن المعارض في الأحكام؛ إذ مرجع الفحص إلى الاعتناء بالخبر.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١١٣ - ١١٦.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٩٧، (المجمع): ٧٠/٢، وفيها: «ربَّما أشكَّل».

(٣) راجع العدة في أصول الفقه: ١٢٦/١.

(٤) تقدَّم في ص ٦٩ من هذا الجزء.

غاية الأمر يتفحص عن معارضه، بخلاف التبيين؛ فإنّ مرجعه إلى عدم الاعتناء بالخبر، ويحصل التبيين والحجّة من الخارج، وعدم اقتضاء احتمال التعمّد بكذب هذا الخبر الصادر في خروجه عن المفهوم؛ إذ المراد من الفاسق في المنطوق من كان فاسقاً من غير ناحية هذا الخبر، فمفهوم الآية حينئذٍ يشمل من كان فسقه ناشئاً من قبل خبره هذا.

٤٨. قوله: إلّا أنّه بنفس الحكم... انتهى^(١).

أقول: ذلك التقريب يتم بناءً على كون الحكم المستفاد من الآية حكماً واحداً شخصياً متعلقاً بوجود الأثر خارجاً؛ إذ حينئذٍ لو بنينا على تعلّقه بالوجود خارجياً يستحيل بقاء الحكم على وحدته الشخصية؛ لأنّ من الواضح أنّ الوجودات الخارجيّة بعدما كانت متعدّدة حسب تعدّد الحدود الطارئة عليها فلا جرم تصير عوارضها أيضاً متكرّرة.

وذلك لأنّ وجود العرض بعدما كان متقوّماً بوجود موضوعه ومعرّوضه، فبمقدارٍ من الوجود المتحقّق في ضمن فردٍ خاصٍّ وحصةٍ مخصوصةٍ يتحقّق الغرض القائم به بحيث تكون جهة وجوده قائمةً بوجود موضوعه، وحدّه بحدّه، نظير البياض بالأجسام الخارجيّة.

وعليه: فتحقّق في الخارج أحكامٌ محدودةٌ بعدد الموجودات المتحدّدة بحدود خاصّة.

وعليه: فلا مجال لتقرير الإشكال على الوجه المزبور؛ لأنّ ما هو موضوع غير

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٩٧، (المجمع): ٧١/٢.

ما هو حكمه.

بل لا بدّ من تقريره بوجهٍ آخرٍ مبنيٍّ على تماميّة مقدّمةٍ أخرى:

وهو كون الإنشاء في الأحكام التكليفيّة كالإنشاء في الوضعيّات من وسائط الثبوت لا الإثبات؛ إذ بعد هذه المقدّمة يمكن^(١) أن يُقال:

إنّ مثل هذه الأحكام الصادرة عن علّةٍ واحدةٍ [هي] معلولاتٌ لعلّةٍ واحدةٍ، فكانت جميعها في رتبةٍ فاردةٍ، ومعه كيف يُعقل جعل بعضها موضوعاً لبعضٍ، والآخر من عوارضه الذي يقتضي طولّيّتها رتبةً؟!

وإلا فلو بنينا على عدم كونها من وسائط الثبوت، بل كانت من وسائط الإثبات لا يبقى حينئذٍ مجالٌ للإشكال المزبور أصلاً.

بل من الممكن حينئذٍ [تحقّق] إرادةٍ طولّيّةٍ متعلّقةٍ بوجوداتٍ كذلك على وجهٍ يُجعل بعضها موضوعاً لبعضٍ آخر.

غاية الأمر يُحكى عن جميع هذه الإرادات بإنشاءٍ واحدٍ قائمٍ بطبيعة الأثر الشامل لمماثل حكمه لا نفسه، وفي مثل تلك الصورة لا بأس بالتصريح بخصوص المثل من دون لزوم محذور اتّحاد الحكم والموضوع أصلاً، ولا يختصّ حينئذٍ إصلاحه بجعل القضية طبيعيّة.

كما أنّه لا يصلح أيضاً شمول الأثر - الذي هو حاكٍ عن الموضوع خارجاً - لنفس حكمه؛ إذ يستحيل ذلك ثبوتاً؛ فكيف يصلحه طبيعيّة القضية المتكفّلة لإثبات ما يُمكن ثبوته؟!

(١) في «ن»: «يمكن»، والأولى ما أثبتناه.

وذلك كلّه على فرض تسليم كون متعلّق الأحكام وجودات خاصّة.

وأما لو بيننا على ما هو التحقيق: من كون المتعلّق هو وجود الطبيعيّ في لحاظه، ففي مثل هذه الصورة لا بدّ وأن يُجعل الحكم المتعلّق بها شخصيّ حسب وحدة وجود موضوعه في ظرف تعلّقه.

غاية الأمر مثل هذ الحكم قابل للتعدّد تحليلاً لا حقيقةً، كقابليّة تحليل موضوعه، من دون فرقٍ في ذلك بين جعل الإنشاء في الأحكام التكليفية وسائط الثبوت أو الإثبات.

وعليه: فالمقدّمة الأولى للإشكال من شخصيّة الحكم ووحدته وإن كان تامّاً، لكن لا يبقى مجالٌ للاستنتاج المزبور من لزوم الاتّحاد؛ لأنّ ما هو موضوعُ هي الطبيعة بوجوده [أ] اللحاظيّ، وفي هذا الظرف مباينٌ مع شخص هذا الأمر القائم به ومقدّم عليه رتبةً، وما هو متحدٌ مع شخصه هو الطبيعة بوجوده [أ] خارجاً، وهو في هذا الظرف لا يكون موضوع الأمر أصلاً؛ فكيف ينتهى الأمر بالأخّرة إلى اتّحاد ما هو موضوع مع حكمه، كي يلزم اتّحاد المختلفين رتبةً في وجودٍ واحدٍ مقتضٍ لوحدها^(١) في الرتبة؟!!!

نعم، بناءً على هذا المبنى ينبغي تقريرُ الإشكالِ بوجهٍ آخر:

وهو أنّ الحكم الشخصيّ بعدما كان متعلّقاً بالطبيعة فلا جرم في نظر الحاكم كان هذا الفرد خارجاً عن الطبيعة التي هي موضوع أمره، ولازمه تحدّد الطبيعة الموضوعية لهذا الحكم بحدٍّ غير شاملٍ لهذا الفرد.

ومقتضاه تحقّق مناط التقييد فيها؛ إذ لا نعني من التقييد إلّا تحديد الطبيعة

(١) كذا في «ن»، ولعلّ الأولى: «لوحدهما».

بحدٍّ يُوجب خروج فردٍ كذا عن دائرتها.

ومن المعلوم: أنّ نفس رؤية الفرد الخاصّ خارجاً عن الدائرة مستتبّع لرؤية الطبيعة في دائرةٍ لا يكون لها سعة تشمل هذا الفرد، ومعه كيف يُعقل انطباق الطبيعة بحدّها المضيّق - الموجب لخروج هذا الفرد بنظره - على نفس الفرد المرئيّ خارجاً عنها؟!

وبهذا البيان: استرحنا عن شبهة أخذ الداعي للأمر المأخوذ في موضوع الأمر لنفس الداعي الناشئ عن قبل شخص هذا الأثر: بأن يراه معلول أمره، [ف]يراه في رتبة متأخّرة عمّا هو موضوع أمره، وبواسطة ذلك يرى الطبيعة المأخوذة فيه في دائرة متحدّدة بحدٍّ يخرج عنه هذا الفرد بنظره، ومعه كيف تشمل الطبيعة المزبورة مثله^(١)؟!

وعليه: فلا مجال لإصلاح طبيعة القضية للشمول لشخص الأثر حتّى بناءً على المختار، فضلاً عن مختار المصنّف من بنائه على تعلّق الأحكام بالخارجيّات؛ إذ بناءً عليه لا مجال لإصلاح ما لا يمكن ثبوتاً [ب]ـ صرف طبيعة القضية المتكفّلة^(٢) لإثبات ما هو ممكن الثبوت.

مضافاً إلى اقتضائه تقرير الإشكال على الوجه المزبور؛ إذ قد عرفت عدم تماميّة التقريب المزبور بواحدٍ من مبنى تعلّق الأحكام بالخارجيّات أو بالوجودات الذهنيّة كما عرفت.

ثمّ إنّ ذلك كلّه: على تقدير كون أمثال هذه التنزيلات ناظرة إلى تنزيل

(١) في «ن»: «لمثله»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «المتكلفة»، والأولى ما أثبتناه.

المؤديات بلحاظ الأثار الشرعية؛ إذ حينئذ لا بد من ترتب أثر شرعي لكل مؤدى خبر، وحيث لا يكون في البين إلا وجوب ترتيب الأثر فيقع الإنسان في المحذور المتقدم الذي لا يكاد إصلاحه بصرف جعل القضية بناءً على المختار.

نعم، لا بأس به بناءً على جعلها متعلقة بالأفراد الخارجية بنحو تصوير طوليته بطولية موضوعاتها، مع جعل الإنشاء المتعلق بالطبيعة حاكية عنها، وواسطة لإثباتها، على ما تقدم شرح ذلك.

وأما لو قلنا: بأن أمثال هذه التنزيلات ناظرة إلى تنزيل الاحتمال منزلة العلم به بلحاظ ما يترتب عليه من الأثر عملاً فلا يكاد يرد عليه محذور أصلاً.

إذ حينئذ يمكن أن يقال: إن من الواضح [أن] تحقق احتمال الخلاف في كل خبر منوط بوجود الخبر في فرضه ولحاظه، ولازمه حينئذ كون الأمر بالتصديق منحلاً إلى أوامر مشروطة متكفلة لتنزيل الاحتمال في وجود أخباره^(١) كلها بلحاظ ما يترتب على العلم بها من العمل الذي هو مفاد الخبر المحكي عن الإمام عليه السلام من قيام أو قعود أو صلاة.

إذ من البديهي أن مثل هذا الأثر العملي كما أنه يترتب على العلوم المتعددة الناشئة عن هذه الأخبار الطولية كذلك يترتب على احتمالاتها بعد حكم الشارع بإلغائها وفرضها كالعدم، الراجع إلى البناء على وجود العلوم الطولية بلحاظ ما يترتب عليها من العمل.

ولا ضير في كون الأثر العملي بالنسبة إلى بعض العلوم أثراً مع الواسطة، بعد شمول الإطلاق المسوق لتوسعة العلم بالقضايا الشرعية لمثلها، كما هو

(١) في «ن»: «خبره»، والأولى ما أثبتناه.

الشأن في جميع الأصول العملية من تلك الجهة أيضاً، على ما سيأتى شرحه فى بيان عدم مثبتية الأصول^(١)، فانتظر لتمام الكلام فيها ترى أيضاً عدم كون المبنى فيها انصراف التنزيل إلى الأثر بلا واسطة.

بل عمدة المبنى فيها: هو كون أمثال هذه التنزيلات ناظرة إلى توسعة القضايا الشرعية ثبوتاً أم إثباتاً - على الخلاف - فى كون التنزيل متوجّهاً إلى المؤدى أو احتماله^(٢).

٤٩. قوله: وإن كان لا يُمكن... إلى آخره^(٣).

أقول: بعد فرض كون المحذور السابق هو اتحاد الحكم والموضوع فكيف يصحّ بتنقيح المناط إجراء سائر الآثار من حيث موضوعيّتها لشخص هذا الحكم بالنسبة إلى شخصه؟!

نعم، يمكن استكشاف صيرورة مثل هذا الوجوب موضوع وجوب آخر غيره باتّحاده مع سائر الآثار فى موضوعيّتها لوجوب غيرها، كما لا يخفى.

٥٠. قوله: وإلى عدم القول بالفصل... إلى آخره^(٤).

أقول: لا يخفى أنّ مجرد عدم القول بالفصل لا يثبت إلّا الملازمة بين ترتيب سائر الآثار وترتيب مماثل الحكم لا شخصه، ومثل هذا المقدار إنّما يثمر فى صورة

(١) سيأتى فى ص ٤٢٨.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٢٠ - ١٢٥، فرائد الأصول: ١/ ٢٦٥ - ٢٧٠.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٩٧، (المجمع): ٧١/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٩٧، (المجمع): ٧٢/٢.

قيام الدليل على وجود الملزوم.

وإلا فمع فرض عدم دليل وراء عموم دليل وجوب الترتيب فلا يثمر عدم القول بالفصل شيئاً؛ لأنّ المفروض أنّ ترتّب شخص هذا الحكم غير معقول ثبوتاً، وحكم آخر مماثل له لا دليل على ثبوته بعد فرض عدم دليل على ثبوت لازمه؛ إذ مجرد الجزم بالملازمة لا يفي لإثبات اللازم.

هذا كلّ بناءً على كون الإشكال ما هو المقرّر في المتن المبنيّ على تعلّق الحكم بالخارجيّات.

وأما بناءً على المختار من تعلّقها بالوجودات اللحاظيّة، وأنّ الإشكال من جهة تضيق دائرة الطبيعة على وجه لا يشمل شخص أمره بلحاظ تحقّق مناط التقييد، لا شبهة اتّحاد الموضوع مع الحكم، كان لتنقيح المناط - بالنسبة إلى شخص هذا الأثر، أو عدم القول بالفصل بينه وبين غيره - وجهٌ.

ولكن لا يخفى: أنّ هذا خلاف مبنى المصنّف رحمته ^(١) من تعلّق الأحكام بالخارجيّات، كما هو ظاهر ^(٢).

[آية النفرووجوه الاستدلال بها]

٥١. قوله: وربما يُستدلّ بها من وجوه... إلى آخره ^(٣).

أقول: يمكن تقريب الاستدلال بوجهين آخرين:

أحدهما: أنّ المراد من كلمة (لعلّ) هو مجرد معرّضية مدخوله للوجود ولو

(١) راجع كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ١٥٨، (المجمع): ٢٢٠/١.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٢٢/٣، مقالات الأصول: ٩٧-٩٠/٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٢٩٨، (المجمع): ٧٣/٢.

بنظر المقول له لا القائل، ومن المعلوم أنّ نفس هذه الجهة تلازم حجّة قبول^(١) المنذر؛ كيف؟! وبدونه يكون قبح العقاب محكّمًا، فلا يكون الحذر في معرض التحقق أصلاً.

وثانيهما: أنّ المراد من الحذر المأمور به هو الفعل الاختياريّ القابل لتعلّق التكليف به، وهو ليس إلّا الفرار عن الضرر المحتمل بفعل ما يوجب عدمه.

وعليه فنقول: إنّ صيرورة كون مثل هذا المعنى متعلّقاً للطلب فرع وجود مقتضيه، وإلّا فبدون ذلك يستحيل صدور مثل هذا العنوان منه؛ وذلك لا يمكن إلّا على فرض حجّة قول المنذر، وإلّا فبدونه يستحيل احتماله للضرر ولو من جهة قبح العقاب بلا بيان^(٢).

[الإشكال على بعض وجوه الاستدلال]

٥٢. قوله: حسنٌ وليس بواجبٍ... إلى آخره^(٣).

أقول: ذلك كذلك لو لم يحتمل المفسدة الأهمّ أو المساوية على خلافه، وإلّا فلا يمكن حمل إطلاق الآية على هذه الجهة، بل لا بدّ وأن تُحمّل على الحذر عن الضرر الأخرى كي يتمّ الإطلاق^(٤).

(١) كذا في «ن»، والأولى: «قول».

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٢٥ - ١٢٦، مقالات الأصول: ٩٧/٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٢٩٨، (المجمع): ٧٣/٢.

(٤) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٢٧.

٥٣. قوله: وقضيّته إنّما [هو] وجوب... إلى آخره^(١).

أقول: بعد تسليم الإطلاق في الآية الشريفة حتّى لصورة عدم إفادة الإنذار للعلم فلا محيص من استكشاف الواقع بمثله بدلالة الاقتضاء؛ فراراً عن لزوم اللغوّة.

نعم، ما أُفيد من عدم تماميّة الإطلاق في غاية المتانة^(٢)، فالعمدة في الإشكال هو ذلك.

مضافاً إلى تماميّة الإشكال الآتي أيضاً بناءً على أنّ مجرد كون حال نقلة الأخبار في الصدر الأوّل كنقطة الفتاوى في زماننا في صدق الإنذار على إخباره لا يُصلح الأمر؛ لأنّه - بعد تسليم ما أُفيد - غاية الأمر: صدق الجهتين على [الـ]خبر، ومعه نقول: إنّ ظاهر الآية حجّية جهة إنذاره المستند إلى فهمه، لا صرف جهة حكايته ولو لم يفهم منه شيئاً، فتدبّر^(٣).

[آية الكتمان]

٥٤. قوله: ولا يخفى أنّه لو سلّمت... إلى آخره^(٤).

أقول: وذلك لأنّ الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول تعبّداً يتلازم عقلاً مع شمول الآية لمورد الشكّ.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٢٩٩، (المجمع): ٧٤/٢.

(٢) أفاده الشيخ الأعظم في فرائد الأصول: ٢٨٢/١.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٢٨/٣ - ١٢٩.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٠٠، (المجمع): ٧٥/٢.

ولا يخفى: أنّه بناءً عليه لا مجال للاقتصار في ردّ الآية السابقة أيضاً على أحد^(١) الوجهين؛ إذ من جملة تقريباتها دعوى ثبوت هذه الملازمة العرفيّة أو العقلية، كما لا يخفى^(٢).

[آية السؤال]

٥٥. قوله: وتقريب الاستدلال... إلى آخره^(٣).

أقول: لا يخفى أنّ إثبات الملازمة المزبورة في جميع هذه الآيات فرع إطلاقها من حيث إفادة العلم وعدمها؛ فمع الإهمال لا مجال لهذه الدعوى أصلاً، ففي الحقيقة إنكار الإطلاق في مثل هذه الآيات مساوٍ إنكار الملازمة.

٥٦. قوله: وفيه أنّ كثيراً من الرواة... إنتهى^(٤).

أقول: مجرد اتّحاد كثيرٍ من الرواة مع عنوان أهل العلم وجوداً لا يقتضي صَرَف السؤال عن أهل العلم من حيثيّة كونهم أهل العلم، وحينئذٍ فمقتضى هذا الانصراف دخلُ العالمية في المسؤول عنه.

ولازمه حينئذٍ: قصر الحجّة بالنسبة إلى المقلّدين، لا مجتهدٍ آخر؛ فلا يرتبط حينئذٍ باب حجّة الخبر والرواية، بل كان مختصّاً بحجّة الفتوى^(٥).

(١) في «ن»: «بأحد»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٢٩ - ١٣٠.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٠٠، (المجمع): ٧٥/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٠٠، (المجمع): ٧٦/٢.

(٥) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٣٠ - ١٣١، مقالات الأصول: ٩٩/٢.

[آية الأذن]

٥٧. قوله: وهو سريع القطع... إلى آخره^(١).

أقول: الأولى أن يُقال: بأنّ المراد بالأذن حُسْنُ الظنّ بالناس؛ بملاحظة صفاء باطنه الذي هو من الصفات الكماليّة، وأنّ المراد من تصديقه للمؤمنين ترتيب آثار الصدق بحسب الصورة والظاهر مع مراعاته الواقع، كما هو هو في باطن الأمر؛ إذ مثل ذلك أيضاً من أهمّ آداب الشريعة وأكملها، لا أنّ المراد منه ترتيب خصوص الآثار النافعة تعبداً؛ كيف؟! ولو كان قولهم حجّة فيها كان حجّة مطلقاً؛ لعدم القول بالفصل.

وبالجملة: الأولى منع دلالة الرواية على أصل التعبد بقول الغير مطلقاً، وأنّه [لا] واردة لبيان كفيّة المعاشرة مع الناس، وبيان لأحسن طرقها بلا مساسٍ لها بمقامنا من الأخذ بمفاد قول الغير تعبداً^(٢).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٠١، (المجمع): ٧٦/٢.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣ / ١٣١ - ١٣٢.

[الاستدلال بالأخبار على حجّة أخبار الآحاد]

٥٨. قوله: إلّا أنّه يتعدّى عنه... إلى آخره^(١).

أقول: وهذا البيان يمكن استفادة حجّة خبر الثقة، بل مطلق ما وثق بصدوره منها، كما لا يخفى على من راجع جميع الأخبار^(٢)، خصوصاً مع شدّة مراعاتهم في جمعها، وتمييز غثّها عن سمينها، وورعهم في كفيّة أدائها إلى من خلفهم يداً بيد بحيث لا يبقى للنفس مجالٌ تزلزل في صدق جملة منها، المعلوم دلالة أخصّها مضموناً على حجّة خبر الثقة^(٣).

[الاستدلال بالإجماع على حجّة خبر الواحد]

٥٩. قوله: دعوى الإجماع من تتبّع... إلى آخره^(٤).

أقول: ظهور غالب الكلمات إلى زمان الشيخ في حجّة الخبر الواحد في الجملة ممّا لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه^(٥).

وإنّما الإشكال في تعارض مثل الشيخ والسيد في دعوى كلّ منهما الإجماع على خلاف الآخر^(٦) مع كونهما متقاربي العصر، وعارفين بكلمات الأصحاب

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٠٢، (المجمع): ٧٩/٢.

(٢) راجع وسائل الشيعية: ١٠٦/٢٧، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة...، و١٥٠/٢٧، الباب ١١

من أبواب صفات القاضي ح ٤٠ و ٤٢ و ٤٥.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٣٢/٣ - ١٣٦.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٠٢، (المجمع): ٧٩/٢.

(٥) لتفصيل الكلام راجع فرائد الأصول: ٣١١/١.

(٦) راجع العدة في أصول الفقه: ١٢٦/١، الذريعة إلى أصول الشريعة: ٥٢/٢.

بحيث لا مجال لنسبة الاشتباه إلى واحدٍ منهما، ولا محيص إلا من الجمع بينها:
 إمّا بحمل كلام السيّد على دعوى إجماعهم على عدم حجّية الخبر في زمان
 الانفتاح، وحمل كلام الشيخ على دعوى إجماعهم على حجّيته في زمان الانسداد.
 أو حمل كلام السيّد على عدم حجّية الخبر العاري عن القرائن المفيدة
 للاطمئنان والوثوق بصدوره، وحمل كلام الشيخ على حجّية الخبر المقرون
 بالقرائن القطعية، مع عدم إباء حمله على حجّية خصوص الموثوق الصدور ولو
 بواسطة القرائن الخارجية، لا الحجّية مطلقاً.

أو حمل كلام السيّد على إبداء هذا المعنى توطئة لردّ ما ابتلي به من الأخبار
 العامّة، كما هو أيضاً ظاهر نظر الأصحاب في جدّهم في إنكار حجّية الخبر
 الواحد الغير المحفوف بالقريّة في قبالهم.

فحينئذٍ لا يُستفاد منها إنكار حجّية مطلق الخبر الموثوق الصدور خصوصاً
 مع كون راويه عدلاً إمامياً.

أو حمل كلام السيّد على طرح الأخبار الغير المعمول بها لدى الأصحاب
 والمعرّض عنها في فتاويهم، وحمل كلام الشيخ على ما هو المعمول به عندهم ولو
 لم تكن محفوفة بالقرائن القطعية لديهم، كما هو صريح جملة من كلماته^(١).

إلى غير ذلك من المحامل التي لا بدّ من المصير إلى واحدٍ منها، بعد الجزم بعدم
 المحال [في] نسبة [ال] اشتباه في مرام الأصحاب إلى واحدٍ من العلمين الجليلين
 الذي هو بنفسه من أحد القرائن القطعية لأخذ هذه المحامل، بعد الجزم بعدم

(١) راجع رسائل السيّد المرتضى (المسائل الثبائيات): ٢٦/١، العدد في أصول الفقه: ١٢٩ - ١٤٢.

صلاحية حمل كلام الشيخ على حجية خصوص المحفوف بالقرائن القطعية^(١).

[الاستدلال بالسيرة العقلانية على حجية أخبار الأحاد]

٦٠. قوله: ومن الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع... إلى آخره^(٢).

أقول: ذلك كذلك في صورة تحقق مقدمات الإطلاق المقامي التي من جملتها كون الشارع في مقام بيان واقع مرامه، وغير متكل فيه على^(٣) حكم العقل - في صورة الشك في حجية - بعدم الحجية.

وإلا فمع فرض الإخلال بأحد هذه المقدمات كيف يستكشف رضا المعصوم مما استقر عليه بناؤهم في أمورهم العرفية مع فرض الالتفات إلى مخالفة طريقة الشارع مع طرزهم في استنباط الأحكام واحتمال اختلافهما في الطرق إليها؟!

نعم، بالنسبة إلى من لم يلتفت إلى المخالفة - ولو بواسطة ارتكازية العمل بالطريقة المألوفة - كان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان محكماً.

ولكن ذلك المقدار لا يثمر في إثبات إمضاء الشارع للطريقة المألوفة كي يُستنتج منه حجية الطريق الكذائي حتى بالنسبة إلى الملتفت إلى احتمال مخالفة الطريقين، كما لا يخفى.

٦١. قوله: لأن الردع بها يتوقف... إلى آخره^(٤).

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٣٦ - ١٣٧، مقالات الأصول: ١٠٣/٢ - ١٠٥.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٠٣، (المجمع): ٨٠/٢.

(٣) في «ن»: «متكفل فيه إلى»، وهو تصحيف، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٠٣، (المجمع): ٨١/٢.

أقول: بعد تسليم التوقف من طرف الرادعية وعدم التخصيص لا بد من الالتزام بطولية كل من الرادعية والتخصيص بالنسبة إلى الآخر؛ نظراً إلى حفظ وحدة الرتبة بين النقيضين.

ولازمه حينئذ استحالة تحقق كلا الطرفين، كما شرحنا المقال المزبور في مقام ردّ مقدّمة عدم الشيء لوجود ضده^(١).

وعليه: فلا مجال لتسجيل الدور في خصوص الرادعية بمثل هذا البيان.

بل لا بد من بيان آخر: ولو بدعوى كون المقتضي في طرف التخصيص تنجيزياً، وفي طرف الرادعية معلقاً على عدم تأثير مقتضي الأمر؛ إذ حينئذ يستحيل مزاحمة المقتضي التعليقي للتنجيزي.

ولكن إثبات كلتا المقدّمتين في غاية الإشكال؛ وذلك لأنّ من المعلوم أنّ المخصّص للعمومات ليس إلّا حكم العقل بملاك الإطلاق المقامي كما أشرنا، ومن البديهي أنّ مثل هذا الحكم معلق على عدم ورود بيان من ناحية الشارع في نفي الحجية أو إثباتها [L]، وأصالة العموم في الآيات تكفي للبيان.

وهذا بخلاف أصالة العموم في الآيات الناهية؛ إذ مقتضاها ليس إلّا الظهور المستقرّ بلا تعليلية في موضوع الأصل.

غاية الأمر لو ورد في قبالة خاصّ تنجيزيّ يقدّم عليه بملاك التزام، وتقديم أقوى المقتضيين، من دون تعليلية في موضوع أصالة الظهور، وفي مقتضي الرادعية أصلاً.

(١) تقدّم في ص ٢٩٥ من الجزء الأوّل.

وعليه: فلا بدّ من تقديم أصالة العموم الرافعة [ة] لموضوع حكم العقل بملاك الإطلاق المزبور، كما يقدّم العموم أو الإطلاق الصالح للبيانّة على حكم العقل بملاك قبح العقاب.

وبهذا البيان أيضاً: تُقدّم أصالة الإطلاق في الأخبار الناهية عن القياس الشاملة بإطلاقها حال انسداد العلم بها على حكم العقل بملاك الانسداد المعلق على عدم ورود بيانٍ على نفي حجّية شيءٍ أو إثباتها من ناحية الشرع. وعليه: فلا محيص من الالتزام بصلاحيّة العمومات للردعيةّ.

نعم، يمكن في المقام دعوى أخرى:

من أنّ العقلاء - مع تنبّههم للعمومات المزبورة، بل والتفاتهم لاحتمال مخالفة الشرع معهم فيما بنوا عليه من الحجّية، واحتمالهم إيكال الشارع في ردعهم: إمّا إلى أصالة العموم في الآيات، أو أصالة عدم الحجّية - جروا في شرعيّاتهم على طبق جريهم في عرفيّاتهم في اتّخاذهم الخبر الواحد الثقة ميزان تمييز حلالهم عن حرامهم.

ويكشف مثل ذلك كشفاً جزمياً بعدم صلاحية مثل هذه العمومات للردعيةّ، وعدم تماميّة اتّكال الشارع في نفي الحجّية إلى مثل هذه الأصول.

ولازمه بنحو الإنّ ليس إلّا كشف إمضاء الشارع لطريقتهم، وفي الحقيقة مرجع هذا التقرير إلى التثبت بسيرة العقلاء بما هم متديّنون بهذا الدين، لا بما هم عقلاء في أمور معاشهم، كما هو ظاهر.

وعليه فالعمدة في المقام دعوى: قيام مثل هذه السيرة على حجّية الخبر الواحد الذي يضاد الآيات الناهية - على فرض رادعيّتها - لأجل السيرة

واستقراره[ل]، لا الحجية بعد استقراره[ل]، كما لا يخفى.

٦٢. قوله: إنما يكفي في حجيتها بها... إلى آخره^(١).

أقول: كما يكفي للحجية عدم ثبوت الردع، كذلك يكفي للرادعية عدم ثبوت الحجية، وكما أن تقرير الدور في الرادعية مستلزم لكون عدم ثبوتها مستنداً إلى استحالتها الذاتية، كذلك لنا تقرير الدور في طرف الحجية المستتبع لاستناد عدم ثبوت الحجية إلى استحالته الذاتية.

وعليه: فتسجيل الدور في أحد الطرفين دون الآخر فرع عدم جريانه في الطرف الآخر.

وإن شئت تقول: بأن تسجيل الدور في أحد الطرفين دوريٌّ.

وعمدمة المنشأ في الحقيقة: هو الذي أشرنا [إليه] سابقاً^(٢) من أن السنتين^(٣) لو كان كلٌّ منهما في طول الآخر يستحيل تحقق كلٍّ منهما من دون وجهٍ لتخصيص الاستحالة في أحد الطرفين.

ولازمه حينئذٍ: عدم تمامية واحدٍ من الطرفين في مقام الإثبات، وانتهاء الأمر إلى الشكّ المقتضي للرجوع إلى استصحاب الحجية قبل ورود الآيات الناهية، لولا دعوى أن الاستصحاب إمّا مأخوذٌ من سيرة العقلاء، أو من الأخبار التي بعدُ كلامنا في حجيتها^(٤).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٠٣، (المجمع): ٨١/٢.

(٢) تقدّم في ص ٨٧ من هذا الجزء.

(٣) كذا في «ن»، ويكون مراده بالسنة هو السيرة، ولعلّه تصحيف «السيرتين».

(٤) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٣٧ - ١٣٨، مقالات الأصول: ١٠٩/٢ - ١١٢.

[الوجوه العقلية التي أقيمت على حجة خبر الواحد]

[العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار]

٦٣. قوله: ولازم ذلك لزوم العمل... إلى آخره^(١).

أقول: لزوم العمل على طبق خصوص الأخبار المثبتة إنّما يتمّ لو لم يكن في البين إلّا علمٌ واحدٌ من جميع الأمارات، وعلمٌ آخرٌ في خصوص الأخبار.

وأما لو فرض في البين علمٌ آخرٌ متحقّقٌ بين مقدارٍ من الأخبار وبقية الأمارات على نحوٍ لو عُزل عن الأخبار بمقدار المعلوم بالإجمال لكان العلم أيضاً متحقّقاً بين بقية الأخبار وسائر الأمارات - كما هو ظاهر فرض الشيخ في رسائله^(٢) - فلا وجه لتعيين خصوص دائرة الأخبار في مقام الامتثال.

بل كما يحصل الجزم بالفراغ عمّا اشتغلت ذمتنا بصرف الاحتياط في دائرة الأخبار، كذلك يحصل لنا الجزم به بالاحتياط في مقدارٍ من الأخبار وبقية الأمارات التي كانت طرفاً للعلم الآخر؛ إذ على أيّ حالٍ نجزم بإتيان ما هو معلومٌ بالإجمال بعد فرض احتمال انطباق المعلوم في الدائرتين على الواحد.

نعم، لا مجال - بناءً عليه - لما ذهب إليه الشيخ أيضاً من لزوم الاحتياط تعييناً في الدائرتين إلّا مع فرض الجزم بعدم انطباق المعلومين على الآخر^(٣).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٠٥، (المجمع): ٨٣/٢.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٣٦٠/١.

(٣) راجع فرائد الأصول: ٣٥٦/١ - ٣٦٠.

فتأمّل فيما أفاد من الفرض والمثال كي ترى عدم اقتضائه، كما لا يخفى^(١).

٦٤. قوله: فيما إذا لم يكن في المسألة... إلى آخره^(٢).

أقول: ما أُفيد إنّما يتمّ بالنسبة إلى قاعدة الاشتغال العقليّ.

وأما بالنسبة إلى الاستصحابات المثبتة إنّما يصحّ لو فرض كون موارد الاستصحاب أزيد من المعلوم بالإجمال إذا فرض عدم حجّة الظهور في الأمارات الصادرة المعلومة إجمالاً.

والّا فمع فرض حجّة أصالة الظهور في الأخبار الصادرة المردّدة [بين] انطباقها في تمام موارد الأصول المثبتة أو تمام النافية، تسقط الأصول عن الاعتبار رأساً؛ لإنهاء الأمر فيها إلى العلم الإجمالي بتخصيص «لا تنقض» في أحد الموردين المردّد بين المثبت والمنفيّ.

ومن جهة ذلك أيضاً نقول: إنّ لازم لزوم العسر في الأخذ بتمام دائرة [ال]أخبار التنزّل إلى الأخبار التي ظنّ بصدورها من دون كفاية الظنّ بمطابقة مضمونها للواقع ولو كان مشكوك الصدور؛ وذلك لأنّه بعد فرض الجزم بحجّة الظهور في الأخبار الصادرة يستتبع العلم بصدور جملة من الأخبار العلم بالحكم الظاهريّ المتعلّق بالتعبّد بظواهرها.

ولازم ذلك: التنزّل إلى الظنّ [ب]هذا الحكم عند عدم التمكن من الاحتياط التام.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٣٨ - ١٣٩.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٠٥، (المجمع): ٨٤/٢.

ومن الواضح: أنَّ الظنَّ بمثل هذا الحكم لا يكاد ينفكُّ عن الظنِّ بصدور الخبر عن الإمام، وحينئذٍ لا يكفي مجرد الشكِّ بصدور الخبر مع الظنِّ بمطابقة مضمونه للواقع إلَّا في صورة صيرورة العلم بالصدور منشأً لاشتغال الذمَّة بنفس الواقعيَّات لا بالحكم الظاهريِّ، وهو مبنيٌّ على عدم حجِّيَّة الظهور في الأخبار الصادرة، بل كان وجه اتِّباعها الجزم بمطابقتها للواقع إجمالاً، وهذا كما ترى.

اللَّهم إلَّا أن يقال: إنَّ مرجعيَّة خصوص الظنِّ بالصدور وعدم الاعتناء بالظنِّ بمطابقة المضمون للواقع فرعٌ عدم قطعيَّة دلالة جميع الأخبار، وإلَّا فمع قطعيَّة بعضها يستلزم العلمُ بصدور جملةٍ [منها] علماً إجمالياً آخر بأعمَّ من التكليف الواقعيِّ والظاهريِّ.

ولازمه: عند التنزُّل إلى الظنِّ اعتبار الظنِّ بأحدهما، ولكن مقتضى ذلك أيضاً مرجعيَّة كلا الظنين، لا خصوص الظنِّ بالمضمون بلا اعتناء بالظنِّ بالصدور ولو كان مشكوك المضمون، ولا خصوص الظنِّ بالصدور بلا اعتناء بالمضمون ولو كان مشكوك الصدور.

وعليه: فما أفاده المستدلُّ بإطلاقه لا يكاد يتمُّ إلَّا على الفرض الذي أشرنا إليه.

كما أنَّ ما أفاده الشيخ رحمته عند الجواب عنه ثانياً أيضاً ^(١) بإطلاقه لا يكاد يتمُّ إلَّا بناءً على عدم حجِّيَّة أصالة الظهور في الأخبار الصادرة، وأنَّ وجه اعتبارها من جهة العلم الإجماليِّ بمطابقة جملة منها للواقع، كما لا يخفى.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر أيضاً: وجه عدم الاستصحاب المثبت في دائرة الأخبار المثبتة أيضاً إذا لم يكن أزيد من دائرة المعلوم بالإجمال من الأخبار النافية، فلو فرض حينئذ كون الاستصحاب المثبت بضميمة الأصول العقلية المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال لا يوجب مثله انحلال العلم الإجمالي بالصادرة.

بخلاف ما لو لم نقل بحجّة الظواهر، وكون الملزم في العمل بالأخبار المثبتة هو العلم بالتكاليف الواقعية؛ فإنّه لا شبهة في أنّ الاستصحابات المثبتة بضميمة الأصول العقلية المثبتة إذا كانت بمقدار المعلوم بالإجمال [فهى] موجبة لانحلال العلم الإجمالي جزماً؛ فلا يقتضي حينئذ مجرد العلم بالصدور في الأخبار المثبتة لزوم العمل في دائرتها، كما هو ظاهر^(١).

٦٥. قوله: بحيث يقدّم تخصيصاً [أو تقييداً] أو ترجيحاً...^(٢).

أقول: لا يخفى أنّ التخصيص للإطلاقات أو العمومات في طرفي النفي والإثبات وإن كان فرع الحجّة الغير الثابتة [ة] في المقام، لكن بعد العلم الإجمالي بالصادر في الأخبار المثبتة لا يبقى معه مجال الرجوع إلى الإطلاقات النافية، وهكذا الأمر في طرف العكس.

وبهذه الجهة يكون المرجع بالأخيرة الأخبار الخاصة من دون إعتناء بإطلاق أو عموم في قبالتها، وهذا هو الوجه في معاملة التخصيص والتقييد معها مع الالتزام بعدم حجّة سنده بالخصوص^(٣).

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٤١ - ١٤٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٠٥، (المجمع): ٨٤/٢.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٤١.

٦٦. قوله: من أن لازمه الاحتياط... إلى آخره^(١).

أقول: قد تقدّم شرح ذلك، فراجع ترى عدم تمامية النتيجة فيما فرض في رسائل^(٢) الشيخ رحمته.

[وجه الحجية عند صاحب الوافية]

٦٧. قوله: ثانيها ما ذكره في الوافية...^(٣).

أقول: تقرب الاستدلال فيه^(٤) بعين ما قرّبه في الدليل السابق، والجواب هو الجواب^(٥).

[وجه الحجية عند صاحب الحاشية]

٦٨. قوله: ثالثها: ما أفاده بعض المحققين...^(٦).

أقول: لا يخفى أن صدر كلامه - المشتمل على قوله: «فإن تمكّنّا من الرجوع إليها على وجه يحصل العلم بالحكم»^(٧) - ظاهر في أن وجه لزوم الرجوع إليها؛ بملاحظة اشتغال الذمة بالأحكام الواقعية في دائرتها.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٠٥، (المجمع): ٨٤/٢.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٣٦٠/١.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٠٥، (المجمع): ٨٤/٢.

(٤) إشارة إلى دليل الفاضل التوني، راجع: الوافية في أصول الفقه: ١٥٩.

(٥) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٤٢/٣.

(٦) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٠٦، (المجمع): ٨٦/٢.

(٧) إشارة إلى دليل التقي الأصفهاني، راجع: هداية المسترشدين: ٣٧٣/٣ - ٣٧٤.

ولا يخفى أن نتيجة هذا التقريب ليس إلا التنزّل إلى تحصيل الظن بالأحكام الواقعية، إمّا مطلقاً أو في خصوص دائرة الأخبار، [فـ]ـيتوجّه عليه حينئذٍ ما أفاده الشيخ^(١).

ولا يتناسب مع هذا أن [يكون] عدم كون نظره في هذا التقريب [راجعاً] إلى دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الأخبار والسنة الحاكية تعبدًا؛ إذ ليس الوجوب بهذا المعنى مع الوجوب بالمعنى الأول تحت جامع.

نعم، في ذيل كلامه عبارة أخرى تناسب ذلك؛ حيث أفاد من قوله: «إن قلت: نمنع وجوب الأخذ»،.. إلى قوله: «قلت: المناقشة فيما ذكرنا واهية»،.. إلى آخره^(٢).

أقول: ولعمري، إن الجمع بين صدر كلامه وذيله لا يخلو عن نوع غموض، فعليك بالمراجعة إليها لعلك تجمع بينهما بنحو لا يبقى تهافت في البين^(٣).

(١) راجع فرائد الأصول: ٣٦٣/١ - ٣٦٤.

(٢) راجع هداية المسترشدين: ٣٧٨/٣.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٤٣/٣، مقالات الأصول: ١١٥/٢ - ١١٨.

[مباحث الظنّ]

[دفع الضرر المظنون]

٦٩. قوله: [إلا] أن يقال: إنّ العقل وإن لم يستقلّ... إلى آخره^(١).

أقول: بعد فرض عدم استقلال العقل بتنجزه بمجرد الظنّ به - والمفروض عدم دليلٍ نقليّ آخر يوجب منجزيّته - كيف لا يستقلّ بعدم استحقاق العقوبة مع فرض التزامه ^{تثبت} بكون العقوبة من آثار الحجّة الواصلة إلى المكلف؟! ولذا أُفيد في تأسيس الأصل: بأنّ مجرد الشكّ في الحجّة وعدم قيام دليلٍ عليها كافٍ في الجزم بعدم ترتيب آثارها عليها.

وتوهم أنّه يكفي في الدليليّة كبرى القياس من حكم العقل بدفع الضرر المشكوك في غاية السقوط؛ إذ مضافاً إلى جريانه في المظنون بطريقٍ أولى لا يُعقل إحراز الصغرى من قبل الكبرى؛ لتأخرها عنها رتبةً، كما هو ظاهر.

وسيجيء^(٢) أيضاً الإشارة إليه في وجه ورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل^(٣).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٠٨، (المجمع): ٨٨/٢.

(٢) سيأتي في ص ١٨٢.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٤٣/٣ - ١٤٤.

٧٠. قوله: هذا، مع منع كون الأحكام... إلى آخره^(١).

أقول: الأولى الاقتصار في الجواب على ما أفاده أولاً، وإلا فيمكن دعوى: الجزم بأن الأحكام الواقعية [الـ]حقيقية الناشئة عن مبادئ الإرادة يستحيل تحققها عن مصلحة في نفسها، بل لا بد من الالتزام بتحققها في متعلقاتها ولو بعنوان ثانوي، مثل موافقة أمره وإنشائه.

نعم، ما يمكن نشوؤه عن مصلحة في نفسه هو صرف الإنشاء الصوري المحض الذي لا يصلح الجزم به للداعوية عقلاً، كما لا يخفى^(٢).

[لزوم العمل بالاحتياط في المظنونات]

٧١. قوله: لا يخفى ما فيه من القدر... إلى آخره^(٣).

أقول: ما أفيد كذلك لو كان نظر القائلين بحجية الظن من جهة المقدمات المعهودة إلى اعتبار الظن في مقام إسقاط التكليف لا إثباته.

وإلا فلو كان نظرهم في ذلك إلى كون النتيجة هو إثبات التكليف به فلا بد من إبطالهم التبعض في الاحتياط؛ بداهة أن نتيجة التبعض المزبور ليس إلا اعتبار الظن في مقام الإسقاط، وإلا فالمثبت للتكليف ليس إلا العلم الإجمالي في الجملة.

غاية الأمر مقتضى الجمع بين منجزيته كذلك ولزوم العسر بضميمة مقدّمة

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٠٩، (المجمع): ٩٠/٢.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٤٤/٣.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣١١، (المجمع): ٩٢/٢.

أخرى جعل الترخيص في غير المظنونات، وأمّا المظنونات فيبقى العلم الإجمالي على منجزية التكليف بالنسبة إليها.

ومن هنا نقول: النوبة لا تنتهي إلى منجزية الظنّ ومثبتته إلا بعد إبطال شبهة التبعض، لا أنّ نتيجة التبعض عين مرام القائلين بحجية الظنّ عند الانسداد.

وعليه: فأمكن أن يُجعل مثل هذا التقرير تقريراً آخر في مرجعية الظنّ في الأحكام على وجه لا يرجع إلى مقالة القائلين بالظنّ المطلق، كما سنشير إليه إن شاء الله^(١).

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٤٥، مقالات الأصول: ٢/ ١٢١.

[دليل الانسداد]

٧٢. قوله: **أَوَلَهَا أَنَّهُ نَعْلَمُ إِجْمَالًا... إِلَى آخِرِهِ**^(١).

أقول: لا يخفى عليك: أَنَّ ضَمَّ هذه المقدمة [إلى] مقدمات الانسداد [هو] بين ما لا ينفع وبين ما يضرّ بما هو المقصود من الاستنتاج؛ وذلك لأنّه إن بنينا على مشي المصنّف **فَدَسَّ** من أَنَّ الترخيص في أحد الأطراف بلا تعيين يضرّ بمنجزية العلم رأساً بحيث يحتاج في إثبات المنجز إلى إيجاب احتياطٍ خارجيٍّ - كما سيجيء منه - فلا فائدة في ذكرها في طيّ المقدمات.

كيف؟! وهو مضادٌّ مع بعضها [ف]لا يتلائم معها، وشأن كون شيء جزءً المقدمة [هو] ملائمته مع البقية لا مضادته معها.

وإن بنينا على ممشى الشيخ **فَدَسَّ** من عدم منافاة الترخيص للبعض مع بقاء العلم على المنجزية في الجملة^(٢)، فهو وإن [كان] يلائم سائر المقدمات أيضاً لكن لا يكاد ينتج منها اعتبار الظنّ في مقام الإثبات، كي يبقى مجال النزاع في أنّه بنحو الكشف أو الحكومة؛ كيف؟! وبناءً على التبويض ومنجزية العلم في الجملة لا يبقى مجال لهذا النزاع أصلاً، كما هو واضح.

وكيف كان، نقول: بناءً على ظاهر مذهب المشهور^(٣) في مرجعية الظنّ في مقام الإثبات - كشفاً أو حكومةً - لا بدّ من الاقتصار في تمهيد المقدمات على ما

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣١١، (المجمع): ٩٢/٢.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٢٠٣/٢ - ٢٠٤.

(٣) راجع هداية المسترشدين: ٣٢٨/٣ وما بعدها.

أفاده الشيخ رحمته في رسائله^(١) بلا ضمّ مثل هذه المقدّمة إليها، كما هو ظاهر^(٢).

[التحقيق في مقدّمات الانسداد]

[المقدّمة الأولى: انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف]

٧٣. قوله: إلّا أنّه عرفت انحلال... إلى آخره^(٣).

أقول: ذلك مع غمض العين عمّا هو مختاره من سقوط العلم الكبير عن المنجزية رأساً مع قيام دليل الترخيص على الاقتحام في بعض أطرافه.

وإلّا فلا يحتاج إلى إجراء قاعدة الانحلال في المورد، بل العلم الإجمالي حينئذٍ منحصراً بالعلم الصغير بلا علمٍ آخر ينحلّ إلى العلم الصغير والشكّ البدويّ في الزائد.

٧٤. قوله: ومعه لا موجب...^(٤).

أقول: قد تقدّم سابقاً أنّ ذلك يتمّ بناءً على عدم علمٍ آخر حاصلٍ من ضمّ مقدارٍ من الأخبار إلى بقيّة الأمارات، وإلّا فلا معيّن لوجوب الاحتياط في خصوص دائرة الأخبار، بل العقل حاكمٌ بالتنجّز في الأخذ بأحد العلمين بلا لزوم ترجيحٍ في البين^(٥).

(١) راجع فرائد الأصول: ٣٨٤/١.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٤٥/٣ - ١٤٩، مقالات الأصول: ١٢٢/٢ - ١٢٧.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣١٢، (المجمع): ٩٣/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣١٢، (المجمع): ٩٣/٢.

(٥) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٤٩/٣ - ١٥٠.

[المقدمة الثالثة: عدم جواز الإهمال]

٧٥. قوله: أو فيما جاز أو وجب... إلى آخره^(١).

أقول: [هذا] على ما هو مختاره فيما سيأتي في محله، وإن كان فيما اختاره نظرٌ وتأملٌ؛ وذلك لأنَّ قضية لزوم الحرج في الجمع بين المحتملين ليس إلا برفع اليد عمّا يقتضي ذلك من إطلاق التكليف الواقعي في كل واحدٍ من الطرفين المقتضي لسد جميع أبواب عدمه، حتّى العدم في حال وجود المحتمل الآخر.

ولازمه حينئذٍ: فتح باب واحدٍ من العدم المقارن لوجود الطرف الآخر، ومآله حينئذٍ إلى سد أبوابٍ آخر غير هذا العدم، ومعلومٌ أنَّ مثله منتجٌ للعلم الإجمالي بوجود تكليفٍ في أحد الطرفين منوط بعدم غيره.

وبديهيٌّ: أنَّ نتيجة هذا العلم لزوم اختيار أحد الطرفين، والاجتناب عن مخالفتها بواسطة دوران أمره بين الإسقاط والامثال، كما هو الشأن في صورة العلم بهذا التكليف المنوط بعدم غيره تفصيلاً؛ إذ العقل أيضاً حاكمٌ بالتخير^(٢) بين إسقاط ما عليه من التكليف بتفويت شرطه، أو امثاله في ظرف تحقّقه من دون ترخيصه في الاقتحام من تركها جميعاً.

نعم، هنا مطلبٌ آخر:

لعلّك أن^(٣) تقول: شبهة التبعض - بالتقريب آنفاً - إنّما تجيء على فرض

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣١٢، (المجمع): ٩٤/٢.

(٢) في «ن»: «باختياره»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) كذا في «ن».

عدم تعيين الترخيص بالأخيرة في أحد الطرفين، وإلا فمع تعيينه في طرف الموهومات ولو بضمّ المقدّمة الأخيرة فيكون حكم المقام حكم الإضطرار المتوجّه إلى أحد الطرفين معيّناً، وفي مثله كان العلم الإجمالي ساقطاً عن الاعتبار حسب اعتراف الشيخ قدس سرّه ^(١).

وتوضيح دفعه: بأن ما ذكرت يصحّ على فرض اقتضاء المقدّمة الأخيرة توجّه الترخيص نحو الموهومات بقولٍ مطلقٍ، المستتبع لفتح جميع أبواب عدمه، حتّى المقارن لعدم الآخر، وليس كذلك.

كيف؟! ويكفي في نفي الحرج نفي إطلاق التكليف في طرف الموهومات المستتبع لفتح بابٍ واحدٍ من أبواب عدم التكليف المحتمل، وهو عدم المقارن لوجود غيره.

غاية الأمر مقتضى المقدّمة الرابعة ملاحظة ^(٢) حفظ الأقربيّة على التقريب الآتي في صرّف الترخيص من طرف المظنونات إلى الموهومات.

ومرجعه إلى إبقاء محتملات التكليف في المظنونات على إطلاقها المقتضي لسدّ جميع أبواب عدم، بخلافه في طرف الموهومات؛ فإنّ الترخيص بمناط رفع الحرج لا يقتضي إلّا رفع ما يقتضي العسر من إطلاقه، لا مطلقاً؛ فإنّ [هـ] ينتهي الأمر بالأخيرة إلى العلم الإجمالي بوجود تكليفٍ مطلقٍ في طرف المظنونات أو مشروطٍ بتنزّل المحتمل الآخر في الموهومات.

ومن البديهيّ: أنّ مثل هذا العلم منجزٌ للتكليف بالنسبة إلى الطرفين في المنع

(١) راجع فرائد الأصول: ٤٢٢/١ - ٤٢٣ - ١٣٧/٢.

(٢) في «ن»: «بملاحظة»، ولا يستقيم المعنى معها، فالصحيح ما أثبتناه.

عن مخالفة كليهما، والالتزام في الاقتحام والإقدام على الإتيان بطرف المظنونات.
غاية الأمر يستولد من طرف هذا العلم شبهة الترتّب^(١) في حكم العقل
بامتنال المعلوم الاجماليّ من جهة حكم العقل بامتنال أحد المحتملين على
الإطلاق، وامتنال الآخر على تقدير مخالفة الآخر.

ولا ضير فيه بعد تصحيحه في الشرعيّات، خصوصاً لو كان المحذور هو
الخرج الغير البالغ إلى مرتبة الاضطراب العقليّ؛ إذ يمكن أن يُدّعي أن مثل هذا
الخرج إذا كان بإقدام منه غير مرفوع.

نعم، يجيء الإشكال المعروف في صورة الاضطراب، فحينئذٍ مثل الشيخ
- حسب ظاهر بعض كلماته من انكاره صحّة الترتّب^(٢) - يشكل [ال]أمر عليه
[ب]-منجزية هذا العلم؛ لاستحالة بقاء العلم على حالة من المنجزية في ظرف
سقوط العلم عن المنجزية في الطرف الآخر رأساً.

كيف؟! ومع عدم سقوطه ينتهي الأمر إلى شبهة الترتّب في حكم العقل
المستحيل عند من استحاله^(٣) في الشرعيّات بمناطٍ واحد، وذلك ظاهرٌ.

وحيثُ اتّضح ما ذكرنا: لا مجال لرفع اليد عن اعتبار العلم الإجماليّ بواسطة
دليل الترخيص بملاك رفع الخرج ولو مع ضمّ المقدّمة الأخيرة المقتضية لصرف
الترخيص إلى أحد الطرفين معيّناً من دون بقائه على التنجّز في كلّ واحد
من الطرفين.

(١) في «ن»: «يترتب»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٧١/١-٧٢ و٤٣٢، مقالات الأصول: ١٢٧/٢-١٢٨.

(٣) كذا في «ن»، والأولى «عده محالاً».

وكم فرق بين المقام وبين توجه الاضطرار إلى أحد الطرفين معيّنًا! إذ مثله مقتضى لفتح جميع أبواب العدم في طرفه المانع عن توجه التكليف نحوه رأساً، فلا يبقى في البين إلا صرف احتماله الغير المنجّز في الطرف الآخر جزماً.

نعم، الذي ينبغي أن يُقال في إسقاط مثل هذا العلم عن الاعتبار كي ببركته تنتهي النوبة إلى اعتبار الظن في مقام الإثبات دون الإسقاط - كما هو ظاهر مقالة القائلين بحجّية الظن المطلق^(١)؛ نظراً إلى نزاعهم الآخر في الكشف والحكومة في ذلك - هو:

إنّ من المعلوم: أنّ من الجزم ببطلان الخروج عن الدين - حتّى عند من لم يقل بمنجّزية العلم الإجماليّ مطلقاً أو في خصوص المقام - ربّما يستكشف اهتمام الشارع، بمعنى بلوغ التكليف - على فرض وجوده في الأزيد من دائرة الترخيص الرافع للعسر والخرج - إلى مرتبة حافظةٍ لمُتعلّقه حتّى في مرتبة الشكّ بحكم الذات.

ومن المعلوم: أنّ مثل هذا الاحتمال بنفسه منجّز عقلاً، وموجبٌ لانحلال العلم الإجماليّ بالتكليف في أحد الطرفين؛ كيف؟! ولولاه لما كان مناطٌ لمنجّزية الأوامر الطرقيّة بعد الجزم بأنّ في صورة المخالفة للواقع ليس إلا أوامر صوريّة. وبواسطة ذلك أيضاً ربّما تُشير: إلى أنّه لا مجال لاستكشاف إيجاب احتياطٍ شرعيّ؛ إذ من الممكن كون مدرك المُجمعين على بطلان الخروج عن الدين استكشافهم الاهتمام المورث لهذا الاحتمال، ومعه لا يبقى مجالٌ للإيجاب الطريقيّ أصلاً.

(١) كالمحقق القميّ في قوانين الأصول: ٢٣٨/٤.

إذ المفروض أنَّ الإيجاب المزبور أيضاً لا يورث أزيد من هذا الاحتمال؛ فإن كان العقل يكتفي به في حالة تنجيز الواقعيّات فلا يبقى مجالٌ لأعمال الجهة المولويّة بأمره الطريقيّ المولويّ بالاحتياط.

كما لا يبقى مجالٌ استكشاف جعل طريقٍ آخر من قبل الشرع - كما هو مقالة القائل بالحكومة في رد الكشفي^(١) - وإن لم يكتفِ العقلُ بمثله بياناً، فلا يثمر إيجاب الاحتياط في تنجيز الواقعيّات أيضاً؛ لما عرفت من [أنّ] الأوامر الطريقيّة عند المخالفة لا تكون إلّا صوريّة محضة من دون كشفها عن إرادة فعليّة في البين، لا إجمالاً ولا تفصيلاً، خصوصاً مع احتمال كون المصلحة [في] التضييق على المكلف لا في حفظ الواقع.

نعم، غاية ما يُستكشف منها كون التكليف - على فرض تحقّقه - بالغاٌ بحسب لبّ إرادته مرتبة^(٢) حافظةً للشكّ بحكم الذات أيضاً، فمَنْ التزم بعدم الموضوعيّة في الأوامر الطريقيّة وعدم استحقاق العقوبة بمناط العصيان في صورة المخالفة لا محيص له إلّا من الالتزام بمنجزيّة مثل هذا الاحتمال.

وبعد ذلك نقول: إنّه كما يضرُّ مثل ذلك باستكشاف جعل [ال]حجّة طريقاً - كما هو مقالة الكشفي - كذلك يضرُّ باستكشاف إيجاب شرعيّ للاحتياط أيضاً - كما هو مقالة المصنّف رحمته - [و] كذلك يضرُّ بمنجزيّة العلم الإجماليّ المنتج للتبعض، كما هو مقالة الشيخ رحمته.

(١) نسب القول بالكشف إلى غير واحد من معاصري الشيخ الأعظم، منهم شريف العلماء في ضوابط

الأصول: ٢٥٥، والشيخ محمد حسين الإصفهانيّ في الفصول الغرويّة: ٢٧٨.

(٢) راجع. في «ن»: «بمرتبة»، والأولى ما أثبتناه.

نظراً إلى أن من شرائط منجزيّة العلم عدم قيام منجزٍ آخر تفصيليّ في أحد الطرفين - عقليّ أو شرعيّ - ولو بمثل جعل بدلٍ في أحد الطرفين ولو تخييراً؛ إذ مع قيام مثل هذا المنجز العقليّ ينحلُّ العلم الإجماليّ، فلا يؤثر في الطرف الآخر رأساً.

ولازم ذلك: سقوط العلم عن المنجزيّة حتّى بالنسبة إلى التكليف المشروط في الموهومات، وبذلك ربّما يفترق أمر التبويض وحجّة الظنّ أيضاً؛ إذ نتيجة التبويض لا تكون إلّا مجرد الرخصة في ترك الموهوم على فرض الإقدام بإتيان المظنونات، لا مطلقاً.

كيف؟! ومع الترخيص المطلق في طرف الموهومات لا يعقل بقاء العلم الإجماليّ على المنجزيّة في المظنونات على ما هو نتيجة التبويض، فلا جرم إبقاء العلم على المنجزيّة فرع حفظ مرتبة من التكليف في طرف الموهومات كي لا ينتفي العلم رأساً، ويتّجه حينئذٍ عدم ترخيص العقل بترك موهومات التكليف في ظرف تفويت المظنونات.

وهذا بخلاف مشرب حجّة الظنّ، وإسقاط العلم عن الاعتبار رأساً بمناط الانحلال المزبور؛ إذ لازمه عدم العقوبة على موهومات التكليف حتّى في ظرف تفويت المظنونات ومخالفتها، كما هو ظاهر.

وكيف كان، ظهر ممّا ذكرنا ملخّص المقال: من أنّه بعد الكشف عن بطلان الخروج عن الدين من اهتمام الشارع في احتمالات التكليف على وجهٍ موجبٍ لاحتمال وجود إرادة بالغّة جزماً إلى مرتبة حافظة لمرتبة الشكّ بحكم الذات:

[ف]إن كان هذا الاحتمال منجزاً عقلاً فلا بدّ من المصير إلى حكومة العقل

بحجّة الظنّ بعد ضمّ المقدّمة الرابعة، واعتباره في مقام الإثبات من دون مجالٍ للتبعيض في الاحتياط، ولا الكشف عن جعل طريقٍ أو إيجاب احتياطٍ أصلاً.

وإن لم يكن مثله منجزاً عقلياً فلا محيص حينئذٍ إلّا من المصير إلى التبعيض أو إلى الكشف عن جعل حجّةٍ شيءٍ بلا مجال [ل]حكومة العقل باعتبار الظنّ في مقام الإثبات، ولا لاستكشاف إيجاب احتياطٍ طريقٍ^(١).

وسياتى الكلام فى طيّ المقدّمة الرابعة، فانتظر.

[المقدّمة الرابعة: عدم وجوب الاحتياط]

٧٦. قوله: وذلك لما حقّقناه...^(٢).

أقول: بعد احتمال كون المنفيّ حقيقةً هو نفس الضرر والخرج - غاية الأمر لا بمطلق وجودهما، بل بوجودهما الناشئ من قبل الشارع في مقام تشريع حكمه وإن كان منشأ نفيهما نفي منشئهما - لا داعي لحمل^(٣) ذين الكلامين على نفي الموضوع: بجعل المراد من الضرر والخرج الموضوعات الضرريّة والخرجيّة لا نفسيهما؛ وذلك أيضاً بضميمة التصرّف في مدلول (لا) بلحاظ نفي أثره كي يُلجأ إلى التصرّف في الهيئة والمادّة.

وهذا بخلاف ما ذكرنا من المعنى؛ إذ لا تصرّف فيه سوى نفي الإطلاق في الحرج المنفيّ بقرينة إضافتهما إلى الإسلام والدين.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣ / ١٦٠ - ١٦١.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣١٣، (المجمع): ٩٥/٢.

(٣) في «ن»: «على حمل»، والأولى ما أثبتناه.

وإلى مثل هذا البيان أيضاً نظر الشيخ رحمته ^(١)، لا إلى ما ربّما يُتوهم من كون المراد من الضرر المنفيّ أو الحرج كذلك هو الحكم الضرريّ كي يلزم المجاز البعيد، كما هو ظاهر ^(٢).

٧٧. قوله: لعدم العسر في متعلّق التكليف... إلى آخره ^(٣).

أقول: مع الإغماض عن أنّ المراد من الدين في المقام مطلق ما كان أمر وضعه ونفيه بيد الشارع ولو بالواسطة؛ وبهذا الملاك كان مثل حكم العقل بوجوب الاحتياط الناشئ عن قبْل إطلاق التكليف داخلاً في الدين كدخول الشرطيّة والجزئيّة المنتزعتين عن الحكم التكليفيّ، نقول:

بأنّ ما أُفيد إنّما يتمّ بالنسبة إلى ما قبل الإقدام في أحد الطرفين، وإلّا فبعد الإقدام بامتنال أحدهما كان الآخر على فرض تحقّق التكليف فيه حرجياً، ويكون منفيّاً بحكم الآية.

ولازمه حينئذٍ: انقلاب العلم شكّاً؛ وذلك لاحتمال وقوع التكليف في مورد الترخيص واقعاً.

والإنصاف أنّه لا قصور في شمول دليل الضرر لمثله لا لمثل ^(٤) المقام.

غاية الأمر نتيجة ذلك ليس نفي العلم بالتكليف رأساً، بل نفي العلم بإطلاقه إمّا من الطرفين أو من طرفٍ واحدٍ، كما في المقام على ما تقدّم

(١) راجع فرائد الأصول: ٤٦٠/٢ - ٤٦١.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٥٣/٣.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣١٣، (المجمع): ٩٥/٢.

(٤) في «ن»: «ومثله لا مثال المقام»، والأولى ما أثبتناه.

شرح ذلك.

وهذا هو الوجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها بلا احتياج إلى دعوى إيجاب احتياط شرعي.

مضافاً إلى ما فيه - كما تقدّمت الإشارة إليه - من أنّه بين ما لا مجال لاستكشافه، وبين أنّه لا يثمر شيئاً، ولا يغني إلّا على فرض الالتزام بالموضوعيّة فيه والعقوبة على مخالفته ولو مع عدم مصادفة للواقع، فراجع إلى شرح ذلك تفصيلاً.

وبواسطة (لا) يكون مشكوكه كذلك^(١)، لكن من المعلوم أنّ في حال العلم الإجمالي بالتكاليف الكثيرة المتعلقة بأفعال المكلف كان[ت] بقيّة الأطراف مُلتفتاً إليها إجمالاً.

ولازمه: تعلّق الشكّ بها بنحو الإجمال لا تفصيلاً، فلا مانع حينئذٍ من [شمول] «لا تنقض»^(٢) لمثلها المستلزم للعلم الإجمالي بالانتقاض بينهما، ولو كان مثل هذه الجهة مانعاً عن جريان الأصل فلا مجال لجريان الأصل المزبور في واحدٍ من الأطراف الملتفت إليها، تفصيلاً أو إجمالاً.

نعم، الذي يسهّل الخطب أنّ مضرّة مجرد العلم بالانتقاض - ولو لم يكن

(١) كذا في «ن».

(٢) إشارة إلى المضمون المستفاد من الروايات التي استدلّ بها الأعلام على حجّة الاستصحاب، راجع الكافي: ٣٥١/٣ ب السهو في الثلاث والأربع ح ٣، تهذيب الأحكام: ١/٢٤١ ب تطهير البدن ح ٨، و ١/٨ ب الاحداث الموجبة للطهارة ح ١١، وعنهما وسائل الشيعة: ١/٢٤٥، ب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح ١، و ٣/٤٠٢ ب ٧ من أبواب النجاسات ح ٢.

عملياً - أوّل الدعوى؛ كيف؟! ولا مانع من الأخذ بعموم «لا تنقض» بعد فرض انصراف ذيل بعضها إلى الأمر بنقضها عملاً، كما هو مفاد حكم العقل أيضاً الذي يصلح أن يكون موجباً لصرف ظهور الأمر في الذيل إلى الإرشاد إلى ما استقلّ به في حكمه.

ولكن ذلك أيضاً لو لم يعلم بصدور جملة من الأخبار المثبتة بمقدار الاستصحابات المثبتة في دائرتها؛ إذ قد عرفت أنّه مع العلم لا يبقى مجالاً لحجّة الأصول الشرعيّة؛ لاحتمال مصادفتها في موارد الظواهر - التي كانت حجة شرعيّة تعبدية على ما مرّ شرح ذلك في الدليل الأوّل من الأدلة العقلية^(١) - لحجّة الخبر الواحد^(٢).

[إجراء الأصول النافية مع الانحلال]

٧٨. قوله: لو كانت موارد الأصول... إلى آخره^(٣).

أقول: بعدما عرفت سقوط الأصول الشرعيّة في دائرة الأخبار المثبتة في فرض احتمال انطباق الظواهر الشرعيّة المعلومة على جميع موارد فلا يبقى في البين إلاّ الأصول العقلية المثبتة في أشخاص المسائل، وهكذا الأصول الشرعيّة المثبتة في غير دائرة الأخبار من سائر الأمارات، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظة وفاء هذا المقدار مع ضميّة ما أحرز من الطرق العلميّة وما بحكمها بالمعلوم

(١) تقدّم في ص ٩٤ وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٥٤ - ١٦٠.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣١٤، (المجمع): ٩٦/٢.

بالإجمال، لا وفاء مطلق موارد الأصول المثبتة في جميع الأطراف.

[الاحتياط في موارد الأصول النافية مع عدم الانحلال]

٧٩. قوله: كان خصوص موارد الأصول النافية... إلى آخره^(١).

أقول: قد يُتوهم بأنه بعدما كان [ت] نسبة دليل الحرج إلى جميع هذه الأحكام المعلومة إجمالاً أو تفصيلاً على السوية - بضميمة إحراز اهتمام الشارع في دائرة الأصول النافية أيضاً على وجه لو لم يكن في البين دليل الترخيص ولا علم إجمالي أيضاً كان هذا المقدار كافياً في وجوب الاحتياط في جميع أطرافها، إمّا من جهة قيام الاحتمال المنجز عقلاً في هذه الدائرة، أو من جهة الكشف عن إيجاب احتياط شرعي فيها بنحو الإجمال - [ف] لا وجه لصرف دليل الحرج:

إلى خصوص دائرة الأصول النافية بلا تعقل مستقل في ملاحظة نسبة الحرج إلى مجموع الطرق المثبتة والأصول الشرعية أو العقلية.

وإلى ما هو معلوم إجمالاً من مناط إيجاب الاحتياط، أو نفسه على السوية من دون ترجيحه في ملاحظة الحرج بالنسبة إلى خصوص دائرة الأصول النافية وحكمه بالتبعض فيها.

نعم، لو كان وجوب الاحتياط في هذه الدائرة بملاك منجزية العلم الإجمالي والتبعض في الاحتياط أمكن ترجيح موارد الأمارات والأصول الشرعية المثبتة على الاحتياط في دائرة الأصول النافية؛ نظراً إلى أن دليل الترخيص بعدما كان بمناط التزاحم لا بد وأن يُصرف إلى ما هو أدون غرضاً، وعمّا هو أهم.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣١٤، (المجمع): ٩٧/٢.

ومن المعلوم: أنَّ عند الدوران بين موارد الأمارات والأصول الكاشفة عن اهتمام الشارع في مراعاته لواقعيّاته وموارد العلم الإجماليّ بصرف التكاليف الواقعيّة ولو لم تبلغ إلى مرتبة حافظة للشكّ بحكم الذات، كان صرف الترخيص إلى موارد المعلوم بالإجمال الذي لم يُحرز اهتمام الشارع فيها أولى.

ولكنّ ذلك كلّ مبنّيّ على عدم إحراز الاهتمام في دائرة الأصول النافية، بحيث لولا العلم الإجماليّ كان المرجعُ الأصولُ النافية من دون استكشاف لإيجاب الاحتياط فيه، وهو كما ترى.

وبهذه الملاحظة: قلنا بسقوط العلم الإجماليّ عن الاعتبار أيضاً؛ نظراً إلى جريان الانحلال في البين، وأنّ المقتضي لوجوب الاحتياط فيها - لولا دليل الترخيص هذا - الاحتياط الشرعيّ الثابت في دائرتها بنحو الإجمال، أو مناطه من احتمال التكاليف المهمّة فيها كذلك، وبعد ذلك لا فرق بين موارد الأصول النافية أو المثبتة من حيث الاهتمام بالواقعيّات على فرض وجودها.

هذا كلّ غاية تسجيل الإشكال.

ولكن نقول: إنّ ما أفيد إنّما [هو] على فرض إحراز الاهتمام في جميع دائرة الأصول النافية، بل بناءً على ذلك لا مجال لمجيء دليل الترخيص إلّا بملاك التعارض مع أدلّة إيجاب الاحتياط أو الأصول الشرعيّة والأمارات، والترخيص لدليل الترخيص على أدلّتها لو كانت لفظيّة.

وإلّا فمع إحراز الاهتمام فيها جزماً كيف يعقل مجيء دليله الحاكي عن عدم اهتمامه به؟! ولكن أنّى لك بهذا؟!

بل غاية الأمر إحراز الاهتمام في دائرة الأصول النافية في الجملة بحيث

يكشف عن إيجاب الاحتياط فيها إجمالاً، لا إيجاب الاحتياط في جميع محتملاته وأطرافه.

فاذا كان الأمر كذلك فنقول: إنّ الموهومات في دائرة الأصول النافية لم يُحرز فيها الاهتمام جزماً، بل هي من الأطراف المحتمل كونها هي التي أُحرز الاهتمام فيها، فهذه الدائرة بعلاوة احتمال وجود الواقعيّات فيها يحتمل اهتمام الشارع فيها على فرض الوجود أيضاً بلا إحراز ذلك فيها.

وهذا بخلاف الموهومات في دائرة الأصول المثبتة؛ إذ الاحتمال ممحّض في وجود التكاليف فيها، وأمّا على فرض الوجود كان الاهتمام محرزاً فيها جزماً.

وحينئذٍ فكما أنّ العقل عند الدوران بين الأخذ بالأقرب إلى الواقع وغيره يحكم بالأخذ بالأقرب ويصرف الترخيص إلى ما هو أبعد عن الواقعيّات، كذلك في المقام أيضاً يحكم بصرف الترخيص إلى الموهومات في دائرة الأصول النافية؛ بملك أبعديتها[١] عن الواقعيّات المهمّة بالإضافة إلى الموهومات في دائرة الأصول المثبتة وأماراتها، كما هو ظاهر.

وسيجيء تتمّة ذلك في طيّ المقدّمة الخامسة، فانظر.

[المقدّمة الخامسة: بطلان ترجيح المرجوح على الراجح]

٨٠. قوله: إلّا إلى الإطاعة الظنيّة دون الشكّيّة... إلى آخره^(١).

أقول: قد يُقال: بأنّه بعد الجزم بأنّ همّ العقل في حال الانسداد ليس إلّا تحصيل الجزم بفرغ الذمّة.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣١٥، (المجمع): ٩٧/٢.

نقول: إنَّ ما ذكر من لزوم تحصيل الظنَّ بالتكليف إنَّما يصحَّ على فرض بقاء التكليف الواقعيَّ على إطلاقه في المظنونات؛ لأنَّه حينئذٍ لو خُولفت مَظنونات التكليف ظنَّ بمخالفة الشارع فيها، ومع الدوران بين الظنَّ بالمخالفة أو وهمها كان المقدَّم هو الثاني.

ولكن أنَّى لك بإثبات ذلك مع فرض إطلاق دليل الحرج المقتضي لنفي المنشأ الذي هو إطلاق التكليف في أيِّ دائرة كان؟!

إذ لازمه حينئذٍ حصول الجزم بكون التكليف في المظنونات أيضاً مشروطاً بعدم إتيان موهوماتها، ومع هذا الاشتراط يُقطع بعدم مخالفة الشارع في طرف الإتيان بالموهومات ولو ترك مَظنونات التكليف؛ للجزم بدوران أمر المأتيَّ به بين الإسقاط والامثال؛ فمن أين يدور أمرُ المقام بين الظنَّ بالموافقة أو المخالفة أو الوهم بينهما؟! [ف]باختيار أحد الأطراف يجزم بالفراغ من جهة الجزم بالإسقاط أو الامثال.

هذا، ولكن يُمكن الفرار عن هذه الشبهة: بأنَّ ما ذكر مبنيٌّ على كون دليل الترخيص بعلاوة نظره إلى نفي فعلية التكليف كان ناظراً إلى نفي إطلاق اقتضائه أيضاً؛ وليس كذلك جزمًا، بل الظاهر من هذه الترخيصات الامتنائية كونها ناشئة عن ملاحظة التسهيل على المكلفين.

ومن البديهيَّ: أنَّ شأن هذه الترخيصات كما أنَّه في صورة الدوران بين صرفها إلى ما هو أدون الأغراض أو أهمَّها [هو] انصرافها بحكم العقل إلى ما هو الأدون، [ف]كذلك في صورة الدوران بين صرفها إلى ما هو الأقرب إلى فوت الغرض أو أبعد [هو] انصرافها إلى ما هو الأبعد تفويثاً للغرض الواقعيَّ.

وبهذه الملاحظة نقول: إنَّ العقل مستقلٌّ بتقييد إطلاق دليل الحرج على فرضه^(١)، وصرفه إلى نفي إطلاق التكليف في موهوماته مع حكمه [بـ]بقاء التكليف على فرض كونها في المظنونات على إطلاقها.

غاية ما في الباب أنه ربّما ينتهي الأمر في حكم العقل إلى شبهة الترتّب كما قدّمنا الإشارة إليها^(٢)، وأوردناها^(٣) على من لم يلتزم به: بأنّه كيف يلتزم بالتبعيض ومنجزية العلم الإجماليّ في خصوص المظنونات، وصرف الترخيص إلى موهوماته بحكم المقدّمة الأخيرة؟!

لأنّه مع فرض نظر الترخيص إلى نفي أصل التكليف في خصوص الموهومات يستلزم نفي العلم بالتكليف، كصورة الاضطرار لأحدهما المعيّن.

ومع فرض نظره إلى نفي إطلاقه فيها مع بقاء المظنونات على إطلاقها ففي ظرف البناء على ترك المظنونات ينتهي الأمر إلى شبهة الترتّب.

ومع فرض نفي الإطلاق من الطرفين فلا مجال لتعيين المظنونات في الامتثال.

ثمَّ إنّ ذلك كلّهُ على فرض كون المراد من نفي الحرج هو نفيه بنفي الحكم الذي هو منشؤه، كما هو ظاهر كلمات الشيخ عليه السلام^(٤).

لكن لنا تقريبٌ آخر: ربّما لا ينتهي الأمر فيه إلى مثل هذه المحاذير.

(١) كذا في «ن»، ولعل المراد: على فرض تسليمه.

(٢) تقدّم في ص ١٠٧ وما بعدها من هذا الجزء.

(٣) كذا في «ن».

(٤) راجع فرائد الأصول: ٤١٢/١ - ٤١٣.

وهو: أنَّ نفي الحرج كما أنَّه يمكن أن يكون بنفي إطلاق التكاليف الواقعية كذلك يمكن أن يكون بنفي منجزية العلم الإجمالي، ولو بإبداء مانع عنه من مثل جعل بدلٍ في أحد الأطراف المانع عن منجزية العلم بالتقريب الآتي في محله إن شاء الله.

وعليه: فلا مانع من الرجوع في الطرف الآخر إلى البراءة العقلية فضلاً عن نقلها، غاية الأمر يتعين مورد جعل البدل في دائرة الأقرب بحكم المقدمة الأخيرة.

ولا يخفى: أنَّه بناءً على هذا التقريب لا تنتهي النوبة إلى شبهة مشروطة التكاليف في دائرة المظنونات، ولا إلى شبهة الترتب بالنسبة إلى الموهومات، بل مع دوران الأمر بين أحد الوجهين كانـ[ت] أصالة الإطلاق في التكاليف الواقعية معينة للوجه الأخير.

ولكن لا يخفى: أنَّ لازم هذا التقريب عدم منجزية العلم، بل المنجز هو جعل البدل المستكشف من دليل الترخيص، وبحكم المقدمة الأخيرة ينتهي الأمر إلى الكشف عن حجية الظن شرعاً واعتباره في مقام الإثبات، لا الإسقاط، وهو بمعزل عن مشرب التبعض بمناط منجزية العلم الإجمالي في بعض الأطراف عند ورود الترخيص على بعض أطرافها الأخر.

ولكن لا يخفى: أنَّ ذلك كله على فرض منجزية العلم الإجمالي لولا الترخيص في بعض الأطراف.

ولكن قد أشرنا سابقاً: بأنَّ عمدة الكلام في ذلك بعد الجزم باهتمام الشارع بالتكاليف المحتملة - بمعنى الجزم بالقضية التعليقية - : بأنَّه لو كانت بالغة إلى

مرتبة الشكّ بحكم الذات؛ إذ حينئذٍ كان احتمال وجودها منجزاً عقلاً.
كيف؟! وقد تقدّم بأنّ مثل ذلك الاحتمال منشأ منجزية الأوامر الطرقية لولا
استكشاف جعل الحجية خصوصاً في مثل حرمة النقض وإيجاب الاحتياط،
وبعد فرض منجزية مثل هذا الاحتمال عقلاً ووفائه بمقدار المعلوم بالإجمال لا
يبقى مجالاً لمنجزية العلم الإجماليّ لشبهة الانحلال.

غاية الأمر بمقتضى المقدّمة الأخيرة يتعيّن الاحتمال فيها هو الأقرب إلى
الواقع المهتمّ به لا مطلق الواقع، وعليه: فلو فرض الجزم بعدم الاهتمام بواقع^(١)
[ف]لا يكون الظنّ به حجةً جزماً.

نعم، عند الدوران بين الظنّ بالوجود أو الوهم بالاهتمام، أو الظنّ بالاهتمام
والوهم بالوجود، ربّما لا يكون أحدهما مرجّحاً على الآخر، بل العقل يرى
تساوي المصير إليهما.

وذلك لولا كفاية الظنّ بالوجود مع القطع تفصيلاً بالاهتمام في دفع محذور
الخرج عن الدين، ولو بأن يكون المعلوم بالإجمال من القضية التعليقية المنتزع عنها
اهتمام الشارع بتكليفه مردداً بين جميع الاحتمالات الزائدة عن مقدار الترخيص،
بلا صلاحية للاقتصار بخصوص الاحتمالات المعلوملة الاهتمام تفصيلاً.

إذ لازمه حينئذٍ صرفُ الترخيصِ إلى خصوص الموهومات الوجود
والاهتمام لولا رفع الخرج بترك خصوص محتملات التكليف المعلوم عدم
الاهتمام بها، وإلا فيقتصر عليها ويؤتى ببقية الاحتمالات ولو كانت موهومة [ة]
الوجود والاهتمام.

(١) في «ن»: «في واقع»، والأولى ما أثبتناه.

وهذا البيان اتضح: أن نتيجة مقدمات الانسداد - على فرض عدم العلم بنصب الطريق من قبل الشارع - ليس إلا حجية جميع الاحتمالات على فرض رفع محذور الحرج برفع اليد عما علم عدم اهتمام الشارع [بها]، وإن كانت بالغة إلى ما هو اللائق بها من الفعلية الواقعية^(١).

وإلا فلا بد من رفع اليد عن بعض الاحتمالات التي كانت طرف المعلوم بالإجمال؛ للاهتمام، ويستكشف منه كون المهتم به [هو] في الزائد عن مورد الترخيص.

ولازمه حينئذ - بحكم المقدمة الأخيرة - تعيين مورد الترخيص في أدون المحتملات من حيث الوجود والاهتمام ويؤخذ بالبقية، كما هو الشأن بناءً على فرض العلم الإجمالي بجعل الطريق بالنسبة إلى المحتملات في دائرة الطرق، وأنه لم يلتزم الأخذ بالتكاليف الخارجة عن دائرة المعلوم بالإجمال من الطرق المجعولة ولو كانت مظنونة الوجود والاهتمام، وهذا بخلاف ما لو يُعلم جعل طريق في البين.

وعمدة الفارق: هو أنه - بناءً على فرض العلم بجعل الطريق المردّد بين الطرق المعهودة من الخبر والشهرة والإجماع المنقول والأولية - يمكن دعوى أن الإجماع على بطلان الخروج من الدين لا يكشف عن الاهتمام بالمحتملات في أزيد من دائرة الطرق المعهودة.

ولازمه: كون المحتملات الخارجة عن دائرة الطرق غير محرزة الاهتمام فيها لا إجمالاً ولا تفصيلاً، وفي مثلها لا يكون احتمال وجودها مجدياً ولو كان [ت]

(١) العبارة مشوشة في «ن»، وما أثبتناه موافق للاعتبار والسياق.

اهتمامها^(١) مظنونة.

وهذا بخلاف فرض عدم العلم بالجعل؛ إذ حينئذٍ من قبيل المزبور نقطع إجمالاً بالاهتمام في الاحتمالات الزائدة عن مقدار الحرج المرخص فيه، فتصير جميع الاحتمالات الزائدة عن مورد الترخيص طرف العلم الإجمالي بالاحتمال الموجب لتجزّؤها، وبمقتضى المقدمة الأخيرة يتعيّن موردُ الترخيص في أدون الاحتمالات وجوداً واهتماماً^(٢)، ويبقى الباقي على منجزّيته^(٣).

[الظنّ بالطريق والظنّ بالواقع]

٨١. قوله: والتحقيق أن يُقال...^(٤).

أقول: الذي ينبغي أن يحقق في المقام هو أن يُقال:

بأنّه بناءً على مشرب التبعض في دائرة العلم الكبير - لولا^(٥) علمٌ بجعل طريقٍ بمقدار المعلوم بالإجمال - لازمه^(٦) صرفُ الترخيص إلى أدون الاحتمالات من الوهم بالواقع وبدله، ويؤخذ بغيره من سائر الاحتمالات ولو ارتفع بصرف ذلك، وإلاّ فينضمّ إليه غيرُه على التفصيل الآتي، كما هو ظاهر.

(١) كذا في «ن».

(٢) كذا في «ن».

(٣) للمزيد راجع مقالات الأصول: ١٢٧/٢ - ١٣٠.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣١٥، (المجمع): ٩٨/٢.

(٥) كذا في «ن».

(٦) في «ن»: «ولازمه»، ولا تستقيم العبارة إلاّ بحذف حرف العطف..

وأما لو عُلِمَ العسرُ إجمالاً بجعل طريقٍ بمقدار المعلوم الإجماليّ فلا شبهة في أنّ المنجّز للتكليف منحصراً بالعلم الصغير؛ نظراً إلى انحلال العلم الكبير بالصغير القائم على بعض أطرافه.

وحينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة التبعض بعد الترخيص في دائرة الصغير؛ إذ هو المنجّز دون غيره، ومقتضاه حينئذٍ اختصاص حجّة الظنّ بالطريق أو [ب]حكمٍ واقعيّ كان مفاد طريقٍ معتبرٍ معلومٍ بالإجمال.

وأما لو بنينا على عدم منجزية العلم الإجماليّ، فعلى مشرب المصنّف قدس سره من مضادة الترخيص مع العلم، واستكشاف إيجاب الاحتياط في الزائد عن مقدار الترخيص فلا شبهة في أنّه لا بدّ وأن يُلاحظ مقدار احتياج رفع الحرج، فإن اكتفي فيه برفع اليد عن موهوم الواقع وموهوم البراءة فيؤخذ به، ويُرجع إلى إيجاب الاحتياط في غيره ولو كان مشكوك الواقعيّة أو البدليّة أو كليهما، وإلّا فينضمّ إليه مشكوكهما ويؤخذ الواقع أو مظنون البدل، وإلّا فينضمّ إليه مشكوك الواقع أو البدل.

وحينئذٍ ففي ترجيح مظنون الواقع فقط، أو مظنون الحجّية والبدليّة كذلك إشكالٌ.

وإن احتيج إلى ضمّها أيضاً فينحصر المرجع بمظنون الواقع والبدليّة، كما هو ظاهر.

ولكن لا يخفى: أنّ مثل هذا المشي مبنيٌّ على إنكار العلم بجعل الطريق ولو من جهة المانع عن الترخيص على خلافه.

وإلّا فبناءً على تسليم العلم بجعل الطريق وبقائه بأيدينا - كما هو ظاهر

كلام الشيخ رحمته ^(١) - فلا يعقل احتمال انطباق الترخيص المضاد مع الجعل الواقعيّ المعلوم على مورد الجعل، بل لا بدّ حينئذٍ من دعوى العلم بترخيصٍ في مورد غير مورد جعل حجّيته.

ولازمه حينئذٍ: لزوم إشكال التنازع في تعيين مورد ترخيصه وجعله إلى حكومة العقل بتعيين الأقرب للحجّة، أو بتعيين الأبعد للتخصيص فيقطع ببركته بحجّية الظنّ بالواقع، أو بعدم الوهم به، فيؤخذ غيره الذي هو طرف العلم الإجماليّ بجعل الطريق، ولا ينتهي الأمر حينئذٍ إلى إجراء مقدّمات الانسداد في تعيين هذا الطريق، كي ينتهي الأمر إلى حجّية الظنّ بالطريق، إلّا على فرض عدم العلم بكون الترخيص لرفع العسر الناشئ من قبل العلم بالجعل.

وإلّا فلا محيص من دعوى كون الترخيص واصلاً بنفسه، ولا يكون إلّا بكونه متكفلاً في تعيينه إلى المقدّمة الرابعة، وبعد ذلك يتعيّن الطريق المجعول.

وأما لو بنينا على استكشاف جعل البدل الغير المضاد مع وجود العلم بجعل الطريق إجمالاً ببركة أدلّة الحرج الجارية في أطراف هذا العلم الصغير، فلا يُستكشف منه بضميمة المقدّمة الرابعة إلّا حجّية الظنّ بالطريق، أو الظنّ بحكم يكون مؤدّى طريق مجعول، وأما حجّية الظنّ بالواقع الخارج من دائرة الطرق المجهولة بالإجمال فلا وجه له.

وأما لو بنينا على مشربنا من منجزية التكاليف الواقعية المهمة ببركة الإجماع من الدين الموجبة لانحلال العلم بالواقعيّات، والعلم بجعل الطريق ولو من

(١) راجع فرائد الأصول: ٣٦٦/١.

جهة احتمال انطباق المعلومين على هذه الاحتمالات، فيمكن أن يقال:

إنَّ المقدار المتيقَّن من الاهتمام بالواقعيَّات إنّما هو في دائرة الطرق المجعولة إجمالاً، وأمّا في غيرها فلا طريق إلى إحراز الاهتمام فيها ولو إجمالاً.

ولازمه: عدم حجّية الظنّ بواقع خارج عن دائرة الطريق ولو كان مظنوناً فضلاً عن مشكوكه وموهومه، فلا جرم يتنزّل إلى تعيين الواقعيَّات في دائرة الطرق بحكم المقدّمة الرابعة: من جعل الترخيص في أدون الاحتمالات من موهوم الوجود والاهتمام.

وأما غيره من مظنون الوجود - ولو كان موهوم الترخيص في أدون الاحتمالات من موهوم الوجود والاهتمام ولو كان موهوم الوجود^(١) - فلا بدّ من الأخذ بهما بلا وجهٍ لتعيين الظنّ بالحجّية مع الوهم بالموافقة للواقع على الظنّ بالواقع مع الوهم بالحجّة؛ إذ كليهما - بالنسبة إلى ما هو المهمّ من تعيين وجود المهمّ من التكليف - في عرضٍ واحدٍ من حيث القُرب والبُعد.

وعليه، فيمكن دعوى: أن نتيجة المقدّمات - بناءً على هذا المشي - وإن لم تكن حجّية مطلق الظنّ بالواقع حتّى ما كانت خارجة عن دائرة الطرق - كما هو مختار الفصول - لكن ليست النتيجة خصوص حجّية الظنّ بالطريق، كما هو ظاهر كلامه^(٢).

ومن هذا البيان ظهر أيضاً: وجه النظر فيما أفاده الشيخ رحمته في ردّه - بعد

(١) كذا في «ن».

(٢) راجع الفصول الغرويّة: ٢٧٧.

تسليم العلم بجعل الطريق وبقائه بأيدينا - : من أنه لا فرق بين الظنّ بالواقع والبدل^(١)؛ إذ هو بإطلاقه كما ترى^(٢).

٨٢. قوله: ولو سُلم أنّ قضية لزوم التنزّل...^(٣).

أقول: ذلك إنّما يتمّ على مذهبه من استكشاف إيجاب الاحتياط في دائرة محتملات الواقع لا الطريق.

وأما بناءً على مذهبنا من عدم استكشاف الأهميّة في أزيد من دائرة الطرق المعلوم جعلها إجمالاً فلا مجال لهذا الإطلاق، بل لا بدّ من المصير إلى التفصيل الذي أشرنا إليه.

٨٣. قوله: و الظنّ بالطريق ما لم يظنّ... إلى آخره^(٤).

أقول: قضية التقييد إنّما تقتضي حصر الواقعيّات بموارد الطرق، لا حصر وظيفة المكلف بالرجوع إلى الواقع المقيّد حتّى مع التمكن من الرجوع بما^(٥) حجّيته معلومة أو مظنونة.

وبيان آخر نقول: إنّ مع القطع بالحجّة كما يكتفي^(٦) به العقل ولو لم يظنّ الواقع، كذلك عند عدم التمكن من القطع يتنزّل إلى الظنّ بما يكون القطع به متّبعاً على ما هو المسلّم عندهم.

(١) لم يظهر لنا هذا الجواب في مظانّه من فرائد الأصول: ٤٣٩/١ - ٤٤٠.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٦٥ / ٣ - ١٧٠.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣١٨، (المجمع): ١٠٢/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣١٨، (المجمع): ١٠٣/٢، وفيهما: «قضيته» بدل «قضية».

(٥) كذا في «ن».

(٦) في «ن»: «يكفي»، والأولى ما أثبتناه.

[تقريب صاحب هداية المسترشدين]

٨٤. قوله: أن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بحكم الشارع... إلى آخره^(١).

أقول: بناءً على ظهور بعض كلماته المحكيّة في رسائل الشيخ ثُمَّ^(٢) - من قوله: «فَتَحْصِلْ مِمَّا قَرَّرْنَا... إلى آخره»^(٣) - في قابليّة القطع للردع، وكون حكم العقل باتباعه تعليقاً، لا بدّ وأن يُقال: بأنّ مجرد أداء الواقع لا يُلْازِم حكم الشارع بالفراغ.

وحينئذٍ نقول: إنّ من الواضح عدم كفاية مجرد القطع بأداء الواقع حتّى مع فرض ردع الشارع عنه، بل لا بدّ من تحصيل القطع بأداء الواقع على وجهٍ لا ينفكّ عن حكمه بالفراغ.

وعليه: فلا بدّ وأنّ يتنزّل إلى الظنّ بالواقع بهذا القيد، لا بصرف أداء الواقع، وإنّما يُلْازِم الحكم بالفراغ في مرتبةٍ سابقةٍ على الظنّ بالواقع، وما هو همّ العقل هو تحصيل الفراغ في مرتبةٍ متأخّرةٍ من الطريق إليه؛ لأنّ ردع القطع يقتضي عدم الحكم بالفراغ في هذه المرتبة مع فرض الجزم به عن الطريق إليه.

هذا، ولكن لا يخفى:

أولاً: أنّ المبنيّ من قابليّة القطع للردع غير متصوّر.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣١٩، (المجمع): ١٠٤/٢، وفيها: «بتفريغ الذمّة في حكم المكلف»

بدل «بحكم الشارع».

(٢) راجع فرائد الأصول: ٤٥٩/١.

(٣) هداية المسترشدين: ٣٥١/٣ - ٣٥٢.

وثانياً: على فرض [إمكان] التصوير ليس نتيجة ذلك تحصيل الظنّ بالفراغ بحكم الشرع في مرتبة متأخرة عن الطريق إلى الواقع كي يلازم الظنّ بحجّة الطريق.

بل غاية الأمر يلازم الظنّ بأداء واقع لم يردع الشارع [عنه]، كما هو الشأن في حال التمكن من تحصيل القطع به.

نعم، ما أفيد إنما يتمّ لو كانت حجّة القطع محتاجةً إلى إمضاء شرعيّ لا كون الردع مانعاً، وبعض كلماته صريحة في الثاني، فراجع^(١).

٨٥. قوله: وأنّ المؤمن في حال الانسداد... إلى آخره^(٢).

أقول: بعد تسليم كون المؤمن في حال التمكن من القطع هو القطع بأداء الواقع [ف]لا يجدي ذلك إلّا في كون الظنّ بأداء الواقع المظنون^(٣) مؤمناً، ولكنّ ذلك لا يوجب موجبة الظنّ [للمنجزية] مطلقاً حتّى في مقام تنجيز الواقعيّات؛ وذلك لما عرفت بأنّ مجرد الظنّ بواقع لم يكن بمقطوع الاهتمام - إجمالاً أو تفصيلاً - لا يكون موجباً للتنجيز، بل ما هو موجب له هو الظنّ بالواقع المهمّ به.

وعليه: فلا تتمّ الملازمة بين القطع والظنّ في طرف المنجزية وإنّ تمت في طرف المؤمّنية بعد وقوع الترخيص في الموهومات وجوداً واهتماماً؛ إذ حينئذٍ يجزم بعدم العقوبة عند موافقة الظنّ بالواقع مطلقاً مهماً كان أو غيره، كانت مخالفة التكليف في مورده موهومة أو لا.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٧٠ - ١٧٤، مقالات الأصول: ١٣١/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٢٠، (المجمع): ١٠٥/٢.

(٣) العبارة مشوشة في «ن»، وما أثبتناه موافق للاعتبار والسياق.

وعليه: ففي مقام مرجعية الظن في الإثبات والمنجزية لا بد من مراعاة الموارد المهمة تفصيلاً أو إجمالاً، وحينئذ فلا يكون مجرد الظن بأداء الواقع حتى مع القطع [بـ]خروجه عن دائرة العلم بالاهتمام ولو إجمالاً منجزاً مع كون القطع به منجزاً قطعاً.

فحينئذ فإن ارتفع الحرج بمخالفة الاحتمالات الخارجة عن دائرة الاهتمام فهو، ويؤخذ ببقية الاحتمالات التي كانت طرفاً للدائرة المزبورة.

وإلا فلا بد وأن يُرفع اليد عن أدون الاحتمالات وجوداً واهتماماً^(١) - على التفصيل المتقدم ذكره في بيان النتيجة على المختار - مع فرض عدم العلم بنصب الطريق.

٨٦. قوله: الظن بالواقع أيضاً مستلزمٌ... إلى آخره^(٢).

أقول: ذلك كذلك لو كان مراده من الفراغ الفراغ بالمرتبة السابقة عن الطريق إليه، ولكن من البديهي أن الفراغ بهذه المرتبة غير قابل لتعلق حكم شرعي مولوي به، حتى بناءً على قابلية القطع للردع؛ فكيف يصلح انتساب هذا المعنى إليه؟!

فلا محيص من أن يكون مراده بالفراغ المحكوم بحكم الشرع هو الفراغ في رتبة لاحقة من القطع به ولو بتوهم قابلية القطع للردع، ويلازم ذلك قابليته للإمضاء، وحكمه مولوياً بالفراغ.

(١) كذا في «ن».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٢٠، (المجمع): ١٠٦/٢، وفيهما: «يستلزم» بدل «مستلزم».

وحينئذٍ فلا بدّ مع عدم التمكن منه أن يتنزّل إلى الظنّ بحكم الشارع بالفراغ بهذه المرتبة، ومثله لا ينفكّ عن الظنّ بالطريق، أو الظنّ بكون الحكم مؤدّى طريقاً معتبراً، ولا يكفي فيه مجرد الظنّ بأداء الواقع حتّى مع الشكّ في حجّيته فضلاً عن القطع بعدمه.

نعم، عمدة ما يرد عليه: عدم تماميّة مبناه بكلاً مقدّمته على ما تقدّم شرحه، فراجع.

[حجّية الظنّ على الكشف]

٨٧. قوله: ولا يخفى عدم مساعدة مقدّمات... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى أولاً أنّ النزاع بين الكشف والحكومة إنّما يجري على مبنى اعتبار الظنّ ومرجعّيته في مقام الإثبات.

والأفناء على مشرب التبعض ومرجعّية الظنّ في مقام الإسقاط فلا مجال لتوهم الكشف أصلاً؛ إذ بعد تنجّز التكليف بمنجّز عقليّ أو شرعيّ تنتهي النوبة إلى مرحلة الامتثال وكيفيّته، والحاكم فيها مستقلاً هو العقل، من دون صلاحية المحلّ للتصرّف الشرعيّ نفيّاً أو إثباتاً.

ومن تلك الجهة نقول: إنّ انتهاء النوبة إلى مثل هذا الفراغ فرعٌ إبطال التبعض ومنجّزية العلم في بعض الأطراف.

وحيث كان الأمر كذلك فنقول: إنّ ربّما تختلف النتيجة - كشفاً أم حكومة -

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٢١، (المجمع): ١٠٧/٢.

على حسب اختلاف المباني في رفع منجزية العلم؛ وذلك لأنه إن بنينا على مشرب المصنّف ^١ فلا محيص من الالتزام بالكشف عن منجز شرعي من مثل إيجاب الاحتياط.

غاية الأمر يصير الظن معيناً لدائرة الإيجاب المزبور، لا أنه بنفسه مثبت للتكليف، ومنجز له.

ومثل هذا المعنى وإن لم يكن كشفاً مشهوراً؛ لأن مرجعه إلى كون الظن دليلاً اجتهدياً لإثبات التكليف، ولكنه غير مرتبط بمقام الحكومة المشهورة أيضاً؛ لأن مرجعه أيضاً إلى كون الظن مثبتاً للتكليف ومنجزاً له عقلاً؛ وأين هذا مما أفيد؟! إذ المفروض أن المنجز الشرعي هو إيجاب الاحتياط، غاية الأمر يتعين بحكم المقدمة الرابعة في دائرة المظنون - مثلاً - كما تتعين ببركة هذه المقدمة الحجة المستكشفة أيضاً في دائرة الظنون المعهودة.

ومن هنا ظهر: أن مجرد حكومة العقل بتعيين الظن في دائرة إيجاب الاحتياط أو موضوعاً للحجّة الشرعية بمقتضى المقدمة الرابعة، لا يرتبط بمقام حكومة العقل في أصل الحجّة والمنجزية، كما هو منظور القائل بالحكومة، وإلا فكلّ كشف حكومتي من جهة؛ لأنه باستقلال^(١) العقل بالأخرة في تعيين ما هو الحجّة^(٢) موضوعاً أو دائرة.

وإنما النزاع في استقلاله أيضاً بالمنجزية من دون حكم شرعي به [أ] أبداً أم

(١) في «ن»: «بالاستقلال»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «الحجّة»، والأولى ما أثبتناه.

ليس كذلك، بل العقل مستقل بتعيين ما هو موضوعُ الحجة الشرعية، ومحكومٌ بحكمه بالمنجزية.

وعليه: فلا فرق من هذه الجهة بين حكومة العقل بتعيين الظن موضوعاً لحكم الشرع بالمنجزية، أو دائرة لإيجاب طريق شرعي منجز.

ولئن شئت قلت: أنّ ما أفيد أيضاً مثل الكشف المشهور في كون الظن موضوعاً للحكم الشرعي الطريقي.

غاية الأمر الفرق بينهما في نحو المنكشف؛ من حيث إنّ المنكشف بمقتضى طريقيته أصلٌ عمليٌّ، وعلى طريقة المشهور دليلٌ اجتهاديٌّ.

وهذا المقدار لا يخرج من الكشف إلى الحكومة، بل هو من شؤون القول بالكشف، لكن بنحوٍ مخصوصٍ، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر أيضاً: لو بنينا على عدم منجزية العلم [كان] بملاك استكشاف جعل البدل^(١)؛ إذ من المعلوم أنّ مرجعه أيضاً إلى [جعل] طريقي منجزٍ للواقعيات؛ كيف؟! وبدون طريقيته^(٢) لا يصلح لنفي العلم عن تأثيره في الطرفين.

ومن المعلوم: أنّ مرجع جعل الطريق^(٣) أيضاً إلى كون المنجز شرعياً، فعلى فرض حكم العقل بتعيين الظن لموضوع هذا الجعل فليس هذا إلّا لحكمه بتعيين الظن موضوعاً للحكم الشرعي بالحجية والمنجزية؛ فأين هذا [من]

(١) كذا في «ن».

(٢) في «ن»: «طريقة»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) في «ن»: «الطريقي»، والأولى ما أثبتناه.

مقالة^(١) الحكومتيّ المنادى بكون الظنّ منجزاً عقلياً، بمعنى استقلال العقل بمنجزيّته وحجّيته بلا تصرّف وجعلٍ من قبل الشرع بحجّيته^(٢)، كما هو ظاهر.

نعم، مثل هذه المقالة أيضاً غير مرتبطة بالكشف المشهوريّ، بل هي أيضاً مقالة المصنّف^{ثدث} من حيث كون المنكشف أصلاً تعبدياً، لا طريقياً اجتهدياً.

نعم، لو بنينا على سقوط العلم من المنجزية - بمناط المناقضة مع الترخيص في بعض أطرافه بضميمة عدم استكشاف إيجاب الاحتياط بملاحظة عدم اقتضائه إلا^(٣) احتمالاً غير منجز - فلا محيص حينئذٍ من استكشاف جعل الحجّية للظنون على وجه يكون الظنّ حجّة شرعية.

وإليه أيضاً يرجع مقالة القائل بالكشف على ما هو المشهور.

ولكن لا يخفى: أنّ هذا المبنى من أخفّ المباني؛ كيف؟! ولازم منع منجزية مثل هذا الاحتمال سد باب الأوامر الطرقية على ما تقدّم سابقاً.

وعليه فنقول: إنّ مثل هذا الاحتمال المنجز بعدما كان متحققاً ومنشأً لانحلال العلم وعدم تأثيره كان لازمه استقلال العقل - بضميمة المقدمة الأخيرة - على كون الظنّ مرجعاً في إثبات التكليف ومنجزيّته، وهذا معنى حكومة العقل في مقام المنجزية والإثبات.

ومن المعلوم: أنّ لازم هذه المقالة عدم تمامية الكشف بجميع المعاني؛ إذ بعد مثل هذا الحكم العقليّ لا طريق إلى استكشاف إيجاب الاحتياط، أو جعل البدل،

(١) في «ن»: «بمقالة».

(٢) كذا، والأولى: «بحجّيته».

(٣) في «ن»: «لا»، ولعلّ الصحيح ما أثبتناه.

أو جعل الحجّية، ولا نعني من الحكومة إلّا ذلك.

ولقد عرفت أيضاً: أنّ القائل بمشبتية الظنّ عقلاً ومنجزيته لا بدّ من طيّ أمره إلى ما ذكرنا، وإلّا فمع فرض احتياجه إلى الكشف عن إيجاب احتياطٍ شرعيّ، أو جعل بدلٍ، أو غيرهما ليس له دعوى حكومة العقل بالمنجزية في باب الانسداد، فعليك بالمراجعة إلى كلماتهم تراها خالية من الإجمال والاندماج من حيث المبني.

ثمّ لا يخفى: أنّه بناءً على الحكومة بالطرز الذي نحن بينا لا محيص من استكشاف حجّة الظنّ بالتكاليف المهمّة، بمعنى البالغة إلى حدّ يريد المولى حفظها في مرتبة احتمال حكم الذات.

وعليه: فلو كان في البين ظنٌّ بالتكليف يُقطع بعدم بلوغه إلى هذه المرتبة [ف] لا مجال لحكم العقل بالحجّية بالإضافة إليه؛ إذ العقل قاصرٌ عن حكمه ببيانية كلّ احتمالٍ متعلّق بأيّ نحوٍ من التكليف كي يصلح مثله لانهلال العلم الإجماليّ، فينتهي الأمر إلى حجّة الظنّ في مقام الإثبات.

كما أنّ تخصيص الحجّية بالاحتمال الظنّيّ أيضاً مبنيٌّ على عدم رفع الحرج بصرف رفع اليد عن الموهومات، وإلّا فبقية الاحتمالات حتّى المشكوكات منها كانت طرفَ المعلوم بالإجمال من الاهتمام في المحتملات، والعقل مستقلٌّ حينئذٍ بوجوب اتّباع جميعها.

وعليه: فلا مجال لما أُفيد من استقلال العقل بحجّية الظنّ في غير المهمّات من التكاليف، وفي المهمّات منها لا بدّ من الاحتياط؛ إذ الغرض من المهمّات:

إن كانت هي التي اقتضت مصالحها حفظ وجودها حتّى في مرتبة الشكّ

بحكم الذات ولو من جهة عدم مزاحم لها، فهذا هو المخصوص بحكومة العقل بحجّة الظنّ فيه بحيث يكون غيره خارجاً عن هذه الدائرة، وغير محكوم باتباع الظنّ فيه أصلاً.

وإنّ [كان] الغرض مجرد أكملية مصلحتها عن مصالح سائر التكاليف ولو لم يؤثّر في حفظها في المرتبة اللاحقة من جهة المزاحمات، فلا شبهة في أنّه لا مجال للمصير إلى الاحتياط فيها أصلاً، بل ولا منجزية الظنّ فيه أيضاً، بل المرجع في مثله البراءة العقلية فضلاً عن نقلها.

ومن التأمل فيما ذكرنا: ظهر الحال - بناءً على الحكومة - بالنسبة إلى مراتب الظنّ من الاطمئنان بصرف الوجود أو عدمه، كما هو الظاهر.

وأما بناءً على الكشف، فإن قلنا بمقالة المصنّف فلا شك ولا شبهة في أنّ إيجاب الاحتياط المستكشف لا بدّ وأن يكون واصلاً بنفسه الذي لازم[ه] اتكال الشارع في تعيين دائرته [على] حكم^(١) العقل بالأخذ بما هو الأقرب من الظنون، أو هي مع المشكوك.

كيف؟! ولولا [أنّه] لم يكن في تعيينه متّكلاً على حكم العقل بمقتضى المقدّمة الأخيرة يلزم لغوية الترخيص في بعض أطراف العلم الإجماليّ مقدّمة لنفي الحرج في الجمع بين الاحتمالات؛ إذ ينتهي بعد الترخيص المزبور إلى علم إجماليّ آخر بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف المردّد بين المجمع المحتاج في نفي الجمع بين الاحتمالات أيضاً إلى ترخيص آخر، وهلمّ جرّاً.

ومن هنا ظهر الحال: لو بنينا على استكشاف جعل البدل في أحد

(١) في «ن»: «بحكم»، والأولى ما أثبتناه.

المحتملات؛ إذ لو لم يتكلّف في تعيينه على ^(١) المقدّمة الأخيرة ربّما ينتهي الأمر غالباً إلى التسلسل في استكشاف جعل البدل في الدوائر المتأخّرة؛ فنفس ذلك شاهدٌ صدقٍ على اتّكاله في تعيينه في المرتبة الأولى على حكم العقل بالأخذ بالقریب، وهذا معنى استكشاف جعل البدل الواصل بنفسه ^(٢).

وأما لو بنينا على استكشاف جعل الحجّة في الأمارات المضبوطة فيمكن أن يقال: بعدم اتّكاله في تعيينه على ^(٣) حكم العقل بمقتضى المقدّمة الأخيرة، الذي لازمه عدم كونه واصلًا بنفسه، بل ينتهي حينئذٍ إلى علمٍ إجماليٍّ بوجود حجة بين الأمارات المضبوطة التي كانت طرفاً للعلم الإجماليٍّ بوجود حجة شرعية بينها.

وحينئذٍ فإن أمكن الاحتياط في دائرتها جميعاً فلا بدّ من المصير إليه، فتكون النتيجة حينئذٍ طريقاً لم يوصل أصلاً.

وإن لم يمكن الاحتياط التامّ أيضاً في هذه الدائرة فلا جرم ينتهي الأمر إلى إجراء مقدّمات انسدادٍ أخرى، ويُستكشف منها أيضاً جعلٌ طريقٍ لتعيين هذا الطريق.

ففي هذه المرتبة وإن كان الطريق المجعول متعيّناً فإن فرض انتهاءه إلى ظنٍّ واحدٍ أو ظنونٍ متساويةٍ للتالي، فيتعين الطريق به، وإلاّ فيمكن عدم تعيينه أيضاً على نحوٍ يحتاج إلى إجراء مقدّماتٍ أخرى في تعيين طريقٍ على الطريق، ويجري

(١) في «ن»: «في»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن» زيادة: «وأما لو بنينا على استكشاف جعل البدل الواصل بنفسه»، والظاهر أنّ هذه العبارة من سهو القلم؛ لأنّ المصنّف تعرّض لهذا الفرع قبل هذا السطر مباشرة، فلاحظ جيّداً.

(٣) في «ن»: «إلى»، والأولى ما أثبتناه.

فيه كما يجري في سابقه كما هو ظاهر.

[عدم الإهمال في النتيجة بناءً على الحكومة]

٨٨. قوله: فيمكن أن يُقال بعدم استقلاله... إلى آخره^(١).

أقول: قد تقدّم بأن احتمال المنجز بعدما كان في التكليف البالغ إلى مرتبة الجهل بحكم الذات فالذي يحكم العقل بحجّيته هو الاحتمال بمثل هذا التكليف دون غيره، وعليك بالمراجعة إلى ما شرحنا في النتيجة بناءً على الحكومة، وتأمّل كي ترى عدم كون المدار أيضاً على الاطمئنان وغيره.

بل المدار التأم على كون الظن متعلّقاً بتكليف بالغ إلى مرتبة الجهل بحكم الذات دون غيره، اطمئناناً كان أو غيره.

٨٩. قوله: ولا بحسب الموارد بل يحكم [بحجّيته] في جميعها... إلى آخره^(٢).

أقول: بعد فرض كون المراد من وصوله بنفسه كون الشارع متّكلاً في تعيينه إلى حكم العقل بحجّية شيء عند انتهاء الأمر إلى استقلاله فلا بدّ وأن يلتزم استكشاف الوصول بنفسه إلّا بالنسبة إلى الموارد الغير المهمة حسب اعترافه.

وإلّا فبالنسبة إلى الموارد المهمة فلا حكم للعقل إلّا بالاكتياط من دون استقلال نظره إلى طريقيّة شيء، وحينئذٍ فكيف يمكن استكشاف الطريق الواصل بنفسه في مثلها؟!

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٢٢، (المجمع): ١٠٨/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٢٢، (المجمع): ١٠٩/٢.

اللّهم إلّا أن يُقال: إنّ الغرض من الوصول بنفسه اتّكاله على حكم العقل بتعيين شيءٍ على فرض حجّةٍ في البين؛ إذ حينئذٍ يمكن الجزم بأنّه هو الظنّ مثلاً، وذلك المقدار غير منافٍ [لـ] فعليّة^(١) حكمه بعدم طريقيّة شيءٍ في المهمّات، وكون المرجع فيها هو الاحتياط.

٩٠. قوله: إلى ظنونٍ متعدّدةٍ متساويةٍ الأقدام...^(٢).

أقول: ذلك كذلك لو كانت الظنون متساويةً بحسب جميع المراتب، كأن تكون الظنون بجميعها مظنوناً [ة] الحجّيّة بظنونٍ تكون مشكوكاً [ة] الحجّيّة للتالي.

وإلّا فلو كانت الظنون جميعها مظنونة الحجّيّة بظنونٍ - بعضها مظنونة الحجّيّة وبعضها مشكوكةً - فلا تكون متساوية الأقدام، بل لا بدّ من إجراء المقدمات في المرّة الثالثة، وهكذا^(٣).

[الاحتمال الثالث في احتمالات الكشف]

٩١. قوله: ولو قيل بأنّ النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلاً...^(٤).

أقول: إنّ هذا الفرض مع الفرض السابق لا يكاد يجتمعان في موردٍ أصلاً؛

(١) في «ن»: «مع فعليّة»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٢٣، (المجمع): ١٠٩/٢، وفيهما: «لا تفاوت بينهما» بدل «متساوية الأقدام».

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٧٤ / ٣.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٢٣، (المجمع): ١١٠/٢.

وذلك لأنّ دائرة الطرق المستكشفة في أوّل الأمر إن أمكن فيها الاحتياط التامّ فيستحيل وصول النوبة إلى الطريق الواصل بطريقه، بل الأمر يدور بين الواصل بنفسه، أم ^(١) [الذي] لم يُوصل أصلاً.

وإن لم يمكن الاحتياط فيستحيل في هذه الصورة أن يكون النتيجة ممّا لم يصل أصلاً، بل يدور الأمر بين كون الطريق على الطريق واصلاً بنفسه أو غير واصل أصلاً لو أمكن الاحتياط في دائرته، وإلا كان واصلًا بطريقه.

٩٢. قوله: لو لم يكن بينها متيقّن الاعتبار... ^(٢).

أقول: مجرّد اليقين بالاعتبار من ناحية العلم الإجماليّ المقتضي للاحتياط لا يجدي في رفع اليد عن مقتضى العلم ^(٣) [الإجماليّ] من الاحتياط التامّ في تمام الأطراف؛ للجزم بعدم صلاحية العلم التفصيليّ الناشئ من قبل العلم الإجماليّ؛ لانحلاله بمثله بعد فرض عدم الانحلال؛ فلا وجه للاقتصار بخصوص المعلوم التفصيليّ من أطراف العلم الإجماليّ.

٩٣. قوله: وإلا لزم التنزّل إلى حكومة العقل بالاستقلال... ^(٤).

أقول: ذلك كذلك لو لم نجرّ مقدّمات الانسداد في تعيين الطريق المعلوم بالإجمال، وإلا فيتعيّن الطريق المعلوم ببركة الانسداد الأوّل بإجراء انسداد الثاني قهراً من دون مجالٍ لانتهاه إلا إلى حكومة العقل بالاستقلال.

(١) كذا في «ن».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٢٣، (المجمع): ١١٠/٢.

(٣) العبارة مشوشة في «ن»، وما أثبتناه موافق للاعتبار والسياق.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٢٣، (المجمع): ١١٠/٢.

وبهذه الملاحظة قلنا: بأنه يستحيل كون النتيجة طريقاً غير واصل أصلاً مع فرض تمامية مقدمات الانسداد في المرة الثانية، وعليك بالتأمل التام.

٩٤. قوله: وبذلك ربّما يوفّق بين... إلى آخره^(١).

أقول: وكأنّه هذا الكلام إشارة إلى عدم سوق كلمات الأعلام في اختيارهم المعمّات على مبنى واحد، بل يختلف باختلاف المباني؛ من حيث كون النتيجة طريقاً واصلًا بنفسه أو بطريقه، أو لم يوصل أصلاً.

بل وقد عرفت أيضاً: أنّ مثل المعمّم بإجراء الانسداد مرّة أخرى أو بالاحتياط لا يكاد اجتماعها أيضاً في موردٍ واحدٍ^(٢).

[تقرير الشيخ الأنصاري لإشكال خروج القياس عن عموم النتيجة]

٩٥. قوله: بتقرير الحكومة...^(٣).

أقول: أي بتقرير كون النتيجة حجّة الظنّ واعتباره عقلاً في مقام الإثبات^(٤)، وإلا فبناءً على منجزية العلم والتبويض في الاحتياط فلا يكون العمل في الحقيقة بمقتضى القياس، بل العمل إنّما هو باقتضاء العلم ذلك، ونواهي القياس غير شاملة لمثله.

غاية الأمر العقل بملاحظة حكمه بصرف الترخيص إلى الأدون عن الواقع

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٢٤، (المجمع): ١١١/٢.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٧٥ / ٣ - ١٧٩.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٢٥، (المجمع): ١١٢/٢.

(٤) راجع فرائد الأصول: ٥١٦/١ - ٥١٧.

يحكمُ بكون التكليف - على فرض كونه في الموهومات - مشروطاً بعدم إتيان المظنونات بخلاف كونه في موارد القياس؛ فإنَّه فيه على إطلاقه ينتهي الأمر حينئذٍ إلى علمٍ إجماليٍّ بتكليفٍ مطلقٍ في مورد القياس أو مشروطٍ في غيره.

ومن المعلوم: أنَّ نواهي القياس لا تقتضي نفي منجزية مثل هذا العلم، ولا مخالفة العمل له، خصوصاً لو قلنا بمنجزية حكم العقل في موافقة العلم الإجماليِّ ما لم ينحلَّ بمنجزٍ آخر في أحد أطرافه؛ إذ من البديهيِّ حينئذٍ استحالة مجيء الترخيص على خلافه.

وتوهّم: الأخذ بإطلاق دليل الترخيص في بعض أطرافه.

مدفوعٌ: بأنَّ ذلك إنَّما يتمُّ لو كان جعلُ البدل بوجوده الواقعيِّ موجباً لجواز الترخيص، وليس كذلك؛ إذ ملاك مجوزيته ليس إلاً بملاحظة كونه موجباً لانحلال العلم المخصوص بصورة العلم به، فما لم يعلم به كيف يمكن تطبيق دليل الترخيص على أحد الطرفين السابق على استكشاف جعل البدل أو إيجاب الاحتياط أو الحجية للأمارات المضبوطة شرعاً؟!

فلا إشكال في أنَّ المستكشف ببركة المقدمات إنَّما هو حجّة طريقٍ أو جعلٍ شرعيٍّ لم يكن من قبل الشارع نهيٍّ عنه بالخصوص.

وعليه: فينحصر الإشكال في فرض حكم العقل واستقلاله بحجّة الظن عند تحقّق مقدمات الانسداد.

بتقريب: أنَّ الأمر في المنجزية والحجّة بعدما انتهى إلى استقلال العقل فكيف يكون للشارع التصرّف في منعه مع فرض جزم العقل بحجّيته، وحكمه

بقبح إلزام الشارع في فرض الانسداد، أو بأزيد من المطلوب، واكتفاء المكلف بأقل منه؟! إذ مع هذا الجزم يستحيل صدور المنع عن الشارع الحكيم؛ لأوله إلى ترخيصه في ارتكاب القبيح؛ وهو قبيحٌ.

ولكن لا يخفى: أن مثل هذا الإشكال بحسب الصورة إنما يجري على فرض كون العقل - بناءً على الحكومة - مستقلاً بحجّة الظنّ، فكلّ حكم فعلي واقعي ولو لم يبلغ اهتمامه إلى مرتبة الجهل بحكم الذات.

وإلا فبناءً على حجّة الظنّ في مقام الإثبات بخصوص ذلك - كما اخترناه فيما سلف - فلا مجال لجريان الإشكال المزبور مع وجود النواهي المزبورة؛ وذلك لأنّ من المعلوم أنّ من النواهي المزبورة يُستكشف عدم بلوغ الحكم إلى مثل هذه المرتبة، فقهرًا يختصّ الظنّ المزبور بغير موارد القياس.

نعم، لو ظنّ بمثل هذه المرتبة في مورد القياس - ولو من جهة وجود أمارّة أخرى موجبة للظنّ به من قبلها - فلا بأس بالالتزام بحجّة مثل هذا الظنّ من دون صلاحية نواهي القياس [لـ]ردع العقل عن حكمه، كعدم صلاحية نواهي القياس للمنع عن حجّة أمارّة أخرى بالخصوص في موردّه.

نعم، لو حصل الظنّ بالحكم المزبور من مجموع الأمارّة والقياس ففي حجّيته إشكالٌ.

وأشكّل منه لو حصل الظنّ من القياس محضاً.

ثمّ لئن أغمضنا عمّا ذكرنا وقلنا: بأنّ النتيجة هي حجّة مطلق الظنّ بالتكليف الواقعي نقول: إنّ الإشكال إنّما يتمّ على فرض منجزية حكم العقل

بحجّة^(١)، لا تعليقه على عدم ردع واصل إلى المكلف، كتعليقية^(٢) حكم العقل على عدم جعل واصل إليه؛ إذ حينئذ لا يكون مجرد احتمال المنع الواقعي وإمكانه بلا وصول مانعاً عن حكم العقل بالقبح المزبور في ظرف عدم الوصول.

ولئن سلّمنا: تعليقه على عدم المنع - واقعاً - منه [ف] يظهر من المصنّف بأن احتمال المنع يمنع عن استقلال العقل في مورده لو كان ما لا يحتمل المنع بمقدار الكفاية، وإلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع استقلال العقل بحجّة الظن ببركة مقدّمات الانسداد.

هذا، ولكن نقول: إن العقل في فرض الانسداد:

إن لم يستقل بحجّة الظن إلا [بمقدار] وافٍ ممّا علم به إجمالاً مثلاً، فمن الأوّل - لولا احتمال المنع أيضاً - لا يكاد أن يتعدّى إلى حجّة الزائد منها، وللمكلف حينئذ اختيار تعيين هذا المقدار في أي طائفة من الظنون، ويرجع إلى البراءة في غيره.

وإن استقل بحجّة الظن مطلقاً؛ فلازمه ارتفاع احتمال المنع في كلّ موردٍ تحقّق موضوع استقلال العقل بالحجّة، من دون اختصاص ذلك بصورة عدم وفاء ما لا يحتمل المنع فيه بالمعلوم بالإجمال، أو بالخروج عن شبهة الخروج عن الدين.

وببيان آخر نقول: إن استقلال العقل بحجّة مطلق الظن إن كان معلّقاً^(٣)

(١) في «ن»: «بحجّة»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) العبارة مشوشة في «ن»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) في «ن»: «تعليقاً»، والأولى ما أثبتناه.

على عدم المنع الواقعيّ فلازمه عدم استقلاله في مورد احتمال المنع ولو لم يكن غيره وافياً.

وإن كان تنجيزياً فلا مجال لاحتمال منع الشرع وإن كان الغير وافياً.

وعليه: فلا مجال لمثل هذا التفصيل إلّا بناءً على الالتزام بتنجزية حكم العقل بالمقدار الوافي، وتعليقيته بالنسبة إلى الزائد منه، والالتزام بذلك أيضاً في غاية البعد، مضافاً إلى بُعد تعليق حكم العقل على عدم المنع واقعاً.

بل التحقيق: كونه معلقاً على عدم وصوله، كتعليقه على عدم وصول الجعل، لا الجعل الواقعيّ.

وعليه: فلا يكون احتمال المنع بمانع عن استقلال العقل أصلاً.

[عدم اختصاص الإشكال بالقياس]

٩٦. قوله: ثم لا يكاد ينقضي تعجبي... إلى آخره^(١).

أقول: لمثل هذا التعجب مجالٌ لو كان المنع كالجعل - من حيث وصوله - مانعاً عن استقلال العقل.

وإلّا فلو كان المنع بوجوده الواقعيّ مانعاً - حسبها اعترف - فيمكن تقرير الإشكال على نحوٍ مختصٍّ بالمنع ولو بمثل ما قرّرناه سابقاً: من أنّ قابلية الظنّ للمنع مستلزّمة لاحتماله المانع عن استقلال العقل في غالب الظنون.

وليس الأمر كذلك في طرف الجعل؛ للجزم بعدم منعية الجعل الواقعيّ

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٢٦، (المجمع): ١١٥/٢.

لحكم العقل بملاك الانسداد المتقوم بعدم العلم ووصول الحجة والعلمي، كما هو ظاهر.

هذا كله مضافاً إلى إمكان الفرق بين المنع والجعل، من جهة أن الجعل رافع لموضوع الانسداد، والمنع محقق له، ومؤكّد لانسداده، فمع المنع كان لحكم العقل مجالاً، فلذا يجيء ما ذكر من الإشكال.

وهذا بخلاف الجعل الفاتح لباب العلم بالأحكام على وجه لا يبقى مجالاً لجريان حكم العقل أصلاً، وحينئذٍ فكيف يبقى مجال لمقايضة أحدهما بالآخر؟! فتأمل^(١).

[الظن المانع والممنوع]

٩٧. قوله: إذا قام ظنٌّ على عدم حجية ظنٍّ... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى أنه بعد عدم اقتضاء الظن المانع إلا عدم منجزية الممنوع من دون اقتضائه مخالفة العلم الإجمالي المنجز للتكليف، فلا يقتضي مثله إلغاء الممنوع بناءً على التبعض؛ لعدم ترتّب أثرٍ عمليٍّ عليه كي يقتضي العلم الإجمالي تنجزه.

نعم، بناءً على كون النتيجة حجية الظن في مقام الإثبات كشفاً أم حكومةً أمكن أن يكون كلا الظنين غير قابلٍ للأخذ، فيدور الأمر حينئذٍ بين الأخذ بخصوص المانع أو بخصوص الممنوع.

وعليه: فإن بنينا على تنجزية حكم العقل فلا مجال للظن بالمنع مع فرض

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٧٩ - ١٨١، مقالات الأصول: ١٣٣/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٢٧، (المجمع): ١١٦/٢.

استقلال العقل بحجّة الظنّ الممنوع.

كما أنّه لا مجال لاحتماله وإن كان المنع محتملاً أو مظنوناً لولا دليل الانسداد. كما أنّه لو قلنا بتعليقيّة حكم العقل بحجّة الظنّ مطلقاً على عدم منع الشارع عنه واقعاً فلا مجال لاستقلال العقل بحجّة الظنّ مع احتمال المنع فضلاً عن الظنّ به، حتّى مع فرض عدم وفاء الظنّ بمقدار الاحتياج في رفع محذور الخروج عن الدين.

بل لا بدّ من التنزّل عن الظنّ إلى الشكّ، إمّا مطلقاً أو بمقدار الاحتياج إليه، مثل ما لو فرض عدم تحقّق أصل الظنّ بمقدار وافي؛ إذ لا فرق لدى العقل في تنزّله إلى المرتبة اللاحقة بين فقد أصل الظنّ أو فقد قيده.

نعم، لو قيل بتنجزية حكم العقل بحجّة الظنّ بالمقدار الوافي، وتعليقيته في الزائد منه، فلا بدّ وأن يلاحظ الاحتياج إلى الظنّ الممنوع بظنّ آخر؛ فإن احتيج إليه فلا محيص من ارتفاع الظنّ بالمنع، وإلا فلا محيص من طرحه.

هذا كلّهُ على فرض كون حكم العقل معلّقاً على عدم المنع عنه واقعاً.

وإلا فإنّ بنينا تعليقه على عدم وصول المنع فلا مجال بدوّاً لطرح الممنوع إلاّ بعد فرض إقامة قرينة مرجّحة لتطبيق دليل الانسداد على المانع؛ بحيث لو لاه لما كان مجرّد الظنّ بالمنع مانعاً عن حجّة الممنوع ولو كان زائداً عن مقدار الكفاية.

وعليه فنقول: إنّهُ لا مجال لإثبات الترجيح بالتشبّث بقاعدة تقديم التخصّص على التخصيص؛ وذلك لأنّ مرجع هذه القاعدة في الحقيقة إلى أصالة العموم عند الشكّ في ورود التخصيص عليه وإثبات لازمه من التخصيص بالنسبة إلى الفرد الآخر، ومثل هذا المعنى من شؤون الدليل اللفظيّ الجاري فيه

الأصول المعهودة، وما نحن فيه أجنبيٌّ عنه، كما هو ظاهر.

وأضعف من هذا التقريب في وجه الترجيح ترتيبٌ آخر وتقريبٌ آخر، وهو: دوران الأمر بين عدم شمول القاعدة للظنِّ بالمانع بملاك التزاحم والمضادة [وبين] عدم شمولها للآخر؛ فلا فرق بين كون عدم الشمول لعدم الموضوع أو لوجود المانع من دون ترجيحٍ لأحدهما على الآخر.

نعم، الذي يقتضيه النظر الدقيق في وجه الترجيح أن يُقال: إنَّ من المعلوم أنَّ نتيجة القاعدة بعدما كانت حجّة الظنِّ ثمَّ يردُّ على خلافه منعٌ كان لهذا القيد دخلٌ في تطبيق القاعدة عليه، ولازمه حينئذٍ كون تطبيق القاعدة على الممنوع في ظرف عدم الفراغ عن تطبيق مثلها على المانع؛ فكيف تصلح شبهة تطبيقه عليه علة لعدم فراغه؟!

وبيانٍ آخر نقول: إنَّ موضوعيّة الممنوع للقاعدة في طرف الشكِّ في شمولها المانع، والمفروض أنَّه لا منشأ لهذا الشكِّ إلَّا شمول القاعدة له الذي هو متفرّعٌ على موضوعيّة لها، وهل هذا إلَّا دورٌ مصرّحٌ؟!

وهذا أيضاً على فرض عدم دخل القيد المزبور في أصل اقتضائه، وإلَّا فالأمر أظهر؛ إذ المقتضي حينئذٍ في الظنِّ الممنوع تعلقيٌّ، ومعلّقٌ على عدم تأثير المقتضي الآخر، وفي الآخر تنجيزيٌّ، ومن البديهيّ أن المقتضي التعلقيّ لا يصلح للمزاحمة مع المقتضي التنجيزيّ؛ لأنَّ مجيئه دوريٌّ، كما هو ظاهر.

وقد تقدّم نظير ذلك في الآيات الرادعة عن بناء العقلاء على العمل بالظنِّ، فراجع^(١).

(١) تقدّم في ص ٨٩ - ٩٣ من هذا الجزء.

٩٨. قوله: إنه لا استقلال للعقل بحجّة... إلى آخره^(١).

أقول: قد أشرنا سابقاً: بأنّ ذلك إنّما يتمّ بناءً على تعليقه على عدم المنع عنه واقعاً.

وإلاّ فمجرّد الاحتمال - بل الظنّ بالمنع - لا يُوجب عدم الحجّة ما لم يثبت بمرجّح خارجيّ لتطبيق الدليل على الظنّ المانع.

٩٩. قوله: وإن احتمل، مع قطع النظر... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى أنّ ذلك فرع كون حكم العقل بمقدار الكفاية تنجيزياً، وإلاّ فعلى فرض التعليقيّة لا يعقل استقلال العقل كي يرتفع به الإجمال؛ لأنّ استقلال العقل بحجّة ظنّ خاصّ فرع إحرازه الخصوصيّة في رتبة سابقة على التطبيق؛ وكيف يكون التطبيق عليه محرزاً له؟! كما هو ظاهر^(٣).

[عدم اعتبار الظنّ في الاعتقادات]

١٠٠. قوله: هل الظنّ كما يتّبع عند الانسداد... إلى آخره^(٤).

أقول: لا يخفى أنّ ملّخص التكلّم^(٥) في الأصول الاعتقاديّة في مقامات:

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٢٧، (المجمع): ١١٦/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٢٧، (المجمع): ١١٦/٢.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٨١ - ١٨٣، مقالات الأصول: ١٣٤/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٢٩، (المجمع): ١٢٠/٢، وفي «ن»: «ينبغي عند» بدل «يتّبع عند»،

وما أثبتناه من المصدر.

(٥) كذا في «ن».

أحدها: وجوب تحصيل المعرفة للمتمكّن منه.
والثاني: وجوب الانقياد والالتزام وعقد القلب عليها [١] بعد المعرفة.
والثالث: في جواز التنزّل إلى الظنّ أو وجوبه لغير المتمكّن من تحصيلها.
والرابع: في كفاية الظنّ به ليرتّب سائر أحكامه من الانقياد وعقد القلب وأمثالها^(١).

[وجوب المعرفة]

أمّا المقام الأول: فقد يُستدلّ لوجوب تحصيل المعرفة بالله أو بالنبيّ للجاهل بهما بالآيات والأخبار الدالّة على وجوب المعرفة وتحصيل العلم، وكون طلبه فريضةً على كلّ مؤمنٍ و مؤمنةٍ^(٢).

ولا يخفى ما فيه؛ من عدم تماميّة مثل هذا الاستدلال للجاهل بهما، لا التزاماً ولا إقناعاً؛ لأنّ دليليّتهما فرع الاعتقاد بهما وبكلاهما.

بل عمدة الدليل: استقلال العقل بكبرى وجوب تحصيل المعرفة بالمنعم وبوسائط النعم؛ لكونها من مراتب شكرهما، بضميمة منجزية الاحتمال في خصوص الشبهة الموضوعيّة في مثل المقام الذي نقطع بشدّة الاهتمام بمثله.

ولهذه الجهة أيضاً نقول بوجوب النظر إلى المعجزة، وأنّ المقام هو مورد قاعدة دفع الضرر المحتمل، لا قبح العقاب بلا بيان، ومن هذا الباب أيضاً نقول

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٨٧/٣ - ١٨٨.

(٢) راجع وسائل الشيعة: ٢٥/٢٧ باب عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم.. ح ٢٠ و ٢١ و ٢٣ و ٢٤ و ٢٦ و ٢٨.

بوجوب تحصيل المعرفة بالإمام (عليه السلام)؛ لأنّه من وسائط النعم.

نعم، بعد تحصيل المعرفة بهما بحكم العقل لا بأس بالرجوع إلى الآيات والروايات المزبورة لإثبات وجوب تحصيل المعرفة بغيرهما، مثل خصوصيات الحشر والنشر لكن لو تمّ إطلاقهما من حيث متعلّق المعرفة، فيكون حينئذٍ بمقتضى القاعدة وجوب تحصيل كلّ شيء شكّ في وجوبه فيها [١] إلّا ما خرج.

وإن سواء^(١) بنينا على عدم إطلاقهما من هذه الجهة، أو^(٢) كانت من حيث المتعلّق^(٣) في مقام الإهمال - كما أفاده المصنّف - فلا مجال للتشبّث بها في إثبات وجوب معرفة الأمور المذكورة؛ لإمكان دعوى كون المتيقّن منها ما يستقلّ به العقل من وجوب تحصيل المعرفة بوسائط النعم وبالمنعم، وأنّه^(٤) مثل هذه الآيات والروايات وردت إرشاداً إلى حكم العقل فقط.

وعليه: فيكون مقتضى الأصل عدم وجوب تحصيل المعرفة زائداً عن مقدار يستقلّ [العقل] بوجوب تحصيله إلّا فيما ثبت وجوب الاعتقاد به من ضرورة، مثل المعاد الجسمانيّ، أو دليل آخر غيره.

وحيث كان الأمر كذلك فيمكن منع قيام الدليل على وجوب تحصيل المعرفة زائداً عن المنعم ووسائط النعم من النبيّ والإمام في غير المعاد الجسمانيّ

(١) كذا في «ن».

(٢) في «ن»: «و»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) في «ن»: «بان المتعلّق»، والأولى ما أثبتناه.

(٤) كذا في «ن»، ولعلّ الصحيح: «وأن».

كما اعترف به الشيخ^(١).

نعم، ربّما تبلغ بعض الأمور في شرعنا إلى حدّ الضرورة، فيجب الاعتقاد [بها] وعقد القلب عليها^(٢)، مع إمكان دعوى إنكارها حتّى ممّن اشبته عليه على وجه لا يرجع إنكاره إلى إنكار المنعم أو وسائط النعم، وإن كان للتأمل فيه مجال، وتوضيحه موكولٌ إلى محله.

هذا كلّهُ الكلام في المقام الأوّل^(٣).

[وجوب عقد القلب على المعرفة]

وأما المقام الثاني: [فهو] أيضاً في وجوب الانقياد [و] عقد القلب على المولويّة الذي هو مفاد التبعية بين الموالي العرفيّة والشرعيّة؛ لكونه من شؤون شكر المنعم.

وأما مجرّد البناء والالتزام بالوجود ومولويّته الذي هو من سنخ البناء التشريعيّ، فربّما يُستظهر من كلماتهم وجوبه في المقام، مع عدم حصرهم لوجوبه في الأحكام والفروع العمليّة.

ولكن ربّما يُشكل: بأنّ وجوب الالتزام بالمولويّة يتلازم مناطاً مع الالتزام بما جاء به ولو إجمالاً؛ فإنّ كان مثل الالتزام المزبور من مراتب شكر المنعم المستقلّ به العقل فليكن العقل أيضاً ملتزماً بالالتزام بما جاء به ولو إجمالاً؛ لكونه

(١) راجع فرائد الأصول: ٥٦٨/١.

(٢) في «ن»: «به»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٨٨ / ٣، مقالات الأصول: ١٣٥/٢.

من مراتب شكره أيضاً، وحينئذٍ كيف يعقل التفكيك بين الالتزام بما جاء به إجمالاً مع عدم الالتزام بحكمه الخاصّ المعلوم صدوره منه تفصيلاً؟! وعليه: فلا يكاد يمكن التفكيك المزبور إلّا بمنع كون الالتزام بما جاء به من مراتب شكره، وإنّما شكره يحصل بالالتزام بمولويّته، وهو كما ترى.

وعليه: فلا مجال عقلاً للتفكيك بينهما، بل يحتاج مثله إلى قيام دليلٍ نقليٍّ، فإنّ تمّ مثله من إجماع أو غيره فهو، وإلّا فللنظر فيه مجالٌ، هذا^(١).

[كفاية الظن بدلاً عن المعرفة]

وأما المقام الثالث: فنقول: إنّ لا إشكال في عدم وجوب تحصيل العلم حين عجزه^(٢)، وإنّما الكلام في مقامين:

أحدهما: في كونهم معاقبين حتّى مع قصورهم في جهلهم، ولو من جهة أنّ مثل هذا الجهل المستند إلى [ال]نقص يخرجهم^(٣) عن قابليّة شمول الرحمة، و[يكون] منشأً للدركات العظيمة، أو من جهة عدم تصوّر القصور في حقّه[م]؛ بملاحظة الجمع بين ما ورد على توعّد الكفّار بالخلود وبين قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

أم ليسوا بمعاقبين إلّا مع تقصيرهم من باب الاتّفاق، وإلّا فمع قصورهم - ولو من جهة جبلّتهم لتقليد الآباء والأجداد - فهم داخلون في المستضعفين

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٨٨/٣ - ١٨٩، مقالات الأصول: ١٣٥/٢.

(٢) كذا في «ن»، والمراد: عجز المكلف.

(٣) في «ن»: «يخرج إيّاه»، والأولى ما أثبتناه.

المرجون لأمر الله؟

وجهان:

مقتضى التحقيق هو الأخير؛ لورود النقل على طبق هذا المضمون^(١).

وأما توهم عدم تصوّر^(٢) القصور فهو خلاف الوجدان، كدعوى عدم استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان في خصوص مثل هذه المعصية؛ كيف؟! وجميع المعاصي بالآخرة تنتهي إلى نقص^(٣) زائد، لكن لا بدّ وأن يكون بالآخرة بتوسيط العلم والاختيار؛ جمعاً بين القواعد.

ولذا يمكن دعوى: تخصيص الكفار المحكومين بالخلود بالمقصرين منهم، بل من الممكن تخصيصهم بالجاحدين؛ نظراً إلى جملة مما دلّ على أنّهم إذا جهلوا ولم يحددوا لم يكفروا^(٤).

وثانيهما: أنّه مع عدم التمكن من تحصيل الاعتقاد الجزميّ، هل يجب تحصيل الاعتقاد الظنيّ به بحيث لو لاه كان معاقباً على ترك تحصيله وإن لم يكن خالداً في العذاب، ولو بملاحظة عدم كفره المستتبع للخلود من جهة عدم إنكاره المعلق عليه الكفر في جملة^(٥) من الروايات^(٦)، أم لا يجب تحصيله أصلاً؟

(١) راجع الكافي: ٣٨١/٢ باب أصناف الناس، بحار الأنوار: ١٥٧/٦٩ باب المستضعفين والمرجون لأمر الله / ١٠٢.

(٢) في «ن»: «تصوير»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) في «ن»: «نفس»، وهو تصحيف.

(٤) مثل ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يحددوا لم يكفروا»، راجع الكافي: ٣٨٨/٢ باب الكفر ح ١٩.

(٥) في «ن»: «الجملة»، والأولى ما أثبتناه.

(٦) تقدّم تخريج جملة منها.

غاية الأمر ليس له إنكاره؛ للأخبار الآمرة بالتوقف مع الجهل.
 وجهان مبنيان على كون تحصيل الاعتقاد أيضاً من مراتب الشكر عقلاً،
 وإلا فمع تشكيك العقل فيه لا مجال لإجراء قاعدة الميسور في مثل المقام.
 إذ على فرض صدق الميسور من المعسور عرفاً في ما نحن فيه نقول: لا مجال
 للتشبّث بهـ [لـ] إلا بعد الفراغ عن كونهـ [لـ] قاعدة ارتكازية عقلية، وإلا فمع
 الإجماع [على احتياجها] إلى إعمال [الـ] تعبّد كيف يجوز التمسك [بها] لمن لا
 يعلم بحاكمها وجاهل بمقتنّها؟! كما هو واضح.

[ترتب عقد القلب والانقياد على الظنّ]

ثمّ إنّّه على فرض حكم العقل بوجوب تحصيله يبقى الكلام في المقام الرابع:
 من أنّه هل يكفي مثل هذا المقام لترتيب سائر الآثار من الانقياد وعقد القلب أم
 لا يكفي؟

يمكن أن يُقال: بعدم الكفاية؛ لأنّ اعتبار الظنّ - عقلاً أو شرعاً - إنّما يتمّ
 في موردٍ لا يتمكّن من ترتيب آثار الواقع بغير الظنّ به، كما في الفروع العملية؛ إذ
 الجاهل بالواقعيّات غير متمكّن [من] ترتيب الآثار إلا ببركة تعيينها بالظنّ،
 وهذا بخلاف هذه الأمور الاعتقاديّة؛ إذ يُمكن ترتيبها على نفس واقعها من دون
 احتياج في ذلك إلى تعيينها.

فحينئذٍ كيف يتّبع في مثلها الظنّ بموضوعها؛ لعدم حكم العقل بملاك
 الانسداد باتّباعه، مع فرض عدم الاحتياج إليه، وعدم الإطلاق في الأدلّة
 التبعديّة بالنسبة إلى أمثال هذه الموارد؟!!

ومن هنا ظهر: أنه لا فرق بين القول بأن مثل هذه الآثار من آثار نفس الواقع أو من آثار العلم بها نفسياً أو طريقياً؛ إذ لانصراف دليل التبعّد عن مثل المقام الذي لا يُنَاط بترتيب آثار الواقع عليه إلى مثله في حقّ الجاهل كمالٍ مجالٍ. مضافاً إلى عدم اقتضاء دليله قيامه مقام العلم به نفسياً على ما حقّقناه في محله، والله العالم^(١).

[وجوب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات]

١٠١. قوله: على وجهٍ صحيحٍ... إلى آخره^(٢).

أقول: أي من كون الإمامة والولاية مستندةً إلى كمال الذات المستتبع لكونهم واسطة في إفاضة الفيض من الباري «جلّ اسمه»، الملازم لكون وجودهم لطفاً، ومن وسائط النعم على المخلوق.

وهذا بخلاف الوجه الأخير - الغير الصحيح - المرضي لدى العامّة من كون أمر الولاية والخلافة تابع إجماع الأمة وجعلهم، بلا دخلٍ لكمال الذات، ولا التزامٍ بكونهم من وسائط النعم^(٣)؛ لأنّ وجوب معرفة الخليفة والإمام بهذا المعنى لا يكون موضوع حكم العقل بوجوب شكر المنعم ووسائط النعم أصلاً، بل يحتاج وجوب تحصيلها إلى دليلٍ آخر، كما هو واضح.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٩٣ - ١٩٥.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٣٠، (المجمع): ١٢١/٢.

(٣) راجع شرح المقاصد: ٢٧٣/٢ وما بعدها.

[الجبر والوهن والترجيح بالظن غير المعتبر]

١٠٢. قوله: وإن بقي أحدهما بلا عنوان... إلى آخره^(١).

أقول: وسيأتي في محله من أن الالتزام بهذا المعنى في غاية الإشكال، بل لا محيص إلّا من المصير:

إمّا إلى التساقط رأساً.

أو التوقّف في خصوص مدلوليهما المطابقي مع حجّيتهما في المدلول الالتزامي، ويأتي النظر.

١٠٣. قوله: ومقدّماته في خصوص الترجيح...^(٢).

أقول: يمكن تقريب المقدّمات على وجه ينتج حجّية الظن بالصدور.

بدعوى: العلم الإجمالي بالأخبار الصادرة عن دائرة المتعارضين، ولا يمكن الاحتياط على وفقها، فلا محيص إلّا من التنزّل إلى ما ظنّ صدوره ما بين المتعارضين.

١٠٤. قوله: وكذا فيما يكون به أحدها...^(٣).

أقول: ذلك على فرض عدم انصراف النواهي إلى النهي عن التمسك بها مستقلاً.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٣٣، (المجمع): ١٢٥/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٣٣، (المجمع): ١٢٦/٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٣٣، (المجمع): ١٢٦/٢، وفي (آل البيت عليه السلام): «أحدهما».

بل وبناءً على إطلاق نواهيته نقول:

إن غاية ما يستفاد منه كون الظنّ القياسيّ وجوده كالعدم، وحينئذٍ به يُرفع اليد عن الأثر المرتّب على وجوده، لا الأثر المرتّب على لازمه مثلاً لولا دليل على حجّة أمارّة ظنّ على وفقه[١]، فإن قام القياس على وفقه فتشمله النواهي، وإن قام القياس على خلاف مدلوله فنواهي القياس حينئذٍ لا تثمر شيئاً؛ لأنّ الأثر غير مترتب على الظنّ القياسيّ، بل هو مترتب على شيء هو من لوازم عدمه عقلاً، من اللوازم الأعمّ أيضاً لا المساوية، وحينئذٍ يفرض القياس كالعدم لا يثبت به الظنّ على الوفاق.

اللهم إلّا أن يُدعى: بكون نواهي القياس ناظرةً إلى جعل مقابل مؤدّاها مظنوناً، وهو كما ترى لا أظنّ التزامه من أحد، والله العالم^(١).
والحمد لله ربّ العالمين أولاً وآخرًا.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣ / ١٨٤ - ١٨٧، مقالات الأصول: ١٣٥/٢ - ١٣٨.



المقصد السابع: الأصول العمليّة



[مجاري الأصول العمليّة]

١٠٥. قوله: وهي ما ينتهي إليها المجتهد... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك إمّا من جهة كونها من القواعد الواقعة في طريق استنباط الأحكام الكلّية التي شأن المجتهد استنباطها، أو من جهة كون أمر تطبيقها بيد المجتهد فقط دون المقلّد.

ومن جهة هاتين النكتتين كانت الأصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة خارجةً عنها، وداخلهً في المسائل الفرعيّة الواقعة في طريق النتائج الجزئيّة، وكان من شأن المقلّد تطبيقها أيضاً؛ ولذا كان تعرّض الأصوليّ لهما لمحض الاستطرد، كما أشار إليه الشيخ رحمته في رسائله^(٢).

١٠٦. قوله: بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل... إلى آخره^(٣).

أقول: وذلك من [جهة] اقتضاء دليلها تكميم الكشف عن الواقع المستتبع لرفع موضوع هذه القاعدة تنزيلاً.

ومن جهة ذلك كان مثل هذه الأدلّة مقدّمةً على تلك القواعد في مقام

* ورد في بداية هذا المقصد في «ن»: «بسم الله الرحمن الرحيم، وله الحمد، القول في البراءة».

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٣٧، (المجمع): ١٣١/٢.

(٢) راجع فرائد الأصول: ١٣/٢ - ١٤.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٣٧، (المجمع): ١٣١/٢، وفيهما «بدليل».

التطبيق؛ لحكومتها عليها برفع موضوعها الناظر إلى نفي حكمها عن موارد قيامها.

نعم، لو لم نقل في أدلة الأمارات بنظرها إلى تتميم الكشف [ف] لا مجال لتقديم أدلة الأمارات على مثل هذه القواعد إلا بملاك التخصيص، بعد إثبات عدم التبعض في الموارد بين الأصول، ولو لعدم القول بالفصل.

إذ حينئذ يدور الأمر بين تقديم أدلة الأصول في جميع موارد القيام للأمانة أو العكس، ولا شبهة في أن الأول مستلزم لعدم بقاء المورد لدليل الأمانة، فيتعين الثاني.

ولئن أغمض عن هذا الوجه أيضاً [ف] لقد يُستفاد عن المصنّف رحمته تقديمها^(١) عليها بملاك الورود.

بتقريب: أن الموضوع في الأصول هو الشك بالحكم بأي عنوان غير عنوان الشك، وبدليل الأمانة يعلم بالحكم بعنوان ما أخبر به العادل أو تصديقه، أو بعنوان ذاته؛ لكونه مما أخبر به العادل، على الخلاف في كون مثل هذه العناوين من الجهات التقيديّة أو التعليليّة بحكمها.

ولكن لا يخفى: ما في المقدّمة الأولى من منع الإطلاق في موضوع القواعد بأزيد^(٢) من الشك بالحكم الواقعي بأي عنوان من عناوين الذات، من دون إطلاق فيها يشمل الشك بالحكم ولو ببركة العناوين الطارئة في المرحلة الظاهرة

(١) في «ن»: «من تقديمها»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «في أزيد»، والأولى ما أثبتناه.

المتأخرة عن الواقع بمرتبتين^(١).

وسيجيء توضيحه عند التعرّض لكلامه تعالى في مقامه.

١٠٧. قوله: والمهمّ منها أربعة... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى الفرق بين الاستصحاب وغيره من كونه عبارة عن نفس الحكم بالبقاء فارغاً عن ثبوته، بخلاف غيره الذي ليس مفاد دليله إلا مجرد الحكم بالثبوت ولو في الآن الثاني، بل ولو كان ذلك بملاحظة الثبوت سابقاً.

ومن هنا ظهر: أنّ ملاحظة الحالة السابقة إنّما هو مأخوذ في نفس الحكم الاستصحابي لا في موردّه محضاً؛ كيف؟! وقد عرفت أنّ مجرد الحكم بالثبوت في الآن الثاني - لكونه ثابتاً في الآن الأوّل أيضاً - ليس حكماً استصحابياً، بل هو من أفراد بقية القواعد كما هو ظاهر.

ثم إنّ للشيخ تعالى في رسائله^(٣) عبارات مختلفة في بيان مجاري الأصول لا يخلو كلّ واحد عن نوع اختلال؛ بملاحظة جعل البراءة في بعضها من أقسام ما يمكن فيه الاحتياط، وفي بعضها من أقسام الشكّ في التكليف مع أنّه ليس كذلك، بل هو من أحكام عدم البيان على التكليف، سواء كان مشكوكاً أم لا، وسواء أمكن فيه الاحتياط أم لا، كدوران الأمر بين الحرمة والوجوب والإباحة.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ١٩٥ - ١٩٨.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٣٧، (المجمع): ١٣١/٢.

(٣) راجع فرائد الأصول: ٢٥/١ - ٢٦ وفيه عبارتان، و١٤/٢ وفيه عبارة واحدة.

[شبهة تداخل موارد التخيير مع البراءة]

نعم، قد يتوهم: بأنه بناءً على ذلك لا يبقى مجالٌ لجعل موارد التخيير [من] فروض دوران الأمر بين المحذورين خارجاً عن موارد البراءة؛ إذ العلم الإجمالي في مثله بعد الترخيص المطلق على الاقتحام في أحد الطرفين لا يكون منجزاً، فيصدق في مورده عدم وجود البيان، فلا مجال لجعل التخيير في قبال البراءة.

[جواب شبهة التداخل]

ولكن لا يخفى ما فيه: فإنَّ خروج العلم المزبور عن البيانية إنما هو ببركة الترخيص التخييري، وحكمه بالتخيير بملاك عدم التمكن من تحصيل القطع بالفراغ، فحينئذٍ كان دخول مورد التخيير في عنوان «لا بيان» بواسطة حكم العقل بالتخيير بملاك عدم التمكن من موافقة علمه الإجمالي، فكان مثل هذا الحكم محققاً لموضوع البراءة؛ فكيف يُستغنى عن مثله ويُكتفى بصرف حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؟!

وكيف كان، لا محيص من جعل التخيير بملاك عدم القدرة المزبورة قبال البراءة بملاك قبح العقاب بلا بيان كما هو ظاهر.

[التحقيق في مجاري الأصول]

وعلى أيِّ حال نقول: إنَّ حقَّ العبارة في مجاري الأصول أن يُقال:

في مورد الحكم بالثبوت: إمَّا أن يتمَّ البيان على التكليف في ذاته أم لا، فالثاني هو مجرى البراءة.

وعلى الأوّل: فإنّما أن لا يمكن الاحتياط أم لا، فالأوّل مجرى التخيير.
وعلى الثاني: فهو مجرى الاحتياط تماماً إن أمكن، وإلا فتبعيضها تعييناً أو
تخييراً^(١).

[الوجه في الاختصار على الأصول العملية الأربعة]

١٠٨. قوله: هذا كلّهُ مع جريانها... إلى آخره^(٢).

أقول: هذا كلّهُ مع إمكان كون وجه التخصيص من جهة تبعيتهم الموثقين
من الصدر الأوّل الناظرين إلى ضبطهم القواعد المستفادة من العقل ولو
باعتقادهم الفاسد، ولذا جعلوها من الأدلة العقلية.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ١٩٨/٣ - ١٩٩، مقالات الأصول: ١٤١/٢ - ١٤٦.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٣٧، (المجمع): ١٣٢/٢، «كلّهُ» ليست في طبعتي المصدر.

[البراءة]

[الاستدلال بالكتاب]

١٠٩. قوله: فبآياتٍ، أظهرها... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى وجه الأظهرية من جهة جريان بعض الاحتمالات في البقية الغير الجارية في هذا المقام^(٢)؛ لأن آية ﴿مَا آتَاهَا﴾^(٣) ظاهرة في الإنذار على المال، لا الإعلام؛ بقرينة صدرهـ[ل]ـ^(٤).

وتوهم: الأخذ بالجامع.

مدفوع: بمنع الإطلاق؛ لوجود [القدر] المتيقن في مقام التخاطب.

نعم، لو أغمض عنه [ف]ـلا مجال للإيراد عليه باجتماع اللحاظين في إضافة التكليف إلى الموصول؛ لامكان جعل التكليف بمعنى الكلفة المضافة إلى الأمرين بإضافة واحدة نشوية.

بل من الممكن دعوى: أن تعلق الفعل بالجامع^(٥) بين المفاعيل إضافةً

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٣٩، (المجمع): ١٣٤/٢.

(٢) أي: مقام الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، الإسراء آية ١٥.

(٣) سورة الطلاق: ٧.

(٤) وهو قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ

نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا سَيِّجَعُلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾، سورة الطلاق: ٧.

(٥) في «ن»: «إلى الجامع»، والأولى ما أثبتناه.

ثالثة، فتدبر^(١).

وآية الإضلال^(٢) ظاهرة في الخذلان الغير الملازم لتوقف مطلق العذاب على البيان.

نعم، لو كان المراد منه هو الخذلان الدنيويّ أمكن إثبات العقوبة الأخرويّة بالفحوى.

وآية الهلاك^(٣) بقرينة توقّف الحياة على البيان محمول[ة] على الأمور الاعتقاديّة التي يضرّهم جهلهم[ا]، إلّا أن تُحمل الفقرة [على الاحتجاج]^(٤).

وآية الوحي^(٥) مجرد إشعارٍ مناسبٍ للجدال بوجهٍ أحسن.

وآية التفصيل^(٦) غير مفيدة للتوبيخ على ترك المشكوك بعد احتمال كون المراد تفصيل جميع المحرّمات مع علمهم بجمعها.

ولئن أغمضنا عن ذلك فلا إشكال في أنّ التوبيخ على تشريعهم لا على

(١) أي: فلا يلزم اجتماع النسبتين، راجع: مقالات الأصول: ١٥٣/٢.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾، التوبة: ١١٥.

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾، الأنفال: ٤٢.

(٤) في «ن» بياض، والظاهر أنّه سقط، وما أضفناه بين المعقوفين متصيّدٌ ممّا أشار إليه في مقالات الأصول من وقوع هذه الآية في احتجاج خامس أهل العباء «عليه السلام»، فيكون مراده حينئذٍ حمل الفقرة على الاحتجاج، فلا يتم الإشكال السابق، راجع مقالات الأصول: ١٥٨/٢.

(٥) وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾، الأنعام: ١٤٥.

(٦) وهي قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾، الأنعام: ١١٩.

صرف تركهم ولو بعنوان الاحتياط.

اللهم إلا أن يدعى: أن التوبيخ على إلزامهم بالاحتياط، وجعله لازماً على أنفسهم، ومثل ذلك يكفي لردّ القائلين بالاحتياط، فافهم.

١١٠. قوله: مع وضوح منعه... إلى آخره^(١).

أقول: أي منع الجدل؛ ضرورة أن ما دلّ على الوقوع في التهلكة في الشبهات غاية دلالتها على أنه في معرضها؛ كيف؟! وليس مفاد الوعيد في المعاصي المعلومة بأزيد من ذلك.

بدهاء ارتفاع العقوبة بالتوبة، وإمكان العفو لجهات أخرى على وجه يقطع بعدم كون المعصية الحقيقية المعلومة علّة تامّة للوقوع في العذاب الفعلي، فإذا كان كذلك فلا تقتضي أدلة الوعيد في الشبهات أو غيرها أزيد من بيان كونها معرضاً للعقوبة.

ولا يخفى: أن مثل هذا المعنى عين إنكار الملازمة بين الاستحقاق والفعليّة، وحينئذ فالآية الشريفة النافية للفعليّة غير منافية لصيرورة المرتكب في معرضها ومورداً لاستحقاقه لها وإن لم يصبه العذاب الفعلي؛ لقيام المصلحة على عفوّه بمقتضى الآية الشريفة.

هذا، ولكن لا يخفى: أن الآية الشريفة بمنطوقها تنفي العذاب بنحو تثبته في طرف مفهومها؛ فلو كان المثبت في طرف المفهوم مجرد المعرضيّة والاستحقاق [للعذاب] فليكن المنفيّ هو ذلك، ولازمه ثبوت ما يدّعي[ه] القائل بالبراءة.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٣٩، (المجمع): ١٣٤/٢.

وإن كان المثبت هو العذاب الفعلي فلا بدّ وأن يلتزم بأنّ في التّوعد البراءة في الشبهات مثل هذا التّوعد في مفهومهـ[ل].

ولازمه حينئذٍ: نفي هذا التّوعد قبل البيان، ومثل هذا صريحٌ في المخالفة لأخبار^(١) التعليل بالتهلكة، وصالحٌ للمعارضة لها على وجهٍ لو رفع اليد عنها ربّما يلتزم المستدلّ بعدم الاستحقاق أيضاً؛ لقبح العقاب بلا بيان، ولا نعني من الاستدلال بنحو الجدل إلّا هذا، ولعلّه إلى هذا أشار بقوله: «فافهم»^{(٢)(٣)}.

[الاستدلال بالروايات]

[حديث الرّفْع]

١١١. قوله: فالإلزام المجهول بـ«ما لا يعلمون» فهو مرفوعٌ فعلاً... إلى آخره^(٤).

أقول: لا يخفى أنّ الظاهر من حديث الرّفْع رفعٌ ما في وضعه خلاف [ال]امتنان على الأئمة، وحينئذٍ فلا بدّ وأن يكون المرفوعٌ بحديث الرّفْع مرتبةً من الفعلية المقتضية لإيجاب الاحتياط عليه، لا مجرد [ال]فعلية الواقعة الثابتة للذات في رتبة سابقة على الشكّ بحكمه.

وعليه فصحّ دعوى: أنّ الحكم المشكوك حتّى بمرتبة فعليّته الواقعيّة المتعلّقة للشكّ به لم يكن مرفوعاً، وإنّما المرفوعٌ ما كان من شؤون وجوده في^(٥) بعض

(١) في «ن»: «مع أخبار»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٣٩، (المجمع): ١٣٤/٢.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٠١ - ٢٠٨، مقالات الأصول: ١٥٢/٢ - ١٥٨.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٣٩، (المجمع): ١٣٥/٢، وفيهما «من ما» بدل «بما».

(٥) في «ن»: «من»، والأولى ما أثبتناه.

المراتب من الفعلية الثابتة في مرتبة متأخرة عن الشك بحكم الذات المقتضية لإيجاب الاحتياط في ظرف الشك به.

وعليه فصَحَّ لنا دعوى: أنَّ نسبة الرفع إلى جميع المذكورات على نهج واحد من كونه من باب العناية والتنزيل:

إِما في ظرف المرفوع؛ بادعاء كونها ممَّا يصلح للمرفوعة حقيقةً مع عدم كونها منها.

أو في ظرف نفس الواقع بادعاء ما لا يكون مرفوعاً حقيقةً مرفوعاً.

وحينئذٍ صحَّ لنا دعوى: أنَّ إسناد الرفع إلى جميع المذكورات إنّما هو بملاحظة رفع أثرها من استحقاق العقوبة على مخالفتها.

وحينئذٍ كان لتوهم المستشكل أيضاً بأنَّ المؤاخذه ليسـ[ت] من الآثار الشرعية مجال^(١).

فلا بدَّ وأنَّ يجاب عنه بما أُجيب من أنَّ رفعها ممَّا كان برفع منشئها، [ف]يكفي هذا المقدار في شرعية الأثر الناظر إليه أمثال هذه التنزيلات الشرعية.

وأما بناءً على ما قرَّبه المصنّف رحمته من كون إسناد الرفع إلى «ما لا يعلمون» إسناداً حقيقياً من دون احتياج فيه إلى تقدير زائد، فلا يبقى مجالٌ للإشكال المزبور أصلاً.

إذ رفع اليد بمرتبة الفعلية الواقعية مستتبُّ لرفع المؤاخذه قهراً بلا احتياج إلى صرف الرفع إلى أثره، كي يُحتاج إلى إثبات شرعية الأثر ولو بتوسيط إيجاب

(١) في «ن»: «فلا مجال»، والأولى ما أثبتناه.

الاحتياط، كما هو ظاهر.

١١٢. قوله: ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذه...^(١).

أقول: ذلك كذلك لو كان مراد القائل به^(٢) هو المؤاخذه المترتبة على نفس المذكورات بلا واسطة؛ كيف؟! ولازمه حينئذٍ عدم شمول الحديث لأبواب المعاملات، ويتنافى مع استشهاد الإمام عليه السلام في موارد الاستكراه على الحلف بالطلاق والعتاق^(٣)، ولا أظنّ التزام هذا المعنى من أحد.

إذ [الـ] كلّ مطبقون على التمسك بالحديث في المعاملات المكروه عليها^(٤)؛ فلا محيص له إلّا من إرادته المؤاخذه الناشئة عن الأمور المذكورة ولو بالواسطة. كما أنّ القائل بنفي الآثار لا يريد نفي جميعها حتّى ما لا يكون في وضعه خلاف امتنانٍ على الأمة، أو في رفعه خلاف امتنانٍ على الغير.

وحيث كان كذلك فنقول: إنّ مرجع رفع المؤاخذه الناشئة أيضاً إلى ذلك؛ لأنّ رفع استحقاقها لا بدّ وأن يكون برفع منشئه، ومن المعلوم أنّ ما هو المنشأ لهذه المؤاخذه هو الأمر الموجب للضييق على الأمة.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٤٠، (المجمع): ١٣٦/٢.

(٢) هو الشيخ الأعظم في فرائد الأصول: ٢٨/٢ - ٢٩.

(٣) إشارة إلى صحيحة صفوان بن يحيى والبنزطي جميعاً، عن أبي الحسن: «في الرجل يستكره على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا؛ قال رسول الله ﷺ وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا وما أخطأوا».

المحاسن: ٧٠/٢ كتاب العلل، وعنه وسائل الشيعة: ١٣٦/١٦ باب ١٢ من كتاب الأيمان ح ١٢.

(٤) في «ن»: «بها»، والأولى ما أثبتناه.

ولئن شئت تقول: إنّ المرفوع في كلّ واحدٍ من الفقرات أمرٌ مخصوصٌ؛ لأنّ ما هو المنشأ للضيق في كلّ فقرة شيءٌ غير المنشأ في غيره.

مثلاً: ما هو منشأ للضيق في «ما لا يعلمون» هو إيجاب الاحتياط.

وفي «ما لا يطيقون» أو الخطأ والنسيان هو إيجاب التحفظ.

وفي «ما اضطر إليه» فعلية الحكم التكليفي المتعلّق به.

وفي «ما استكروا إليه» في المحرّمات كذلك.

وفي المعاملات هو صحّة المعاملة؛ كيف؟! ورفع غيره موجب لخلاف الامتنان على المالك؛ لاستلزامه جواز التصرف في مال الغير بدون إذنه.

وحينئذٍ لك أن تُرجع رفع جميع الآثار ورفع المؤاخذه إلى رفع الأثر المناسب، من دون مجال للتفرقة بين هذه الاحتمالات إلّا بتوهم تخصيص المؤاخذه بالمؤاخذه بلا واسطة، وتعميم جميع الآثار حتّى بالنسبة إلى ما لا يكون في وضعه خلاف امتنانٍ على الأُمَّة.

ولعمري إنّ كلّ واحدٍ منها على خلاف ما ترى من ديدنهم من إجراء الحديث في موارد، كما لا يخفى على من لاحظها.

ثمّ لا يذهب عليك: أنّ المرفوع في مثل الخطأ والنسيان هو إيجاب التحفظ البالغ إلى حدّ المشقّة لا مطلقهما، وحينئذٍ فلا ينافي ذلك حرمة تفويت التكليف المتوجّه إليه فعلاً بتفويت التذكّر على نفسه اختياراً.

وبهذا البيان أيضاً نقول في «ما لا يطاق» من دون احتياجٍ إلى الالتزام بكون المراد منه المشقّة الشديدة.

وعليه: فحديثُ الرفع في أمثال هذه المقامات بمنزلة قاعدة نفى الحرج في الموارد الخاصّة الجزئية؛ جمعاً بين إطلاق الحديث مع الإجماع المزبور، كما لا يخفى. ١١٣. قوله: المرتّب عليه بعنوان الأوّل...^(١).

أقول: وذلك لما أفاد من كون مثل هذه العناوين منشأ للرفع، فلا يشمل ما كان من مقتضياتها.

مع أنّ لازم ذلك كون النظر إلى مثل هذه العناوين بنحو الاستقلال، بخلاف ما لو كان المرفوع آثار الذات بعنوانه الأوّل؛ فإنّه لا بدّ وأن يكون النظر إليها غيريّاً مرآتيّاً.

ومن المعلوم: أنّه لا مجال للجمع بين النظرين؛ فلا بدّ وأن يتعيّن الثاني بقرينة تطبيق الإمام (عليه السلام) إيّاها^(٢) على ما كان المرفوع [هو] الحكم المتعلّق بالعنوان^(٣) الأوّل كالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، فتدبر^(٤).

[حديث الحجب]

١١٤. قوله: بدعوى ظهوره... إلى آخره^(٥).

أقول: إسناد حجب^(٦) العلم إلى أمره كما يشمل صورة عدم أمرهم بأصل

(١) كفاية الأصول (آل البيت (عليهم السلام): ٣٤١، (المجمع): ١٣٧/٢، وفيهما: «المرتبة» بدل «المرتّب».

(٢) لعلّ الأوّل: (تطبيقها من الإمام) بدل (تطبيق الإمام إيّاها).

(٣) في «ن»: «للعنوان»، والأوّل ما أثبتناه.

(٤) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٢٠٨/٣ - ٢٢٦، مقالات الأصول: ١٦١/٢ - ١٦٩.

(٥) كفاية الأصول (آل البيت (عليهم السلام): ٣٤١، (المجمع): ١٣٧/٢.

(٦) في «ن»: «حجّة»، والأوّل ما أثبتناه.

إنشاء الحكم المشمول لسكوته عنه بالمرّة، كذلك يشمل صورة عدم أمره بإعلامهم بواقع المراد [كما] لو أنشأه^(١) بإنشاءً مجملٍ مردّدٍ بين نحوي الحكم، أو بإنشاءً معارضٍ بمثله المانع من حصول العلم للمخاطب بهما.

وعليه: فيمكن إدراج موارد عدم النصّ أو إجماله أو تعارضه في مصاديق ما حُجب ببركة أصلٍ موضوعيٍّ من أصالة عدم صدور الإنشاء، أو عدم اقتران إنشائه بقريضةٍ معيّنة، أو عدم قرينةٍ مرجّحةٍ لأحد المتعارضين.

إلا أن يُدعى: أنّ الحُجْبَ ليس عبارة عن صرف عدم البيان والإعلام، بل أُشرب فيه جهةٌ وجوديّةٌ نظير العمى بالنسبة إلى البصر؛ إذ الأصل المزبور حينئذٍ لا يُثبت مثل هذا العنوان.

ولكنّ ذلك أيضاً لولا القول بأنّ أصالة عدم القرينة المرجّحة أو المعينة من الأصول العقلائيّة المثبتة للوازمه، ولذا يثبت بهما عنوان التعارض والإجمال بالنسبة إلى حال صدور الخطاب كما لا يخفى، فتأمّل^(٢).

[حديث الحِلّ]

١١٥. قوله: منها قوله ﷺ: كلّ شيءٍ لك حلال...^(٣).

أقول: وقد يُشكل: بأنّ مقتضى تطبيق الإمام ﷺ هذه القاعدة على الأمثلة المذكورة في ذيله إباءٌ حمّله على بيان قاعدة الحليّة في المردّد والمشكوك؛ إذ الحليّة في

(١) في «ن»: «ولو أنشأنا»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٢٦ - ٢٢٨، مقالات الأصول: ١٦٩/٢ - ١٧٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٤١، (المجمع): ١٣٨/٢.

الأمثلة المذكورة في ذيلها كلّها مسندة إلى الأصول الموضوعيّة، أو أمارة حاكمة على قاعدة الحلّيّة؛ فكيف يُمكن تطبيق قاعدة محكمة على موارد وجود الحاكم؟! هذا، ولكن يُمكن الذبّ عنه: بأنّه كذلك لو كان صدوره في مقام إنشاء الحكم بالحلّيّة في المشكوكات، وأمّا لو كان في مقام الإخبار بالحلّيّة للشيء المشكوك بركة إنشآت عديدة بعناوين متعدّدة - التي منها إنشاؤه لصرف عنوان المشكوك الخالي عن الأصول الموضوعيّة - فلا بأس حينئذٍ باستفادة المدّعي من عمومته، مع صحّة الأمثلة وتطبيق مثل هذه الكلّيّة على ما ذكر في ذيله.

ومثل هذا المعنى وإن كان خلاف ظاهر هذه العمومات، ولكن لا بأس بارتكابه؛ جمعاً بين العموم وتطبيق مثله [على] الأمثلة المحكومة بالحلّيّة بمناطقٍ مختلفة كما هو ظاهر.

نعم، قد يشكّل في عموم المصدر للشبهات الحكميّة من جهة اقترانه بالأمثلة الصالحة للقرينة المانع عن انعقاد الظهور، فافهم^(١).

[حديث السعة]

١١٦. قوله: فيعارض به ما دلّ على وجوبه...^(٢).

أقول: ذلك كذلك لو كان المراد [من] «ما لا يعلمون» [ما لا يعلم] بنفسه، وأمّا لو كان المراد ما لا يعلم الوظيفة المضروبة في حقّه - ولو بالعنوان الثانوي -

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٣٤ - ٢٣٥، مقالات الأصول: ١٧٢/٢ - ١٧٤.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٤٢، (المجمع): ١٣٨/٢.

فلا يكاد يعارض معها أصلاً.

ويؤيده: ما في ذيل بعض الروايات من قوله: «هُم في سعةٍ حتّى يعلموا»^(١)، فتأمل^(٢).

[حديث الإطلاق]

١١٧. قوله: ولا يكاد يعمّ ما إذا ورد النهي عنه...^(٣).

أقول: ذلك كذلك لو كان عموم الشيء ناظراً إلى الأنواع الكلية من مثل شرب الماء وأمثاله.

ولكن بناءً عليه يلزم عدم جريان مثل هذا العموم في موردٍ ورد فيه نهْيٌ مهمّلٌ أو مقيّدٌ بزمانٍ خاصٍّ على وجهٍ لا يجري فيه الاستصحاب.

وهو كما ترى؛ إذ لا مجال لمنع جريان قاعدة الحلّية التي هي مثل ذلك لساناً، وذلك كلّ شاهد عدم كون مثل هذا العموم ناظراً إلى الأنواع الكلية، بل إنّما هو ناظرٌ إلى الأفراد الجزئية كشخص كلّ شربٍ، وأنّ المراد من ورود النهي فيه وروده بعنوانٍ كليٍّ مخصوصٍ بها واقعاً وحقيقةً.

وعليه، فيمكن أن يُقال: إنّهُ بعد فرض ورود النهي عن شرب الخمر في زمان، والإباحة في زمانٍ آخر مشكوكٍ التاريخ يصدق على أشخاص الشرب الفعليّ بكونها ممّا شكٌّ في أصل ورود النهي عنها ولو بتوسيط عنوانٍ مخصوصٍ

(١) المحاسن: ٤٥٢/٢ ح ٣٦٥.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٢٢٨/٣ - ٢٣٠، مقالات الأصول: ١٧٤/٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٤٣، (المجمع): ١٣٩/٢.

بها غير شاملٍ لأفراد الماهيّة، فحينئذٍ فأصالة عدم ورود النهي على هذه الأشخاص بتوسيط عنوانٍ واقعيٍّ مخصوصٍ بها جاريةٌ بلا معارض^(١).

[الاستدلال بالإجماع]

١١٨. قوله: فإنّ تحصيله في مثل هذه المسألة... إلى آخره^(٢).

أقول: الأولى أن يُقال: إنّ معقد الإجماع إن كان هو البراءة في موضوع (لا بيان) مطلقاً فلا مجال في مثله للتصرّف الشرعيّ، بل غاية الأمر للشارع قلب موضوعه.

وإلا فمع بقاء هذا الموضوع على ما هو عليه كان العقل مستقلاً به فلا مجال لتصرّف الشارع فيه إلا إرشاداً.

وإن كان معقد الإجماع عدم وجوب الاحتياط في ظرف عدم الدليل على الواقع، فهو وإن كان مورد التصرف الشرعيّ لكن لا مجال لحصول الحدس فيه؛ لإمكان كون نظر المجمعين إلى تقديم الأدلة [الـ]نقلية للبراءة على ما دلّ على إيجاب الاحتياط، لا لإمكان اتّكاهم بالدليل العقليّ.

إذ ليس للدليل العقليّ في معقد هذا النزاع حظٌ ولا نصيبٌ؛ إذ هو حكمٌ كبرويٌّ ليس من شأنه تعيين الصغرى الذي هو معقد الإجماع^(٣).

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٣٠ - ٢٣١، مقالات الأصول: ١٧٤/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٤٣، (المجمع): ١٤٠/٢.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٣٥، مقالات الأصول: ١٧٦/٢.

[الاستدلال بالعقل]

١١٩. قوله: ولا يخفى أنّه مع استقلاله بذلك...^(١).

أقول: وأوضح من ذلك البيان أن يقال: بأنّ وجوب دفع الضرر المحتمل لا يصلح للبيانية؛ لأنّه علّة لترتب الضرر؛ فكيف يكون حكمه المتأخر عنه رتبة؟! من دون فرق في ذلك بين القول بقبح العقاب بلا بيان أم لا.

إذ على فرض عدم قبحه وإمكان الضرر في صرف عدم البيان أيضاً وإن كان حينئذ مجرى لقاعدة وجوب الدفع، لكن لا من جهة بيانية الوجوب، بل من جهة احتمال العقوبة في موضوع «لا بيان»، وحينئذ فلا يحتاج في منع بيانية القاعدة إلى إثبات ورود قاعدة القبح عليه.

كيف؟! ولو كان منع بيانيته من هذه الجهة كان الورد المزبور دورياً [ف]ينتهي الأمر إلى تساقط القاعدتين؛ ولازمه جواز ارتكاب محتمل الضرر، وهو كما لا يثبت مهمّ القائل بالبراءة^(٢).

ثمّ إنّّه قد يستدلّ للبراءة بالاستصحاب:

تارة: بتقدير استصحاب البراءة السابقة عن بلوغه وعقله.

وأخرى: باستحقاق عدم العقوبة على التكليف المجهول.

وثالثة: باستصحاب عدم منع الشارع عن الاقتحام فيه.

وأقول: إنّ الأوّل يرجع بالأخيرة إلى أحد التقريرين؛ لأنّ المراد من البراءة:

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٤٣، (المجمع): ١٤٠/٢.

(٢) كذا في «ن»، والظاهر وقوع السقط، للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٢٣٥ - ٢٣٧.

إن كان خلوّ الذمّة عن أصل تعلّق التكليف واقعاً فمرجع استصحابه إلى استصحاب عدم المنع الشرعيّ.

وإن كان المراد خلوّ الذمّة عن مرتبة تنجّزه الملازم مع استحقاق العقوبة فيرجع استصحابها إلى التقرير الثاني.

وبالجملة نقول: إنّ ما يبقى في البين هو أحد التقريرين الأخيرين؛ وعليه فنقول:

أمّا التقرير الأوّل منها: فهو وإن لم يكن به بأس من حيث شرعيّة المستصحب، بملاحظة أنّ استحقاق العقوبة أمر رفعه ووضع به بيد الشارع، لكن الإشكال فيه [هـ] أنّ من أركان الاستصحاب هو الشكّ في بقاء ما سبق.

ومن المعلوم أنّ في ظرف بقاء عدم الاستحقاق الملازم للشكّ في استحقاقه العقوبة لا يكاد يجري الاستصحاب المزبور؛ لأنّ جريانه الكاشف عن ترخيصٍ مانعٍ عن الاستحقاق المزبور مضادٌّ مع الشكّ به؛ فحينئذٍ كيف يمكن الالتزام بكون الحكم الاستصحابيّ نافيّاً^(١) لموضوعه؟!

هذا مضافاً إلى أنّ مثل هذه الأصل إنّما يجري على فرض عدم تماميّة قاعدة القبح، وإلاّ فمثل هذه القاعدة واردةٌ على مثل هذا الاستصحاب؛ لارتفاع الشكّ ببركتها.

وأما التقرير الثاني: فهو جارٍ في نفسه بلا مانعٍ فيه؛ إذ يكفي في الاستصحاب العدميّ كون وجوده بنفسه أثراً أو ذا أثرٍ شرعيّ، ولا يحتاج إلى ترتّب أثرٍ شرعيّ آخر على عدم المنع كي يدعى بأنّ المقام ليس من هذا القبيل، وأنّ ترتّب الإباحة

(١) في «ن»: «منفيّاً»، والصحيح ما أثبتناه.

عليه يكون من باب ترتّب أحد الضدين على عدم ضده.

نعم، الذي يوجب الخلعان بالبال: هو أنّ الغرض من هذا الاستصحاب هو ترتّب عدم العقوبة على مخالفة التكليف المجهول، ومعلوم أنّ حكم العقل بقبح العقاب [وافٍ بذلك]، فلا فائدة مهمّة تترتّب على مثل هذا الاستصحاب. ولكن لا يخفى: أنّ مثل هذا الإشكال إنّما يجري على فرض كون موضوع حكم العقل مجرد عدم البيان على الوجود.

وعليه: فلا محيص للإشكال بمثل هذه الاستصحابات، بل يجري في التعبد بالأمانة على عدم؛ إذ مثل هذا الغرض المهمّ أيضاً لا يكاد يترتّب على الأمر بالتعبد به في ظرف الشكّ؛ لأنّ العقل مستقلّ بعدم العقوبة، فجعل الغرض من التعبد بالأمانة ذلك بعد زمان الفحص لغو محض، ولا أظنّ التزامه من أحد. فمثل ذلك يكشف عن أنّ موضوع حكم العقل هو عدم البيان في طرفي الوجود والعدم.

وعليه: فكان مثل الأمانة المزبورة والاستصحاب المذكور وارداً على حكم العقل؛ لارتفاع موضوعه بمثليهما.

وعليه: فلا بأس بجريان مثل هذه الأصل بلا ورود إشكالٍ عليه أصلاً، كما لا يخفى.

نعم، الذي يرد عليه: هو أنّ مثل هذا الأصل لا يجري في موارد توارد الحالتين؛ من جهة المضادة بين مفاد الأصلين، لا من جهة صرف المخالفة للمعلوم بنحو الإجمال؛ لعدم كونه مخالفة عمليّة، ولا من جهة شبهة اتصال

زمان الشك بزمان اليقين، على ما سيأتي شرح عدم تماميته في محله، فيكون الدليل حينئذٍ أخص من المدعى.

١٢٠. قوله: ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح... إلى آخره^(١).

أقول: مجرد إذنه مع كشفه عن مصلحة أهم - ولو تسهلاً على العباد، في نفس[ه] ترخيص رافع لحكم العقل بقبح الإقدام على الاقتحام في المفسدة الغير المزاحمة المحتملة - لا يكشف عن عدم حكمه بالقبح المزبور عند عدم الجزم بالتدارك بالمصلحة الأهم، ولعله أشار إليه بقوله: «فتأمل»^(٢).

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٤٤، (المجمع): ١٤١/٢.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٣٨ - ٢٤٠، مقالات الأصول: ١٧٦/٢ - ١٨٧.

[أدلة القول بالاحتياط في الشبهات البدوية]

[الاستدلال بالكتاب]

١٢١. قوله: وعن الإلقاء في التهلكة... إلى آخره^(١).

أقول: وذلك على فرض كون المراد منه عدم الإلقاء في معرضها[ا]، وإلا فمجرد النهي عن الإلقاء في التهلكة الواقعية لا يثمر مع الشك بها، كما لا يخفى^(٢).

[الاستدلال بالأخبار]

١٢٢. قوله: ولا يُصغى إلى ما قيل... إلى آخره^(٣).

أقول: الظاهر أن هذه العبارة إشارة إلى ردّ ما أفاده الشيخ عليه السلام^(٤) في جواب استشكالٍ أورده على نفسه: من أن استكشاف إيجاب الاحتياط من أخبار الوقوف المعللة بالاحتحام في الهلكة [قبیح].

ولعمري إن ما أفاده في هذا المقام في غاية المتانة؛ لأن المستكشف من هذه الطائفة يستحيل كونه إيجاباً طريقياً؛ لأن العلم به علة للتهلكة، فكيف يعلم به

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٤٤، (المجمع): ١٤٢/٢.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٤١ - ٢٤٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٤٥، (المجمع): ١٤٣/٢.

(٤) راجع فرائد الأصول: ٧١/٢.

من قبل معلولها؟! فما يصلح حينئذٍ للاستكشاف ينحصر بأحد الوجهين:

إمّا الإيجاب النفسي.

أو [ال]إيجاب المقدّم المتأخّر عن الهلكة على الواقع.

ومن هنا ظهر: وجه عدم التهافت بين كلامه هنا وتصريحه في ذيل حديث الرفع بصلاحيّة إيجاب الاحتياط لتنجيز الواقع واستحقاق العقوبة على مثلها، وعليك بالمراجعة إلى كلماته لعلّك ترى دفع مثل هذا الإشكال عنه فدبر.

نعم، الذي يرد عليه: هو أنّ ما أُفيد من عدم إمكان استكشاف الإيجاب المزبور إنّما يتمّ من حيث توجّه مثل هذا الخطاب إلينا.

وأما لو قيل بإمكان استكشاف الإيجاب الواصل من إطلاق هذا الخطاب بالنسبة إلى الموجودين في زمانه ثمّ إثباته لنا بالإجماع على الاشتراك، أو استصحاب الحكم الثابت للعنوان الكلّي ممّن اشتبه عليه الحكم فلا ضير فيه، فتدبّر^(١).

١٢٣. قوله: إلّا أنّها تُعارض بما هو أخصّ ... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى أنّ مثل هذا الجمع في غاية المتانة بالنسبة إلى الأخبار المعلّلة بالهلكة، بناءً على استكشاف إيجاب الاحتياط بالتقريب الذي نحن ذكرناها أخيراً. إلّا أنّ إطلاقها يشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ وغيرها، وأخبار الحليّة مختصّة بالشبهات البدويّة.

بل في مثلها لا مجال للجمع الآخر من الحمل على الاستحباب؛ لإباء حمل الأمر المعلّل بالاقتحام في الهلكة على الاستحباب.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٢٤٢/٣.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٤٥، (المجمع): ١٤٣/٢.

نعم، هذا الجمع يصحّ في الطائفة الثانية من الأخبار المشتملة على إيجاب الاحتياط، وفي مثلها لا مجال للجمع السابق؛ لأنّ ظهورها في الإيجاب المولويّ الطريقيّ يمنع عن الشمول لموارد المعلوم بالإجمال، بناءً على التحقيق من منجزية حكم العقل بمنجزية العلم إجمالاً، فحينئذٍ لا يبقى في البين وجهٌ للأخصية إلا من حيث شمولها للشبهة قبل الفحص دون أدلة البراءة.

ولكن لا يخفى ما فيه: من أنّ مجرد قيام الدليل المنفصل على التخصيص بعد الفحص في أدلة البراءة لا يوجب انقلاب النسبة في مقام الجمع، كما أن شمولها للشبهة الوجودية لا يجدي مع كثير من إطلاقات أدلة البراءة الشاملة لها.

وعلى فرض اختصاص الجمع بالشبهة التحريمية لا يجدي مثله في المقام بعد الجزم بالملازمة بين البراءة في الشبهات التحريمية والوجوبية، فمثل هذا الإجماع يوجب إجراء حكم المتباينين عليهما من هذه الجهة.

بل ولولا حضور بعض أخبار البراءة في خصوص الشبهة الحكمية - مثل خبر «ما حجب» بالتقريب المتقدم - أمكن دعوى أخصية أخبار وجوب الاحتياط؛ من جهة اختصاصها من حيث المورد بالشبهات الحكمية من دون إجماع أيضاً بإلحاق الشبهات الموضوعية بها.

وبالجملة نقول: إنّ حقّ الجمع بين هذه الطائفة وأخبار الحلّية هو رفع اليد عن ظهور الإيجاب بنصّ أخبار الترخيص بحملها على الاستحباب.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما أُفيد من الجمع بالوجهين لا يجريان في جميع الطوائف، بل كلّ طائفة مختصة بنحو من الجمع لا يجري في غيرها كما هو ظاهر^(١).

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٢٤٣/٣ - ٢٤٧، مقالات الأصول: ١٨١/٢.

[مناقشة أدلة الاحتياط في الشبهات البدوية]

[الوجه الأول: العلم الإجمالي]

١٢٤. قوله: إلا أنه إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى أن محطّ البحث في المقام إنّما هو في صورة قيام الأمانة على تكليف قابل لانطباق المعلوم بالإجمال عليه، دون ما لا يكون قابلاً لانطباق المعلوم، ولا ما كان قائماً على تعيين المعلوم وتشخيصه في المورد.

فإنّ في الأوّل لا إشكال في عدم صيرورته منشأً لانحلال المعلوم، كما لو قامت الأمانة على حرمة من جهة غير الحرمة المعلومّة، كما أنّ في الثاني أيضاً، لا في كونه معيّناً لمعلومه على وجه يمنع عن تأثير العلم في لزوم الاجتناب عن الطرف الآخر ولو كان محتمل التكليف من ظنيّة الأمانة المعيّنة، وسيأتي توضيحه في مقام شرح منجزية العلم الإجمالي.

وحيث اتّضح ذلك فنقول: إنّ الأمانة القائمة على ثبوت تكليف بلا عنوان قابل^(٢) لانطباق المعلوم: تارةً بكونه [أ] علميّة، وأخرى ظنيّة.

وفي حكمه ما لو كان مثبتاً من الأصول شرعيّة أم عقليّة، كقاعدة الاشتغال المثبته للتكليف.

وعلى أي حال، تارةً يكون قيام الأمانة المزبورة سابقاً على حصول العلم الإجمالي، وأخرى يكون مقارناً، وثالثةً يكون لاحقاً.

فإن كانت الأمانة علميّة فقد يتوهم كونها [أ] منشأً لانحلال العلم،

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٤٦، (المجمع): ١٤٥/٢.

وانقلابه حقيقةً إلى علمٍ تفصيليٍّ وشكٍّ بدويٍّ، كما هو الشأن في كلية الدوران بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، ومن جهة ذلك التزم بمانعته عن لزوم الاجتناب عن الطرف الآخر ولو كان قيام الأمانة التفصيلية القطعية بعد العلم الإجمالي؛ نظراً إلى أن العلم الإجمالي إنما كان منجزاً ما دام باقياً^(١)، ومع انقلابه إلى علمٍ آخر لا يصلح للمنجزية للطرف المشكوك.

وعمدة تقريره: أنه إذا علمنا بحرمة أحد الإنائين بلا عنوان فيه، وعلمنا أيضاً بحرمة شخص إناء زيد تفصيلاً، ينطبق المعلوم بالإجمال - بما هو معلوم - على هذا الإناء المعلوم قهراً، فيخرج الآخر عن الطرفية، فيبقى مشكوكاً بشبهة بدوية؛ من جهة دوران الأمر بين ثبوت تكليف واحد في خصوص إناء زيد المعلوم تفصيلاً، أو تكليفين في كليهما.

وبيان آخر: إن من الواضح أن نفس الحرمة الواقعية وإن كانت في الواقع قائمة بوجود مخصوص مشكوك الانطباق على كل من الطرفين، ولكن من البديهي أن العلم الإجمالي ما تعلق بالحرمة الواقعية بخصوصية من حيث المحل، بل إنما تعلق بالحرمة القائمة بأحد الإنائين بتوسيط عنوان مشترك بينهما ذاتياً أم عرضياً.

فمتعلق العلم ليس إلا الجامع القابل للانطباق على كل من الطرفين، وهو غير متعلق بالحرمة الواقعية القائمة بإحدى الخصوصيتين المردد عند المكلف المتعينين واقعاً.

وحيث كان متعلق العلم بما هو علم هو [ال]جامع فنقول:

(١) في «ن»: «بقاؤه»، والأولى ما أثبتناه.

إنَّ من الواضح انطباقه على ما هو المعلوم تفصيلاً، فمع انطباقه عليه واتِّحاده معه خارجاً يستحيل توجُّه العِلِّمين نحوه، بل لا بدَّ وأنَّ يصير العِلِّمان أيضاً واحداً ولو بانقلاب حدِّهما بحدٍّ واحدٍ، نظير تأكّد الإرادة القائمة بشيءٍ واحدٍ من حيث الجامع والخصوصيّة؛ فلا يبقى في البين إلّا علمٌ واحدٌ بالخصوصيّة المتعيّنة، وشكٌّ بدويٌّ في الطرف الآخر؛ من جهة احتمال عدم انطباق ذات المعلوم - بما هو حرمة قائمة بالخصوصيّة الواقعيّة - على المعلوم تفصيلاً.

هذا غايةُ [ال]توضيح لمرامه بعد دعواه الوجدان أيضاً بعدم العلم بأزيد من إناء زيدٍ، ولعلّه إلى ذلك نظر صاحب الفصول بأنَّ مرجع العِلِّمين إلى علمٍ واحدٍ؛ بناءً على كلامه على صورة دعوى العلم بتكاليف شرعيّة بلا ضيرٍ من حيث الواقعيّة والظاهريّة^(١).

ولكن نقول: إنَّ ما أُفيد إنَّما يتمّ على فرض تسليم تعلّق العلم بنفس الخارجيّات؛ فإنّه لا بدَّ من الالتزام بالوحدة في طرف المعلوم تفصيلاً؛ حذراً عن لزوم اجتماع المثليين، ولكن عمدة الكلام في هذه المقدّمة.

كيف؟! وربّما لا يكون في الواقع حرمةٌ في شيءٍ منها، فلا جرم لا بدَّ وأنَّ يلتزم بأنَّ متعلّق العلم التصديقيّ في الحقيقة هي الصور الذهنيّة، والعلوم التصوريّة التي^(٢) لا موطن لها إلّا الذهن.

غاية الأمر لا بالنظر إليها استقلالاً وبنحو التخلية في الذهن، بل بالنظر إلى [كونها]^(٣) مرآة للخارج، وبنحو تخليلتها عن الذهن على وجه لا يرى بذلك النظر

(١) لم نقف عليه.

(٢) في «ن»: «الذي»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) العبارة في «ن» مشوشة، وما أثبتناه موافق للسياق.

إلا خارجيتها^(١)، وهو الذي يحسبها الجاهل خارجيةً.

وبهذه الملاحظة نقول: بأنّ ظرف عروضها [الـ]ذهن، يقال الصفات الخارجيّة على الخارجيّات التي كانت ظرف عروضها خارجيّةً.

نعم، بملاحظة اعتبار كميّة النظر في تعلّقها صارت^(٢) ظرف اتّصافها خارجيّة، يقال العوارض العارضة على الصور الذهنيّة بلحاظ ذهنيّتها وباعتبار تحليتها فيه، نظير النوعيّة والجنسيّة للأجناس؛ فإنّ ظرف عروضها واتّصافها كليهما [الـ]ذهن.

وحيث اتّضح ذلك فنقول: إنّ من المعلوم أنّها في الذهن متباينان متزعلان عن منشأ واحد، وبعد فرض قيام العلم وبمثل هذه الصوّر فلو تعلّق بكلّ منهما علمٌ مخصوصٌ لا يكاد يلزم في البين اجتماع المثليين أبداً، بل من كلّ صورة يرى عنواناً ويجزم بشيءٍ غير ما يرى من الآخر، وإن انطبق العنوانان على وجودٍ واحدٍ.

ولذا نرى بالوجدان الجزم بشيءٍ بعنوانٍ مع كون هذا الشيء مشكوكاً بعنوانٍ آخر في فرض انطباق كلا العنوانين على منشأ واحدٍ ووجودٍ فاردٍ من دون لزوم اجتماع الضدين أبداً.

فحينئذٍ نسأل: إن تضاد العلمين -التفصيليّ والإجماليّ- هل هو بأزيد من العلم والشك؛ فبعد إمكان تعلّق الشكّ بشيءٍ بعنوانٍ وتعلّق العلم به بعنوانٍ آخر ووقوعه في جميع موارد العلم الإجماليّ لا يصدق تعلّق العلمين بشيءٍ واحدٍ

(١) في «ن»: «خارجاً»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) كذا في «ن»، ولعلّ الأولى: «صار».

بتوسيط عناوين من الإجمالي والتفصيلي.

بل بناءً على هذا يستحيل اتّحادهما؛ لعدم اتّحاد معروضهما في ظرف عروضه،
وحينئذٍ كيف يصدّق الوجدان اتّحاد العلم بالعنوان المرّدّد القابل بذاته للانطباق
على المشكوك مع العلم بالعنوان الخاصّ الغير القابل له؟!

ومرجع [صدق] كلا العناوين بذاتهما على الواحد إلى كون وجود واحد
مجمّع الجهات والحيثيّات كان بعنوان منه متعلّق علم، وبعنوان آخر وبحيثة
أخرى متعلّق العلم الآخر أو متعلّق الشكّ.

نعم، ما لا يصدّقه العقل هو تعلّق العلمين أو العلم والشكّ بتوسيط عنوان
واحد؛ لوحدة معروضها في ظرف عروضه، ولكن أتّى ذلك [من] مقامنا^(١)!

فإن قلت: إنّ لازم ما ذكرت جواز اجتماع الإرادة والكراهة في شيء واحد
بتوسيط عناوين - ولو من حيث الإجمال والتفصيل - بناءً على التحقيق من
كونها كسائر الصفات الوجدانية من قبيل العلم في أنّ ظرف عروضها الذهن
وأنّ الخارج ظرف اتّصافها.

قلتُ: فرّق بين المقامين؛ حيث إنّ معروض الإرادة وإن كان هو الصوّر
الذهنيّة لكن لا بما هي محدودة بحدود خاصّة - نظراً إلى أنّ تعلّق الإرادة بذات
الصوّر لما كان يتبع قيام المصلحة بحيثة^(٢) منشأ انتزاعها^(٣) مع فرض حفظ هذه

(١) في «ن»: «بمقامنا»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «بالحيثة»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) في «ن»: «المنشأ لانتزاعها»، والأولى ما أثبتناه.

الحيثية القائمة به المصلحة مع أي نحوٍ من الصور الحاكية عنه، بلا دخل لحدٍّ خاصٍّ فيه - كان مثل هذه الذات بهذا النحو من الإبهام من حيث الحدود معروض الإرادة، ولذا لو وجد في الذهن منفرداً كان محبوباً، ولو وجد منضماً إلى بعض الضمائم أيضاً كانت الذات المأخوذة في الصورة الخاصة مبهمةً أيضاً محبوبةً.

وبهذه الملاحظة قلنا: في بحث اجتماع الأمر والنهي^(١) بعدم إمكان اجتماع المحبوبة والمبغوضة في العنوانين الحاكيين عن حيثية واحدة ومشاركين في الإراءة عن منشأ واحد جهةً وحيثيةً، وهذا بخلاف العلم والظن والشك؛ إذ من المعلوم أن متعلقهما في ظرف العروض صورة خاصةً بحدودها المتباينة بنحوٍ يستحيل اجتماع المتعلقين في حدٍّ واحدٍ ذهنيٍّ أبداً، بل لا يزال^(٢) المحدود بحدٍّ خاصٍّ ذهنيٍّ غير المحدود بحدٍّ آخر، وأن متعلق العلم أحد الوجودين بحدّه المخصوص المتحقق ذهنًا، ومتعلق الشك صورة أخرى بحدٍّ آخر وإن كانا مشتركين في جهةٍ وحيثيةٍ.

ولئن شئت قلت: قوام العلم والشك بالصورة الذهنية بما لها من حدٍّ خاصٍّ وتحصيلٍ مخصوصٍ ذهنيٍّ، وقوام الإرادة والكراهة بذات الصورة الحاكية عن الحيثية الخارجية من دون دخلٍ لحدودها الخاصة فيهما بحيث لو فرض بأي نحوٍ من الشكل في الذهن كان محبوباً، وبعد وحدة الجهة المبهمة في ضمن الصور المتباينة يستحيل صيرورته محبوباً ومبغوضاً.

(١) تقدّم في ص ٣٤٦ - ٣٤٩ من الجزء الأول.

(٢) في «ن» «يزال كان»، والأولى ما أثبتناه.

وهذا بخلاف متعلّق العلم والشكّ، والجهة المبهمة الحاكية عن حيثيّة واحدة لم تكن متعلّقةً بهما، بل المتعلّق هو الذات المحدودة بحدٍّ مغايرٍ مع غيره ذهنًا ومانع عن اجتماع الصفتين في معروضٍ واحدٍ.

وعليه: فلا بأس بتعلّق العلم بصورة خاصّة، والشكّ بصورة أخرى وإن كانتا حاكيتين عن جهةٍ مشتركةٍ في المنشئة، ومن هذه الجهة ترى إمكان القطع بوجود الإنسان مع الشكّ بوجود إنسانٍ خاصٍّ في ضمن زيدٍ مع فرض كون الموجود الواقعيّ زيداً، والحال أنّ محبوبيّة طبيعة الإنسان ومبغوضيّة الإنسان الخاصّ غير معقولٍ.

وليس نكتة ذلك إلّا ما أشرنا إليه: من أنّ متعلّق المحبوبيّة هو الذات المبهمة المحفوظة في ضمن جميع الصوَر بملاحظة حكايتها عن الحيثيّة القائمة بها والمصلحة المحكيّة عنها بجميع أنحاء الصوَر الذهنيّة.

ومعلومٌ: أنّ مثل هذه الذات المبهمة المحفوظة بعدما كانت معروضة^(١) الإرادة يستحيل معروضيّةـ[ها] بصفةٍ أخرى مضادة^(٢) معها ولو في ضمن صورةٍ أخرى، وهذا بخلاف العلم في صور إجمال المتعلّق؛ إذ هو متعلّق بالذات المجرّدة بوصف تجرّده الموجب لسعة انطباقه.

ومثل هذا المعنى بهذا الوصف والخصوصيّة لم يتحقّق في ضمن صورةٍ أخرى محدودةٍ بحدٍّ آخر فلا بأس بطرؤ صفةٍ أخرى مضادةٍ مع العلم المزبور أو

(١) في «ن»: «كان معروض»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «مضاد»، والأولى ما أثبتناه.

مماثل له^(١).

بل نقول: إنَّ مثل هذا المعنى بهذا الوصف لا يكاد يصدق على واحدٍ من الطرفين؛ لبداهة أنَّ ما ينطبق على الأفراد الخارجيّة هو المفهوم بنفس ذاته، غاية الأمر تجرّده في الذهن عن الخصوصيّات منشأً لسعة انطباق الذات على مثله وعلى غيره.

وفي الحقيقة حيثيّة التجرّد منشأً لسعة نسبة ذات المحمول، ومثله خارجٌ عن المحمول، فلو لوحظ مثل هذه الحيثيّة في متعلّق العلم بلحاظ قيامه بالمفهوم المجرّد بوصف تجرّده يستحيل بعده^(٢) انطباقه على فردٍ؛ لأنَّ كلّ فردٍ هو ذات الإنسان لا الإنسان الصادق على غيره أيضاً بهذا الوصف.

ومن هذه الجهة نقول: إنَّ المعلوم بالإجمال بوصف المعلوميّة لا يكاد ينطبق على واحدٍ من الطرفين، وما هو قابلٌ للانطباق على كلّ واحدٍ منهما هو المتعلّق للعلم من حيث ذاته لا من حيث معلوميّته.

وهذا بخلاف متعلّق الإرادة؛ إذ بملاحظة تعلّقها بنفس الذات بلا دخلٍ لحيثيّة التجرّد الملازمة لسعة الانطباق في المتعلّق تصدق على الفرد في ظرف كونه أوّل وجوداته؛ لسقوط الطلب بمجرّد تحقّق ذلك.

ولئن شئتُ قلت: إنَّ متعلّق العلم أخذ على نحوٍ يأبى عن الحمل، ومتعلّق الإرادة أخذ على نحوٍ لا يأبى عنه.

ومن هنا اتّضح أيضاً: معنى الإطلاق في متعلّق الأحكام المستفاد من

(١) في «ن»: «عليه»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) كذا في «ن».

مقدّمات الحكمة: من أنّه ليس المراد كون المطلوب هو الذات المجردة بوصف التجرد وسعة الانطباق؛ لما عرفت أنّ مثله يأبى عن الحمل والصدق على الخارجيات أيضاً.

ولا الذات في ظرف التجرد المزبور؛ إذ مثله وإن لم يأب عن الحمل والصدق لكن لا يسري مثله في ضمن صور ذهنيّة أخرى، بل مطلوبيّته تختصّ بصور خاصّة بحيث لو فرض تحقّق الذات في ضمن طور آخر في الذهن لا تكون مطلوبة^(١)، مع أنّه ليس كذلك.

بل المراد كون المطلوب بتمامه ما هو [مدلول]^(٢) الإنسان الذي هو معنى متحقّق مع أيّ طور ذهنيّ وخارجيّ، وهو المبهم المحض حتّى بالإضافة إلى الطوارئ الذهنيّة.

وبهذه الجهة نقول: بأنّ حيثيّة الإطلاق والتقيد جاءت من قبل كيفيّة تعلّق الحكم، ويستحيل أخذ مثله في مفهوم المتعلّق، ولذا نورد على المشهور^(٣) الآخذين للإطلاق في مدلول اللفظ بأنّ مرجعه إلى أخذ الخصوصيّات الناشئة عن الحكم في موضوعه، وهو محالّ^(٤).

وحيث أنّصح ما ذكرناه من أوّل المقالة إلى هنا بطوله فقد ظهر: بطلان توهم انطباق المعلوم بالإجمال بوصف المعلومّة على واحدٍ من الطرفين معلوماً

(١) في «ن»: «يكون مطلوباً»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) العبارة في «ن» مشوشة، وما أثبتناه موافق للسياق.

(٣) نسب ذلك إليهم في هداية المسترشدين: ١٦٠/٣ - ١٦٧.

(٤) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٢٤٧/٣ - ٢٤٨.

كان أو مشكوكاً.

نعم، ما يصلح للانطباق هو ذات المعلوم لا بوصف المعلومية، فإذا علم بأحد الوجودين، ثم علم بوجود زيد، فما ينطبق على زيد هو عنوان أحدهما بذاته بملاحظة ما فيه من الإبهام الموجب لصلاحيّة الانطباق على الفرد، لا بما هو معلوم؛ إذ هو بهذا اللحاظ يأبى عن الحمل كما ذكرناه.

كيف؟! ومن البديهيّ صدق هذا العنوان على الطرف الآخر أيضاً مع أنّه مشكوك الوجود.

فإن قلت: إنّ العلم بأحد الوجودين يصدق على المعلوم تفصيلاً جزماً. قلت: نعم، لكن الصادق هو مفهوم العلم بأحد الوجودين لا مصداقه، وهذا محطّ البحث، وحينئذٍ فلا مجال لدعوى اتحاد أحد المصداقين مع الآخر بعد بقاءهما جدّاً، ويقوم كلّ منهما بصورة مباينة مع الآخر.

ولازم ذلك كلّ: دعوى الانحلال في العلم التفصيليّ حكماً - كالأمانة التفصيليّة - لا حقيقة، فحينئذٍ لا بدّ من سوق الكلام في الجميع بطورٍ واحدٍ.

[حالات الأمانة مع العلم الإجمالي]

وملخص القول فيه: هو أنّ الأمانة القائمة - علميّة كانت أو ظنيّة -:

تارة مقارنة مع العلم الإجماليّ.

أو مقدّمة حدوداً.

أو مؤخّرة كذلك.

[الأول: تقارن الأمانة مع العلم الإجمالي]

فإن كانت مقارنة، فالظاهر عدم الإشكال في مانعيتها عن منجزية العلم بالنسبة إلى معلومه؛ وذلك لأن الأمانة التفصيلية مقتضية لتنجز الخصوصية جزماً، بخلاف العلم الإجمالي؛ حيث إنه لا يقتضي إلا تنجز معلومه الذي ليس إلا الجامع بوجهه الذاتي أو العرضي، ولا يقتضي مثله تنجز الخصوصية بتاً، ولذا لا يكاد يترتب بواسطته آثار الخصوصية.

ولازم ذلك: عدم صلاحية العلم الإجمالي مع التفصيلي في تنجز الخصوصية، وحيث إن تنجز الخصوصية لا ينفك عن تنجز الحصة المتحققة في ضمنه، بخلاف تنجز الجامع فإنه ينفك عن تنجز الخصوصية، فلا جرم تُقدّم الأمانة التفصيلية في تنجز متعلّقه المانع عن تأثير العلم رأساً؛ لأن تأثير العلم الإجمالي في متعلّقه مستلزم لأحد المحذورين:

إما عدم تأثيره حتى في تنجز الخصوصية المتعلقة له.

أو تفكيك تأثيره فيها عن تأثيره في تنجز الحصة المتحققة في ضمنه.

وكلّ منهما لا وجه له؛ إذ يأبى عنه العقل السليم.

ولازمه حينئذٍ: خروج متعلّقه عن صلاحية تأثير العلم الإجمالي بالإضافة، فلا يبقى الصالح إلا الحصة المتحققة في ضمن غيره، وهو من الأول مشكوك.

وبمثل هذا البيان ربّما نقول: بأنّه لا مجال لمزاحمة مقتضي الجامع مع مقتضي الفرد الخاص في سائر الموارد.

[الثاني: تقدّم الأمانة على العلم الإجمالي]

وإن كانت الأمانة التفصيليّة مقدّمة، فلا شبهة في أنّه بوجودها لا تكون منشأ الانحلال؛ لأنّ الأمانة في كلّ آنٍ منجزّة لذلك الآن، لا أنّه بحدوثها منجزّة^(١) إلى الأبد؛ فلا جرم ما هو مانعٌ عن التأثير هو المنجز في حال حدوث العلم، وهو ليس إلّا وجودها حين وجوده، فيرجع مآل ذلك أيضاً إلى الأمانة المقارنة لا اللاحقة، فيجبيء فيه ما قلنا.

[الثالث: تأخّر الأمانة عن العلم الإجمالي]

وأما المتأخّرة عن العلم الإجماليّ، [و]كان المعلوم بالإجمال قابلاً للتأثير من قبل العلم الإجماليّ فيؤثّر العلم من حين حدوثه باشتغال الذمّة بالأمر المردّد، ويترتب عليه حينئذٍ حكم العقل بلزوم الفراغ عنه يقيناً.

فإن قلت: كلّ علمٍ إنّما يوجب في كلّ آنٍ اشتغال الذمّة بمعلومه في ذاك الآن، وليس مجرّد حدوثه علّة للاشتغال إلى الأبد؛ كيف؟! ولو زال العلم السابق من جهة احتمال النسخ أو غيره لا يكفي حدوث العلم السابق في لزوم الاحتياط في^(٢) أطرافه بعد زواله جزماً.

فإذا كان كذلك فنقول: إنّ العلم التفصيليّ المتأخّر بعد قيامه على أحد الطرفين وإن لم يوجب انحلال العلم السابق حقيقة؛ لما عرفت، ولكن من المعلوم أنّه من حين الحدوث يعلم بالتكليف في طرفه، ففي هذا الحين الأمر

(١) في «ن»: «بحدوثه منجزّ»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «من»، والأولى ما أثبتناه.

المردّد في [البن] غير قابلٍ للتنجّز من قبل العلم الإجماليّ مستقلاً؛ للجزم بدخل هذا العلم التفصيليّ في تنجّزه حينئذٍ، فكان هذا العلم اللاحق بمضميمة المقدّمة المزبورة بمنزلة العلم المقارن جزماً.

قلتُ: لا ريب ظاهراً في أنّ العلم بكلّ تكليفٍ في كلّ آنيّة تامّة للاشتغال به على وجهٍ يحكم العقل بلزوم الفراغ عنه ما دام كون الشكّ في فراغه غير ناشئٍ عن الشكّ في سقوط التكليف الثابت يقيناً.

وحيث كان الأمر كذلك فنقول: إنّهُ إذا علم إجمالاً بتكليف مردّد بين الطرفين ينحلّ مثل هذا العلم - بمقتضى انحلال التكليف المعلوم بحسب الآنات - إلى تكاليفٍ متعدّدة [و] إلى علوم متعدّدة ناشئة من العلم بحدوث التكليف في طرفٍ، وبقاءه في طرفٍ آخر، فيتّضح حاله من الشكل المرتسم بفرض كلّ نقطةٍ تكليفاً، والخطّ بينهما ميزاناً للطرفيّة للعلم الإجماليّ.

وإذا كان الأمر كذلك نقول: إنّ العلم التفصيليّ اللاحق إنّما يصلح لرفع منجزيّة العلم بالطرفين الدفعيّين، وأمّا العلم بحدوث التكليف في طرفٍ والباقي في الطرف الآخر المنتهي إلى العلم بالتكليفين التدريجيّين فلا يصلح مثلُ هذا العلم اللاحق للمانعيّة من تأثيره في المردّد بينهما، فلا جرم بمجرّد حدوث العلم بوجود تكليفٍ في الآن الأوّل أو ثبوته في الآن الثاني كان العقل يحكم باشتغال الذمّة بالمردّد بينهما، على نحوٍ يلزم بالفراغ عنه ما دام لم ينقلب هذا العلم بالشكّ بالحدوث من الأوّل في أحد الطرفين بنحو الشكّ الساري من جهة نسخٍ أو غيره، وإن كان مشكوكاً فعلاً من جهة الشكّ في سقوطٍ ناشئٍ من جهة عصيانه، أو امتثاله أو خروجه عن محلّ الابتلاء مثلاً بمضيّ زمان[ه].

ولهذه الجهة نقول: بأن التلف بعد العلم لا يؤثر في نفي الاجتناب عن الطرف الآخر، مع أنه فعلاً لا يكون في البين علمٌ إجماليٌّ.

وعمدة النكتة: هو أن العلم الإجمالي من حين حدوثه صار علّة لاشتغال الذمة بالمرّد بين التكليف الفعلي في طرف، والتدريجي في طرفٍ آخر، فجميع الآفات في هذا الطرف صار طرف العلم بالتكليف في الآن الأوّل في الطرف الآخر.

ومن البديهي: أن مثل هذا العلم ما دام باقياً على الثبوت [فهو] موجبٌ للاشتغال وإن زال من جهة احتمال سقوطه بأحد الوجوه المتقدّمة، وحينئذٍ فالعلم التفصيليّ اللاحق بعد عدم تأثيره في تنجّز التكليف في الآن السابق عليه فذاك التكليف المرّد بينه وبين الباقي في الطرف الآخر يصلح للمنجزية بالعلم الإجماليّ، ويحكم العقل أيضاً بالاشتغال بذلك المرّد ما دام يبقى العلم بحدوث التكليف المرّد بينهما^(١) وإن شكّ في سقوطه بمضيّ زمانه.

ومجرّد قيام العلم التفصيليّ اللاحق حينئذٍ لا يجدي في رفع هذا العلم التدريجيّ الذي كان تأثيره في تنجّز التكليف اللاحق مساوفاً لحدوث العلم المتعلّق بهما.

غاية الأمر يعتبر في بقاء العلم المزبور على المنجزية بقاء العلم بالحدوث المرّد، وعدم انقلاب علمه بالتدريجيّ شكّاً سارياً، والمفروض أن العلم التفصيليّ اللاحق لا يرفع مثل هذا العلم، بل هو بعدُ باقٍ بحاله وإن شكّ في

(١) كذا في «ن».

سقوطه من جهة مضيّ زمانه؛ إذ هو مثل التلف بعد العلم غير مجدٍ في منع تأثير العلم.

فإن قلت: إنّ مجرد بقاء العلم المزبور لا يكفي في بقاء التنجّز، بل يحتاج إلى بقاء المعلوم على قابليّته للتنجّز والتأثير من قبل العلم الإجماليّ، وبعد فرض حصول العلم التفصيليّ لا يبقى المعلوم المردّد في هذا الحين على القابليّة للتنجيز من قبله، والتكليف الآخر الباقي في الطرف الآخر عن قابليّة للتأثير من قبل العلم الإجماليّ إلى الأبد؛ للجزم بأنّ هذا المردّد غير قابلٍ للتأثير من قبل العلم التفصيليّ؛ لعدم تأثيره في تنجّز المعلوم السابق عن نفسه، فإذا فرضنا [أنّ] طرف المعلوم هو السابق عن نفسه، فمثل هذا الأمر المردّد بينهما غير قابلٍ للتأثير من قبل العلم التفصيليّ، فيصدق حينئذٍ بقاء المعلوم المردّد على تأثيره من قبل العلم الإجماليّ حتّى في الآن اللاحق، كما هو واضح.

نعم، ما أفيد إنّما يتمّ في المعلوم حين حدوث العلم التفصيليّ؛ إذ العلم الإجماليّ لا يكون مؤثراً فيه؛ لمؤثريّة العلم التفصيليّ في متعلّقه.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ حال المتأخّر من الإرادة حال التلف بعد العلم الغير المانع عن الاحتياط في الطرف الآخر.

ومن التأمّل فيما ذكرنا أيضاً: ظهر بطلان توهم جريان الأصل في الطرف الآخر بلا معارضٍ؛ إذ مضافاً إلى النقض بصورة خروج الطرف عن محلّ الابتلاء بعد العلم أنّ العلم الإجماليّ بعدما كان منجزاً من أوّل الأمر في هذا الطرف الباقي كان منشأً لسقوط هذا الأصل اللاحق في موطنه بواسطة المعارضة مع الأصل الجاري في الطرف الآخر قبل العلم التفصيليّ بالتكليف.

وبهذا البيان نقول: بعدم جريان الأصل بعد التلف والعلم التفصيلي وإن قلنا بأن المانع عن جريان الأصل في أطراف العلم تساقطهما، فضلاً عن دعوى أن كون المانع هو نفس الطرفية للعلم الإجمالي، ولو لم يكن معارضاً بمثله، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله.

ثم لا يخفى: أن ما ذكرنا كله أيضاً إنما هو في صورة قيام العلم التفصيلي المتأخر على التكليف السابق، وأما لو قام على تكليف محتمل الانطباق على المعلوم إجمالاً، أو محتمل الحدوث من حينه، كوقوع قطرة جديدة في أحد الإنائين المعلوم إجمالاً نجاسته سابقاً، فلا إشكال في عدم جريان أصل الشبهة السابقة.

إذ مثل هذا العلم التفصيلي ما تعلّق على طرفي العلم تدريجاً^(١)، بل هو قائم على أحد طرفي العلم بالتكليف الدفيعين، وفي مثله لا مجال لأصل الشبهة السابقة كي يحتاج إلى الجواب، وذلك ظاهر.

وحيث اتضح ما ذكرنا ظهر: ما [في] كلام المصنّف من تقريب الانحلال؛ إذ مرجعه إلى انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي المتأخر، وما أفيد إنما يتم بناءً على ظاهر مختاره من تحيّل الانحلال الحقيقي، وانعدام العلم الإجمالي رأساً، وانقلابه [إلى] تفصيلي.

ولكن قد اتضح بما لا مزيد عليه بطلان هذه المقالة.

فحينئذ الأولى في تقرير الانحلال السابق:

تارةً: بنحو [ما] أفاده في الفصول من دعوى مقارنة العلم بالأحكام

(١) في «ن»: «تدرجياً»، والأولى ما أثبتناه

الواقعية مع العلم بالأمارات المعتبرة إجمالاً، وأن يتحقق التفصيل بها بعد الظفر بها بالفحص عنها^(١).

وأخرى: بدعوى منجزيّة الشكّ بها قبل الفحص عنها بحيث كلّما ظفر بعد الفحص بأمارّة يعلم أنّه منجّزٌ من حين وجود العلم الإجماليّ، لا من حين الظفر بها، والله العالم.

[الإشكال على الانحلال بوجود المانع]

١٢٥. قوله: قلت إنّما يضرّ السبق...^(٢).

أقول: فيما أفاده من فرض العلم بحدوث تكليفٍ جديدٍ غير المعلوم بالإجمال لا يوجب مثله الانحلال حتّى لو فرض سبق الأمارّة أيضاً؛ إذ في الحقيقة لا يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم تفصيلاً.

ولقد أشرنا في أوّل البحث^(٣) بأنّه خارجٌ عن محلّ الكلام رأساً، وإنّما محطّ النزاع هو صورة قابليّة انطباق المعلوم السابق على المعلوم لاحقاً.

وفي هذه الصورة ظهر ممّا ذكرنا: أنّ التحقيق هو التفصيل بين السبق واللحوق، خصوصاً مع احتمال حدوث تكليفٍ جديدٍ حين العلم؛ إذ في الصورة المزبورة يصدق عدم قيام الأمارّة على واحدٍ من طرفي العلم بالتكليف بين الطرفين تدريجاً، وإن كان قائماً من أحد طرفي العلم بهما دفعياً، لكن انحلال

(١) لم نقف عليه.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٤٧، (المجمع): ١٤٦/٢.

(٣) تقدّم في ص ١٨٨ من هذا الجزء.

العلمين غير مضرّ ببقاء العلم الآخر بحاله.

نعم، في صورة قيام العلم التفصيليّ بثبوت التكليف سابقاً وإن كان العلم التفصيليّ قائماً على أحد الطرفين، لكن قد تقدّم أنّه بعد فرض عدم منجزّيته بالنسبة إلى ما تحقّق سابقاً فيه فلا يجيء مثله في انحلال العلم به وبغيره؛ لأنّ شرط الانحلال كون العلم القائم على أحد الطرفين منجزّاً له، ومع عدم صلاحيّته للمنجزّيّة لا يكفي الانحلال المعلوم بالإجمال ولو حكماً^(١).

١٢٦. قوله: إلّا أنّ نهوض الحجّة... إلى آخره^(٢).

أقول: الأولى أن يوجّه ذلك بنحو ما ذكرناه من صيرورة المعلوم بالإجمال بقيام المنجزّ في أحد الطرفين خارجاً عن صلاحيّة التنجزّ بالعلم به مستقلاً، وإن ما يصلح له هو الطبيعة المقيدة بكونها في ضمن الطرف الآخر، وهو مشكوكٌ رأساً. وعمدة النكتة فيه: هو أنّ العلم إنّما يؤثّر التنجيز في المعلوم بتوسيط الجهة الجامعة بين الطرفين، ومثل هذه الجهة إنّما تصلح لانتساب التنجزّ فيه في صورة صلاحيّته له في أيّ واحدٍ منهما، وإلّا فيستحيل طرّو صفةٍ للجهة الجامعة السارية في الفردين مع عدم صلاحيّة أحد الفردين له أبداً، فلا جرم نفي صلاحيّة أحد الفردين يوجب تقييد ما هو صالحٌ بالفرد الآخر الذي ليس متعلّق العلم بقائم، [و] إنّ ذلك في صورة سبق الأمارات على العلم وتقارنه.

وإلّا فمع فرض تأخرها عن العلم الإجماليّ فقد عرفت بما لا مزيد عليه بأنّه

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٥٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٤٧، (المجمع): ١٤٦/٢.

غير صالحٍ لصرف التنجّز إلى طرفه أصلاً، بل كان حال العلم التفصيليّ بعده كالتلف بعده في عدم منع مثله عن بقاء تأثير العلم في الطرف الآخر إلى الأبد.

١٢٧. قوله: مثلاً إذا علم إجمالاً... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى ما في هذا المثال من عدم المناسبة بمحلّ النزاع؛ لأنّ الأمانة حينئذٍ كانت معيّنة للمعلوم، ورافعةً لإجماله، [و] في مثل هذه الصورة نحن أيضاً ملتزمون بمانعيتها عن منجزية العلم بالنسبة إلى الطرف الآخر المرخص فيه مطلقاً، وأنّ مورد البحث الذي نحن فصلنا فيه بين صورة السبق والحق هو صورة قيام الأمانة على مجرد الثبوت للتكليف في أحد الطرفين بلا عنوانٍ، فحقّ المثال حينئذٍ فرض قيام البيّنة اللاحقة على مجرد حرمة الإناء المعين بلا عنوانٍ على وجهٍ قابلٍ لانطباق المعلوم الإجماليّ عليه وعدمه، وسيأتي نكتة الفرق بين الفرضين.

وبهذه النكتة أيضاً يفرّق بين الأمانة النافية والمثبتة بعد العلم بأنّ الأوّل بملاحظة حجّيته كان مانعاً عن منجزية بالنسبة إلى الطرف ولو كان متأخراً، بخلاف الثاني؛ إذ لا بدّ من التفصيل بين قبل العلم وبعده حسب ما مرّ الكلام فيه.

وتتمّة الكلام في وجه الفرق بين الصورتين وتوضيح النكتة الفارقة سيجيء إن شاء الله في مقام شرح منجزية العلم الإجماليّ.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٤٧، (المجمع): ١٤٧/٢.

١٢٨. قوله: ولولا ذلك... إلى آخره^(١).

أقول: ما أُفيد كذلك لو كان المدعى العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية، وإلا فلو كانت الدعوى هو العلم الإجمالي بمطلق الحكم الفعلي فلا عنوان يكفي مثل هذه الجهة في الانحلال الحقيقي على ما توهم.

١٢٩. قوله: لاحتمال أن يُقال...^(٢).

أقول: هذا البيان مجادلةً بوجه أحسن، وإلا فحقّه أن يقال: إنّ مجرد عدم استقلال العقل بالخصّة يكفي لمجيء قبح العقاب بلا بيان^(٣).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٤٧، (المجمع): ١٤٧/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٤٨، (المجمع): ١٤٨/٢.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٢٤٨ / ٣ - ٢٥٥، مقالات الأصول: ١٨١/٢ - ١٩٨.

[تنبيهات البراءة]

[التنبيه الأول: اشتراط عدم وجود أصل موضوعي في موردها]

١٣٠. قوله: وإنَّما تجري أصالة... إلى آخره^(١).

[أقول]: وذلك في الحقيقة من صغريات القاعدة الكلّية في جميع الأصول والأمارات: من أنَّ جريانها فرع عدم وجود وارد أو حاكم عليها؛ إمّا لكون أحدهما منقّحاً لموضوع الآخر نفيّاً أو إثباتاً، وإمّا من جهةٍ أخرى.

١٣١. قوله: وذلك بأنّ التذكية... إلى آخره^(٢).

أقول: الأولى دعوى: كونها مثل الطهارة أمراً معنوياً ناشئاً عن هذه الأمور، وإلّا فبناءً على ظاهر العبارة من جعله عبارة عن نفس فري الأوداج الناشئ عن خصوصيّة في الحيوان، فلا مجال لجريان الاستصحاب في عدم التذكية؛ لعدم حالة سابقة في الخصوصية المزبورة في فرض كون الشكّ في تحقّقها ناشئاً عن الشكّ في تحقّق الخصوصية المزبورة في المحلّ.

وأوضح إشكالٍ في الأصل المزبور لو فرضت التذكية نفس الفري، وأنّ خصوصيّة المحلّ من شرائط تأثيره في الطهارة فقط، أو هي مع الحلّة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الحكم بالحلّة إذا كان مترتباً على كون الحيوان مذكّي

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٤٨، (المجمع): ١٤٩/٢، وفيهما: «أنّه إنّما تجري».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٤٩، (المجمع): ١٤٩/٢، وفيها: «لأنّ»

فلا جرم كان لانتساب التذكية إلى الحيوان المزبور دخلٌ في الحكم، أو ملازمٌ لحدّه الخاصّ الذي له الدخل فيه، نظير قرشيّة المرأة.

فإذا كان كذلك فأصالة عدم الانتساب إليه، وعدم وروده على الجسم المزبور، أو أصالة عدم تحقّق التذكية المحدودة بحدّه الخاصّ الملازم لانتسابه إليه كافيةٌ في نفي الحكم المترتب على وجوده.

وبهذا البيان أجرينا الأصل المزبور في الأعدام الأزليّة من دون مجال توهم ظهور أمثال هذه القضايا في السلب المحموليّ المنصرف عن السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ ليس في البين قضية سالبة يدعى انصرافها إلى شيء دون شيء، وإنّما يُنتزع مثل هذه العناوين السلبية من دخل وجودها الخاصّ في الحكم؛ نظراً إلى القاعدة الكلّيّة من كفاية ترتّب الأثر على الشيء في استصحاب نقيضه، كما هو ظاهر.

وأضعف من ذلك: توهم أنّ عدم الخاصيّة قبل وجود الموضوع مستندٌ إلى عدم الموضوع، وبعده مستندٌ إلى عدم استعداد نفس المحمول، وأحد العدمين غير الآخر.

إذ تعدّد السبب لا يوجب تكثراً في المسبّب، فكان ما نحن فيه أشبه شيء بالشكّ في بقاء قيام الخيمة من جهة الشكّ في قيام العمود الزائل قطعاً؛ إذ لا شبهه في جريان الاستصحاب في مثله وإن لم يجر في الجامع بين العمودين؛ لأنّه من قبيل الكلّيّ من القسم الثالث، كما هو ظاهر^(١).

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٥٥ - ٢٥٨، مقالات الأصول: ٢٠١/٢ - ٢٠٢.

[التنبيه الثاني: حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً]

١٣٢. قوله: لا شبهة في حسن الاحتياط... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى أنَّ المصلحة القائمة بالذات بعدما كانت مشكوكاً فلا جرم كان حسنُ الذات المقتضي لإرادة الحكم أيضاً مشكوكاً، كما أنَّ مقتضى حكم الوجدان أيضاً بعدم انقلاب الواقع عمّا هو عليه بمحض تعلّق شكّ المكلف بمحبوبيّته عند مولاه، عدمُ الجزم بحسن الذات بعنوان كونه مشكوك الوجوب أو المطلوبيّة.

كيف؟! وعلى فرض عدم المحبوبيّة الواقعيّة يلزم انقلاب الواقع من حيث الحُسن وعدمه عند العالم الحكيم المطلع على السرائر، ولذا اعترف المصنّف بمثل ذلك في بحث التجري^(٢).

فحينئذٍ فلا مجال [في] مثله لدعوى^(٣) الجزم في حُسن الاحتياط إلّا بجعل الاحتياط عنواناً للعزم على الطاعة، لا من عناوين [الفعل] الصادر خارجاً.

وعليه: فلا يُحتاج في دفع صلاحية مثل هذا الحُسن للتقرّب بالعمل إلى تقريب الدور، بل يكفي في منع الصلاحية عدم كونه من عوارض الفعل كي يوجب مثله التقرّب بعمله.

نعم، بناءً على ما أسلفناه^(٤) في بحث التجري وإن كان الصادر خارجاً متعيّناً

(١) كفاية الأصول (آل البيت): ٣٤٩، (المجمع): ١٥٠/٢.

(٢) راجع كفاية الأصول (آل البيت): ٢٥٩ - ٢٦٠، (المجمع): ١٣/٢.

(٣) في «ن»: «لمثله دعوى»، والأولى ما أثبتناه.

(٤) تقدّم في ص ٢٠ من هذا الجزء.

بالْحُسْن والقبح لكن لا في رتبة سابقة على الإرادة، بل المتَّصف بهما هي الذات الملحوظة في رتبة متأخرة عن الإرادة.

ولازمه في المقام كون الاحتياط جزمِيَّ الحُسْن بهذه المرتبة، الذي لازمه كون الاحتياط منتزعا عن الذات في رتبة الطاعة والانقياد، لا عن الفعل بعنوان كونه مشكوك الحكم، ولكنَّ هذا الحُسْن أيضاً غير صالح للمقرَّية.

كيف؟! والمقرَّب هو نفس موضوعه عند فرض صدوره، والمفروض أنَّ الإطاعة في العبادة التي هي موضوع هذا الحُسْن متوقَّفة على الجزم بحُسْن الذات في رتبة سابقة عن الطاعة المحرَّك إليها والداعي إلى مثلها، فمع عدم الجزم به حسب الفرض فلا إطاعة في البين كي يصير حسناً بذاك الحُسْن المحدود بين الطاعة والانقياد.

ومن هنا اتَّضح: أنَّ الطاعة لا تتوقَّف على حُسْن نفسها، ولا يجدي ذلك الحُسْن في تحقيقها، حتَّى على فرض إمكان الدور، فإنَّ مكانه^(١) لا يجدي، وإمكان توقُّف العارض على معروضه؛ إذ بمجرد إمكان ذلك لا يجدي في فعلية توقُّف الطاعة على حسن نفسها، بل المتوقَّف عليه هو حسن الذات في رتبة سابقة عن الذات، والمفروض عدم الجزم به.

و[من] التأمل فيما ذكرنا أيضاً ظهر: بطلان جعل موضوع هذا الحُسْن الجزميَّ الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيَّة القربة؛ وذلك لما عرفت من أنَّ موضوعه عقلاً منحصراً بعنوان الطاعة والانقياد، [وهما] من العناوين المتأخِّرة عن الإرادة؛ وبديهيُّ أنَّ الفعل المزبور بنفسه ليس إطاعةً ولا انقياداً.

(١) في «ن»: «وإمكان»، والأولى ما أثبتناه.

ولقد أجاد المصنّف رحمه الله حيث أفاد في ردّه بأنّه لو كان حسناً لكان عبادةً مستقلةً غير مرتبطةٍ بعالم الاحتياط في العبادات الذي هو موضوع الحكم العقليّ بحسنه جزماً، كما هو ظاهر^(١).

[جواب الأخوند عن إشكال الشيخ]

١٣٣. قوله: قُلْتُ لا يخفى... إلى آخره^(٢).

أقول: عمدة المبنى في جريان الاحتياط في العبادة وعدمه هو كفاية القربة الرجائيّة في عباديّته على فرض المطابقة، وعدم كفاية ذلك المقدار، بل يحتاج إلى القربة الجزميّة.

إذ على الأوّل كان لجريان الاحتياط في العبادة مجالاً، سواء قلنا باعتبار مثل هذا المعنى - شرطاً أو شطراً - في المأمور به، أو قلنا بخروجه عنها وكانت مأخوذة في الغرض منها.

[و] على الثاني يستحيل الجريان، ولو قلنا بخروج القربة عن المأمور به رأساً. وعليه: فلا مجال لجعل منشأ الإشكال في المقام النزاع المعروف في كفيّة اعتبار القربة في العبادة.

بل عمدة منشأ الإشكال في المقام: توهم اعتبار جزميّة القربة المستحيل تحقّقه في المقام ولو قلنا بخروجها عن المأمور به رأساً، كما هو ظاهر.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٥٨ - ٢٦٠.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٥١، (المجمع): ١٥٢/٢.

١٣٤. قوله: لو كان عبادياً... إلى آخره^(١).

أقول: هذا أيضاً على فرض استفادة استحباب نفسي قائم بعنوان محتمل الثواب، وذلك أيضاً بعد حمل الاحتمال المزبور على احتمال الثواب الاقتضائي لا الفعلي؛ حذراً عن لزوم اجتماع المثليين.

وأما مع فرض بقاء احتمال الثواب على ظهوره في الفعلية فيستحيل جعل استحباب نفسي على المحتمل المزبور، بل لا بد من جعل استحبابه طريقياً كسائر الأوامر الطرقية، ومعه لا يبقى الجزم بالأمر الحقيقي الصالح للمقربة في البين، بل لا بد من التشبث بذيل التقرب برجاء الأمر الحقيقي كما لا يخفى.

نعم، الذي يسهل الخطب إباء الأخبار عن استفادة الأمر الطريقي منها؛ بمقتضى قوله عليه السلام: «وإن لم يكن كما بلغه»^(٢)، فلا محيص إلا استفادة الاستحباب النفسي، أو الحمل على الإرشاد إلى ما يستقل به العقل من الثواب المردد بين الإطاعة والانقياد.

وربما يؤيد الثاني أيضاً: احتياج المعنى الأول إلى التصرف في ظهور الأخبار في كون بلوغ الثواب منشأً لاحتمال الثواب الفعلي؛ من جهة رجحان ذاته واقعاً بحمله على الاحتمال البدوي، وإلا فيستكشف من جعل الاستحباب النفسي المحتمل كون استحباب ذاته اقتضائياً لا فعلياً.

هذا، مع أن استفادة الأمر المولوي من أمثال هذه الأخبار في غاية البعد؛ وذلك إنما يتم في صورة صلاحيتها لإطلاق العمل حتى في صورة عدم داعوية

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٥١، (المجمع): ١٥٤/٢.

(٢) راجع وسائل الشيعة: ٦٠/١، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات ح ٦.

البلوغ، وإثبات ذلك بعد ظهور الأخبار في داعويّة البلوغ لنفس العمل في غاية الاختلال؛ لاستحالة إطلاق المعلول على وجه يشمل حال عدم [ال]علة.

فمثل هذا الداعي وإن لم يكن قيداً لموضوع الأجر والثواب؛ نظراً إلى ما أُفيد من أنّ الداعي إلى العمل لا يصير وجهاً وعنواناً للعمل - كما هو شأن كلّ جهةٍ تعليليّة وبه تمتاز الجهات التعليليّة عن التقيدية - ولكن علةً للعمل مانع [عن] الإطلاق على وجهٍ يشمل حال عدم عليّته.

فحيثُ نقول: إنّ المستفاد من مثل هذا الطائفة وإن كان ترتّب الثواب على ذات العمل لكن بعد ظهورها في كونها [لا] ناشئةً عن داعي البلوغ من دون إطلاقٍ فيها بغير حاله، فلا شبهة في انطباق عنوان الانقياد عليه، وبعده لا طريق لاستكشاف الأمر من ترتّب الثواب عليها، كما هو الشأن في الطائفة الأخرى حسب اعتراف المصنّف رحمته.

وتوهم: أنّ ما أُفيد إنّما يتمّ بناءً على تسليم انطباق عنوان الانقياد على العمل، وذلك خلاف مختاره، وعلى ذلك فترتب الثواب على العمل فرع انطباق عنوان الطاعة عليه الملازمة مع الأمر به مولوياً.

مدفوعٌ: بأنّه لو كان كذلك لما كان مجالاً للتفرقة بين الطائفتين، بل في الطائفة الثانية أيضاً لا بدّ من استكشاف الأمر أيضاً من مجرد إضافة الثواب إلى العمل المعنون والمقيّد بقيد كذا؛ نظراً إلى الجزم بعدم دخل العمل في الثواب الانقيادي أصلاً.

هذا كلّ مع أنّه بعد فرض عدم إطلاقٍ للعمل عن داعي البلوغ يستحيل توجّه الأمر المولوي إليه؛ لعدم صلاحية مثل هذا الامر للداعويّة كما هو ظاهر.

وحينئذٍ فالتحقيق: حمل مثل هذه الأخبار بكلاً طائفتيه على بيان ما يستقل به العقل من ترتب الثواب الانقيادي، وحينئذٍ فلا استكشاف لاستحبابها نفسياً أصلاً^(١).

[مفاد أخبار من بلغ]

١٣٥. قوله: وكونها الداعي إلى العمل غير موجب...^(٢).

أقول: كيف لا يكون موجباً مع اقتضاء التعليل ضيقاً في ناحية مدلوله على وجه لا يبقى له إطلاق يشمل حال عدم [الـ]علة، وإن لم يصر الداعي إلى العمل وجهاً وعنواناً له؟! نظير عنوان المقدّمية للشيء الواجب في صيرورته علة لطروء الوجوب على الذات بعنوانه الأولي من دون إطلاق له يشمل حال عدم [الـ]مقدّمية للواجب، وعدم كون المقدّمية للواجب أيضاً وجهاً وعنواناً للواجب.

ولقد أشرنا سابقاً: بأن مثل هذه الجهة هو شأن جميع الجهات التعليلية كما هو ظاهر، ومن هذه الجهة نقول: إنه كم فرق بين مفاد مثل هذه الأخبار، ومفاد أخبار «من سرح لحيته...»^(٣)، وسيتضح الفرق بينهما عن قريب.

نعم، ما أفيد تام^(٤) على فرض اقتضاء عدم التقييد بعنوان الداعي بقاء إطلاق

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٦٠ - ٢٦١، مقالات الأصول: ٢/ ٢٠٣ - ٢٠٥.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٥٢ - ٣٥٣، (المجمع): ١٥٥/٢.

(٣) الكافي: ٤٨٩/٦ ح ١٠، من لا يحضره الفقيه: ٧٥/١ ح ٣٢٢، ثواب الأعمال: ٤٠/١، وكامل

الحديث: «من سرح لحيته سبعين مرة، وعدّها مرةً مرةً لم يقربه الشيطان أربعين يوماً».

(٤) في «ن»: «تمام»، والأولى ما أثبتناه.

ذات العمل حتّى حال عدم الداعي الذي هو علّته ومن جهاته التعليلية، ولكن دون إثباته خرط القتاد.

١٣٦. قوله: فينكشف عن كونه بنفسه مطلوباً... إلى آخره^(١).

أقول: بعد الجزم بعدم ترتّب الثواب على ذات العمل، بل هو من لوازم الإطاعة أو الانقياد فاستكشاف كون الثواب من تبعات الإطاعة فرعُ الجزم من الخارج بعدم انطباق عنوان الانقياد عليه، وهو فرع العلم بالأمر المنشأ للإطاعة، وحينئذٍ كيف يُمكن استكشاف الأمر من الجزم بالثواب؟!

و[ب]بيان آخر نقول: إنّه على فرض تسليم إطلاق الذات لحال داعوية البلوغ يقتضي ذلك كون الثواب مرتّباً عليه بعنوان الإطاعة المتوقّفة في خصوص المقام على الجزم بالأمر، لا صرف احتماله.

ومن المعلوم: أنّ الجزم بالأمر حينئذٍ هو محقق عنوان الإطاعة ثبوتاً، ولو من جهة خصوصيّة المورد، وفي مثله يستحيل تحقّق العلم بالأمر من ناحية العلم بالثواب، كاستحالة استكشاف الأمر من الوعيد [بالعقاب]^(٢) على الترك^(٣)؛ لأنّه أيضاً فرع العصيان المتوقّف على العلم بالأمر، لا نفسه.

ومن هنا ظهر أيضاً: عدم تماميّة كشف الأمر من [ال]وعيد [ب]الثواب في أمثال تسريح اللحية وغيره؛ إذ ذلك إنّما يتمّ في صورة كون الثواب من لوازم وجود الأمر واقعاً، أو من لوازم خصوص إطااعته المتوقّفة المتقوّمه بمطلق

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٥٣، (المجمع): ١٥٥/٢.

(٢) في «ن»: «توعيد الثواب»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) في «ن» نسخة بدل: «العمل» بدل «الترك».

الالتفات إليه ولو باحتماله مع فرض احتمالها أيضاً من الخارج، كي ببركة الجزم بالثواب يجزم به.

وإلا فلا بدّ في مقام كشف الأمر في أمثال هذه القضايا أن يدعى كون مثل هذا البيان من الكنايات العرفيّة عن الأمر بشيء، فكانت هذه في مقام إنشاء الأمر بتبعية جعل الثواب والعقاب على العمل، لا في مقام الأخبار بالثواب الثابت واقعاً مقدّمة^(١) لإعلام المكلف بلوازمه من مطلوبيّته؛ لما عرفت من أنّ الثواب والعقاب ليسا من لوازم العلم الواقعيّ ولو لم يصل^(٢) إلى المكلف كي يتمّ كشفه من العلم بلازمه.

ثمّ إنّه ربّما يمكن استكشاف الإيجاب الطريقيّ من نفس تعليل أخبار التوقّف بالبيان المزبور، لا من الأمر المعلّل بها؛ إذ هو لا يكون إلّا إرشادياً.

اللهم إلّا أن يدعى: بأنّ الظاهر من التعليل كونه تعليلاً بأمر عقلائيّ، ولازمه كونه ظاهراً في الإعلام بترتب العقوبة على الشبهة، لا أنّه من باب الأمر بالاجتناب تعبدّاً بلسان جعل العقاب على المشتبه، كما هو ظاهر.

١٣٧. قوله: و[لعله] لذلك أفتى المشهور... إلى آخره^(٣).

أقول: لا يخفى أنّ لازم استفادة [الـ] استحباب المولويّ من الأخبار المزبورة كون البلوغ له موضوعيّة في ترتّب الحكم المزبور.

غاية الأمر يستنبط مثل هذا الحكم القائم بموضوعه كلّ مجتهد.

(١) في «ن»: «مقدماً»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «يوصل»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٥٣، (المجمع): ١٥٦/٢.

ولازمه حينئذٍ: فتواه باستحباب العمل لمن بلغ إليه الثواب بهذا العنوان، أو لذات العمل ولو لكوته ممن بلغ إليه ثواب العمل على الوجهين، من كون البلوغ عنواناً أو داعياً.

وليس وظيفة الفتوى باستحباب ذات العمل حتى بالنسبة إلى من لم يصدق عليه عنوان البلوغ، وحينئذٍ لو سلم ما أُفيد من سيرتهم بالفتوى بالاستحباب [فإنما يكشف ذلك عن فهمهم؛ إذ حينئذٍ للمجتهد أن يستنبط الحكم من الدليل، ويفتي على طبق مضمونه من استحباب ذات العمل، وإن كان دليل اعتبار مثل هذا الطريق مختصاً بالمجتهد.

ومن ذلك نقول: بأن المجتهد يستفيد حكم الغير من عموم «لا تنقض اليقين بالشك»^(١) فيفتى به لغيره، وإن كان المتيقن والشك مختصاً بالمجتهد ولم يكن صادقاً في حق المقلد أصلاً.

ومثل هذه الجهة من أحد نتائج كون الحكم في أمثال هذه العناوين مولوياً نفسياً أم طريقيّاً، وكان بلسان تتميم الكشف عن الواقع المجهول، فتدبر^(٢).

[التنبيه الثالث: لزوم التفصيل في الشبهة الموضوعية التحريمية]

١٣٨. قوله: كان على المكلف إحرازه... إلى آخره^(٣).

أقول: لا يخفى أن النهي عن الشيء بعدما كان منشأً لاشتغال العهدة بتركه،

(١) تقدّم تخريجها، راجع ص ١١٢.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٢٧٦ / ٣ - ٢٨٦، مقالات الأصول: ٢٠٥ / ٢ - ٢١٣.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٥٣، (المجمع): ١٥٦ / ٢، وفيهما: «كان اللازم على

المكلف إحراز».

قَبال الأمر بشيء الذي هو منشأ لاشتغال الذمة بفعله، نقول:

إنَّ من البديهي أنَّ ترك الطبيعيِّ الثابت في عهدة المكلَّف بعدما كان - بمقتضى سعة دائرته ببركة كثرة أفرادهِ وضيقها بقلَّتْها - ذات مراتب تشكيكية، فمع الشكِّ في فردية شيء:

إمَّا [أن] يشكُّ في أنَّ ما يثبت في عهدة المكلَّف من الأوَّل هو الطبيعيُّ على مرتبةٍ شاملةٍ لترك المشكوك.

أو على مرتبةٍ غير شاملةٍ، فينتهي أمرٌ مثل هذا النهي إلى الشكِّ في اشتغال العهدة بالأقلِّ أو الأكثر.

فبناءً على مختاره من جريان البراءة - ولو نقلاً - في مثله، ولو كان ارتباطياً فلا يبقى مجالٌ للتشكيك في المقام.

كما أنَّه لا مجال لمقايضة المقام بباب الأمر الموجب لاشتغال [ال]عهدة بصرف وجود الطبيعيِّ الملازم لانتهاء النوبة إلى حكم العقل بلزوم تحصيل الجزم بالفراغ عنه.

وعمدة النكتة الفارقة: هو الذي أشرنا إليه من أنَّ النهي عن الشيء منشأ [ل]لاشتغال بالترك الذي هو ذو مراتبٍ؛ ببركة كثرة أفرادهِ وقلَّتْها [ل]ا، بخلاف الأمر بصرف الطبيعة الذي هو منشأ لاشتغال بصرف وجوده، الذي ليس له إلا مرتبة واحدة بسيطة موجبة لانتهاء النوبة فيه إلى لزوم تحصيل الفراغ عمَّا اشتغلت الذمة به.

وعليه: فلا يكون الفرق بين فرضي النهي إلا من حيث كون الدوران في فرضنا بين الأقلِّ والأكثر الارتباطيين، بخلاف الفرض الآخر؛ لأنَّه من باب

دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، كما لا يخفى.

١٣٩. قوله: إلّا إذا كان مسبوقاً... إلى آخره^(١).

أقول: يمكن تقريب الأصل في المقام على وجهٍ يخرج عن الخلل، بدعوى: تعلّق الشكّ بذات الطبيعة الملازمة لوجود الفرد المشكوك على وجهٍ يكون القيد مأخوذاً [في] متعلّق الشكّ معرّفاً إلى الحصّة الملازمة لوجود مشكوك الفردية من دون إطلاقٍ فيه ولا تقييدٍ.

كما هو الشأن في جميع الموضوعات بالإضافة إلى علل حكمه، بلا انحصار الأمر في إرجاع مثل هذه القيود إلى نفس الشكّ أو متعلّقه على نحو القيدية كي يرد على الأوّل: بأنّ حرمة نقض اليقين بمثل هذا الشكّ المنوط لا يقتضي الرخصة عقلاً في الإقدام على المشكوك قبل تحقّقه، وإنّما يوجب ترتّب الآثار المترتبة عليه في ظرف وجوده.

ويرد على الثاني: بأنّ ما هو ذات الأثر المرغوب في المقام هو ذات الطبيعة مجرّدة عن القيد لا مقيدةً به.

ولعلّ مثل هذه المغالطة دعّتهم إلى إنكار الواجب المعلّق في فرض كون القيد من الأمور الغير الواجب تحصيلها، وأرجعوها إلى الواجب المشروط، وقد دفعنا الإشكال في محله بتصوير هذا الشكّ الثالث بما لا مزيد في بيانه، ومن أَراده فليراجع محله^(٢).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٥٣، (المجمع): ١٥٦/٢.

(٢) تقدّم في ص ٢٢٨ - ٢٣٧ من الجزء الأول.

[التنبية الرابع: حسن الاحتياط ما لم يخل]

١٤٠. قوله: كما أنّ الاحتياط الموجب لذلك... إلى آخره ^(١).

أقول: ذلك صحيحٌ على فرض جعل الاحتياط عنواناً لإتيان الفعل برضاء
درك المصلحة الواقعيّة وإن لم يكن مطلوباً.

وأما لو جعل عنواناً لإحراز مطلوب المولى وما هو راجح لديه فليس من
أفراد الاحتياط ما لا يتّصف بالحسن أصلاً، كما هو ظاهر.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٥٤، (المجمع): ١٥٧/٢

[التخيير]

[دوران الأمرين الوجوب والحرمة في التوصلّيات]

١٤١. قوله: ولا مانع عنه عقلاً... إلى آخره ^(١).

أقول: بملاحظة عدم منجزية مثل هذا العلم الإجمالي بمحض قيام الرخصة ولو من قبل العقل بملاك حكمه بالتخيير بين الاحتمالين بعد الجزم بامتناع اشتراط ترخيصه بطرف الإقدام على الطرف الآخر في أمثال المقام الذي لا نتصور له مخالفة قطعية علمية، وكان الأمر دائراً بين ارتكاب أحد الطرفين، وحينئذ فلا بأس بجريان أصالة الحلّية ولو قلنا بلزوم مخالفة الأحكام التزاماً؛ لبداية أنّ الالتزام بحرمة الذات بنحو الإجمال غير منافٍ للالتزام بحلّية كلّ منهما في رتبة متأخرة عن الشك بحرمة بخصوصه.

نظراً إلى ما عرفت من عدم التضادّ بين الأحكام الواقعية والظاهرية مع فرضهما فعليّين بمثابة لو قام إلى كلّ منهما منجزٌ عقليٌّ أو شرعيٌّ، أو صارت منجزة بلا انتظارٍ إلى ترقّيها من مرتبة إلى مرتبة أخرى.

ومن هنا ظهر: أنّ عدم الالتزام بحرمة كلّ واحدٍ واحدٍ تفصيلاً مع فرض جريان أصالة الحلّية فيه ليس من جهة المضادة بين الالتزامين، كي يكون وجوب

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٥٥، (المجمع): ١٥٩/٢.

أحدهما مانعاً عن جريان الأصل المزبور فيه، بل إنّما هو لعدم العلم به وكونه تشريعاً قبيحاً ولو لم يكن في البين أصلٌ.

١٤٢. قوله: فإنّ التخيير بينهما... إلى آخره^(١).

أقول: الأولى أن يُقال في وجه لزوم الالتزام في الخبرين المتعارضين^(٢):

بأنّه بعد فرض كون ظهور أدلّة الطرق في فعلية الحكم الذي هو مفاد الطريق، وفرض استحالة فعلية الحكمين على الإطلاق - خصوصاً بناءً على الطريقيّة كما سيأتي - فلا محيص من استكشاف اشتراط الأمر بالعمل بكلّ منهما بالالتزام به، كي تنتهي النوبة إلى تخيير المكلف في الأخذ بأيّهما شاء من باب التسليم الراجع في الحقيقة إلى الالتزام بمضمونه كما نطقت به الأخبار أيضاً^(٣).

ومن هنا ظهر: أنّ وجه وجوب الالتزام حتّى على السببيّة إنّما هو من جهة استكشاف مثل هذا المعنى في الأوامر الطريقيّة بالنسبة إلى صورة التعارض، ولو بقرينة قوله ﷺ «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»^(٤).

كيف؟! ولو لم يكن في البين مثل ذلك فمقتضى القاعدة هو رفع اليد عن ظهور أوامر الطرق في الفعلية المطلقة بالنسبة إلى خصوص المتعارضين، وإجراء حكم المتزاحمين من حيث المقتضيات بمقتضى إطلاق المادّة فيها.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٥٥، (المجمع): ١٦٠/٢.

(٢) في «ن»: «المعارضين»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) إشارة إلى مثل خبر «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» الذي سيأتي ذكره.

(٤) الكافي ج ١ ص ٦٦، باب اختلاف الحديث ذيل حديث ٧.

ولازمه المصير إلى التفصيل الذي أفاده المصنّف في بحث تعارض الخبرين على السببية، ونتيجته ربّما تكون تقديم ما يقتضي الوجوب أو الحرمة على غيره، وربّما ينتهي إلى التخيير بينهما عملاً كما هو الشأن بين المتزاحمين في سائر الموارد بلا لزوم التزام في البين، ولا تخيير بين الالتزام بكلّ منهما ولو فرض تأدية كلّ منهما إلى وجوب ضد الأفراد ونقيضه.

وحينئذٍ فما أفاده ثبت من أنّ التخيير بينهما على القاعدة - بناءً على السببية - إن أراد التخيير بين التزامين على وجه يأخذ المجتهد بأحدهما وبمضمونه، فما أفيد من كون التخيير على القاعدة غير سديد، بل هو على خلافها؛ إذ على ما أفاده هناك ربّما لا تنتهي النوبة إلى التخيير أصلاً.

بل ولئن انتهى الأمر إلى التخيير أيضاً لا يكون نتيجة التزام إلى التخيير بينهما عملاً الذي لازمه وجوب فتوى المجتهد بينهما عملاً، كما هو شأن المجتهد في سائر الواجبات المتزاحمة، ولذا قلنا: بأنّه لو لا ظهور الأخبار في التخيير في الأخذ بأيّهما مطلقاً لما كان لاستفادة اشتراط العمل على طبق الخبر بالأخذ والالتزام وجهٌ أصلاً، بل مقتضى قواعد التزام هو الذي أفاده في باب التعارض من دون لزوم التزام في البين^(١).

ومن التأمل فيما ذكرنا: ظهر أيضاً وجهٌ لزوم الالتزام في المتعارضين بناءً على الطريقيّة؛ من جهة أن إطلاق التخيير في منجزية الطريق للواقع مستحيلٌ إلاّ بإرجاع التخيير إلى التخيير في الأخذ بكلّ واحدٍ بملاحظة اشتراط منجزية كلّ من الخبرين بالالتزام والأخذ بمضمونه.

(١) راجع كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٤٠ - ٤٤١، (المجمع): ٢٨٢/٢ - ٢٨٣.

كيف؟! ولولا هذا الاشتراط لما كان مجالٌ للأمر التخييري فيما لا ثالث لهما من الضدّين أو النقيضين، من دون فرقٍ بين كون الأمر نفسياً أو طريقياً؛ لأنّ مرجع الأمر التخييري إلى حفظ المطلوب من بعض أنحاء تركه مع الترخيص عن بعضٍ آخر، وهو إنّما يتصوّر في مورد يتصوّر تحقق اجتماع التركّين كي يبقى مجال إحداث الداعي بالنسبة إلى بعضها في حال الترخيص عن بعضٍ آخر، ومع عدم إمكان الاجتماع - كما فيما لا ثالث لهما - لا يبقى مجال إحداث الداعي بالنسبة إلى مثله أصلاً.

كما أنّه لا مجال لجعل حجّة أحدهما لا بعينه أيضاً؛ لاقتضاء المنجزية محلاً معيّناً جزماً، فلا محيص حينئذٍ من استكشاف الاشتراط بالأخذ والالتزام من نفس الإطلاق الأمر بالتخيير طريقياً، أو من حجّيته كذلك.

ومن التأمل فيما ذكرنا: ظهر أيضاً ضعفُ بيان الشيخ رحمته في وجه لزوم الالتزام في الخبرين المتعارضين^(١) بما يرجع حاصله: إلى أنّ مقتضى أدلة اعتبار الطرق هو لزوم الأخذ بكلّ واحدٍ تعيناً، ومع عدم الإمكان يحكم العقل بلزومه تخييراً^(٢).

وتوضيح الضعف: بأنّ مرجع الأمر بالأخذ في أوامر الطرق إنّما هو إلى الأمر به عملاً لا التزاماً؛ كيف؟! ومع عدم التعارض يكفي في الخروج عن تبعات الطريق مجرد [ال]موافقة عملاً بلا لزوم التزام في البين أصلاً.

هذا، مع أنّه لو كان المراد من الأخذ هو الالتزام بالمضمون فلا مجال لحكم

(١) في «ن»: «من المتعارضين»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) لعلّه يفهم ذلك من أطراف كلامه في فرائد الأصول: ١٨١/٢ - ١٨٢.

العقل بالتخيير في الالتزام بمحض عدم التمكن من العمل بكليهما، بل يحتاج ذلك إلى عدم التمكن من الالتزام بهما أيضاً، ودون إثباته خرط القتاد، فافهم^(١).

[شمول النزاع للتعبديّات]

١٤٣. قوله: لم يكن إشكال في عدم [جواز] طرحهما... إلى آخره^(٢).

أقول: كيف لم يكن إشكال في ذلك؟! والحال أنّ المسألة من صغريات الاضطراب بأحد طرفي العلم بلا تعيين، ومختاره *تَبَيَّنَ* في [ال]مسألة عدم منجزية العلم الإجمالي ولو كان الترخيص في بعض الأطراف الغير المعيّنة عقلياً؛ ولذا التزم في مبحث الانسداد باستكشاف إيجاب الاحتياط من الخارج بحيث لولاه لما كان لمنجزية العلم - مع ترخيص العقل في الاقتحام في أحد الأطراف من جهة العسر المخلّ بالنظام باعترافه - مجال^(٣).

نعم، ما أُفيد إنّما يتم بناءً على ممثانا في أمثال المسألة من أنّ الترخيص المزبور لا يقتضي إلّا نفي الإطلاق لا أصله.

ولازمه انقلاب العلم الإجمالي بالتكليف المطلق إلى العلم بالتكليف المشروط بترك الطرف الآخر.

ونتيجة مثل هذا العلم الإجمالي هو الإقدام في الارتكاب لأحد الطرفين؛ حذراً عن المخالفة القطعية بترك الطرفين، وسيأتي شرح ذلك في محله.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٢٩٢/٣ - ٢٩٧.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٥٦، (المجمع): ١٦١/٢.

(٣) راجع كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣١٤ - ٣١٥، (المجمع): ٩٥/٢ - ٩٧.

[تقديم محتمل الأهميّة]

١٤٤. قوله: ولا يذهب عليك... إلى آخره ^(١).

أقول: لا يخفى أنّ إطلاق الكلام يشمل صوَر التوصلين، وفي مثله يمنع وجوب الأخذ بذِي المزية احتمالاً ومحتماً بعد الجزم بعدم منجزية العلم الإجمالي؛ بملاحظة الترخيص في بعض أطرافه، ولذا لا أظنّ بأحد الالتزام بوجوب العمل بأيّ ظنّ قام على أحد طرفي المتزامين.

نعم، ما أفيد إنّما يتمّ في الصورة الثانية؛ نظراً إلى أنّ الترخيصات الاضطرارية إنّما تنصرف إلى صورة أدون الاحتمالات من حيث تفويت الغرض، أو أدون الأغراض محتملاً، كما هو الشأن في مقطوعها.

ولكن أشرنا في مبحث الانسداد أيضاً ^(٢) بأنّ صرف الترخيص إلى أدون المحتملات على نحو يبقي العلم الإجمالي على المنجزية مستتبّع للالتزام بصحة الترتّب في حكم العقل، فمن لم يلتزم بذلك فليس له مثل هذا الممشى، فافهم ^(٣).

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٥٦، (المجمع): ١٦١/٢.

(٢) تقدّم في ص ١١٥ - ١١٦ من هذا الجزء.

(٣) راجع مقالات الأصول: ٢٢٣/٢ - ٢٢٥.

[الاشتغال]

[أولاً. دوران الأمر بين المتباينين]

١٤٥. قوله: لتردّه بين المتباينين... إلى آخره ^(١).

أقول: لا يخفى الفرق بينهما؛ من جهة اندراج أحد المحتملين في ضمن المحتمل الآخر في الأقلّ والأكثر، بخلاف المتباينين، ولذا يعتبر في الأقلّ كونه من حيث الانضمام بالمشكوك لا بشرط، كما هو ظاهر.

[منجزية العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي من جميع الجهات]

١٤٦. قوله: أنّ التكليف المعلوم بينهما... ^(٢).

أقول: لا يخفى أولاً أنّ فعلية الإرادة وإطلاقها من جميع الجهات تقتضي صيرورة المريد بصدد حفظ وجود الذات من أيّ طريق يتمشّى ^(٣) منه، من نحو إنشائه القائم بذات مراده، وإنشاء آخر متأخر عن الشكّ بحكم ذاته؛ كي ببركة الإنشائين يحفظ غرضه في ظرف العلم بإنشائه وجهله، وليس له الاقتصار حينئذٍ بصرف إنشائه القائم بذات مطلوبه.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٥٨، (المجمع): ١٦٣/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٥٨، (المجمع): ١٦٣/٢.

(٣) في «ن»: «متمشّى»، والأولى ما أثبتناه.

كيف؟! ومع الاقتصار به يكشف قطعاً عن عدم إطلاق في إرادته، بل غاية الأمر بلوغها إلى مرتبة موجبة لحفظ الوجود بمقدار استعداد إنشائه المزبور.

ومن البديهي أنّ مثل هذا الإنشاء لا يصلح للداعوية إلّا في ظرف العلم به، فلا جرم تكون فعلية الإرادة أيضاً بمقدار يقتضي حفظ الوجود من جهة دون جهة، وفي مرتبة دون أخرى، نظير فعلية الإرادة في سائر الواجبات التي كانت بعض أنحاء وجودها خارجة عن حيّز الطلب.

ولئن شئت قلت: بأنّ مرجع هذه الإرادة إلى إرادة الوجود في ظرف تحقق أسباب العلم بإنشائه من ناحية المكلف لا مطلقاً، ولذا لا يكون الترخيص عنه في ظرف الجهل به منافياً لمثل هذه المرتبة من الإرادة.

وبمثل هذا البيان وجّهنا الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية^(١).

ونزيده توضيحاً أيضاً: بأنّ فعلية الأحكام الواقعية يستحيل - بحسب استعدادها - بلوغها إلى مرتبة مضادة مع الترخيص الظاهري على خلافها؛ وذلك من جهة ما أشرنا [إليه] من أنّ للإرادة الباعثة للإنشاء الواقعي غرض يستحيل أن يكون مقتضياً^(٢) للوجود بأزيد من استعداد الإنشاء المتمشي منه لحفظ وجوده في ظرف العلم به.

نظراً إلى أنّ كلّ مقدّمة من مقدّمات الوجود إنّما تنشأ من الإرادة المقتضية

(١) تقدّم في ص ٤١ وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) في «ن»: «مقتضية»، والأولى ما أثبتناه، ويحتمل في العبارة وجه آخر بحسب تذكير الضمير وتأنّيته وإرجاعه إلى الإرادة أو الغرض، فلاحظ.

لحفظ الوجود من قبله[ـا] لا أزيد، وبعدها لا تصلح^(١) الخطابات الواقعية للحافظيّة في ظرف الجهل بها، فيستحيل اقتضاء مثل هذه الإرادة الباعثة على هذه الخطابات للوجود في ظرف الجهل المزبور.

بل كانت الإرادة المزبورة متعلّقةً بالوجود على نحوٍ يكون حال الجهل خارجاً عن حيّزها، كتوجّه الإرادة نحو بعض الأفعال على نحوٍ يخرج بعض حالاتها عن حيّزها.

وإذا كان شأن الأحكام الواقعية بهذه المثابة، فلا تصلح فعليّتها للمانعيّة عن فعليّة الترخيص على خلافها في ظرف الجهل الخارج عن حيّزها، نظير إمكان مجيء الترخيص بالنسبة إلى سائر الحالات الخارجة عن حيّز الإرادة، وإن كان بين المقام وبين سائر الموارد فرقٌ من جهة عدم صلاحية إناطة الانشاءات الواقعية بعدم الجهل بها.

بل كان تقييده به - على فرض إمكانه - لغواً أيضاً؛ لفرض عدم تأثير الإنشاء بإطلاقه بأزيد من صورة تحقّق أسباب العلم من قبل المكلف، كما هو ظاهر.

وحيث اتّضح ما ذكرنا ظهر: أنّ مرجع البحث في قابليّة أطراف العلم لمجيء الترخيص على خلافه وعدم[ه] ليس إلى^(٢) التكلّم في مراتب فعليّة الخطابات الواقعية وإن بمرتبةٍ منها قابلة لمجيء الترخيص، وبمرتبةٍ أخرى غير قابلة.

كيف؟! وقد عرفت أنّ الحكم الواقعيّ - بما هو حكمٌ واقعيّ - يستحيل

(١) كذا في «ن»، والأولى «وبعد عدم صلاحية».

(٢) كذا في «ن»، ولعلّ الأولى «إلا»، فلاحظ.

فعليته بأزيد من استعداد تأثيره في الحفظ في ظرف تحقق أسباب العلم، ولقد عرفت أن هذا المقدار من الفعلية أيضاً لا تنافي الترخيص على خلافه، وإنما ينافي ذلك مع فعلية الحكم حتى في ظرف الجهل بحكمه الواقعي، وفي مثله لا مجال لجريان البراءة حتى في الشبهات البدوية، وهو خارج عن محط بحثنا فعلاً.

وإنما الكلام هو في صورة العلم بفعلية صرف الخطابات الواقعية، ولقد عرفت أن مجرد فعليتها غير مانع عن الترخيص في ظرف الجهل بها وعدم قيام الطريق إليها تنجيزياً.

نعم، لو كان [ت] طريقيّتها تعلقيّة كالظنّ في حال الانسداد - على ما قيل - أمكن أيضاً مجيء الترخيص المفني لطريقيّتها [ها]؛ إذ الترخيص كما أنّه في ظرف تحقق الجهل بالواقع غير مضادّ مع فعلية الواقع [ف] كذلك الترخيص المحدث للجهل به و[ال]مفني لطريقيّة الطريق إليه أيضاً لا يكون مضاداً مع فعلية الخطابات الواقعية.

وبهذه الملاحظة نقول: إنّ حقّ البحث في إمكان [ال]-ترخيص [في] بعض أطراف العلم الإجماليّ أو جميعها أن يساق إلى البحث في كيفية اقتضاء العلم للتنجّز، من أنّه بنحو التنجيز أو التعليق.

ولئن شئت قلت: إنّ مورد البحث في هذا الباب هو البحث عن كيفية طريقيّة الطريق من حيث أنّه قابلٌ للارتفاع بالترخيص في مورد عدمه، بعد الفراغ عن تمامية الخطاب المتعلّق بالذات في الفعلية بمقدار استعداده، لا أنّ الكلام في المقام في تمامية الحكم في أصل [ال]فعلية أم لا.

كيف؟! ولا إشكال ظاهراً عندهم في ظهور الخطابات الواقعية المتعلقة

بذوات الأشياء في الفعلية على وجهٍ لا قصورَ في تنجزها على المكلف بمجرد قيام الطريق إليها - عقلياً أو نقلياً -، وعدم صلاحية أدلة الأصول أيضاً للمعارضة لها على وجهٍ تكون صالحةً لرفع اليد عن ظهورها بها، ولو من جهة تأخر موضوعها المأخوذ فيها الشك بالحكم الواقعي بما له من المرتبة.

وبهذه الجهة نقول: إنه من المستحيل شمولها صورة قيام الطريق إليه تنجيلاً^(١)؛ لاستلزامه الترخيص في المعصية، بعدما عرفت من عدم قابلية دليل الأصل للقرينية على التصرف في ظهور الخطابات في العلية.

وحيث اتضح ما ذكرنا فلنرجع إلى محطّ البحث من بيان كيفية طريقتي الطريق، فنقول:

أولاً: إن الغرض من عليّة العلم الإجمالي للتنجيز أو اقتضائه له ليس على ما يتوهم من قابلية العلم لمنع المانع عن استحقاق العقوبة على [ال]مخالفة و عدمه؛ كيف؟! وليس حال العلم الإجمالي من هذه الجهة بأولى من العلم التفصيلي بالواجبات كالصلاة وأمثالها، ومن المعلوم أنّ العلم بوجوب الصلاة لا يكون علّة تامّةً للتنجيز المزبور.

كيف؟! وهذا المعنى لا يتناسب مع جعل الأصول والأمارات لإثبات الفراغ عمّا اشتغلت الذمة به.

بل المراد من العلية التامة في العلم التفصيلي بوجوب الصلاة وأمثالها كون العلم بالوجوب علّة تامّة لحكم العقل باشتغال الذمة بالواجب، قبال الطرف مقتضي لذلك على وجهٍ كان حكم العقل بطريقتيه تعليقياً، كالظنّ في حال

(١) كذا في «ن»، والأولى «قياماً تنجيلاً».

الانسداد القابل لمجيء الترخيص المانع عن تحقق أصل الاشتغال بمثله.
كما أنّ من لوازم الاشتغال المزبور أيضاً حكم العقل بتنجزها بلزوم تحصيل الفراغ بأداء ما في العهدة وجداناً أو تعبدّاً، الذي لازمه إباء العقل عن ترخيص الشارع بترك تحصيل الفراغ بأحد الوجهين في طرف حكم العقل بالاشتغال.

ولذا لم يتوهم أحدٌ إجراء حديث الرفع عند الشكّ في الفراغ عمّا اشتغلت الذمّة به؛ من جهة فقد شرط أو جهةٍ أخرى حتّى في مورد عدم جريان الاستصحاب بملاحظة توارد الحالتين أو غيره، والحال أنّ تطبيق [الـ] حديث على المورد من حيث الشكّ في وجوب المشكوك الموجود في غاية الوضوح، وليس ذلك إلّا من جهة تنجزية حكم العقل في تحصيل الفراغ بأحد الوجهين.

نعم، في حكم العقل بلزوم الفراغ لا يلزم خصوص الفراغ الوجدانيّ، بل يكفي فيه ما كان بحكم الشارع مصداقاً لما اشتغلت الذمّة به.

وهذه الجهة هي الفارقة بين الأمانة أو الأصول المعينة للفراغ، وبين حديث الرفع وغيره الجارية^(١) عند الشكّ في الفراغ بلا كونه معيّناً له أبداً؛ حيث ذكرنا إباء^(٢) العقل عن الأوّل دون الثاني.

ولئن شئت قلت: بأنّ العلم بالتكليف بالنسبة إلى تحصيل الفراغ بأحد الوجهين أيضاً علّة تامّة كعلّيته في حصول الاشتغال بالتكليف من قبله.

وحيث اتّضح شرح المنجزية والعملية^(٣) في العلم التفصيلي بالواجبات ظهر

(١) كذا في «ن»، والأولى «الجاري».

(٢) في «ن»: «من إباء»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) كذا في «ن»، ولعلّ الأولى «العلمية».

لك في الجملة أيضاً: حال العلم الإجمالي، وأنَّ القائل بكونه كالعلم التفصيليَّ علّة تامّةً للتنجّز ليس إلّا [لـ] كونه علّة تامّة لحصول الاشتغال به بمعلومه، قبال من يقول بالافتضاء وكون طريقيّته كالظنّ في حال الانسداد تعليليّة؛ إذ العلم بمختاره قابلٌ لأن لا يتحصّل^(١) به الاشتغال من جهة الترخيص على خلافه.

فمرجع هذا النزاع في الحقيقة إلى كون حكم العقل بالاشتغال - ببركة العلم الإجمالي - تعليليّاً أم تنجيزيّاً؟

والأفناء على التنجيزيّة وحصول الاشتغال لا أظنّ أحداً ينازع في الاكتفاء بصرف الشكّ في الفراغ، أو ينكر الاكتفاء بالفراغ التعبدي، كما عرفت الأمر في العلم التفصيليّ بوجوب امتثال الصلاة.

ومن ذلك ربّما يفرّق بين صورة قيام الأمانة على تعيين المعلوم بالإجمال فيؤخذ به، ويحكم بالمعذوريّة من قبله على فرض مخالفة الواقع، وهذا بخلاف مجرّد الترخيص على مخالفة أحد الطرفين الملازم للاكتفاء بصرف الشكّ في الفراغ؛ فإنّه لا مجال لجريانه ولو لم يكن معارضاً بمثله في الطرف الآخر، نظير مورد جريان قاعدة الطهارة والحليّة في أحد المشتبهين، واستصحابهما في الطرف الآخر، فإنّه ينتهي الأمر بالأخيرة إلى جريان قاعدة الحليّة في أحد الطرفين بلا معارضٍ.

وعمدة النكتة في الفرق بين الأمانة على التعيين والأصل المزبور، ليس إلّا من جهة كون الأمانة معيّنة للفراغ عمّا اشتغلت الذمّة بالتكليف المرّد بين

(١) في «ن»: «تحصيل»، والأولى ما أثبتناه.

الطرفين ببركة العلم الإجماليّ، فيكتفي العقل به، بخلاف الأصل المزبور؛ إذ مفاده الاكتفاء بالشكّ بالفراغ عمّا ثبت به الاشتغال يقيناً، ولقد عرفت أنّ العقل يأبى عن ذلك، بل يرى حكمه بتحصيل الفراغ بأحد النحوين تنجيزياً.

ومن هنا ظهر: وجه التفرقة^(١) أيضاً بين صورة قيام الأمانة على التعيين؛ حيث يؤخذ به ولو كان قيامه بعد العلم، وبين قيامه على صرف التكليف المحتمل لانطباق المعلوم بالاجمال؛ حيث ذكرنا سابقاً: من التفرقة بين كونها قبل العلم وبعده في سببية الانحلال؛ إذ وجه الاكتفاء بمفاد الأمانة المعينة ليس شبهة الانحلال، بل العمدة كونه معيناً للفراغ عمّا اشتغل به، والعقل لا يفرّق في هذه الجهة بين الصور.

ومن هنا أيضاً ظهر: وجه إلحاق جعل أحد الطرفين بدلاً عن المعلوم بالاجمال بالأمانة المعينة في كونه ممّا يكتفي به العقل عن الخروج عمّا اشتغلت به عهدة المكلف، فأنّه أيضاً معينٌ للفراغ، وهذا بخلاف الترخيص في أحد الطرفين بلا جعل بدلٍ؛ فإنّه مستلزم إمّا لتعليقية حكم العقل بالاشتغال من قبل العلم المزبور، أو لتعليقيته في تحصيل الفراغ عمّا اشتغلت به، وكلاهما عند القائل بالعلية التامة باطلان.

كيف؟! ولازم الأولى جواز المخالفة القطعية؛ ببركة الترخيص على الطرفين، ولازم الثانية جواز الاكتفاء بمشكوك الفراغ حتّى في موارد العلم التفصيليّ بوجوب شيءٍ كالصلاة وأمثالها؛ لاتّحاد المناط.

(١) في «ن»: «الفرقة»، والأولى ما أثبتناه.

وهو كما ترى، لا أظنّ التزامه من أحدٍ، ويكشف ذلك عن تنجيزيّة الحكم في المقامين.

وعليه: لا يبقى مجالٌ للإيراد بأنّ العلم الإجماليّ إن كان علّة تامّةً للتنجيز فلا مجال للترخيص حتّى مع جعل البدل، وإن كان مقتضياً فلا مانع من الترخيص حتّى بدون جعل بدلٍ؛ إذ كم فرقٌ بين صورة الجعل المعين للفراغ كالأمارة المعيّنة وبين عدمه!

إذ العقل بعد الحكم بالاشتغال يكتفي في تحصيل الفراغ بما هو محكوم بالفراغ ولو تعبدّاً، بخلاف صورة الشكّ؛ إذ يحكم حكماً تنجيزياً بعدم الاكتفاء به، كما هو الشأن في العلم التفصيليّ، على ما عرفت.

ومن هنا اتّضح أيضاً: فساد تخیل أنّ جواز الترخيص مع جعل البدل وعدمه بدونه يكشف عن كون العلم علّة تامّةً بالنسبة إلى المخالفة القطعيّة، ومقتضياً بالنسبة إلى الموافقة؛ كيف؟! وهذا المعنى جارٍ بالنسبة إلى العلم التفصيليّ بوجوب الصلاة وأمثاله.

ولازمه جواز الاكتفاء بالشكّ في الفراغ من جهة حديث الرفع وأمثاله، ولو في موردٍ لا يجري استصحاب الاشتغال، كالشكّ في تحقّق الشكّ المتوارد عليه الحاليتين، على ما عرفت.

هذا، مع أنّ لازم هذه المقالة جريان الأصل في أحد الطرفين عند عدم المعارض، ومقتضاه الرجوع إلى أصالة الإباحة فيما ذكرنا من فرض تعارض قاعدة الطهارة واستصحابها، وهو كما ترى لا أظنّ التزامه من أحدٍ.

ولعمري إنّ أمثال هذه الشبهات إنّما نشأت من قلة التدبّر في نظائر المقام،

وإلا فلا يبقى مجالٌ للتشكيك في التفرقة بين الفرضين، وأنَّ الغرض من [الـ]علة التامة في العلم الإجماليِّ بعينه ما هو المراد في العلم التفصيليِّ بالواجبات: من كونه علة تامة للاشتغال الذي هو علة تامة لتحصيل الجزم بالفراغ بأحد النحويين.

وبعد ما ظهرت المقالة في العليّة والاقتضاء لا يبقى لك مجالٌ للتشكيك في كون العلم الإجماليِّ كالعلم التفصيليِّ علة تامة للتنجّز بالمعنى المزبور، وأنَّ حكم العقل باستحقاق العقوبة على [الـ]مخالفة في ظرف عدم إحراز الفراغ تنجيزيٌّ وفاقاً للشيخ ثُمَّ حسب تصريح كلامه في الشبهة الوجوبية من الشبهة المحصورة، فراجع كلامه ثُمَّ ^(١).

١٤٧. قوله: بأن يكون واجداً لما هو العلة التامة... إلى آخره ^(٢).

أقول: لا يخفى أنَّ كلَّ إنشاءٍ من أمرٍ ونهيٍّ بعدما لا يقبل للمحرّكة ^(٣) إلا في ظرف العلم به - كيف؟! و مع الجهل به يستحيل داعوية المجهول في ظرف جهله - فلا يكاد اتّصافهما بالباعثية والزاجرية الفعلين إلا في ظرف قيام الطريق إليهما ^(٤).

ففي الحقيقة قيام الطريق إلى الأحكام منشأً لاتّصافها بأحد الوجهين، فمثل هذين الوصفين طارئان عليهما في رتبة متأخرة عن قيام الطريق إليهما ^(٥)، وإلا

(١) راجع فرائد الأصول: ٢/٢٢٨ و ٢٨٢، وكذا في تقارير بحث المصنّف نسب ذلك للشيخ الأعظم مستشهداً بعباراته، فراجع نهاية الأفكار: ٣/٣١٠ - ٣١١.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٥٨، (المجمع): ٢/١٦٣.

(٣) كذا في «ن».

(٤) في «ن»: «إليها»، والأولى ما أثبتناه.

(٥) في «ن»: «إليها»، والأولى ما أثبتناه.

فقبلها لا يكاد أن يتصفا بها.

بل غاية الأمر كونها بمثابة يصلحان للباعثة؛ ومن هذه الجهة يستحيل أن يقصد الأمر والنهي بأمره ونهيه البعث و الزجر الفعليين، بل غاية قصده بهما التوصل بهما إلى البعث في ظرف العلم بهما.

ولقد أشرنا في الحاشية السابقة^(١) بأن لبَّ إرادة المولى للعمل الذي هو الداعي على صرف الأمر بالذات أيضاً لا يكون إرادة مطلقة، بل غاية الأمر بلوغ الإرادة إلى حدِّ حافظٍ للوجود في ظرف تحقق أسباب العلم من ناحية المكلف لا مطلقاً.

ومن المعلوم أن هذا المقدار لا يتنافى مع الترخيص في ظرف الجهل به، ولو من جهة كون الترخيص محدثاً له ولو بإفئائه الطريق التعليقي على عدمه.

نعم، لو كان الطريق تنجيزياً يستحيل مجيء الترخيص على خلاف الحكم؛ لأنَّ الحكم ببركة الطريق [يلغ] إلى مرتبة البعث الفعلي، ومع بلوغه إلى هذه المرتبة التي هي بعينها مرتبة تنجزه يستحيل مجيء الترخيص على خلافه.

وذلك أيضاً لا لمجرد قبح الترخيص في المعصية، بل من جهة لزوم نقض الغرض المستحيل حتى لدى الأشعري المنكر للتحسين والتقبيح العقليين؛ نظراً إلى كون هذه المرتبة هي مرتبة تامة الجهة في محرّكة الإرادة المتوجّهة إليه من أول الأمر.

ولكن لا يخفى: أن ذلك كلّ من الشؤون الطارئة على إنشاءات الأحكام في

(١) تقدّم في ص ٢٣١ من هذا الجزء.

مرتبة متأخرة عن قيام الطريق إليها، وليس مثل هذه شؤون ذاتها القائمة بها حتى في مرتبة سابقة عن قيام الطريق إليها.

وحيث اتضح ذلك فنقول: إنَّ ما أُفيد من كون مثل هذا الحكم منجزاً في غاية المتانة، لكن لا بمعنى كون التنجز متأخراً عن مرتبة البعث المزبور، بل كلاهما طارئان على الحكم في رتبة واحدة متأخرة عن الطريق إليه.

كما أنَّ عدم شمول عموم حديث الرفع وأمثاله أيضاً مبنيٌّ على كون حكم العقل بمنجزية العلم تنجزياً، وإلا فلا مانع عن شمولها للمورد كما هو ظاهر^(١).

[عدم التنجز في الإجمالي غير الفعلي]

١٤٨. قوله: وإن لم يكن فعلياً كذلك... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى أولاً أنَّ فعلية كلِّ حكم متعلِّق بذات الشيء من ناحية الحاكم إنَّما هو بفعلية إرادته الباعثة على إنشائه، وأنَّ مرتبة هذه الإرادة أيضاً إنَّما هي بمقدار استعداد مثل هذا الإنشاء لحفظ الوجود من ناحيته، وهو لا يكون إلا في ظرف قيام الطريق إليه، لا مطلقاً.

وعليه: فمثل هذا الإنشاء لا يكون حكماً فعلياً إلا عند نشوئه من هذه الإرادة، وبعدم تمتَّ جهة فعليته ببركة الإرادة المزبورة تنتهي النوبة إلى مقام تنجزه بحكم العقل من دون تصرفٍ من ناحية الشرع في هذه المرتبة أصلاً، ومن

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٢٩٧ - ٣٠٠، مقالات الأصول: ٢/ ٢٢٩-٢٤٠.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٥٨، (المجمع): ١٦٤/٢.

المعلوم حينئذٍ عدم امتياز بين الطرق في المنجّزية بنظر العقل أصلاً.

ولذا نقول: إنّ كلّ موردٍ يختصّ التنجّز بطريقٍ دون طريقٍ فلا بدّ وأن يستكشف [إنّاً]^(١) بأنّ للطريق الفلاني - مثلاً - دخلٌ في فعليّة الحكم من ناحية الحاكم، المنتزع عن نقصٍ في إرادته بالنسبة إلى صورة فقد الطريق المزبور، ولو من جهة مصلحةٍ مزاحمةٍ لمصلحة الذات المانعة عن فعليّة الإرادة في ظرف فقد الطريق المزبور.

وعليه فنقول: إنّ مثل هذه المرتبة من الإرادة الناقصة وإن لم تكن متضادةً مع قيام الترخيص على خلافها؛ ففي ظرف فقد الطريق كما أنّها لم تكن موجبةً للامتنال في هذا الظرف وإن لم يكن في البين ترخيصٌ أيضاً، ولكن لا يخفى أنّ مثل هذه المرتبة أيضاً مجرد تصويرٍ خارجٍ عن محطّ الكلام.

كيف؟! ولا إشكال ظاهراً عندهم في ظهور الخطابات الواقعيّة القائمة على الذوات بإطلاقها في فعليّة الإرادة الحافظة للوجود من قبل إنشاء الواصل إلى المكلف بأيّ طريقٍ بلا اختصاصٍ لخصوص العلم التفصيليّ به أصلاً.

نعم، الذي ينبغي أن يقال: هو أنّ مثل هذه المرتبة من الإرادة أيضاً لا تضاد الترخيص على خلافها في ظرف عدم الوصول مطلقاً إلّا مع فرض تعلقيّة الطريق الموجب لإفناء الطريق من الطريقيّة.

كما أنّ الإنشاء الصادر عنها لا يكون متّصفاً بالبعث الفعليّ إلّا في ظرف تماميّة أسباب التنجّز من ناحية المكلف.

وعليه: فمحطّ البحث ليس إلّا صورة تعلق العلم الإجماليّ بهذه المرتبة من

(١) العبارة مشوشة في «ن»، وما أثبتناه موافقٌ للسياق.

الحكم الذي هو مفاد الخطابات الواقعية، لا الحكم الفعلي الناشئ عن إرادة الوجود الحافظة حتى في مرتبة الشك بحكم الذات، ولا الحكم الغير البالغ إلى الفعلية إلا في ظرف العلم بإنشائه تفصيلاً.

كيف؟! وفي الفرض الأول يستحيل مجيء الترخيص على خلافه حتى لو كانت الشبهة بدوئية، وفي الفرض الثاني لا يكون الحكم موجباً لوجوب الامتثال حتى مع العلم به إجمالاً ولو لم يكن في البين ترخيص أصلاً، وكلاهما أمران لم يتلزم بهما في غالب الأحكام أحد.

وذلك يكشف أن كلاً من التصويرين مجرد فرض خارج عن محط النظر في موارد العلم الإجمالي بغالب الأحكام، فلا جرم ما هو محط النقض والإبرام هو صورة ذكرناها: من تعلق العلم الإجمالي بمفاد الخطابات الواقعية بها لها ظهور في الفعلية بالمرتبة التي أشرنا [ل]ها، الذي لا يمنع عن الترخيص في بعض أطراف العلم به إجمالاً، إلا بتنجزية طريقة العلم بحكم العقل، كما لا يخفى.

[جريان الحكم الظاهري في أطراف الإجمالي غير الفعلي]

١٤٩. قوله: إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري... إلى آخر^(١).

أقول: لا يخفى أن مثل هذا التفصيل إنما يتم بناءً على تمامية مقدمتين:

إحدهما: دعوى ظهور الخطابات الواقعية في الفعلية من جميع الجهات.

وثانيهما: صلاحية أدلة الأحكام الظاهرية لرفع اليد عن ظهورها في

موارد جريانها.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٥٨ - ٣٥٩، (المجمع): ١٦٤/٢.

إذ حينئذٍ أمكن أن يُقال: بأنّ مع العلم التفصيليّ لا يبقى موردٌ لجريان الأدلّة الظاهرية، فتبقى الخطابات على ظهورها في الفعلية المطلقة المقتضية لوجوب امتثالها، وهذا بخلاف العلم الإجماليّ؛ فإنّ لجريان الأدلّة الظاهرية مجالاً، فيستكشف منها عدم فعليّتها في هذه الحالة.

ولكن عرفت: بأنّ الخطابات الواقعية ليس [لها] ظهورٌ في الفعلية بهذه المثابة، بل يستحيل أن تكون متكفّلةً للفعلية بأزيد من استعداد تأثيرها من حفظ الوجود بها في ظرف تحقّق أسباب العلم بها.

كما أنّ الأدلّة الظاهرية المضروبة في ظرف الشكّ بحكم الذات بما لها [لا] من المرتبة والفعلية يستحيل أن تصير صارفةً عن ظهور الأحكام الواقعية فيما لها من الفعلية.

وعليه: فلا مجال لمثل هذا التفصيل إلّا مع فرض تعليلية حكم العقل بمنجزية العلم الإجماليّ؛ فإنّه حينئذٍ أمكن مجيء الترخيص المحقّق لظرف الجهل الغير المضادّ مع الواقع في العلم الإجماليّ، بخلافه في التفصيل [ي]؛ لأنّ طريقيّته تنجزية غير قابل [ة] للارتفاع ببركة الترخيص، فلا جرم يتنجز الواقع به المانع عن مجيء الترخيص على خلاف التكليف المنجز، كما هو ظاهر.

١٥٠. قوله: لا محالة يصير فعلياً... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك كذلك، بناءً على كون نظر الكلام إلى مقام الإثبات بعد تمامية المقدّمين المزبورين، وإلّا فلو كان النظر إلى مقام الثبوت، وكون الغرض ملازمة

(١) كفاية الأصول (آل البيت): ٣٥٩، (المجمع): ١٦٤/٢.

العلم التفصيلي مع الفعلية التامة عند فرض تمامية الفعلية من سائر الجهات، فأمكن منع هذه الملازمة بخصوص العلم التفصيلي.

إذ مبادئ فعلية الحكم من ناحية الشارع ربّما لا تكون تامة مع العلم التفصيلي، بل تتم مع العلم الإجمالي أو غيره من سائر الطرق، وفي مثله كان أمر العلم التفصيلي كسائر العلوم الموضوعية وضعاً ورفعاً بيد الشارع، فليس لنا طريقاً إلى تمامية المبادئ مع العلم التفصيلي دون غيره.

نعم، لو تمت مبادئ فعلية الحكم من قبل الشارع بحيث تصل النوبة إلى حكم العقل بالمنجزية [ف] ليس حينئذٍ [ل] لشرع التصرف فيه.

ولكن في هذه المرتبة لا اختصاص للعلم التفصيلي في لبدية الوصول إلى مرتبة الفعلية التنجزية، بل العقل يحكم بدخل كل طريق تنجيزي في هذه المرتبة، كما هو ظاهر.

[التفصيل بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة]

١٥١. قوله: كان فعلياً من جميع الجهات... (١).

أقول: لا يخفى أنّ شأن الخطابات - على ما تقدّم - ليس إلّا كونها فعلية في ظرف تحقق أسباب العلم به [ل] لا مطلقاً، ومثل هذا المعنى لا يصلح للفعلية من جميع الجهات حتّى في ظرف العلم به تفصيلاً فضلاً عن غيره.

لأنّ الإرادة المقومة لفعلية الأحكام بعدما كانت إرادة جهتية وحافضة لبعض أنحاء الوجود يستحيل أنّ تصير فعلية من جميع الجهات؛ لعدم استعداد هذه المرتبة

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٥٩، (المجمع): ١٦٤/٢.

من الإرادة للفعليّة^(١) المطلقة، كما هو شأن إرادة الواجبات المشروطة بعد حصول شرطها؛ إذ مثلها يستحيل أن تصير مطلقةً بمجرد تحقق شرطها.

غاية الأمر ببركة وجود الشرط تصير الإرادة منجّزةً لا مطلقةً.

وعليه فنقول: إنّ محرّكيّة هذه الإرادة الداعية إلى^(٢) الخطابات الواقعيّة محضاً فرعُ قيام المنجز عليه [ـا]، ومعلومٌ أنّ ذلك فرع منجزية العلم حتّى في غير المحصورة، وإلّا فمع دعوى الإجماعات على عدمه لا يبقى مجالٌ إلحاق غير المحصورة بالمحصورة.

نعم، ذلك إلحاقٌ إنّما يصحّ بعد الفراغ من عدم تفاوتٍ بين العِلْمين إلّا إذا فرض ما يمنع عن فعليّة الواقع حتّى بهذه المرتبة؛ لخروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء وغيره، فإنّه لا يجب الاجتناب عن البقيّة إلّا إذا فرض بلوغ الإرادة على فرض وجودها إلى الفعليّة المطلقة الموجبة لإيجاب الاحتياط حتّى مع كون الشبهة بدويّة؛ فإنّه حينئذٍ يقتضي الاحتياط عن بقيّة الأطراف حتّى مع فرض وجود المانع عن الاحتياط في الجميع كما لا يخفى، فتدبّر.

[منجزية العلم الإجمالي في التدريجيّات]

١٥٢. قوله: ضرورة أنّه كما يصحّ التكليف... إلى آخره^(٣).

أقول: لا يحتاج في منجزية العلم في التدريجيّات إلى إثبات كون التكليف من

(١) في «ن»: «الفعليّة»، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

(٢) في «ن»: «على»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٦٠، (المجمع): ١٦٦/٢.

قبيل الواجبات التعلّقيّة، بل ولو كان من المشروطات المعلوم حصول شرطها فيما بعد أيضاً كان العلم الإجماليّ بها منجزاً بحيث يمنع العقل أيضاً من^(١) الاقتحام في أطرافها، خصوصاً على تفسيرنا للواجبات^(٢) المشروطة: من أنّ التكليف حالّيٌّ، وإنّما المعلق على وجود الشرط خارجاً هو محرّكيّته.

بل وعلى ما حقّقناه: من أنّ كلّ واجب مشروط عند العلم بحصول شرطه فيما بعد ملازم لواجبٍ معلق، وأنّ الاختلاف بينهما في مثل هذه الصورة مجرد اعتبار في كميّة الإرادة التابعة للعلم بالمصلحة للذات، فارجع إلى مقدّمة الواجب^(٣)، والله العالم.

(١) في «ن»: «في»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «في الواجبات»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) تقدّم في ص ٢٢٧ - ٢٣٧ من الجزء الأول.

[تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين]

[التنبية الأول: الاضطرار إلى المعين أو غير المعين]

١٥٣. قوله: وكذلك لا فرق... إلى آخره^(١).

أقول: ما أُفيد في الاضطرار [إلى] المعين إنما يتم بناءً على عدم منجزية العلم في التدريجيات، وإلا - كما هو مختاره ~~ثبته~~ - لا بدّ من أن يفرّق بين حقوق الاضطرار وغيره، وأنّ في صورة الحقوق كان العلم التدريجيّ بتكليف في الطرف المضطر إليه قبل طرؤ الاضطرار أو في الطرف الآخر حين طرؤه باقياً، [و] هو كافٍ في المنجزية، كما شرحنا مثل هذه المقالة في العلم التفصيلي المتأخّر، فراجع.

وأما في الاضطرار [إلى] الغير المعين فالذي يقتضيه التحقيق - حسبما شرحنا في مقدّمات الانسداد - عدم اقتضاء مثله رفع منجزية العلم رأساً، وإنّما يرفع حكم العقل بوجوب تحصيل الموافقة القطعية، وأما حرمة المخالفة القطعية فهو بعدُ باقٍ بحاله.

وعمدة النكتة فيه: هو أنّ مثل هذا الاضطرار - الراجع إلى الاضطرار إلى ترك الجمع - مانعٌ عن إطلاق التكليف إلى أصله، فحينئذٍ ينقلب العلم بالوجوب المطلق إلى علم إجماليٍّ بوجوبٍ مشروطٍ يقتضي^(٢) الإقدام بإتيان أحد الطرفين، كي يقطع إجمالاً بحصول الامتثال أو الإسقاط.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٠، (المجمع): ١٦٦/٢.

(٢) في «ن»: «مقتضي»، والأولى ما أثبتناه.

ثمّ لئن أغمضنا عن هذا التقرير وقُلنا: بمضادّة الترخيص التنجيزيّ مع أصل التكليف فلازمه الجزم بعدم فعليّة الواقع في الطرفين، ولازمه عدم وجوب الاحتياط ما دام وجود هذا القطع، وهو ما دام لم يقدم بما اضطرّ إليه.

وأما لو أقدم وارتفع الاضطرار كان التكليف في ^(١) نفسـ[ه] في غير مورد إقدامه فعليّاً، ولازمه عند سبق العلم على الاضطرار علمه إجمالاً من الأوّل بأنّ التكليف:

في الطرف الغير المقدّم عليه من بعد إقدامه الراجع للاضطرار عن مورد التكليف.

أو في الطرف الآخر المقدم عليه من الأوّل قبل طرؤ الاضطرار رأساً. بل ومع عدم علمه بمورد الإقدام أيضاً يتحقّق علمٌ إجماليّ تدريجيّ بين كلّ واحدٍ من الطرفين مع الطرف الآخر بعد علمه بإقدامه بنحو الإجمال، وذلك العلم أيضاً منجزٌ للطرف الذي لم يقدم عليه جزماً.

ثم إنّ ذلك أيضاً على فرض كون التكليف على نحو يسقط بالإقدام على مخالفته مرّة، وإلاّ فمع فرض عدم سقوط التكليف بمثله يحدث علمٌ إنّّي بوجود التكليف بين أحد الطرفين بعد الإقدام، إلّا إذا فرض عدم سقوط الاضطرار أيضاً بالإقدام على المخالفة مرّة؛ فإنّه حينئذٍ يبقى القطع بعدم الفعليّة للتالي كما لا يخفى، فتدبّر ^(٢).

(١) في «ن»: «على»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٣٥٠، مقالات الأصول: ٢/ ٢٤٤.

[قياس الاضطرار إلى بعض الأطراف بفقد بعضها]

١٥٤. قوله: فإنه يقال: حيث إنَّ فقد... إلى آخره^(١).

أقول: الأولى أن يقال في وجه الفرق: بأنَّ التكليف الفعليّ لبّاً وإن كان منوطاً بوجود موضوعه، لكن من المعلوم أنَّ مثل هذه الإنابة ليست وضعاً ورفعاً بيد الشارع، بل هو نظير إنابة التكليف بالقدرة، وفي مثله لا مجال لأن يصرّح الشارع بإطلاق تكليفه، كما لا مجال لتقييده؛ للغويته، بل لا بدّ وأن يتكلّ على حكم العقل.

ومن المعلوم: أنَّ العقل مستقلٌّ في مثل المورد بالاحتياط عند الشكّ في فقدها، وهذا بخلاف الاضطرار أو غيره من القيود الشرعيّة التي يكون أمر تقييده وإطلاقه بيد الشارع؛ إذ مع الشكّ في تحقّقه كان التكليف من الأوّل مشكوكاً؛ بملاحظة صلاحية مثل هذه القيود للمنوعيّة بنحو يكون الواجد مكلفاً من أوّل الأمر، والفاقد غير مكلفٍ من الأوّل.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: لو لا أنَّ^(٢) ما أفيد إنّما يتمّ بالنسبة إلى القيود الشرعيّة الدخيلة في أصل الغرض والمصلحة، وأمّا مثل الاضطرار وأمثاله الناشئة عن مصلحة مزاحمة للمصالح الواقعيّة كان حال أمثالها من قبيل سائر المزاحمات التي لم يكن مجرّد الشكّ في تحقّقها في مورد التكليف مانعاً عن حكم العقل بوجوب الامتثال، بل حال مثلها من قبيل الشكّ في القدرة المحكومة عند العقل بالاشتغال لا البراءة.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦١، (المجمع): ١٦٧/٢.

(٢) كذا في «ن».

ولذا لو شك في طرؤ عنوان الغصبيّة في الصلاة أو شيء آخر لا مجال لرفع اليد عن الامتثال بمحض الشكّ بفعليّة تكليفه من جهة احتمال مزاحمه.

وثانياً نقول: إنّ ما أُفيد من حكم العقل بالاحتياط عند الشكّ في وجود الموضوع إنّما يتمّ في صورة الشكّ في أصل خروج الطرف عن محلّ الابتلاء؛ فإنّه يحكم بوجوب الاحتياط من الطرفين ولو طرء ذلك قبل العلم.

وأما في صورة القطع بخروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء فليس ذلك من صغريات الشكّ في القدرة على مورد التكليف التعينيّ، بل إنّما هو منشأ للقطع بعدم فعليّة ما هو متعلّق العلم الإجماليّ من الجامع القابل للانطباق على الطرفين، وإنّما المشكوك من التكليف الفعليّ خصوص المقيّد بكونه في الطرف الآخر، ومثله مستندٌ إلى الشكّ في أصل الغرض.

ومن جهة هذه النكته نقول: إنّّه لو طرء هذا المعنى قبل العلم لا يكون إلّا موضوع حكم العقل بالبراءة، والحال أنّ موارد الشكّ في القدرة مجرى الاحتياط حتّى لو طرء قبل العلم.

وبهذا البيان نقول في الاضطرار أيضاً: بأنّه ليس من مصاديق الشكّ في التكليف من جهة الشكّ في أصل الغرض، وإلّا فبالنسبة إلى المعلوم بالاجمال فيقطع بعدم فعليّته بما هو معلوم، ولذا التزمنا فيه بالبراءة أيضاً عند طرؤه قبل العلم.

وعليه: فمنشأ التفصيل بين طرؤها قبل العلم وبعده في المقامين ليس إلّا شيءٌ واحدٌ، وهو حصول علمٍ إجماليّ بأمرٍ تدريجيّ منجّزٍ للطرفين في صورة طرؤهما بعد العلم، بخلاف صورة طرؤ الحالين قبل العلم؛ فإنّه لا ينتهي إلى العلم الإجماليّ بأمرٍ تدريجيّ منجّزٍ، كما لا يخفى.

[التنبیه الثاني: شرطیة الابتلاء بتمام الأطراف]

١٥٥. قوله: فإنه بدونه لا علم بتكليف فعلي... إلى آخره ^(١).

أقول: ذلك واضح ولا غبار فيه، ولكن الكلام في أن المدار في منجزية العلم ليس على ما توهم من فعلية البعث؛ كيف؟! ومع العلم الإجمالي بالحالة البعثية يكفي في حكم العقل بلزوم الامتثال في ظرف قدرة العبد على الامتثال وقابلية المحل للبعث إليه، وإن لم يبعث المولى لمانع من ناحيته من خوف أو جهة أخرى. ومن ذلك الجهة نقول: إن منشأ عدم منجزية العلم الإجمالي إنما هو بملاحظة قصور المحل؛ من حيث قابليته للتنجيز من جهة العجز، لا من جهة قصور في ناحية تامة التكليف من قبل المولى أو قصور في البيان عليه ^(٢).

وحيث اتضح ما ذكرنا فنقول: إن خروج الشيء عن محل الابتلاء:

تارة: يكون بمقدار موجب للخروج عن تحت القدرة عقلاً.

وأخرى: لا يكون بهذه المثابة، بل غاية الأمر يصير الإنسان أجنياً عن المحل بمقدار يستهجن عرفاً توجه التكليف والبعث الخارجي إليه، وإن كان ارتكابه عقلاً في كمال القدرة.

فإن كان من قبيل الأول فلا شبهة في عدم منجزية العلم الإجمالي بالحالة البعثية المرددة بين الطرفين لو كان الخروج عن محل الابتلاء قبل العلم أو مقارنه؛ لأن العلم إنما ينجز التكليف المردد في صور تحقق قابلية المحل للتنجيز في كل

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦١، (المجمع): ١٦٨/٢.

(٢) كذا في «ن»، والأولى «منه» بدل «عليه».

واحدٍ منهما.

وأما مع القطع بارتفاعه بالنسبة إلى أحد الطرفين فلا يصلح مثل هذا العلم للمنجزية لمعلومه، وأنّ ما يصلح هو خصوص التكليف المقيد في الطرف المبتلى به، فهو من الأوّل مشكوكٌ من جهة الشكّ في أصل اقتضائه.

وأما إن كان من قبيل الثاني فالتكليف البعثيّ وإن كان مشكوكاً - للجزم باستهجان البعث عرفاً بالنسبة إلى الخارج عن محلّ الابتلاء المفروض - ولكنّ الكلام في أنّ هذا المقدار يكفي للمانعة عن التنجيز، الذي لازمه اشتراط التنجّز بالقدرة العرفيّة بعلاوة القدرة العقليّة، أم لا يكفي هذا المقدار في المنع عن تنجّز الحالة البعثيّة المتيقّنة مع فرض القدرة العقليّة؟

فيه وجهان:

من أنّ مدار تماميّة التكليف من قبل المولى - كما عرفت - على مثل هذه الحالة البعثيّة ولو لم يبعث المولى لبعض الموانع؛ من جهة علمه بعدم آثار بعثه أو خوفه من عدوٍّ وأمثال ذلك، لا لنقصٍ في أصل اقتضائه ولو بواسطة الابتلاء بمزاحم لغرضه.

وعليه: فلا يكون مجرد عدم البعث - بمحض الاستقباح العرفيّ - علّةً لحكم العقل بعدم اشتغال عهده بحفظ غرض المولى المعلوم إجمالاً، بل من الممكن دعوى كفاية العلم بالحالة الثابتة البعثيّة والقدرة العقليّة على امثال[ه] وعصيانه في اشتغال ذمّة العبد بتحصيل الغرض المستتبع لحكم العقل بتحصيل الجزم بالفراغ.

ومن أنّ مدار حكم العقل باشتغال الذمّة على قابليّة المحلّ للتحمّل عليه

بيعته وزجره؛ فمهما لا يكون المحلّ قابلاً لذلك فلا يكاد يحكم العقل بالاشتغال المستتبع للجزم بالفراغ.

ولئن شكّ في ذلك أمكن إرجاع الشكّ فيه إلى الشكّ في مانعيّة القدرة العرفيّة عن التنجّز.

ومن المعلوم أنّ مرجعه إلى الشكّ في استحقاق العقوبة المستتبع قاعدة دفع الضرر المحتمل، لا قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لما عرفت من عدم قصور في بيانيّة العلم إلى لبّ التكليف من الحالة البعثيّة.

بل منشأ الشكّ إنّما هو مجرد اعتبار القدرة في تنجّز تلك الحالة بالعلم به، ولا مجال في أمثال المقام للتمسّك بإطلاق الخطاب؛ للجزم بعدم الإطلاق من حيث الفعلية، من جهة الجزم بالاستهجان في المورد الخارج عن الابتلاء حسب الفرض، فلازمه الجزم بعدم فعلية المعلوم بالإجمال القابل للانطباق على كلّ من الطرفين، وأنّ ما هو قابلٌ خصوص الطرف المبتلى به، والخطاب بالنسبة إليه مشكوكٌ من الأوّل.

وبهذا البيان ارتفع توهم كون المقام مقام التمسّك بإطلاق الخطاب، ثمّ به يحرز كون التكليف في الطرف المبتلى به، كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ ربّما يلحق بالخروج عن محلّ الابتلاء صورة عدم ترتّب أثر عمليّ على أحد الطرفين؛ إمّا لعدم أثر شرعيّ أصلاً، أو لعدم ترتّب عملٍ فعليّ عليه، كبعض الآثار التعليقيّة التي لم يتحقّق المعلق عليه فيها، ولا يتحقّق أيضاً للتالي.

نعم، لو فرض تحقّقها فيما بعد فلا بأس بالالتزام بمنجزية العلم أيضاً؛ بناءً على التحقيق في منجزية العلم في التكاليف التدريجيّة حتّى فيما كان من الواجبات

المشروطة على المشهور فضلاً عن المختار؛ لما تقدّمت الإشارة إليه في بعض الحواشي السابقة، فراجع^(١).

ثم إنّ ذلك كلّ في صورة خروج الطرف عن محلّ الابتلاء، أو فقدانه الأثر العمليّ قبل العلم الإجماليّ.

وأما لو كان ذلك بعد العلم به إجمالاً فلا محيص عن منجزية العلم ووجوب الاجتناب عن الطرف الآخر؛ لما عرفت شرح ذلك في طيّ مسألة الاضطرار، فراجع^(٢).

[حكم الشكّ في الابتلاء]

١٥٦. قوله: ولو شكّ [في] ذلك... إلى آخره^(٣).

أقول: يمكن أن يقال - كما أشرنا - : من أنّ مرجع الشكّ في كليّة القيود العقلية إلى الشكّ في شرائط التنجيز المستتبع للشكّ في استحقاق العقاب بدونها على مخالفته المستلزم لكون المقام مقام دفع الضرر المحتمل لا قبح العقاب، كما هو الشأن في صورة الشكّ في القدرة العقلية في جميع المقامات الملازم مع الشكّ في البعث العقليّ.

ولعلّ عمدة النكته في التزام العقل بالاحتياط مع الشكّ في القدرة العقلية أيضاً هي هذه الجهة، كما هو ظاهر.

(١) تقدّم في ص ٢٤٩ - ٢٥١ من هذا الجزء.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦١، (المجمع): ١٦٨/٢.

١٥٧. قوله: لا إطلاقُ الخطاب... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك إنما يصحّ لو لم يكن المتكلّم في مقام بيان فعلية تكليفه حتّى من حيث الشرائط العقلية، كما هو الشأن في غالب الخطابات من جهة ظهورها في الفعلية من حيث الشرائط التي كان اعتبارها بيده.

وإلا فلا بأس باستكشاف الفعلية الملازمة لاستكشاف الشرط في المورد؛ ببرهان نقض الغرض الذي هو شأن تمامية مقدمات الحكمة. وإلى هذا البيان أشار المصنف رحمته في الحاشية^(٢)، فراجع.

[التنبية الثالث: الشبهة غير المحصورة]

١٥٨. قوله: نعم، ربّما تكون كثرة الأطراف... إلى آخره^(٣).

أقول: لا يخفى أنّ العسر المسبّب عن مجرّد كثرة الأطراف ليس إلاّ العسر على الجمع بين المحتملات، لا العسر لواحدٍ معيّن.

ومن المعلوم: أنّ العسر المزبور لا يقتضي إلاّ عدم وجوب الموافقة القطعية لا جواز مخالفتها، وقد تقدّمت الإشارة إليه مراراً^(٤).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٦١، (المجمع): ١٦٨/٢.

(٢) راجع المصدر نفسه (الهامش)، وللمزيد راجع فرائد الأصول: ٢٣٨/٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٦٢، (المجمع): ١٦٩/٢.

(٤) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٣٢٨ - ٣٣١.

[حكم الشك في طرء الموجب لرفع فعلية التكليف]

١٥٩. قوله: فالبراءة... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى أن مرجع الشك في طرء العسر إلى الشك في طرء عنوانٍ مزاحم لفعلية الغرض، وقد أشرنا سابقاً بأن مثل ذلك محكومٌ عند العقل للاشتغال لا البراءة.

ثم إن ذلك أيضاً على فرض كون المانع هو الحرج الغير المخل بالنظام، وإلا فأمكن منع إطلاق دليل التكليف بالنسبة إلى مثل ذلك من القيود العقلية كما هو الشأن عند الشك في القدرة، فتدبر.

[التنبية الرابع: حكم ملاقي بعض الأطراف]

١٦٠. قوله: ومنه ينقذ الحال في مسألة ملاقة... إلى آخره^(٢).

أقول: توضيح المقال هو أن يقال: إنه إن بنينا على كون العلم مقتضياً للتنجيز - ولو بمقدار الموافقة القطعية على وجه لا يكون العلم مانعاً على جريان الأصول في بعض الأطراف إلا بملاك المعارضة - فلا شبهة في أن مقتضى القاعدة حينئذ في جميع صور الملاقاة عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي حتى لو فرض خروج الملاقي - بالفتح - عن محل الابتلاء قبل العلم؛ إذ مجرد ذلك لا يوجب سقوط أصله مع فرض كون الاجتناب عن ملاقيه نقضاً [ل]آثاره المبثلى بها فعلاً، كما هو شأن الاستصحاب في الأمور الماضية بلحاظ آثارها الفعلية.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٦٢، (المجمع): ١٦٩/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٦٢، (المجمع): ١٧٠/٢.

ولازمه حينئذٍ معارضة أصله بلحاظ هذا الأثر مع الأصل في الطرف الآخر فيبقى^(١) الأصل في الملاقي بلا معارض، كما هو ظاهر.

وأما إن بنينا على مقتضى التحقيق من العليّة التامة للعلم الإجماليّ - كما هو صريح مختاره^(٢) - فنستنتج في ذيل الشبهة الوجوبية من الشبهة المحصورة على معنى كون العلم بنفسه مانعاً عن جريان الأصل في بعض الأطراف حتّى لو لم يكن الأصل معارضاً بمثله - فنقول:

إنّه بعد الجزم بأنّ الملاقي مستقلاً طرفاً للعلم بينه وبين طرف ما لاقاه، لا أنّه من قبيل ضمّ مشكوكٍ بمعلومٍ؛ كيف؟! وفي ضمّ المشكوك لو فرض خروج بعض أطراف المعلوم لا يبقى العلم رأساً، وذلك بخلاف المقام؛ إذ لو فرض تلف ما لاقاه يبقى العلم بين الملاقي - بالكسر - طرفه الآخر باقياً، وذلك ميزانٌ قطعيٌّ للطرفيّة.

[ف]لا بدّ وأن يقال: بأنّ مثل هذا العلم أيضاً مانعٌ عن جريان الأصل فيه ولو فرض عدم معارضته بأصلٍ آخر، إلّا إذا فرض وجود أحد موانع عليّة العلم وجريان مقدّمات الانحلال، أو قيام جعل بدلٍ معيّنٍ للفراغ عمّا اشتغلت به الذمّة.

وحيث لا طريق للثاني قطعاً فلا بدّ من التكلّم في الأوّل، وأنّ مثل هذا العلم هل هو باقٍ على حاله أو هو منحلٌّ بالعلم الآخر القائم بنجاسة ما لاقاه وطرفه؟

(١) في «ن»: «فيلقى»، وهو تصحيف.

(٢) لم نفق عليه في كفاية الأصول، وإن كان مقصوده مختار الشيخ الأعظم فقد تقدّم تخريج كلامه، فراجع.

فنقول أولاً: إن توضيح المقال يقتضى رسم مقدمة:

وهي أنه لا إشكال في أن مناط الانحلال إنما هو بتنجز بعض الأطراف حين وجود العلم الإجمالي المانع عن تأثير العلم أثره؛ كيف؟! ومجرد تنجز الطرف قبل زمان العلم لا يجدي في المانعة عن تأثير العلم.

كيف؟! ومدار الانحلال على عدم قابلية المحل لتنجز جديد حين وجود العلم الإجمالي، وبدیهی أن التنجز قبل زمان العلم بشيء آخر لا يمنع عن تأثير العلم من حين وجوده الطارئ بعد زمان التنجز السابق؛ لإمكان كون الشيء منجزاً في زمان بشيء وفي زمان آخر بشيء آخر، فلا جرم لا يكون المانع عن منجزية العلم إلا وجود منجز تعين في زمان كي بركته لا يبقى مجالاً لمنجزية العلم.

ومن هذه الجهة نقول: بأن مجرد سبق العلم زماناً لا يوجب الانحلال ما لم يبقى العلم على منجزيته إلى حين العلم الإجمالي.

وتوهم: أن كل علم بمجرد حدوثه منجز للتكليف إلى الأبد، ويكفي هذا المقدار للمانعة عن تأثير العلم؛ لاستناد الأثر إلى العلة السابقة زماناً، كلامٌ ظاهري؛ إذ من المعلوم أن حدوث العلم لو كان كافياً في بقاء أثره لزم بقاء التنجز حتى بعد زوال سببه وانقلاب علمه جهلاً، وهو كما ترى.

وأضعف منه: توهم كون البقاء للعلم شرط مؤثرية حدوثه؛ إذ كيف يصدق العقل استناد التنجز العقلي بصرف حدوث العلم المعدوم فعلاً، وعدم استناده إلى بقائه المتحقق في هذا الحين؟!

مع أن مجرد أسبقية العلة في الأمور التي لا يكون بقاءها مستنداً إلى استعداد ذاتها، بل يحتاج في كل آن إلى مؤثر جديد غير كافٍ في ترجيح نسبة الأثر إلى

السبب السابق زماناً.

ومن المعلوم أنّ تنجّز التكاليف من قبيل الثاني لا الأوّل.

وكيف كان نقول: إنّ التحقيق في المقام أن يقال: بأنّ جميع موارد الانحلال لا بدّ وأن يكون الموجب للانحلال هو المنجّز للطرف المتحقّق حين وجود العلم الإجماليّ، ولا يكفي مجرد وجوده سابقاً زماناً.

كما أنّ من المعلوم أيضاً: أنّ الموجب للانحلال لا بدّ وأن يكون له نحو تعيين في المنجّزية على وجه لا يبقى معه مجال لتأثير العلم الإجماليّ المقارن معه زماناً، وذلك تارة^(١) بفرض كون الأمانة على الطرف منجّزة للخصوصيّة.

إذ في مثل هذه الصورة يستحيل منجّزية العلم الإجماليّ القائم على الجامع؛ حيث إنّ من البديهيّ أنّ مثل هذا العلم لا يصلح لمنجّزية الخصوصية، ولذا لا تترتب بركة آثار الخصوصية، بل إنّما هو منجّز لنفس الجامع الذي تعلّق به العلم المزبور، وحينئذ تبقى الأمانة التفصيليّة في منجّزيتها [لا] للخصوصيّة بلا مزاحم فلا جرم تؤثر أثرها، وحيث إنّ تنجيزها لا ينفكّ عن تنجيز الجامع وإن كان في ظرف الجامع ينفكّ عن تنجيز الخصوصية فلا بدّ من الالتزام بتأثير الأمانة التفصيليّة دون الإجماليّة.

لأنّ الأمر يدور بين تأثير العلم الإجماليّ وعدم تأثير العلم التفصيليّ بالنسبة إلى الخصوصية أصلاً، أو يلتزم بتأثير العلم التفصيليّ في الخصوصية مع انفكاك تأثيره عن تأثيره في الجامع المتّحد معه، أو يلتزم بتأثير الأمانة التفصيليّة في

(١) لم نقف على معادلها في الكلام بعدها.

الجامع والخصوصية بلا تأثيرٍ للعلم الإجماليّ.

لا سبيل إلى الأوّلين جزماً، فلا جرم يتعيّن الآخر.

وبمثل هذا البيان نقول في كلفة الموارد: بأنّ المقتضي [الذي] لا يؤثّر في نفس الجامع لا يكاد يزاحم مع المقتضي لصدّه أو مثله الغير القابل للتأكّد القائم في الخصوصية الفردية، بل كان مقتضي الخصوصية مقدّماً في التأثير، ويمنع مثله عن تأثير مقتضى الجامع في الجامع المطلق، ولذلك لا يبقى مجال توهم كون العلمين بعد ورودهما في محلّ واحد كانا من قبيل ورود العلّتين المستتبع لاستناد الأثر إليها حذراً من لزوم الترجيح بلا مرجح.

إذ يكفي في المرجّح عدم انفكاك التأثير في الخصوصية عن التأثير في الجامع دون عكسه، ولازم مثله ليس إلّا تأثير مقتضي الخصوصية؛ لأنّه بالنسبة إليه من قبيل الاقتضاء واللاقتضاء، فيتبعه قهراً تأثيره في الجامع المتّحد معه المستلزم لعدم بقاء المحلّ لتأثير الأمانة الإجمالية، كما هو ظاهر.

وكيف كان، فقد ظهر: أنّ منشأ تعيين موجب الانحلال للمنجزية:

تارة: مجرد قيامه على تنجّز الخاصّ بخصوصه.

وأخرى: تقدّم وجوده على العلم الإجماليّ الطارئ رتبة.

كيف؟! ولو فرض انعدام القيد، مثل ما لو فرض قيام علمٍ إجماليّ على سببين، ثمّ علمٍ إجماليّ آخرٍ على أحد طرفي [ال]علم الأوّل وشيءٍ ثالث، [ف]لا مجال لتقديم أحدهما على الآخر في التأثير، بل كان نسبة التأثير بالنسبة إلى كليهما بالسوية.

ولازمه وإن كان استناد التأثير في المجمع إلى كليهما؛ لتساوي نسبته إليهما،

ولكن حيث لا ينفك تأثير العلم في متعلّقه إلّا في صورة تأثيره في الطرف الآخر كان العلمان حينئذٍ منجّزين في الطرفين المقارنين أيضاً.

ولئن شئت فقل: بأنّ مرجع ذين العلمين إلى علمٍ ثالثٍ قائمٍ على وجود تكليفٍ في طرفٍ، وتكليفين في الطرف الآخر، من دون اقتضاء مجرّد سبق أحد العلمين زماناً على الآخر تعيينه في تنجيز متعلّقه المانع عن تنجّز العلم اللاحق به زماناً، فحينئذٍ فلو فرض العلم بوقوع قطرة نجاسة بين الكأسين، ثمّ علّم أيضاً بسببٍ جديدٍ بوقوع قطرة أخرى بين أحد الكأسين معيّناً أو كأسٍ ثالثٍ، ففي مثله يجب الاجتناب عن الجميع؛ إذ مرجع ذلك إلى العلم بالاجتناب عن الكأس الواحد أو كأسين؛ من جهة ترّدّد وقوع القطرتين في واحدٍ أو اثنين آخرين.

ولا أظنّ من أحدٍ دعوى الانحلال بالعلم السابق زماناً الموجب تقدّم الاجتناب عن الطرف الآخر في العلم السابق.

وهذا بخلاف ما لو كان أحد العلمين سبباً عن الآخرين وإن كانا متقارنين زماناً؛ فإنّ العلم السابق رتبةً يؤثّر في التنجيز في رتبةٍ سابقةٍ عن تأثير الثاني، فلا ينفع بعدُ مجال التأثير للعلم المتأخّر رتبةً؛ لأنّه إنّما تحقّق في رتبةٍ غير قابلةٍ للتأثير؛ لعدم صلاحية علمٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ للتنجيزين ولو طولياً، كما لا يخفى.

وحيث اتّضح[ت] هذه المقدّمات فنقول:

إنّ كلّ مورد علّم بنجاسة الملاقي - بالكسر - من جهة العلم بملاقاته مع النجس فقهرّاً يكون العلم بنجاسة الملاقي - بالفتح - علّة للعلم الآخر، ومقدّماً عليه رتبةً، ولقد عرفت أنّ العلم الثاني لم يؤثّر في الطرف الآخر؛ لسبقه بالتنجيز رتبةً ببركة العلم السابق.

كذلك وبواسطة ذلك لا بأس في جريان الأصل - شرعياً أم عقلياً - في الملاقي؛ لانحلال علمه بما هو مقدّم عليه رتبةً القائم على طرف الملاقي - بالكسر -، والمفروض عدم معارضة أصله بأصلٍ آخر، وعلى فرض المعارضة فلا أقلّ من جريان قبح العقاب بلا بيان، كما هو واضح.

ولازم ذلك أيضاً: عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - في فرض دخول الملاقي في محلّ الابتلاء وإن كان خارجاً عنه قبل ذلك؛ لجريان قاعدة سببية العلم في المقام أيضاً.

نعم، ما لم يدخل في الابتلاء وكان خارجاً وجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - وطرفه؛ من^(١) أنّ المسبّب من العلمين إنّما لا يؤثر في صورة تأثير سببه.

وأما مع تأثيره فيبقى العلم المسبّب على تأثيره بلا مزاحم، ومع التأثير لا مجال لجريان الأصل فيه وإن كان بلا معارضٍ - بمقتضى التقريب السابق - مع عدم البأس في جريان الأصل الحاكم على الأصل المسبّي في الخارج عن محلّ الابتلاء لو كان ببعض آثاره محلّ الابتلاء؛ إذ حينئذٍ تجيء المعارضة في الأصل الحاكم، ويبقى الأصل المحكوم في الملاقي - بالكسر - بلا معارضٍ.

وعمدّة الوجه فيه: هو أنّ العلم بعد تحقّق شرائط تأثيره يمنع عن جريان الأصل في جميع أطرافه وإن كان بلا معارضٍ، حسب ما تقدّم.

هذا كلّ في صورة كون المنشأ للعلم بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو طرفيه العلم به إجمالاً مثل ذلك، بل [لو] كان المنشأ هو إخبار المعصوم بنجاسة

(١) كذا في «ن».

الكأسين من جهة ملاقاته مع الآخر، فإنه في هذه الصورة يجب الاجتناب عن الجميع؛ لاتّحاد نسبة علمه إلى جميع الأطراف على السويّة، والمفروض أنّ هذا العلم الناشئ عن هذا السبب متحقّق فعلاً.

غاية الأمر العلم بالملاقاة المزبورة صار منشأً للعلم بطوليّة النجاستين، لا أنّه منشأً لطوليّة العلمين.

وتوهمُ انقلاب علمه بعد العلم بالملاقاة بعلمين طوليين غلطٌ واضح؛ للجزم بأنّ سبب العلم السابق باقٍ على مؤثريّته في بقاء العلم بالجميع بنسبة واحدة، كما هو ظاهر.

ولا يخفى أنّ في مثل هذه أيضاً لا مجال لجريان الأصل المسببي في الملاقى - بالكسر - وإن كان بلا معارضٍ.

ثمّ إنّ هناك فرضاً يجب فيه الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - هو الذي أشار إليه في المتن^(١): من فرض حدوث العلم بالنجاسة أولاً بين الملاقى وطرفه؛ من جهة إخبار المعصوم، ثمّ علّم بعد ذلك بكون نجاسة الملاقى سبباً عن نجاسة الملاقى - بالفتح -.

فإنّه في هذه الصورة وإن كانت النجاستان طوليتين، بمعنى تأخر نجاسة الملاقى - بالكسر - عن نجاسة الملاقى - بالفتح - ولكن في طرف العلم كان الأمر بالعكس؛ لأنّه بالإلّان استكشف [الـ]نجاسة فلا جرم يصير العلم بنجاسة الملاقى معلول العلم بمعلوله، كما هو الشأن في جميع البراهين الإلّية.

(١) أشار له بقوله: «وأخرى: يجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه...»، راجع كفاية الأصول (آل البيت):

وحيثُ قدِّمنا قضية سببية أحد العلماء كما تقدّم؛ لكون الأثر للعلم السابق لا اللاحق، فافهم وتأمل في المقام؛ فإنه بالنظر فيما ذكرنا يُرى الإشكال في إطلاق كلام الشيخ رحمته ^(١).

بل وفي تفصيله بين صورة الخارج عن محلّ الابتلاء قبل العلم وبعده في الملاقى - بالفتح - على ممشاه، وإن كان يتم على ما ذكرنا.

ويُرى الإشكال أيضاً في تفصيل أفاده المصنّف رحمته في متن الكتاب ^(٢)؛ فإنه أيضاً مبنيٌّ على كون المناط لانحلال العلم الثاني مجرد سبق علم آخر زماناً لا رتبةً، وهو على ما عرفت تفصيله كما ترى، فتدبّر ^(٣).

[ثانياً. دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين]

١٦١. قوله: والحق أنّ العلم الإجمالي... إلى آخره ^(٤).

أقول: لا يخفى أنّه بناءً على كون الأجزاء واجبةً بالوجوب النفسيّ الضمنيّ - كما هو المحقّق في محله ^(٥) - فلا شبهة في أنّ ما هو الطرف للمعلوم إجمالاً ليس إلّا حيث استقلالية الوجوب المنتزع عن حدّه الذي هو عبارة عن انتهائه إلى العدم.

وإلاّ فحيثيّة وجوبه المحفوظ في أحد الحدين لا يكون طرفاً للعلم به إجمالاً؛

(١) راجع فرائد الأصول: ٢٣٩/٢ - ٢٤٤.

(٢) راجع كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٦٣، (المجمع): ١٧١/٢.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/٣٥٣ - ٣٦١، مقالات الأصول: ٢٤١/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٦٣، (المجمع): ١٧١/٢.

(٥) تقدّم في ص ٢١٠ من الجزء الأوّل.

لأنّ مناط الطرفيّة بصدق القضيتين القطعيتين على عدم تحقّق المعلوم في بديله، ومثل هذا المعنى إنّما يصدق على حدّ الوجوب في المقام لا نفسه، وأمّا بالنسبة إلى نفسه فليس إلّا كون وجوب الأقلّ معلوماً وكون الزائد منه مشكوكاً بدوّاً.

وحيث اتّضح ذلك فنقول: إنّ تقريب منجزّيّة العلم الإجماليّ في المقام إنّما يتمّ بناءً على كون التنجّز ووجوب الامتثال من آثار نفس حدّ الوجوب لا ذاته، وإلّا فعلى التحقيق من كونها من آثار ذاته لا حدّه فلا مجال لجعل المقام من صغريات المعلوم بالإجمال، كي بعد ذلك تنتهي النوبة إلى شبهة الانحلال وعدمه.

وتوهم: أنّ سقوط الواجب إنّما هو من آثار الحدّ وهو المعلوم إجمالاً في المقام. مدفوع: بأنّ السقوط في المقام مترتّب على الثبوت وتنجزّ التكليف، والفرض أنّ التكليف في مرحلة ثبوته القابل للتنجّز بالعلم به إجمالاً لم يكن بذاته معلوماً إجمالاً وبحدّه، وإن كان كذلك لكن لا يكون هو متعلّق حكم العقل بالتنجّز، بل ما هو متعلّقه هو الوجوب بذاته لا حيثيّة انتهائه إلى العدم كما عرفت.

وعليه: فلا مجال في مقام تقريب الاشتغال للتشبّث بالعلم الإجماليّ بالتكليف بين الأقلّ والأكثر.

بل الأولى حينئذٍ: التشبّث بذيل العلم التفصيليّ بالاشتغال بالأقلّ؛ حيث إنّهُ أيضاً يقتضي الفراغ ولا يحصل القطع بالفراغ عن التكليف بالأقلّ إلّا بالإتيان بالأكثر؛ لما عرفت من أنّ سقوط التكليف من آثار الإتيان به بحدّه، ولا يكون ذلك إلّا بالإتيان بالمشكوك أيضاً.

ولئن شئت قلت: إنّ سقوط التكليف واقعاً فرعٌ تحصيل الغرض الداعي عليه، فما دام الغرض باقياً كان التكليف أيضاً باقياً، فمع الشكّ في حصول

الغرض يشكّ في سقوط التكليف والعقل يحكم بلزوم تحصيل القطع بالفراغ، فكان ما نحن فيه من تلك الجهة نظير الأمر المستقلّة عند الشكّ في تعبدّيّتها وتوصليّتها.

إذ من المعلوم: أنّ مجرد عدم إمكان اتّخاذ القيد في شخص هذا الأمر - هناك بخلاف المقام - لا يجدي فارقاً فيما هو المهمّ في المقام بعد اتّحاد المناط للاحتياط في المقامين من جهة الشكّ في سقوط الأمر المعلوم بواسطة الشكّ في حصول الغرض بمجردّه.

غاية الأمر أنّ الأمر المعلوم في المقام ضمّنّي، وهناك مستقلّ، والمفروض أنّ كلّاً منهما مشتركاً^(١) في حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ عنه، كما لا يخفى.

ومن التأمل فيما ذكرنا: ظهر أنّ مجرد الشكّ في وجوب الجزء الزائد لا يجدي في البراءة، والاكتفاء بالأقلّ مع ما ذكرنا من تقريب الاشتغال بالنسبة إلى التكليف المعلوم بالأقلّ؛ إذ مثل هذا التقريب للاشتغال مقدّم على تقريب البراءة؛ لأنّها من الاقتضاء واللاقضاء، ولا مزاحمة بينهما. هذا غاية تقريب الاشتغال.

والذي يقتضيه التحقيق في الجواب هو أن يقال: إنّ من المعلوم أنّ التكليف بشيءٍ إنّما يقتضي جعل متعلّقه في عهدة المكلّف المستتبع لحكم العقل بالخروج عن عهدة العمل الثابت بالبيان عليه.

وأما تحصيل الجزم بسقوط التكليف عنه واقعاً فليس همّ العقل إلّا من جهة ملازمته مع الخروج عن العهدة المزبورة، وإلّا فلو فرض في مورد عدم الملازمة

(١) كذا في «ن»، والأولى «مشارك».

بينهما، فلا يكون همّ العقل إلاّ الخروج عن عهدة ما استقر عليه بالبيان، والمفروض أنّه ليس في المقام إلاّ باتيان الأقلّ.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت في غاية المتانة، ولكن لا يجدي في المقام شيئاً؛ لأنّ من المعلوم أنّ التكليف بشيءٍ وإن اقتضى حفظ متعلّقه لكنّ المتعلّق له على فرض وجوب الأكثر ليس هو الأقلّ مطلقاً، بل المتعلّق هو الأقلّ في ظرف انضمامه بالأكثر، وحفظه حينئذٍ ليس إلاّ بحفظ الأكثر.

قلت: ذلك مسلّم لا شبهة فيه، لكن نقول: إنّ من الواضح أنّ مجرد كونه متعلّق الوجوب في ضمن الأكثر لا يخرج ذاته عن تعلّق الوجوب به ولو ضمناً. غاية الأمر لا إطلاق لمثل هذه الذات من حيث حدّه المختصّ به الذي يتنزع منه استقلال وجوبه، ولكن مجرد نفي الإطلاق من حيث حدوده الخاصّة لا يقتضي خروج ذاته عن حيّز التكليف، بل هو مشمولّ له في ضمن حدّ أوسع منه ومن غيره، فكان نسبة الأقلّ إلى الأكثر إنّما هو كنسبة الضعيف المندكّ بذاته في ضمن الشديد، لا كنسبة حصّة بيانيّة مع حصّة أخرى في المتواطئات.

حيث إنّ تعلّق التكليف بخصّة خاصّة فيها يوجب خروج الفرد - حتّى بما فيه من الحصّة الموجودة - عن حيّز التكليف رأساً، وهذا بخلاف الوجود الناقص المتحقّق في ضمن الفرد الكامل؛ إذ الناقص من حيث ذاته وبخصّة متحقّق في ضمن الكامل.

غاية الأمر لا بحدّه المخصوص به، بل بحدّ واسع حاوٍ له ولغيره، ولازم ذلك ليس إلاّ كون التكليف متعلّقاً بشخص الحصّة الضمنيّة، الذي لازمه كون هذا الشخص في عهدة التكليف ضمناً لا مستقلاًّ عند العلم بضمنيّته.

وأما مع الشك فيه فلا يكون بيان التكليف إلا بهذه الذوات الشخصية وإن لم يعلم حدّه، وحينئذٍ فلا شبهة في أنّ التكليف بنفس الحصّة الشخصية من الذوات مستقلٌّ في تعلّق البيان به، وإن احتمل عدم استقلاله في الوجود واقعاً. ولازم ذلك صيرورة هذه الذوات في عهدة المكلف مستقلة؛ لأنّ الاستقلال في العهدة إنّما هو من تبعات الاستقلالية في تعلّق البيان به، لا من لوازم استقلاله في الوجود واقعاً.

وفي الحقيقة مرجع استقلاله في العهدة إلى التكليف في أصل تنجز الكلّ في أنحاء حفظه من قبل هذه الأجزاء المعلومة، أو من قبل الجزء المشكوك فيه، وذلك المقدار ممّا لا يأبى العقل بالالتزام به؛ إذ مآله إلى حكمه باستحقاق العقوبة من قبل المخالفة المعلوم حرمتها[١]؛ لكونه عقاباً ببيان، وعدم استحقاق من قبل المخالفة المشكوك؛ لكونه عقاباً بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان.

ومن هنا ظهر أيضاً: أنّ صيرورة الأقلّ مستقلاً في العهدة - حتّى على فرض وجوب الأكثر - لا يكون بملاحظة استقلال العهدة لنفس الجزء في قبال الكلّ كي يرد عليه: بأنّ الجزء لا عهدة له مستقلاً، وأنّ عهده بتبع عهدة الكلّ، بل إنّما هو بملاحظة التفكيك في أصل مجيء الكلّ في عهدة التكليف من بعض أنحاء مخالفته دون بعض، ولا يأبى العقل عن مثل هذا التفكيك.

وعليه: فلا يحكم العقل إلا بالخروج عمّا في العهدة من الاكتفاء بالأقلّ وإن لم يعلم به سقوط أصل التكليف واقعاً.

ولئن شئت قلت: إنّ التكليف الضمنيّ بالأقلّ لا يقتضي إلا حفظ وجود الكلّ من قبل متعلّقه، لا حفظه مطلقاً.

ومن المعلوم: أنَّ تنجّز هذا المقدار بالبيان ليس إلّا مقتضياً لحكم العقل بحفظ الكلّ من قبل الأقلّ المعلوم، ولا يقتضي حفظه مطلقاً؛ لأنّ تنجّز التكليف لدى العقل ليس إلّا بتسجيل اقتضائه في عهدة المكلف.

ولازمه ليس إلّا حكم العقل باستحقاق العقوبة على الكلّ من قبله، وبوجوب حفظ الكلّ من ناحيته، لا وجوب حفظه مطلقاً، كما لا يخفى.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر أيضاً: وجه تقريب البراءة العقلية عند الشكّ في كون الأمر تعبدياً وتوصلياً؛ نظراً إلى أنّ الأمر بنفس الذات وإن لم يكن له إطلاقٌ يشمل حال عدم الداعي الملحوظ بحسب الرتبة متأخراً عنه ومعلولاً له - وبواسطة ذلك أيضاً تخرج الذات عمّا له [لـ] من الإطلاق وإن لم تقيّد بالداعي أيضاً - ولكن من المعلوم أنّ مرجع عدم إطلاقه إلى إباء الذات عن تحدّده [لـ] بحده المخصوص في مقام تعلّق الأمر به [لـ]، قبال إطلاقه الغير المآتي للاجتماع مع أيّ حدّ.

ولكنّ ذلك المقدار لا ينافي كون الذات من حيث [هي] متعلّقة للأمر على وجهه يقطع بأنّ مثل هذه الحصّة بحسب الأمر، لا بنحو الإطلاق من حيث حدوده، ولا بنحو التقييد بحدّ دون حدّ وإن كان يتحدّد بتبع حدّ أمره الناشئ من قصور ذاته عن السعة حال عدم علّته أو معلوله.

ومن البديهيّ: أنّ لازم هذه المقالة تمامية البيان بالنسبة إلى ذات العمل، غاية الأمر يشكّ في دخل قيد زائد في سقوط أمره كدخل القيد الزائد في سقوط الأمر بالأقلّ في سائر الموارد.

ولكن قد تقدّمت الإشارة^(١) إلى أنّ همّ العقل في الحكم بالفراغ إلى إخراج ما في عهدة المكلّف بركة تامة البيان بالنسبة إليه، وهو ليس إلّا نفس المتعلّق، وأمّا القيد الزائد فهو خارجٌ عن حيّز البيان، فيرجع فيه إلى قبح العقاب بلا بيان. وتوهّم: أنّه يكفي في البيان عليه إلزام العقل بإتيانه مقدّمةً لتحصيل الفراغ عمّا أمر به، وبواسطة ذلك قيل بطلان تعدّد الأمر في مثل هذه القيود بعد عدم إمكان أخذها في حيّز الأمر بالذات.

مدفوعٌ: بأنّ إلزام العقل بمثل هذه القيود فرعٌ اقتضاء الأمر بالذات جعل مثل هذه القيود أيضاً في العهدة، وهو فرع وجود البيان بالنسبة إليها؛ فلو ثبت البيان عليها بمثل هذا الالتزام المتفرّع على كونها في عهدة التكليف لدار.

فلا محيص من إحراز البيان من الخارج عليها المستتبع للالتزام بإتيانها من باب لزوم الخروج عن عهده الثابتة بتعلّق البيان، والمفروض أنّه لا بيان على مثل هذه القيود؛ من جهة عدم صلاحية الأمر بالذات إلّا لإيقاع متعلّقه في العهدة لا غير، وبعد ذا من أين يحكم بلزوم تحصيل القيد الزائد بعد ما كان شأن كلّ أمرٍ بيان مرام المولى بالنسبة إلى متعلّقه، وإيقاعه فقط في عهدة المكلّف؟! ومن أليّـن يصلح الأمر بالذات للداعوية على تحصيل القيد كي يصير الأمر الثاني لغواً؟!

وعليه: فقد ارتفع[ت] شبهة بطلان تعدّد الأمر أيضاً؛ إذ هذه الشبهة إنّما هي فرع كون المقام مجرى إلزام العقل بالذات بإتيان القيد المشكوك بنحو التنجيز، وإلّا فبناءً على حكمه بالبراءة وعدم اللزوم لا محيص من الالتزام

(١) أشار له بقوله: «وأمّا تحصيل الجزم بسقوط التكليف عنه واقعاً فليس همّ العقل إلّا من جهة

بتعدّده كي يتمّ البيان على الجهتين، كما لا يخفى.

وأما ما ذكرنا في طيّ تقرير شبهة الاشتغال من لزوم تحصيل الغرض الموجب لسقوط الأمر.

ففيه: أنّ ذلك إنّما يتمّ لو علم فعلية إرادة المولى لحفظه بقولٍ مطلق؛ إذ حينئذٍ يقع مثل هذا الأمر البسيط في عهدة المكلف، والعقل مستقلٌّ حينئذٍ بتحصيل هذا الأمر، وعدم الاكتفاء بالشكّ في حصوله.

ولذا نقول: بأنّ في صورة تعلّق الأمر المطلق بأمرٍ بسيطٍ لا يقتصر العقل بالإتيان بما هو مشكوك المحصلية.

وأما لو فرض عدم تعلّق إرادته بتحصيله كذلك، بل غاية الأمر فعلية الإرادة بحفظه من قبل المقدّمة الناشئة من قبل العبد ولو كان ذلك ملازماً لوجوده؛ إذ لا يقتضي مجرّد ذلك فعلية الإرادة مطلقاً، فلا يكاد حينئذٍ يحكم العقل بكون إيجاد الغرض - ولو نسبياً - في عهدة المكلف.

بل غاية ما يتحقّق في العهدة حينئذٍ هو حفظه من ناحية عمله، ومن المعلوم أنّ مرجعه إلى حرمة تفويته من قبله.

وبعد ذلك نقول: إنّ بعد الجزم بحرمة التفويت من قبل الأجزاء المعلومّة دون الجزء المشكوك لا يحكم العقل باشتغال الذمّة إلّا بالتفويّات المعلومّة الحرمة دون مشكوكها؛ لقبح العقاب بلا بيان.

وحيث كان الأمر كذلك نقول: إنّ من المعلوم أنّ طريقنا إلى فعلية الأغراض ليس إلّا ظهور الأمر بمحصلاتها في الفعلية.

ومن البديهي أنّ مثل هذه الظواهر لا تقتضي أزيد من فعلية حفظ الغرض

وعدم فوتها من قبل العمل المزبور.

وأما فعلية الغرض إليها مطلقاً فلا، وذلك المقدار كافٍ في حكم العقل بعدم
صيرورة تحصيل الغرض في العهدة.

بل غاية الأمر ما في عهدة الأمر هو حرمة تفويتها من قبل الواجب المعلوم
وجوبه دون مشكوكه؛ لعدم قيام البيان المقوم لصيرورته في العهدة بأزيد
من ذلك.

[الجواب عن توهم انحلال العلم الإجمالي]

١٦٢. قوله: بداهة توقّف لزوم الأقل... إلى آخره^(١).

أقول: يمكن أن يقال: إنّ تنجّز الوجوب الغيري وإن كان يتبع تنجّز
الوجوب النفسي لكن بأيّ مقدار؟

فإن كان تبعاً لتنجّزه بقولٍ مطلقٍ حتّى من حيث فوته من قبل المقدمات
المشكوكة فالأمر كما أفيد.

ولكن الالتزام بذلك فرع عدم تصوير التفكيك بين أنحاء مخالفة ذیها من
حيث التنجّز، وإلا فبعد إمكان ذلك وعدم إباء العقل عن مثله فلا وجه للالتزام
بتبعيّة تنجّز الأمر الغيري لتنجّز ذیها بقولٍ مطلقٍ.

بل غاية الأمر هو تابع تنجّزه في الجملة ولو من حيث مخالفته من قبل المقدّمة
المعلومة، ومثل ذلك المعنى لا يوجب إلاّ الإتيان بالأقلّ بلا لزوم الإتيان بالأكثر
أصلاً، وحينئذٍ لا مجال لتخريب الانحلال المزبور بمثل هذا البيان.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٦٤، (المجمع): ١٧٢/٢.

بل الأولى في الإشكال على الانحلال - بناءً على مقدّمة الأجزاء ووجوبها
غيريّاً، لا نفسياً ضمناً كما هو المفروض - أن يقال:

إنّ من الواضح أنّ الوجوب في طرف الأقلّ ناشئ عن العلم الإجماليّ
بوجوب الأقلّ نفسياً أو الأكثر.

ومن المعلوم أنّ هذا العلم في رتبة وجوده لا يكون مبتلياً بمنجزٍ تفصيليّ،
وإنّما ابتلائه به في رتبة لاحقة.

ولقد حقّقنا: بأنّ العلم التفصيليّ في رتبة لاحقة لا يمنع عن تأثير العلم
السابق عليه في رتبة وجوده بالنسبة إلى متعلّقه القابل للانطباق على الطرفين، كما
هو ظاهر.

وعليه: فلا مجال لتقريب الانحلال في المقام من ناحية العلم بمطلق
الوجوب الجامع بين النفسيّ والغيريّ، كما لا يخفى، هذا.

نعم، الأولى في المقام تقريبٌ آخر: وهو أنّ حكم العقل بإتيان المقدّمة ليس
من تبعات العلم بوجوب المقدّمة غيريّاً؟ كيف؟! ومع العلم بوجوب ذيها يلتزم
العقل بإتيانها ولو لم نقل بوجوب مقدّمة الواجب أصلاً.

وعليه فنقول: إنّ بعد العلم الإجماليّ بوجوب نفسيّ في البين وعلم تفصيليّ
بمقدّمة الأقلّ على فرض وجوب الأكثر يُلزمنا العقل بإتيان الأقلّ جزءاً، ومع
هذا الإلزام العقليّ وإن كان ناشئاً عن قبل العلمين المزبورين، لكنّ ذلك في
عرض إلزام العقل بالجامع المعلوم لا في طوله، ومثل ذلك حينئذٍ مانعٌ عن
الإلزام بالجامع القابل للانطباق على الطرف الآخر، فكان ما نحن فيه من حيث
عرضيّة الإلزامين نظير موارد ابتلاء العلم الإجماليّ بقاعدة الاشتغال في أحد

طرفيه كما لا يخفى، فتدبر.

[ثالثاً - دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين]

١٦٣. قوله: نعم، إنما ينحلّ إذا كان... إلى آخره^(١).

أقول: إنه لو لم تتمّ مقدّمات الانحلال في فرض انحصار التكليف بالمرّد بين الأقل والأكثر لما كان يتمّ الانحلال بما فُرض: من كون الأقل بنفسه ذات مصلحة ملزمة؛ وذلك لأنّ من الواضح - كما تقدّمت الإشارة إليه في محله أيضاً - أنّ من شرائط الانحلال كون المعلوم تفصيلاً محتمل الانطباق مع المعلوم إجمالاً.

وأما مجرّد علم تفصيليّ بتكليف مستقلّ غير المعلوم بالإجمال فلا يكاد صيرورته سبباً لانحلال العلم الإجمالي؛ لعدم ما ذكرناه من البرهان في مثله، كما لا يخفى.

[دليل آخر على لزوم الاحتياط عقلاً]

١٦٤. قوله: مع أنّ الغرض الداعي إلى الأمر... إلى آخره^(٢).

أقول: قد تقدّم شرح هذه المقالة في طيّ تقريرنا، وأشرنا إلى أنّ ما أفيد إنّما يتمّ في صورة كون الغرض فعلياً من جميع الجهات.

وأما لو احتمل عدم إرادة فعليّته إلّا بحفظه من قبل العمل الصادر عن

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٤، (المجمع): ١٧٢/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٤، (المجمع): ١٧٢/٢.

المكلّف الذي مرجعه إلى حرمة تفويته من قبله [ف]لا يكاد ينتهي الأمر إلى
صيرورة تحصيل الغرض في عهدة المكلّف.

بل غاية ما في الباب كون ما في عهده هو عدم تفويته من قبل المقدّمات
المعلومة المقومّة دون غيرها، والمفروض أيضاً عدم طريق إلى فعلية الغرض إلا
فعلية الأمر إلى محصله.

ومن البديهيّ أنّه أيضاً لا يكشف إلّا عمّا ذكرنا لا أزيد، فتدبر^(١).

[اعتراضان للشيخ الأعظم على الدليل]

[الاعتراض الأوّل]

١٦٥. قوله: تارة بعدم ابتناء المسألة... إلى آخره^(٢).

أقول: لعلّه تنبّه أراد بهذا الكلام بيان أنّ محطّ الكلام وموضوع البحث^(٣)
بعدما كان مسألة الأقلّ والأكثر ففي مثل هذه الجهة لا مجال لتسجيل الاحتياط
بلزوم تحصيل الغرض؛ إذ مرجعه إلى تغيير الموضوع المرّدّد بين الأقلّ والأكثر
بموضوع آخر من اشتغال الذمّة بأمرٍ بسيطٍ خارجٍ عن محلّ الكلام.

وأنّ الغرض من البناء على مذهب الأشعريّ أو غيره أيضاً بيان عدم
الملازمة بين الجهتين، كي لا يتمّ عقد البراءة في مسألة الأقلّ والأكثر في المركّبات

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٣٧٣ - ٤١٠، مقالات الأصول: ٢/ ٢٥٧ - ٢٦٦.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٤، (المجمع): ١٧٣/٢، وفيهما: «مسألة البراءة والاحتياط» بدل
«المسألة».

(٣) راجع فرائد الأصول: ٢/ ٣١٩ - ٣٢٠.

الشرعية، بملاحظة إلزام العقل بالاحتياط من جهة الجزم بتحصيل الغرض وإن [كان] يرد عليه ما أُفيد^(١): بأنّه لا يجدي [مَن] ذهب إلى ما عليه المشهور من العدليّة.

[الاعتراض الثاني]

١٦٦. قوله: وأُخرى بأنّ حصول المصلحة... إلى آخره^(٢).

أقول: ولعلّ غرضه من هذا البيان^(٣) دفع الجزم [بـ]فعليّة الغرض بقولٍ مطلقٍ المستتبع لوقوع تحصيله في عهدة المكلف المستتبع لإيجاب الاحتياط. بل غاية الأمر كشف فعليّة الأمر عن حرمة تفويته من قبل المأمور به الذي لازمه حكم العقل بالتخلّص عن تبعات مخالفته المعلومة دون غيرها. ومرجع هذا الكلام إلى ما ذكرنا، لكن لو أتمّه بالبيان المتقدم لكان أولى من إبداء قيد الوجه الغير المقدور كي يرد عليه ما أورد.

[جواب الآخوند عن الاعتراض الأوّل]

١٦٧. قوله: لاحتمال أن يكون الداعي... إلى آخره^(٤).

أقول: لا يخفى أنّ مجرّد الاحتمال لا يجدي في إيقاع تحصيل الغرض في عهدة المكلف؛ كيف؟! وهو فرع قيام البيان.

(١) أفاده الآخوند، راجع كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٥، (المجمع): ١٧٣/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٥، (المجمع): ١٧٣/٢.

(٣) إشارة إلى بيان الشيخ الأعظم، راجع فرائد الأصول: ٣١٩/٢ - ٣٢٠.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٥، (المجمع): ١٧٣/٢.

وإلا فلا يقوم البيان إلا على حرمة التفويت من ناحية الأجزاء المعلومة، وذلك المقدار لا يجدي في إيجاب الاحتياط، وإلى ذلك أشار بقوله: «فافهم»^(١).

[جوابا الآخوند عن الاعتراض الثاني]

١٦٨. قوله: كيف؟! ولا إشكال... إلى آخره^(٢).

أقول: إنَّ هذا الإشكال إنما يرد لو كان غرضه احتمال دخل قصد الوجه في سقوط الأمر بالعبادة.

وأما لو كان مراده تدريس احتمال دخله في الغرض المانع عن اشتغال العهدة بتحصيله وإن لم يكن له دخلٌ في المأمور به، ولا في سقوط أمره؛ لإمكان كون الغرض من الأمر بالأفعال المخصوصة مجرد الفرار من تفويت الغرض من قبلها، فلا يكاد حينئذٍ لهذا الإشكال مجالٌ؛ إذ بناءً على هذه الجهة كان الاحتياط في العبادات بمكانٍ من الإمكان.

ومن هذا البيان اتضح: أيضاً بطلانُ الجواب الأخير من أجوبة المصنّف تدريس^(٣).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٥، (المجمع): ١٧٣/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٥، (المجمع): ١٧٤/٢.

(٣) إشارة إلى قوله: «مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه..»، راجع كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٦،

(المجمع): ١٧٥/٢.

[جريان البراءة الشرعيّة عن الأكثر]

١٦٩. قوله: وأما النقل... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى عليك أنّه بناءً على البراءة العقلية المبتنية على إمكان التفكيك في تنجّز الكلّ من قبل أجزائه المعلومة دون مشكوكها فلا إشكال في جريان حديث الرفع ولو بتقريب رفع المؤاخذه [عن] المشكوك ولو بدفع إيجاب الاحتياط بالنسبة إلى المشكوك الجزئية أو الشرطيّة.

وأما إن لم نقل بالبراءة العقلية ولو من جهة أنّ تنجّز الجزء كان مستلزماً لتنجّز الكلّ حتّى من قبل جزئه المشكوك، فلا يكاد حينئذٍ جريان حديث الرفع إلّا على فرض اقتضاء جريانه كليّة الأقلّ.

كيف؟! ولولاه يلزم إمّا طرح معلوم التكليف، أو التفكيك بين تنجّز بعض الأجزاء عن بعضٍ في فرض وجوب الأكثر.

وحيث اتّضح ذلك فنقول: إنّ قصارى ما يُتخيّل في إثبات كليّة الأقلّ بمثل هذا الحديث وجوه:

منها: كون مثل هذا الحديث ناظراً إلى إطلاقات دليل الجزئية وشارحاً لتعيين فعليّتها واقعاً بخصوص حال العلم بها.

ومنها: كون مفادها نفي الفعلية ظاهراً، الملازم لعدم فعليّتها واقعاً؛ من جهة المضادة بين الأحكام الظاهرية والواقعية، ثمّ ببركة ظهور بقيّة الأجزاء في الفعلية يُستكشف بأنّ الباقي هو الواجب الفعليّ.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٦، (المجمع): ١٧٥/٢.

ومنها: أن لازم رفع الجزئية لشيء عرفاً هو كلفة غيره.

ولكن لا يخفى: ما في هذه الوجوه.

إذ الأول إنما يتم على فرض صلاحية كون الحديث ناظراً إلى نفي فعلية المشكوك واقعاً، وهو كما ترى؛ إذ العناوين التسعة المأخوذة في الرواية بعدما كانت مانعة عن الفعلية فلا جرم يكون رفع الفعلية في مرتبة متأخرة عن الجهل بالجزئية الواقعية.

ومن البديهي: أنه لا يقتضي إلا عدم الفعلية في هذه المرتبة، لا عدمها في مرتبة سابقة عن الجهل بها، وحينئذ فلو كانت مقتضيات الفعلية في المرتبة السابقة عن الجهل بتحققها [١] فلا يكاد مانعية مثل هذا الحديث لها.

بل نقول: إن الحديث المزبور غير صالح لتقييد دليلها الظاهر في الفعلية القائمة بالذات أصلاً؛ لعدم إطلاقها بالنسبة إلى مرتبة الجهل بها، ولذا قلنا كراراً إن مفاد أدلة الواقعيات ليس إلا فعلية الأحكام في رتبة سابقة عن الجهل بها.

وعليه: من أين يُستكشف تخصيص الفعلية الواقعية بالبقية كي ببركته يُستكشف كلفة الباقي؟! وهذا المقدار من النظر لا يكفي في إثبات المدعى ما لم ينضم ذلك [إلى] إطلاق^(١) بقية أدلة الأجزاء في الفعلية.

وعليه: فيصير مثل هذا التقريب قريباً [من] التقريب^(٢) الثاني، وسيُتضح المقالة فيه.

(١) في «ن»: «إطلاق»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «بالتقريب»، والأولى ما أثبتناه.

وأما الوجه الثاني فهو:

أولاً: مبنيٌّ على تسجيل المصادّة بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة، ودون إثباته خرط القتاد.

وعلى فرض تسليم التضادّ فإنّما هو بين فعليّة الحكم الواقعيّ مع الترخيص الظاهريّ، لا مع عدم الفعليّة في مرحلة الظاهر، بل غاية الأمر نتيجة ذلك ليس إلّا عذراً.

ومن المعلوم أنّ القائل بالمصادّة لا يقول بها في مثل الأعذار العقليّة.

وثانياً نقول: بأنّ إثبات فعليّة بقيّة الأجزاء بأدلتها في هذه الصورة أشكل؛ إذ من الممكن دعوى ظهور الأوامر والنواهي الواردة في مقام تشريع المركّب في الإرشاديّة دون المولويّة، وإلّا فاستفادة الأمر الفعليّ منها^(١) ليس إلّا من ناحية الأمر بكلّها، والمفروض أنّ أمره مجملٌ مردّدٌ بين كونه فعليّاً أم لا؛ من جهة الشكّ في أصل صلاتيّة الأقلّ.

مع أنّه على فرض ظهورها في الفعليّة المولويّة فإنّما فعليّتها تتبع فعليّة ما سيقت هذه لشرحه، وهو الأمر بالكلّ، وحيث لا إطلاق لفعليّة أمره حتّى في هذه الصورة لا يبقى مجالٌ للأخذ بفعليّة أجزائها حينئذٍ.

مع أنّه على فرض عدم التبعية نقول: إنّّه لا مجال للأخذ بإطلاقها لإثبات الفعليّة حتّى في ظرف عدم وجوب غيره.

كيف؟! ولازمه إثبات وجوب كلّ واحدٍ من الأجزاء بالوجوب النفسيّ

(١) في «ن»: «بها»، والأولى ما أثبتناه.

المستقل بركة الدليل الاجتهاديّ، وهو كما ترى.
وعليه: فلا يبقى مجال استكشاف كَلِيَّة الأقلّ ولو بعد كشف حديث الرفع
عن شأنيّة الحكم في الجزء المشكوك، وهو ظاهرٌ.
وأما الوجه الثالث، ففيه: أنّ ما أُفيد من فهم الملازمة المزبورة إنّما يتمّ لو كان
الرفع متوجّهاً بعنوان الجزئيّة، لا بمثل عنوان «ما لا يعلمون»، ولذا لم يتوهم
أحد إثبات كَلِيَّة الأقلّ بركة استصحاب غير جزئيّة المشكوك بالملازمة العرفيّة.
وعمدة النكتة فيه هو الذي قد أشرنا: من أنّ لخصوص عنوان الجزئيّة دخلٌ
في استفادة اللازم من الرفع المتعلّق بها حقيقةً أو تنزيلاً.

[تنبيهات الأقل والأكثر]

[التنبيه الأول: عدم جريان البراءة العقلية في الشك في الشرطية والخصوصية]

١٧٠. قوله: بداهة أنَّ الأجزاء التحليلية... إلى آخره^(١).

أقول: قد مرَّ في طيِّ الإشكال في قصد القربة بأنَّ الأجزاء التحليلية كالأجزاء الخارجية غير قابلـ[ة] لتعلُّق الوجوب الغيريِّ بها^(٢)، وإنَّما تكون متعلِّقة للوجوب الضمنيِّ النفسيِّ؛ بملاحظة أنَّ الوجوب النفسيِّ كما أنَّه يتعلَّق بالأمور المتعدِّدة الخارجية بحيث يكون كلُّ واحدٍ مشمول هذا الوجوب الواحد، كذلك قد يتعلَّق بوجود واحدٍ ذي حيثِّيَّاتٍ على نحوٍ يكون كلُّ حيثِّيَّةٍ تحت هذا الوجوب ومشموله ضمناً، قبال تعلُّق الوجوب في بعض الأحيان ببعض حيثِّيَّاته دون بعضٍ.

ولكن لا يخفى: أنَّ ذلك المقدار إنَّما يجدي في جريان البراءة لو فرض الشكَّ في تعلُّق الوجوب ببعض الحيثِّيَّات أو بتمامهاـ[ل] بنحوٍ تكون مشمولية الوجوب للبعض، وهو إنَّما يتمُّ في صورة كون إحدى الحيثِّيَّتين حصَّتها محفوظةً في ضمن الحدِّين، نظير محفوظة مرتبة النور الضعيف بذاته لا بحدِّه في ضمن الشديد،

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٧، (المجمع): ١٧٧/٢.

(٢) في «ن»: «إليها»، والأولى ما أثبتناه.

ومن هذا الباب جميع موارد الشك في كون المأمور به مشروطاً بشرط أم لا .
وأما لو فرض كون الحصّة المحفوظة في ضمن الأكثر غير المتحقّقة في غيره
كما في المتواطئات فلا يكاد يتمّ تقريب البراءة فيها، وذلك نظير دوران الأمر بين
وجوب إكرام مطلق الإنسان أو خصوص زيد؛ إذ من البديهي أنّه على فرض
وجوب إكرام زيد، [فإنّ] ما هو مشمول الوجوب يقيناً هو الحصّة الأخرى
وآبٍ آخر .

وهذا بخلاف ما لو كان الواجب هو جامع الحصص والإباء القابل
للانطباق على كلّ واحدٍ من الحصّتين والآبين؛ فإنّه بهذا الاعتبار الإطلاقيّ لم
يكن في ضمن زيد كي يدعى العلم بوجوبه على أيّ حال .

فلا جرم الأمر في أمثال المورد ينتهي إلى العلم الإجماليّ بتعلّق الوجوب
بخصوص حصّة خاصّة، أو بجامع الحصص بلا كون كلّ واحدٍ متعيّناً في
مشموليّة الوجوب الأعمّ من النفسيّ والضمنيّ، ومقتضاه ليس إلاّ الاحتياط
بالإتيان بالفرد المتيقّن وجوبه .

ومن هذا الباب جميع موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، بمعنى أنّ ما
ذكرنا هو الميزان التامّ للتمييز بين موارد الشك في الشرطيّة، أو التعيين والتخير
من دون فرق بين كون القيد متّحد الوجود أو مختلفه .

كيف؟! ولو فرض في مورد دوران الأمر بين كون الواجب هو خصوص
المقيّد بأمر مبينٍ معه وجوداً، أو الجامع بينه وبين فرد آخر فاقد لهذا القيد الذي
هو غير قابل لأن يوجد مقيّداً، فهو من دوران الأمر بين التعيين والتخير المختار
فيه اختيار التعيين احتياطاً .

ولو فرض في مورد آخر بين كون الواجب هو الحصّة الفارقة للخصوصيّة أو هذه الخصوصية بشرط وجدانها لها، نظير رتبة قابلة لأن يجعلها مؤقتة فهو من أفراد الشكّ في الشرط وإن كان القيد متّحداً مع الشروط.

وحينئذٍ فالميزان في الفرق بين المقامين هو الذي أشرنا، وعليك بالدقة كي لا يختلط عليك موارد جريان البراءة من الاحتياط^(١).

١٧١. قوله: وليس كذلك خصوصيّة الخاصّ... إلى آخره^(٢).

أقول: لا مجال للمصير إلى هذا الكلّيّة؛ كيف؟! وعند دوران الأمر بين وجوب الحفظ بحدّه الخاصّ أو بمطلق وجوده المحفوظ في الحدين، أو وجوب إلزام شخصٍ رقبةً ولو لم يوجد فيه الإيمان، أو بهذه الشخص بشرط كونه مؤمناً أو عالماً أو غيرهما، لا شبهة في أنّ هذه^(٣) الموارد من جريان البراءة - عقليّتها ونقليّتها - مع كون الخصوصية منتزعة عن شخص الوجود الواحد.

بل وبناءً على استفادة كلّيّة الأقلّ من حديث الرفع أيضاً بالنسبة إلى القيدية المشكوكة لا بأس باستفادة التحديد بالأقلّ في الأمثلة المفروضة.

وعليه فالأولى أن يقال: في تمييز موارد البراءة والاشتغال بما ذكرنا، لا بما أُفيد كما لا يخفى.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٣٩٦ - ٣٩٧.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٧، (المجمع): ١٧٧/٢.

(٣) في «ن»: «في هذه».

[التنبية الثاني: حكم ناسي الشرط والجزء]

١٧٢. قوله: يحكم عقلاً بلزوم إعادة ما أُخلّ... إلى آخره^(١).

أقول: بعد البناء على عدم [ال]إطلاق في دليل الجزئية على وجهٍ يشمل حال النسيان - كما هو مورد الفرض - والبناء أيضاً على إمكان التفكيك في لبّ [التكليف]^(٢) بين المتذكر والناسي نقول: [ب]وجوب الأقلّ أو الأكثر في المتذكر.

وذلك لأنّ الناسي إتيان^(٣) الجزء بعدما كان حين العمل غافلاً عمّا يفعل، بل كان معتقداً بكونه آتياً بالأكثر فيستحيل حين عمله أن يلتفت إلى علمه الإجماليّ بوجوب الأقلّ في حقّه أو الأكثر، وإنّما يعتقد نفسه داخلاً في المتذكر الآتي بالأكثر المكلف به، ولكن بعد التفاته [إلى] خطأ اعتقاده هذا، وعلمه بكونه ناسياً حين العمل، فلا يثمر علمه السابق في تنجّز التكليف عليه^(٤).

بل مدار أمره في حكم عقله بعلمه فعلاً إجمالاً بوجوبٍ مردّدٍ بين الأقلّ الخارج عن محلّ ابتلائه، أو الأكثر الذي هو مورده، ومن البديهيّ أنّ مثل هذا العلم أيضاً لا يثمر شيئاً في تنجّز التكليف عليه.

ومن هنا ظهر أيضاً: أنّ علمه التفصيليّ بوجوب الأقلّ ولو في ضمن الأكثر باعتقاده لا يثمر في تنجّزه بعد زوال العلم المزبور بالالتفات [إلى] نسيانه، فلا يبقى حينئذٍ بعد النسيان إلّا مجرد الشكّ في التكليف بالأكثر، والأصل هو

(١) كفاية الأصول «آل البيت (عليه السلام)»: ٣٦٨، «المجمع»: ١٧٨/٢، وفيهما: «لحكم» بدل «يحكم».

(٢) العبارة مشوشة في «ن»، والأولى ما أثبتناه ضمن المعقوفين.

(٣) في «ن»: «في إتيان»، والأولى حذف «في» كما أثبتناه.

(٤) في «ن»: «به»، والأولى ما أثبتناه.

البراءة عنه عقلاً ونقلاً، كما هو ظاهر.

نعم، ما أُفيد من لزوم الاحتياط لولا «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»^(١) إنّما يتم في صورة إطلاق دليل الجزئية حتى حال النسيان، أو الالتزام بما أفاده الشيخ عليه السلام من استحالة التفكيك بين المتذكر والناسي في لب التكليف^(٢).

إذ حينئذ بعد الالتفات [إلى] نسيانه يقطع بعدم كونه آتياً بما هو تكليفه، وإنّما يشكّ في جعل المأتيّ به بدلاً عنه أم لا؟

ومعلوم أنّ استصحاب عدم الجعل يكفي في نفي بدليّته الموجب لحكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكليف بالأكثر حين الالتفات إليه، كما لا يخفى.

وليس بخفيّ أنّه على هذا المبنى لا يثمر في نفي الإعادة إلّا مثل «لا تعاد» الكاشف عن عدم فعلية الغرض حتى بعد ارتفاع النسيان الناظر إلى نفي جزئية المنسيّ بمرتبة فعلية ما دام النسيان، فلا يكشف مثله إلّا عن عدم فعلية الغرض حين النسيان بمقدارٍ يقتضي إيجاب حفظه من السابق لا مطلقاً.

ومن المعلوم: أنّ هذا المقدار لا يثمر في نفي الفعلية حين تذكره من باب الاتفاق، فلا جرم مقتضي الفعلية عند عدم المانع يؤثّر أثره، ولازمه حكم العقل بوجوب الإتيان به ثانياً.

نعم، لو كشف حديث الرفع عن عدم الفعلية مطلقاً ولو في خصوص حال

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢٧٩/١ ح ٨٥٧ ورواه أيضاً في ٣٣٩/١ ح ٩٩١، تهذيب الأحكام: ١٥٢/٢

ح ٥٩٧، وفيهما: «خمس» بدل «خمس».

(٢) لم نقف عليه.

النسيان أمكن التشبُّث بالاستصحاب بعده فيحكم بعدم فعليته بعده، فلازمه الراحة من تبعات امثاله.

ولكن أنى لنا بإثباته بعد فرض عدم إطلاقٍ في حديث الرفع بأزيد من رفع ما يوجب وجوده حال النسيان خلاف الامتنان على الأمة!
وهو ليس إلا الفعلية بمقدارٍ مقتضى لإيجاب الحفظ لا مطلقاً، فتأمل.

[الخلاف بين الآخوند والشيخ في تكليف الناسي]

١٧٣. قوله: كما إذا وُجَّه الخطاب على نحو... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى أن هذا البيان إنما يرفع الإشكال الوارد^(٢) من ناحية تخصيص الناسي بالخطاب، ولكن في المقام إشكالٌ آخر لا يصلح هذا البيان لرفعه، وهو لزوم تخصيص الناسي بالتكليف لبّاً.

والحال أن الناسي غيرٌ صالحٍ لأن يدعو أمره المخصوص به؛ لغفلته عن شخص أمره، وإنما يلتفت إلى أمر غيره باعتقاد أنه غيره.

ويمكن دفع ذلك أيضاً: بأنّه لا بأس بمثله بعدما كان شخص الأمر المتوجّه إليه داعياً له، غاية الأمر يعتقد الناسي كونه أمراً متوجّهاً إلى غيره ولكن كان في الواقع متوجّهاً إليه، كما لا يخفى^(٣).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٦٨، (المجمع): ١٧٨/٢.

(٢) إشارة إلى الإشكال الوارد على كلام الشيخ الأعظم، فراجع فرائد الاصول: ٣٦٣/٢.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٤١٩ / ٣ - ٤٢٢.

[التنبيه الثالث: حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً في التوصلات]

١٧٤. قوله: وإن استقلّ العقل... إلى آخره^(١).

أقول: لقد تقدّم أنّ في إطلاق هذا الكلام حتّى بالنسبة إلى الناسي نظراً، بل العقل حاكمٌ فيه بالبراءة وإن قيل بالاحتياط العقليّ في غيره.

[حكم زيادة الجزء في التعبدات]

١٧٥. قوله: نعم، لو كان عبادةً... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى عليك أنّ في العبادة بعد الفراغ عن عدم مانعيّة الزيادة واقعاً أو ظاهراً يلزم إشكالٌ آخر؛ من حيث إخلال قصد زيادة شيءٍ في المأمور به بقصد القربة، وإلى مثل هذه الجهة أشار المصنّف رحمته في المقام.

ولا بأس ببسط المقال فيه بأزيد ممّا أفاده:

وهو أنّ قاصد الزيادة تشريعاً:

تارة: يشترّع في نفس الأمر وحده، ويبني على أنّ الأمر متوجّه بالمشتمل^(٣) على المزيد فيه.

وأخرى: يشترّع في موضوع الأمر لا [في] حدّ أمره، بأن يبني على أنّ ما هو جزءٌ للمأمور به ليس هو الركوع الشخصي مثلاً، بل الجامع بين الواحد والاثنين

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٦٨، (المجمع): ١٧٩/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٦٩، (المجمع): ١٧٩/٢.

(٣) كذا في «ن»، والأولى «إلى المشتمل».

من دون تشريعه في حدّ الأمر أصلاً.

وثالثة: يشرّع في التطبيق، ويبيّن بأنّ ما هو موضوعُ من الصلاة المركّب عن الركوع الشخصي وغيره منطبقٌ على المشتمل على الركوعين.

ورابعة: يشرّع في مقام إسقاط الأمر، ويبيّن على أنّ المسقط للأمر إنّما هو الصلاة المشتملة على الركوعين، مع عدم تشريعه في حدّ الأمر، ولا في موضوعه، ولا في مقام التطبيق، وإنّما يكون تشريعه في دخل الركوع الزائد في سقوط الأمر، نظير دخل قصد القربة فيه.

ولا يخفى أنّ واحداً من هذه الفروض لا يكون مضرّاً بالقربة إلّا^(١) الفرض الأوّل من التشريع في نفس الأمر بتوسعة حدّه، ولكنّ ذلك أيضاً لو كان في داعويّته بنحو وحدة المطلوب لا تعدّده، وإلّا فلا ضير له بقربيّته.

ومن هذا البيان اتّضح: ما في إطلاق كلام الشيخ رحمته الله في الرسائل^(٢) من بطلان صورة التشريع في أمره.

كما أنّه اتّضح أيضاً: أنّ تصحيح الداعويّة بنحو تعدّد المطلوب إنّما هو من تبعات التشريع في نفس الأمر، ولا يرجع إلى فرض التشريع في مقام التطبيق^(٣).

(١) في «ن»: «لا»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٣٧٠/٢ - ٣٧١.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٤٣٦/٣ - ٤٤١.

[التنبية الرابع: الشك في إطلاق الجزئية والشرطية]

[التمسك باستصحاب وجوب الباقي]

١٧٦. قوله: إلّا بناءً على صحّة القسم الثالث... إلى آخره^(١).

أقول: يمكن إدخال المقام في استصحاب الذات المحفوظة بين الحدين، والباقي دقّة عند مساعدة العرف عليه أيضاً، نظير استصحاب بقاء أصل اللون المتحقّق سابقاً في ضمن شديده المقطوع ارتفاعه، وشك في ارتفاعه رأساً أم لا، ببقاء مرتبة أخرى محدودةً بحدٍّ ضعيف.

فإنّه لا إشكال ظاهراً في جريان الأصل الاستصحابي في مثل هذا الفرض، ولا يبعد دخول بعض أفراد المقام فيه دون بعض؛ إذ ربّما يختلف أمر مساعدة العرف بطرّو الاضطرار على أجزاء كثيرة أم قليلة، والتزامهم بالجريان في الثاني دون الأوّل وإن كان الشك فيه أيضاً في بقاء ذات الوجوب دقّة ولو في ضمن حدٍّ آخر، كالاضطرار المشكوك بقاءه مع اليقين بتحقيق أصل لونه في ضمن الاحمرار، ولكن من جهة عدم مساعدة العرف في مثله لا يكون مشمول عموم حرمة النقض المسوق بحسب الأذهان العرفية كما لا يخفى، فتدبّر^(٢).

[التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب الباقي]

١٧٧. قوله: فلا محيص عن أنّه هاهنا... إلى آخره^(٣).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٧٠، (المجمع): ١٨١/٢.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٤٤٩ / ٣ - ٤٥٢، مقالات الأصول: ٢٧٩/٢ - ٢٨٠.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٧٠، (المجمع): ١٨٢/٢.

أقول: إنّ مجرد تطبيق العموم المزبور في رواية عكاشة^(١) على الأفراد لا يقتضي منع الشمول في هذه المطلقات للأجزاء أيضاً، بعد إمكان الحمل على معنى جامع بينهما ولو بحمل الأمر بالإتيان على بيان مطلق الطلب العام للشيء^(٢) الجامع بين الضمني والمستقل، وإن [كانت] إرادة إحدى الخصوصيتين بدالاً آخر.

كما أنّ المراد من بعض الشيء المستفاد من كلمة «من» أعمّ من البعض الخارجي، أو الحصص المتحققة في ضمن الأفراد؛ إذ هي أيضاً أبعاض الطبيعة السارية في ضمن جميعها.

اللهم إلّا أن يُقال في وجه التخصيص بالأفراد بدعوى أخرى:

وهو أنّ لازم الحمل على الأفراد كون الأمر في مثله لمحض الإرشاد؛ لظهور كونه حينئذٍ نظير ﴿وَمَنْهُمْ عَنْهُ فَأَنْهَوْا﴾^(٣)، بخلاف ما لو حُمِّل على التبعض من حيث الأجزاء؛ فإنّه^(٤) لا بدّ وأن يكون مولوياً.

وحيث إنّ في رواية عكاشة طُبِّقَت على الأفراد يستكشف منه نشوء الإنشاء عن داعي الإرشاد، ومع هذا لا يبقى مجال التطبيق على الأجزاء، وذلك أيضاً من

(١) راجع جوامع الجامع: ٥٣٦/١، ونصّ الخبر: «أنّ سراقه بن مالك أو عكاشة بن محصن، قال: يا رسول الله أفي كلّ عامٍ كتب الحجّ علينا؟ فأعرض عنه حتّى أعاد المسألة ثلاثاً، فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم! والله لو قلت: نعم لوجب، ولو وجبت ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتكم، فإنّما هلك من هلك قبلكم بكثره سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه».

(٢) في «ن»: «بالشيء»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) سورة الحشر: ٧.

(٤) في «ن»: «وإنّه»، والأولى ما أثبتناه.

جهة عدم الجامع بينهما؛ كيف؟! وهما منتزعان عن الدواعي المختلفة على إنشاء واحد.

بل عمدة الوجه فيه: ظهور صدور مثل هذه الإنشاءات عن داعٍ واحد، فبعد الجزم بصدوره عن داعٍ إرشاديٍّ - لقرينة الرواية - لا يبقى له ظهورٌ في المولوية كي يطبّق مثل هذا العموم على الأجزاء أيضاً، فتأمل.

١٧٨. قوله: كي لا يكون له دلالة... إلى آخره^(١).

أقول: ما أفيد إنّما يتمّ لو كان النفي في المقام سيق لبيان إنشاء حكمٍ تكليفيٍّ بالسقوط، الراجع حقيقةً إلى الأمر بمعاملة عدم السقوط معه؛ إذ حينئذٍ يلزم أحد المحذورين، من جهة أنّ مثل هذه الأمر المستفاد من هذا الإنشاء إمّا لمطلق الرجحان فلا يستفاد منه الوجوب في الواجبات، أو لخصوص الرجحان اللزوميّ فلا تشمل القاعدة حينئذٍ المستحبّات.

ولكن يمكن أن يُقال: بظهور هذه العبارة في جعل أصل الثبوت في العهدة، الذي هو حكمٌ وضعيٌّ منتزَعٌ عن بقاء التكليف السابق المتعلّق بالعمل، ففي الحقيقة جعلٌ مثل هذا الثبوت في العهدة نظيرٌ جعل الجزئية بتبع جعل منشأ انتزاعه من الحكم ببقاء الأمر السابق إنّما كان وجوبياً أو استحبابياً.

إذ غاية^(٢) عدم السقوط: ما ثبت في العهدة سابقاً كون ثبوته في اللاحق بعين ثبوته سابقاً لزوماً أو غيره؛ فكان ما نحن فيه من تلك الجهة نظير الحكم بالبقاء المستفاد من حرمة النقص التابع لكيفية حدوثه سابقاً، كما لا يخفى.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٧١، (المجمع): ١٨٣/٢.

(٢) في «ن»: «عناية» بدل «غاية».

[الإشكال في دلالة الرواية الثالثة]

١٧٩. قوله: فبعد تسليم ظهوره... إلى آخره^(١).

أقول: هذه إشارة إلى تضعيف ما أفاده الشيخ رحمته من دعواه لا بدّية حمل الكلّ في المقام على المجموعي لا الأفرادي؛ إذ لو حمل على الأفرادي يلزم أن يكون المعنى أن ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها، وهو لغوٌ محض.

وتوضيح الضعف: بأن ما أفيد إنّما يتم لو كان النفي متعلقاً بكل فرد كي يكون مفاد القضية عموم السلب، ولكنه خلاف الظاهر من مثله؛ لتوجّه النفي إلى العموم المستفاد منه سلب العموم لا عموم السلب.

ونظير هذه المشاجرة وقعت بينهما «أعلى الله مقامهما» في مفهوم «إذا بلغ» من أنّ المستفاد عموم السلب أو سلب العموم، فراجع وتدبر.

١٨٠. قوله: لا دلالة [له] إلا على رجحان... إلى آخره^(٣).

أقول: يُمكن أن يُقال: بأن الظاهر المنصرف من مثل هذا البيان كونه في مقام توسعة القيام بوظائف الأحكام - وجوباً كان أم استحبابياً - من دون أن يكون في مقام إنشاء حكمٍ مخصوصٍ بدويٍّ بلا نظرٍ إلى ما ذكرنا كي يرد ما ذكر، فتأمل. ثم إنّ الظاهر من جميع هذه الأخبار كون المأتي به من سنخ المأمور به وبعضه وميسوره، فلا إطلاق لها يشمل ما يعدّ بسبب قلّة الأجزاء المقدورة مبيناً

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٧٢، (المجمع): ١٨٣/٢، وفيهما: «ظهور الكل» بدل «ظهوره».

(٢) راجع فرائد الأصول: ٣٩٤/٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٧٢، (المجمع): ١٨٣/٢.

مع الكل.

نعم، يبقى الكلام في أنّ محطّ النظر في مثل هذا البيان إلى حفظ السنخية الصورية محضاً، أو خصوص السنخية معنوياً من حيث وفاء بقية الأجزاء بمرتبة من الغرض الذي هو من سنخ الغرض التام القائم بالمجموع. غاية الأمر، جعلت السنخية الصورية طريقاً إليها.

فإن كان من قبيل الأوّل فلا مجال لإلحاق غير ميسور الشيء بالميسور منه، أو إخراج الميسور منه في بعض الموارد إلّا إخراجاً أو إلحاقاً حكماً لا حقيقةً، بخلافه على الثاني؛ فإنّه يمكن دعوى الإخراج والإلحاق الحقيقي في بعض الأحيان؛ من جهة كشف العالم بالواقعيات عمّا لا يروونه ميسوراً عن ميسور منه أو بالعكس.

وإلى مثل هذا البيان نظر المصنّف رحمه الله بقوله: «نعم، ربّما يلحق»^(١).

ولكن لا يخفى: أنّ ما أُفيد إنّما يتمّ على فرض التفات العرف إلى عالم المعنى وجعلهم مثل السنخية الصورية طريقاً إلى مثلها، وإلّا فلو لم يلتفتوا - خصوصاً في الشرعيّات - إلّا إلى السنخية الصورية فلا مجال لاستفادة التخطئة في المصادق في الموارد المختلفة أصلاً.

إذ حينئذ لا بدّ وأن يكون موضوع القاعدة هو السنخية الصورية، وأنّ وفاء بمقدار من الغرض يستفاد من حكمه بعدم السقوط إلّا من نفس ميسوريته الذي هو الموضوع في القضية، كما لا يخفى.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٧٢، (المجمع): ١٨٣/٢.

وعليه: فلا مساس لمثل المقام بباب التخطئة للأنظار العرفية في فهم مصداق الموضوع أصلاً^(١).

[الدوران بين الجزئية والمانعية ونحوهما]

١٨١. قوله: ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين...^(٢).

أقول: إنّ ما أُفيد في العبادات في غاية المتانة، وأمّا في التوصلات فهو أيضاً كذلك لو قيل بعليّة العلم الإجماليّ لوجوب^(٣) الموافقة القطعية.

وأما لو قيل باقتضائه بالنسبة إلى الموافقة على وجه لا يمنع عن جريان الأصل في أطرافه إلّا في صور طرح العلم عملاً فيمكن أن يقال:

إنّ جريان الأصل في المشكوك إنّما هو في صورة انتهاء الأمر إلى المخالفة المعلومة إجمالاً، وهو لا يكون إلّا بعد الإتيان بالأجزاء المعلومة؛ كيف؟! ومع تركها كانت المخالفة تفصيلية.

ومعلوم: أنّ جريان الأصل في المشكوك لا يقتضي طرح العلم التفصيليّ بتّاً، وبعد انتهاء الأمر إلى الأجزاء^(٤) المشكوك لا بأس بجريان الأصل في الطرفين؛ لعدم طرح [العلم] [الإجماليّ] حيثنّ عملاً، كما لا يخفى.

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٤٥٥ / ٣ - ٤٦١، مقالات الأصول: ٢٨٤ / ٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٧٣، (المجمع): ١٨٤ / ٢.

(٣) في «ن»: «بوجوب»، والأولى ما أثبتناه.

(٤) في «ن»: «الانتهاء»، والأولى ما أثبتناه.

[شرائط الأصول]

١٨٢. قوله: «إلا إن كان موجباً... إلى آخره»^(١).

أقول: بعدما كان مدار حكم العقل بالاحتياط على احتمال وجود الغرض الفعلي في البين لا يبقى مجال لمثل هذا الاستثناء.

كيف؟! ومع لزوم الاختلال لا يحتمل فعلية الغرض في مورده، كما لا يخفى.

١٨٣. قوله: «حيث نعلم إجمالاً... إلى آخره»^(٢).

أقول: لا يخفى أنه تارة: يقرب العلم الإجمالي بمقدار من الأحكام على وجه لو تفحص في مقدار من المسائل لظفر به.

وأخرى: يقرب بمقدار من الأحكام في مجموع المسائل المحررة على وجه لو تفحص في كل مسألة - كان مظان وجودها^(٣) محتملة - لظفر به.

وعلى الأول يرد عليه ما أفيد: من انحلال العلم بالظفر بالحكم بمقدار المعلوم بالإجمال ولو في مقدار من المسائل^(٤)؛ إذ حينئذ تخرج البقية عن طرف المعلوم بالإجمال جداً، فيبقى بلا مقتضى للفحص فيها.

وهذا بخلاف صورة العلم الإجمالي على الوجه الثاني؛ إذ حينئذ لا شبهة في

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٧٤، (المجمع): ١٨٥/٢، وفيهما: «إذا» بدل «إن».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٧٥، (المجمع): ١٨٦/٢، وفيهما: «يعلم» بدل «نعلم».

(٣) في «ن»: «وجود»، والأولى ما أثبتناه.

(٤) راجع فرائد الأصول: ٤١٤/٢ - ٤١٥.

أَنَّ كُلَّ مَسْأَلَةٍ بَعْدَ مَا كَانَتْ [ت] طَرَفًا لِمُحْتَمَلَاتِ الْمَعْلُومِ بِالْإِجْمَالِ مِنَ الْحُكْمِ الْكَذَائِيِّ فَقَبْلَ الْفَحْصِ لَا يَرْخِصُنَا الْعَقْلُ بِإِجْرَاءِ الْبَرَاءَةِ.

وَأَمَّا بَعْدُ ذَا فَإِنْ ظَفَرْنَا بِهِ فَهُوَ، وَإِنْ لَمْ نَظْفَرْ يَكْشِفُ ذَلِكَ عَنْ عَدَمِ كَوْنِ الْحُكْمِ الْمَشْكُوكِ فِيهِ طَرَفًا لِلْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ مِنَ الْأَوَّلِ.

وَمِثْلُ هَذِهِ الصُّورَةِ أَيْضًا لَا تَوْجِبُ الْعِلْمَ التَّفْصِيلِيَّ بِمَقْدَارِ الْمَعْلُومِ الْإِجْمَالِيِّ بِالْأَحْكَامِ بَعْدَ الْفَحْصِ؛ لِانْحِلَالِ الْعِلْمِ الْمَزْبُورِ بَعْدَ فَرَضِ عَدَمِ خُرُوجِ بَقِيَّةِ الْمَسَائِلِ عَنْ طَرَفَيْتِهَا لِلْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ الْأَوَّلِ؛ لَمَا عَرَفْتَ سَابِقًا مِنْ أَنَّ الْعِلْمَ التَّفْصِيلِيَّ الْلاحِقَ عَلَى ^(١) الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ لَا يَوْجِبُ انْحِلَالَهُ، وَرَفَعَ تَأْثِيرَ الْعِلْمِ الْأَسْبَقِ.

نَعَمْ، لَوْ تَفَحَّصْنَا فِي الْبَقِيَّةِ وَلَمْ نَظْفَرْ بِحُكْمٍ [فَهُوَ] يَكْشِفُ عَنْ عَدَمِ الطَّرْفِيَّةِ لِلْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ مِنَ الْأَوَّلِ، كَمَا لَا يَخْفَى.

وَعَلَيْهِ: فَلَا غَرَوَ فِي دَعْوَى مِثْلِ هَذَا الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ الْمُقْتَضِي لِلْفَحْصِ فِي جَمِيعِ الْمَسَائِلِ أَيْضًا إِنْصَافًا، فَتَدَبَّرْ ^(٢).

١٨٤. قَوْلُهُ: لِقُوَّةِ ظُهُورِهَا... إِلَى آخِرِهِ ^(٣).

أَقُولُ: بَلِ الْأَقْوَى ظُهُورُهَا فِي كَوْنِ تَحْصِيلِ الْعِلْمِ مُقَدِّمَةً لِكَيْ يَعْملَ، فَاسْتَحْقَاقُهُ الْعُقُوبَةَ فِي الْحَقِيقَةِ عَلَى تَرْكِ عَمَلِهِ النَّاشِئِ عَنْ تَرْكِ تَعَلُّمِهِ، لَا عَلَى نَفْسِ تَرْكِ التَّعَلُّمِ.

وَعَلَيْهِ فَيُمْكِنُ دَعْوَى: ظُهُورِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ فِي الْإِرْشَادِ إِلَى الْفِرَارِ عَنِ الضَّرَرِ

(١) فِي «ن»: «عَنْ»، وَالْأَوَّلَى مَا أَثْبَتَاهُ.

(٢) لِلْمَزِيدِ رَاجِعَ نَهَايَةِ الْأَفْكَارِ: ٤٦٨/٣ - ٤٧٦.

(٣) كَفَايَةُ الْأَصُولِ (آلِ الْبَيْتِ عليه السلام): ٣٧٥، (الْمَجْمَعُ): ١٨٧/٢.

المحتمل الناشئ عن مخالفة تكليفه الآتي بسوء اختياره، المانع عن صيرورة عجزه في طرف العمل مانعاً عن عقوبته.

ولئن أُغمض عن ذلك وأدعيَ ظهورها في المولوية فمن الممكن كونها في مقام الأمر بالفرار عن المخالفة المحتملة الدينية بتحصيل العلم.

وعليه: يكون الأمرُ أمراً عرضياً نظير ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(١) الناشئ عن النهي عن المخالفة المحتملة، ومثل هذا الأمر حقيقةً نظير الأمر بإيجاب الاحتياط من الأوامر الطرقية الموجبة لتنجز محتمله، بناءً على التحقيق من صلاحية تنجيز الواجبات المشروطة قبل تحقق شرطها من غير ناحية شرطها؛ لشهادة حكم العقل بحرمة تفويت غير شرط وجوبها.

ثم لئن أُغمض عن هذا البيان أمكن جعله أمراً مقدّماً حتّى بالنسبة إلى المشروطات بالشروط المتقدمة الغير الحاصلة؛ نظراً إلى التحقيق في شرح الواجبات المشروطة من كون لبّ الإرادة فيها فعليّة منوطة بوجوده في فرض الفارض.

غاية الأمر لا محرّكيّة لهذا الأمر إلّا في ظرف وجود شرطه خارجاً.

ولكن من البديهي أن وجوب مقدّمة الشيء إنّما هو تابع فعليّة ذيه، لا محرّكيّة، وقد تقدّم توضيحه بأزيد من ذلك^(٢).

نعم، مثل هذا الأمر لا يكاد أن يصير داعياً إلى متعلّقه في ظرف الجهل بمحرّكيّة تكليف ذيه فيما بعد، ولو من جهة الشكّ في تحقق شرطه.

(١) سورة الجمعة: ٩.

(٢) تقدّم في ص ٢٤٢ - ٢٤٦ من الجزء الأول.

كما أنّه في هذه الصورة لا يُثمر الأمر التهيؤيّ؛ إذ العلم به أيضاً فرع العلم بتوجّه أصل التكليف على نحوٍ يحتاج إلى تحصيل العلم به فيما بعد، فمع الشكّ فيه يُشكّ في توجّه مثل هذا الخطاب إليه، فلا يصلح مثله لتسجيل العقوبة على الجاهل به، مع أنّ مثل هذا التصوير من الإيجاب غير معقولٍ، إلّا على فرض تعلّق إرادته فعلاً بالإيجاب التعبديّ نفسياً لا مقدّمة لوجوده.

كيف؟! وعليه فلا يعقل أنّ يكون لبّ الإرادة فيما بعد، بل حقيقة الإرادة للوجود فعليّ^[٤]، ومعه لا بأس بكونه واجباً مقدّماً لا نفسياً تهيوئياً. ومن التأمل فيما ذكرنا: ظهر أيضاً بطلان إرجاع المشروطات إلى المعلّقات؛ إذ مثل هذا المعنى لا يُصلح داعويّة الأمر بمقدّماتها في حال الجهل بالابتلاء بها من جهة الشكّ في وجود القيد المأخوذ فيه وجوده من باب الاتفاق، كما هو الشأن في جميع الواجبات التعليقيّة.

مع أنّ مثل هذا التصوير إنّما يتمّ في نفس المؤقّات، وأمّا في قضائها في فرض فوتها في الوقت [فهو] مستلزمٌ للالتزام بفعليّة الأمرين بشيئين الغير المقدور تحصيلهما^(١) في الخارج، فمَنْ لم يصحّح مثل ذين الأمرين بالترتّب كيف له الالتزام بمثل هذا التوجيه؟!

اللّهم إلّا أن يلتزم بكون القضاء لبّاً من باب تعدّد المطلوب، وإن كان في مقام الإثبات يحتاج إلى الأمرين، ولا يفي به الأمر بالمقيّد وحده.

ولكن نقول: إنّهُ على فرض تسليم هذا المشرب نقول: إنّهُ إنّما يُصحّح ذلك الأمر بنفس القضاء لا الكفّارة المترتبة على العصيان، بل وبعض الخصوصيّات

(١) في «ن»: «تحصيلها»، والأولى ما أثبتناه.

المأخوذة في نفس القضاء مترتبٌ على الفوت في الوقت كالفورية - على القول به مثلاً - أو الترتب، فافهم.

نعم، من التزم بصحة الترتب لكان في فسحة عن هذا الإشكال حتى في الواجبات المعلقة؛ من جهة أن عمدة المانع في الأمرين بضدين^(١) إنما هو في مقام محرّكية الأمرين في عرضٍ واحدٍ، ورتبة فاردة.

وأما لو فرض طوليتهما في المحرّكية بحيث كانت محرّكية الأمر بالمهم منوطة بمخالفة الأمر بالأهم وفي ظرفه ولو بنحو الشرط المقارن زماناً فلا بأس به، ولو كان الأمران بفعليتهما متحققين في رتبة واحدة غير منوط [ين] بشيء، كما لا يخفى.

ولئن أرجعت المشروطات بالشروط المتقدمة إلى المشروطات بالشروط المتأخرة لما [كان] يرد مثل هذا التوهم أيضاً، بل المقام حينئذٍ من صغريات الترتب جزماً، ولعل قوله «فافهم»^(٢) إشارة إلى بعض ما ذكرنا سابقاً، فراجع^(٣).

[وجوب الإعادة إلا في الجهر والإخفات والقصر والإتمام]

١٨٥. قوله: وبالجمله، كيف يحكم بالصحة...^(٤).

أقول: الأولى أن يُقال في تقرير الإشكال: بأنه بعد الجزم بإجزاء المأتي به عن

(١) كذا في «ن».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٧٥، (المجمع): ١٨٧/٢.

(٣) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/ ٤٧٨ - ٤٨٤.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٧٨، (المجمع): ١٩٠/٢.

الواقع يكشف مثل ذلك عن عدم تعلّق الأمر بخصوص الواقع والمأثي به كليهما؛ لعدم إمكان اجتماعهما في الوجود، فحينئذٍ فإن كان المأمور به هو الواقع فلا معنى لصحّة المأثي به وتماثيته في الوفاء بالفريضة الملزمة.

وإن كان المأمور به هو المأثي به لما كان مجالاً لاستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع.

وحينئذٍ فلا بأس بحمله بما أفاده المصنّف، وإن كان لازم بيانه الالتزام باختلاف المراتب [في] العقوبة المرتبة على الواقع بالإتيان بوظيفته في حال الجهل وعدمه؛ إذ مرجع مثل هذا التصوير لبّاً إلى تعدّد المطلوب مع فرض تضادّ أحد الفردين للآخر؛ لاستلزامه كون المصلحة الملزمة بمرتبة منها قائمة بالجامع بهما.

غاية الأمر الفرد الواقعيّ منه وافٍ بمرتبة أعلى منه، وأنّ استحقاقه العقوبة على مخالفته من جهة تفويت المزية الزائدة القائمة بالفرد الواقعيّ.

نعم، لما كان أحد الفردين في المقام في أصل فرديته في ظرف الجهل بحكم الطبيعة المتحقّقة في ضمن الفرد الواقعيّ [ف]يستحيل حينئذٍ الأمر بالطبيعة التي هي مرتبة من المطلوب أن يشمل هذا الفرد، فلا محيص وأن يكون مثل هذا الفرد حينئذٍ مأموراً به بأمر آخر في طول الأمر بالفرد الآخر.

وعليه: فلا بأس بالالتزام به في خصوص المقام بعد فرض سقوط الأمر بالفرد الآخر عن المحرّكيّة في ظرف الجهل ولو عن تقصير؛ لعدم اجتماع الأمرين في المحرّكيّة في زمانٍ واحدٍ.

وبهذه الجهة يمتاز المقام عن مسألة الترتّب المعروفة.

وعليه: فلا مجال لمنع الأمر بملاك عدم صحّة الترتّب في الضدّين مع العلم

بهما، كما لا يخفى.

هذا، مع إمكان دعوى أخرى: من كون فردية هذا الفرد إنما هي في مرتبة الجهل بالأمر بالخصوصية لا الأمر بأصل الطبيعة، وعليه: ففردية الطبيعة المأمور بها ضمناً لا بأس به.

وعليه: فلا بأس بالإتيان بهذه الفرد بداعي الأمر بالطبيعة المتحققة في ضمن هذا الفرد أيضاً من دون احتياج إلى الالتزام بالترتب أصلاً.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر: أنه لا مانع في الجمع بين صحة المأني به بعنوان كونه فريضة فعلية - كما هو ظاهر «تمت صلاته»^(١) المنصرف إلى كون إتيانه بهذا العنوان - وبين الالتزام باستحقاق العقوبة على تفويت الفريضة الزائدة القائمة بالفرد الواقعي من جهة المضادة بين الفردين في الوفاء بالمصلحة، والله العالم^(٢).

[بعض شروط الأصول العدمية التي ذكرها الفاضل التوني]

١٨٦. قوله: ورفع التكليف الثابت... إلى آخره^(٣).

أقول: في صورة ترتب وجوب الحج على عدم الدين - على ما مثّلوا به - كيف يُرفع الدين بمثل حديث الرفع الوارد في مقام الامتنان الغير المثبت لتكليف جديد برفع ما لا يعلم؟! لتكليف جديد برفع ما لا يعلم؟!!

فهل فرق بين رفع المانع عن الوجوب أو شرطية شيء للوجوب؟ والحال أن

(١) إشارة إلى ما روي في الكافي: ٣/٣٤٧ باب السهو في القراءة ح ١.

(٢) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣/٤٨٤ - ٤٨٨.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٧٩، (المجمع): ١٩٢/٢.

بنائهم ليس على رفع مثل هذه الشرائط، ولذا كان ديدنهم على عدم إجراء حديث الرفع في شرائط المعاملات وأمثالها.

نعم، لو كان إلزامٌ مترتبٌ على مجرد عدم العقوبة على تكليفٍ آخر كان لجريان البراءة العقلية حينئذٍ مجالٌ، نظير ترتب تكليفٍ على مجرد حلّية الشيء ولو ظاهراً؛ إذ لا بأس بإثباته بعموم أخبار حلّية المشتبه^(١)، كما هو ظاهر.

(١) راجع وسائل الشيعة: ٢١٩/١٧ باب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، ح ٥، وأيضاً: ١١٨/٢٥ باب ٦١ من

أبواب الأطعمة المباحة، ح ١.

[قاعدة نفي الضرر]

[معنى «الضرار»]

١٨٧. قوله: كما أنّ الأظهر أن يكون الضرار... إلى آخره^(١).

أقول: الظاهر أنّ المراد من الضرار في المقام بمعنى الإضرار على الغير، وبهذه الملاحظة أيضاً أطلق (المُضار) على سمرة^(٢)، وهو المناسب لهيئة باب المفاعلة التي أخذ فيها جهة تكرر في المبدأ، فكأنّه اعتبر الإضرار فيه بمنزلة تكررهِ. ولعلّه من هذا الباب إطلاق المسافر والمطالب بالدين وأمثالهما، فافهم^(٣).

١٨٨. قوله: إرادة نفي الحقيقة ادّعاء...^(٤).

أقول: يمكن أن يقال: إنّ المراد منه إرادة نفيه حقيقة لكن لا مطلقاً، بل خصوص الناشئ من قبل حكم الشرع وبتوسيط أحكامه، لا نفي أحكامه بدوّاً كي يلزم المجاز، ولا نفيه ادّعاء كي يستلزم التصرّف في مدلول الهيئة والمادّة بجعله عبارة عن الأفعال الضرريّة.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٨١، (المجمع): ١٩٥/٢.

(٢) كما في الخبر المروي في الكافي: ٢٩٤/٥ باب الضرار ح ٨، وعنه وسائل الشيعة: ٤٢٩/٢٥ باب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات ح ٤.

(٣) للمزيد راجع مقالات الأصول: ٣٠١/٢ - ٣٠٢، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٢٩ - ١٣١.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٨٢، (المجمع): ١٩٥/٢.

ومجرد عدم الإطلاق في الضرر المنفي من حيث سائر الأسباب غير ضائر في المقام بعد إمكان منعه بملاحظة إضافته إلى الإسلام، كما لا يخفى.

ثم المراد من نفي حقيقة الضرر:

تارةً بلحاظ نفي مقتضيه.

وأخرى بملاحظة جعل مقتضي عدمه.

وبهذه الملاحظة أمكن استفادة حرمة الإضرار من مثل هذه الهيئة وإن كان المنصرف من هذه بدوياً هو الأول بحيث لا بدّ حينئذٍ من استفادة حرمة الإضرار من دليل آخر^(١)، ولكن ليس كذلك بنحو يسقط الإطلاق من الحجية، وحينئذٍ فيمكن التشبّث به لإثبات الحرمة أيضاً.

مضافاً إلى دلالة مثل رواية تحف العقول عليها، من قوله صلى الله عليه وآله: «وكل شيء فيه المضرة على الإنسان في بدنه وقوته فحرامٌ أكله»^(٢).

وفي رواية الكافي: «وعلم ما يضرّ به فنهاهم عنه وحرّمه عليهم»^(٣)، وأمثال ذلك، والله العالم^(٤).

(١) في «ن»: «الآخر»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) تحف العقول: ٣٣٧، وعنه وسائل الشيعة: ٨٤/٢٥، باب ٤٢ من كتاب الأطعمة المباحة، ح ١، وفيها «يكون فيه» بدل «فيه»، وليس فيها «وقوته».

(٣) راجع الكافي: ٢٤٢/٦ باب علل التحريم ح ١، وعنه وسائل الشيعة: ٩٩/٢٤ - ١٠٠ باب ١ من كتاب الأطعمة والأشربة ح ١، وفيه: «يضرّ بهم» بدل «يضرّ به».

(٤) للمزيد راجع مقالات الأصول: ٣٠٣/٢، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٣٥ - ١٤٠.

[نسبة القاعدة إلى أدلة الأحكام الأوليّة]

١٨٩. قوله: ومن هنا لا يلاحظ النسبة...^(١).

أقول: ويمكن أن يكون وجهة نظر مثل هذا العامّ إلى تحديد دائرة الأحكام بغير مورد الضرر، ولعلّ هذا المقدار يكفي لترتيب آثار الحكومة عليه من تقديمه على غيره من الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام المزبورة وإن كان في أصل مدلوله مساوياً من حيث الظهور أو أضعف، بعد قوّة ظهوره في النظر المزبور بلا احتياج في ترتيب مثل هذه الآثار إلى إثبات كون الدليل ناظراً إلى مدلول الدليل الآخر بما هو مدلوله، بحيث لو لا الدليل على الحكم يلزم لغويّة هذا الدليل.

ولعلّه بهذه الملاحظة أطلق الحكومة على مثل هذه القواعد بالنسبة إلى أدلة الأحكام، لا بملاحظة نظرها إلى مدلول أدلتها بما هو مدلول الدليل كي يمنع مثل هذا النظر فيها جزماً؛ إذ غاية الأمر نظرها إلى تحديد مفادها بما هو حكم واقعي لا بما هو مدلول، كما لا يخفى.

ولئن أغمض عن هذه الجهة يمكن تقريب التقديم بوجه آخر: وهو أنّ الظاهر من إضافة نفي الضرر إلى الإسلام كون نسبة نفيه إلى جميع الأحكام على السويّة، مضافاً إلى إمكان دعوى الجزم بعدم الفصل بين الموارد في مقدار دلالة. وبعد ذلك فنقول: إنّ الأمر يدور بين تقديم مثل هذه العامّ على جميع أدلة الأحكام، أو العكس.

فعلى الثاني يلزم عدم بقاء موردٍ لمثل هذا العامّ فيتعين الأوّل، وهذا هو

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٨٢، (المجمع): ١٩٦/٢.

الوجه في عدم ملاحظة النسبة من العموم من وجه بينه وبين بعض الأدلة في الموارد الخاصة، كما لا يخفى.

ثم لو أغمض عن هذا الوجه أيضاً: أمكن منع اقتضاء مجرد العناوين الأوليّة والثانويّة للترجيح؛ كيف؟! وليس بناؤهم على ملاحظة مثل هذه النسبة بين أدلة الواجبات والمحرمات مع عنوان إطاعة الوالدين أو حرمة إيذائهما، بل ومع أدلة عنوان إجابة المؤمن، وأمّا مراعاتهما في الصوم المستحب^(١) فلنصّ مخصوص^(٢).

والحاصل: أنّ وجه التقديم في مثل هذه العمومات هو الذي أشرنا إليه، وإن كانت المناسبة المذكورة في الأذهان ربّما تقتضي الجمع بين الدليلين بنحو أفاده المصنّف رحمه الله.

ثمّ إنّّه قد يُستشكل في مثل هذا العامّ: بلزوم التخصيص الكثير بجعل الأحكام الضرريّة في الإسلام بما لا يحصى.

ويمكن الفرار عنه: بصرف العموم إلى الضرر الزائد عن مقتضى طبع

(١) في «ن»: «المتستحيي»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) إشارة إلى مثل خبر هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: من فقه الضيف أن لا يصوم تطوعاً إلا بإذن صاحبه، ومن طاعة المرأة لزوجها أن لا تصوم تطوعاً إلا بإذنه وأمره، ومن صلاح العبد وطاعته ونصحه لمولاه أن لا يصوم تطوعاً إلا بإذن مولاه وأمره، ومن برّ الولد أن لا يصوم تطوعاً إلا بإذن أبويه وأمرهما، وإلا كان الضيف جاهلاً وكانت المرأة عاصيةً وكان العبد فاسقاً عاصياً وكان الولد عاقاً».

راجع الكافي: ١٥١/٤ باب من لا يجوز له صيام التطوع إلا.. ح ٢، وعنه وسائل الشيعة: ٥٢٩/١٠ باب ١٠ من أبواب الصوم المحرم والمكروه، ح ١ و ٢ و ٣.

التكليف وكان متوجّهاً إلى نفي ما يترتب على امتثال الأحكام أحياناً؛ إذ حينئذٍ لا نسلم كثرة التخصيص في مثل هذا المعنى، وإن خصص مثله في باب النكاح وأمثاله^(١).

وكون ذلك خلاف عمومه أيضاً.

مدفوعٌ: بعدم اقتضاء صراحة ما أضيف إليه من الإسلام في إثبات مورده بلوازمه، المستلزم لانصراف ما لهذا العموم من النظر بتحدّد نظره إلى تحديد الأحكام بالنسبة إلى المضارّ الأحيائيّة الخارجة عن طبع الإسلام بأحكامه، كما لا يخفى.

ثم إن قضية وروده في مورد الامتنان توجه النفي إلى ما في وضعه خلاف الامتنان على الأئمة؛ إذ هو المقدار المسلم من منع إطلاقه، ولازمه حينئذٍ عدم شموله للمقدم [على] الضرر^(٢)، ولعلّه منشأ فتواهم بعدم اقتضاء القاعدة نفي اللزوم في المعاملة الغبنية مع علم المغبون^(٣).

وأما مع جهله فلا بأس بالشمول، فيرفع به الضرر الناشئ عن لزوم المعاملة ولو بجعل حق الخيار له بلا جعل سلطنة للمغبون على أخذ الأرش، ولا مجرد رفع وجوب الوفاء بمعاملته؛ إذ بمثليهما أيضاً وإن ينفي الضرر إلا أنّه مع الدوران، واحتمال اختصاص منشأ نفي الضرر بجعل الحق المزبور لا يبقى مجالاً لأحد الأخيرين؛ لأنّه خلاف ظاهر عموم وجوب الوفاء، وسلطنة الغابن على

(١) لم نقف عليه.

(٢) في «ن»: «المقدم للضرر»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) راجع المكاسب: ١٦٦/٥ - ١٦٩.

ماله على وجهٍ ليس لأحدٍ إجباره على شيءٍ.

وهذا بخلاف جعل الحق المزبور؛ إذ لا عموم في البين يقتضي نفي الحق المذكور، بل غاية الأمر هو منفي بالأصل.

ومن البديهي أنه مع فرض قيام الدليل على خلاف الأصل أو الدليل، ودوران الأمر بين رفع اليد عن الدليل أو الأصل، كان الثاني متعيناً.

وتوهم: أنه يكفي في الدليل على نفي الحق عموم وجوب الوفاء بالعقد.

منظورٌ فيه؛ لأن مرجع وجوب الوفاء بالعقد هو المضي على طبق مضمونه ما دام موجوداً، ومثله لا ينافي ثبوت الحق المتعلق بالعقد المقتضي للسلطنة على حله وإعدامه.

ولذا نقول: بأنه مع الشك في ثبوته لا يثمر مثل هذا العموم في نفيه، بل التمسك به بعد الفسخ من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لنفس^(١) العام الذي لا يقول أحدٌ بجوازه.

نعم، لو بنينا على ما عن العلامة في التذكرة من عدم وجوب التسليم والتسليم في زمان الخيار^(٢) أمكن إثبات نفي الجواز بتوسيط الملازمة من عموم وجوب الوفاء بالعقد الذي من مراتبه تسليم المبيع مثلاً؛ نظراً إلى تلازم وجوب الوفاء مع عدم الحق المزبور.

ولكن الكلام بعد في وجه ما أفاده من منع عدم الوجوب مطلقاً، بل غاية

(١) في «ن»: «بنفس»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) راجع تذكرة الفقهاء: ١٧٩/١١ - ١٨٠، وحكاه عنه الشيخ الأعظم في المكاسب: ١٨٨/٦.

الأمر نفي الوجوب بنحو الإطلاق؛ نظراً إلى أن وجود الحكم مشروط ببقاء موضوعه، فللمكلف إعداد حكمه بإعدام موضوعه، وليس مرجعه أيضاً إلى الواجب التخييري، بل هو من قبيل الواجب المشروط بالشرط المقارن، نظير وجوب صلاة التمام والقصر بالحضور والسفر.

ولقد أجاد الشيخ رحمته في إنكاره نفي الوجوب مطلقاً على العلامة قائلاً: بعدم وجه له ^(١)، وإن كان في إرجاعه الوجوب في ظرف عدم اختيار الفسخ إلى الواجب التخييري نظراً واضحاً، فراجع.

بل ومن الممكن أيضاً تنزيل كلام العلامة على نفي الوجوب المطلق؛ من جهة انصراف كلامه إلى نفي الوجوب بنحو ثابت في العقود الغير الخيارية، لا نفي الوجوب مطلقاً حتى بنحو الاشتراط.

وبالجملة نقول: إنه بعد عدم هذه الملازمة الذي يكفي في نفي ثبوتها [ـا] إنكار الشيخ رحمته في مكاسبه لا مجال لإقامة الدليل على نفيها [ـا]، بل النافي لها [ـا] لولا الدليل هو الأصل، ومعلوم أن عموم «لا ضرر» يكفي في رفع اليد عن الأصل المزبور مع بقاء سائر العمومات بحالها.

وبواسطة هذا البيان ثبت ما عليه المشهور من أن نتيجة «لا ضرر» في المعاملات الضرورية إثبات حق الخيار فقط، القابل للانتقال بالإرث والإسقاط، لا الجامع بينه وبين السلطنة على الأرض كما عن الشيخ رحمته ^(٢).

ولا مجرد جواز العقد وعدم وجوب الوفاء الذي هو مجرد [حكم] غير قابل

(١) راجع المكاسب: ١٨٨/٦.

(٢) راجع المكاسب: ١٦١/٥.

لانتقال بالإرث كما عن العلامة المصنّف في حاشيته الشريفة^(١)، فراجع.

ثم لا يخفى أيضاً: أنّ موارد الإقدام على موضوع يكون حكمه ضررياً ليس من الإقدام على الضرر كي يثبت حكمه؛ كيف؟! وصدق الإقدام عليه دورياً.

ولعلّه لذا يلتزم بأنّ الإقدام على إحداث الجناية في صورة ضرورية غسلة ليس إقداماً على الضرر الموجب لوجوب الغسل عليه.

وما ورد في بعض الأخبار على وجوبه وإن بلغ ضرره ما بلغ فمطروح بوجود المعارض لها، فراجع مبحث التيمّم^(٢).

نعم، لولا الأخبار الخاصّة ربّما يشكّل جواز الإقدام على الجناية المزبورة؛ من جهة أنّ الترخيص المستفاد من مثل «لا ضرر» و«لا حرج» لا يقتضي جواز الابتلاء بموضوعهما مع تمكّنه من حفظ غرض المولى مهما أمكن.

ولذا لا يجوز تفويت مقدّمة واجبٍ موجبٍ لصيرورته بعده حرجياً أو مضطراً إليه وإن كان تشمله العمومات بعد تحقّق موضوعها، ولكن ليس على المكلف - مع تمكّنه مثله من حفظ غرض المولى [عند] ابتلائه بموضوعه - مثل هذه الترخيصات، كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ الظاهر من نفي الضرر في الرواية بمقتضى انصرافه هو الضرر الغير المتدارك ولو بمصلحة المطلوب، وإلاّ فلو تدارك به لا يصدق على مثله ضررٌ عند الإطلاق.

(١) حاشية الآخوند على المكاسب: ٣١٤/ تعلية ٤٥٢.

(٢) راجع وسائل الشيعة: ٣٨٩/٣ باب ٢٦ من أبواب التيمّم.

وعليه، فيمكن دعوى: أنَّ خروج بعض المقامات من مثل هذه العموم بإجماعٍ أو غيره من باب التخصيص لا التخصُّص، وإن كان مقتضى الإطلاق الملقى إلى العرف الغير المدركين للمصالح الواقعيَّة وكيفيَّة قابليتها للتدارك هو الأخذ بهذا المضمون والكشف عن عدم وجود ما يتدارك به إلى أن يثبت من العالم بالواقعيَّات تخطُّأهم في التطبيق.

وعليه: فمن هذا القبيل شراء ماء الوضوء بأزيد من ثمن المثل عند عدم الإجحاف به؛ لما في إخباره بمضمون التعليل بأنَّ ما يصل إليه من النفع أزيد^(١).
نعم، لو بلغ إلى حدِّ الإجحاف المخرج للمورد عن تحمُّله أمكن منع التدارك في هذه الصورة، فيبقى العموم بحاله، ويمكن حينئذٍ رفع اليد عنه بعموم نفي الحرج، كما عليه الأصحاب من التفصيل بين الصورتين، فراجع كلماتهم^(٢).
وأيضاً نقول: إنَّ مقتضى العموم نفي ما يجيء من قبْله الضرر، وربَّما يكون ذلك هو إطلاقُ التكليف لا نفسه.

وبواسطة ذلك نقول: مع اشتباه القبلة لا يجوز البول [إلا] بعد المصير [إلى ما] يوجب حبس مثله الضرر أو الحرج بجميع أطرافه مع التمكن عن ترك بعضها، بل لو كان بعض الأطراف مضمونَ عدم القبليَّة يجب اختياره، بخلاف

(١) لعلَّه إشارة إلى صحيحة صفوان، قال: سألت أبا الحسن عليه السَّلام عن رجل احتاج إلى الوضوء للصلاة، وهو لا يقدر على الماء، فوجد بقدر ما يتوضَّأ به بمائة درهمٍ أو بألف درهمٍ وهو واجدٌ لها، يشتري ويتوضَّأ أو يتيَمِّم؟ قال: «لا، بل يشتري، قد أصابني مثل ذلك فاشتريت وتوضَّأت، وما يشتري بذلك مال كثير»، الكافي: ٧٤/٣ ب النوادر من كتاب الطهارة ح ١٧، وراجع وسائل الشيعة: ٣٨٩/٣ باب ٢٦ من أبواب التيمم.

(٢) راجع المكاسب: ١٧١/٥، وذكر التفصيل واستشكل فيه في مصباح الفقيه: ١٢٦/٦.

طرفٍ ظنّ بكونه قبله؛ فإنّه مع التمكن من الاجتناب عن غيره أيضاً لا يجوز الاقتصار بمظنونه.

إذ نتيجة ما ذكرنا من نفي الإطلاق هو وجوب حفظ التكليف مهما أمكن، لا جواز تركه مطلقاً بمجرد طرؤ الاشتباه فيه على وجه يكون الجمع بين محتملاته أجمع ضرورياً أم حرجياً.

ولقد حققنا شرح هذه المقالة في مبحث الانسداد في كيفية بيان تبعض الاحتياط، وأنّ نتيجة الترخيص في^(١) بعض أطراف العلم ليس نفي التكليف رأساً، بل غاية الأمر نفي إطلاقه المستلزم لما ذكرنا^(٢)، كما لا يخفى.

وأيضاً نقول: إنّ مثل هذه العامّ الوارد في مقام الامتنان يقتضي شمول موردٍ لا يلزم من نفي الضرر فيه خلاف امتنانٍ على غيره، كما هو الشأن في عموم (لا حرج) أيضاً.

وعليه: فلو استلزم نفي الضرر عن شخصٍ حرجاً على غيره - ولو من [جهة] حجره عن التصرف في ماله أو من جهةٍ أخرى - فلا يكاد يجري مثل هذه القاعدة، كما أنّه لو استلزم عموم (لا حرج) في موردٍ ضرراً على غيره لا يكاد يشمل قاعدة نفي الحرج.

وعليه فنقول: إنّ مقتضى هذه المقدّمة عدم تصوّر معارضةٍ بين القاعدتين، بل في صورة دوران الأمر بين ضرر شخصٍ أو حرج شخصٍ آخر لا تجري واحدةٌ منهما كي ينتهي الأمر إلى إعمال قواعد التزاحم أو التعارض، بل المرجع

(١) في «ن»: «على»، والأولى ما أثبتناه

(٢) تقدّم في ص ١١٥ وما بعدها من هذا الجزء.

في مثله سائر القواعد.

وعليه: فلو استلزم حفر بالوعة شخص - لاحتياجه إليها - ضرراً على جاره كان المرجع - مع فرض لزوم الحرج من ^(١) [جهة] حفره عن الحفر - عموم السلطنة، لا واحداً من القاعدتين.

ومن هنا ظهر: حال صورة تعارض الضررين بالنسبة إلى شخصين - كما في المثال المزبور - على فرض لزوم ضررٍ على المالك أيضاً بعدم حفر بالوعته عند تساويهما؛ فإنه لا تكاد تجري ^(٢) القاعدة في واحدٍ منهما لا بمناط التساقط؛ كيف؟! ومناط الحكم جارٍ في كلٍّ منهما جزماً، فلا تكاذب بينهما من هذه الجهة، بل عمدة الوجه فيه ما ذكرنا.

نعم، لو فرض أقلية أحد الضررين عن الآخر أمكن دعوى جريان القاعدة في طرف الأكثر؛ نظراً إلى أنّ الامتنان في حقه لما كان أهمّ من خلافه في حقّ الغير لا بأس بملاحظته؛ لأنّ غاية ما قامت القرينة على خلاف إطلاقه هو صورة لزوم إجرائه خلاف امتنانٍ في حقّ الغير بمقدار امتنانٍ مورده أو أزيد.

وأما مع عدمه فلا يقتضي كونه في مقام الامتنان على الأمانة خروج مثل هذه الغرض، ولعلّه من هذه الجهة قدّم ضرر صاحب الدار على ضرر سمرة بقلع عذقه؛ لكونه ضرراً مالياً لا يزاحم الضرر العرضي.

ويمكن منع العموم في هذه الصورة أيضاً؛ من جهة كون المقام من قبيل القرائن الحافّة بالكلام، ومعه لا ينعقد ظهورٌ كي يؤخذ به عند إجمال المخصّص المرّد بين الأقلّ والأكثر.

(١) في «ن»: «على»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «لا يكاد يجري»، والأولى ما أثبتناه.

وأما مورد الرواية، فيمكن أن يقال: بأنّ مع إقدام النبي ﷺ على جبر ضرره، وإصرار سمرة على عدم قبول قوله، أخرج السمرة عن قابلية الامتنان في حقّه، لا أنّه بملاك ترجيح الامتنان في حقّ الجار على الامتنان في حقّه، ولذا لا مجال للتعدّي عن مورد الرواية إلى غيره إلّا مع حفظ جميع خصوصيّاته التي منها الإقدام على جبر ضرره وإصراره على عدم القبول.

وعليه: فلا مجال لجريان القاعدة المزبورة في مورد النزاع؛ لعدم العموم، لا بملاك المعارضة بين الضررين أو المزاخمة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ذلك كلّّه: في صورة عدم تعارض بين قاعدتي السلطنة بين الطرفين، بل لا تكون القاعدة إلّا جارية في طرفٍ واحدٍ، غاية الأمر كان جريانه منشأً للضرر على الغير، كما أنّ [هـ] عدم منشأ للضرر أو الحرج على نفسه^(١).

وأما لو فرض لزوم الضرر على أحد الطرفين مع فرض جريان السلطنة المانعة عن التصرف فيه في كلا الطرفين، كما لو فرض وقوع رأس دابة على قدر الغير ففي مثل هذه الصورة أيضاً لا مجال لجريان قاعدة الضرر في واحدٍ من الطرفين؛ لعدم الامتنان المقتضي لجريانه فتبقى قاعدة^(٢) السلطنة لكلٍّ من المالكين بحالها، ومقتضى كلّ منهما منع الغير عن التصرف في ماله مقدّمةً لاستخلاف مال الغير، ولكن لما كان المقام هو مقام تزاحم السلطتين على كلّ واحدٍ من المالكين بالفعل يحكم بتخيير الحاكم في إجبار أحدهما في أخذ قيمة ماله وقطع سلطنته عنه عند تساويهما في المالّة.

(١) كذا في «ن».

(٢) في «ن»: «فيبقى قاعدتا»، والأولى ما أثبتناه.

وأما مع عدمه فيجبر من كان له المال الأقل بأخذ القيمة بإتلاف ماله؛ حفظاً للمال الآخر، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر: أنّ مثل هذه المسألة لا تكون شاهدَ ترجيحٍ أقلّ الضررين على غيره، كي تجري مثل هذه القاعدة في الفرض السابق أيضاً، بل ليس الترجيح فيه إلّا لأحد فردي قاعدة السلطنة، لا لأهميّة مورده على فرد الآخر بلا جريان قاعدة الضرر وملاحظة الترجيح في أحد الطرفين أصلاً.

ثم إنّ ذلك كلّهُ أيضاً: في صورة عدم توجّه الضرر بدوّاً إلى أحد الطرفين، وإلّا فمع فرض التوجّه المزبور يبقى «لا ضرر» بالنسبة إلى الطرف جارياً؛ لعدم خلاف امتنانٍ فيه، لفرض توجّهه إليه بدوّاً، بخلاف غيره من دون ملاحظة الأقلّيّة والأكثريّة في الضرر المتوجّه أصلاً، فلا محيص من تحمّل مَنْ توجّه إليه الضرر ضرراً نفسه بلا سلطنةٍ على إضراره غيره، وصرف الضرر عن نفسه، كما هو ظاهر^(١).

ولعمري أنّ بمثل ما ذكرنا من البيان ينبغي أن يتّضح المقام، لا بما اشتهر بين الأعلام من إعمال التعارض أو التزاحم بين الضرر والخرج أو الضررين في هذه المقامات، كي يشكل الفرق بين مسألة القدر وغيره؛ حيث إنّ بناءهم على ترجيح الأقلّ مالاً وضرراً فيه، بخلاف فرض البالوعة؛ حيث إنّ بناء كثيرٍ منهم على عدم الترجيح بالأكثريّة^(٢).

والله العالم بحقائق الأمور، والحمد لله ربّ العالمين.

(١) للمزيد راجع مقالات الأصول: ٣٠٢ / ٢ - ٣٢٤، قاعدة لا ضرر ولا ضار: ١٤٤ - ١٤٩.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٤٧١ / ٢، لا ضرر (ضمن منية الطالب) للمحقّق النائي: ٤٢٧ / ٣.

الكلام في الاستصحاب

بسم الله، وله الحمد.

[تعريف الاستصحاب]

١٩٠. قوله: إلّا أنّها تشير إلى معنى واحد...^(١).

أقول: ذلك في غاية المتانة لولا تصريحُ القدماء بجعل الاستصحاب من الأحكام العقلية الظنية الغير المستقلة^(٢)؛ ولذا تراهم يذكرونه في طيّ الأدلة العقلية كالقياس والاستحسان؛ إذ بناءً على ذلك ربّما لا ينتهي الأمر فيه إلى الحكم بالبقاء تعبدًا، ولو بملاحظة إثبات حجّة مثل هذا الحكم بدليل الانسداد بمناط الحكومة.

نعم، لو كان وجه حجّيته من جهة بناء العقلاء على الأخذ به أمكن استكشاف الحكم المزبور من بنائهم، فتتجه حينئذ حقيقة الاستصحاب المأخوذ من بنائهم ومن مضامين الأخبار.

ولكن أتى لنا بإثبات ذلك مع تصريح جمع^(٣) بأن حقيقة الاستصحاب هو نفس حكم العقل الذي ربّما تثبت حجّيته بدليل الانسداد؟!

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٨٤، (المجمع): ١٩٩/٢، وفيهما: «مفهوم» بدل «معنى».

(٢) راجع العدة في أصول الفقه: ٧٥٦/٢ - ٢٥٨، معارج الأصول: ٢٨٦، قوانين الأصول: ١٣٣/٣ - ١٣٦.

(٣) منهم المحقق القمي في قوانين الأصول: ١٣٣/٣ - ١٣٦.

نعم، قُصارى ما يتخيّل في المقام حينئذٍ هو جعل الاستصحاب عبارةً عن مطلق التصديق بالبقاء، أعمّ من تصديق العقل أو تصديق الشرع كي يرد النفي والإثبات على معنى واحد، وإن اختلف المشتون في مصداقه، ولا يضرّ ذلك بعد كون نظرهم إلى الجامع [لـ] إثبات الجامع المنفي^(١) عند النافين^(٢).

ولكن بناءً عليه لا بدّ من جعل الاستصحاب المأخوذ من الأخبار عبارة عمّا هو لازم مدلولها لا نفسه، وذلك المقدار سهلٌ في أمثال المقام. ولعل تفسيره بـ (الحكم بالبقاء)^(٣) أيضاً ناظرٌ إلى هذه الجهة، وإلا فلا جامع بين مدلول النصّ وحكم العقل، كما هو واضح^(٤).

[الاستصحابُ مسألةٌ أصوليّةٌ]

١٩١. قوله: يقع في طريق الاستنباط...^(٥).

أقول: مجرّد وقوعه في طريق الاستنباط لا يجدي في أصوليّة المسألة بعد اشتراك كثيرٍ من القواعد الفرعيّة معه فيه؛ إذ لا نعني من الوقوع في الطريق المزبور إلا كونه جزء قياسٍ ينتج الحكم الفرعيّ الكلّي، ومثل ذلك شأن كثير من القواعد الفرعيّة أيضاً.

(١) في «ن»: «لنفي»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) راجع نهاية الأفكار: ٤/٤.

(٣) كما فسّره الشيخ الأعظم في فرائد الأصول: ٩/٣، وراجع أيضاً ضوابط الأصول: ٣٩٦.

(٤) راجع نهاية الأفكار: ٧-٣/٤، مقالات الأصول: ٣٣٣/٢ - ٣٣٤.

(٥) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٨٥، (المجمع): ٢٠٠/٢.

نعم، لو جعل الميزان ما جعل وسطاً لإثبات حكم المتعلق أو ثبوته تخرج المسائل الفرعية جميعاً، لكن ليس مثله جامعاً لكثير من المسائل الأصولية، كمسائل حجّة الظنّ على حكومة العقل بملاك الانسداد، ومسائل البراءة والاشتغال.

كما أنّ مفاد الاستصحاب أيضاً من أحكام العمل بلا واسطة، نظير مفاد أدلة حجّة الخبر، بناءً على التحقيق من كونها أحكاماً تكليفيةً طريقيةً لا وضعيّةً محضة.

ومجرد كون العمل بعنوانٍ ثانويٍّ موضوع الحكم لا يخرجّه عن الفرعية؛ كيف؟! وكثير من الأحكام الفرعية من هذا القبيل.

كما أنّ مجرد اختصاص أمر تطبيقها - بعد الاستخراج من الدليل - بخصوص المجتهد في الشبهات الحكمية أيضاً لا يصحّ ميزاناً لأصولية المسألة؛ كيف؟! ومثل قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية أو فساد الشرط المخالف للكتاب والسنة وأمثالها أيضاً ليس شأنُ تطبيقها إلا بيد المجتهد.

وعليه: فلا يكاد يتمّ واحدٌ من الموازين المذكورة في التمييز بين المسائل الأصولية، وإن كان الأمر فيه سهلاً بعدما كان نظر الأصوليّ إلى تنقيح ما يصلح أن يقع وسطاً لإثبات جميع الأحكام، أو ما ينتهي إليه عند عدم إثباته في جميع الموارد؛ إذ حينئذٍ لا يدخل فيه واحدٌ من القواعد الفرعية و[يكون] حاوياً جميع المسائل الأصولية؛ إذ لا تخرج مسائله عن الصنفين، كما لا يخفى^(١).

(١) راجع نهاية الأفكار: ٧/٤ - ٩، مقالات الأصول: ٣٣٤/٢ - ٣٣٥.

[اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة]

١٩٢. قوله: لأنّه لا يكاد يشكّ...^(١).

أقول: وعمدة الوجه بعد إمكان تطبيق الاستصحاب على الأحكام بالنسبة إلى مرحلة اتّصاف الذات خارجاً ليس إلّا من جهة توهم رجوع قيود الحكم لبّاً إلى الموضوع:

إمّا لقضاء الوجدان بفعليّة الإرادة الناشئة عن العلم بالمصلحة في الذات في ظرف وجود كذا لا الذات مطلقاً.

أو البرهان بأنّ في جميع موارد دخل قيد في مصلحة التكليف لا محيص من الالتزام برجوع القيد إلى ما هو موضوع المصلحة.

كيف؟! ولولا دخله فيه يلزم قيام المصلحة بذاته مطلقاً، بتوهم: أنّه لا واسطة بين الإطلاق والتقييد.

ومعلوم أنّ لازم الإطلاق المزبور تحقّق المصلحة في الذات ولو لم يكن قيد في العالم، وهو عين عدم دخله في المصلحة، وهو خلف.

ولكن لا يخفى ما فيه - أي في هذه الشبهة -؛ فإنّ مجرد عدم إطلاق في الذات من حيث معروضيّتها للمصلحة كحال عدم القيد لا يقتضي تقييده؛ إذ ربّما يكون دخله فيها بنحو التعليل، ولو من جهة دخل القيد بنحو العلّية للاحتياج إلى الشيء الذي به يصير الشيء متّصفاً بكونه مصلحة.

ومن البديهيّ أنّ اتّصاف هذا الشيء بكونه مصلحة بعدما كان معلول أمرٍ

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٨٥، (المجمع): ٢٠١/٢.

كذا يستحيل أن يكون له إطلاقٌ يشمل حال عدم علته مع عدم كونه مقيداً به؛ إذ من البديهي عدم تقييد المعلول بعلته.

وهكذا في ظرف الذات الذي هو معروض هذه المصلحة؛ إذ هو كما لا إطلاق له يشمل حال عدم معروضه ولا يكون مقيداً بعروضه كذلك لا يكون له إطلاقٌ بالنسبة إلى علل معروضه ولا مقيداً به، بل الذات عارية عن حيثي معروض عارضه^(١).

نعم، عروض مثل هذا العارض مانعٌ عن إطلاقهـ[ل]، فمثل هذا الضيق في الذات إذا كان ناشئاً عن ضيق العارض يستحيل أن يكون مأخوذاً في المعروض، بل لا بدّ وأن تكون في رتبة معروضهـ[ل] عارية عن هذا الضيق.

وحيث كان الأمر كذلك فنقول: إنّ مجرد العلم بصلاح الذات في ظرف كذا وإن كان منشأً لتوجّه الإرادة نحو هـ[ل] بلا إناطتهـ[ل] بشيءٍ، ولكن ليس لازمه أخذ الطرف الكذائي في معروض المصلحة.

بل إنّما يكون أخذه في مقام التعبير لمحض الإشارة إلى حصته من الذات التي هي بنفس ذاتهاـ[ل] معروضـ[ة] المصلحة لا مطلقاً ولا مقيداً؛ فكان مفاد القضية في أمثال الموارد حينئذٍ، لا مطلقة ولا مقيدة.

وحيث اتّضح ذلك فنقول: إنّ من المعلوم أنّه بعد ظهور القضية في موردٍ في كون [ال] قيد راجعاً إلى الحكم لا إلى متعلّقه يُستكشف كون مثل هذا القيد من الجهات التعليلية في لبّ الإرادة، وبعد ذا لا بأس بدعوى:

أنّ مثل هذه الذات في ظرف تحقّق القيد خارجاً متّصفـ[ة] بالمرادية

(١) كذا في «ن»، ولو أنّنا الضمائر والأسماء الموصولة لكان الكلام عن الذات، وهي على ما هي عليه من التذكير يجوز رجوعها إلى المعلول وإلى الذات، فلاحظ.

بنفسه- [ل] لا مقيدة، كاتصافه- [ل] بسائر أعراضه- [ل] الخارجية في ظرف تحقق عللها، فكما أنه لا إشكال في استصحابها عند الشك في وجود العارض في الزمان الثاني من جهة الشك في بقاء علته كذلك نقول به في المقام.

وتوهم: أن ما هو معروض الصفة بما هو معروض غير معلوم البقاء.

مدفوع: بأن في باب الاستصحاب لا محيص من تجريد متعلق الشك واليقين من هذه الجهة جزماً، وإلا يستحيل اجتماع الشك واليقين في زمان واحد.

كيف؟! ولولاه كان المقام حينئذٍ مصداق قاعدة اليقين لا الاستصحاب، فالغرض^(١) من بقاء الموضوع بنحو الدقة في باب الاستصحاب ليس إلا بقاء ما هو معروض من نفس الذات المحفوظ- [ة] في^(٢) الحالتين، لا بوصف المعروضية كي يصدق تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، كما في الأعراض الخارجية من القيام والقعود وأمثالها.

ثم لئن أغمضنا عما ذكرناه في قيود لب الإرادة نقول: إنه ربما يكون بعض القيود لها دخل في نفس البعث بها؛ فإنه لا شبهة في عدم صلاحية رجوع مثل هذه القيود إلى متعلق البعث؛ لأن ما هو مأخوذ في المرتبة المتأخرة عن الذات يستحيل أخذها في نفسها.

بل لا بد من الالتزام بتجريد الذات في مقام موضوعيته عن مثل هذا القيد، وإن لم يكن له إطلاق يشمل حال عدم حكمه أو^(٣) عدم علته.

(١) من هنا تبدأ نسخة إلهيات مشهد، وقد رمزنا لها بـ «ش»، راجع مقدمة التحقيق ص ٣٦.

(٢) في «ش»: «الملحوظة بين» بدل «المحفوظ في».

(٣) «حال عدم حكمه أو» ليست في «ش».

ولكن ذلك المقدار غير مضر ببقاء نفس الذات التي هي موضوع الاستصحاب دقة بعد لا بدئية تجريد هـ [ا] عن وصف معروضي هـ [ا] للمتيقن السابق، كما هو ملاك تميز باب الاستصحاب عن قاعدة اليقين، كما لا يخفى.

وعليه فنقول: إن مثل المصنّف رحمته الله القائل بتصوير الواجبات المشروطة لباً - ولو بإرجاع القيود إلى لبّ البعث لا المرتبة السابقة عنه من مبادئ الإرادة - كيف يصدق مثل هذا الإشكال في كلفة الأحكام الكلية؟!

نعم، مثل شيخنا العلامة رحمته الله ^(١) بمقتضى ما أورده من الشبهة السابقة على تصوير الواجبات المشروطة كان لإنكاره وإشكاله في المقام مجالاً، لا مثل المصنّف رحمته الله ^(٢) الذي كان الواجب المشروط عنده كالنار على النار وكالشمس في رابعة النهار.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر أيضاً: عدم اقتضاء ملازمة الحكم لموضوعه وعدم تخلفه عنه [وعدم] دخل ما هو من قيود الحكم لباً في قيود الموضوع؛ إذ من البديهي أن كل عرض بمحض عروضه على الذات يوجب ضيقاً فيها [ا] على نحو لا يكاد ينطبق على فاقده، ولكن مجرد ذلك لا يقتضي تقييد المعروض به، بل المعروض ليس إلا الذات العارِيَّة [ة] عن حقيقة الإطلاق والتقييد.

ومن المعلوم: أن مثل هذه الذات محفوظة [ة] بين حالتي اليقين بعروض عارضه وشكّه؛ ولذا لا شبهة في استصحاب الأعراض الخارجية، وحينئذ فنقول في استصحاب بعض الأحكام أيضاً بمثل هذا البيان.

(١) راجع مطارح الأنظار: ٢٦٢/٢ - ٢٦٤

(٢) راجع كفاية الأصول «آل البيت»: ٩٤-٩٩، «المجمع»: ١٣٧/١ - ١٤٢.

غاية الأمر الفرق بين الأحكام والأعراض إنّما هو في كون القيود بوجوداتها الخارجية في الأعراض علل عروضها على محالّها، وفي الأحكام علل اتّصاف الموضوع بحكمه.

والّا ففي ظرف عروضها لا يحتاج إلى وجود قيد في الخارج، بل لا يُتصوّر فيها الشكّ ببقاء ما سبق؛ إذ هو من شؤون الخارجيات الأجنبية عن ظرف عروضها.

كيف؟! وبالنسبة إلى ظرف العروض كان[ت] قضية متيقّنة أزليّة، وقضيّة أخرى مشكوكة كذلك بلا ارتباطٍ بينهما من حيث الحدوث والبقاء، وإنّما الربط المزبور مختصّ بمرحلة اتّصاف الذات في الخارج بحكمه.

ومن المعلوم: أنّ هذه الأحكام في المرحلة المزبورة نظير العوارض في مرحلة عروضها، وحينئذٍ فلئن أغمضنا عن مرحلة الاتّصاف المزبور وقصرنا النظر [على] مرحلة العروض فلك الإشكال في استصحاب الأحكام مطلقاً من جهةٍ أخرى.

وهي: عدم طرؤ اليقين والشكّ في محلّ واحدٍ من حيث الحدوث والبقاء ولو عرفاً، بل اليقين متعلّق بأمرٍ مردّدٍ بين المتباينين ولو من جهةٍ تباين حدود الذات من حيث الإطلاق والتحديد في الذهن، والشكّ متعلّق بكلّ واحدٍ منهما بلا تصوير شكّ ويقين في بقاء ما حدث سابقاً.

بل ما هو معلوم كان متيقّناً إلى الأبد، وما هو مشكوك مشكوكٌ من الأوّل، وكيف يتصوّر حينئذٍ يقينٌ بحدوث شيءٍ وشكٌّ في بقاءه الذي هو من أركان الاستصحاب المصطلح؟!!

ومساحة العرف في بقاء الموضوع أحياناً أيضاً لا يصلح هذه الجهة من الشبهة أيضاً.

نعم، هو إنَّما يصلح مرحلة اتِّصاف الذات به خارجاً، وهو غير محطّ النظر فعلاً، كما لا يخفى.

ومن هنا نقول: إنَّ أركان الاستصحاب لا تكاد تتحقّق في الأحكام إلّا بالنسبة إلى ظرف اتِّصافها، وإلّا ففي ظرف عروضها لا يكون في البين يقينٌ بحدوثٍ وشكٌّ بقاء ما حدث، وإنَّما يتصوّر الأمران في مرحلة اتِّصاف الذات به خارجاً.

ففي هذه المرحلة لا مجال لجريان إشكالٍ إلّا على فرض توهم رجوع القيود طرّاً إلى الموضوع، وإلّا فمع عدم الالتزام به ولو في مثل قيود البعث إليه فلا مجال للإشكال أصلاً.

ثمّ لئن أغمض عمّا ذكرنا وقلنا: برجع القيود طرّاً إلى الموضوع قلنا: تطبّق الموضوع في الأحكام دقّةً يُجري الاستصحاب فيما للحكم من التعلّق بنفس الذات المرّدّ بين كونه تمام موضوعه أو جزئه؛ فإنّه حينئذٍ يقال: بأنّا على يقينٍ من نحو تعلّق الحكم بنفس الذات مع الشكّ في زواله بزوال مشكوك القيدية، كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ ذلك لو بنينا على كون قضية «لا تنقض»^(١) مسوقةً بلحاظ الأنظار

(١) إشارة إلى المضمون المستفاد من الروايات التي استدلتّ بها الأعلام على حجّية الاستصحاب، راجع الكافي: ٣٥١/٣ ب السهو في الثلاث والأربع ح ٣، تهذيب الأحكام: ٢١/١ ب تطهير البدن ح ٨، و ٨/١ ب الاحداث الموجبة للطهارة ح ١١، وعنهما وسائل الشيعية: ٢٤٥/١ ب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح ١، و ٤٠٢/٣ ب ٧ من أبواب النجاسات ح ٢.

الدقيقة، وإلا فبناءً على التحقيق من سوقها بلحاظ الأنظار العرفية فربما يجري الاستصحاب ولو قلنا باقتضاء الدليل كون القيد قيداً للمتعلق لا لنفس الحكم، فضلاً عن صورة ظهوره في كونه قيداً للحكم لا لموضوعه كالقضايا الشرطية.

نعم، لو قلنا بأن العموم مسوقٌ بلحاظ ما يستفاد من لسان الدليل ويفهمون منه مع قطع النظر عما فهموا في نظائره في أحكامهم العرفية فلا محيص حينئذٍ من التفرقة بين الأحكام بلحاظ اختلاف أدلتها من حيث اللسان.

ولعل إلى مثل هذا الفرض نظر من فصل^(١) بين ما ثبت بالدليل اللفظي الظاهر في كون القيد من قيود حكمه، وبين ما كان بالدليل العقلي المثبت للحكم بعنوانٍ خاص لا يتصور الشك في بقاء الحكم المستكشف عنه إلا من جهة بقاء موضوعه.

ولكن لا يخفى: أن ذلك أيضاً إنما يتم على فرض كون القيود في الأحكام العقلية طراً راجعةً إلى نفس الموضوع، وإلا فمع إمكان كون بعض القيود من قبيل الجهات التعليلية لطرؤ الحسن أو القبح على الذات فلا بأس بجريان الاستصحاب في الحكم المستكشف عنه على الفرض المزبور أيضاً.

ولعل من هذا القبيل عنوان المضرة للصدق والنافعية للكذب؛ إذ مثل هذه العناوين نظير عنوان المؤثرة في الإضرار والإنفاع^(٢) من الجهات التعليلية لطرؤ الحسن والقبح إلى ما هو المؤثر من نفس الذات، كالمقدمة التي هي جهة تعليلية لطرؤ الوجوب على ما هو مقدمة بالحمل الشائع، بلا كون عنوان المقدمة

(١) نسبه في مقالات الأصول إلى الشيخ الأعظم، راجع فرائد الأصول: ٢١٥/٣-٢٢٠، ومقالات الأصول: ٣٤٠/٢.

(٢) في «ن»: «المضار والمنافع» بدل «الاضرار والانفاع».

مأخوذاً في موضوع الحكم أبداً.

نعم، هنا توهم آخر في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستكشفة؛ لأنه لا يتصور الشك فيها بعد الجزم بانتفاء حكم العقل من جهة الشك في بقاء القيد أو الجزم بانتفائه.

ولكن لا يخفى ما فيه: من أن مثل هذا التوهم نشأ عن الاشتباه في كيفية تبعية الأحكام الشرعية للأحكام العقلية الفعلية ثبوتاً وإثباتاً، وأن ما أُفيد إنما يتم على الأول، وإلا فعلى الثاني فربما يبقى الشك في بقاء الحكم الشرعي؛ من جهة احتمال بقاء مناطه المحرز عند العقل بنحو الإجمال، أو من جهة احتمال قيام مناط آخر مقامه عند انتفائه.

إذ معه أيضاً يبقى شخص الحكم بلا اقتضاء تغيير المناط والمصلحة تغيير شخص الإرادة والبعث، بل حال المصالح بالنسبة إلى الأحكام كحال عمود الخيمة بالنسبة إلى هيئته القائمة.

إذ قيام عمود آخر لا يُوجب تغيير الهيئة الموجودة الشخصية؛ فالشك في بقاء الهيئة المخصوصة من جهة الشك في قيام عمود آخر مقام الزائل غير مضر باستصحاب بقاء الهيئة المخصوصة، كما هو ظاهر^(١).

[الاستدلال بسيرة العقلاء على حجّية الاستصحاب]

١٩٣. قوله: ويكفي في الردع عن مثله... إلى آخره^(٢).

أقول: ربّما يستشكل عليه ثبوت بمنافاة ذلك مع ما أُفيد من عدم صلاحية

(١) راجع نهاية الأفكار: ٧-٩/٤، مقالات الأصول: ٣٣٥/٢-٣٤١.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٨٧، (المجمع): ٢٠٤/٢.

الآيات الناهية للردع عن بنائهم على حجّية ظواهر الألفاظ؛ للزوم الدور في رادعيّتها.

نعم، لو التزم بلزوم الدور في الطرفين وتساقط القاعدتين أمكن التفرقة بين المقام وباب الظواهر: بإمكان الرجوع إلى استصحاب الحجّية هناك قبل ورود الآيات الناهية بخلاف المقام؛ إذ الكلام بعدُ في حجّية الاستصحاب.

ولكن لا يخفى: أنّ ذلك أيضاً فرعُ عدم كشف الآيات الناهية عن عدم إمضاء الشارع من الأزل، وإلا فلا يبقى مجالٌ للاستصحاب حتّى في باب الظواهر؛ لصيرورة المقام من قبيل الشكّ الساري.

ولكنّ ذلك كلّهُ على خلاف التحقيق؛ إذ المحقّق كون الظواهر في حجّيتها معلّقةً على عدم وجود خاصّ تنجيزيّ على خلافها، لا خاصّ تعلقيّ على عدم حجّية العموم، وإلاّ ففي مثله يستحيل أن يكون مانعاً عن حجّية العموم، بل العموم حجةٌ وصالح للرادعية.

ولذا قلنا في ظواهر الألفاظ أيضاً: بأنّه لو لا السيرة من المتسرّعة الكاشفة بنفسها عن عدم صلاحية الآيات للرادعية من الصدر الأوّل لما كان لإثبات حجّية مثلها بمثل بناء العقلاء طريقاً، كما لا يخفى. وتوضيح المقام بأزيد من ذلك في محله، فراجع^(١).

(١) للمزيد راجع نهاية الأفكار: ٣٣/٤ - ٣٦، مقالات الأصول: ٣٤١/٢ - ٣٤٢.

[الاستدلال بالأخبار]

[صحيحة زرارة الأولى]

١٩٤. قوله: إنه لا ريب في ظهور... إلى آخره^(١).

أقول: وذلك لأنّ العرف يفهمون أنّ مثل هذا اللسان لسان الاستدلال للمرام بطرز الشكل الأوّل المفهوم من كبراه حكماً كلياً لكلّ يقين بلا اختصاصه بخصوص اليقين بالوضوء.

إذ لازم قياسه^(٢) كون كبراه من حرمة النقض لليقين كلياً، ومثله لا يتلائم مع كون (اللام) للعهد المشير إلى شخص اليقين بوضوئه الخاصّ الشخصي، بل لا بدّ من إرادة الجنس منه، وبعد ذلك لا وجه لتخصيصه بنوع اليقين الوضوئي؛ إذ اللام بعدما كان [ت] للجنس فيشار بهـ [لـ] إلى جنس مدخولهـ [لـ] من مطلق اليقين بلا تخصيصه بشيء خاصّ.

نعم، ربّما يجيء الإشكال من جهة أخرى: وهو أنّ استفادة الإطلاق فرع جريان مقدّمات الحكمة المشروطة بعدم وجود متيقّن في مقام التخاطب، ومع فرض تيقّن نوع اليقين الوضوئي لا يبقى المجال للتعدّي عنه، ولو جعلناه من باب القياس؛ إذ كليّة الكبرى محفوظة بناءً عليه أيضاً، كما أنّ كونه بلسان العلّية

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٨٩، (المجمع): ٢٠٦/٢.

(٢) في «ش»: «قياسية» بدل «قياسه».

أيضاً لا يقتضي التعميم بأزيد من ذلك.

اللهم إلا أن يُدعى: فهم العرف من لسان العلة أزيد من ذلك.

أو يقال: إن نفس تطبيق مثل هذه الكلّية على صغريات متعدّدة قرينةٌ عدم اختصاصه ببابٍ دون باب.

١٩٥. قوله: لقوة احتمال... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى ما في ضعف^(٢) مثل هذا الاحتمال؛ لأنّ مثل هذا التعبير عند العرف نظير قولهم: (على بصيرةٍ من أمره)، ومن البديهيّ أنّ المفهوم منه هو البصيرة، لا البصيرة الناشئة من أمر بشيءٍ آخر، مع أنّه لا يرفع شبهة القدر المتيقّن، كما لا يخفى^(٣).

[عدم اختصاص الصحيحة بالشك في الرفع]

١٩٦. قوله: لا يخفى حسن إسناد النقض... إلى آخره^(٤).

أقول: توضيح المرام بأن يُقال: إنّ حقيقة النقض المستعمل في أمثال الغزل والعقد عبارةٌ عن ضد الإبرام والاستحكام في المتعلّق الناشئ عن ارتباط أجزائه على وجه^(٥) يُعدّ شيئاً واحداً، كارتباط خيوط الغزل بالآخر، وارتباط الحبلين

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٩٠، (المجمع): ٢٠٧/٢.

(٢) كذا في «ن»، «ش».

(٣) راجع نهاية الأفكار: ٣٧/٤ - ٣٨، مقالات الأصول: ٣٤٣/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٩٠، «المجمع»: ٢٠٧/٢.

(٥) في «ش»: «نحو» بدل «وجه».

في عقودها^(١).

وربما يستعار ذلك في بعض الأمور الاعتبارية بملاحظة اعتبار شدة ارتباط بين أجزائها على نحو كائنها شيء واحد، ويعبر عنها بالعقود بهذه العناية.

ومنها البيعة المنتزعة عن اعتبار نحو ارتباط بين حبل الرعية بحبل مولاهـ [L].

بل ومن جهة مثل هذا الاعتبار ربما يضاف النقص إلى مثل الموضوع والصلاة كما في الرواية^(٢)، وليس ذلك كله إلا من جهة اعتبار نحو استحكام في متعلقها بنحو الاستحكام الحاصل في عقود الحبال وخيوط الأغزال.

لا أن وجه الإطلاق في هذه المقامات من جهة اعتبار صرف هيئة اتصالية امتدادية كي يساوق مفهوم النقص في مثلها مفهوم القطع الطارئ على هذه الهيئات الاتصالية.

كيف؟! ولازمه صحة استعارتها في الأمور القابلة للاستمرار وإن لم تكن ذات أجزاء مبرمة، مع أنه ليس كذلك جزماً.

كيف؟! ويلزم صدق نقض القيام والعود وأمثالها بقطع استمرارها؛ مع أنه كما ترى.

وحيث اتضح ذلك فنقول: إنه لا مجال لجعل مصحح إطلاق النقص في

(١) راجع لسان العرب: ٢٤٢/٧ «نقض».

(٢) إشارة إلى مثل رواية زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: «لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك،

أو النوم». راجع تهذيب الأحكام: ٦/١ ب الأحداث الموجبة للطهارة ح ٢ وراجع الكافي: ٣٥/٣

ب ما ينقض الوضوء ح ١.

المقام جهة الاتصال الحاصلة من استمرار المتيقن كي تصير صورة وجود المقتضي فيها منشأً لأقربية^(١) اعتبار النقص فيه، كي تتعين إرادته عند عدم إمكان إرادة الحقيقة.

بل مصحح إطلاقه في المقام ليس إلا من جهة شدة ارتباط الجزم بشيءٍ بمتعلّقه على نحوٍ لا يزول بالتشكيك، وبهذه الملاحظة أطلق على مثل هذا الجزم الراسخ لفظ (اليقين) المأخوذ عن مادة (الإيقان) بمعنى الإحكام والاستحكام^(٢).

ولمثل هذه العناية يختص أيضاً إطلاق (اليقين) ببعض مراتب الجزم لا جميعها، فصارت هذه المرتبة من الجزم الراسخ مستحقةً لإضافة النقص^(٣) إليها [لا] أيضاً، لا مطلق مراتبه، ولذا لا يضاف النقص إلى القطع فضلاً عن الظنّ والشكّ.

وما ترى من إضافة النقص إلى الشكّ في بعض الأحيان فإنما هو من باب الازدواج، نظير: اطبخوا لي جبّةً وقميصاً^(٤)، ﴿وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلَهَا﴾^(٥)، لا من باب استحقاق الشكّ لإضافة النقص إليه.

وعليه: فنكتة التعبير بمثل اليقين في المقام - مع أنّ موضوع الحكم مطلقٌ

(١) في «ش»: «لأقربية منشأ» بدل «منشأ لأقربية».

(٢) راجع لسان العرب: ٤٥٧/١٣ - ٤٥٨ «يقن».

(٣) في «ن»: «الجزم» بدل «النقص».

(٤) تمام البيت: قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبّةً وقميصاً

راجع الإيضاح في علوم البلاغة: ٣٦٠، مختصر المعاني: ٢٦٩، خزائن الأدب: ٣٥٦.

(٥) الشورى: ٤٠.

مراتب الجزم والعلم - [هي] مناسبة مثل هذا العنوان مع الحكم بعدم انتقاضه بالشك وعدم ارتفاعه به، فكأنه بعد المسامحة في متعلق اليقين والشك ادعى بأن مطلق العلم بالشيء يقين لا يزول بالتشكيك ولا ينقضه الشك.

وفي مثل هذا البيان نحو لطافة لإثبات آثار المتيقن المترتبة عليه ببركة اليقين، كما لا يخفى.

وعليه: فلا اختصاص لمثل هذا التعبير بصورة اليقين بوجود المقتضي إلا بدعوى: أن صدق النقض في مثله بعدما كان منوطاً بوحدة المتعلقين فلو كان مقتضي البقاء موجوداً لكان ذلك أقرب إلى حفظ الوحدة فيهما.

أو بدعوى: أن وجود مقتضي البقاء منشأ لصحة المسامحة في تعلق اليقين بأمر مستمر كي يلزمه حفظ وحدة متعلق الوصفين دقة بلا مسامحة فيه أبداً، وإنما المسامحة في إضافة اليقين إلى الشيء المستمر باستمرار مقتضيه.

ولا يخفى الفرق بين الاعتبارين بعد اشتراكهما في كون مصحح إطلاق النقض في نفس اليقين؛ إذ مرجع الأول إلى دخل وجود مقتضي البقاء في قلة المسامحة في وحدة متعلق الوصفين، بخلافه على الأخير؛ فإنه منشأ لإضافة اليقين بشيء مستمر مع حفظ الوحدة بينهما دقة.

ولكن لا يخفى ما فيهما: من عدم الاعتبار بمثل هذه الاعتبارات بعد كفاية تجريد متعلق اليقين والشك عن التقطيع الحاصل فيه بتعلق الوصفين في صدق النقض في المقام، مع أن مجرد وجود المقتضي للشيء لو كان مصحح إضافة اليقين إليه فلا وجه لتخصيص الأخبار حينئذ بخصوص الاستصحاب، بل لا بأس بالأخذ بعمومه الشامل لصورة الشك في الرافع أيضاً.

بل ربّما يؤيّدُه: حفظ وحدة المتعلّق بينها دقّة.

ويؤيّدُه أيضاً: ذكرُ اليقين بالوضوء صغرىً لكبرى نقض اليقين بشيءٍ بالشكّ به؛ إذ اليقين بالوضوء بالعناية عين اليقين بالشيء الذي هو مشكوك البقاء لا غيره، بلا احتياجٍ إلى جعله كنايةً عن اليقين بنفس مُسبِّبه^(١) القابل لتعلّق الشكّ ببقائه.

ولعمري إنّ مثل هذا التقريب لتخريج قاعدة المقتضي والمانع أولى من دعوى جعل اليقين بالوضوء في صغرى القياس قرينةً على عدم وحدة متعلّق الوصفين في الكبرى، وأنّ المراد نقض اليقين بالمقتضي بالشكّ بالمانع من مثل النوم وأمثاله؛ إذ ظهور وحدة متعلّق الوصفين ليس بمثابة قابلٍ للإنكار، بل ظاهر نقض اليقين بالشكّ إنّما هو من جهة المعاندة بينهما بنفسهما، لا من جهة المعاندة بين متعلّقيهما.

وعليه: فينحصر طريق استخراج القاعدة المزبورة بما ذكرناه من التقريب. ولكن لا يخفى: أنّ ذلك إنّما يتمّ في صورة مساعدة العرف على تقديم الغاية في اليقين على المسامحة في وحدة متعلّق الوصفين، وإلّا فلا يبقى مجالٌ لاستخراج القاعدة أصلاً.

كما أنّه بعد فرض ظهور القضية المزبورة في اليقين بشيءٍ شكّ فيه لا بدّ وأن يجعل اليقين بالوضوء - الذي هو بمنزلة الصغرى لهذه الكبرى - كنايةً عن اليقين بأثره من الطهارة القابلة لتعلّق الشكّ ببقائها كي يصدق بعد التجريد أنّه

(١) كذا في «ن» و «ش».

يقينٌ بشيءٍ شكٌّ فيه، وأنَّ نكتة التعبير عن اليقين بالطهارة باليقين بالوضوء جهةٌ خفائها على نحوٍ لا طريق إليها إلا من جهة اليقين بوضوئه.

ويؤيده: جعل اليقين بنفس الطهارة الخبيثة بنفسه صغرىً لهذا القياس في الرواية الآتية^(١)؛ من جهة عدم خفاء فيه بنحوٍ يحتاج في الإشارة إليه إلى الإشارة بسببه، ومثُل ذلك أيضاً شاهدٌ صدقٍ على كون المراد من اليقين بالكبرى هو اليقين بها حقيقةً لا عنايةً.

وعليه: فلا وجه لإتعاَب النفس بصرف مثل هذه الفقرة المتّحدة مع مثلها في سائر الأخبار عن ظاهرهـ[ا]، وتوجيههـ[ا] على وجهٍ يستفاد منها القاعدة.

كما أنّه لا وجه لتخصيص مفادها بخصوص صورة اليقين ببقاء المقتضي، كما هو ظاهر.

١٩٧. قوله: وأما الهيئة^(٢) ... إلى آخره^(٣).

أقول: لا يخفى أن مرجع ما أُفيد أيضاً الى التصرّف في المادّة، وأن المراد من مادّة (النقض) في المقام هو النقض الإذعاني بحسب البناء في مقام العمل، وأنّ الأمر المستفاد من الهيئة حقيقةً إنّما تعلق بالنقض بهذا الاعتبار.

نعم، التصرّف في الهيئة إنّما [يكون] بحمله على الأمر الطريقي لا الحقيقيّ المستتبع للعقوبة على مخالفته، وهذه الجهة غير مرتبطة [بـ] بالتصرّف المزبور

(١) إشارة إلى صحيحة زرارة الثانية، راجع تهذيب الأحكام: ٤٢١/١-٤٢٢، ب تطهير البدن

والثياب.. ح ٨

(٢) في «ش»: «وأما الماهية».

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٩١، (المجمع): ٢٠٨/٢.

المتعلق بنفس النقض، كما لا يخفى.

نعم، هنا مطلب آخر: وهو أنّ أمثال هذه الأوامر المتعلقة بالأمور البنائية إنّما يكون مرجع حقيقتها إلى الأمر بالمعاملة مع اليقين المنقوض معاملةً عدمه، ومرجعه إلى الأمر بإبقاء اليقين عملاً، لا إبقاء المتيقّن تنزيلاً بلحاظ الآثار الشرعيّة.

وربّما تترتب على مثل هذا التعبير ثمرات لا تترتب على الآخر:

ومن جملتها: عدم قصور لشمول الرواية موارد يكون الشكّ في بقاء المستصحب ملازماً مع الشكّ في القدرة في ترتّب حكمه عليه، كالحياة التي هي موضوع وجوب إكرامه وإطعامه وأمثاله؛ فإنّّه على فرض كون التنزيل فيه بلحاظ الآثار الشرعيّة يشكل الأمر في هذه المقامات^(١).

إذ جعل الحكم الظاهريّ مع الشكّ في القدرة على امتثاله^(٢) غير معقول، وهذا بخلاف ما لو كان التنزيل بلحاظ الآثار العمليّة؛ إذ حينئذٍ لترتيب إعمال العلم بالبقاء ولو بإيجاد مقدّماته إلى أن ينكشف الحال مجالاً.

ومنها: حكومتها على سائر الأصول المغيّة بالعلم بالحرمة وأمثاله[ل].

ومنها: عدم الاحتياج إلى جعل اليقين مرآةً إلى المتيقّن؛ كيف؟! والأعمال والآثار العمليّة الناظر إليها التنزيل إنّما هي مترتبة على اليقين، فصحّ حينئذٍ الأمر بالبناء على بقائه بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال المخصوصة.

وبواسطة ذلك أيضاً نقول: بأنّه لا بأس بالأخذ بإطلاقه حتّى بالنسبة إلى

(١) راجع نهاية الأفكار: ٨٤/٤

(٢) في «ن»، «ش»: «أمثاله».

الأعمال المترتبة على اليقين من جهة أحكام نفس اليقين؛ ولذا نقول: يقوم الاستصحاب مقام العلم الموضوعي على الوجه الطريقي ما لم يؤخذ في موضوعه نفي الشك، وتتمّة الكلام في محله.

وعليه: فلا يبقى مجال لما أفاده من الإشكال في المقام بقوله: «لا يقال: لا محيص عنه... إلى آخره»^(١)؛ إذ مثل هذا الإشكال إنّما يرد على فرض كون التنزيل بلحاظ الآثار الشرعية المتمشية من الشارع، لا بلحاظ الآثار العملية المتمشية من ناحية المكلف؛ إذ هي إنّما تترتب على يقينه بالأحكام الشرعية، وإن كان لها نحو إضافة إليها أيضاً.

وحينئذٍ فلا غرو بدعوى: كون اليقين في هذه القضية منظوراً مستقلاً بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال، لا أنّه طريق لتوجّه التنزيل إلى المتيقّن بلحاظ الأحكام الشرعية المتعلقة بها كي لا يستعمل حينئذٍ آثار نفس اليقين أيضاً؛ حذراً من لزوم اجتماع اللحاظين.

١٩٨. قوله: لا ما إذا كانت ملحوظة بنحو المراتية... إلى آخره^(٢).

أقول: الأولى أن يُقال: على فرض تسليم كون محطّ التنزيل هو المتيقّن جعل اليقين في المقام - كالخطأ والنسيان وما اضطرّوا إليه - من العناوين المأخوذة في لسان الدليل طريقاً لإيصال الحكم إلى غيره، لا مرآة إلى متعلّقها.

كيف؟! ولازم المراتية كون اليقين بمفهومه مغفولاً عنه، كما هو شأن جميع

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٩١، (المجمع): ٢٠٩/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٩٢، (المجمع): ٢٠٩/٢، وفيهما: «كان ملحوظاً بنحو المراتية».

ما أخذ مرآة إلى المتعلق من المفاهيم الحرفية؛ إذ هي [ب] مفاهيمها - على مختاره - غير ملتفت إليها، مع أنه ليس اليقين المأخوذ في هذه القضية من هذا القبيل. بل لازم ذلك استعمال الاسم على خلاف وضعه بمختاره؛ لأنه وُضع لأن يلاحظ مفاهيمها حين الاستعمال مستقلاً - بخلاف الحروف - مع اتحاد معنهما ذاتاً^(١).

وعليه: فلا مجال لجعل مثل اليقين بمفهومه مرآة إلى المتعلق بهذا المعنى، بل لا بد وأن يجعل مثل هذا العنوان الملحوظ في مقام الاستعمال مستقلاً طريفاً لإيصال الحكم إلى شيء آخر، كطريقة بعض العناوين كذلك.

وعليه: فلا مجال لدعوى سراية المراتية من مصاديقه إلى المفهوم؛ إذ المراتية في المصاديق إنما هو بمعنى الآلية، ومثل ذلك ما يسري إلى المفهوم أبداً؛ بداهة^(٢) كمال الالتفات من مثل هذه اللفظ إلى مفهوم نفسه.

نعم، لو أغمضنا عن هذه الجهة لا يبقى إشكال آخر على المراتية: بأنه بعد فرض عدم توجه اللحاظ إلى مفهوم اليقين فلا يكاد يلتفت إلى جهة الاستحكام في متعلقه الملتفت إليه في إضافة النقض إليه.

إذ يمكن الفرار عن هذا الإشكال: بأن شأن المرأة وإن كان هو الغفلة عن ذاتها [أ] ولكن ربما يسري بعض صفاتها إلى المرئي بها^(٣)، كما نشاهد تلون

(١) راجع كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ١٢، (المجمع): ٢٧/١، وراجع أيضاً نهاية الأفكار:

(٢) في «ش»: «جهة» بدل «بداهة».

(٣) في «ن»: «مرئيتها» بدل «المرئي بها».

السراج بلون الزجاج.

وعليه فيمكن دعوى: أن لازم مرآتية اليقين سراية استحكامه إلى مرئيه، فكانـ[ت] المتيقّات المرئية بعنوان اليقين مستحکّات بنحو استحکام^(١) نفس اليقين، وهذا المقدار كافٍ في إضافة النقص إليها كما لا يخفى^(٢).

[صحيحة زرارة الثانية]

١٩٩. قوله: كان مفاده قاعدة اليقين... إلى آخره^(٣).

أقول: ذلك كذلك لو كان المورد ممّا يحتمل وقوع النجاسة سابقاً ولو لاحتمال كونه شيئاً أوقع عليه فعلاً، وإلا فمع فرض الجزم بوقوعها سابقاً فلا مجال لتطبيق نقض اليقين بالشكّ في المقام؛ لعدم وجود الشكّ^(٤) بعد اليقين السابق على وجه يسرى إليه، كما هو ظاهر.

والأولى حمل اليقين في الرواية على اليقين قبل ظنّ الإصابة مع احتمال وقوع النجاسة فعلاً؛ كي يتّحد المورد مع الفرض الأخير في ذيل الرواية، وأنّ الفرق بينهما لمحض كون النجاسة في المقام مرئيةً بعد الصلاة وهناك في أثنائها، كما لا يخفى.

نعم، الذي يؤهن هذا المعنى هو ظاهر تمسّكهم بمثل هذه الرواية على كفاية

(١) في «ن»: «باستحکام» بدل «بنحو استحکام».

(٢) راجع نهاية الأفكار: ٤٠/٤ - ٤٤، مقالات الأصول: ٣٤٣/٢ - ٣٤٦.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٩٣، (المجمع): ٢١١/٢.

(٤) في «ن»: «شكّ» بدل «الشكّ».

الطهارة الاستصحابية في صحّة الصلاة واقعاً؛ إذ مثل ذلك قرينة فهمهم من الرواية كون النجاسة المرئية هي المظنونة سابقاً.

ولولا حمل كلامهم هذا على مجرد ذكره تأييداً للدليل لتوجّه^(١) عليهم الإشكال المشهور: بأنّ ظاهر التعليل بمثل هذه الكبرى لعدم الإعادة هو أنّ الإعادة نقض يقين بالشك؛ وذلك لا يمكن إلّا بناءً على الاحتمال المختار، ولا يناسب لمورد الاستدلال، كما لا يخفى.

وحيث لا يصحّ مثل هذا التعليل إلّا برفع اليد عن الظهور المزبور، ولو بدعوى: أنّ ظهور القضية في الماضوية^(٢) يقتضي كون منشأ عدم الإعادة هو كون الإعادة سابقاً نقضاً ولو من جهة ملازمة الاستصحاب قبل رؤية النجاسة مع عدم الإعادة حينه؛ وذلك أيضاً من جهة اقتضاء امتثال الأمر الظاهريّ للإجزاء بمناط وفاء الطهارة الاستصحابية بسنخ ما تفي به الطهارة الواقعية مع اقتضائه تفويت محلّ تدارك مصلحة الطهارة؛ بحيث لولاه لكان اللازم تحصيل كلا المرتبتين، لا واحدةٍ منهما كي يقتضي حينئذٍ كون الشرط هو الجامع بين الطهارتين؛ كيف؟! وبناءً عليه لا تكون الطهارة الواقعية بخصوصها شرطاً.

ومعه لا مجال لتطبيق الاستصحاب عليها [لـ] بخصوصه [لـ]، ولا على حصّة من الجامع الذي هو في ضمنها؛ إذ مثل هذه الحصّة إنّما يترتب عليها [لـ] العمل على فرض سبق وجوده [لـ]، كما هو شأن كلّ ما هو فرد صرف^(٣) الجامع

(١) في «ن» و «ش»: «يتوجّه»، والأولى ما أئبناه.

(٢) في «ش»: «المأخوذ به» بدل «الماضوية».

(٣) في «ش»: «صنف».

الموضوع للتكليف أو الوضع، ومن البديهي أن هذا المعنى يلزم مع مطابقة الاستصحاب للواقع.

كيف؟! ومع مخالفة مثله له لا يكون لمثل الحصّة المزبورة أثرٌ إلا على فرض عدم جريان الاستصحاب، وبديهي أن مثله لا يصحّح أمر الاستصحاب على فرض المخالفة للواقع.

ولازمه حينئذٍ اشتراط جريان الاستصحاب بمطابقته للواقع، وهو غير معقول؛ لأنه يلزم من وجوده عدمه.

ولا على نفس الجامع بينهما^(١)؛ كيف؟! ويستحيل انطباق المستصحب على ما يترتب من قبل نفس الاستصحاب؛ لتأخر الاستصحاب على المستصحب رتبةً.

وبهذه الملاحظة نقول: بأنّه يستحيل أن يكون الشرط هو الجامع بين الطهارة الواقعيّة والمستصحبة، كما أنّه يستحيل أن يكون الشرط الفعليّ الطهارة المستصحبة بخصوصها؛ إذ لا نعقل تحقّقها بدون فرض أثر عمليّ فعليّ لنفس الطهارة، وما فرض في المتن من أن الطهارة الواقعيّة شرطاً اقتضائيّاً لا يفي ذلك المقدار أيضاً لاستصحابه؛ لعدم ترتّب عملٍ عليه فعلاً، فتأمل.

وعليه: فلا محيص إلا من الالتزام بما ذكرنا من التوجيه، ولا ضير فيه بعد فرض وفاء الطهارة المستصحبة بسنخ ما تفي به الطهارة الواقعيّة مع تفويت محلّ تدارك ما تفي به الطهارة بخصوصها أيضاً.

وهذا غير فرض تفويت أصل المصلحة مع عدم وفاء المستصحب بسنخ ما يفي به الواقع أصلاً؛ إذ مرجعه إلى اقتضاء الاستصحاب بطلان الصلاة على

(١) عطفٌ على قوله: «ولا على حصّة من الجامع الذي هو في ضمنها».

وجه غير قابلٍ للتدارك، وهو من البعد إلى ما لا يكون له نهاية.

نعم، الذي يوهن هذا الوجه أنّ مثل هذا المعنى ليس من الأمور الارتكازية الموجبة لتحذير زرارة، وإن كان يتناسب مع التعبير من اليقين والشكّ بلفظ المُضَيّ المُشعر بأنّ العلة هو الاستصحاب السّابق دون الاستصحاب الفعليّ.

ولكن ذلك أيضاً لولا ما [ي]توجّه لمثله^(١) فيما يأتي من قوله: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه»^(٢)، فتدبّر.

[الجواب عن الإشكال المحكي عن السيّد الصدر]

٢٠٠. قوله: حين الالتفات إلى الطهارة... إلى آخره^(٣).

أقول: هذا إشارة إلى منع أصل شرطية الطهارة عند الغفلة عنها [أ] وعن استصحابها [أ] مع عدم سبق العلم بالنجاسة؛ كي لا يرد عليه بأنّ لازم شرطية الطهارة الاستصحابية عدم صحّة الصلاة في الفرض المزبور، وهو من البطلان بمراتب من الظهور^(٤).

٢٠١. قوله: كما هو قضية التوفيق... إلى آخره^(٥).

أقول: وذلك مبنيٌّ على مختاره من التضاد بين الأحكام الواقعية والظاهرية

(١) كذا، والأوّل: «على مثله».

(٢) إشارة إلى حديث الأربعمئة الذي رواه الصدوق في الخصال: ٦١٩-٦٢٩، وعنه وسائل الشيعة:

٢٤٧/١ ب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح ٦.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٩٤، (المجمع): ٢١٢/٢.

(٤) تعرّض الشيخ الأعظم لهذا الإشكال، راجع فرائد الأصول: ٦٠/٣.

(٥) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٩٤، (المجمع): ٢١٣/٢.

عند المخالفة، وحمل الواقعية على الاقتضائية المحضة.

ولازم هذه المقالة كون المراد من أمثال هذه الأوامر الطريقيّة والتنزيلات الظاهريّة هو الأمر بترتيب ما للواقع من العمل لولا الاستصحاب والأمانة، ومثله خلاف [ال]ظاهر، [ف]لا يصار إليه إلّا لضيق الخناق.

وإلّا فبناءً على التحقيق من بقاء الواقعيّات - عند مخالفة الأصول أو الطرق إليها - على فعليّتها الواقعيّة لا وجه لمثل هذا الالتزام، بل لا بدّ من الأخذ بظهوره[ا] في ترتيب ما للواقع من الأثر العمليّ حين جري الاستصحاب والأمانة، كما لا يخفى.

٢٠٢. قوله: مع كفاية كونها... إلى آخره^(١).

أقول: ما المراد من قيد الشرط؟

فإن كان هو الطهارة الواقعيّة فيلزم بانتفائه بطلان الصلاة.

وإن كان القيد هو الطهارة اللحاظيّة فذلك المقدار لا يجدي في جريان الاستصحاب فيها؛ إذ شرطها كون المستصحب بوجوده الواقعيّ ممّا يترتب عليه الأثر، لا بوجوده الإذعائيّ، كما هو ظاهر.

٢٠٣. قوله: لا يقال: سلّمنا... إلى آخره^(٢).

أقول: الأولى في تقرير الإشكال أن يقال:

إنّ الظاهر من التعليل كون العلة لعدم الإعادة هو كونه فعلاً ذا طهارة

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٩٤، (المجمع): ٢١٣/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٩٤، (المجمع): ٢١٣/٢.

مستصحبة، المستتبع لجريان الاستصحاب في هذا الحين، لا الطهارة المحرزة سابقاً الملازمة للاستصحاب السابق.

كيف؟! ولو أغمض عن هذا التقرير لا يكاد يفرّق^(١) بين الطهارة المستصحبة أو استصحابها إلا بصرف الاعتبار، وإلا فهما في كل موطن متلازمان وجوداً كما هو ظاهر.

وحيثُ قدِّمنا الجواب عنه: هو الالتزام بالإشكال لولا ظهور الهيئة الماضوية في أنّ العلة كون هذه الإعادة سابقاً نقضاً لا فعلاً، فتأمل.

٢٠٤. قوله: أو قاعدة اليقين... إلى آخره^(٢).

أقول: قد عرفت أنّه في فرض العلم بالنجاسة السابقة لا يُتصوّر لتطبيق قاعدة اليقين في المورد وجه أصلاً؛ من جهة عدم وجود شك بين اليقين المنقوض واليقين الناقض، كي يمتحّض الإشكال بمرحلة نقض يقين بيقين، كما لا يخفى^(٣).

[صحيحة زرارة الثالثة]

٢٠٥. قوله: والاستدلال بها... إلى آخره^(٤).

أقول: يمكن أن يُجعل وجه الاستدلال بهـ[ل] كون المراد من اليقين في المقام

(١) في «ش»: «يفترق» بدل «يفرق».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٩٥، (المجمع): ٢١٤/٢.

(٣) راجع نهاية الأفكار: ٤٥/٤-٥٤، مقالات الأصول: ٣٤٦/٢-٣٥٠.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٩٥، (المجمع): ٢١٥/٢.

هو اليقين بالاشتغال بالصلاة، وأنه يقتضي عدم الاقتصار [على] الركعة^(١) المشكوكة الموجبة للشك في الفراغ.

بل لا بد من تحصيل اليقين عنه من دون تعرض هذه الفقرة لكيفية تحصيل الجزم بالفراغ، وإنما تكفله بنحو الإجمال من قوله: «قام فأضاف إليها ركعة»^(٢)، بضميمة شرح هذه الركعة في أخبار آخر^(٣) بكونها منفصلة لا متصلة، فافهم.

[دفع إشكال الشيخ على الاستدلال بالصحيحة]

٢٠٦. قوله: بل كان أصل الإتيان بها باقتضاءه... إلى آخره^(٤).

أقول: وذلك بضميمة عدم كفاية الكبرى السابقة في هذا الاستصحاب؛ كيف؟! وليس إلا وجوب [متعلق] بهذه الذات تعييناً ولو في ضمن الاتصال، والمفروض أنه لا تجب تلك الركعة المشكوكة في هذا الآن كذلك، بل هو مخير بين إتيانه كذلك وإتيان ركعتين جالساً، ومثل هذا المعنى ليس من آثار الركعة

(١) في «ش» «ن»: «بالركعة»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) الاستبصار: ٣٧٣/١، ب من شك ولم يدر صلى ركعة... ح ٣.

(٣) منها: خبر الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا لم تدر اثنتين صليت أم أربعاً، ولم يذهب وهمك إلى شيء فتشهد وسلم ثم صل ركعتين وأربع سجعات، تقرأ فيهما بأم الكتاب، ثم تشهد وتسلم، فإن كنت إنما صليت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، وإن كنت صليت أربعاً كانتا هاتان نافلة». الكافي: ٣ / ٣٥٣ ب السهو في الثلاث والأربع، ح ٨، من لا يحضره الفقيه: ٣٤٩/١ ح (١٠١٥).

وبمعناه أخباراً أخر فراجع وسائل الشيعة: ٢١٩/٨، ب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٩٦، (المجمع): ٢١٥/٢.

السابقة كي باستصحاب عدم ذاته يترتب^(١).

بل لا بدّ من استفادة مثل هذا الأمر المصحّح لهذا الاستصحاب من كبرى أخرى، ولو بمقتضى ما أُفيد من قوله عليه السلام: «إن نقص كذا» في ذيل قوله عليه السلام: «ألا أعلمك»^(٢).

بدعوى: أنّ الشارع رتب على نقص الصلاة واقعاً - المنتزع عن عدم الاتيان بركة خاصة - جبرانهـ[لا] بأحد الأمرين:

إمّا بركة منفصلة قائماً.

أو بركتين جالسا كذلک.

وعليه: فلا يلزم حينئذٍ تخصيص في دليل الاستصحاب أيضاً؛ إذ عدم الركعة في حال الشكّ به لا أثر له واقعاً إلّا ذلك، وحينئذٍ الذي يلزم هو تخصيص الكبرى الواقعيّة[ة] لا تخصيص الاستصحاب.

ولا يرد عليه: بأنّ التخيير المزبور من آثار الشكّ في النقض، لا من آثار الواقع.

لأنّه يقال: إنّ ما هو من آثار الشكّ هو الإنشاء الجامع بين كونه استحبابياً أو

(١) كذا في «ن»، «ش».

(٢) إشارة إلى خبر عمّار بن موسى الساباطي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلاة، فقال: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثمّ ذكرت أنّك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟ قلت: بلى، قال: إذا سهوت فابنِ على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم فصلّ ما ظننت أنّك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وإن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت»، تهذيب الأحكام: ٣٤٩/٢ ح ١٤٤٨، وعنه وسائل الشيعة: ٢١٣/٨ ب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٣.

وجوبياً، وأما خصوص كونه وجوبياً فهو من لوازم واقع النقض في حال الشك على نحو الجزئية للموضوع، فباستصحابه يترتب مثل هذا الأثر^(١).

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر: أنه على فرض كفاية الكبرى السابقة في مثل هذا الاستصحاب لا مجال للالتزام بالتخصيص في الاستصحاب؛ إذ هو أيضاً إنما يلتزم على فرض بقاء كبرى لزوم الاتصال المنتزع عن مانعية السلام والتكبير على حاله حتى في حال الشك، وليس كذلك جزماً.

لا يقال: إن ذلك على فرض بقاء الشك إلى ما بعد الإتيان، وإلا فعلى فرض زواله في علم الله تعالى في أثناء العمل، فلا يكون في البين إلا الكبريات السابقة مع شمولها لحال هذا الشك.

غاية الأمر لا يعمل على طبق الاستصحاب بالنسبة إلى السلام والتكبير دون ذات الركعة.

لأنه يقال: إنه لا بد من الالتزام بلا بدئية بقاء الشك إلى آخر العمل في جريان هذا الاستصحاب؛ إذ لولاه لما يكاد يترتب على مثل هذا الاستصحاب أثر عملي؛ لأنه لا عمل له إلا الإتيان بتلك الركعة في حال الشك بإتيانها [L] لا مطلقاً، وهو متفرع على بقاء الشك إلى آخر العمل.

نعم، لو كان الغرض من هذا الاستصحاب جريانه بلحاظ مجرد الشروع فيه كان لما أفاده وجه.

ولكنه خلاف ظاهر تطبيق الاستصحاب على إضافة تمام الركعة الأخرى، لا خصوص الشروع فيه؛ إذ حينئذ لا يلزم فيه تخصيص أصلاً.

(١) في «ش»: «الأمر» بدل «الأثر».

[و] قوله: «فافهم»^(١) لعلّه إشارة إلى بعض ما ذكرنا، وإن كان الظاهر كونه تدقيقاً؛ لجزمه في درسه بما أُفيد، كما هو الشأن في غالب موارد أمره بالفهم والتأمل^(٢).

[خبر محمد بن مسلم]

٢٠٧. قوله: وإن كان يحتمل قاعدة اليقين... إلى آخره^(٣).

أقول: بل ربّما يستظهر، بتقريب:

أنّ ظهور الخبر في تعاقب الصفتين يكشف عن دخل هذه الجهة في حكمه، كما هو شأن كلّ عنوانٍ مشتملٍ على خصوصيّة.

ومن البديهيّ أنّ هذه الجهة لا تناسب الاستصحاب، بل [هي] متلازمةٌ مع القاعدة، كما هو ظاهر.

ولا يرد النقص بمثل هذا التعبير في الرواية السابقة؛ لإمكان كون اليقين فيها [لـ] أيضاً هو اليقينُ الحاصلُ بالفحص، وعدم الرؤية^(٤) المناسب مع كونه أيضاً لبيان مفاد القاعدة لا الاستصحاب، كما أفاده المصنف رحمته أيضاً^(٥).

وعليه: فلا محيص إلّا بدعوى أحد الأمرين:

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٩٦، (المجمع): ٢١٦/٢.

(٢) راجع نهاية الأفكار: ٥٥/٤ - ٥٩، مقالات الأصول: ٣٥١/٢ - ٣٥٣.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٣٩٧، (المجمع): ٢١٦/٢.

(٤) في «ش»: «رؤية» بدل «الرؤية».

(٥) المصدر السابق، وللزيد راجع تعليقة المصنّف على فوائد الأصول: ٣٤١/٤ و ٣٦٤.

إمّا بتنزيل مثل هذا التقييد^(١) منزلة الغالب، نظير: ﴿وَرَبِّكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(٢)؛ حيث إنّ الغالب في باب الاستصحاب كان حدوث الشكّ بعد حدوث اليقين.

أو بدعوى: أنّ اعتبار هذا الترتيب بين الوصفين عرضيٌّ نشأ من ملاحظة الترتيب بين المتعلّقين؛ نظراً إلى سراية أوصاف المحكيّ إلى الحاكي، وكذا العكس. وعليه: فلا مجال لرفع اليد عن مثل هذا التعبير المنطبق على الاستصحاب في سائر الموارد بمجرد ما ذكر من كيفة التعبير في صدره^(٣).

[خبر الصفار]

٢٠٨. قوله: حيث دلّ على أنّ اليقين بشعبان^(٤) ... إلى آخره^(٥).

أقول: لا مجال لتفريع وجوب الصوم والإفطار في المقام على الاستصحاب المصطلح؛ إذ من المعلوم أنّ وجوب صوم يوم رمضان متفرّع على إثبات كونه منه بنحو مفاد كان الناقصة.

ومن المعلوم أنّ [هـ] بنحو هذا المفاد ليس لجريان الاستصحاب مجال؛ لعدم الحالة السابقة، وإنّما جريانه منحصر بنحو مفاد كان التامة.

(١) في «ش»: «التقييد» بدل «التقييد».

(٢) سورة النساء: ٢٣.

(٣) راجع نهاية الأفكار: ٦٣/٤ - ٦٥، مقالات الأصول: ٣٥٣/٢ - ٣٥٤.

(٤) في «ش»، «ن»: «بالشعبان»، وما أثبتناه من المصدر.

(٥) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٩٧، (المجمع): ٢١٧/٢.

وبديهيٍّ أنَّ أحدَ المفادين [غيرٌ] ملازمٌ للآخر عقلاً، فلا يثبت باستصحاب أحدهما غيره^(١).

وعليه: فلا بدّ من حملٍ عدم دخول الشكّ في اليقين على عدم ترتّب آثار اليقين برمضان بالشكّ به، لا ترتيب آثار اليقين بشعبان على المشكوك^(٢).

ويؤيّدُه: ما في بعض أخبار آخر من «الصوم للرؤية والفطر للرؤية، وليس ممّا من صام قبل الرؤية للرؤية»^(٣)؛ إذ الظاهر منه كون المحدود إدخال مشكوك الرضائيّة في رمضان، وذلك غير مرتبطٍ بمقام الاستصحاب.

وإلى أمثال هذه الرواية^(٤) نظر المصنّف بقوله: «إنّ مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشكّ يُشرف على القطع^(٥) ... إلى آخره»^{(٦)(٧)}.

(١) راجع نهاية الأفكار: ٦٥/٤.

(٢) في «ش»: «بشعبان على المشكوك» بدل «برمضان بالشكّ به لا ترتيب آثار اليقين بشعبان على المشكوك».

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١٢٨/٢ ح ١٩٢٩، وهذا تمام الخبر: عبد العظيم بن عبد الله الحسني، عن سهل بن سعد قال: «سمعت الرضا عليه السلام يقول: الصوم للرؤية، والفطر للرؤية، وليس ممّا من صام قبل الرؤية للرؤية وأفطر قبل الرؤية للرؤية، قال: قلت له: يا ابن رسول الله فما ترى في صوم يوم الشكّ؟ فقال: حدّثني أبي عن جدّي عن آبائه عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لئن أصوم يوماً من شهر شعبان أحبّ إليّ من أن أفطر يوماً من شهر رمضان».

(٤) لملاحظة أمثالها راجع وسائل الشيعة: ٢٥٢/١٠ باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ب أن علامة شهر رمضان وغيره رؤية الهلال...

(٥) في «ش» «ن»: «إنّ مراجعة أخبار الباب يشرف الفقيه»، وما أثبتناه من المصدر.

(٦) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٩٧، (المجمع): ٢١٧/٢.

(٧) راجع نهاية الأفكار: ٦٥/٤ - ٦٦، مقالات الأصول: ٣٥٤/٢ - ٣٥٥.

[أخبار الحلّ والطهارة]

٢٠٩. قوله: إنّ الغاية فيها لبيان... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى أولاً أنّ أداة الغاية - مثل (حتّى) و (إلى) - إنّما تدلّ على تخصيص المغيّاً بخصوصيّةٍ يُنتزع عنها مفهوم الاستمرار، لا أنّه موضوعٌ لنفس مفهومه، وحينئذٍ فالمستفاد من معنى الحرف كون المغيّاً واجداً لما هو استمرارٌ بالحمل الشائع، كما هو شأن جميع المعاني الحرفيّة.

إذ هي إنّما وضعت لخصوصيّات في غيرها، فكان [ت] مثل هذه الخصوصيّات متّحدةً الوجود مع غيره الذي هو طرفه، الذي لازمه كونها منشأً انتزاع مفاهيم آخر كالابتداء والانتهاء، لا لنفس هذه المفاهيم.

وعليه: فالمحكوم به في القضية على فرض رجوع القيد إلى الظاهر [ال] محكوم به هي الطهارة الخاصّة التي هي من مصداق الامتداد، لا الطهارة المقيّدة بمفهوم الامتداد والاستمرار، فكان أخذ الاستمرار في المقام نظير [أخذ] [ال] زمان الماضي في مدلول هيئة الفعل المعلوم عدم كون المأخوذ فيه عند القائل به هو هذا المفهوم، بل المأخوذ فيه ما هو مصداقه ومنشأ انتزاعه.

وعليه: فالمحكوم به في هذه القضية ليس إلّا أمراً وحدانيّاً خاصّاً، غاية الأمر [كان] قابلاً للتحليل بذاتٍ وخصوصيّةٍ في عرضٍ واحدٍ، لا أنّ المحكوم به أمران مستقلّان بنسبتين مستقلّتين:

أحدهما: الطهارة المنتسبة إلى الذات.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٣٩٨، (المجمع): ٢١٨/٢، وفيهما: «إنّ الغاية فيها إنّما هي لبيان».

والآخر: الاستمرار المنتسب إلى الطهارة على وجه يكون المحكوم به في أحد الحكمين موضوعاً للمحكوم به في الحكم الآخر.

وعليه: فحكم [بال] فرق بين قولنا (الشيء طاهرٌ إلى كذا)، وقولنا (الشيء طاهرٌ وهذه الطهارة مستمرة إلى كذا).

وحيث اتضح ذلك فنقول: إن أمثال هذه القضايا إن كانت انشائيةً على نحو كانت في مقام إحداث الطهارة بجعلها بهذه العبارة فلا شبهة في أنه لا بد - بقرينة ذيلها - من حملها على بيان الحكم الظاهري محضاً، ولا يمكن هنا استفادة الحكم الواقعي أيضاً.

وتوضيح ذلك: بأن من المعلوم أن الحكم الواقعي بعدما كان ثابتاً للذات في مرتبة سابقة على ^(١) الشك بنفسه يستحيل أن يكون له سعة وجود تجيء إلى مرتبة متأخرة ^(٢) عن الشك بنفسه ^(٣).

وبهذا المعنى نقول: بعدم إطلاقٍ للأحكام بالنسبة إلى مرتبة الشك بنفسها فضلاً عن مرتبة متأخرة عنه، كما أنه يستحيل تقييده بهذه المرتبة، بل لا بد أن يوقفه ^(٤) على ^(٥) المرتبة السابقة المقارنة مع الشك به زماناً لا رتبةً.

(١) في «ن»، «ش»: «من»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ش»: «بتأخره» بدل «متأخرة».

(٣) لعل الأولى في صياغة العبارة بعد النظر في كلام المحقق العراقي في التقارير، هو: تشمل المرتبة المتأخرة عن الشك بنفسه، راجع نهاية الأفكار: ٦١/٤.

(٤) كذا في «ش» «ن»، ولعل حق العبارة بعد النظر في كلام المحقق العراقي في التقارير، هو: من وقوفها في... راجع نهاية الأفكار: ٦٩/٤.

(٥) في «ش» «ن»: «إلى»، والأولى ما أثبتناه.

وهذا معنى كون إطلاق الأحكام بالإضافة إلى الحالات المتأخرة ذاتياً لا لحاظياً، لا أن لها إطلاقاً يشمل ويقتضي سعة وجودها حتى بالنسبة إلى المرتبة المتأخرة عنها طبعاً ورتبةً.

وعليه: فلو جعل حكم في رتبة متأخرة عن الشك بها يستحيل اتحاده وجوداً مع الحكم الواقعي؛ إذ كما أن [هـ] ليس للحكم الواقعي سعة^(١) يتعدى إلى هذه المرتبة كذلك ليس للحكم الظاهري أيضاً سعة يتعدى إلى مرتبة سابقة عنه.

ومن جهة ذلك نقول: إنه لا يتصور بقاء الحكم واستمراره حقيقة [من] مرتبة الذات إلى مرتبة الشك بنفسه، وعليه: فإسناد الاستمرار المزبور إليه أحياناً لا بد وأن يكون استمراراً وبقاءً إذعانياً وتنزيلياً راجعاً إلى التعبد به وترتيب أثره في ظرف الشك به.

ومن المعلوم: أن مثل هذا الاستمرار التعبدي بحسب الرتبة متأخر عن الحكم الثابت لنفس الذات؛ لكونه موضوعه، وإذا كان الأمر كذلك فيستحيل أن يتحقق الحكم الواقعي الذي هو موضوع استمراره تعبدًا بجعل وإنشاء واحد.

إذ لازم وحدة الجعل كون المجعول [واحدًا] على فرض كونه شيئين كل في رتبة واحدة فضلاً عما لا يكون شيئين حقيقة، بل كان أمراً خاصاً واحداً حقيقياً منحلاً إلى شيئين بالنظر الثانوي الاعتباري - كما هو كذلك في المقام على ما عرفت - وبعد ذلك كيف يُعقل أن يكون أحد المجعولين موضوعاً للآخر على وجه يقتضي تقدّمه عليه رتبة؟!

(١) في «ش» «ن»: «ليس سعة»، والأولى ما أثبتناه.

ومن جهة ذلك البرهان نلتزم بأنّ كلّ محمولٍ إذا كان مغيّاً بالعلم بالواقع لا بدّ وأن يكون حكماً ظاهريّاً تعبديّاً لا واقعياً محضاً، ولا واقعياً ظاهريّاً ولو بالتفكيك بين ذاته وخصوصيّته؛ إذ الخاصّ إنّما جعل بشراشره بجعلٍ واحدٍ لا جعلين طوليين، كما هو ظاهر.

وبعدما اتّضح لك ما تلوناه: ظهر الإشكالُ فيما أفاده المصنّف من استفادة الحكمين من الواقعيّ والظاهريّ من مثل هذه العبارة بعد تسليم الإنشائيّة ولو بالتفكيك بين المغيّ والغاية.

وأشكّلُ منه ما في حاشيته^(١): من استفادة القاعدة أيضاً من إطلاق الشيء بالنسبة إلى العناوين الأولى والثانوية؛ إذ مضافاً إلى ما يرد عليه ممّا ذكرناه في المقام ربّما يشكل على التقريبيين بما سيجيء شرحه فيما سيأتي، فانظر لتمام الكلام فيه في الحاشية الآتية إن شاء الله.

كما أنّه إلى ما ذكرنا نظر شيخنا العلامة^(٢)؛ حيث جعل مثل هذه القضية - بقرينة الغاية - لبيان الحكم الظاهريّ محضاً، بلا توهمه استفادة الحكم الواقعيّ منه أصلاً.

ثمّ إنّّه بعد حصر المفاد بالحكم الظاهريّ لا مجال لاستفادة^(٣) أخذ الاستصحاب والقاعدة معاً من مثله؛ إذ من المعلوم أنّ اللازم [من] أخذ الاستصحاب كون النظر في الحكم بالطهارة الخاصّة إلى حيث خصوصيّة

(١) راجع درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣١٢.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٧٥/٣.

(٣) في «ن»: «لإفادة» بدل «لاستفادة».

استمرارها تعبدًا، بلا نظرٍ إلى جعل أصل الطهارة التي هي معروض هذه الخصوصية وموضوعهـ[١]، بل لا بدّ وأن يكون أصل الطهارة الواقعيّة مفروضـ[٢] الثبوت من الخارج.

كما أنّ لازم استفادة القاعدة كون النظر إلى أصل الطهارة التعبدية الممتدة بلا نظرٍ إلى جعل استمرارها^(١)، بل هو من لوازم جعلها في كلّ آنٍ إلى زمان العلم بالقذارة.

ومن البديهيّ: أنّ في إنشاءٍ واحدٍ متعلّق بالطهارة الخاصّة لا يمكن الجمع بين نحوي النظر المستلزم:

أحدهما لصرفه عن أصل الطهارة وقصره باستمرارها.

والآخر لصرف النظر عن الاستمرار وقصره [على] إثبات أصل الطهارة في كلّ آنٍ إلى أن يعلم [بالنجاسة]، ومثل ذلك محالٌّ؛ لمناط استحالة استعمال اللفظ في المعنيين، لا لكونه عينه على ما هو ظاهر عبارة الشيخ رحمته الله^(٢).

وعليه: فلا بدّ من حمل العبارة على أحدهما، وبعد ذا لا شبهة في ترجيح القاعدة على الاستصحاب؛ إذ لازمه - كما عرفت - كون نظر المنشئ إلى إنشاء مفاد الغاية، لا إنشاء المغيّا وهو الطهارة بذاتها.

وهو خلاف ظاهر هذه العبارة، بل الظاهر كونه في مقام إثبات أصل الطهارة إلى أن يعلم، الذي لازمه الاستمرار، كما لا يخفى.

(١) راجع نهاية الأفكار: ٧٢/٤.

(٢) لعلّه لا يظهر ذلك من عبارته المنظورة، فراجع فرائد الأصول: ٧٤/٣.

ولعمري إنه كذا ينبغي أن يتّضح المقام، وليكن هذا في ذكرٍ منك إلى أن نتعرّض لبقية كلماته.

[تقريب دلالة الروايات]

٢١٠. قوله: لا لتحديد الموضوع... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى أنّ استفادة القاعدة من الرواية لم يكن مبنياً على إرجاع القيد إلى الموضوع، بل لو فرض إرجاعه إلى المحكوم به من الطهارة أيضاً كان لاستفادة القاعدة مجالاً.

غاية الأمر لازمه كون القضية مسوقة^(٢) لإثبات الطهارة المستمرة إلى زمان العلم بذات الشيء، وهذا غير سوقها لإثبات استمرار الطهارة الواقعية فارغاً عن ثبوتها.

نعم، بناءً عليه مرجع مفاد القاعدة إلى ثبوت الطهارة في ظرف الشكّ لنفس الذات، الذي لازمه كون الشكّ جهةً تعليليةً لثبوت الطهارة، لا ثبوت^(٣) الطهارة لعنوانٍ مشكوك الحكم كي يكون الشكّ حينئذٍ جهةً تقييديةً.

وعليه: فما يظهر من المصنّف من جعل استفادة القاعدة مبنياً على إرجاع القيد إلى الموضوع منظورٌ فيه.

كما أنّ من المعلوم: أنّ وجه إشكال الجمع بين القاعدتين في مدلول الرواية

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٩٨، (المجمع): ٢١٨/٢.

(٢) في «ش»: «الكلام مسوقاً» بدل «القضية مسوقة».

(٣) في «ش»: «الثبوت» بدل «لا ثبوت».

أيضاً ليس بملاحظة عدم صلاحية إرجاع القيد إلى الموضوع والمحمول.
كيف؟! وليس حينئذٍ إشكاله منحصراً باستعمال أداة الغاية في المعنيين، ولا اجتماع اللحاظين بالنسبة إلى المحمول.

بل هنا إشكالٌ آخر: من جهة عدم صلاحية اعتبار أمرٍ واحدٍ في رتبتين، ومثل هذه الجهة وجه إشكالٍ آخر غير مرتبطٍ بهما.

كيف؟! وعلى فرض الإغماض عنهما أيضاً لا تعقل هذه الجهة؛ لاستحالة اعتبار وجود الشيء في رتبة سابقة عن نفسه، كما لا يخفى.

فقصر الإشكال بمرحلة الاجتماع المزبور فرع اعتبار القيد على أيّ تقديرٍ في رتبة واحدة، وهو لا يكون إلاً مبنياً على إرجاع القيد على أيّ تقديرٍ إلى المحمول.
وإنما الإشكال في مرحلة كيفية النظر في إثبات مثل هذا المحمول لموضوعه: من أنه معلق على حيث خصوصية المحمول التي هي عبارة عن استمراره تعبدًا فارغاً عن ثبوته، أو متعلق بنفس ثبوته كذلك مستمرّاً إلى زمان العلم بانتفائه على ما تقدّم شرحه^(١).

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر: أنه على أيّ حال تكون الغاية غايةً المحمول، وأن غاية النسبة الحكمية غير مذكورة ولا مقصودة؛ إذ ليس غايته إلاً نسخ هذا الحكم.

ومن هنا ظهر: أن لازم استفادة القاعدة والاستصحاب من هذه العبارة يمكن أن يكون سيّان من تلك الجهة، وإنما الاختلاف فيه فرع ابتناء القاعدة على

(١) سيأتي في ص ٣٦٢ وما بعدها.

إرجاع القيد إلى النسبة الحكمية؛ إذ تختلف غاية الحكم في القاعدتين.

وعليه: فما يظهر من شيخنا العلامة^(١) من إرجاع القيد - بناءً على استفادة القاعدة - إلى النسبة الحكمية لا إلى نفس المحمول منظور فيه؛ إذ يرد عليه أيضاً ما ذكرنا من أنه - مضافاً إلى عدم تمامية الابتاء المزبور - لا يكون الإشكال في وجه الجمع بين القاعدتين منحصراً باجتماع اللحاظين.

بل لو أغمض عن هذه الجهة لا يمكن اعتبار قيد واحد في رتبتين؛ حيث إنَّ من البديهي أن رتبة المحمول مقدّمة على النسبة الحكمية.

مع أنه لا يساعد مختاره من عدم إمكان إرجاع القيود إلى مفاد الهيئة:

إما من جهة آلية المعاني الحرفية على نحو لا يلتفت إليها في مقام لحاظ إرجاع القيد إليه.

أو من جهة توهم آخر: من كون وضع الهيئات كوضع الحروف من كون الموضوع له خاصاً غير قابلٍ للتكثّر الصالح للتقييد.

و لكن قد تقدّم منّا رفع الإشكالين في مسألة تصحيح إرجاع القيد إلى هيئة الأمر في بحث مقدّمة الواجب والمفاهيم، فراجع^(٢)، وليس هنا محلّ تعرّضه خوفاً من الإطالة.

وعليه: فربّما يُستظهر في مثل قيود الغاية والشرطية كون القيد راجعاً إلى نفس النسبة الحكمية، وحينئذٍ فلا يبقى مجال استفادة الاستصحاب من مثل هذه العبارة.

(١) راجع فرائد الأصول: ٧٣-٧٢/٣.

(٢) تقدّم في ص ٢٣٩ و ٤٠٢ من الجزء الأول.

كما أنّه بناءً على إرجاعه إلى المحمول أيضاً لا مجال لاستفادة الاستصحاب من مثل هذا الإنشاء على ما تقدّم شرحه^(١).

ثمّ إنّ ما ذكرنا كلّهُ على تقدير كون هذا البيان مسوقاً لإنشاء الحكم بالطهارة والحليّة، وأمّا لو كان إخباراً حاكياً عن جعل الطهارة للشيء بإنشاء آخر فلا بأس باستفادة الحكم الظاهري والواقعي من مثله ولو بإرادة الطهارة المستمرة من جهة إرجاع القيد إلى المحمول؛ إذ لا بأس بإرادة الطهارة المجعولة للذات بجعلٍ مستقلٍّ، وإرادة استمراره ادّعاءً من جعلٍ آخر متعلّق بالجعل الأوّل.

غاية الأمر يحصل العلم بالجعلين في رتبة واحدة من مثل هذا الإخبار الواحد، ولا ضرر فيه وإنّما الضير^(٢) في إنشائهما كذلك في مرحلة الثبوت كما أسلفناه.

ثمّ إنّ من إطلاق الطهارة المجعولة للذات من حيث جعلها في مرتبة^(٣) الذات وفي مرتبة أخرى متأخّرة عنها [لا] يمكن استكشاف قاعدة الطهارة أيضاً، من دون احتياج إلى تعميم الشيء بالنسبة إلى العناوين الثانويّة أو عمومته لكلّ فرد حتّى ما كان ملازماً مع الشكّ^(٤) فيها.

إذ لا يخفى ما في الأخير؛ من جهة أنّ ظهور الغاية يقتضي تخصيص الشيء بما يمكن فيه العلم بالقذارة أيضاً، كما أنّ إطلاق الشيء للعناوين الثانويّة على وجه

(١) تقدّم في ص ٣٦٢ وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) في «ش»: «الضرر» بدل «الضرر»، وهو تصحيف.

(٣) في «ش»: «رتبة» بدل «مرتبة».

(٤) كذا، والأوّل: «للشك».

يستلزم كون شيء واحدٍ بلحاظ عناوينه المتعددة أشياء متعددة هو^(١) في غاية البعد.

وعليه: فلا يبقى في البين إلا التعميم من جهة [ما] نحن ذكرناه.

ولكن لا يخفى: أن ذلك كله من حيث إمكان الاستفادة، وإلا فمن حيث ظهوره فيمكن دعوى: ظهور سوق الرواية في رجوع القيد إلى النسبة الحكمية، فلا يُستفاد حينئذٍ من الرواية إلا الحكم بالثبوت واستمرار هذا الحكم إلى زمان العلم بالنجاسة، وأين هذا ومفاد الاستصحاب؟! فتأمل.

نعم، لو أرجع القيد إلى المحمول - ولو من جهة الشبهة المعروفة في إرجاعها إلى مفاد الهيئة - أمكن استفادة القاعدتين بالتقريب المتقدم.

نعم، في استفادة الحكم الواقعي منه أيضاً إشكال؛ من جهة أن إطلاق صدره معارضٌ بإطلاق ذيله، المقتضي لكون الغاية هو العلم بقذارة الذات بجميع مراتبها[ا]، ومثله معارضٌ مع إطلاق صدره.

ومن المعلوم أنه مع عدم الترجيح بينهما يسقط الكلام عن الظهور بالنسبة إلى كل واحدٍ من الطرفين^(٢).

(١) في «ش»: «وهو» بدل «هو».

(٢) راجع نهاية الأفكار: ٦٧/٤-٨٦، مقالات الأصول: ٣٥٥/٢.

[التفصيل بين التكليف والوضع]

٢١١. قوله: وأنه حكمٌ مستقلٌّ بالجعل كالتكليف... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى أنّ ظاهر هذه العبارة تسليمُ الجعل في التكليف، وأنه من الحقائق الجعلية كما اشتهر بين الألسن، وأنّ تمام النزاع مختصّ بالأحكام الوضعية. والظاهر أنّ نظرهم في جعليّة التكليف أيضاً ليس إلى مرحلة لبّ الإرادة؛ إذ من البديهيّ أنّه من الكيفيّات النفسانيّة التابعة للعلم بالمصلحة في الشيء بلا مزاحمةٍ لمفسدةٍ أخرى فيه أو في لازمه، وإنّما النظر فيها إلى مرتبة البعث والإلزام والإيجاب المنتزعات عن مرحلة إنشاء الأمر على طبق إرادته؛ بتخيّل:

أنّ حقائق مثل هذه الأمور اعتباريّة محضة^(٢) ناشئة من قبل إنشاء الأمر، بحيث لولا إنشاؤه لما كان يُنتزع مثل هذه العناوين ولو كانت الإرادة متمشيّة منه ومتحققة فعلاً؛ إذ حينئذٍ يصدق عليه بأنّه مريدٌ، ولكن بعدُ ليس بملزوم ولا باعث^(٣) ولا موجب، وإن كان العقل يحكم بوجود الامتثال؛ لمنجزية علمه بإرادة المولى.

لكن ليس منشأ انتزاع العناوين المزبورة مجرد إرادة المولى ولو بلغت إلى مرتبة التنجّز؛ من جهة علم العبد بها على نحوٍ يحكم العقل بوجود امتثالها.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٩٩، (المجمع): ٢٢٠/٢.

(٢) في «ش»: «عرضيّة» بدل «محضة».

(٣) في «ش» «ن»: «مبعث»، ولعلّ حقّ العبارة بعد النظر في كلام المحقّق العراقي في التقريرات هو

ما أثبتناه، راجع نهاية الأفكار: ٨٨/٤.

ولعلّه إلى هذه المرحلة نظر من جعل حقيقة الطلب غير الإرادة^(١)، وأنّ غرضه من الطلب هو هذا الأمر الاعتباري المتقوم بالجعل الجامع بين الإيجاب والاستحباب المتأخّر عن رتبة الإنشاء.

لا أنّه معنى^(٢) آخر قائمٌ بالنفس غير الإرادة على وجهٍ كان مقدّماً على الإنشاء، وكان الإنشاء المزبور حاكياً عنه كحكايته عن الإرادة القائمة بالنفس^(٣) أيضاً؛ كي يرد عليه بعدم تصوّر معنى آخر غير الإرادة، وأنّ الالتزام به مستلزم^(٤) للالتزام بالكلام النفسي، على ما حقّقه بعض الأعظم^(٥).

ولكن يمكن أن يُقال: إنّ مجرّد احتياج مثل هذه العناوين في مقام انتزاع مفاهيمها إلى الإنشاء لا يقتضي جعليّة حقائقها؛ إذ من المعلوم أنّ المراد من الحقائق الجعليّة ليس إلّا اعتبارات ناشئة عن تعلّق الجعل بنفسها.

ومرجعه إلى كونها أموراً متقومةً بقصد تحقّق حقيقتها بنفس الجعل، كالتعظيم وغيره من سائر الأمور الاعتباريّة.

ولازمه حينئذٍ عدم تحقّق مثل هذه الاعتبارات بلا قصد التوصل بإنشائها إلى تحقّق نفسها، مع أنّه ليس الأمر فيما نحن فيه كذلك.

إذ من البديهي أنّه لو لم يقصد الأمر بإنشاء طلبه أو إرادته إلّا مجرّد إعلام

(١) كالمحقّق التقي في هداية المسترشدين: ٥٨٩/١.

(٢) في «ش» «ن»: «بمعنى»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) في «ن»: «بنفسه» بدل «بالنفس».

(٤) في «ش» زيادة: «هو».

(٥) هو الآخوند الخراساني في كفاية الأصول «آل البيت»: ٦٤-٦٦، «المجمع»: ٩٤/١-٩٦.

المأمور بها في ضميره لكان يصدق عليه الإلزام والبعث والإيجاب، ولو لم يخطر بباله تحقق مثل هذه العناوين بإنشائه أصلاً، ومثل ذلك شاهدٌ صدقٍ على أنّ حقائقها ليست من الاعتبارات الجعليّة المتقوّمة بالجعل المتعلّق بها.

بل يكفي في منشأ انتزاعها مجرد إنشاء الأمر بداعي إحراز إرادته القائمة بنفسه، وإعلام المكلف بما في ضميره، ومثل هذه المعاني^(١) ليست من الاعتبارات الجعليّة، بل كلّها راجعة إلى مقولة الكيف والفعل.

غاية الأمر مثل هذا الإعلام لما كان مقتضياً للحركة؛ بملاحظة حكم العقل بوجوب الامتثال عبّر^(٢) [عنه] [بـ] عنوان التحريك من فعله بملاحظة ادّعاء ما هو مقتضي الحركة علّة تامّة له.

كما أنّه بهذه الملاحظة أيضاً عبّر عنه عنوان الإلزام والوجوب؛ نظراً إلى أنّه لو فرض وجود علّة تامّة للفعل يتحقّق قهراً بين الفاعل والفعل نحو ملازمة أو وجوبٍ بالغير للممكن ذاتاً فبادّعاء المقتضي علّة تامّة صار المورد منشأ انتزاع مثلها.

وعليه: فهذه الاعتبارات وإن كانت اعتبارات ادّعائية ولكن ليست من الحقائق الجعليّة التي قوام حقيقتها بالجعل المتعلّق بنفسها على نحو يقصد بالإنشاء التوصل إلى إيجادها.

نعم، قد تُطلق الجعليّة على مطلق موارد التنزيلات، كالحياة الجعليّة^[٣] في

(١) «ش»: «العناوين» بدل «المعاني».

(٢) «ن»: «غير» بدل «عبر».

باب الاستصحاب، أو قيام جعليٍّ أو ملكيَّةٍ جعليَّةٍ بهذا^(١) المعنى، ولكنه ليس مثل هذا المعنى من الجعل محطَّ البحث.

كيف؟! وجميع الحقائق في العالم قابلـ[ة] للجعل بهذا المعنى، بل المراد من الحقائق الجعليَّة هي التي كانت بحقيقتها متقوِّمةً بالجعل، ككليَّة العناوين القصديَّة، ومثل هذا المعنى هو الذي نكره في حقائق الأحكام التكليفيَّة.

بل مثل هذه العناوين أمورٌ اعتباريَّةٌ ادَّعائيَّةٌ منتزعةٌ عن مرحلة إعلام المولى بما في ضميره، وإحراز إرادته القائمة بنفسه بإنشائه بلا تحقُّق شيءٍ آخر - ولو في اعتبار المعبر - كي تكون تلك الحقيقة الاعتباريَّة منشأ انتزاع مفاهيمها، كما هو ظاهر.

وبهذه الملاحظة نقول: بأنَّ حقيقة الطلب أيضاً ليسـ[ت] أمراً متقوماً بالإنشاء وناشئة من قبَل الجعل، بل ليسـ[ت] حقيقته إلّا من مقولة^(٢) الكيف القائم بالنفس وآثـه عينه على ما حقَّقناه في محلِّه، فراجع^(٣).

ولعمري إنَّ القائل بالجعل لو تأمَّل في أطراف ما ذكرنا من الكلام لكان يصدِّقنا بجميع ما بيناه من المرام، ويصير معرضاً عمّا اشتهر بين الأعلام، والله العالم.

ثمَّ من التأمل فيما ذكرنا: ظهر محطُّ النزاع في جعليَّة الأحكام الوضعيَّة، وأنَّ

(١) في «ن» و «ش»: «بها»، والصواب ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «قيل» بدل «مقولة».

(٣) تقدَّم في ص ١٦٩-١٧١ من الجزء الأوَّل.

تمام الكلام فيها - بعد الجزم بكون حقائقها من الأمور الاعتبارية^(١) وخارجات المحمول، لا^(٢) محمولات بالضميمة، والجزم أيضاً بعدم انتزاعها عن الجهة التي ينتزع عنها مفاهيم التكليف؛ وإلا يلزم ترادف مفهومها مع مفهوم الوجوب والحرمة، وهو باطل جزماً - هو:

أنَّ حقائقها منتزعةٌ عما ينشأ من قبل التكليف من الإضافة والاختصاص بشخصٍ دون شخصٍ، أو بفعلٍ دون فعلٍ، أو أنَّ حقائقها ناشئةٌ من قبل نفس الجعل المتعلق بها بنفسها مع قطع النظر عن وجود تكليف^(٣) في العالم^(٤) ؟

وإلى ذلك أشار المصنّف أيضاً بقوله **فَدَسَّ**: «وأنّه حكمٌ مستقلٌّ بالجعل أو منتزعٌ عن التكليف وتابعٌ له»^(٥)، والله أعلم.

[أقسام الحكم الوضعي]

٢١٢. قوله: حيث لا يكاد يعقل انتزاع... إلى آخره^(٦).

أقول: ما أفيد في السببية الحقيقية المنتزعة عن مقام مؤثرية شيءٍ بشيءٍ في

(١) في «ش»: «بكونها حقائق اعتبارية» بدل «بكون حقائقها من الأمور الاعتبارية».

(٢) في «ن»: «وليس» بدل «لا».

(٣) كذا في «ن»، «ش»، ولعل الأولى «مكلف».

(٤) راجع نهاية الأفكار: ٨٩/٤.

(٥) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٣٩٩، (المجمع): ٢٢٠/٢، وفيهما: «بالجعل - كالتكليف - أو منتزعٌ

عنه وتابعٌ له» بدل «بالجعل أو منتزع عن التكليف وتابع له».

(٦) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٠١، (المجمع): ٢٢٢/٢.

غاية المتانة؛ كيف؟! ومؤثرية الوجود تابع[ة] خصوصية الوجود خارجاً.
ومن البديهي أن جعل السببية لا يوجب إلا أمراً اعتبارياً لم يكن وعاءه إلا
الذهن، كما هو شأن جميع الأمور الجعلية الاعتبارية، ومثل ذلك لا يصلح أن
يغير ما عليه الوجود الخارجي من الخصائص الخارجية التي بها قوام
التأثيرات الخارجية.

نعم، ربما يكون نفس إنشاء السببية لشيء متمم وجود السبب، لكن مثله
غير مرتبط بمرحلة جعل السببية؛ إذ مرجع هذا الجعل إلى جعل القضية التعليقية
بلا جعل المعلق عليه، بخلاف ما ذكر من الفرض؛ إذ مرجعه إلى تكوين المعلق
عليه بجعله وإنشائه بلا تكوين القضية التعليقية أصلاً، بل هو أمر واقعي غير
منوط بالجعل ولو قبل تحقق ما علق عليه خارجاً.

ولكن عمدة الكلام في موضوع هذا المعنى من السببية؛ إذ مثل هذا المعنى
إنما يتم بالنسبة إلى ما له دخل في جعل الأحكام من الوجودات اللحاظية^(١)
الملتفت إليها حين جعل الوجوب منوطاً بها؛ لأنه في مقام جعل الشيء معلّقاً على
شيء يحتاج إلى الالتفات إلى المنوط به كي يعلق وجود مجعوله به، ومثل هذا
الالتفات - بناءً على جعلية الأحكام حسب مختاره - طريق إلى وجود ما علق في
جعله وجوبه عليه.

ومن البديهي: أن دخل مثل هذا اللحاظ في جعل الوجوب التعليقي دخل
واقعي غير منوط بالجعل، كدخل وجود الجاعل وحركة لسانه في مقام
إنشائه قولاً.

(١) في «ش»: «المخاطبة» بدل «اللحاظية».

ولكن من المعلوم: أنَّ المراد من شرائط الوجوب ليس هو ذلك، بل المراد منه ما وقع مقدِّماً في القضايا الشرعيَّة في قوله: (إذا تحقَّق الدلوك تجب الصلاة)، وهكذا بالنسبة إلى كلِّ قيد أخذ بظاهر الدليل قيداً للجزاء الذي هو الوجوب المنشأ بالمادَّة أو الهيئة؛ إذ هي التي بتحققها خارجاً يتحقَّق الوجوب المجعول فعلاً.

وحيث كان محطُّ البحث هو ذلك فلنا دعوى: عدم صحَّة إطلاق السببيَّة الحقيقيَّة على مثلها؛ بداهة أنَّ هذا المعنى من السببيَّة ينافي جعليَّة حقيقة الجزاء المعلق عليه؛ إذ لازم الجعليَّة عدم تحقُّق الوجوب الحقيقيِّ بدون جعله، وحيثُ فكيف يُعقل دخل الدلوك في تحقُّق وجوب الشيء بمقتضى خصوصيَّة الذاتيّة؟!

بل لا محيص إلّا من الالتزام بأنَّ مثل هذه الملازمة بين الدلوك والوجوب مجعولةٌ بعين جعل الوجوب معلقاً، ففي الحقيقة منشأ اعتبار هذه الملازمة هو جعل الجاعل الوجوب الكذائي، بحيث لولا جعل [ال]وجوب أصلاً لما كان[ت] تنتزع الملازمة المزبورة رأساً.

ومن هذه الجهة صحَّ لك أن تقول: إنَّ السببيَّة مجعولةٌ بعين جعل الوجوب لا بجعلٍ مغايرٍ.

نعم، لما كانت الخصوصية في مقام جعل الوجوب لوحظت تبعاً للوجوب صحَّ لنا أن نقول: إمّا [أ] متعلِّق[ة] الجعل تبعاً لجعله فكانت السببيَّة بالمعنى المزبور مجعولةٌ بالتبع بهذا المعنى، لا بمعنى تبعيَّة جعل اللازم لجعل ملزومه، نظير جعل الزوجيَّة للأربعة؛ إذ من المعلوم أنَّ اعتبار السببيَّة ليست من تبعات

اعتبار الوجوب، بل هما اعتباران متزعلان عن الجعل الكذائي في رتبة واحدة.
 بل لك أن تقول: بأن اعتبار الملازمة المزبورة مقدّم خارجاً [على] اعتبار
 فعلية الوجوب، ولذلك لا مجال لدعوى انتزاع السببية عن الوجوب، ولا
 الوجوب عن السببية، بل كلّ منهما متزعلان عن جعل خاص في رتبة واحدة.
 ومن هذه الجهة نقول: إنه لا بأس بوقوع نفس السببية للوجوب؛ إذ منه
 أيضاً نعتبر أمرين في عرض واحد، وإنّما الفرق بين الجعل بهذا اللسان أو بلسان
 جعل الوجوب المنوط ليس إلّا بلحاظ الملازمة اسمياً أو حرفياً، ومثل ذلك إنّما
 يجدي فرقاً في ناحية التعبير لا في الواقع.

وهذا كلّ على القول بجعلية الأحكام التكليفية.

وأما على المختار: فلا شبهة في أنّ فعلية الوجوب المنتزع عن محرّكة الإنشاء
 المظهر للإرادة وإن كان منوطاً بالدلوك خارجاً، لكن ذلك أيضاً ليس من جهة
 دخل الدلوك فيه بخصوصيته الذاتية، بل من جهة إظهاره الإرادة المنوطة بلحاظ
 دلوكه من جهة دخله في صيرورته ذا مصلحة واقعة.

ففي الحقيقة مثل هذه الملازمة المزبورة أمرٌ جاء من قبل فعل الشارع وإن لم
 يكن من الاعتبارات القصديّة الجعلية، نظير اعتبار نفس الوجوب المنتزع عن
 نفس إظهار الإرادة الكذائية.

نعم، دخل لحاظ الدلوك في إناطة الإرادة به دخلٌ واقعيّ، ليس منوطاً
 باختياره، وليس بجعليّ أيضاً كما هو ظاهر.

ولعمري إنّ القائل بتشقيق الأحكام الوضعية بشقوق ثلاثة لو جعل مناط

الفرق بينها باعتبار شرطية الشيء^(١) للوجوب في عرض اعتبار نفس الوجوب عن إنشائه أو جعله، أو^(٢) بانتزاعها عن الوجوب في الجزئية للواجب وبجعلها مستقلاً عن جعل التكليف في البقية كالملكية وأمثالها كان أولى.

بل لنا أن نقول: بأن شرطية الشيء للواجب أيضاً ليس منتزعا عن الوجوب، وإنما هو أمر واقعي تكون إضافته إلى الوجوب تبعاً لجعله؛ كيف؟! وقيدية الشيء لشيء إنما هو بكونه طرف إضافته.

غاية الأمر هذه الإضافة المعبر عنها [ـا] بالتقييد إن تعلق بهـا [ـا] الوجوب فصار القيد مضافاً إلى الواجب، وإلا فلا يكون إلا مضافاً إلى ذات العمل، فكان إضافة القيود إلى الأحكام كإضافة نفس المأمور والمكان والزمان إليه، وليس أمثال هذه منتزعات عن التكليف.

نعم، الجزئية لما كان اعتبارها منوطاً باعتبار وحدة طارئة على المتكثرات الخارجية فهذه الوحدة إن كانت جائية من قبل الوجوب الواحد المتعلق بالجميع ينتزع عن كل واحد من معروضات هذا الوجوب أنه جزء الواجب بحيث لولاه لا^(٣) يكون منشأ اعتبار الجزئية هذه الوحدة الوجوبية، بل وحدة أخرى، لحاظية أو غيرها.

وهذا بخلاف الشرطية والقيدية للواجب؛ إذ منشؤها ليس إلا طرفيته لشخص إضافة لا يفرق حالها بعد الوجوب وقبله، وإنما الفرق في تلون الإضافة

(١) في «ش»: «اعتبارية شرطية التي للوجوب» وفي «ن»: «باعتبار الشرطية الشيء»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ش»: «و» بدل «أو».

(٣) في «ش»: «لما» بدل «لا».

والتقييد بلون الوجوب وعدمه، وهذا المقدار منشأً لإضافة الشرطيّة إلى الواجب، كمنشئيّة جعل الوجوب لإضافة الزمان والمكان إليه. ولعمري إنّ مثل هذا المعنى أيضاً أجنبيٌّ عن مرحلة انتزاع الوضع عن التكليف، كما هو ظاهر.

ولئن شئت توضيح المرام بأزيد ممّا ذكرنا لدفع الشبهات الناشئة عن صرف التسمّع ممّا اشتهر بين الأعلام فاسمع:

بأنّ من المعلوم أنّ شرطيّة الشيء للواجب نظير مقدّميّته [له] إنّما انتزعت عن الجهة التي كانت عليه؛ لسراية الوجوب الغيريّ إلى ذات ما اتّصف به.

ومن المعلوم: أنّ هذه الجهة ليست [ت] إلاّ طرفيّة الشيء للإضافة والتقييد الذي يكون معروض الوجوب؛ إذ بواسطة هذه الطرفيّة كانت الإضافة المزبورة قائمةً به وصارت مثله مقدّمةً للمقيّد الذي هو الواجب؛ كيف؟! ولولاه لما كان مجالاً لوجوبه غيريّاً ومقدّمةً للواجب.

إذ من البديهيّ أنّ الشرط بالإضافة إلى ذات العمل في عرضٍ واحدٍ بلا تقدّم أحدهما على الآخر رتبةً، فإذا كانت مقدّمةً من هذه الجهة فشرطيّته ليست [ت] إلاّ من جهة دخله في هذا التقييد^(١) الذي هو معروض الوجوب.

ومن البديهيّ أنّ مثل هذا التقييد و طرفيّة شيء له بذاتها مقدّم رتبةً على الوجوب، وإنّما المتأخّر عنه إضافتهما^(٢) إليه كإضافة سائر العناوين إليه، وهذا

(١) في «ش»: «التقيّد» بدل «التقييد».

(٢) في «ش»: «إضافته» بدل «إضافتهما».

بخلاف الجزئية؛ إذ هي منتزعة بذاتها عن اعتبار شخص الوحدة المتأخرة عن الوجوب، فكم فرقٌ حينئذٍ بينهما؟!!

فإن قلت: إن دخل الشرط في المأمور به إنّما هو لطرفيته لتقيده المعروض لوجوبه، ولكن نقول: إن انتزاع الشرطية عن هذا الطرف^(١) إنّما هو بعدم تعلّق الوجوب وعدم سراية الوجوب من التقييد به إليه.

كيف؟! ولو سرى الوجوب إليه يصير جزءً، فامتياز الشرطية عن الجزئية ليس إلّا بدخوله [L] في حيّز الوجوب وعدمه، ومن الواضح أنّ مثل هذه الحيثية العدمية كالحيثية الوجودية جهتان متأخرتان عن التكليف.

قلتُ: مجرد خروجه عن حدّ التكليف ليس ملاك الشرطية؛ كيف؟! وفي الفرض المزبور لو^(٢) تعلّق الوجوب به لا يخرجّه عن الشرطية لشيءٍ آخر هو الواجب.

غاية الأمر، يتّصف بالجزئية لتمام الواجب والشرطية للواجب الضمنيّ المقيّد به، فيكشف ذلك أنّ عمدة مناط انتزاع الشرطية من جهة كونه طرف الإضافة الواجبة.

بمعنى: أنّ أصل حقيقة الشرطية جاءت من طرفيته^(٣) للإضافة المحفوظة

(١) في «ش»: «الطرف» بدل «الطرف».

(٢) في «ش»: «إذ» بدل «لو».

(٣) في «ش»: «فيكشف أنّ ذلك عمد الشرطية جاءت من طرفيتها» بدل «فيكشف ذلك أنّ عمدة مناط انتزاع الشرطية من جهة كونه طرف الإضافة الواجبة، بمعنى: أنّ أصل حقيقة الشرطية جاءت من طرفيته».

بذاته قبل الوجوب وبعده، وإنّما جاءت إضافتها إلى الواجب من قبل الوجوب، وهذا بخلاف الجزئية؛ حيث إنّ أصل الجزئية إنّما انتزعت عن جهة الوحدة الشخصية الناشئة عن قبل الوجوب.

فالوجوب بالنسبة إلى الجزئية موجبٌ لتحقيق ذات المضاف والإضافة، بخلافه في الشرطية؛ فإنّ أصل الذات محفوظةٌ في رتبة سابقة عن الوجوب، نظير عنوان الظرفية للتقيّد الذي هو معروض الوجوب، وإنّما الذي جاء من قبل الوجوب هو مجرد إضافة الشرطية إليه، نظير إضافة سائر الأمور إلى الواجب؛ فإنّ جميعها متأخرة عن الوجوب ومنتزعة عنه.

وحينئذٍ فلو اكتفي في وضعيّة الأحكام وانتزاعيتها مجرد ذلك يلزم إدخال جميع هذه العناوين في الأحكام الوضعية، ولا أظنّ التزامه من ذي مسكة.

فيكشف ذلك عن أنّ ملاك الحكمية إنّما هو بكونه [أ] من الاعتبار المتأخّرة بذاتها عن التكليف لا بمجرد إضافتها إليه، ومثل ذلك ينحصر بالجزئية والصحة والفساد، لا مثل الشرطية للواجب أو المانعية والمعدية.

بل والمقدّمية والعليّة^(١) والسببية له؛ فإنّ مثل هذه الاعتبارات إنّما كانت عن جهة محفوظة قبل التكليف وبعدها، وإنّما جاءت إضافتها إلى الواجب من قبل التكليف كإضافة سائر الأمور من الزمان والمكان إليه.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر: أنّ ملاك الحكمية بعدما كانت بانتهائه إلى جعل من الحاكم أو إرادته في مقام التشريع - بلا واسطة أو بواسطة - ينحصر الحكم في الوضعيات إلى ما كان شأنه ذلك، وحينئذٍ ينحصر مصداقه بالاعتبارات

(١) في «ن»: «العلمية»، وهو تصحيف.

المجعولة بلا توسطه أو^(١) الاعتبارات المنتزعة بحقيقتها من التكليف المجعول.
وحينئذٍ فحقّ التحقيق: إدخال الصحة والفساد وهكذا الشرطيّة للوجوب
ومانعيتها له، وإخراج الشرطيّة للواجب والسببية له والمانعية وأمثالها التي أصل
حقيقتها غير منتزعة عن التكليف، وإنما الناشئ عنها مجرد إضافتها إليه.
وبما ذكرنا ظهر لك: ميزان انضباط وضعيّة الحكم وتميّز مصاديقه عن غيره،
ولعمري إنّ بمثل هذا البيان ينبغي أن يُحقّق المقام، والله العالم.

[ما يقبل التشريع أصالةً وتبعاً]

٢١٣. قوله: وأما القسم الثالث كالحجّة...^(٢).

أقول: لا يخفى أنّ في كون الحجّة من الاعتبارات الجعليّة إشكالاً، بل ليس
حقيقتها إلّا عبارة أخرى عن منشئة الشيء لقطع عذر العبد واستحقاقه
للعقوبة، ومثل هذا المعنى أمرٌ ذاتيٌّ للشيء، نظير السببية الحقيقية.
غاية الأمر، المعروض لهذه الحيثيّة:

تارة: ذاتُ الشيء بلا احتياجٍ في معروضيّته إلى جعلٍ أبداً كالقطع.
وأخرى: يكون المعروض ما تعلّق به جعلُ الشارع، على معنى كون
الجعل هو متممٌ للمعروض لا موجباً لإحداث العارض على نفس الذات
كالأمارات الجعليّة.

(١) في «ش»: «بلا توسط و» بدل «بلا توسطه أو».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٠٢، (المجمع): ٢٢٥/٢، وفيهما: «وأما النحو الثالث فهو

كالحجّة» بدل «وأما القسم الثالث كالحجّة».

ففي الحقيقة مرجعُ الجعل في الحجج الشرعية إلى إحداث الجزم ببلوغ الحكم المحتمل الوجود إلى مرتبة الشكّ بحكم الذات الذي كان هذا المعنى بنفسه سبباً لاستحقاق العقوبة على فرض المخالفة، بلا احتياج منشيئته للعقوبة إلى جعلٍ أبدأً.

وأما غير الحجة من سائر الاعتبارات فلا غرو من دعوى جعليتها ولو من جهة الاستفادة عن إمضاء الشارع مضامين الإنشاءات في العقود والإيقاعات؛ إذ قضيتها ليس إلا كون الملكية الشرعية أيضاً هي عين ما قصد المتعاقدان تحقّقها بإنشائها.

ومن البديهي أن مثل هذه الحقيقة عندهم ليس إلا الأمر الاعتباري المنتزع عن إنشائهم وقصدهم التوصل إليه بالإنشاء الكذائي، نظير قصدهم التوصل بالقول الكذائي وفعله إلى سائر اعتباراتهم من التعظيم والتوهين وأمثالهما، ولا نعني من الأمور الجعلية إلا مثل هذه الاعتبارات المقصود التوصل إليها بجعله وإنشائه المخصوص.

وحينئذٍ فلو لا جعليتها يلزم عدم إمضاء العقود على طبق ما قصده المتعاقدان، بل لا بدّ من جعلها:

إمّا كاشفةً عن ارتباطٍ واقعيٍّ غير ما قصده المتعاقدان بإنشائها.

أو حاكيةً عن إضافةٍ خاصّةٍ ناشئةٍ عن التكليف المتوجّه إلى المال في ظرف تحقّق الإنشاء المزبور.

وكلاهما غير مرتبطٍ بمقصود المتعاقدين من التوصل إلى حقيقة الملكية من قبل نفس الإنشاء بلا توسط شيءٍ آخر.

هذا كله مضافاً إلى قضاء الوجدان في نفي الواقعية؛ لعدم تغييرها للمال من الخصوصيات الخارجة قبل إنشاء التمليك وبعده، بل ربّما لا يكون معروضها إلا كلياً لا يكون موطنه إلا الذهن على وجه^(١) تسري الملكية منها إلى الفرد قبل قبضه بوجه من الوجوه.

كما أنه يشهد لنفي انتزاعها عن التكليف أيضاً ظهوراً (لا يجوز التصرف في مال أحدٍ إلا بإذن صاحبه)^(٢) في كون الحرمة مترتبة على إضافة المال إلى الشخص، فكيف يعقل أن يكون الوضع منتزعا عن هذا التكليف المتأخر عنه وأمثاله؟!

[الاستصحاب بالنسبة إلى أقسام الحكم الوضعي]

٢١٤. قوله: لا مجال لاستصحاب [دخل] ما له الدخل...^(٣).

أقول: ذلك كذلك بالنسبة إلى ما له الدخل في أصل جعل التكليف - على القول به - من الوجوب اللحاظي الذي يكون قوام الجعل به ومما أنيطت الإرادة عليه.

وأما ما كانت دخيلة في المجعول أو [في] مرتبة محرّكية الإرادة من الوجودات الخارجيّة المأخوذة قيّداً للأحكام في لسان الأدلة فقد عرفت أنّها مجعولة بتبع جعل التكليف، أو منتزعة عن كيفية إناطة الإرادة بوجودها

(١) «لا» ليست في «ش».

(٢) راجع كمال الدين وتمام النعمة: ٥٢١، وعنه وسائل الشيعة: ٥٤١/٩ باب ٣ من أبواب الأنفال، ح ٦.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٠٣، (المجمع): ٢٢٧/٢.

اللاحاظي، وفي مثلها لا بأس بجريان الاستصحاب فيها؛ لأنَّ أمر رفع مثلها ووضعه^(١) بيد الشارع، [أو] منتهٍ بالأخوة إلى إرادته.

ومن هذه الجهة قلنا: إنَّ صَرَفَ الكلام في شرائط التكليف إلى شرائط الجعل أو نفس الإرادة موجبٌ للخروج عما هو محطُّ البحث بين الأعلام^(٢).

(١) في «ش»: «لأنَّ أمر وضعه ورفع» بدل «لأنَّ أمر رفع مثلها ووضعه».

(٢) راجع نهاية الأفكار: ٨٧/٤-١٠٤، مقالات الأصول: ٣٥٥/٢-٣٦٠.

[تنبيهات الاستصحاب]

[التنبيه الأول: اعتبار فعليّة الشكّ واليقين]

٢١٥. قوله: يعتبر في الاستصحاب... إلى آخره^(١).

أقول: بناءً على مبناه من استفادة الاستصحاب من الغاية في «كل شيء لك حلال»^(٢) أو «... طاهر»^(٣) لا يكون الاستصحاب إلّا متقوّماً بحدوث الشيء واقعاً وعدم العلم بارتفاعه بلا احتياجٍ إلى فعليّة اليقين والشكّ به أبداً. وحينئذٍ فلا مانع^(٤) من جريان الاستصحاب حتّى مع الغفلة أيضاً ما لم يعلم بخلاف ما حدث سابقاً.

بل وعلى فرض حصر المبنى بعمومات النقض أيضاً أمكن دعوى عدم تقوّم الاستصحاب بالشكّ؛ لأنّ المراد مطلق خلاف اليقين؛ بقرينة جعل الناقض في ذيل بعضها هو اليقين؛ فلذا يجري حتّى مع الظنّ على الخلاف.

ولئن أغمض عنه لا مجال - على مبناه - من جعل الاستصحاب^(٥) متقوّماً

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٠٤، (المجمع): ٢٢٩/٢.

(٢) راجع الكافي: ٣٣٩/٦، ب الجين ح ٢، وعنه وسائل الشيعة: ١١٨/٢٥، ب جواز أكل الجبن...، ح ٢.

(٣) راجع الكافي: ١/٣، ب ظهور الماء، ح ٢ و ٣، وعنه وسائل الشيعة: ١٤٢/١، ب الحكم بطهارة الماء...، ح ٢، ولا حظ أيضاً وسائل الشيعة: ٤٦٦/٣ باب أنّ كلّ شيء طاهر....

(٤) في «ش»: «معنى» بدل «مانع».

(٥) زاد في «ش»: «كما أفاده».

باليقين؛ كيف؟! وبناءً على طريقيّة اليقين في الاستصحاب - كما أفاد سابقاً في شرح تعلق النقض بالواقعيّات وسيأتي منه أيضاً في التنبيه الآتي^(١) - لا يكون الاستصحاب في مرحلة الثبوت إلّا متقوّماً بنفس الحدوث واقعاً باليقين به.

نعم، بناءً على ما أفاد في الحاشية الشريفة^(٢) - من كون فعليّة الأحكام الطريقيّة^(٣) تساوق^(٤) مرتبة تنجزها^(٥) بحيث لولاه لما كان في الواقع إلّا إنشاءً محض - أمكن تصحيح تقوّم فعليّة الاستصحاب بفعلية اليقين والشك؛ كيف؟! وبدونهما لا تنجز له أصلاً.

ولكن - بناءً عليه - ليس قصور فعليّة الحكم من جهة قصور في موضوعه من مثل الشكّ واليقين على ما هو ظاهر قوله؛ ضرورة أنّ الاستصحاب إنّما هو وظيفة الشاكّ، بل عدم فعليّة الحكم إنّما هو من جهة نفس ذاته مع قطع النظر عن موضوعه.

هذا، مع أنّ ظاهر كلامه في هذا الكتاب التزامه بفعلية الحكم الطريقيّ حتّى مع فرض عدم تنجزه؛ حيث أفاد بقوله في التنبيه الآتي: «فترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر»، فراجع^(٦).

(١) راجع كفاية الأصول: «آل البيت: ٤٠٤»، «المجمع»: ٢٢٩/٢-٢٣٠.

(٢) راجع درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٩٤-٢٩٥.

(٣) في «ش»: «الطريقيّة» بدل «الطريقة».

(٤) في «ن» و «ش»: «مساوق»، والأولى ما أثبتناه.

(٥) في «ش»: «تنجزها الطرفية طاهر» بدل «تنجزها».

(٦) كفاية الأصول «آل البيت»: ٤٠٥، «المجمع»: ٢٣٠/٢.

وهذا كاشفٌ عن رجوعه عما أفاده في الحاشية الشريفة، والله العالم.

٢١٦. قوله: فيحكم بصحة صلاة من أحدث... إلى آخره^(١).

أقول: ظاهر هذا الكلام تفريعُ صحة الصلاة بقاعدة الفراغ على عدم جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة وجريانه، وهو إنما يصحّ على فرض تعليق جريانها على عدم المحكومية سابقاً بالمحدثيّة.

وهو كما ترى؛ للجزم بعدم أخذ مثل هذه القيود في أصالة الصحة، وإنّما المأخوذ فيها مجرد كون حدوث الشكّ بعد العمل بحيث لو حدث قبله لا مجرى له[١] ولو لم يكن محكوماً بالمحدثيّة، كما في مورد توارد الحالتين الغير الجاري فيه الاستصحاب أصلاً.

مع أنّه على فرض تسليم الاشتراط المزبور لا شبهة في أنّ الشرط في الأصل المزبور هو الحدث الصالح للمنع عن الصحة، لا الحدث مطلقاً.

وعليه فنقول: إنّ بعد كون استصحاب الحدث ومحكوميته بالمحدثيّة متقوماً بالشكّ حدوثاً وبقاءً فبزواله يرتفع الحدث الاستصحابيّ ولو قُطع^(٢) بعدم صدور ما يرفعها من الطهارات، فحينئذٍ لا يكون الحدث السابق حين الالتفات إليه قبل الشروع في الصلاة مانعاً أصلاً، إلّا على فرض بقاءه على الالتفات إلى حين الدخول فيها، وإلّا فمع طرؤ الغفلة بعده إلى حين الصلاة فليس الحدث السابق مانعاً عن صحة الصلاة وعن جريان الفراغ حينئذٍ، وهو كما ترى لم يلتزم به أحدٌ.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٠٤، (المجمع): ٢٢٩/٢.

(٢) في «ن» و «ش»: «يقطع»، والأولى ما أثبتناه.

فظهر أنّه لا أصل لمثل هذه الابتاء والتفريع أصلاً^(١).

[التنبية الثاني: دفع الإشكال عن الاستصحاب في مؤدى الأمارات]

٢١٧. قوله: وهذا هو الأظهر... إلى آخره^(٢).

أقول: بل لا محيص عنه على مبناء من جعل التنزيل بلحاظ الآثار الشرعية المترتبة على الواقعيّات بلا دخلٍ للعلم الطريقيّ فيها أصلاً.

نعم، بناءً على جعل التنزيل ناظراً إلى الآثار العملية المتمشّية من قبل المكلف قد يمكن التشكيك في الاحتمالين:

من كون محطّ التنزيل هو الواقعيّ بلحاظ العمل المترتب عليه باقتضائه.

أو كون محطّه هو اليقين بها الذي هو شرط ترتّب الأعمال على الواقعيّات؛ إذ الآثار العملية لها إضافتان:

إلى الواقعيّات بلحاظ كونها مقتضياتها.

وإلى اليقين بها بلحاظ كونه شرط ترتّبها فعلاً عليها.

وحينئذٍ صحّ الترديد في أنّ متعلّق النقض التنزيلىّ هو نفس الواقعيّات أو اليقين فيها؟

وعليه: فلا يبعد دعوى الثاني، وأنّ مثل هذه الأخبار ناظرة إلى التعبد ببقاء

اليقين لا إبقاء الواقع، بل حينئذٍ ظاهر أخذ عنوان اليقين في حيّز التعبد بعدم

(١) راجع نهاية الأفكار: ١٠٥/٤، مقالات الأصول: ٣٧٤/٢ - ٣٧٨.

(٢) كفاية الأصول «آل البيت (عليه السلام)»: ٤٠٥، «المجمع»: ٢٣٠/٢.

النقض كونه على نحو الموضوعية، لا الطريقة.

وعليه: فرفع الإشكال في استصحاب الأحكام عند قيام الأمانة على مبنى كون دليلها ناظراً إلى تتميم كشفها كي ببركتها يحصل علمٌ جعليٌّ رافعٌ للاستصحاب السابق ومثبتٌ للاستصحاب اللاحق؛ فكان دليلُ الأمانة - بركة تتميم كشفه - حاكماً على السابق بإخراج المحلّ عن تحت موضوع الاستصحاب جعلاً، وحاكماً على اللاحق أيضاً بإدخال الغير في موضوعه أيضاً تنزيلاً؛ إذ من البديهيّ أنّ شأن الحكومة كما يكون بإخراج موضوع تعبدًا كذلك يكون بإدخاله كذلك.

٢١٨. قوله: على ما هو التحقيق... إلى آخره^(١).

أقول: يمكن جريان الاستصحاب - بناءً على هذا المبنى أيضاً - بالنسبة إلى حيث بلوغ الحكم على فرض وجوده إلى مرتبةٍ مقتضيةٍ لحفظها بإنشائها في مرتبة الشكّ بحكم الذات أو بجعل حجّةٍ شيءٍ في هذه المرتبة.

ولا يرد عليه: بأنّ ذلك مقطوع الارتفاع بعد^(٢) الجزم بعدم حجّة الأمانة في الزمان الثاني.

لأنّه يقال: من الممكن وجود إنشاءٍ آخر لم يصل إلينا وكان متّكلاً^(٣) في إيصاله بالاستصحاب.

(١) كفاية الأصول «آل البيت (عليه السلام)»: ٤٠٥، «المجمع»: ٢٣٠/٢.

(٢) في «ش»: «بعدم»، وهو تصحيف.

(٣) في «ن»: «متكفلاً» بدل «متكلاً».

ثمَّ إنه لو أغمض^(١) عمّا ذكرنا يشكل أمر جريان الاستصحاب - بناءً على ركنيّة اليقين السابق وموضوعيّة في الاستصحاب - ولو قلنا بكون مفاد الأمارات إنشاء أحكام تكليفيّة؛ إذ بعد فرض كون التكليف فيها على فرض المخالفة صورياً، وأنّ [الإنشاء الوجوبيّ غير حالك^(٢)] عن الإرادة.

بل غاية الأمر، كون الداعي على مثل هذا الإنشاء على فرض المخالفة مجرد^(٣) الترخيص على الواقعيّات، فلا يبقى في البين يقينٌ بالوجوب المردّد بين الواقعيّ الباقي أو الظاهريّ الزائل.

وعليه: فلا اختصاص في إشكال جريان الاستصحاب في موارد الأمارات لمذهبه المختار من جعل الحجّية، بل هو جارٍ مطلقاً، كما لا يخفى

وعليه: فلا محيص في الفرار عن هذا الإشكال:

إمّا بالالتزام بطريقة اليقين، كما أفاده.

أو بموضوعيّة مع جريان الاستصحاب في بلوغ الأحكام على فرض وجودها إلى مرتبة الشكّ بحكم الذات.

أو بالالتزام بحكومة دليل الأمانة على الأصل السابق بإخراج مورده عن الشكّ الذي هو من أركانه، وعلى الأصل اللاحق بإدخال مورده في موضوع الاستصحاب الآتي؛ من^(٤) جهة اقتضاء دليلها تتميم كشف الأمانة عن الواقع،

(١) في «ش»: «إلا أنه لو أغمض» بدل «ثمَّ إنه لو أغمض».

(٢) في «ش»: «خال» بدل «حالك».

(٣) في «ش» «ن»: «بمجرد»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في «ش»: «إلا في» بدل «الآتي من».

كما تقدّم بيانه ^(١).

[التنبيه الثالث: استصحاب الكلّي]

٢١٩. قوله: بين أن يكون خصوص أحد الأحكام... إلى آخره ^(٢).

أقول: مقتضى المناسبة مع تحرير المسألة في الاستصحاب - الذي هو من المسائل الأصوليّة - وإن كان تحرير عنوان البحث في استصحاب ^(٣) نفس الأحكام الكلّيّة، ولكن تحريره بالنسبة إلى موضوعاتها أشمل؛ إذ في ظرف الموضوعات كان مجال التفصيل بأنّ الأثر:

تارة: يترتب على نفس الجامع.

وأخرى: على إحدى الخصوصيّتين بلا ترتّب أثر على الجامع أصلاً.

وثالثة: على كلّ منهما بخصوصيّته الخاصّة.

ورابعة: على كليهما.

فعلى الأوّل، فلا مجال إلّا لاستصحاب الجامع بلا جريان الأصل في الفرد حتّى لو كان الشكّ في بقاء الكلّيّ من جهة الشكّ في بقاء شخص الفرد؛ لأنّ دليل التنزيل لا يتعدّى عمّا هو موضوع الأثر، فإذا فرضنا موضوعه الجامع محضاً فلا مجال لشمول الدليل شخص فرده، وإن كان هو أيضاً مشكوك البقاء.

كما أنّه لو كان الأثر مترتباً على الخصوصيّة محضاً بلا دخل للجامع فيه أصلاً

(١) راجع نهاية الأفكار: ١٠٥/٤ - ١١٢، مقالات الأصول: ٣٦٣/٢ - ٣٧٤.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٠٥ - ٤٠٦، (المجمع): ٢٣١/٢.

(٣) في «ن» و «ش»: «الاستصحاب»، والأولى ما أثبتناه.

فلا مجال لجريان الأصل بالنسبة إلى الجامع ولو كان هو أيضاً بتبع الشك في بقاء شخص أيضاً مشكوك البقاء.

نعم، لو كان الأثر مترتباً عليهما ولو ضمناً [ف] لا بأس بجريان الأصل في كليهما، نظير ما لو فرض كون كل واحد من الجامع والخصوصية موضوع الأثر مستقلاً بنحو تعدد المطلوب.

وهذا كله في صورة كون الشك في البقاء في الجامع مسبباً عن الشك في بقاء شخص الفرد.

وأما لو كان مسبباً عن الشك في وجوده في ضمن أحد الحادثين من الخاصين بأن كان الأثر مترتباً على نفس الجامع فلا بأس بجريان الاستصحاب فيه؛ لتحقيق أركانه فيه.

وتوهم: احتمال انتقاضه باليقين؛ من جهة احتمال كون الكلي منطقاً على الفرد الزائل فلازمه ارتفاع الجامع المعلوم.

مدفوع بما سيأتي: من أنه لا بد وأن يكون اليقين الناقض متعلقاً بما يتقن سابقاً نظير تعلق الشك به.

وبديهي: أن اليقين بانتفاء الفرد والخصّة يستحيل أن يكون متعلقاً بالجامع بين الحصص؛ وذلك لأن العلم التصديقي بعدما كان متقوماً بالمعلوم التصوري فلا جرم يصير من حيث الوحدة والتعدد تابعاً وحدة الصور^(١) وتعددتها^(٢) ذهنياً، وحيث إن صورة الفرد في الذهن، بل والخصّة المتحققة في ضمنه غير

(١) في «ن»: «المصور» بدل «الصور».

(٢) في «ن»: «وتعدد الصور» بدل «وتعددتها».

صورة الجامع؛ ولذا يستحيل صيرورة الجامع مرآة تفصيل [يَّة] للحصة.

بل كانت صورة الجامع والخصص متباينات في الذهن على وجه يحكى كل عن معنى لا يحكى عنه الآخر وإن كانا متّحدين خارجاً وجوداً، فيستحيل أن يتّحد اليقين بإحدى الصورتين مع اليقين بالأخرى.

ولازم ذلك استحالة سراية اليقين من إحدى الصورتين إلى الأخرى، بل لا بدّ حينئذٍ في تعلّق اليقين بالجامع من يقين آخر متعلّق بنفسه ولو كان ذلك ناشئاً من اليقين بالفرد.

وعليه: فيستحيل في مثل [ال]مقام الشكّ في تعلّق أحد اليقينين بالآخر، بل إمّا يقطع بالتعلّق أو يقطع بالعدم، وسيتّضح بأزيد من ذلك في محله.

وأضعف من ذلك توهم آخر: من كون الشكّ في بقاء الكلّي مسبباً عن الشكّ في حدوثه في ضمن الفرد الباقي؛ إذ نمنع كونه مسبباً منه، بل هو مسبّب عن العلم الإجمالي بوجود أحد الحادثين.

ولئن أغمض عنه أيضاً لا نسلّم إجراء قاعدة الشكّ السببيّ والمسببيّ في مثل المقام بعد فرض عدم كون المسبّب من لوازم السبب شرعاً، كما لا يخفى.

وأما لو لم يكن الأثر مترتباً على نفس الجامع، فإن ترتّب على إحدى الخصوصيّتين فلا إشكال في عدم تحقّق أركان الاستصحاب في فرضنا من تردّد الحادث بين أحد الفردين؛ لعدم العلم بوجود ما له أثر شرعاً.

وإن ترتّب على كليهما مع العلم الإجمالي بوجود واحدٍ منهما، أو على واحدٍ منهما لا على التعيين^(١) مع العلم بوجود كليهما سابقاً، ثم علم بزوال واحدٍ معيّن

(١) في «ن»: «اليقين» بدل «التعين».

منهما وبقاء الآخر فلا إشكال في جميع هذه الصور من عدم استصحاب نفس الجامع بينهما^(١) ذاتياً أم عرضياً؛ لما عرفت من عدم سראية التنزيل إلى ما لا أثر [له]، وإنما الكلام في استصحاب أحد الخصوصيتين المعلوم وجوده بنحو الإجمال.

بتقريب: أنه كان متيقن الوجود - ولو بنحو الإجمال - ومشكوك البقاء بهذا النحو، فيشمله عموم «لا تنقض» بعد عدم مجيء شبهة احتمال انتقاض اليقين باليقين بزوال أحد الفردين تفصيلاً؛ لعين ما ذكرنا من لا بدئية حفظ وحدة المتعلقات في الشك واليقين المنقوض والناقض، وفي المقام ليس الأمر كذلك، بل اليقين بالشيء المعلوم بالإجمال بعنوانه الإجمالي غير يقينه بعنوانه التفصيلي على وجه يستحيل سראية أحدهما إلى الآخر أصلاً.

نعم، الذي يقتضيه التحقيق هو أن يقال في وجه جريان الاستصحاب: بأن من المعلوم - بناءً على هذا المذاق المشهور من كون مفاد «لا تنقض» التعبد ببقاء المتيقن - لزوم كون المتيقن وما تعلق به اليقين والشك قابلاً للتعبد ببقائه من جهة ترتب الأثر عليه، والمفروض أن الأثر في المقام ما^(٢) رُتب على ما هو متعلق اليقين والشك^(٣).

كيف؟! وفي العلوم الإجمالية ليس متعلق اليقين إلا الجامع المفروض عدم ترتب أثرٍ عليه، وأما الخصوصيتان: فمشكوك [تا] الوجود، أو مشكوك [تا] الأثر.

(١) في «ن»: «جامعهما» بدل «الجامع بينهما».

(٢) «ما» نافية، كما سيظهر من دليله الآتي.

(٣) «قابلاً للتعبد ببقائه من جهة ترتب الأثر عليه والمفروض أن الأثر في المقام ما رُتب على ما هو

متعلق اليقين والشك» ليست في «ش».

فحينئذٍ فما هو معلومٌ سابقاً ومشكوك البقاء لا يكون قابلاً للتعبّد؛ من جهة فقد الأثر في متعلّقهما^(١)، وما هو قابلٌ للتعبّد به - وهو إحدى الخصوصيّتين تفصيلاً - فلا يكون بمشكوك البقاء ولا بمعلوم.

وعلى أيّ حالٍ لا يكاد يتحقّق أحد أركان الاستصحاب.

وأما على مذهبنا من كون مفاد الاستصحاب التعبّد بإبقاء اليقين عملاً فربّما يتوهم بعدم مانع عن جريان الأصل في المقام؛ لأنّ اليقين الإجمالي وإن لم يتعلّق بما له أثر شرعاً ولكن يكتفي العقل بهذا المقدار من تعلّقه بوجه الشيء إجمالاً في تنجيز أثره.

ولازمه ترتّب العمل على اليقين بأحدهما، فلا بأس بشمول حرمة نقضه والتعبّد ببقاء يقينه بلحاظ ما يترتّب عليه من العمل.

ولكن يمكن دفع هذه الشبهة: بأنّه وإن كان الأمر في التعبّد كما ذكرت، لكن نقول: إنّ مثل هذا التعبّد بعدما كان في ظرف الشكّ بشيءٍ له الأثر - كما هو الشأن في جميع أدلّة الأصول، بل هو المتيقّن من ملاحظة أخبار الباب على وجه لا إطلاق له [L] يشمل الشكّ بكلّ عنوانٍ - فلا جرم لا يكاد يشمل مثل المقام الذي لا شكّ فيما هو متعلّق الأثر من الخصوصية، كما لا يخفى.

ومن هذه ربّما ترتفع المغالطة في استصحاب بقاء ما هو نجسٌ من بين الإنائين المعلوم تفصيلاً تطهير أحدهما، وأنّه لا مجال لجريانه كي يستلزم الحكم بنجاسة الملاقي للكأس المتيقّن طهارته بعدما كان محكوماً بالطهارة من قبل الملاقاة مع الطرف المشكوك قبله.

(١) في «ش»: «متعلّقهما» بدل «متعلّقهما».

فإن قلت: بناءً على ما ذكرت لا يجري الاستصحاب في المعلوم بالإجمال ولو كان كل واحد مشكوك البقاء بعد لزوم وحدة المتعلق في اليقين والشك؛ إذ حينئذ لا يثمر الشك ببقاء كل واحد تفصيلاً كي يدعى في مثله تعلق الشك بما تعلق به الأثر؛ إذ مثل هذا الشك ما تعلق بمتعلق اليقين، بل المتعلق به هو الشك بأحدهما إجمالاً، والمفروض أنه ليس بذات أثر شرعاً.

قلت: ما ذكرت في غاية المتانة، ونحن أيضاً نلتزم بعدم جريان الاستصحاب في العلوم الإجمالية التي لم يكن الأثر مترتباً على نفس الجامع ذاتياً كان أم عرضياً، ولكن لا بأس فيما ذكرت من الفرض من إجراء الاستصحاب في كل واحد من الفردين تفصيلاً.

بتقريب: أن اليقين بانطباق الطبيعة على كل واحد من الفردين - بعدما كان مستتبعا لليقين بكل واحد من الخصوص^(١) تعييناً^(٢) - منوط بفرض الانطباق ولحاظه، نظير الإرادة المتوجهة لوجود شيء في لحاظ الأمر وفرضه، فمثل هذا اليقين فعلاً موجوداً، فيصدق حينئذ في طرف كل واحد من الفرضين^(٣) [أنه] يقين فعلي بذات أثر وشك فعلي متعلق بما تعلق به هذا اليقين، فلا بأس حينئذ بجريان الاستصحاب فيهما.

وحينئذ فمع العلم الإجمالي بتحقق المعلق عليه في أحدهما يعلم تنجز أحد الاستصحابين، كما هو ظاهر.

ولكن لا يخفى: أن مثل هذا الاستصحاب إنما يثمر في فرض تعلق الشك

(١) كذا في «ن»، «ش»، ولعل الأولى: «بكل واحد من الخاصين تعييناً».

(٢) في «ن»: «يقيناً» بدل «تعييناً».

(٣) كذا في «ن»، «ش»، ولعل الأولى: «الفردين».

بكلّ منهما، وإلا فلو فرض اليقين بارتفاع واحدٍ منهما فلا يكاد يثمر الاستصحاب المزبور في الطرف الآخر المشكوك؛ إذ لا نعلم بتحقق المعلق عليه كي يترتب العمل على مثل هذا الاستصحاب.

ولعلّ هذه النكتة هي الفارقة في التفصيل في فرعٍ آخر؛ من أنّه لو علم إجمالاً بفساد إحدى الصلوات المأثية احتياطاً إلى الجوانب الأربعة بعد إتيانها بعلمٍ إجماليٍّ أو تفصيليٍّ^(١)؛ إذ لا بأس بجريان أصالة الصحة فيما هو متعلق الأثر من الصلاة إلى القبلة الواقعية في فرض العلم الإجماليّ، فالشكّ بصحة واحدٍ تفصيلاً بعد الفراغ عنه^(٢) بخلاف ما لو^(٣) علم تفصيلاً بفساد إحدى الصلوات؛ إذ لا يجوز حينئذٍ الاكتفاء بالبقية، بل لا أظنّ من التزامه من أحدٍ.

ووجه التفصيل: هو اختصاص الأصل بالشكّ بما تعلق به الأثر تفصيلاً، بلا كفاية مجرد الشكّ به بعنوانٍ إجماليٍّ لا أثر له؛ إذ على الأوّل أمكن تقريب الشكّ بكلّ واحدٍ بنحو التعليق، لا بمعنى كون الشكّ تعليقاً بامرٍ غير حاصل، بل بمعنى تحققه فعلاً منوطاً بفرض كونه إلى القبلة ولحاظه.

ولازم[ه]: جريان مثل هذا الأصل في جميع الأطراف في فرضنا.

غاية الأمر، نعلم إجمالاً بمخالفة أحد الأصول للواقع، ومثلّ هذا العلم غير مضرٍّ في صورة احتمال كون المخالف في غير مورد الأثر.

وهذا بخلاف ما لو فرض العلم تفصيلاً بفساد أحد الأطراف؛ إذ لا مجال

(١) كذا في «ن» و «ش».

(٢) كذا في «ن» و «ش»، ولعلّ الأولى في ضبطها: «في حالة الشكّ بصحة واحدٍ تفصيلاً بعد الفراغ عنه».

(٣) في «ن» و «ش»: «له»، والأولى ما أثبتناه.

حينئذٍ لجريان مثل هذا الأصل في المعلوم، وأمّا جريانه في البقية [فـ] غيرٍ مثمرٍ؛ لعدم العلم بوجود المعلق^(١) عليه فيها كي يتنجّز الأصل المزبور في مقام العمل.

وبالجملة نقول: إنّ التفصيل المزبور مبنيٌّ على منع إطلاق الشكّ - الذي هو موضوع الأصول - بالنسبة إلى الشكّ بكلّ عنوان.

وإلاّ فلا مجال لمنع الأصل المزبور حتّى مع العلم التفصيليّ بفساد أحد الأطراف؛ إذ يصدق حينئذٍ الشكّ في فساد ما هو المأمور به بهذا العنوان الإجماليّ بشكّ حاصلٍ بعد الفراغ، مع أنّه لا أظنّ التزامه من أحدٍ، كما أنّه لا أظنّ من أحدٍ منع الجريان في الفرض الأوّل.

وعليه: فلا يكاد يتمّ التفصيل في فرض الباب كالتفصيل بين نظير الفرضين في باب الاستصحاب إلّا بما ذكرنا، فتأمّل فيه بعين الإنصاف.

[الكليّ القسم الثاني وجريان الاستصحاب فيه]

قوله: وإن كان الشكّ في تردّد الخاصّ... إلى آخره^(٢).

أقول: لا غبار^(٣) في جريان الاستصحاب في هذا الفرض كما تقدّمت الإشارة إليه سابقاً؛ لتحقّق أركانه، من دون فرقٍ بين كون مفاد الاستصحاب هو البقاء المتيقّن أو إبقاء اليقين، وبهذه الملاحظة ربّما يجري الاستصحابُ في الحدث المرّدّ عند عدم سبق الحالة بالحدث اليقينيّ.

(١) في «ش»: «المعلوم» بدل «المعلق».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٠٦، (المجمع): ٢٣١/٢، وفيهما: «الشكّ فيه من جهة تردّد الخاصّ».

(٣) في «ش»: «اعتبار»، وهو تصحيف.

وأما مع سبقه به فإن كان المعلوم الحدث الأكبر فلا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في الجامع بمحض صدور بللٍ مشتبهِ؛ إذ لو قلنا بعدم تأثير الحدث بعد الحدث الأكبر فهو واضح؛ إذ لا علم بأمرٍ مردّد.

وإن قلنا بتأثيره أيضاً لا مجال لاستصحاب[ه]؛ للجزم بعدم بقاء الجامع بعد الغسل، مع أنّه في هذه الصورة ليس من موارد العلم بحدثٍ مردّدٍ بين الفردين الزائل أحدهما بالوضوء وغيره، كما لا يخفى.

وأما إن كان المعلوم الحدث الأصغر، فإن قلنا بأنّ الحدث الأكبر لا يرفعه بحدّه الخاص، بل هو بحدّه موجودٌ مع الأكبر فلا مجال لجريان الأصل أيضاً؛ من جهة أنّ بعد صدور البلل المشتبه يقطع بوجود حدثٍ شخصيّ، ويشكّ في حدوث شخصٍ آخر.

وفي مثله كان المقام من قبيل استصحاب القسم الثالث الذي شكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في مقارنة فردٍ آخر مع المعلوم سابقاً من شخص الفرد، وحينئذٍ يجري استصحاب عدم صدور الحدث الأكبر الموجب للاكتفاء بالوضوء فقط للدخول في الصلاة.

وأما إن قلنا بعدم بقاء الحدث الأصغر - ولو بحدّه الخاص - في ظرف طرؤ الحدث الأكبر، أو لا أقلّ من الشكّ فيه؛ إذ حينئذٍ بعد صدور البلل المشتبه بالبول والمنّي يعلم إجمالاً فعلاً بالحدث المردّد بين الأكبر والأصغر، وحينئذٍ فإن بنينا على مشربنا في الاستصحاب من إرجاعه إلى إبقاء اليقين بلحاظ ما له من العمل شرعاً فلا شبهة في عدم جريان الأصل في هذه الصورة.

إذ من المعلوم أنّ إبقاء اليقين إنّما يتمّ في موردٍ كان لليقين عملٌ، وفي مثل

المقام بعد العلم بالحدث الأصغر^(١) بحده الخاص يجري الأصل فيه، ومعه لا بأس بجريان أصالة العدم في الأكبر بلا معارضٍ.

ومن المعلوم: أنّ مثل العلم الإجماليّ الجاري في أحد طرفيه أصلٌ مثبتٌ لا يوجب تنجّز المعلوم.

ومرجعه في الحقيقة إلى العلم الإجماليّ بوجوب الصلاة مع الوضوء أو مع الغسل، فمع تعيين الأوّل بالاستصحاب لا يبقى أثرٌ لمثل هذا العلم بعده؛ من جهة انحلاله، وبعده لا يبقى له عمل بأزيد من تحصيل الوضوء فإبقاء مثل هذا اليقين بعده لا عمل له، فلا يشملُه دليل التعبّد.

وهذا بخلاف ما لو لم يعلم حاله السابق من الحدث الأصغر؛ فإنّه لا مانع من التعبّد ببقاء العلم بما له من العمل من الجمع بين الطهارتين، فيضمّ [إلى] وضوئه غسله.

وأما إن بنينا على مذهب المشهور في إرجاع الاستصحاب إلى التعبّد ببقاء المتيقّن فلا محيص من جريان استصحاب الجامع؛ إذ أصالة عدم صدور الحدث الأكبر لا ترفع^(٢) الشكّ من بقاء الجامع المرّد ولا ترفع أثره من مانعيّته في الصلاة.

وحيثنّذ فما يترأى من الأصحاب من التفرقة بين صورة سبق العلم بالحدث الأصغر حين صدور البلل المشتبه وغيره بمنع الاستصحاب المقتضي للجمع بين الطهارتين في الأوّل وجريانه في الثاني لا يكاد يتمّ إلّا بناءً على

(١) «الأصغر» ليست في «ن».

(٢) في «ش»: «يرجع»، وهو تصحيف.

أحد المشرّين:

إمّا بإرجاع مفاد الاستصحاب إلى ما أخذناه من التبعّد بإبقاء اليقين.
أو بالالتزام ببقاء الحدث الأصغر بحدّه الخاصّ في ظرف وجود الحدث
الأكبر كي لا تنتهي النوبة في صورة صدور البلل المشتبه إلى العلم الفعلي بالحدث
المردّد سابقاً، كما لا يخفى.

ولكن إثبات الأخير في غاية الإشكال؛ إذ لا أقلّ من الشكّ في بقاء الحدث
الأصغر بحدّه الخاصّ مع وجود الأكبر؛ لأنّه حينئذٍ لا يعلم بعد^(١) صدور البلل
لشخص الحدث السابق.

بل إنّما علم بوجود حدثٍ مردّد بين كونه في ضمن حدّين، أو في ضمن حدٍّ
واحدٍ مردّدٍ بين الأكبر والأصغر، وفي مثله لا مجال لنفي لزوم الغسل
باستصحاب بقاء الحدث السابق بحدّه الخاصّ بضميمة استصحاب عدم طرؤ
الحدث الأكبر في نفي وجوب الغسل؛ إذ مثل هذه الأصول لا ترفع الشكّ
وجداناً في وجود الجامع المردّد بين أحد الحدّين أو كليهما؛ فحينئذٍ فاستصحاب
هذا الجامع يكفي في المانع عن الصلاة.

وعليه: فلا يكاد يتمّ تفصيل الأصحاب إلّا على ما ذكرنا من شرح
الاستصحاب.

ومن التأمّل فيما ذكرنا كلّ ظهر: نكتةٌ تقييد شيخنا العلامة^(٢) في استصحاب

(١) كذا في «ش» و «ن»، ولعلّ الصحيح «بعدم»، فلاحظ.

(٢) راجع فرائد الأصول: ١٩٢/٣.

الجامع بين الحدين بصورة عدم العلم بالحالة السابقة.

ولكن لو قيّد بعدم العلم بحدّته السابق لكان أولى؛ إذ مع العلم بالطهارة أيضاً لا بأس باستصحاب الجامع، والأمر فيه سهلٌ بعد وضوح المراد جزمًا، فتدبّر بعين الدقّة.

٢٢٠. قوله: يجب رعاية التكليف... إلى آخره^(١).

أقول: بعد فرض عدم كون نتيجة الاستصحاب الكلّي^(٢) في مثل المقام إلّا الجمع بين المحتملات وتحصيل الجزم بارتفاع الجامع، وحيثُ فلا بدّ^(٣) وأن يكون ذلك في موردٍ لا يكون في البين علمٌ إجماليٌّ منجزٌ للجامع المردّد؛ إذ مع فرض العلم به وعلّيّة العلم الإجماليّ لتنجز التكليف - بمعنى تنجزية حكم العقل بلزوم تحصيل الحجّة على الفراغ وإبائه عن الترخيص على خلافه في ظرف الشكّ بفراغه عمّا اشتغلت عهده - لا يبقى مجالٌ لجريان الاستصحاب المزبور الغير المعين للفراغ في ضمن فردٍ خاصٍّ في مثل المقام.

لأنّ مثل هذا الأصل حيثُ لا يدفع حكم العقل بالتنجيزيّ بلزوم تحصيل الحجّة على الفراغ، وهو ليس إلّا بالجمع بين الوظيفتين وعدم الاقتصار بأحد الخاصّين، ومع ذلك الحكم الفعليّ يستحيل إحداث داعي حكمٍ جديدٍ من قبل «لا تنقض» في مثل المقام، وعليه: فكيف يشمل العموم مثل المورد؟!

فحيثُ لا بدّ لجريان هذا الأصل من فرض حدوث العلم بعد تلف أحد

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٠٦، (المجمع): ٢٣٢/٢.

(٢) كذا، والأولى: «استصحاب الكلّي»، وكذا في باقي الموارد المشابهة.

(٣) كذا، والأولى: «فحيثُ لا بدّ».

الفردين؛ فإنه في هذه الصورة لا يكون لمثل هذا العلم من حيث تعلّقه بحدوث الحدث أثرٌ تنجيزيٌّ؛ لأنّه حادثٌ بعد خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء، فلا محيص في هذه الصورة إلّا من التشبّث بالاستصحاب^(١).

لا يُقال: إنّ ما أُفيد إنّما يتمّ بناءً على كون التنزيل في الاستصحاب متوجّهاً إلى المتيقّن؛ لأنّ بقاءه مورد الأثر فعلاً، وأمّا لو كان التنزيل متوجّهاً إلى نفس اليقين بلحاظ ما له من العمل فلا مجال لشمول التنزيل للمقام؛ لعدم تصوّر عملٍ لمثل هذا اليقين الإجماليّ المتعلّق بالشيء بعد خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

لأنّه يُقال: إنّ اليقين في باب الاستصحاب بعدما تعلّق بحدوثٍ سابقٍ كان لا يزال متعلّقاً بما لا عمل له فعلاً؛ كيف؟! ولو كان بحدوثه سابقاً عملٌ فعليٌّ فلا يحتاج في مثله إلى الاستصحاب جزماً.

بل العمل في باب الاستصحاب مترتّبٌ على اليقين ببقاء الشيء، وحرمة نقض اليقين بالشكّ في المقام أيضاً ناظرٌ في الحقيقة إلى التعبّد باليقين ببقائه؛ إذ هو الذي كان زائلاً ومورداً للتعبّد بوجوده، وإلّا فاليقين بالحدوث بعدُ باقٍ.

فإذا كان الأمر كذلك فنقول: إنّ اليقين بحدوث الحدث بعد خروج بعض محتملاته عن محلّ الابتلاء وإن لم يترتّب عليه عملٌ لكن لا يحتاج في

(١) في «ش»: «لجريان هذا بحدوث الحدث أثر تنجيزي؛ لأنّه حادثٌ بعد خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء فلا محيص في هذه الصورة إلّا من التشبّث بالاستصحاب» بدل «لجريان هذا الأصل من فرض حدوث العلم بعد تلف أحد الفردين فإنه في هذه الصورة لا يكون لمثل هذا العلم من حيث تعلّقه بحدوث الحدث أثر تنجيزي؛ لأنّه حادثٌ بعد خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء فلا محيص في هذه الصورة إلّا من التشبّث بالاستصحاب».

الاستصحاب إلى ذلك، بل يحتاج إلى ترتب الأثر على اليقين ببقاء الحدث إلى الحال؛ إذ هو التنزيل القابل لتوجه التنزيل والتعبد إليه.

ومن المعلوم: أنه لا قصور لترتب العمل عليه، وأن ما لا يترتب عليه هو العلم بالحدوث سابقاً، وهذا المقدار غير مضرّ بباب الاستصحاب.

ومن هنا ظهر: بطلان مقايضة المقام بصورة انحلال العلم ولو بأصلٍ مثبتٍ جارٍ في بعض أطرافه؛ فإن العلم الإجمالي ببقائه أيضاً لا يوجب شيئاً، بخلاف مثل المقام الذي لا يكون العمل للعلم بالحدوث.

وأما لو فرض مع ذلك هذا العلم متعلّقاً ببقائه كان له العمل؛ فإنه لا بأس بشمول «لا تنقض» لمثله الموجب للبناء على وجوده في هذا الحال، كما لا يخفى.

وكيف كان، ظهر ممّا ذكرنا: أن الاستصحاب الكليّ بكلّ واحدٍ من تقرّيبه إنّما يجري فيما إذا لم يكن العلم الإجمالي بوجود الجامع المردّد بين الفردين منجزاً للتكليف على وجهٍ كان موجّباً للجمع بين المحتملين.

وأما في مورد كان كذلك فلا يكاد [يصحّ] جريان الاستصحاب بناءً على التحقيق من علّة العلم لتحصيل الجزم بالفراغ؛ إذ مع هذه العلّة التامة كان إعمال الجهة المولوية لغواً محضاً.

ولا يُقاس المقام بصورة قيام الأمانة على البقاء؛ لأنّ الأمانة من جهة حجّةٍ مثبتها تعيّن الطرف للمفرّغية، فتكون معيّنة للفراغ وحجّة عليه، ولا بأس بجريان التعبد بمؤداه [L]؛ لتعليقية حكم العقل بعدم قيام حجّة على الفراغ.

وهذا بخلاف الاستصحاب الغير المعيّن للمفرّغ في الطرف المخصوص، وإنّما يكون أثره محضاً في تنجيز الواقع والاشتغال به المستتبع لحكم العقل

بتحصيل الجزم بفراغه الثابت مثله بنفس العلم السابق.

ومن جهة هذه النكتة صحّ ما عن شيخنا العلامة^(١) من عدم مجرى لاستصحاب الاشتغال مع كون المورد مورداً لقاعدتها، وفي مثله لا مجال لتوهم ورود الاستصحاب على مفاد القاعدة، كما لا يخفى.

نعم، لو بنينا على كون العلم الإجمالي مقتضياً للحكم بأصل الاشتغال ومعلّفاً على عدم حجة شرعية على بقاء التكليف الموجب لاشتغاله به فعلاً كان لورود الاستصحاب المزبور عليه وجهٌ.

ولكن أنى له بإثباته؟! لبداهة أنّ تأثير العلم الإجمالي في الاشتغال بمعلومه الإجمالي ليس بأقلّ من تأثير العلم التفصيلي في الاشتغال بمتعلّقه من كون حكم العقل بحصول الاشتغال بالمعلوم تنجيزياً لا معلّفاً، وبعد عليّة العلم بالاشتغال بمعلومه تنتهي النوبة إلى تحصيل الجزم بالفراغ.

وفي مثله أيضاً نقول: إنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي علّة تامّة لتحصيل الحجة على الفراغ - عقلياً أم شرعياً - بحيث لا يبقى مع الشكّ في حصول الفراغ بشيء مجال جعل تعبدٍ بأصلٍ نفيّاً أو إثباتاً.

ولقد تقدّم شطرٌ من الكلام في هذه الجهة في بحث العلم الإجمالي وشرح معنى عليّته للتنجّز أو اقتضاءه^(٢).

وعليه: فلا مجال للجمع بين الاستصحاب الكليّ مع فرض العلم الإجمالي

(١) راجع فرائد الأصول: ٣٢٦/٢ و ٣٣٢.

(٢) تقدّم في ص ٣٢ - ٣٩ من هذا الجزء.

بالجامع المردّد بنحو يكون منجزاً له وحاكماً للجمع بين احتمالاته، بل لا محيص من فرض الاستصحاب المزبور بكون العلم بالحدوث ساقطاً عن الاعتبار رأساً، كما لا يخفى^(١).

[التنبية الرابع: الاستصحاب في التدريجيّات]

٢٢١. قوله: فإنّ الأمور الغير القارّة... إلى آخره^(٢).

أقول: هذا الكلام منه ~~ثبوت~~ إشارة إلى ردّ ما استشكله شيخنا العلامة في رسائله^(٣) في الاستصحاب في الأمور التدريجيّة بما ملخصه: إنّ البقاء في الأمور التدريجيّة غير متصوّر بحقيقته؛ لأنّ معنى بقاء الشيء ليس إلّا بكون الذات الموجودة سابقاً موجودة بعينها- [ل] لاحقاً.

ومثّل هذا المعنى غير متصوّر في الأمور التدريجيّة؛ لأنّ الذات بقطعيّتها الموجودة^(٤) سابقاً صارت منعدمة بانعدام وجوده- [ل] السابق، وما هو موجودٌ فعلاً هو قطعةٌ أخرى من الذات الغير المرتبطة بالقطعة السابقة المتقدّمة.

غاية الأمر، كان وجوداً لقطعتين تحت حدٍّ واحدٍ، وبواسطة ذلك يصدق وحدة وجوده ما لم يتخلّل العدم في البين، لكن من كون مثل هذا الوجود في كلّ آنٍ ينتزع قطعة من الذات غير قطعةٍ أخرى منتزعة عن وجوده في آنٍ آخر.

(١) راجع نهاية الأفكار: ١٢١/٤ - ١٣٥، مقالات الأصول: ٣٧٨/٢ - ٣٩٠.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٠٧، (المجمع): ٢٣٤/٢، وفيها: «غير القارّة».

(٣) راجع فرائد الأصول: ٢٠٥/٣ - ٢٠٨.

(٤) في «ش»: «بقطعيّة الموجود» بدل «بقطعيّتها الموجودة».

غاية الأمر، مثل هذه القطعات لا تكون موجودةً فعليّةً حقيقيّةً.

بل منتهى الأمر، لها نحو تحقّق موهومٍ كالحركة الجوّالة الموجبة لارتسام خطّ طويل أو دائرةٍ مخصوصة، وأنّ ما هو موجودٌ حقيقةً نحو وجودٍ محفوظٍ مع جميع مراتب الذات بحيث يكون في كلّ آنٍ في حدٍّ مخصوصٍ، وهو الذي يكون من المبدأ والمنتهى، وهو أيضاً بهذا الاعتبار من الأمور القارّة وتسمى بالحركة التوسّطيّة.

ولكن ذلك لا يتنافى مع كون هذا الوجود في كلّ رتبةٍ منشأً انتزاع قطعة من الذات المنعقدة وقطعة منجدة^(١) على نحوٍ يكون أمر هذه القطعات بين خلعٍ ولبسٍ، وهذا النحو من الوجود بهذا الاعتبار من الأمور التدريجيّة ومنشأً اعتبار للحركة القطعيّة التي [هي] عبارة عن الأمر الموهوم، لا أنّه بحقيقته هي، على ما يترأى من ظاهر عبارة المصنّف رحمته^(٢).

وإلى مثل هذا المعنى أيضاً اعترف رحمته في بحث المشتق^(٣) عند الإشكال في عدم تصوير النزاع في أسامي الزمان؛ من جهة عدم تصوّر انقضاء المبدأ عن الذات الباقية؛ نظراً إلى أنّ الذات بنفسها منقضية، وحيثُ فلا يصدق في حقّ الزمان الموجود أنّه ذات انقضى عنه المبدأ، بل القطعة المتلبّسة بالمبدأ بنفسها منقضية مع المبدأ.

ومن جهة ذلك كلّ التزم شيخنا العلامة رحمته بلا بدّيّة التسامح في استصحاب الزمان والزمانيّات بجعل أوّل حدوث جزءٍ منه عبارة عن حدوث

(١) في «ن»: «منجدة» بدل «منجدة».

(٢) راجع كفاية الأصول: «آل البيت»: ٤٠٧-٤٠٨، «المجمع» ٢٣٤/٢-٢٣٥.

(٣) راجع كفاية الأصول: «آل البيت»: ٤٠، «المجمع» ٦٢/١.

الشيء، وتلاحق بقيّة أجزائه عبارة عن بقاءه مسامحة^(١).

وحينئذٍ فمرجع إشكال المصنّف مُنْتَهًى عليه إلى منع كون حفظ الذات بجميع مراتبه في الآن الثاني مقوّم صدق بقاءه، بل يكفي في صدقه حقيقة مجرد وحدة وجوده سابقاً مع وجود [هـ] لاحقاً، بمعنى عدم تحدّده بحدّ ناشئ عن تخلّل العدم بينها.

وعليه، فيمكن أن يقال: بمنع كفاية هذا المقدار في صدقه؛ كيف؟! والبقاء عند العرف ضد انقضائه، ومع تسليم صدق انقضاء الذات كيف يصدق بقاءه؟! نعم، الذي يسهّل الخطب في المقام: هو أنّ المدار في جريان الاستصحاب مجرد صدق وحدة متعلّق اليقين والشكّ وجوداً، فلا^(٢) احتياج إلى وحدتهما من جميع الحثيئات الملازمة لعدم الانقضاء وصدق البقاء؛ وحينئذٍ فلا يضرّ بصدق النقض في باب الاستصحاب مجرد اختلاف مراتب الذات المنقضية بعضها بعد وحدة وجودها.

ثم إنّ ذلك كلّ بناءً على الالتزام بعدم الحركة الجوهرية، وإلاّ - كما هو مقالة صدر المتألّمين^(٣) - فأمكن إرجاع جميع الجواهر إلى الحقائق التدريجية التي كان وجودها دائماً متحرّكاً ومشغولاً بخلع حدّ ولبس آخر.

ولازمه حينئذٍ: عدم تصوير البقاء - بالمعنى المزبور - إلّا لذاته المقدّسة، وإلاّ فالبقاء في الممكنات لا بدّ وأن يكون منتزعاً عن مجرد وجودها من حيث

(١) راجع فرائد الأصول: ٢٠٣/٣ - ٢٠٤.

(٢) في «ش»: «إذ لا» بدل «فلا».

(٣) راجع الأسفار الأربعة: ١١٨/٣، الشواهد الربوبية: ٩٧-٩٨.

كونها بين المبدأ والمنتهى ومحفوظة في جميع المراتب، لا من حيث كونها في كل آن منشأ انتزاع قطعة من الذات غير القطعة الأخرى.

إذ هو بهذا الاعتبار من التدريجيّات، كما عرفت شرحه في نفس الحركة التي هي بأحد الاعتبارين من الأمور القارّة، وباعتبار آخر من التدريجيّات المنشأ لتوهم هيئة ممتدة تسمّى بهذا الاعتبار حركة قطعية بلا واقعية له، بل كانت موهومة محضة، كما لا يخفى.

٢٢٢. قوله: وأما إذا كان من جهة الشك في كمّيته... إلى آخره^(١).

أقول: بعدما كان طرؤ الحركة على كلّ جزء جزء مما تقوم به الحركة أيضاً تدريجياً على نحو يصدق على جميع الأجزاء طرؤاً واحداً تدريجياً، فما دام يحتمل وجود جزء مما تقوم به الحركة في محله يصدق الشك في بقاء وجود شخص الحركة الطارئة على كلّ جزء جزء بنحو التدريج دقة من دون احتياج في نسبة البقاء إليها حينئذ إلى التخيل والمساحمة.

نعم، ما أفيد إنّما يتم لو كان طرؤ الحركة على كلّ جزء غير طرؤه على الجزء الآخر، وإلا فمع فرض وحدة عروضها على كلّ جزء حسب تدريجية عروضها على أجزاء معروضها كتدريجية نفس وجودها فلا يبقى مجال لهذا الكلام، كما هو ظاهر^(٢).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٠٨، (المجمع): ٢٣٥/٢.

(٢) راجع نهاية الأفكار: ١٤٥/٤ - ١٤٦، مقالات الأصول: ٣٩٠/٢ - ٣٩٨.

٢٢٣. قوله: من جهة الشك في بقاء قيده... إلى آخره^(١).

أقول: وذلك أيضاً:

تارة: من جهة الشبهة المصدقية في القيد المأخوذ بمفهومه الميّن.

وأخرى: من جهة الشبهة المفهومية مع الجزم ببقاء معنى وزوال معنى آخر.

وثالثة: من جهة الشك في أخذ أحد القيدين الميّنين مفهوماً من حيث الشبهة الحكمية.

فإن كان من قبيل الأوّل فلا بأس باستصحابه في مورد يكون الأثر مترتباً على المقيد بصرف وجود القيد بنحو مفاد كان التامة، كإكرام زيد في ظرف وجود النهار.

وأما لو كان الأثر مترتباً على كينونة الآن الخاصّ متّصفاً بالنهارية بنحو مفاد كان الناقصة فإجراء الاستصحاب لإثبات أثر مترتب على هذه الجهة مبني على مثبتية الأصل، وإلا فللنظر فيه مجال.

وأما إن كان من قبيل الآخرين ففي جريان الاستصحاب حتى بنحو مفاد كان التامة بالنسبة إلى ما هو المأخوذ في موضوع الحكم بنحو الإجمال كمال نظير وإشكال؛ لأنّه في الحقيقة راجع إلى استصحاب عنوان إجمالي لا يكون مثله مورد الأثر.

ولقد تقدّم في طيّ الاستصحاب الكلي بيان منع جريان الاستصحاب في أمثال المقام الذي يكون الحكم لأحد الخصوصيتين بلا موضوعية جامع في

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٠٩، (المجمع): ٢٣٦/٢.

البين، فراجع إليه وتأمل فيه كي تزداد^(١) بصيرة في المقام.

هذا كله في استصحاب نفس المقيّد.

وأما استصحاب الفعل المقيّد بالزمان، فإن كان من قبيل الآخرين فلا مجال لاستصحابه أيضاً ولو قلنا بمساحة العرف في موضوعه؛ وذلك من جهة أنّ الشكّ في بقاء^(٢) المقيّد ناشئ عن الشكّ في دخل أحد المعنيين المرّد بين الزائل والباقي.

ومن المعلوم: أنّ لازمه رجوع الشكّ في بقاءه إلى الشكّ في بقاء ما هو موضوع التكليف من أحد المقيدين، ومثل ذلك بهذا النحو من العنوان الإجمالي لا يترتب عليه الأثر كي يجري في مثله الاستصحاب.

نعم، لا بأس بجريان استصحاب حكمه بناءً على فهم العرف ظرفيّة القيود^(٣) لا مقوميّة مثلها للموضوع، كما هو واضح وجهه.

وإن كان القيد المشكوك من قبيل الأوّل؛ فإن كان المأخوذ في موضوع الأثر هو وجود المقيّد بنحو مفاد كان التامة فلا بأس باستصحابه حتّى في صورة كون القيد المأخوذ فيه بنحو مفاد كان الناقصة.

وأما إن كان الأثر مترتباً على مقيديّة الموجود^(٤) بنحو مفاد كان الناقصة فلا يجري الاستصحاب فيه ولو كان القيد المأخوذ فيه بنحو مفاد كان التامة؛ لعدم

(١) في «ن» «ش»: «يزداد ذلك»، ولعلّها: «يزداد لك».

(٢) في «ش»: «إبقاء» بدل «بقاء».

(٣) في «ن»: «المقصود» بدل «القيود».

(٤) في «ن»: «الوجود» بدل «الموجود».

العلم بحاله السابق، كما لا يخفى^(١).

٢٢٤. قوله: فإن كان من جهة الشك... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى ما في إطلاقه، بل لا بدّ فيه من التفصيل الذي أشرنا إليه سابقاً، فراجع^(٣).

٢٢٥. قوله: فيقال إنّ الإمساك كان... إلى آخره^(٤).

أقول: ذلك يتمّ بالنسبة إلى ما يترتب على بقاء الإمساك النهاري، وأمّا لو كان الغرض إثبات كون شخص الإمساك الموجود إمساكاً نهاريّاً فلا يثبت بمثله، ولعلّه إلى ذلك أشار بقوله: «فتأمل»^(٥).

٢٢٦. قوله: فإنّه يقال نعم... إلى آخره^(٦).

أقول: هذا مع إمكان كون الزمان من قيود الحكم، بمعنى كونه من الجهات التعليلية لثبوت موضوعه^(٧) لا ظرفاً محضاً؛ فإنّه في هذه الصورة أيضاً لا بأس بجريان الاستصحاب دقّة على ما مرّ شرحه في أوّل المسألة عند التعرّض لشبهة

(١) راجع نهاية الأفكار: ١٤٦/٤-١٥٣، مقالات الأصول: ٣٩٠/٢-٣٩٨.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٠٩، (المجمع): ٢٣٧/٢.

(٣) راجع التعليقة السابقة.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٠٩، (المجمع): ٢٣٧/٢.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٠٩، (المجمع): ٢٣٧/٢.

(٧) في «ش»: «لثبوت لموضوعه» بدل «لثبوت موضوعه».

جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية، فراجع^(١).

٢٢٧. قوله: أو الأمور الاعتبارية... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى أن ما أُفيد إنما يتم فيما إذا كانت الأمور الاعتبارية^(٣) في اعتبار ذاتها مانعةً للجعل بلا احتياجٍ في بقائها إلى كيفية الجعل سعةً وضيقاً. وأما لو كانت في بقائها أيضاً تابعةً كيفية الجعل فأصالة عدم الجعل الخاص محكمة.

نعم، لو شك في كيفية اعتبارها أيضاً لا يجدي عدم الجعل الخاص، بل الأصل بقاء نفس الأمر الاعتباري، ووجهه ظاهر.

[التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي]

٢٢٨. قوله: لا إشكال في ما إذا كان مشروطاً... إلى آخره^(٤).

أقول: كيف لا إشكال بناءً على مختاره رحمته من عدم استناد الشرطية للتكليف إلى الجعل، وكونه من الأمور الواقعية؟!

إذ القضية التعليقية المتيقنة والمشكوكه حينئذٍ من الأمور الواقعية العقلية الغير المرتبطة بالآثار الشرعية، ولا لها أثر شرعي فكيف يشملها [أ] عموم «لا

(١) سيأتي في ص ٤٠٧ - ٤١٠.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٠، (المجمع): ٢٣٩/٢.

(٣) في «ش»: «الاختيارية» بدل «الاعتبارية».

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١١، (المجمع): ٢٣٩/٢، وفيه «لا ينبغي الإشكال».

تنقض» الناظر إلى القضايا الشرعية؟!!

ولعمري إنَّ مثل هذا الكلام اعترافٌ منه بأنَّ أمثال هذه التعليقات مستندةٌ إلى جعلٍ شرعيٍّ، وأنها مجعولة بعين جعل التكليف بنحوٍ خاصٍّ قبال جعلها [١] مطلقاً؛ إذ بناءً عليه لا بأس بجريان الاستصحاب في هذه الجهة؛ لأنه أمرٌ ينتهي بالأخرة إلى الجعل، وهذا أيضاً على ما هو المعروف من جعلية الأحكام التكليفية. وأما على المختار من انتزاع التكليف عن مرحلة محرّكية إظهار الإرادة فكذلك أيضاً؛ إذ القضية التعليقية بالأخرة منتهيةٌ إلى كيفية إرادة الشارع وإظهارها، ولا نعني من الآثار الشرعية إلا ما كانت منتهية إلى الإرادة الشرعية. بل وبناءً على هذا لا يحتاج إلى استصحاب القضية التعليقية، بل لنا استصحاب أمرٍ فعليٍّ من الإرادة المنوطة معلّقة على وجود الشرط خارجاً^(١).

ثمَّ إنّه - بناءً على جعلية مثل هذه التعليقات وشرعيّتها - لا يحتاج في إجراء الاستصحاب فيها إلى الالتزام بمرتبة وجودٍ لها كي يرد عليه بأنَّ التعليقات المزبورة نظير الملازمات الواقعية بين الشيئين ليست من الوجودات الخارجية، بل إنّها هي منتزعة عن مجرد استحالة انفكاك أحدهما عن الآخر خارجاً.

نعم، ما هو موجودٌ خارجيٌّ هو الجعل الذي هو منشأ هذه الاستحالة المنشأ لانتزاع الملازمة، كما أنّه قد يكون المنشأ ذاتياً للطرفين لا جعلياً، وأين هذا من وجود نفس الملازمة الذي هو مساوق القضية التعليقية؟!!

(١) في «ش»: «بوجود الشيء في فرضه ولحاظه، ومثل هذا أمرٌ فعليٌّ لا تعلقيٌّ، وإن كانت محرّكية هذه الإرادة المنوطة معلّقة على وجود الشرط خارجاً» بدل «معلّقة على وجود الشرط خارجاً».

بل يكفي مجرد انتهاء أمرها إلى الجعل في شمول عموم حرمة النقض؛ نظراً إلى كفاية كون الشيء منتهياً بالأخوة إلى الجعل الشرعي في شمول «لا تنقض» بلا احتياج إلى كونه أثراً شرعياً بلا واسطة، كما لا يخفى.

كما أنه لو قيل بأن مثل هذه التعليقات من الأمور الواقعية الغير الجعلية لا يكون محط الاستصحاب ولو قلنا بأن لها حظاً من الوجود، كما هو ظاهر.

وتوهم: أن[ه] بناء على عدم جعلية هذه التعليقات كما يصدق فعلاً اليقين فعلاً بهذا التعليق سابقاً كذلك يصدق أيضاً اليقين بالوجوب منوطاً بوجود الشيء في فرضه ولحاظه.

ولازمه شمول «لا تنقض» لمثل هذا اليقين المنوط بالقضية الشرعية، وإن لم يشمل العموم اليقين الفعلي المطلق بالقضية التعليقية المنتزعة عن إناطة الوجوب أو الحرمة بشيء بإناطة واقعية غير شرعية.

غاية الأمر، لازم شمول «لا تنقض» لليقين المنوط كون حرمة النقض منوطاً بوجود الشيء المنوط به، فينتج مثله استصحاباً منوطاً بما أنيط به اليقين المزبور المستلزم للعلم بفعليته عند العلم بحصول ما علق عليه من مثل الغليان في المورد.

مدفوع غاية الدفع بتوضيح: أن ما هو منوط به اليقين الفعلي بالوجوب سابقاً هو الغليان سابقاً لا مطلق الغليان، وما هو معلق على مطلق الغليان هو اليقين سابقاً لا اليقين الفعلي، وعلى أي تقدير لا يصلح مثل هذا المعنى أمر الاستصحاب في المقام؛ إذ سبق إن كان قيداً للمعلق عليه فاليقين وإن كان فعلياً لكن مجرد ذلك لا ينتج نتيجة عملية.

وإن كان قيداً لليقين فلا مساس له بباب الاستصحاب الناظر إلى حرمة نقض اليقين الفعلي بالأمر السابق لا اليقين السابق الزائل فعلاً.

وعليه: فلا مجال في تطبيق الاستصحاب في أمثال الباب إلا بتعلق اليقين بالوجوب المنوط سابقاً، الذي هو عين اليقين بالقضية التعليقية، لا اليقين المنوط بأمر فعلي؛ إذ مثل هذا المعنى إنما يتصور في صورة الجزم ببقاء التعليق والشك في تحقق المعلق عليه في شخص المورد مع العلم بوجوده إجمالاً - كما شرحنا موارد في ذيل الاستصحاب الكلّي^(١) - ولا يكاد يجري هذا التقريب في أمثال المقام الذي يشك في بقاء أصل^(٢) التعليق.

وذلك المقدار واضح، لا يحتاج إلى مزيد تطويل إلا من جهة رفع ما يقع [من] المغالطة من بعض من عاصرناه^(٣) في المقام، عصمنا الله من أمثال هذه الشبهات والمغالطات^(٤).

(١) تقدّم في ص ٣٩٢ من هذا الجزء.

(٢) في «ن»: «نفس» بدل «أصل».

(٣) راجع نهاية الدراية: ١٧٢/٥.

(٤) «لا يحتاج إلى مزيد تطويل إلا من جهة رفع ما يقع المغالطة من بعض من عاصرناه في المقام عصمنا الله من أمثال هذه الشبهات والمغالطات» ليست في «ش».

[إشكال ابتلاء الاستصحاب التعليقي بالمانع]

٢٢٩. قوله: قلت: لا يكاد يضرّ استصحابه... إلى آخره^(١).

أقول: توضيحُ ما أفاد في المقام بأن يقال:

إنَّ استصحاب الحليّة السابقة إنّما يعارض استصحاب الحرمة التعليقيّة على فرض اقتضاء بقاء الحليّة إلى حين الشكّ به اجتماعه مع الحرمة الفعلية المضادة معها، وهذا المعنى غير متصوّر في المقام.

لأنَّ [ال]حليّة المغيّا بالغلين على فرض بقاء[ل] إلى زمان الشكّ لا يؤوّل أمره[ل] إلى اجتماعها مع الحرمة الفعلية المنوطة بالغلين؛ لأنّ الغلين الذي هو غاية الحليّة و شرط الحرمة بوجوده يُفني الأوّل ويحدث الثاني، كما أنّ الأمر بالعكس في ظرف عدمه.

فعلى أيّ حالٍ يستحيل أوّل الأمر في بقاء القضيتين بحسب الوجدان إلى اجتماع الضدين، فكيف ببقائها بمقتضى الاستصحاب؟! هذا ملخص ما أُفيد.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ القطع بالحليّة السابقة المغيّا حين عدم حصول الغاية ملازمٌ مع القطع بحليّة الذات فعلاً، فإذا شكّ فيه من جهة الشكّ في غايته غاية فكما أنّ استصحاب الحليّة الخاصة بخصوصيته [ال]تعليقيّة^(٢) بعدم كذا محالّ، كذلك استصحاب نفس الحليّة الفعلية مع قطع النظر عن الخصوصية

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤١٢، (المجمع): ٢٤٠/٢.

(٢) في «ش» و «ن»: «تعليقة»، ولعلّ الأولى «معلقة».

ولو من جهة احتمال بقاءه بلا تعليقٍ على عدم الغليان أيضاً محال، وما يعارض
الحرمة التعليقية هو هذا الاستصحاب، لا استصحاب الحلية المقيدة بوصف
تقييده بعدم الغليان.

نعم، غاية ما يمكن أن يقال: إنَّ الشكَّ في بقاء هذه الحلية الفعلية مسبَّبٌ عن
الشكَّ في بقاء التعليق المزبور؛ إذ مع بقاءه لا يبقى مع وجود الغليان شكٌّ في بقاء
الحلية الفعلية.

ولكن ذلك غير ما أُفيد من عدم مجالٍ لأصل المعارضة، بل الأولى إبداء
المعارضة ممَّا ذكرنا من الاستصحابين، ثمَّ يعالج بينهما بما ذكرنا من سببية الشكَّ
في بقاء التعليق المزبور بالنسبة إليه.

ومن هنا ظهر أيضاً: أنَّ ما هو حاكمٌ على استصحاب الحلية الفعلية هو
استصحاب تعليق الحلية على عدم الغليان، لا تعليق الحرمة على وجوده؛
كيف؟! ونفي الحلية ليس إلَّا من لوازمه العقلية فلا يكون استصحابه
حاکماً عليه.

فحينئذٍ فما ينساق من كلمات شيخنا العلامة تبريزي ^(١) من جعل الحكومة بين
استصحاب الحرمة التعليقية والحلية الفعلية منظوراً فيه.

ثمَّ إنَّ ذلك كله أيضاً في صورة كون تعليق الحرمة بوجود شيءٍ شرعاً
مستلزماً لتعليق الحلية على عدمه كذلك، بأن يكون القيد بوجوده وعدمه دخيلاً
في أصل مقتضى الحلية والحرمة.

وأما لو كان دخلُ القيد بوجوده في مقتضى الحرمة ملازماً عقلاً لعدم الحلية

(١) راجع فرائد الأصول: ٢٢٣/٣ - ٢٢٤.

الفعلية من جهة أهمية المفسدة عن مقتضى الحلّة بلا دخلٍ للقيّد في نفي اقتضاء الحلّة أبداً، بل كان عدم الحلّة بملاك التراحم وأهميّة مقتضى الآخر في التأثير فلا شبهة حينئذٍ في أنّ استصحاب الحلّة المغيّة لا يكون [لها] مجالاً أصلاً.

لأنّ الحلّة الخاصّة بهذه الخصوصية لا تكون شرعيّةً ولا لها أثر شرعيّ، نظير تعلقيّة التكليف بالقدرة وعدم المزاحم التي لا يكون أمر وضع مثلها ورفعها بيد الشارع والشرع أبداً، فحينئذٍ يبقى استصحاب الحلّة الفعلية جارياً بلا حاكمٍ عليه.

ولازمه: الأول إلى التعارض مع استصحاب الحرمة التعليقية بلا حكومة لأحد الاستصحابين على الآخر أصلاً، كما لا يخفى.

٢٣٠. قوله: ثابتاً لأفراد المكلف... إلى آخره^(١).

أقول: كما أنّ الحكم قد يكون ثابتاً لأفراد العنوان بخصوصياتها الفردية، أعمّ من الأفراد المحققة والمقدّرة كذلك قد يكون الحكم ثابتاً لنفس الطبيعة السارية في ضمن الأفراد على نحوٍ لا يكون الفرد بخصوصيّة الفردية مشمولاً حكم، بل الحكم الثابت له إنّما هو من حيث كونه واجداً للطبيعة السارية فيه وفي غيره، كما هو ظاهر غالب القضايا الطبيعية من مثل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) أو (تواضع للعالم)^(٣).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٣، (المجمع): ٢٤٢/٢.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٣) في «ن»، «ش»: «العالم»، وهو تصحيف، فالصواب ما أثبتناه كما يقتضيه المطلب الممثل له.

نعم، قد يكون الحكم وضعياً أم تكليفاً ثابتاً لصرف وجود الطبيعي الساقط بأوّل وجوده من دون سراية مثله إلى الفرد حتّى بحصّة من الطبيعي الذي هي في ضمنه قبل تطبيقه عليه بأوّل وجوده، ومثل ذلك طور آخر من الثبوت غير مرتبط بالأوّلين.

وربّما يكون من هذا الباب الطبيعيّ الواقع في حيّز غالب الأوامر، بل والطبيعيّ الذي ثبت له ملكيّة الزكاة والخمس، بل وكذلك الأمر في الأوقاف العامّة الثابتة للجنس القابل لتملّكها بقبض شخص واحد من المصاديق، لا اقتضاء^(١) مثلها التشريك بين الأفراد أصلاً.

وعليه: فما في بعض كلمات الشيخ عليه السلام^(٢) من تقريب ثبوت الحكم للطبيعيّ واستصحاب مثل هذا الحكم عند الشكّ في نسخه إنّما يراد من الطبيعيّ هو الطبيعيّ بالمعنى الأوّل، لا الطبيعيّ بالمعنى الأخير كي يرد عليه ما أُفيد.

وهو أيضاً غير راجع الى ما أفاده المصنّف أيضاً^(٣)؛ لأنّه غير فرض ثبوت[ه] للفرد الأعَمّ من المقدّر والمحقّق، كما لا يخفى^{(٤)(٥)}.

(١) في «ن»، «ش»: «اقتضاءات»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٢٢٦/٣.

(٣) راجع كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٤١٣-٤١٤، (المجمع): ٢٤٣/٢.

(٤) هذه التعليقة بتمامها ليست في «ن».

(٥) راجع نهاية الأفكار: ١٦١/٤-١٧٣، مقالات الأصول: ٣٩٨/٢-٤٠٤.

[التنبيه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقة]

٢٣١. قوله: ثابتاً لعامة أفراد المكلف... إلى آخره^(١).

أقول: قد يتوهم بأن عموم الحكم للأفراد المتدرّجة الزمانيّة فرع عدم اختصاصه بزمانٍ دون زمانٍ؛ كيف؟! ومع التخصيص بالزمان السابق - ولو من جهة النسخ الذي هو بمنزلة التخصيص في الأزمان - يستحيل دخول الأفراد التدريجيّة في زمان النسخ في العامّ السابق أو إطلاقه.

وحيث فلا يجتمع الشكّ في النسخ مع العلم بدخول الأفراد بعد زمان النسخ في العامّ من الأوّل، بل الشكّ فيه ملازمٌ مع الشكّ في الدخول.

ولازمه حيثئذ: عدم إثارة استصحاب الحكم الثابت لأفراد المكلف، ولأنّ القضية المتيقّنة في هذا الاستصحاب ليس-[ت] إلا ثبوت الحكم لعنوان يُشكّ في دخول هذه الأفراد فيها، ومثل هذا المعنى لو كان جزمياً غير مثمرٍ لإثبات الحكم للأفراد الموجودة الفعلية فضلاً عن أن يكون استصحابياً.

نعم، مثل هذا الاستصحاب إنّما يصحّ ويثمر عند الشكّ في حصول النسخ في المخلوقين المتصوّر في حقّهم البداء الحقيقيّ؛ إذ حيثئذ لا مضادة بين الجزم بدخول هذه الأفراد الفعلية في المراد من العامّ الصادر منه أولاً وبين الجزم بالنسخ وبدائه عن حكمه فضلاً عن الشكّ فيه.

ولكن تعالى الله عن تصوير هذا المعنى بالنسبة إلى ذاته المقدّسة، الغير المتصوّر فيه البداء الحقيقيّ الغير المنفكّ عن جهله بمصالح العمل

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤١٣، (المجمع): ٢/٢٤٢.

وخصوصياته.

هذا غاية البيان للتوهم المزبور.

وقد يُقال في وجه فسادہ: بأنّ ما أُفيد من ملازمة الشكّ في النسخ مع الشكّ في العموم من الأوّل في غاية المتانة.

ولكن نقول: إنّ الشكّ في دخول الفرد في المراد من العامّ إذا كان ناشئاً عن الشكّ في النسخ فباستصحاب عدم النسخ يرفع مثل هذا الشكّ و[يثبت] الحكم بكونه مراداً.

ولكنّ الأولى أن يقال: إنّ مقتضى العموم ثبوت الحكم لجميع الأفراد لولا النسخ^(١) في البين، ولازمه حينئذٍ كون منشأ الشكّ في شمول الحكم الواقعيّ لمثل هذا الفرد هو النسخ ليس إلّا، فاستصحاب عدم النسخ يكفي حينئذٍ لنفي هذه الجهة من الشكّ بلا احتياجٍ إلى توسيط إثبات كونه مراداً للعامّ كي يوجب مثبتية الأصل المزبور.

وببيانٍ آخر نقول: إنّ الغرض من استصحاب حكم العامّ هو استصحاب الحكم الثابت لعموم الأفراد من غير جهة النسخ بملاحظة الشكّ في بقائه من ناحية شبهة النسخ، ومثل هذا المعنى يثمر لنا في ترتيب الآثار العمليّة [ة] على الأفراد الموجودة.

ثمّ إنّ ذلك على فرض إجراء استصحاب الحكم التنجيزيّ، وإلّا بالنسبة إلى استصحاب الحكم التعليقيّ فلا غبار^(٢) فيه؛ لأنّ مرجع الشكّ في نسخ حكم

(١) في «ش»: «لا نسخ» وفي «ن»: «نسخ»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ش»: «فلا اعتبار» بدل «فلا غبار».

العام السابق إلى الشك في بقاء [ال]قضية [ال]تعليقية، وهو أن كل فرد لو وجد لكان محكوماً؛ إذ مثل هذه القضية التعليقية معلومـ[ة] سابقاً ومشكوكـ[ة] لاحقاً؛ من جهة الشك في نسخـ[ها] [ال]راجع إلى رفع الملازمة المزبورة، فيستحب مثل هذه القضية التعليقية إلى زمان وجود الأفراد الحالية، فيترتب عليها آثارها، والله العالم بحقيقة الحال^(١).

٢٣٢. قوله: ضرورة أن التكليف والبعث... إلى آخره^(٢).

أقول: إن ما تحتاج إليه فعلية التكليف هو وجود الموضوع خارجاً، وأما كون الموضوع هو الشخص بعناوينه الخاصة المخصوصة بلا صلاحية موضوعية العناوين العامة الذاتية أو العرضية فلا وجه للالتزام به.

وعليه: فلا مانع في توجه البعث والتكليف بالنسبة إلى الطبائع حين وجود مصاديقها.

غاية الأمر، يصير مثل هذا الإنشاء المتعلق بالعناوين العامة فعلياً تدريجياً حسب تدريجية وجود مصاديقه خارجاً؛ وذلك أيضاً لا بمعنى كون وجود المصاديق بخصوصياتها الخاصة دخيلة في فعلية الحكم نحو الطبائع، بل بملاحظة عينية وجودها لوجود طبائعها صارت منشأً لفعلية أحكامها.

ففي الحقيقة ما هو منشأً لفعلية الحكم المتوجه إلى الطبيعة هو وجود الطبيعي الذي هو منشأً انتزاعه، لا وجود الفرد بما هو فرد.

غاية الأمر، اتحادهما في الخارج بنحو من الاتحاد صار منشأً لعدم انفكاك

(١) راجع نهاية الأفكار: ١٧٣/٤-١٧٧، مقالات الأصول: ٤٠٤/٢-٤٠٦.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤١٤، (المجمع): ٢٤٣/٢.

وجود الموضوع عن وجود الفرد، وإلا فما هو شرط فعلية الإنشاء المتعلق بالطبيعي هو وجود الطبيعي الذي هو الموضوع بما هو وجود الطبيعي، لا بما هو وجود الفرد^(١).

ولذا قلنا سابقاً: بعدم احتياج إلى إرجاع القضايا الطبيعية إلى القضايا الحقيقية، بمعنى تعلق الحكم على الأفراد بما هي أفراد أعم من الفعلية والفرضية.

نعم، غاية ما في الباب هو أن في غالب أمثال هذه القضايا الطبيعية يكون الموضوع هو الطبيعة السارية المعبر عنها [أ] في لسان بعض الأساطين بالعموم السرياني^(٢)، لا الطبيعة بصرف^(٣) وجودها الصادق بأول وجودها، والساقط بامثال فرد من أفرادها.

ومن هذه الجهة قلنا: بأن مراد شيخنا العلامة^(٤) من القضية الطبيعية السارية، لا الطبيعة بصرف وجودها كي يكون المقام من قبيل ثبوت الزكاة للطبيعة، كما لا يخفى.

(١) في «ش»: «وجود الموضوع بما هو وجود الطبيعي ولذا قلنا» بدل «عن وجود الفرد وإلا فما هو شرط فعلية الإنشاء المتعلق بالطبيعي هو وجود الطبيعي الذي هو الموضوع بما هو وجود الطبيعي، لا بما هو وجود الفرد».

(٢) إشارة إلى المبنى المنسوب إلى صاحب قوانين الأصول، راجع: التعليقة على المكاسب للسيد عبد الحسين اللاري: ٣٨٢/١.

(٣) في «ش»: «يكون بصرف» بدل «الطبيعة بصرف».

(٤) ينظر فرائد الأصول: ٣ / ٢٢٦ - ٢٢٧.

٢٣٣. قوله: **إِلَّا أَنَّهُ غَيْرِ مُجِدٍّ...** إلى آخره^(١).

أقول: ذلك كذلك لولا دعوى الجزم بالملازمة بينهما أيضاً ظاهراً، فافهم وتأمل فيه، والله العالم بحقائق الأمور.

[التنبيه السابع: الأصل المثبت]

٢٣٤. قوله: **لا شبهة في أَنَّ قضية أخبار الباب...** إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى أَنَّ مقتضى هذا البيان كون نتيجة التنزيل في الاستصحاب - نظير سائر التنزيلات الشرعية في مثل «الطواف بالبيت صلاة»^(٣) وأمثالها - جعل الأثر الحقيقي المماثل للأثر الواقعي.

وحينئذ نقول: إنَّ لازم ذلك اختصاص جريان الاستصحاب في الموضوعات بصورة كون الموضوع محلَّ ابتلاء المكلف كي يتصور في حقه جعل مماثل أثره الواقعي في حقه في ظرف الشك به.

ويلزمه حينئذ: عدم صحة استصحاب إطلاق ماءٍ خارج بنفسه عن محلَّ الابتلاء مع فرض كون إطلاقه محلَّ ابتلاء الإنسان؛ إذ مع فرض انعدام الماء في زمان الشك في طهارته كيف يمكن جعل الطهارة حقيقةً للماء المعدوم؟!

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٤، (المجمع): ٢٤٤/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٤، (المجمع): ٢٤٤/٢.

(٣) عوالي اللآلي: ٢١٤/١ ح ٧٠ الباب ٣٩، وعنه مستدرک الوسائل: ٤١٠/٩ ح ٢ الباب ٣٨، وتكملة الحديث: «إِلَّا أَنَّ اللَّهَ أَحَلَّ فِيهِ النُّطْقَ».

وروي من دون هذا الذيل في عوالي اللآلي: أيضاً: ١٦٧/٢ ح ٣ باب الطهارة.

خصوصاً لو قيل بأن الطهارة منتزعة عن أحكام تكليفيّة قائمة بنفسه، كجواز شربه وسائر استعمالاته؛ فإنّ جعل مثل هذه الأحكام التكليفيّة حقيقةً للموضوع المعلوم في ظرف جعله غلطٌ واضحٌ.

ونظيرُ هذا المثال: ما لو نذر أن يصليّ في يوم الجمعة ركعتين على تقدير حضور ولده، ثمّ نذر أن يعطي فقيراً شيئاً على تقدير وجوب ركعتين من الصلاة يوم الجمعة، فشكّ في يوم السبت في وجوب صلاة يوم الجمعة من جهة الشكّ في حياة ولده المستتبع ذلك للشكّ في وجوب الإعطاء على الفقير؛ فإنّ موضوع التكاليف - الذي هو الصلاة فعلاً - خارجٌ عن محلّ الابتلاء الغير القابل بجعل التكاليف في ظرف الشكّ له.

ولازمه: عدم إثمار استصحاب حياة الولد بجعل مثل الوجوب المزبور المنتهي إلى وجوب إعطاء الفقير شيئاً فعلاً^(١).

بل لازمٌ ما ذكر: عدم إثمار استصحاب طهارة المرأة عن حيضها إلى آخر الوقت الموجب لوجوب القضاء عليها؛ بناءً على كون القضاء من آثار فوت الفريضة؛ إذ كونه فريضة فرع عدم خروجه عن محلّ ابتلاء المكلف^(٢)؛ والمفروض أنّ في زمان الشكّ في بقاء الطهارة خرجت الصلاة عن محلّ الابتلاء بها^(٣)، فكيف بمثله يحرز كونه فريضة فائتة موجبة لوجوب قضائه؟!

وبالجملة: أمثال هذه الأمثلة التي يكون موضوع الأثر المجعول خارجاً عن

(١) في «ش»: «الإعطاء فعلاً» بدل «إعطاء الفقير شيئاً فعلاً».

(٢) في «ش»: «الابتلاء» بدل «ابتلاء المكلف».

(٣) في «ن»: «ابتلائه» بدل «الابتلاء بها».

محلّ الابتلاء وأنّ المبتلى به هو أثر الأثر غير عزيز جداً.

ولازم المقالة المزبورة عدم جريان الاستصحاب في مثلها، والالتزام بذلك خروجٌ عن صناعة الأصول وغير قابلٍ للاعتناء به جداً.

ومنشأ هذا التخيل ليس إلّا توهم أنّ مفاد التنزيل في الاستصحاب من قبيل التنزيلات الشرعية الناشئة من الشارع بلحاظ جعل الأثر المتمشي من قبله، مع أنّه قد أشرنا كراراً بأنّ أمثال هذه التنزيلات - كتنزيل مفاد أدلة الطرق والأمارات - راجعٌ إلى الأمر ببناء المكلف بلحاظ الأعمال الناشئة من قبله.

ففي الحقيقة مرجعُ هذه التنزيلات إلى الأمر بتوسعة المتيقن بلحاظ ما يترتب عليه من العمل ولو بالواسطة، كما هو الشأن في جميع موارد تعلّق التنزيل بالموضوعات؛ لأنّ الأعمال المقصودة من توسعتها مرتبةٌ عليها بواسطة توسعة أثرها.

وبهذه الملاحظة نقول: إنّ توسعة الموضوع لا بدّ وأن يكون من حيث موضوعيته لا من حيث ذاته؛ لأنّ العمل المقصود من التعبد به مرتّبٌ على هذه الحيثية، ومن البديهيّ أنّ توسعة الشيء من حيثية موضوعيته: إمّا عين توسعة أثره بلحاظ العمل المترتب عليه.

أو ملازم له بملازمة عرفية موجبة للانتقال من التعبد بوجود الموضوع من حيث موضوعيته إلى التعبد بوجود محموله.

ثمّ في طرف المحمول أيضاً يلحظ بأنّ العمل على أيّ حيثية منه يترتب؟
فإن كان مترتباً على نفس ذاته فتقف^(١) التوسعة عليه، وإن كان مترتباً على

(١) في «ن»، «ش»: «فليقف»، ولعلّ الأولى ما أثبتناه.

أثره فلا محيص من أن يكون توسعة الأثر أيضاً من حيثية موضوعيته لأثر آخر، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مقام العمل.

وبمثل هذا البيان ربّما نصّح جريان الاستصحاب في أوّل السلسلة المنتهي بوسائط عديدة إلى مقام العمل.

وعليه: فلا يجدي الالتزام بأنّ التعبد بالشيء بلحاظ التعبد بأثره بلا واسطة في نفي حجّة الأصول المثبتة؛ لأنّ مقتضى التقرير المزبور كون التعبد بالشيء من حيث موضوعيته لأثره بلا واسطة ملازماً مع التعبد بأثره كذلك.

غاية الأمر، التعبد بأثره من حيث موضوعيته لأثر آخر بلا واسطة أيضاً مستتبع لأثره، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مقام العمل.

كما أنّه لا يجدي أيضاً في نفي الأصول المثبتة دعوى: لا بدّية كون التعبد بالشيء بلحاظ التعبد بأثره شرعاً لا عقلاً وعادة؛ لعدم تمثّليهما^(١) من ناحيته؛ إذ ما لم ينشأ من قبله جعلهما حقيقة، لا التعبد بوجودها الراجع إلى التوسعة الصوريّة بلحاظ العمل؛ إذ مثل هذه التوسعة في الآثار العقلية والعادية بلحاظ العمل كتوسعة الموضوعات الشرعية كذلك من شؤون الشارع^(٢).

وعليه: فلا مفرّ من حجّة الأصول المثبتة إلّا دعوى: انصراف مثل هذه التنزيلات إلى توسعة الموضوعات بما هي موضوعات للقضايا الشرعية، وكون مثلها كسائر التنزيلات من مثل حديث الرفع ونفي الضرر والخرج ناظرة إلى توسعة القضايا الشرعية دون غيرها.

(١) في «ش»: «تمثّليها» بدل «تمثّليهما».

(٢) راجع نهاية الأفكار: ٤/١٨٠.

وذلك أيضاً هو عمدة الفارق بين كون الأثر الشرعي مترتباً على المتيقن بتوسيط أثر شرعي فباستصحابه يترتب، وبين ما يكون مترتباً على الموضوع بتوسيط غيره فلا يترتب.

فعمدة منشأ الإعراض عن الأصول المثبتة هو: هذه الجهة من الانصراف، لا مجرد انصراف التنزيل إلى جعل الأثر بلا واسطة؛ إذ لازمه عدم جريان الاستصحاب في الأمثلة المتقدمة، وهو كما ترى دون الالتزام به خرط القتاد.

ثم إنه من التأمل فيما ذكرنا من البيان ظهر: فساد توهم ابتلاء الأصول المثبتة بوجود معارض لها [١] من طرف استصحاب عدم أثره الفعلي العقلي المسبوق بالعدم؛ إذ ذلك فرع كون المبنى في حجّة الأصول المثبتة^(١) إطلاق التنزيل بلحاظ جعل الأثر حقيقة ولو بالواسطة بلا نظر إلى جعل الوسائط، ولقد عرفت أنه بمعزل عن التحقيق.

بل مفاد التنزيل في أمثال المقام ليس إلا التعبد بالشيء بلحاظ التعبد بأثره بلا واسطة، كما أن التعبد بأثره أيضاً بلحاظ التعبد بأثره كذلك إلى أن ينتهي إلى مقام العمل، فباستصحاب أوّل سلسلة الوجودات المرتبطة والقضايا الطويلة يوسّع جميع القضايا المنتهية بالأخيرة إلى العمل.

وبعد ذلك فصّح أن يقال: بأنّ الشكّ في وجود الأثر العقليّ الفعليّ - الذي هو أحد الوسائط - مسبّب عن الشكّ في وجود سببه، فتوسعة سببه وموضوعه إذاً يثبت نفسه المستتبع^(٢) لتوسعة أثره المنتهى إلى مقام العمل لا يبقى شكّ في

(١) في «ش»: «حجّتها» بدل «حجّة الأصول المثبتة».

(٢) كذا في «ن»، «ش».

وجوده كي يشمل مثله عموم «لا تنقض» من ناحية سبق عدمه.

نعم، لو بنينا على اقتضاء توسعة الشيء في باب الاستصحاب توسعته حتى من حيث معلوليته لشيء آخر، الذي لازمه توسعة علته^(١) وموضوعه أيضاً كان لمثل هذه المعارضة مجال؛ من جهة أن استصحاب وجود الحياة المتيقنة [لـ] سابقاً يقتضي توسعة [الـ] وجود لحياته^(٢) من حيث موضوعيته لكذا^(٣) المستتبع لتوسعة أثره ونفي الشك عنه، واستصحاب عدمه من حيث معلوليته للحياة مستتبع لنفي الشك عن الحياة، فيتعارض حينئذ الاستصحابان من دون وجهٍ لترجيح الأقدم وجوداً من حيث المرتبة في شمول العموم.

ولكن استفادة هذا المقدار من الإطلاق في أدلة التنزيل دون إثباته خرطُ القتاد.

وعليه: فنفي استصحاب الحياة بلا معارضٍ، ولازم جريانه نفي الشك عن أثره المخرج له عن عموم دليل الاستصحاب، وبهذه الملاحظة يجري أيضاً الاستصحاب في الموضوعات المتيقنة سابقاً الخارجة حين الشك بها عن محلّ الابتلاء بلا شبهة معارضة الأصلين في الموضوع وعدم المحمول.

وذلك يكشف عن أن مبنى جريان الأصل في مثلها المنتهي بالآخرة إلى العمل بوسائط كثيرة هو التقرير الذي نحن ذكرنا، لا توهم كون التنزيل فيها بلحاظ جعل الأثر بالواسطة.

(١) في «ن»: «علته» بدل «علته».

(٢) في «ن»: «لحيته» بدل «لحياته».

(٣) في «ش»: «لأثر كذا» بدل «لكذا».

كيف؟! ولو كان المبنى ذلك - مضافاً إلى أنه مستلزمٌ لحجّة الأصول المثبتة بنفسه وهادم لما أسسوا من مبنى عدم حجّة الأصول المثبتة من انصراف الدليل إلى جعل الأثر بلا واسطة - [ف]إنّه يلزم ابتلاء الأصل فيها باستصحاب عدم الواسطة أيضاً.

ولازمه عدم جريان الاستصحاب في الأمثلة السابقة ولو من جهة ابتلائه بوجود المعارض.

وهو كما ترى خارجٌ عن صناعة الأصول، فتدبرّ في المقام فإنّه من مزال الأقدام.

[ترتيب الآثار الشرعيّة الملازمة للمستصحاب]

٢٣٥. قوله: وإنّما الإشكال... إلى آخره^(١).

أقول: قد عرفت سابقاً بأنّ الإشكال المزبور غير مختصّ بما ذكر، بل جارٍ في ترتيب الأثر المترتب على أثر شرعيّ آخر متعلّق بموضوع خارج عن محلّ الابتلاء في ظرف الشكّ على نحوٍ غير قابلٍ لجعل الأثر له حقيقةً فعلاً كما أشرنا إلى بعض الأمثلة.

وعليه: فليس منشأ الإشكال [في] حجّة الأصول المثبتة مجرد ما أُفيد^(٢) من كون التنزيل بلحاظ جميع الآثار ولو بالواسطة، أو بلحاظ خصوص ما لها من الأثر بلا واسطة.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٤، (المجمع): ٢٤٤/٢.

(٢) كما في كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٤، (المجمع): ٢٤٥/٢.

كيف؟! ولو كان مبنى شبهة الأصول المثبتة ذلك يرد إشكالاً آخر في وجه التفكيك بين الأصل الجاري في الأمثلة السابقة بلحاظ أثر الأثر لا نفسه، وعدم جريانه في موارد مثبتية الأصول.

وعليك حينئذٍ بالمراجعة إلى ما ذكرنا وقررنا^(١): بأن عمدة وجه الإشكال - بعد الجزم بأن مفاد الأصل هو التعبد بالشيء بلحاظ التعبد بأثره بلا واسطة، وهذا التعبد بالأثر أيضاً بلحاظ تعبد بأثره كذلك إلى أن ينتهي إلى مقام العمل - هو:

أن إطلاق دليل التعبد والتوسعة الصورية للقضايا الطولية هل يشمل جميع القضايا ولو كانت عقلية أو عادية ما دامت منتهية بالأخرة إلى العمل، أو لا يشمل إلا خصوص القضايا الشرعية بلا نظر فيها إلى توسعة القضايا العرفية، وإن كان ذلك المقدار من التوسعة الصورية المنتهية إلى العمل من شأنه؟

وعليه: فلمنكر حجّة الأصول المثبتة دعوى انصراف الإطلاق إلى هذه، لا مجرد دعوى انصراف إطلاق التنزيل بلحاظ جعل الأثر حقيقة بلا واسطة؛ كيف؟! وبناءً عليه لا مجال لجريان الأصل في الأمثلة السابقة أصلاً.

وبالله عليكم أن تنظر إلى ما قيل لا [إلى] من قال، وتجنّب عن أبناء الزمان، والله العالم^(٢).

(١) سيأتي في ص ٤٢٧ وما بعدها.

(٢) راجع نهاية الأفكار: ١٧٧/٤-١٨٢، مقالات الأصول: ٤٠٧/٢-٤٠٩.

٢٣٦. قوله: فَإِنَّ الْمُتَيَقِّنَ إِنَّمَا هُوَ [لحاظ] آثار نفسه... إلى آخره^(١).

أقول: بعد التأمل فيما ذكرنا يتّضح فساد هذه المقالة، فراجع^(٢).

[موارد الاستثناء من عدم حجّية الأصل المثبت]

٢٣٧. قوله: لا يبعد... إلى آخره^(٣).

أقول: وجه ذلك على كلا المبنيين واضح؛ من جهة أنّ الأثر بعدما كان عرفاً من آثار المتيقّن فيدخل مثله حينئذٍ في مورد الانصراف؛ من حيث كونه أثراً للمتيقّن بلا واسطة كما هو مقالة المصنّف رحمه الله، وكونه من القضايا الشرعية - كما عرفت - على ما هو مقالتنا.

٢٣٨. قوله: كما لا يبعد ترتيب... إلى آخره^(٤).

أقول: لا يخفى أنّ ما أُفيد كذلك فيما إذا كان من اللوازم الجعلية لتنزيل المتيقّن بعنوان كونه متيقّناً؛ ولذا قلنا في الحاشية السابقة^(٥) من أنّ توسعة المتيقّن من حيث موضوعيّته للأثر ملازمٌ لتوسعة أثره إلى أن ينتهي إلى مقام العمل.

ومن هذا الباب أيضاً توسعة المتيقّن من حيث طرفيّته للإضافة إلى موضوع الحكم؛ إذ لازمه عرفاً أيضاً توسعة موضوع الحكم المنتهي بالأخرة إلى العمل.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٥، (المجمع): ٢٤٥/٢.

(٢) تقدّم في ص ٤٣٣ من هذا الجزء.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٥، (المجمع): ٢٤٦/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٥، (المجمع): ٢٤٦/٢.

(٥) تقدّم في ص ٤٢٧ - ٤٣٤ من هذا الجزء.

وبهذا البيان أيضاً: يصحّ الاستصحاب في شروط الموضوعات الملازم للتقييد المأخوذ في الموضوع؛ كيف؟! ولولاه لما كان مجال لاستصحابها؛ لعدم اقتضاء التوسعة فيها توسعة الموضوع المقيّد بها إلا بدعوى خفاء الواسطة.

وعلى أيّ حالٍ لا شبهة في جريان الأصل في قيود موضوعات الأحكام كقيود نفسها؛ من جهة التصريح به في المضمرة الجارية فيها الأصل في الطهارة [الـ] حديثية و[الـ] خبيثة لتصحيح الصلاة المعلوم كونها من قيودها.

غاية الأمر، بناءً على ما أسلفناه من التحقيق في عدم انتزاع حقيقة الشرطية في موضوعات الأحكام عن الحكم التكليفي بخلاف الجزئية والشرطية لنفس الحكم لا مجال لجعل الشرطية المزبورة مصحّح تنزيله؛ لعدم كونه حكماً جعلياً شرعياً ولا منتهياً إلى حكمٍ مجعولٍ.

وحينئذٍ لا مصحّح لاستصحابه إلا ملازمة توسعته مع توسعة موضوع الحكم الخارج عنه المتعبّد^(١) به، وهذه الملازمة لا بدّ وأن تكون إمّا لخفاء الواسطة أو جلائها[لا] على التقريب الذي نحن أشرفنا إليه^(٢).

نعم، من قال بأن الشرطية مطلقاً منتزعة عن الحكم التكليفي كما الجزئية فهو في فسحة عن الإشكال؛ إذ يكفي لشمول دليل التنزيل له مجرد كونه موضوع الشرطية المنتزعة عن الحكم التكليفي المنتهي إلى مقام العمل.

ولكن قد تقدّم في بحث الأحكام الوضعية بطلان هذه المقالة، ووضح

(١) «ش»: «المتقيّد» بدل «المتعبّد»، وهو تصحيف.

(٢) سيأتي في ص ٤٣١ و ٤٣٢.

الفرق بين الشرطيّة للموضوع أو جزئيّته، فراجع إليه^(١).

وكيف كان، مهما ثبت جلاء الواسطة على وجه يرى العرف الملازمة بين تنزيل الشيء حتّى بعنوان كونه متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً مع تنزيل شيء آخر وتوسعته فيؤخذ بحكم العرف بمقتضاه.

وأما لو فرض ثبوت مثل هذه الملازمة العرفيّة بين بعض العناوين الخاصّة التي هي من مصاديق المتيقّن والمشكوك بلا ملازمة بين تنزيل شيء آخر مع تنزيل الشيء لا بعنوانه الخاصّ، بل بعنوان عامّ غير ملازم له، فلا مجال للتعدّي من تنزيل الشيء بعنوان كونه متيقّناً إلى تنزيل شيء آخر.

ومن هنا نقول: إنّ في استصحاب أبوة شخص لا يلزم ترتّب أثر بنوّة غيره وإن كان تنزيل الأبوة بهذا العنوان ملازماً عرفاً مع تنزيل البنوّة، ولكنّ المفروض أنّ التنزيل في باب الاستصحاب ما توجّه إلى الأبوة بهذا العنوان الخاصّ كي يتعدّى إلى تنزيل لازمه.

بل إنّما توجّه بعنوانه العامّ من كونه متيقّناً ومشكوكاً، وهو بهذا العنوان لا يلزم توسعته مع توسعة ابنه بلحاظ ما له من الأثر، كما لا يخفى، فتدبرّ فإنّه لا يخلو عن دقّة.

(١) تقدّم في ص ٣٦٩ من هذا الجزء.

[حجّة مثبتات الأمارات]

٢٣٩. قوله: لا يخفى وضوح الفرق... إلى آخره^(١).

أقول: وذلك أيضاً بمعنى أنّ إطلاق دليل التنزيل بجميع الحكايات يقتضي أيضاً تنزيل مؤدّى كلّ حكاية بلحاظ التبعّد بآثره بلا واسطة، نظير التنزيل في الأصول مع انصراف كلّ منهما إلى توسعة القضايا الشرعيّة من دون فرق بين الأمارات من هذه الجهة.

وإنّما جهة التفرقة فيهما إنّما هي من جهة اقتضاء كلّ دليل اجتهاديّ حكايات عديدة، كلّ واحد منها بمنزلة خبرٍ مستقلٍّ مشمولٍ لدليل التنزيل مستقلاً، وهذا بخلاف مفاد أدلّة الأصول؛ فإنّه لا يشمل إلّا ما هو متيقّن سابقاً ومشكوكٌ لاحقاً.

ومن جهة ذلك نقول: إنّ ثمرة النزاع في حجّة الأصول المثبتة إنّما هو بالنسبة إلى الآثار المسبوقّة بالعدم، لا المسبوقّة بالوجود؛ كيف؟! ونفس الأثر مستقلٌّ مشمولٌ لـ «لا تنقض» بلا احتياجٍ إلى توسعة التنزيل بلحاظ جميع الآثار.

وإلى ما ذكرنا أيضاً يشير ما في عبارته تتبرر في المقام، وإنّ توهم [من] عبارته السابقة من قوله: «أو بتنزيله بلوازمه العقليّة والعاديّة كما هو الحال في تنزيل مؤدّيات الأمارات»^(٢) خلاف ما ذكرنا؛ لأنّ ظاهر هذه العبارة كون منشأ الفرق بين الأصول والأمارات في كميّته، نظير التنزيل من حيث النظر إلى جميع اللوازم

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٦، (المجمع): ٢٤٦/٢.

(٢) كفاية الأصول (المجمع): ٢٤٥/٢، وفيها «تنزيله» بدل «بتنزيله»، و«الطرق والأمارات» بدل «الأمارات».

وعدمه، مع أنّ مثل هذه التفرقة بين لساني التنزيل في الأمارات والأصول في غاية الإشكال وبمعزلٍ عن التحقيق.

فحينئذٍ العمدَةُ في وجه الفرق: هو الذي أشرنا إليه من اختلاف الحكايات التي كلّ واحدٍ منها مصداقٌ مستقلٌّ لدليل التنزيل مع وحدة لسانه في جميع الموارد، كما هو مؤدّى كلماته **ثَبَتَتْ** في هذه المقام أيضاً، فتدبر^(١).

[استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي]

٢٤٠. قوله: **إنّه لا تفاوت...** إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى عليك أنّ محطّ التنزيل لا بدّ وأن يكون ذا أثرٍ شرعيٍّ، ومجرّد اتّحاد وجوده مع موضوع الأثر غير مجدٍ بعد التحقيق من عدم سراية الحكم من الطبيعي إلى خصوصيّة أفرادهِ.

ومن ذلك نقول: بأنّ استصحاب الفرد لا يجري في موردٍ يكون الأثر للجامع المشترك، مع أنّ الطبيعيّ في الخارج متّحدٌ وجوداً مع فردهِ بنحوٍ من الاتّحاد؛ وذلك المقدار لا يجدي في توجّه التنزيل إلى خصوصيّة الفرد الخارج عن موضوع الأثر جدّاً.

ومن هنا ظهر: ما لو كان الأثر مترتباً على الشيء بتوسيط عنوانٍ عرضيٍّ؛ إذ الأصل أيضاً لا يجري في الذات إلّا في ظرف تحقّق منشأ انتزاع العنوان المزبور عنه، لا مطلقاً.

(١) راجع نهاية الأفكار: ١٨٣/٤ - ١٨٨، مقالات الأصول: ٤٠٩/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٦، (المجمع): ٢٤٧/٢.

نعم، لو فرض كون العنوان المأخوذ موضوعاً في لسان الدليل من باب الإشارة إلى الذوات الخاصة بحيث يكون الموضوع لباً هي الذوات الخاصة المشار إليها كان لاستصحابها حينئذٍ مجالاً.

نعم، هناك مطلب آخر ينبغي أن يشار إليه: وهو أن الاستصحاب كما يجري في بعض الذوات بملاحظة كونه بنفسه موضوع الأثر كذلك ربّما يجري في العناوين الكلّية ويحكم بتوسيط حكم العقل بالتطبيق على المصاديق الخاصة بحكمه، نظير ما عرفت في استصحاب الشرائع للعناوين الكلّية الموجبة للحكم في المصاديق بأنّه كذا، مع أنّ كلّ مصداق لا يكون بنفسه مجرى^(١) الاستصحاب التنجيزي؛ لسبقه بالعدم وإن تصوّرنا في حقّه استصحاباً تعليقياً، ولكن لا يُحتاج إليه بعد فرض جريان الاستصحاب التنجيزي بالنسبة إلى العناوين الكلّية المنطبقة على المصاديق الفعلية جزماً.

ولا يتوهم: في مثل المقام بأنّ إثبات الحكم للفرد إنّما هو بتوسيط الحكم العقليّ.

لأنّه يقال: إنّ مثل هذا الحكم العقليّ اللازم للأعمّ من الواقع والظاهر غير مضرّ بترتب الأثر الشرعيّ، وما هو مضرّ بتوسيط حكم عقليّ ثابت لخصوص الواقع المشكوك، لا للأعمّ منه ومن الظاهر، كما لا يخفى.

(١) في «ن»: «مصادق» بدل «مجرى».

[استصحاب الشرط والمانع لترتيب الشرطيّة والمانعيّة]

٢٤١. قوله: فليس استصحاب الشرط... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك كذلك بالنسبة إلى ما هو شرطٌ أو مانعٌ بالنسبة إلى نفس التكليف لا المكلف به، وإلاّ فقد عرفت سابقاً أنّ مقالتنا عكس ما أفاده^(٢) من عدم الجعليّة ولو بمنشأها في الأوّل والجعليّة كذلك في الثاني.

ولكن قد عرفت في الحاشية السابقة^(٣) أنّ مجرد عدم جعل الشرطيّة في المكلف به بالمعنى المزبور غير مضرّ بجريان الاستصحاب في الشروط؛ نظراً إلى أنّ تنزيل المتيقّن وتوسعته من حيث طرفيّته للإضافة ملازمٌ عرفاً لتوسعة الإضافة الموجبة لتوسعة الموضوع المضاف به^(٤).

[استصحاب نفي التكليف لترتيب آثاره]

٢٤٢. قوله: أو نفيه وعدمه... إلى آخره^(٥).

أقول: لا يخفى أنّ عدم التكليف في ظرفٍ يصلح للجعل قابلٌ لأن ينسب إلى الشرع، وهو المصحّح لاستصحابه لا مطلقاً.

ومن ذلك نقول: بأنّ عدم التكليف في حال الصغر والجنون ليسا من الآثار

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٧، (المجمع): ٢٤٨/٢.

(٢) أفاده في كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٠٠-٤٠١، (المجمع): ٢٢٢/٢.

(٣) سيأتي في ص ٤٣٩.

(٤) راجع نهاية الأفكار: ١٩٣/٤-١٩٥.

(٥) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٧، (المجمع): ٢٤٩/٢.

الشرعية، ولكن ذلك المقدار غير مضرّ باستصحابها بعدما كان بقاءهما بعد البلوغ والعقل من قبل الشرع؛ لأنّ له حينئذ أن يقلب العدم بالنقيض، وذلك المقدار - كما سيأتي في الأمر العاشر - يكفي في الاستصحاب من دون احتياج إلى كونه أثراً شرعياً بحدوثه في زمان اليقين.

ومن هذه الجهة نقول أيضاً: بأنّه يكفي في استصحاب كلّ واحد من وجود موضوع أو عدمه ترتّب الأثر^(١) على نقيضه بلا احتياج استصحاب كلّ منهما إلى ترتّب أثر على خصوص مورده بمقتضى كبرى شرعية^(٢).

نعم، لا بدّ وأن يكون عدم الموضوع أو وجوده - ولو بقاءً - في ظرف جعل التكليف لا مطلقاً.

ولذا نقول: بأنّه لا مجال لجريان استصحاب عدم الموضوع في ظرف عدم شرط حكمه، وإنّما يجري استصحاب عدمه الباقي إلى حين وجود شرطه؛ لأنّ مثل هذا العدم وإن لم يكن بحدوثه أثراً شرعياً ولكن ببقائه أثراً شرعياً مستنداً إلى عدم موضوعه.

[التنبية التاسع: ترتيب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل]

٢٤٣. قوله: أو بواسطة أثر شرعي آخر... إلى آخره^(٣).

أقول: ولا يرد عليه: بأنّه منافٍ لما أُفيد سابقاً من كون التنزيل منصرفاً إلى

(١) في «ش»: «بترتب» بدل «ترتب الأثر».

(٢) في «ش»: «شرعيته» بدل «شرعية».

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٨، (المجمع): ٢٤٩/٢.

جعل الأثر بلا واسطة.

لأنه يقال: بناءً على مختاره من كون تنزيل الموضوع ناظرًا إلى جعل مماثل الأثر، [و] لازمه كون لسان الدليل كون الأثر المجعول كأنه أثر الواقع، ومثل هذا اللسان أيضاً متضمّن لتنزيل آخر مستتبع لجعل أثره بلا واسطة، وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى آخر الآثار.

ولذلك ما استشكلنا على الانصراف المزبور بمثل هذه الفرض القابل لجعل الأثر الشرعيّ بلا واسطة، وإنّما وجّهنا عليه الإشكال بموارد غير قابلـ[ة] لترتيب الأثر بلا واسطة؛ من جهة خروج موضوعه عن محلّ الابتلاء خصوصاً بانعدامه رأساً، وأنّ ما هو محلّ ابتلاء المكلف خصوص موضوع أثره، لا موضوع نفس الحكم الشرعيّ الأوّل.

إذ في مثل هذه الصورة لا مجال لمثل هذا البيان، ولا مجال لجعل كون التنزيل في المقام بلحاظ جعل الأثر حقيقةً بلا واسطة.

بل لا بدّ من أحد الأمرين بعد الجزم بعدم الالتزام بعدم جريان الاستصحاب في هذه المقامات:

إمّا بدعوى: كون التنزيل بلحاظ جعل الأثر مع الواسطة.

أو دعوى: كون التنزيل مستتبعاً لتنزيل الأثر إلى أن ينتهي إلى مقام العمل كي يكون مفاد التعبد بالموضوع التعبد بأثره، لا جعله حقيقةً.

وعلى أيّ حال، تبقى شبهة الأصول المثبتة بحالها لولا دعوى الانصراف الذي نحن ذكرناه^(١)، بلا صلاحية دعوى الانصراف إلى جعل الأثر بلا واسطة لرفعها

(١) سيأتي في ص ٤٣٤.

مع فرض الالتزام بجريان الاستصحاب فيما ذكرنا من الأمثلة، كما لا يخفى.

[التنبية العاشر: اعتبار ترتب الأثر على المستصحب بقاء لا حدوثاً]

٢٤٤. قوله: لكنّه لا يخفى أنّه لا بدّ... إلى آخره^(١).

أقول: وجه ذلك ظاهرٌ واضحٌ؛ من جهة أنّ مفاد الاستصحاب إبقاء الشيء المستتبع لوجود الأثر على بقاءه فلا احتياج إلى أثرٍ على حدوثه.

[التنبية الحادي عشر: أصالة تأخر الحادث]

٢٤٥. قوله: لا للآخر، ولا له بنحوٍ آخر... إلى آخره^(٢).

أقول: يعني كان الأثر لخصوص عنوان تقدّمه - مثلاً - فقط، لا لتقدّم غيره عليه ولا لتأخّره عن غيره.

٢٤٦. قوله: فاستصحاب عدمه صار بلا معارض... إلى آخره^(٣).

أقول: وذلك أيضاً في صورة كون الأصليين نافيين للتكليف المعلوم إجمالاً، وإلا فلو كانا مثبتين له فلا بأس بجريان جميع الأصول حتّى مع العلم الإجمالي بمخالفة أحدها مع الواقع، كما هو التحقيق من عدم مانعيّة مجرد العلم بالانتقاض بجريان الأصليين ما لم يكن مخالفة عمليّة في الين، فتدبر.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٨، (المجمع): ٢٥٠/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٩، (المجمع): ٢٥٢/٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٩، (المجمع): ٢٥٢/٢، وفيها «جارٍ» بدل «صار».

٢٤٧. قوله: وأما إن كان مترتباً على ما إذا كان... إلى آخره^(١).

أقول: لا شبهة في أنه لا مجال لاستصحاب وجود متّصفٍ بالتقدّم أو تقدّمه؛ لما أُفيد من عدم الحالة السابقة، لكن لا بأس باستصحاب عدم اتّصافه بالتقدّم ولو قبل وجوده؛ نظراً إلى أنّ الأثر بعدما كان مترتباً على ذاتٍ متّصفٍ [بـ] بكذا، فلا تتّصاف الوجود بكذا دخل فيه؛ فيكفي في نفي الأثر حيث نفي اتّصافه المعلوم ولو قبل وجوده؛ لأنّ لبقائه في ظرف الوجود أثراً شرعياً ولو مثل نقيض أثر نقيضه الكافي هذا المقدار في باب الاستصحاب، كما عرفت سابقاً.

ومن هذا البيان اتّضح: أنّه لا مجال للفرق بين مفاد كان التامة أو الناقصة في إجراء الاستصحاب المزبور من جهة القطع بانتفاء النسبة المزبورة في ظرف انتفاء موضوعه أزلاً.

وتوهم: أنّ انتفاء النسبة سابقاً بانتفاء موضوعه ولا حقاً لا بدّ وأن يكون بانتفاء محموله.

غير ضائر؛ إذ انتفاء الموضوع ليس منشأ^(٢) لتكثّر نحوي انتفاء النسبة كي يتوهم بأنّ المقام من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثالث الغير الجاري على التحقيق.

بل هما بالنسبة إلى عدم الاتّصاف والنسبة من قبيل تكثّر العلل الغير الموجب لتكثّر معلولها [ـ]، نظير عمود الخيمة الموجب لبقاء هيئة شخصية قائمة بعموده الآخر، فمع انتفاء العمود السابق والشكّ في قيام عامودٍ آخر مقامه لا بأس

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٩، (المجمع): ٢٥٢/٢.

(٢) في «ن» و «ش»: «ليسا منشئين»، وما أثبتناه أوفق بالجملة وإن كان يحتمل معنى آخر.

باستصحاب شخص الهيئة المتحققة سابقاً ببركة عموده الأوّل، كما هو ظاهر.

٢٤٨. قوله: على الحادث المتّصف... إلى آخره^(١).

أقول: لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في الحادث الخاصّ، ولكن لولا الشبهة الآتية في استصحاب العدم في زمان، وكذا لا بأس باستصحاب العدم المزبور إلى حين حدوث الحادث المثبت مثله للحادث الخاصّ ببركة الأصل والوجدان، كما هو في الشأن في جميع المقيّدات بقيود مشكوكه الوجود؛ فإنّه لا مجال حينئذٍ في جميعها لاستصحاب الوجود الخاصّ، بل الأصل يجري في القيد، فنحز بضمّ الوجدان الوجود الخاصّ المتقيّد بأمر كذا.

وعليه فالعمدة في المقام: الإشكال في أصل جريان الأصل في العدم المزبور من دون فرق بين كون الأثر مترتباً على الحادث المتّصف به أم كان مترتباً على نفس العدم الخاصّ، بمعنى كون العدم المزبور تمام [ال]موضوع للأثر أو قيد موضوعه، كما هو ظاهر.

٢٤٩. قوله: وكذا في ما كان مترتباً على نفس عدمه... إلى آخره^(٢).

أقول: وذلك لا لما أفاده من شبهة الانفصال؛ لما سيأتي بطلانه، بل من جهة أنّ الزمان الذي هو ظرف وجود الآخر إجمالاً مردّد بين زمان الشكّ في وجود بديله أو زمان يقينه.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٢٠ وفيها «الحادث» بدل «على الحادث»، (المجمع): ٢٥٢/٢

«الهامش»، وفيها «للحادث» بدل «على الحادث».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٢٠، (المجمع): ٢٥٣/٢.

ومن المعلوم: أنَّ معنى إبقاء الشيء إلى زمان وجود غيره هو إبقاؤه إلى زمان^(١) يُقطع بكونه ذاك الزمان الإجمالي، ومثل هذا المعنى في العام غير ممكن؛ لأنَّ القطع بمقارنة البقاء التعبدي لوجود مع زمان غيره بنحو الإجمال لا يحصل إلَّا بجره في جميع محتملاته من الأزمنة، وإلَّا فمع فرض عدم جره كذلك فلا يكاد يُحرز كون البقاء التعبدي مقارناً جزماً مع زمان غيره، بل هو مشكوك المقارنة.

ومن البديهي أنَّ جرَّ المستصحب تعبداً في جميع المحتملات في المقام غير ممكن؛ لأنَّ من المحتملات زمانَ اليقين بارتفاع المستصحب، فكيف يحكم ببقائه فيه تعبداً؟!

لا يقال: ذلك كذلك لو قيس استصحاب أحد الوجودين بالنسبة إلى الأزمنة التفصيلية، وأمَّا لو قيس بقاؤه إلى الزمان الإجمالي، فيصدق بالإضافة إليه الشكُّ في بقاءه إلى ذلك الزمان فيستصحب بالنسبة إلى زمانٍ شكٍّ في بقاءه إليه ولو إجمالاً.

لأنَّه يقال: أولاً بأنَّ هذا المقدار من الشكِّ لو كان كافياً في الاستصحاب فيلزم جريانه حتَّى مع الجزم ببقاء الوجود حتَّى في الآنات التفصيلية، والجزم بارتفاعه في الآن الثالث، لكن يردُّ أمر الوجود الآخر بين زمان اليقين ببقاء هذا الوجود أو اليقين بارتفاعه؛ فإنَّه في هذه الصورة أيضاً يُشكُّ في بقاء هذا الوجود إلى زمان وجود^(٢) غيره، فلازمه حينئذٍ جريان الاستصحاب فيه بالنسبة إلى زمان وجود غيره، ولا أظنَّ التزامه من أحد.

(١) «وجود غيره هو إبقائه إلى زمان» أثبتناه من «ن».

(٢) في «ن»: «بقاء» بدل «وجود».

وليس منشأ المغالطة إلا أنّ الشكّ في بقاء الوجود المزبور إلى زمان الغير في مثله راجعٌ في الحقيقة إلى الشكّ في مقارنة البقاء المعلوم الوجداني^(١) مع زمان وجود غيره، ومثل هذا الشكّ غير مرتبطٍ بالشكّ في أصل بقائه إلى الزمان المتأخّر عن زمان يقينه.

كيف؟! وبقاؤه من هذه الجهة محرّزٌ بالوجدان، وإنّما الشكّ في مقارنة زمان البقاء الوجدانيّ مع زمان غيره، وشأن الاستصحاب ليس إحراز هذه الجهة.

وحيث اتّضح ذلك نقول في المقام: إنّ الشكّ في البقاء إلى زمان الغير:

تارةً: من جهة الشكّ في بقائه في الزمان الخارجي المتأخّر عن زمان يقينه.

وأخرى: من جهة الشكّ في مقارنة زمان البقاء - ولو تعبّداً - مع زمن غيره، وما هو شأن الاستصحاب هو إحراز البقاء بالمعنى الأوّل، وأمّا إحراز مقارنته مع زمان غيره فليس شأنه ذلك.

وعليه: فلا يثمر الاستصحاب في المقام إلا بجبر وجود المستصحب إلى الزمان المشكوك أصل بقائه فيه، وهذا المقدار غير مثمر مع الشكّ في المقارنة المزبورة والمفروض أنّ رفع^(٢) الشكّ أيضاً ليس من شأن الاستصحاب أصلاً.

وبعبارة أخرى نقول: إنّ المقام وإن يصدق عليه الشكّ في بقاء الشيء إلى زمان وجود غيره لكنّ مثل هذا الشكّ:

تارةً: من جهة الشكّ في أصل البقاء بالنسبة إلى الزمان المتأخّر عن زمان اليقين.

(١) كذا في «ن»، «ش»، ولعلّ الأولى: «بالوجدان».

(٢) في «ش»: «مع هذا» بدل «رفع».

وأخرى: من جهة الشكّ في مقارنة البقاء في زمان المتأخر مع زمان وجوده، وما هو شأن الأصل هو رفع الشكّ من الجهة الأولى لا الثانية، بل هو باقٍ بحاله، ومع بقاء هذا الشكّ لا يثمر الأصل في ترتيب الأثر المترتب على البقاء المقارن لزمان وجود غيره، كما لا يخفى^(١).

٢٥٠. قوله: لاحتمال انفاصله عنه باتّصال... إلى آخره^(٢).

أقول: ملخص تقرير الشبهة: هو أنّ من المعلوم أنّ بعد زمان اليقين بعدمهما^(٣) زمانان^(٤) إجمالين، هما زمان اليقين بحدوث كلّ واحدٍ من الوجودين مع الشكّ في تقدّم زمان اليقين بحدوث المستصحب عن زمان اليقين بحدوث الآخر؛ لفرض إجمالية زمنيّ اليقين بحدوثهما المردّد في تقدّم أحدهما عن الآخر، وحيث كان كذلك فمن المحتمل كون زمان اليقين بارتفاع المستصحب مقدّماً على زمان اليقين بحدوث غيره؛ ومع هذا الاحتمال كيف يجرّ المستصحب إلى الزمان الآخر المحتمل كونه بعد زمان اليقين بارتفاعه؟!

إذ مع هذا الاحتمال يحتمل انتقاض اليقين باليقين، والحال أنّه لا بدّ من إحراز عدم انتقاض اليقين باليقين؛ لأنّه من القيود المتّصلة بالكلام الذي لا بدّ في تطبيق العامّ المقيّد به بإحراز قيده، فمع الشكّ في مثل هذا القيد يُشكّ في أصل تطبيق العامّ، ومثل ذلك لا يكون مرجعاً حتّى بناءً على جواز التمسك بالعامّ في

(١) راجع نهاية الأفكار: ١٩٦/٤ - ١٩٩، مقالات الأصول: ٤١٣/٢ - ٤٢٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٢٠، (المجمع): ٢٥٣/٢.

(٣) كذا في «ن»، «ش».

(٤) «زمانان» ليست في «ن».

الشبهة المصداقيّة، فضلاً عن القول بعدمه، خصوصاً في قيود المطلقات لا تخصيص العمومات.

هذا ملخّص المقال في تقرير الشبهة المزبورة الجارية في كلّ حادثين متعاقبين.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ ما هو ناقض لليقين السابق ليس نفس ارتفاع ما سبق واقعاً، بل الناقض هو اليقين بالارتفاع المزبور.

وحينئذٍ نقول: إنّ الفاصل بين اليقين بالمستصحب السابق وزمان وجود غيره لا بدّ وأن يكون هو اليقين بالارتفاع كي يصير فصله باستصحابه إلى زمان وجود غيره، ومن البديهيّ أنّ الفصل بهذا اليقين لا يمكن إلّا على فرض قابليّة انطباق اليقين الإجماليّ بارتفاع المستصحب في أحد الزمانين المرّدين بين الزمان الثاني والثالث على الزمان الثاني الذي هو أحد طرفي العلم.

إذ حينئذٍ يحتمل أن ينفصل زمان الجزم بالمستصحب سابقاً مع زمان وجود غيره الذي يراد جرّه إليه بوجود اليقين بارتفاع المستصحب.

وأما مع استحالة انطباق المعلوم بالإجمال بما هو معلوم على طرفيه - على ما حقّقنا وجهه في بحث انحلال العلم الإجماليّ إلى التفصيليّ - فيستحيل احتمال الفصل المزبور؛ لأنّ المفروض أنّ الزمان الفاصل بين زمان اليقين بوجود المستصحب سابقاً وزمان وجود غيره الذي يراد جرّه بالاستصحاب إليه ليس إلّا ما هو طرف العلم الإجماليّ بين الزمانين وهو الزمان الثاني، وبعد فرض عدم انطباق المعلوم بالإجمال بوصف المعلوميّة عليه كيف يحتمل كون الثاني الفاصل هو زمان اليقين بالارتفاع؟! بل هو باقٍ على مشكوكيّة.

وعليه: فلا مجال لاحتمال الفصل المزبور كي يكون المقام^(١) من قبيل الشبهة المصدقية لعموم «لا تنقض»؛ بملاحظة الشك في قيده المتصل بالعام، كما هو ظاهر.

فإذن الأولى جعل المانع في مثل هذا الاستصحاب عدم صلاحية إحراز البقاء إلى زمان الوجود؛ من جهة عدم صلاحية جريان الاستصحاب في الزمان الثالث، وعدم صلاحيته أيضاً لرفع الشك في مقارنة زمان البقاء - ولو تعبدًا - مع زمان وجود غيره.

ففي الحقيقة عمدة المانع في جريان الاستصحاب بعد لزوم إحراز المقارنة المزبورة عدم جريانه في زمان اليقين بوجود غيره؛ لكونه زمان اليقين بارتفاع المستصحب على أي حال، لا من جهة شبهة الفصل بين الزمانين باليقين بالناقض.

كيف؟! ولولا الجزم بارتفاع المستصحب في أحد الزمانين، بل كان ارتفاع كل واحدٍ مشكوكاً من جهة العلم الإجمالي بحدوث حادثين متضادين في زمانين مع العلم بتقدم أحدهما على الآخر؛ فإنه لا بأس بالاستصحاب في كل واحدٍ ولا مانع له إلا المعارضة، ولا مجال لمنعه في كل واحدٍ لشبهة الفصل المزبور^(٢).

لأن من البديهي أن العلم الإجمالي بضده في الزمان الإجمالي لا يصلح أن يصير علماً بناقضيته^(٣)، إلا مع فرض قابلية انطباق المعلوم بالإجمال على طرفه،

(١) في «ش»: «البقاء» بدل «المقام».

(٢) كذا في «ن»، «ش» فليتأمل في هذه الفقرة.

(٣) في «ن» و «ش»: «بناقضية»، والأولى ما أثبتناه.

ومع فرض استحالة ذلك فيستحيل تعلّق العلم بناقضيّته^(١) المنوطة على طرّوّ ضده بعده، كما هو واضح.

وحينئذٍ ليس أمثال هذه الموارد من باب الشبهة في مصداق القيد أبداً، كما لا يخفى.

نعم، لا مجال لاستصحاب واحدٍ منهما لولا شبهة المعارضة في نفس الزمان الذي هو طرف العلم الإجماليّ بحدوث الحدين في واحدٍ منهما؛ وذلك من جهة ترّدّد الزمان المشكوك بين زمان الحدوث أو البقاء، فيشكّ في أنّه من باب الإبقاء أو الإحداث تعبّداً.

وذلك أجنبيٌّ عن موارد الاستصحاب جزماً؛ إذ هو في صورة الجزم بكون الحكم بوجوده فيه تعبّداً حكماً ببقائه وإبقائه تعبّداً، لا مردّداً بين الإبقاء والإحداث، كما لا يخفى.

ولذا نلتزم في جريان الاستصحاب في الحادّين المتعاقبين^(٢) - لولا المعارضة في البين - من لابدّيّة ملاحظة الآن المتأخّر عمّا هو ظرف للعلم الإجماليّ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ في جريان الاستصحاب في أمثال الحادّين المتعاقبين^(٣) شبهة أخرى: من عدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لا من جهة شبهة الفصل بنقض اليقين باليقين، بل من جهة الجزم بعدم الاتّصال بمعنى آخر من كون الشكّ على

(١) في «ش»: «بناقضيّة» وفي «ن»: «بناقضه»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ش»: «المتعارضين» بدل «المتعاقبين».

(٣) في «ش»: «المتعارضين» بدل «المتعاقبين».

نحو لو رجع بنحو الفقهري ينتهي من زمان الشك إلى زمان اليقين، بناءً على أن هذا النحو من الاتصال مورد انصراف أخبار الباب.

والفرق بين شبهتي عدم الاتصال في غاية الوضوح؛ إذ مرجع الشبهة السابقة إلى احتمال الفصل بنقض اليقين باليقين، ومنشأ اعتباره من جهة إحراز الشك في هذا الاتصال بحجّة العام في المقام، ومرجع الآخر إلى الجزم بعدم الاتصال الذي هو مورد انصراف أخبار الباب.

هذا، ولكن نقول: إن بعد تسليم الانصراف - كما لا يبعد إنصافاً - إنما يتم الإشكال لو فرض عدم إحراز الاتصال المزبور ولو بالنسبة إلى الزمان الإجمالي لليقين بالحدوث، وذلك كما إذا أُريد استصحاب أحد الحادّين في نفس الزمان الذي هو طرف العلم الإجمالي بحدوثه، كما عرفت من عدم إحراز كون الحكم بوجوده فيه إبقاءً، بل هو مردّد بين الإبقاء والإحداث.

وأما مع فرض إحراز الاتصال المزبور ولو بالنسبة إلى الأزمنة الإجمالية فلا بأس بجريان الاستصحاب فيه، كما هو الشأن في الزمان المتّصل بزمان يكون ظرفاً للعلم الإجمالي بحدوثه.

فإن قلت: إن لازم ما ذكرت عدم جريان الاستصحاب في الزمان الأخير الذي هو طرف العلم بحدوث الطهارة حتّى مع الشك بحدوث حدث بعده على فرض سبقه لشبهة بدويّة.

قلت: في مثل هذا الفرض يجري استصحاب تقدير مستلزم للعلم الإجمالي في الآن الأخير بوجود طهارة واقعيّة أو ظاهريّة.

لا يقال: إن الاستصحاب التقديريّ إنّما يجري على فرض كون موضوع

حرمة النقض هو نفس الوجود الواقعي، وإلا فلو كان اليقين به فغير جارٍ لعدم اليقين به فعلاً.

لأنه يُقال: إنَّ في ظرف عدم حدوثه في الزمان الآخر^(١) الذي هو طرف للشكِّ كان يقيناً فعلياً منوطاً^(٢) بهذا التقدير، وهذا المقدار يكفي للاستصحاب حتَّى على مذهبنا بلا احتياجٍ إلى يقينٍ غير منوطٍ، كما لا يخفى.

نعم، لا مجال لهذا الجواب لو كان الناقض الآخر أيضاً معلوماً مع الشكِّ في التقدّم والتأخّر؛ لعدم جريان الاستصحاب التقديري؛ للجزم بانتقاضه فلا ينتهي الأمرُ حينئذٍ إلى العلم الإجمالي في الزمان الآخر بوجود إحدى الطهارتين من الواقعية والظاهرية، كما هو واضح وظاهر، فتدبر.

٢٥١. قوله: باستصحاب العدم... إلى آخره^(٣).

أقول: لا يخفى أنَّ جريان الاستصحاب في عدم مجهول التاريخ إنما يتم على فرض كون الإشكال في مجهولهما ممحّضاً بشبهة الاتصال بالمعنى الأخير الذي نحن تعرّضنا لها^(٤) - وكان بناء المصنّف رحمه الله في سالف الزمان على تقريرها في مجلس بحثه - لأنّه حينئذٍ كان زمان الشكِّ متصلاً بزمان اليقين بحيث لو رجع إليه قهقريّ لانتهى^(٥) الإقدام من الزمان المشكوك إلى زمان اليقين.

(١) في «ش»: «الأخير» بدل «الآخر».

(٢) في «ن» و «ش»: «يقين فعلي منوط»، ولعلّ ما أثبتناه يقتضيه المعنى والسياق.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤١٩، (المجمع): ٢٥٢/٢، ولا يخفى أنَّ حقّ هذه التعليقة التقدّم على التعليقات الثلاث السابقة لكنّا أثبتناها في الموضع الذي هي عليه في النسختين.

(٤) في «ن» و «ش»: «تعرضناها»، والأولى ما أثبتناه.

(٥) في «ن» و «ش»: «لينتهي»، والأولى ما أثبتناه.

وأما بناءً على شبهة الاتصال - بمعنى احتمال الفصل بالانتقاض باليقين الذي هو محط التقرير في هذا الكتاب الراجع في الحقيقة إلى عدم إحراز الاتصال، لا إحراز عدمه - فيمكن دعوى جريانه في مجهول التاريخ إذا أُريد إبقاؤه إلى زمان وجود معلوم التاريخ.

لأنّ العلم بالانتقاض الإجماليّ المردّد بين كونه قَبْلَ وجود المعلوم أو بعده يوجب احتمال انتقاض اليقين بالعدم باليقين بالوجود المحتمل الانطباق على آن قبل وجود معلوم التاريخ الذي هو واسطة بين آن اليقين بالعدم وآن وجود المعلوم التاريخ الذي يراد جرّه إليه، ولو قيل بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على واحد من طرفيه بوصف المعلوميّة ليهدم به كليّة شبهة الانفصال بالانتقاض باليقين؛ إذ تمام قوام هذه الشبهة على الانطباق المزبور.

ولعمري إنّ ما دَعَاهُ إلى هذا التفصيل في المقام ارتكازُ ذهنه تدبر بشبهة الاتصال بالمعنى الآخر الملتزم به في سالف الزمان، لا هذه الشبهة المورودة في هذا الكتاب، فتأمّل في أطراف الكلام فإنّه من مزال الأقدام ^(١).

[التنبيه الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقاديّة]

٢٥٢. قوله: [ف]كذا لا إشكال في الاستصحاب... إلى آخره ^(٢).

أقول: ذلك كذلك لو كان وجوب الانقياد وعقد القلب مترتباً على نفس الواقع أو الواقع المعلوم من حيث طريقيّته في الموضوع.

(١) في «ش»: «فتأمّل قوله» بدل «فتأمّل في أطراف الكلام فإنّه من مزال الأقدام».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٢٢، (المجمع): ٢٥٦/٢.

وأما لو كان المأخوذ في موضوعها العلم من حيث كونه صفةً خاصّةً قائمةً بالنفس ونوراً في نفسه، أو كان المأخوذ فيه عدم استتاره فلا مجال لجريان الاستصحاب حيثئذٍ.

أما على الأول فواضح، وهكذا على الثاني أيضاً؛ لأنّ الاستصحاب إنّما يحرز الموضوع في ظرف استتاره، لا أنّه يرفع الاستتار عنه بالمرّة.

وبهذه الخصوصية يمتاز مفادُ الاستصحاب عن الأمانة الموجبة لرفع استتار الواقع بمقتضى لسان دليلها الدالّة على تتميم كشفها ونفي استتارها رأساً، وذلك المقدار واضح.

إنّما الكلام في اقتضاء الكبريات الواقعيّة من أنّها بأيّ نحوٍ تثبت، وإلاّ فبعد الفراغ عن نحو ثبوتها [١] لا يبقى مجالٌ إشكالٍ في عدم جريان الاستصحاب على بعض التقادير وجريانه على بعضٍ آخر حسب ما عرفت من التفصيل.

وحينئذٍ فتوضيح المقال في كيفيّة ثبوت الكبرى موكولٌ إلى محلٍّ آخر ليس هنا محلُّ ذكره، وإن كان يخطر بالبال بأنّ مثل هذه الأعمال بعدما كان [ت] من مراتب شكر المنعم الحاكم به العقل السليم لازمها ترتيبها على المنعم لا بوصف المعلوميّة.

ولازمه إمكان ترتيبها ببركة قيام الأمانة أو أصلٍ مثبت لموضوعها لولا دعوى عدم تمثّي التسليم والانقياد الحقيقيّ بالنبيّ مع التزلزل في نبوّه شخصٍ.

ولكنّه بمعزلٍ عن التحقيق؛ إذ ما لا يتمثّل من الشخص هو [ال]تسليم للنبيّ ﷺ بنحو الجزم في حال الشكّ، وأمّا التسليم للشخص بعنوان كونه نبياً ظاهراً - بمقتضى الأمانة أو الأصل - فلا بأس به.

نعم، الذي يسهّل الخطب في مثل هذه الاستصحابات خروجها عن محلّ

ابتلائنا بحمده ومنه تعالى.

ثم إن ذلك كله بالنسبة إلى مثل وجوب التسليم وعقد القلب القابل لترتيبها حين العلم بها أو جهلها، وأمّا مثل وجوب تحصيل معرفتها الممحصّ بحال الجهل بشخصه فسيأتي شرح استصحاب موضوعه ووجه إشكاله إن شاء الله تعالى.

نعم، لو شكّ في بقاء نفس هذا الحكم في ظرف الجهل بإمامة شخص أو نبوّته في زمان مع العلم به سابقاً لا بأس باستصحابه حكماً لا موضوعاً.

لكنّه أيضاً مجرّد فرض؛ للجزم بوجوب تحصيل معرفة المنعم ووسائل المنعم بملاك وجوب شكر المنعم ووسائله، ولذا يجب النظر إلى المعجزة من باب دفع الضرر المحتمل.

ولعلّ عمدة النكته في ذلك: - مع كون المقام من باب الشبهة الموضوعيّة للشكّ في مُنعميّة المشكوك - هو كون مثل هذا الحكم بملاحظة كثرة الاهتمام به بالغاً في الفعلية إلى مرتبة الجهل بحكم الذات، بمعنى كونه بمثابة لو كان لكان فعلياً على وجه يقتضي حفظ وجودها حتّى في مرتبة الجهل بحكم ذاته، وقد تقدّم في مباحث جعل الطريق أنّ مثل هذا الحكم كان بنفس احتماله منجزاً، وهو ملاك منجزية إيجاب الاحتياط وسائر الأحكام الطرقيّة.

وبمثله تمتاز موارد جريان قاعدة (دفع الضرر المحتمل) عن قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)؛ حيث إنّ مورد البراءة هو صورة الجهل بأصل فعلية الحكم رأساً، أو بلوغ فعليته إلى المرتبة المزبورة على فرض وجوده، وهو المرتبة التي لا يقتضي توجيه الخطاب على وجه يشمل مرتبة الجهل بحكمه دون المرتبة السابقة

المقتضية للخطاب المزبور لولا [الـ]علم من الخارج بالاهتمام المذكور^(١)، كما في مقام شكر المنعم الحاكم بوجوب تحصيله حتّى مع الشكّ به [من] العقل السليم والذوق المستقيم.

ثمّ لا يخفى أنّ جريان الاستصحاب في النبوة والإمامة فرع ترتّب الآثار العملية المزبورة القابلة لترتيبها ببركة الاستصحاب.

فإن كان في البين مثل هذه الآثار العملية^(٢) فيجري الاستصحاب في النبوة والإمامة وإن كانتا ناشئتين عن كمال النفس بعد فرض تصوير الشكّ في بقائهما باحتمال انحطاطهما عن رتبتهما.

وإن لم يكن في البين مثل هذه الآثار العملية المزبورة لا مجال فيهما للاستصحاب وإن قلنا بأنّ النبوة والإمامة من الأمور المجعولة الشرعية؛ إذ مجرد شرعية الأمر ما لم ينتهي إلى العمل غير مجدّ في الاستصحاب؛ نظراً إلى أنّ مفاد الاستصحاب هو الأمر بالمعاملة مع الشيء معاملةً بقاءه لا مجرد تنزيل المشكوك منزلة الباقي في صرف الأمر الجعلي ولو لم يكن عملياً.

ومن هذه الجهة نقول: بأنّه يعتبر في الاستصحابات التعليقية الشرعية من وجود المعلق عليه في ظرف الاستصحاب، وأمّا مع عدمه فلا مجال لجريانه وإن كان المستصحب من مثل القضية التعليقية أو نحوها أثراً شرعياً بحيث كان أمر وضعه ورفع بيده، ولكن لما لم يترتب عليه عملٌ لا مجال لجعله مشمول الأمر بمعاملة بقاءه مع الشكّ فيه، وذلك واضحٌ ظاهر.

(١) في «ش»: «بالاحتمال المزبور» بدل «بالاهتمام المذكور».

(٢) «العملية» أثبتناه من «ش».

٢٥٣. قوله: وأما لو شكّ في حياة إمام... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى عليك أنّه بعد الجزم بعدم خلو الزمان عن الإمام عليه السلام فمرجع الشكّ في حياة إمام وموته إلى الشكّ في بقاء الإمام السابق على إمامته أو [أنّ] الإمام شخص آخر بعده، وفي مثل هذه الصورة لا تنتهي النوبة إلى الشكّ في وجود الإمام رأساً.

وعليه: فلا قصور في شمول دليل كبرى وجوب معرفة إمام زمانه، ولا من جهة الشكّ في حياة إمامه السابق أم موته، ومع شمول مثل^(٢) هذا الدليل لا يبقى مجال استصحاب موضوعه؛ لأنّه إنّما يجري بلحاظ أثر شكّ في ترتبه من جهة الشكّ في بقاء موضوعه، لا مثل المقام الذي دلّ دليل الكبرى على ثبوت الأثر في صرف الجهل بموضوعه حتّى من حيث موته وحياته.

نعم، لو فرض احتمال عدم وجود إمام بعده وكان دليل وجوب المعرفة ممحّضاً بحال حياة الإمام قد يتوهّم في مثل هذه الصورة أيضاً عدم^(٣) جريان الاستصحاب وإن كان الأثر مشكوكاً في^(٤) جهة الشكّ في موضوعه؛ نظراً إلى أنّ جعل مثل هذا الأثر مع الشكّ في القدرة التي هي شرط التكليف مطلقاً غير معقول.

ولكن لا يخفى ما فيه: من ابتناؤه على كون مفاد التنزيل في المقام إلى جعل مماثل الأثر حقيقة، ولكن قد عرفت غير مرّة أنّه بمعزلٍ عن التحقيق، بل مفاد

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٤٢٢، (المجمع): ٢٥٦/٢.

(٢) في «ن»: «الشكّ في مثل» بدل «شمول مثل».

(٣) في «ن»: «لعدم» و «ش»: «بعدم»، والأولى ما أثبتناه.

(٤) كذا، ولعلّ الأولى «من».

الاستصحاب هو الأمر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الباقي.
وعليه: فلا مانع من الشروع بمقدمات العمل إلى أن ينكشف الحال؛ إذ هو
عمل للمتيقن^(١).

وبواسطة ذلك نقول: بأنه لا بأس باستصحاب حياة زيد بلحاظ أثر وجوب
إطعامه وإكرامه كما لا يخفى، هذا.

٢٥٤. قوله: باحتمال انحطاط النفس... إلى آخره^(٢).

أقول: أو باحتمال وجود أكمل منه مقتضى أن يكون هو نبي الزمان.

[الرد على تشبث الكتابي بالاستصحاب]

٢٥٥. قوله: لعدم الشك في بقائها... إلى آخره^(٣).

أقول: ولعلّه إلى هذا البيان مرجع ما أفاده بعض الأعظم^(٤) من أنّا نقرّ نبوة
موسى أو عيسى [المقرّين] بنبوة نبينا ﷺ.

وتقريره: أنّ الشخص المسمّى بـ(موسى) أو (عيسى) كما هو مقطوعٌ بنبوتها
سابقاً مقطوعٌ أيضاً [بـ] نسخ شريعتها؛ من جهة القطع باعترافها بنبوة
نبينا ﷺ.

فلا يردّ على هذا الجواب: بأنّ موسى شخص وجوده غير قابلٍ للتكثّر

(١) كذا، ولعلّ الأولى «بالمتيقّن».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٢٣، (المجمع): ٢٥٧/٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٢٣، (المجمع): ٢٥٨/٢.

(٤) حكاة المحقّق القمي عن بعض السادة الفضلاء، راجع قوانين الأصول: ١٦٤/٣، وراجع بحر

الفوائد: ٢٢٦/٧-٢٢٧.

والتقيّد^(١) كي يكون أحدهما معلوماً ومقرراً به والآخر مشكوكاً^(٢).

وتوضيح الجواب: بأنّ غرض المجيب من التقييد المزبور في هذا الكلام ليس تضيق الدائرة، بل الغرض منه تعريف مثل هذا الشخص بكونه مقرراً^(٣)، فكأن القيد المزبور في هذا الكلام أخذ معرفاً للشخص، لا منوعاً للكيّ كي يرد عليه ما ذكر، فتدبرّ فيه فإنّه في غاية الوضوح.

٢٥٦. قوله: ووجوب العمل بالاحتياط... إلى آخره^(٤).

أقول: وذلك عطفٌ على قوله: «للزوم معرفة النبي»^(٥).

[التنبيه الثالث عشر: استصحاب حكم الخاصّ]

٢٥٧. قوله: وأخرى على نحوٍ جعل... إلى آخره^(٦).

أقول: وثالثه، على نحوٍ يكون في مقام إثبات الحكم لذات كلّ فردٍ، أو لذات الطبيعة الجامعة للأفراد على وجه سريان الذات بلحاظ الحالات^(٧) والأزمان من دون نظرٍ إلى كلّ زمانٍ زمان، ولا إلى خصوصيّة استمرار حكم شخصيّ إلى أمِدٍ مخصوصٍ وإن كان مثل هذا الحكم الثابت لهذا الفرد أو الطبيعة أيضاً حكماً

(١) في «ش»: «والتقيّد» بدل «والتقيّد».

(٢) إشارة إلى ما عن الشيخ الأعظم من ميله إلى ورود الإشكال، راجع فرائد الأصول: ٢٦١/٣.

(٣) في «ش»: «الذي نقرّ نبوة» بدل «الشخص بكونه مقرراً».

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٢٣، (المجمع): ٢٥٨/٢.

(٥) المصدر السابق.

(٦) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٢٤، (المجمع): ٢٥٩/٢.

(٧) في «ش»: «الآن» بدل «الحالات».

شرعياً؛ نظراً إلى أن الطبيعة ما لم تتشخص لم توجد في الخارج سواء كانت متعلقة بالخاص من جميع الجهات أو بالطبيعة.

إلا أن الفرق بين الشخص المتعلق بالخاص وغيره هو أنه غير قابل للتكثير تحليلاً^(١)، بخلاف ما يتعلق بالطبيعة الجامعة ولو من جهة؛ فإنه بعد فرض ثبوته للطبيعة بلحاظ سريانه في ضمن الخصوصيات الفردية أو الحالية أو الزمانية كان منحللاً إلى أحكام متعددة بحصص متفاوتة ثابتة بكل فرد، لا من حيث الخصوصية الفردية، بل من حيث كونها [أ] واجدة لخصّة من الطبيعة، وبهذه الجهة يمتاز الحكم المتعلق بالطبائع أو^(٢) الأفراد مع كون كل واحد حكماً وإرادة شخصية.

ثم بعد ذلك نقول: بأنه تارة: يكون النظر في ثبوت مثل هذا الحكم الشخصي القابل للتحليل إلى حيث وحدته واستمراره الزماني تبعاً لاستمرار شخص الفرد. وأخرى: يكون النظر إلى صرف ثبوته لذات موضوعه بما هي طبيعة سارية إلى جميع الحالات والأزمان.

فإن كان من قبيل الأوّل، فمثل هذه الحكم الذي هو مفاد الدليل غير قابل للتكثير والتقطيع من حيث الزمان أو من جهة أخرى ملازمة مع التقطيع زماناً، ولذا لو ورد تخصيص بعض الأزمنة على نحو يقتضي التقطيع المزبور فلا يصلح للدليل أن يثبت به حكم لبعدها الزمان؛ من جهة عدم اقتضائه لأزيد من إثبات حكم واحد لمثل هذا الموضوع زماناً.

غاية الأمر، مقتضى إطلاق الدليل كون الحكم الثابت له مستمراً إلى الأبد؛

(١) «تحليلاً» ليست في «ش».

(٢) في «ش»: «أو» بدل «أو».

فبدليل المخصّص المزبور انكشف تحديده إلى الزمان المخصوص.

وبهذه الملاحظة نقول: إنّ الدليل المخرج للزمان ليس مخصّصاً للفرد؛ كيف؟! ولازمه عدم ثبوت الحكم له من الأوّل بمقتضى العامّ المخصّص بهذا الفرد، وليس كذلك جزماً، بل العامّ باقٍ على عمومه حتّى بالنسبة إلى هذا الفرد. غاية الأمر، مقتضى إطلاقه في سائر الأفراد إثبات حكم غير محدود بخلاف هذا الفرد.

غاية الأمر، لما لم يكن متكفلاً إلاّ لحكمٍ شخصيٍّ واحدٍ لا يكون مثله متكفلاً لحكمٍ آخر فيما بعده.

وبهذه الملاحظة: ربّما يفرّق^(١) بين منقطع الأوّل والآخر والوسط^(٢) من صلاحية مرجعية العامّ من إطلاقه المتكفل لشخص الحكم في الأوليين؛ إذ بالتقطيع المزبور لم يخرج الحكم الثابت للفرد بالنسبة إلى غير الزمان المخرج عن الشخصية والوحدة بخلافه في الآخر؛ فإنّه لو ثبت بعد الزمان المخرج يلزم تكفل الدليل لإثبات حكمين، والمفروض استحالة بقاء الحكم حينئذٍ على وحدته مع تحلل العدم بينهما.

وأما لو كان لسان الدليل من قبيل الثاني، بمعنى كونه ناظراً إلى مجرد إثبات الحكم لنفس الذات السارية في جميع الحالات بلا نظرٍ إلى حيث استمراره وتشخصه فإنّه في هذه الصورة لو فرض ورود تقييد إطلاقه ببعض الأزمنة لا مجال لرفع اليد عن إطلاقه لغير هذا الزمان؛ لأنّ المطلق لا يخرج عن الحجية

(١) في «ن»: «ينقطع» بدل «يفرّق».

(٢) في «ش»: «الأوسط» بدل «الوسط».

بمجرّد ورود تقييد على بعض جهاته.

وحينئذٍ فبعد التقييد - ولو بالزمان الوسط أيضاً - يؤخذ بالإطلاق المزبور المفروض عدم^(١) تعرّضه إلّا [لـ] حكم ثابت للطبيعة الجامعة بين الحالات بحيث يكون كلّ حالة أو زمان فرداً مستقلاً لهذه الطبيعة على وجه يسرى الحكم من الطبيعة إليها كسراية الحكم منها إلى سائر أفرادها.

ومثل هذا المعنى أيضاً لا ينافي شخصية الحكم الثابت للطبيعة المقيدة الذي هو طبيعة جامعة أيضاً بالنسبة إلى بقية أفرادها بعد التقييد.

كما أنّه أيضاً لا ينافي الشخصية المزبورة أيضاً تلوّن كلّ فرد بكون^(٢) طبيعة بما هو فرد لهذه الطبيعة، لا بما هو فرد خاصّ مخصوص كما هو مقتضى سراية الحكم الثابت للطبيعة السارية في أفرادها في غير المقام.

وعليه: فمثل هذا التصوير شقٌّ ثالثٌ لكيفية لسان الدليل الغير المتكفّل لمفردية الزمان.

بل من الممكن دعوى: كون غالب المطلقات من هذا القبيل، لا أنّها بصدد حكم شخصيٍّ مستمرٍّ وحدانيٍّ يتبع شخصية فرد الطبيعة خارجاً؛ إذ مثله يحتاج إلى عناية زائدة عن مجرّد إثبات حكم للطبيعة الجامعة بين الأشخاص والحالات والأزمان مع بُعد تكفّل الدليل غالباً لمثلها أيضاً.

ومن هنا نقول: إنّ الأصل في المطلقات الواردة على إطلاقها القابلة لإثبات الحكم لذات الطبيعة السارية بلحاظ الحالات كونها في مقام مجرّد إثبات الحكم

(١) في «ش»: «من عدم» بدل «عدم».

(٢) أي: بوجود.

لمحض الجامع الساري في ضمن الأفراد والأزمان والحالات، وفي مثلها لا مجال لرفع اليد عنها بمجرد ورود تقييد لبعض أزمانها ولو وسطاً، نظير عدم رفع اليد عن العام المتكفل لحكم الفرد بلحاظ كل زمان.

غاية الأمر، الفرق بينهما بصرف النظر إلى الاستيعاب الزماني في الثاني، وعدم النظر إليه في الأول.

ولكن مجرد ذلك لا يقتضي أيضاً كونها متكفلة لحكم وحداني مستمر غير قابل للتقطيع المزبور.

ثم إنه من هذا الباب ما ورد من مطلقات القصر في السفر؛ فإنها وإن لم تكن متكفلة للزمان - بمعنى عدم عموم زماني لها - لكن مجرد ذلك أيضاً لا يوجب كونها بصدد إثبات شخص الحكم المستمر بتبع استمرار شخص السفر كي لا يصلح مثله للتكثير والتقطيع.

بل الظاهر منها كونها بصدد إثبات حكم القصر لطبيعة المسافر السارية في ضمن الأفراد والحالات والأزمان.

ومن هنا نقول: إنه لو مرّ المسافر بأحد المواطن الأربعة انقطع حكمه التعيني الأول، وبعد خروجه حينئذٍ عن المحل المخصوص لا يبقى تشكيك لأحد في أن المرجع في وجوب تعيين القصر هو المطلقات بلا احتياج إلى قصد إحداث سفر جديد، مع أنه لو كان مثل هذه المطلقات مسوقة لبيان حكم شخصي مستمر واحد لا يبقى المجال في التمسك بها إلا مع فرض قصد سفر جديد، وهو كما ترى.

فذلك يكشف عن فهمهم من المطلقات المزبورة ما ذكرنا، لا المعنى الغير المتكفل لإثبات حكم فرد آخر بعد قطع استمرار الأول.

وعليه: فلا بأس بالتمسك بمثل هذه المطلقات لإثبات القصر بلا احتياج إلى قصد سفرٍ جديدٍ عند الخروج عن محل الإقامة، أو ما هو بحكمه بعد قطع حكم السفر بالإقامة أو الوطن الشرعيّ التعبدّي أو الثلاثين متردداً.

فحينئذٍ فما أفاده العلامة المصنّف رحمته - أحياناً في مجلس بحثه - من كون مثل هذه العمومات متكفّلة لإثبات حكم مستمرّ شخصيّ مستلزم لعدم الرجوع إليها بعد تقطيعها، ومن جهة ذلك التزم باحتياج القصر بعد الخروج عن المحالّ المخصوصة إلى إحداث سفرٍ جديدٍ منظورٍ فيه.

كيف؟! ولازمه عدم الرجوع في الفرع السابق، وهو كما ترى فاسدٌ.

وعليه: فيمكن دعوى عدم نظر المشهور - القائلين باحتياج قصد السفر الجديد أيضاً - إلى مثل هذا التقريب.

بل تمامٌ نظرهم إلى إطلاق التنزيل الموجب لإحراز جميع الوطن الحقيقيّ حتّى مثل هذه الجهة، وإن استشكلنا فيها [أ] أيضاً بأنّ في مثل هذا الحكم في الوطن الحقيقيّ إنّما هو من جهة اقتضاء طبع الوطن تحلّل عدم السفر وتقطيع مثله.

ولازمه حينئذٍ: عدم تحقّقه عقلاً إلاّ بتحقيق شرائطه التي منها قطع المسافةٍ جديداً^(١).

ومن المعلوم: أنّ مثل هذه الجهة ليس من آثاره الشرعيّة كي ينظر إليها عموم دليل التنزيل.

(١) كذا، والأولى «مسافةٍ جديدة».

ولئن أُغْمِضَ عن ذلك وقُلْنَا: بأنّه يكفي في صحّة التنزيل مجرّد شرعيّة الأثر في طرف المنزل وإن لم يكن في طرف المنزل عليه، كذلك يمنع الإطلاق بهذه المثابة في مثل هذه الأدلّة.

ومن جهة ذلك نقول: بأنّ الاحتياج في القصر بعد الخروج عن المحالّ المخصوصة إلى إحداث سفرٍ جديدٍ أوّل الكلام، وأنّ الاحتياط في الجمع حينئذٍ، ولا ينبغي تركه لمن أثبت بمثله؛ لعدم الجرأة على المشي على خلاف المشهور.

[ما لو كان الزمان ظرفاً للعام وقيداً للخاصّ]

٢٥٨. قوله: وإن كان مفاد العامّ... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى أنّ في تلك الصورة وإن لم يكن مجالٌ لاستصحاب خصوص حكم الخاصّ الثابت لأيّ زمان، لكن من المعلوم: أنّه لا مانع من استصحاب عدم محكوميّته بحكم العامّ المستفاد من الدليل المضادّ مفاده مع مفاد العامّ.

إذ من البديهيّ عدم اقتضاء مفرديّة الزمان بالنسبة إلى ضد العامّ مفرديّته بالإضافة إلى نقيضه؛ فلا بأس حينئذٍ باستصحاب^(٢) هذا النقيض وإن لم يستصحب ضده^(٣).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٢٥، (المجمع): ٢٦٠/٢.

(٢) «باستصحاب» ليست في «ن».

(٣) راجع نهاية الأفكار: ٢٢٤/٤ - ٢٣٨، مقالات الأصول: ٤٢٧/٢ - ٤٢٩.

[جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف]

٢٥٩. قوله: أيضاً أنّ الشكّ في الأخبار... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى أنّ وجه ما أُفيد كما أُفيد واضح، لكنّه يتنافى^(٢) مع ما تقدّم منه سابقاً في التنبيه الأوّل^(٣) من ظهور الأخبار في مقوّميّة الشكّ الفعليّ في جريان الاستصحاب، كما لا يخفى.

هذا، ثمّ إنّ في المقام جهةً أخرى في الاستظهار من الرواية - ولعلّه أهمُّ بالذكر - وهي: أنّ الظاهر من الأسئلة في الروايات شمول الأخبار لمورد الاستصحاب، وإنّما الكلام في مشموليّة موارد قاعدة اليقين فيها بعد الجزم بعدم إمكان أخذ الجامع بين نفس القاعدتين؛ نظراً إلى أنّ قوام حقيقة الاستصحاب بإرجاع الشكّ إلى المتيقّن مسامحةً، وقوام القاعدة بإرجاعه إليه دقّةً وحقيقةً مع عدم تحمّل العبارة الواحدة للنظرين واللاحاظين، إمّا في الإرجاع المزبور، أو في النقض المذكور فيها.

وقصارى ما يُتخيّل في وجه شمول الأخبار لمورديهما - وإن كان مثله قاعدة ثالثة غير مرتبط بهما - هو دعوى أخذ متعلّق اليقين والشكّ المقدّر في العبارة مطلق الشيء، أعمّ من حدوثه وبقائه.

إذ من مثله يستفاد حكم صورة اليقين بالحدوث والشكّ به، واليقين به

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٢٥، (المجمع): ٢٦٠/٢، وفيهما: «الظاهر أنّ» بدل «أيضاً أنّ»

و«أخبار الباب» بدل «الأخبار».

(٢) في «ن» و«ش»: «ينافي»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) راجع كفاية الأصول: «آل البيت»: ٤٠٤، (المجمع): ٢٢٩/٢.

والشكّ ببقائه^(١)، والأوّل مورد القاعدة وإن لم يكن عين مفادهـ[ا]، والثاني مورد الاستصحاب وإن لم يكن أيضاً عين مفاده.

نظراً إلى عدم ملاحظة المتيقّن بما هو متيقّن في إرجاع الشكّ إليه كي يلاحظ في الدقّة والمسامحة الغير المجتمعين تحت جامع واحد.

ولكنّه يمكن أن يقال: إنّ بعد الالتزام بالإرجاع المزبور في الخبر لا شبهة في انصراف^(٢) النظر إلى الشيء بما هو متيقّن لا بذاته.

ومن المعلوم أنّ في هذا النظر لابدّ وأن يكون بأحد النحويين:

إمّا بأن يكون دقيقاً، بأن يكون المنظور إليه القطعة المتيقّنة دقّة.

أو مسامحياً بأن يكون المنظور إليه قطعة أخرى غيره دقّة، وعينه مسامحة.

نعم، قد يقال: بعدم تكفّل الكلام للإرجاع المزبور، وإنّما يستفاد اتّحاد متعلّقَي اليقين والشكّ من لفظ (النقض)؛ من جهة كونه مستلزماً للاتّحاد متعلّقهما ولو بنظر خارجي.

وعليه: فعمدة المانع في أخذ الجامع هو دعوى استلزامه اجتماع اللحاظين في النقض؛ حيث إنّ النقض^(٣) في موارد الاستصحاب مسامحيّ وفي موارد القاعدة دقّي^(٤).

ولكنّ ذلك أيضاً إنّما يرد لولا دعوى إمكان إرادة مفهوم النقض الحقيقيّ

(١) في «ش»: «أو اليقين به والشكّ ببقائه» بدل «والشكّ ببقائه».

(٢) في «ن»: «الظرف» بدل «انصراف»، وهو تصحيف.

(٣) «حيث إنّ النقض» ليست في «ن».

(٤) في «ن» و «ش»: «دقيقي»، والأولى ما أثبتناه.

عن لفظه، ثمّ بدلاً آخر يستفاد مورد تطبيقه على مصداقه الحقيقي تارةً، والادّعاءى أُخرى.

وبمثل هذا البيان حينئذٍ لا مانع من أخذ الجامع المزبور، ولكن تسليم جميع المقدمات إنّما يتمّ ما أُفيد على فرض تامة الإطلاق بعد فرض وجود قرينة على تطبيقها على الفرد الادّعاءى، وإلاّ فلا يكاد استفادة القاعدة بمثله أصلاً كما هو ظاهر، وسيأتى تتمّة توضيح هذه الجهة في مسألة بقاء الموضوع.

[دليل الشيخ على جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف]

٢٦٠. قوله: وفيه أنّ قضية عدم اعتباره... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك كذلك لو كان الأمر مترتباً على حيث تسوية الاحتمالين، لا نفي رجحان أحدهما على الآخر، ووجه ذلك واضحٌ ظاهرٌ.

[اعتبار بقاء الموضوع واتّحاد المتيقّن والمشكوك]

٢٦١. قوله: بمعنى اتّحاد القضية المشكوكة... إلى آخره^(٢).

أقول: لا بمعنى بقائه خارجاً، ولا يخفى أنّ ما أُفيد - على مختاره - من عموم صدق النقض حتّى مع الشكّ في المقتضى في غاية المتانة؛ إذ حينئذٍ ليس ذلك من لوازم طبع الاستصحاب.

كيف؟! ولا قصور في صدق النقض المزبور في صورة اليقين بقيام زيد مع

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٢٦، (المجمع): ٢٦٢/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٢٧، (المجمع): ٢٦٣/٢.

الشك في بقاءه وإن كان ذلك من جهة الشك في بقاء زيد، ولكن بعد فرض الوحدة بين القضيتين لا بأس بتطبيق النقص في البين.

نعم، البقاء الخارجي في الموضوع إنما يُحتاج إليه أحياناً من جهة اقتضاء كبرى الأثر في بعض المقدمات^(١) وجوده الفعلي، مثل ما لو فرض ترتب الأثر على قيام الوجود بنحو مفاد كان الناقصة لا على صرف بقاء قيام زيد بنحو مفاد كان التامة.

ولكن مثل هذه الجهة إنما هو بملاحظة خصوصية في كبرى الأثر، وإلا فطبع الاستصحاب - بناءً عليه - لا يقتضي إلا اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوك.

وأما كون القضية المتيقنة بأي نحو من حيث اقتضاء اتحادها [أ] مع المشكوك بقاء الموضوع خارجاً أم عدم اقتضاءها [أ] فهو أمر خارج عن حقيقة الاستصحاب، وإن حقيقة لا تقتضي إلا الاتحاد المزبور الملازم للبقاء الخارجي للموضوع تارة، وعدمه أخرى.

وعليه: فلا يحتاج في إثبات الاحتياج إلى^(٢) هذا المعنى من البقاء إلى إقامة برهان.

نعم، لو بنينا على عدم صدق النقص مع الشك في المقتضي، بل في صدقه كان محتاجاً إلى إحراز الاستعداد في المتيقن للبقاء؛ فلا محيص حينئذٍ إلا من الالتزام ببقاء الموضوع خارجاً.

كيف؟! ولولاه لا يكاد يُحرز استعداد البقاء في المستصحب بعد

(١) في «ن»: «المقامات» بدل «المقدمات».

(٢) في «ن» و «ش»: «على»، والأولى ما أثبتناه.

الجزم بالأمرين:

من استحالة انتقال العرض من المحل المتقوم به إلى غيره.
أو بقاءه بلا معروض؛ إذ لازم الأمرين تقوم استعداد العارض ببقاء معروضه، ولازمه عدم استعداده إلا بعد الجزم ببقاء معروضه.
وعليه: فلا مانع من التشبث بذيل البرهانين على إثبات احتياج طبع الاستصحاب بقاء الموضوع خارجاً من دون كفاية مجرد الاتحاد بين القضيتين بالنحو المتقدم سابقاً في صدق النقض.

ومن التأمل فيما ذكرنا: ظهر لك وجه تشبث شيخنا العلامة ثريش^(١) بذيل البرهان لإثبات اعتبار البقاء الخارجي للموضوع في الاستصحاب، وأنه على مبناه أيضاً في غاية المتانة، فلا مجال لرده حيثئذ: بأن مدار الاستصحاب على البقاء التعبدية لا الحقيقي كي ينتهي الأمر إلى بقاء العرض بلا معروض، أو في معروض آخر.

نعم، غاية ما يرد عليه إشكال على المبنى، وهو لا يتنافى^(٢) مع صحة استنتاجه على مبناه، وعليك بالتأمل فيما أفاده كي تجد ما تلوناه لك حقيقة بالقبول فإنه غاية المأمول.

٢٦٢. قوله: وإن كان محتاجاً... إلى آخره^(٣).

أقول: ما أفيد من الأمثلة المذكورة على مبناه إنما يتم لو كان نظر التنزيل في

(١) راجع فرائد الأصول: ٢٩٠/٣ - ٢٩٣.

(٢) في «ن» و «ش»: «ينافي»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٢٧، (المجمع): ٢٦٤/٢.

الاستصحاب إلى المتيقّن بلحاظ ما له من الأثر المجعول؛ لأنّه لا يكاد يمكن ذلك إلّا في ظرف إحراز الموضوع وجداناً، كي ببركته تحرز القدرة على ترتّبها^(١) عليه الذي هو شرط الحكم الأعمّ من الواقعي والظاهريّ.

وأما بناءً على المختار من كون نظر التنزيل إلى المعاملة مع المشكوك معاملة الواقع أو العلم به فلا يحتاج في ترتيب هذا المقدار من الأثر إلى إحراز موضوعه خارجاً، بل يكفي فيه الشروع في مقدّمات العمل إلى أن ينكشف الحال؛ إذ من البديهيّ أنّ في هذا المقدار من المعاملة لا يحتاج إلى الجزم بوجود الموضوع خارجاً، كما لا يخفى.

[مناط الاتحاد هو النظر العرفي أو الدليل أو العقل؟]

٢٦٣. قوله: وإنّما الإشكال... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى أنّ عمدة منشأ الإشكال هو اختلاف نظر العقل والعرف في فهم اتحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة، بل ربّما يختلف نظر العقل مع لسان الدليل، كما أنّه ربّما يختلف أيضاً نظر العرف ولسان الدليل. وذلك أيضاً:

تارة: على نحو يفهمون بواسطة القرائن الحافّة بظهور الدليل كون مراد الشارع خلاف ظاهره، ولكن لا بنحو يصلح الدليل للإطلاق، بل على وجه تكون الخصوصية المأخوذة في الموضوع من الجهات التعليلية، ولكن لا بنحو

(١) في «ن»: «ترتيبها» بدل «ترتبها».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٢٧، (المجمع): ٢٦٤/٢.

يكون علّة منحصرة، بل كان محتملاً لعدم الانحصار المستلزم انتفاؤه للشك^(١) في بقاء معلوله.

وأخرى: على نحو لا يفهمون مراد الشرع على خلاف ظاهره، بل ربّما يحكمون بأنّ ما هو ظاهر الدليل مراد الشارع، ولكن مع ذلك بملاحظة مناسبة مغروسة في أذهانهم في أحكام أنفسهم يرون موضوع هذا الحكم سبباً يصلح للبقاء بحيث يكون نظرهم في موضوع هذا الحكم على خلاف نظر الشرع المستفاد من خطابه.

غاية الأمر، احتمال مطابقة الشرع مع العرف في واقع الحكم منشأً للشك في بقاءه، وحينئذٍ فربّما يشكل في أنّ مثل عموم «لا تنقض» بأيّ لحاظ سيق؟ فإن سيق بالأنظار الدقيقة العقلية فيشكل أمر الاستصحاب في كلّ موردٍ احتمال عقلاً رجوع القيد إلى الموضوع؛ إذ مع هذا الشك لا يبقى الجزم باتّحاد القضية المتيقنة مع المشكوك.

وإن سيق بالنظر إلى كيفية لسان الدليل فلا بدّ وأن يلحظ لسانه من أنّه بنحو يكون القيد مأخوذاً في الموضوع، أو شرطاً للحكم؟ فعلى الأوّل فلا استصحاب، بخلافه على الثاني.

وإن سيق بالأنظار العرفية فلا بدّ من ملاحظة نظرهم من أنّه في أيّ موردٍ يفى بالاتّحاد فيجري وإن لم يساعده العقل ولسان الدليل بظاهره، وفي أيّ موردٍ

(١) كذا، ولعلّ الأولى: الشكّ.

لا^(١) يفني بالاتّحاد فلا^(٢) يجري وإن لم يساعده العقل أو لسان الدليل^(٣).

ثم لا يخفى أيضاً: أنّ اختلاف هذا السوق فرع اعتبار لحاظ الاتّحاد بين القضيتين في عموم «لا تنقض»؛ إذ حينئذٍ لا مجال لسوق القضية بجميع الأنظار؛ لاستلزامه اجتماع اللّحاظين في اللّحاظ المقوم لإرجاع الشكّ إلى ما تعلّق به اليقين؛ لما عرفت نظيره في وجه الجمع بين القاعدة والاستصحاب.

وأما لو لم يكن عموم «لا تنقض» متكفلاً لمثل هذا الإرجاع وقلنا بأنّ اتّحاد القضيتين مستفادٌ من إطلاق النقض في المقام فنقول حينئذٍ:

إن قلنا بأنّ مدار صدق النقض حقيقة ودقّة على مجرد الاتّحاد النظري وإن لم يكن واقعياً دقيقاً^(٤) فلا بأس حينئذٍ في سوق «لا تنقض» بجميع الأنظار؛ إذ حينئذٍ لا يكون اختلاف نظرٍ في سوق هذه القضية، بل هو أمرٌ خارجيٌّ، وأنّ القضية فقط تكون متكفلةً لحرمة كلّ ما كان نقضٌ يقينٍ بالشكّ، سواء كان منشؤه ملاحظة الوحدة العرفيّة أو العقلية من الخارج أو لسان الدليل كذلك.

ولازمه حينئذٍ مساعدةٌ أحدٍ هذه الأمور لصدق النقض وإن لم يكن غيره مساعداً فيه.

وأما إن قلنا بأنّ مدار صدق النقض حقيقة ودقّة على وحدة القضيتين حقيقةً

(١) «لا» ليست في «ن».

(٢) في «ش»: «فيجري» بدل «فلا يجري».

(٣) كذا في «ن» و «ش»، لعلّ الصحيح بعد النظر في كلام المحقّق العراقي في التقريرات، هو: «وإن

ساعده العقل أو لسان الدليل»، راجع نهاية الأفكار: ١١/٤.

(٤) كذا، وهو من طرائقه في التعبير، راجع نهاية الأفكار: ١٣/٤.

وواقعاً فلا مجال أيضاً لسوق العموم بجميع الأنظار إلا بدعوى إطلاق النقض على معناه الحقيقي.

غاية الأمر، بدال آخر ألحق بأفراده الحقيقية بعض أفراد ادّعائية، وإلا فلا جامع بين النقض الحقيقي والمسامحي، كما هو ظاهر واضح.

وبالجملة نقول: إن عدم إمكان استفادة سوق القضية بجميع الأنظار فرع اشتغال عموم «لا تنقض» لإرجاع^(١) الشك إلى اليقين الذي [هو] متقوم باللحاظ الغير الخالي عن كونه دقيقاً أو مسامحياً بضميمة عدم إمكان الجمع بينهما أيضاً.

وأما لو لم تشمل هذه القضية [على] الإرجاع المزبور، بل كانت الوحدة بين القضيتين مستفادة من مادة النقض فلا بأس باستفادة مناطة النقض بأيّ نظرٍ من مثل هذا العموم لولا دعوى تبعية النقض في الحقيقة للوحدة بين القضيتين واقعاً.

إذ حينئذ لا يكاد يستفاد منه النقض العرفي المسامحي إلا^(٢) بدعوى سوق مثل هذه القضية على الأنظار العرفية بمقتضى مقدّمات الإطلاق المقامي، وبعد ذلك فاستفادة النقض الحقيقي الذي لا يساعد العرف عليه^(٣) من مثل هذا العموم مشكّل.

(١) كذا، ومراده: على إرجاع.

(٢) «إلا» ليست في «ش».

(٣) في «ن» و «ش»: «يساعده العرف معه»، والأولى ما أثبتناه.

نعم، لو كان في البين دالٌّ آخر على إرادة الفرد الحقيقي مطلقاً^(١) ولو لم يساعده العرف والفرد المساحي الذي لا يساعده العقل كان لاستفادة مناطيّة صدق النقض بأيّ نظرٍ ولحاظٍ في غاية الوضوح.

ولكنّ إتمام هذه الجهة في المقام في غاية الإشكال، بل غاية ما في الباب أنّه ليس في البين إلّا مقدّمات الإطلاق.

ومن البديهيّ: أنّ مقتضى الإطلاق اللفظيّ ليس إلّا مناطيّة النقض حقيقةً فلا يكاد ينطبق على النقض المساحيّ العرفيّ، ومقتضى الإطلاق المقاميّ كون المدار على النقض بأنظار العرف بلا اقتضاء مثله دخول ما ليس بأنظارهم نقضاً وإن ساعده العقل دقّة.

وحيث إنّ تماميّة الإطلاق اللفظيّ فرع عدم تماميّة مقدّمات الإطلاق المقاميّ - الذي من عمدتها غفلتهم غالباً عن كثيرٍ من المصاديق وجوداً وعدماً مع فرض عدم تنبيههم في الخطاب المتوجّه إليهم - فلا جرم مهما تحقّقت مثل هذه المقدّمات يستكشف بأن المدار التامّ على ما هو نقضٌ بأنظارهم لا نقض حقيقةً ودقّةً.

بل وبناءً على هذه المقدّمة أمكن دعوى: عدم شمول مثل هذه الخطابات المتوجّهة إلى العرف للنقض^(٢) الدقيقيّ^(٣) الذي لا يفهمه العرف ولو قلنا بأنّ مدار صدق النقض حقيقةً على مطلق النظر، كما لا يخفى.

(١) «مطلقاً» ليست في «ش».

(٢) في «ن» و «ش»: «المتوجّه على العرف النقض»، والأولى ما أثبتناه، راجع نهاية الأفكار:

(٣) كذا في «ن»، «ش».

ولعلّ مثل هذه الجهات دعاهم إلى^(١) كون المدار في بقاء موضوع الاستصحاب على الأنظار العرفيّة بلا اعتناءٍ منهم لصدق^(٢) النقض بالنظر الدقيقي^(٣) العقليّ، والله العالم بالحال^(٤).

[وجه تقدّم الأمانة على الاستصحاب]

٢٦٤. قوله: والتحقيق أنّه للورود... إلى آخره^(٥).

أقول: بل التحقيق أنّه للحكومة بناءً على شرحها بما يكون بلسانه متعرّضاً لحال مفاد غيره ولو بما هو واقع، لا بما هو مدلوله؛ بشهادة مجيء ثمرة الحكومة الشارحة للمدلول بما هو مدلول فيه من الأخذ بالحاكم وإن كان المحكوم في نفس مدلوله أظهر بعد أظهريّة الحاكم في نظره الذي هو مقوم حكومته.

وعمدة الوجه في تقريب الحكومة في المقام: هو الذي أشرنا إليه كراراً من كون ميزان أماريّة الشيء بكون دليله بلسانه ناظراً إلى تتميم كشفه؛ إذ مرجعه إلى نفي الحكم المترتب على عدم انكشاف الواقع واستتاره، من دون فرق بين كون الحكم المزبور بلسان إثبات الواقع، أو بلسان صرف جعل الحليّة في ظرف الشك وعدم المعرفة.

(١) في «ن» و «ش»: «على»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن» و «ش»: «على صدق»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) كذا في «ن»، «ش».

(٤) راجع نهاية الأفكار: ٩/٤، مقالات الأصول: ٣٣٥/٢ - ٣٣٧.

(٥) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٢٩، (المجمع): ٢٦٦/٢.

وأما ما أفاده^(١) من وجه الورود فهو فرع كون المراد من النقض باليقين في ذيل الأخبار مطلق اليقين الصالح للناقضية عملاً كي يشمل اليقين بالحجة، وإلا فلو كان منصرفاً إلى اليقين بارتفاع الواقع المعلوم سابقاً فلا مجال لإثبات الورود أصلاً، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: إن ذلك إنما يتم بناءً على استفادة حصر الناقض باليقين في ذيل الأخبار، فلو لم تفد مثل هذه الفقرة حصراً فلا يمنع عن تقديم الأمانة حتى بناءً على الانصراف المزبور؛ إذ غاية صدر الرواية أن الشك لا يكون ناقضاً لليقين السابق، وذلك المقدار لا ينافي ناقضية اليقين بالحجة لليقين السابق.

هذا، ولكن لا يخفى: أنه - بناءً على هذا - لا يكون التقديم بمناط الورود إلا مع فرض تمامية الإطلاق في الرواية على وجه يستفاد منه ناقضية كل يقين.

كيف؟! وبدونه - كما هو الظاهر - لا يبقى مجال التقديم بمناط الورود، بل العمل بدليل الأمانة حينئذ لا يتنافى^(٢) مع الأخذ بمفاد مثل هذا العموم؛ لعدم المنافاة بين حرمة نقض اليقين بالشك مع عدم حرمة نقضه باليقين بالحجة.

وعليه: فلا مجال أيضاً للتشبث للعمل بدليل الأمانة بذيل برهان التخصيص بوجه دائر؛ إذ من البديهي أنه بناءً على عدم استفادة ناقضية كل يقين من الرواية لا ينافي مجرد عدم ناقضية الشك لليقين مع النقض باليقين بالحجة، كما هو واضح.

نعم، غاية ما يلزم من عدم الأخذ به هو التخصيص بلا وجه، لا

(١) المصدر السابق.

(٢) في «ن» و «ش»: «ينافي»، والأولى ما أثبتناه.

التخصيص بوجهٍ دائرٍ؛ إذ هو فرع كون الأخذ بعموم حرمة النقض بالشك مقتضياً لتخصيص دليل الأمانة كي يرد عليه بأنه تخصيصٌ، وإلا فلو لا يقتضي الأخذ به طرح دليل الأمانة لا يبقى مجالٌ [لـ] للدور في تخصيصه أصلاً، كما لا يخفى، هذا.

[الكلام في التقدم بالورود]

٢٦٥. قوله: فإنه يستلزم التخصيص... إلى آخره ^(١).

أقول: الأولى أن يقال: إن تعليق ظهور دليل الأمانة بعدما كان تنجيزياً بخلاف الظهور في طرف عموم حرمة النقض فإن تطبيقه في المورد معلق على عدم حجّة الظهور الآخر فيستحيل مانعة المعلق للمنجز؛ لأن مانعيته دورية فيبقى مقتضى حجّة الظهور المنجز خالياً من المعارض والمزاحم فيؤثر أثره فيرتفع به موضوع المعلق.

ولئن أغمضنا عن مثل هذا البيان كان في بيان المصنّف ^{عليه السلام} مجالٌ إشكالي؛ حيث إن الدور المذكور كما يرد من طرف مخصّصة عموم حرمة النقض كذلك يرد تقريب دورٍ آخر في طرف أصالة العموم في دليل الأمانة؛ إذ هو أيضاً فرع عدم وجود مخصّص في البين، وهو أيضاً فرع عدم التشبّث بذيل حرمة النقض، وعدم التشبّث به فرع أصالة العموم في دليل الأمانة.

وتوهم: أن التشبّث بالدور الأوّل يقتضي أن يكون عدم مخصّصة عموم حرمة النقض مستنداً إلى استحالة الذاتيّة، فلا يبقى مجالٌ للدور الثاني.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ^{عليهم السلام}): ٤٢٩، (المجمع): ٢٦٦/٢ وفيهما: «تخصيص» بدل «التخصيص».

مدفوع؛ بأنّ التشبّث بالدور الآخر أيضاً يستلزم استحالة جريان أصالة العموم ذاتاً، فعدمه أيضاً مستندٌ إلى استحالته ذاتاً، فلا يبقى معه مجالٌ لتقرير الدور الأوّل.

وعليه: فيستحيل الدور من كلّ طرفٍ دوريٍّ، وهذا بخلاف ما ذكرنا من التقريب؛ إذ الاستحالة في مانعيّة المعلق ذاتيّةٌ بلا توقّفها على شيءٍ آخر، كما لا يخفى.

هذا، ولقد أشرنا إلى نظير هذا البيان في رادعيّة الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، فراجع وتأمل فيه.

[الكلام في التقدّم بالحكومة]

٢٦٦. قوله: فإنّه لا نظر لدليلها... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك كذلك بناءً على عدم استفادة تتميم الكشف من دليلها، وإلّا فأئنيّ نظراً أعظم من مثل هذا التنزيل الناظر إلى نفي آثار عدم كشف الواقع؟!

وعمدة نظره في إنكار مثل هذا النظر في أدلّة الأمارات ما أفاده في بحث قيام الأمارات مقام العلم الموضوعي: من أنّ التنزيل المستفاد من أدلّتها متوجّهٌ إلى نفس المؤدّي والواقع، لا نفس الخبر والعلم بالواقع؛ حذراً من لزوم اجتماع اللحاظين.

ولقد عرفت ممّا أيضاً وجه استفادة تنزيل كلتا الجهتين، بل وبنينا أيضاً على

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٢٩، (المجمع): ٢٦٦/٢.

كفاية مجرد تنزيل الخبر منزلة العلم بالواقع في إثبات قيام الأمانة مقام العلم الطريقي والموضوعي، وقلنا: بأنّ مثل النظر إلى تميم الكشف هو الفارق بين الأمانة والأصل ليس إلّا.

وعليه: فكما يستفاد من التنزيل المزبور ترتيب آثار انكشاف الواقع، وبهذه الملاحظة يقوم مقام العلم الموضوعي في الجملة فكذلك يستفاد من مثله نفي الآثار المترتبة على عدم انكشاف الواقع واستتاره، وبهذه الملاحظة يصير حاكماً على أدلة الأصول جميعاً، كما لا يخفى.

[خاتمة: النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية]

٢٦٧. قوله: فالنسبة بينه وبينها... إلى آخره^(١).

أقول: وذلك بعد بيان مقدّمة:

من أنّ الغاية في قاعدة الحليّة أو الموضوع في حديث الرفع والحجب هو عدم العلم بالحكم بأيّ عنوان ولو بعنوان نقض اليقين بالشك، وهذا بخلاف الناقض في طرف الآخر فلا بدّ وأن يكون مطلق اليقين بحكم غير حكم الشك بنفسه؛ لأنّ الظاهر من عدم نقض اليقين بالشك عدم نقضه به بتبعاته الشاملة لليقين بالحكم القائم بنفس عنوانه.

وعليه: فلو^(٢) جرى عموم حرمة النقض [فإنّه] يتحقّق^(٣) غاية الحليّة،

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٣٠، (المجمع): ٢٦٧/٢.

(٢) في «ش»: «فلا» بدل «فلو».

(٣) في «ش»: «بتحقّق» بدل «يتحقّق».

بخلاف ما لو جرى دليل البراءة، فلا يكاد يتحقق به الناقض لليقين السابق، ومن جهة ذلك يستلزم تقديم أدلة البراءة عليها أحد المحذورين من التخصيص بلا مخصصٍ أو بوجهٍ دائر^(١).

٢٦٨. قوله: كاستصحاب وجوب أمرين... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى أن المستصحب إن كان هو الوجوب الفعلي المطلق فلا شبهة في القطع بالانتقاض ولو حصل التضاد في زمان الاستصحاب. وإن كان فعلياً منوطاً بعدم اختيار غيره أو تخييرياً^(٣) فلا يحتاج إلى تقدير وقوع التضاد في زمان الاستصحاب، كما هو واضح^(٤).

[استصحاب السبب والمسبب]

٢٦٩. قوله: فلا مورد إلا للاستصحاب... إلى آخره^(٥).

أقول: لا يخفى عليك أنه بعد فرض كون مفاد الاستصحاب حرمة نقض المتيقن بلحاظ أثره فلا يكاد يتحقق ببركة استصحاب طهارة الماء إلا العلم بطهارة الثوب المغسول بعنوان كونه نقض اليقين بالشك؛ نظراً إلى أن عدم الحكم بطهارة الثوب نقض [اليقين بطهارة الماء بالشك] به.

(١) راجع نهاية الأفكار: ١٦/٤ - ٢٠ و ١٠٨، مقالات الأصول: ٤٣٧/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٣٠، (المجمع): ٢٦٧/٢.

(٣) في «ش»: «تخييراً» بدل «تخييراً».

(٤) راجع نهاية الأفكار: ١٠٨/٤، مقالات الأصول: ٤٣٦/٢ - ٤٥٢.

(٥) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٣١، (المجمع): ٢٦٨/٢.

وعليه: فلا يكاد ورود مثل هذا اليقين بالطهارة بهذا العنوان على حرمة نقض يقينه بنجاسته إلا على فرض شمول اليقين الناقض لليقين بالحكم بأيّ عنوانٍ حتى بعنوان عدم نقض اليقين بالشكّ.

ولكنّ الإنصاف منع هذا الإطلاق، وانصرافه إلى غيره، كما اعترف به في مجلس بحثه مستشهداً بأنّ مثل (لا تنقض اليقين بالشكّ) و(انقض به) بينهما المضادة والمنافرة، لا المطاردة بمعنى طرد كل موضوع الآخر.

وعليه: فلا مجال للورود المزبور.

وتوهم: أنّ طهارة الثوب ليس بهذا العنوان، بل هو من جهة الجزم برافعه من الغسل بالماء الطاهر ولو بعنوان النقض في الماء لا في الثوب.

مدفوعٌ جزمًا؛ إذ ذلك إنّما يتمّ على فرض كون المأخوذ في كبرى طهارة الثوب واقعاً الغسل بماءٍ طاهرٍ ولو بعنوان نقض يقينه بالشكّ، ولا يخفى أنّ لازمه كون الثوب طاهرًا بالطهارة الواقعيّة، وليس كذلك جزمًا.

إذ طهارة الثوب على فرض نجاسة الماء واقعاً طهارةً ظاهريّةً مثل طهارة ماءه المغسول به، وهذه الطهارة الظاهريّة الطارئة على الماء والثوب ليس[ت] إلا بعنوانٍ ثانويٍّ ظاهريٍّ لا بعنوانه الأوّل الواقعيّ.

وعمدّة الشاهد على ذلك ليس إلا من جهة أنّ مفاد الاستصحاب هو البقاء على الطهارة بلحاظ آثارها العمليّة لا الطهارة الحقيقيّة

و عليه: فلا يكاد يشمل مثله إطلاق كبراه كما هو واضح.

ومن جهة ذلك نقول: بأنّه يحتاج في ترتيب كلّ أثرٍ إلى إثبات نظر التنزيل إليه بحيث لولاه لما يكاد يترتب عليه مثل الأثر المزبور، فلو كان منشأ الحكم

بالطهارة [للماء] والثوب شمول كبراه الواقعيّة] حقيقةً فلا يُحتاج في ترتيبه إلى النظر المزبور في مقام التنزيل، بل يكفي مجرد الحكم بطهارته بعنوان النقض في الحكم بطهارة الثوب المغسول^(١) به، وذلك ظاهرٌ واضحٌ.

ثم إنّه من التأمل فيما ذكرنا من البناء على توجّه التنزيل إلى نفس المتيقّن لا اليقين به ظهر أيضاً: عدمُ تماميّة الحكومة للأصل السببيّ؛ لأنّ الناقض لليقين بالنجاسة إن كان مطلق اليقين بالطهارة - ولو بعنوانٍ ظاهريّ، مثل نقض اليقين بالشكّ - فلا محيص إلّا من دعوى الورود.

وإن كان الناقض هو اليقين بارتفاع النجاسة المتيقّنة سابقاً فمجرد تنزيل المتيقّن بما هو أمرٌ واقعيّ في الظاهر لا يقتضي تنزيل شكّه منزلة اليقين به، فيبقى الشكّ في ارتفاع النجاسة الواقعيّة بحاله؛ فلا يبقى مجالٌ حينئذٍ لحكومة (لا تنقض) في طهارة الماء على استصحاب نجاسة الثوب؛ إذ لا يرتفع بمثل هذا الأصل الشكّ بنجاسته المتيقّنة سابقاً لا حقيقةً ولا تنزيلاً.

بل غاية الأمر، يحصلُ بركة هذا الاستصحاب اليقين بطهارة الثوب بعنوان ثانويّ ظاهريّ، ومثلُ هذا اليقين لا يكون بنفسه ناقضاً ولا بمنزلته؛ إذ لا يفي دليل التنزيل لذلك، بل هو ناظرٌ إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، لا تنزيل الشكّ بالأثر مثل اليقين، كما هو واضح.

وعليه: فمثل شيخنا العلامة تت^(٢) مع فرض التزامه بتوجّه التنزيل في باب الاستصحاب إلى نفس المتيقّن لا اليقين كيف يلتزم بالحكومة في الشكّ

(١) في «ن»: «ثوب غسل» بدل «الثوب المغسول».

(٢) راجع فرائد الأصول: ٧٩/٣، و ٣٩٤/٣.

السببي والمسببي^(١)؟!

نعم، بناءً على ممشاننا من توجّه التنزيل إلى اليقين بالشيء مع التعدي منه إلى البناء على العلم بأثره بالملازمة العرفية؛ من جهة أنّ تنزيل العلم بموضوعية شيء ملازمٌ مع البناء على العلم بأثره^(٢) حتّى في الموارد التي يكون الأثر المزبور خارجاً عن محلّ الابتلاء، ولكن أثر الأثر مبتلى به، فلا مانع من الالتزام بالحكومة المزبورة. لأنّ لسان الاستصحاب هو إثبات العلم بالشيء والعلم بأثره، وبعد ذلك كان مثل هذا العلم بمنزلة الناقض في رفع اليد عن المتيقّن السابق ببركته، وتتميم بيان المقام موكولٌ إلى المراجعة إلى ما كتبناه في مسألة الأصل المثبت، فراجع وتدبر فيه.

٢٧٠. قوله: فيما لم يلزم محذور المخالفة... إلى آخره^(٣).

أقول: ذلك كذلك لكن بشرط عدم المضادة في الحكمين ولو ظاهراً أيضاً، وإلا فلا مجال لجريانهما وإن لم يلزم محذور المخالفة العملية للمعلوم بالإجمال، لكن يكفي في المانعية فيه نفس تضاد مفادَي الاستصحاب.

ومن جهة ذلك نقول: بأنّه لا يكاد يجري استصحاب طهارة الملاقي ونجاسة الملاقي في المتمم كراً بناءً على عدم تبويض ماءٍ واحدٍ في الحكم ولو ظاهراً؛ إذ محذور جريانهما ليس مخالفةً عمليةً، بل عمدة المحذور هو التضاد في نفس الحكمين الطريقيين.

(١) «والمسببي» ليست في «ش».

(٢) في «ش»: «ملازم مع العلم بأثره» بدل «ملازم مع البناء على العلم بأثره».

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٣٢، (المجمع): ٢٦٩/٢.

والعجبُ عن غفلة بعض الأعاضم - مثل الشيخ الجليل الآقارضا الهمداني قَدْ سَمِعْتُ - عن هذه الجهة، فأوردَ على التعارض المزبور بعدم استلزامه مخالفةً عمليةً^(١).

ومن هنا أيضاً ظهر: وجه تعارضهما في صورة توارد الحالتين من الطهارة والنجاسة على شيءٍ واحدٍ - بناءً على التحقيق من جريان الاستصحاب فيهما وسقوطهما بالتساقيط - لا من جهة عدم صلاحية جريان واحدٍ منهما مع قطع النظر عن التعارض على ما هو مختار شيخنا وأستاذنا العلامة المصنّف قَدْ سَمِعْتُ^(٢) من شبهة الاتصال واشتباه النقض بالانتقاض.

إذ على المختار أيضاً وإن لم يلزم من جريانها مخالفةً عمليةً، ولكن لما كان بين نفس الحكمين الطريقيين مضادة ذاتاً لا مجال لتحقيقهما في محلٍّ واحدٍ.

وعليه: فينحصر جريان الاستصحابين المزبورين بما إذا كان موضوع الحكمين متعدداً على وجهٍ لا يبقى تضاداً بينهما من جهة نفس الحكمين، بل تبقى الجهة المانعة في استلزام جريانها مخالفةً عمليةً كما في استصحاب النجاسة في طرقي المعلوم الطهارة إجمالاً وأمثاله، كما لا يخفى.

٢٧١. قوله: لو سُلِّم... إلى آخره^(٣).

أقول: فيه إشارةٌ إلى منع اقتضائه عدم شمول الصدر لطرفي العلم في المورد: إمّا من جهة كونه إرشاداً إلى حكم العقل بالنقض المختصّ بصورة العلم

(١) راجع حاشية فرائد الأصول «الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية»: ٤٠٤.

(٢) في «ش»: «الشيخ قَدْ سَمِعْتُ» بدل «شيخنا وأستاذنا العلامة المصنّف قَدْ سَمِعْتُ».

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٣٢، (المجمع): ٢٧٠/٢.

بالتكليف الإلزامي.

أو من جهة ظهوره في الأمر بالنقض للمعلوم عملاً، وهو أيضاً لا يكون إلا في صورة استلزام الجريان مخالفةً عمليةً، فلا إطلاق في الذيل على وجهٍ يشمل المقام، هذا.

٢٧٢. قوله: وأما فقد المانع... إلى آخره^(١).

أقول: بناءً على مختاره ثُمَّ من التضاد بين الأحكام الفعلية الواقعية والظاهرية لا مجال لجريان الأصول في أطراف علمٍ بحكمٍ فعليٍّ ولو لم يستلزم مخالفةً عمليةً إلا^(٢) في ظرف استكشاف شأنية الواقع ولو كان المعلوم حكماً إلزامياً، ومعه لا يبقى مجالاً للمخالفة الالتزامية أيضاً؛ إذ مع أن المخالفة الالتزامية على فرض حرمتها [أ] إنما هي في الأحكام الفعلية لا الشأنية الاقتضائية نقول:

إنه لا يقتضي الالتزام بحكمٍ فعليٍّ عدم الالتزام بحكمٍ اقتضائيٍّ على خلافه؛ إذ لا مانع من اجتماعهما، وما لا يجتمعان - لو سُلِمَ - هما الالتزامان بحكمين فعليين متخالفين.

وعليه: فبناءً على مشرب المصنّف ثُمَّ لا بدّ [في] جريان الأصول في جميع الأطراف وعدمه - بعد غمض العين عمّا في ذيل الروايات - من التفصيل بين كون المعلوم حكماً فعلياً على وجهٍ غير قابلٍ لاستكشاف الشأنية ببركة الأصول، وبين أن لا يكون كذلك.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٤٣٢، (المجمع): ٢٧٠/٢.

(٢) في «ن»: «ولو» بدل «إلا».

فعلى الأول، لا يجري الأصل في واحدٍ من الطرفين فضلاً عن كليهما وإن لم يلزم من قبل جريانه مخالفةً عمليةً.

وعلى الثاني، فلا مانع في الجريان حتى في كلا الطرفين حتى في صورة كون المعلوم حكماً إلزامياً ومفاد الأصول حكماً غير إلزامي، ومن دون فرق أيضاً بين كون العلم الإجمالي علةً تامةً للتنجّز أو مقتضياً حتى بالنسبة إلى المخالفة القطعية. نعم، بناءً على ما اخترناه من المشرب من عدم التضاد بين فعلية الوقائع والأحكام الظاهرية ولو من جهة عدم صلاحية شمول إطلاق فعلية كل مرتبة [ل]غيره فلا بدّ أولاً من التفصيل بين:

كون العلم الإجمالي علةً تامةً للتنجّز حتى بالنسبة إلى الموافقة القطعية.

أو مقتضياً حتى بالنسبة إلى المخالفة القطعية.

أو التفصيل بين المخالفة القطعية فعلةً تامةً والموافقة القطعية فمقتضي.

فعلى الأول، لا مجال لجريان أصلٍ يقتضي منع التنجّز للمعلوم حتى في طرفٍ واحدٍ.

وأما ما لا ينافي تنجّزه كما لو كان تكليفاً على وفق المعلوم بالإجمال، أو كان المعلوم بالإجمال حكماً غير إلزامي لا يصلح للتنجّز فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الواحد، بل الطرفين بناءً على الإطلاق في أدلة الأصول وعدم اقتضاء الدليل لمنع جريان صدرها بإطلاقه.

وعلى الأخير لا مانع من جريان الأصل مطلقاً في طرفٍ واحدٍ على فرض سلامته عن المعارض بمثله.

نعم، لا يكاد يجري في الطرفين ما دام مستلزماً^(١) [لـ] مخالفةً عمليةً.
وأما على الوسيط^(٢) فلا بأس بجريان الأصول مطلقاً بناءً على الإطلاق في
الطرفين كما هو ظاهر.

نعم، بناءً على المعارضة بين الصدر وذيل الروايات ومنع مثله عن إطلاق
سائر الأخبار فلا مجال للجريان حتّى في طرفٍ واحدٍ؛ للترجيح بلا مرجح.
هذا، وعليك بالتأمل في لوازم المشربين كي لا يختلط عليك الأمر، وترى أنّ
ما أفاده المصنّف رحمه الله في المقام يناسب المشرب الثاني الذي هو مختارنا لا الأوّل
الذي هو مختاره^{(٣)(٤)}.

[تذنيب: النسبة بين الاستصحاب والقواعد]

٢٧٣. قوله: لا يخفى أنّ مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل ... إلى
آخره^(٥).

أقول: لا بأس ببسط الكلام في شرح ما هو مدرك هذه القاعدة لدى
الأنظار، وتوضيح مقدار دلالة ما ورد فيها من الأخبار.

(١) في «ن» و «ش»: «استلزامه»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ش»: «الوسط» بدل «الوسيط».

(٣) في «ش»: «ولا يخفى أنّ ما أفاده المصنّف في المقام يناسب المشرب الثاني الذي هو مختارنا لا
الأوّل الذي هو مختاره» بدل «هذا وعليك بالتأمل» إلى آخره.

(٤) راجع نهاية الأفكار: ١١١/٤ - ١١٩، مقالات الأصول: ٤٤١/٢.

(٥) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٣٢، (المجمع): ٢٧١/٢.

فنقول: أولاً: إنَّ ما ورد فيها من العمومات:

تارة: بلسان «إذا خرجت عن شيءٍ ودخلت في غيره فشكك ليس بشيءٍ»^(١).
وأخرى: بقوله عليه السلام: «كلُّ شيءٍ شكٌّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض»^(٢)، مع كون هاتين الروايتين مصدرتين بالسؤال عن الشكِّ في أفعال الصلاة.

وثالثة: بلسان «كلُّ شيءٍ شكٌّ فيه ممَّا قد مضى فامضه كما هو»^(٣) بلا تصدرهـ[ا] بشيءٍ.

ورابعة: بلسان «إنَّما الشكُّ في شيءٍ لم تجزه»^(٤) مع سبقه بالسؤال عن الشكِّ في شيءٍ من الوضوء وقد دخل في غيره.

وفي المقام أيضاً بعضُ أخبارٍ خاصَّةٍ ربَّما يشار إليها في طيّ البحث.

ثمَّ إنَّ الظاهر من الروايتين الأوليين كونهما في مقام ضرب القاعدة للشكِّ في الوجود رأساً؛ لأنَّ الظاهر من الشكِّ [فيها هو الشكُّ] في الأفعال الواقعة في أسئلة صدرها^(٥).

(١) تهذيب الأحكام: ٣٥٢ / ٢ ح ١٤٥٩، وعنه وسائل الشيعة: ٢٣٧ / ٨، ب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، وفيه: «من شيءٍ ثمَّ دخلت» بدل «عن شيءٍ ودخلت».

(٢) تهذيب الأحكام: ١٥٣ / ٢ ح ٦٠٢، وعنه وسائل الشيعة: ٣١٨ / ٦، ب ١٣ من أبواب الركوع ح ٤، وفيه: «ممَّا قد جاوزه» بدل «وقد جاوزه»، «فليمض عليه» بدل «فليمض».

(٣) تهذيب الأحكام: ٣٤٤ / ٢ ح ١٤٢٦، وعنه وسائل الشيعة: ٢٣٧ / ٨-٢٣٨، ب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٣، وفيه: «كلِّما شككت» بدل «كلَّ شيءٍ شكٌّ».

(٤) تهذيب الأحكام: ١٠١ / ١ ح ٢٦٢، وعنه وسائل الشيعة: ٣٣٠ / ١، ب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ٢.

(٥) راجع نهاية الأفكار: ٤٢ / ٤.

بل الظاهر من نفس التعبير بـ(الشك في الشيء) هو الشك في أصل الوجود، ومع قوّة ظهوره فيه لا يبقى مجالاً معارضة هذه الجهة بظهور (قد جاوزه) ^(١) في التجاوز عن نفسه لا عن محلّه.

إذ لا بأس بارتكاب مثل هذه المسامحة بعد مساعدة العرف على اعتبار التجاوز عن الشيء بلحاظ التجاوز عن محلّه؛ بقرينة سائر الفقرات التي هي في غاية القوّة في الشك في نفسه.

نعم، لو لم تكن الروايتان مصدرتين بالأسئلة المزبورة أمكن حمل الشك فيهما على الشك في وجود المركّب بلحاظ الشك في بعض ما يعتبر فيه؛ لأن الشك في الشيء يشمل مثل الشك في الوجود بهذا النحو أيضاً بضميمة إبقاء التجاوز عن الشيء حقيقةً بحاله.

ولكن مع وجود مثل هذا الصدر لا يبقى مجالاً لهذا المعنى؛ لأن مقتضى صدره كون إضافة الجواز ^(٢) إليه مسامحياً، بخلاف هذا المعنى المستتبع لكون الإضافة المزبورة حقيقةً ^(٣).

ومن هنا ظهر أيضاً: عدم إمكان استفادة الجامع بين الشك في الوجود رأساً والشك فيه بلحاظ الشك في بعض ما يُعتبر فيه بملاحظة الفقرة المزبورة؛ لأوّله إلى اجتماع اللحاظين.

وعليه: فلا محيص من حمل هاتين الروايتين على الشك في أصل وجود الشيء

(١) تقدّم تخريجها في الصفحة السابقة.

(٢) كذا، والمراد: «التجاوز».

(٣) في «ش»: «تحقيقاً»، و«ن»: «حقيقياً»، والأولى ما أثبتناه.

رأساً، لا الشكّ في وجوده بلحاظ الشكّ في بعض ما اعتبر فيه شرطاً أو شرطاً. وأما الرواية الثالثة فظاهر الشكّ في الشيء وإن كان يتلائم مع الشكّ في أصل الوجود، بل ويمكن إرادة الجامع بينه وبين الشكّ فيه بلحاظ الشكّ في بعض ما اعتبر فيه لولا توصيفه بكونه ممّا قد مضى - كما عرفت وجهه في (جاوزه) - ولكنّ ذيل الرواية من الأمر بمضيّه لا يناسب شيئاً من المحتملين بعد الجزم بعدم إمكان إرادة الجامع في البين.

وذلك لأنّ الظاهر من توجّه النفي والإثبات في الكلام إلى القيد الأخير كون محطّ النظر في الأمر بالمضيّ هو المضيّ بأنّه كما ينبغي، ومرجع ذلك في الحقيقة إلى الأمر بالتعبّد على كون الشيء كما هو وصحيحاً.

ولازمه كون الشكّ فيه متوجّهاً إلى وصف صحّته^(١) لا نفس وجوده.

ولئن شئت التوضيح بأزيد من ذلك فاسمع: بأنّ الشكّ:

تارةً: متوجّهٌ إلى نفس وجود الشيء بنحو مفاد كان التامّة، وذلك أيضاً إمّا بلحاظ الشكّ فيه رأساً، أو الشكّ فيه بلحاظ الشكّ في بعض ما اعتبر فيه.

وأخرى: متوجّهٌ إلى الشكّ في كون الموجود - المفروغ الوجود - صحيحاً الذي هو مفاد كان الناقصة.

ولا يخفى كمال التباين بين المفاهيم الثلاثة نظير التباين بين الشكّ في أصل وجود الشيء، أو في وجوده التامّ أو الشكّ في صحّة الموجود وتماميّته^(٢).

(١) في «ش»: «حجّته» بدل «صحّته».

(٢) في «ش»: «حجّة الموضوع وتماميّته» بدل «صحّة الموجود وتماميّته».

وتوهم: إرجاع الشك في صحة^(١) الموجود إلى الشك في وجود الشيء بلحاظ الشك في بعض ما اعتبر فيه.

غلط واضح؛ إذ كم فرق بين الشك في الوجود التام و^(٢) الشك في صحة الموجود^(٣)!

ومجرد كون منشأ الشك في الوجود هو الشك في بعض ما اعتبر فيه لا يقتضي إخراج عن الشك في الشيء بنحو مفاد كان التامة وإرجاعه إلى الشك في صحة الموجود الذي هو مفاد كان الناقصة وإن كان ملازمة، نظير ملازمة الشك في وجود الكر مع كرية الموجود^(٤).

وحيث اتضح ذلك فنقول: إنما يناسب الخبر هو المعنى الأخير الراجع إلى مفاد كان الناقصة، ولا يتناسب مع الشك في أصل الوجود رأساً، ولا مع الشك في وجوده التام؛ لقوة قرينية ذيله للتصرف في ظهور الشك في الشيء بحمله على المسامحة؛ بملاحظة أن المرغوب من الشيء بعدما كان صحته، فمع الشك فيها فكان^(٥) الشك متوجّهاً إلى ذاتها.

هذا كله مضافاً إلى مناسبته مع بعض الأخبار الخاصة الواردة في الموضوع والصلاة من قوله ﷺ: «كلما مضى من صلاتك وطهورك فأمضه كما هو»^(٦).

(١) في «ش»: «حجية» بدل «صحة».

(٢) في «ن» و «ش»: «أو»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) راجع نهاية الأفكار: ٣٨/٤.

(٤) راجع نهاية الأفكار: ٣٩/٤.

(٥) كذا في «ن» و «ش»، ويحتمل أنها: «فكان».

(٦) تهذيب الأحكام: ١ / ٣٦٤ ح ١١٠٤، وعنه وسائل الشيعة: ٤٧١/١ ب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ٦، ←

إذ مثل هذه الرواية كالصریح في الأمر بمضيّه، كما ينبغي من وصف صحّته بلا معارضة ذيله بفقرة ظاهرة في الشكّ في الوجود كي بهـ[١] يرفع اليد عن مثل هذه الجهة من الظهور.

وتوهّم: اقتضاء وحدة السياق بين جميع الأخبار حمل الجميع على معنى واحد.

كلامٌ ظاهريٌّ في الأخبار المستقلة المنفصلة بعضها عن بعض، فمع فرض ظهور كلّ واحدٍ في معنى غير ما يظهر من غيره لا يقتضي إرجاع الاختلافات إلى معنى واحد، كما هو ظاهر.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ بين الرواية الثالثة والأولين كمال المباينة من حيث المدلول، وأنّ الأولين ظاهرتان في الشكّ في أصل الوجود على نحو يكون إضافة المضيّ والتجاوز إليه مسامحياً، بخلاف الثالث؛ فإنّه ظاهرٌ في الشكّ في صحّة الموجود مع كون إضافة المضيّ إليه حقيقياً.

كما اتّضح أيضاً: أنّ كلتا الطائفتين آبيتان عن الحمل على الشكّ في وجود الشيء بلحاظ الشكّ فيما اعتبر فيه شرطاً أم شرطاً الذي هو عبارة أخرى عن الشكّ في وجوده التامّ بنحو مفاد كان التامّة التي عرفت أنّه غير الشكّ في تماميّة الموجود الذي هو مفاد كان الناقصة.

→

وهذا نصّ الخبر: ..عن محمّد بن مسلم قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا إعادة عليك فيه».

ولمحمّد بن مسلم خبر آخر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»، تهذيب الأحكام: ٣٤٤/٢ ح ١٤٢٦.

وأما الرواية المشتملة على الحصر بأنّ الشكّ (في شيء لم تجزّه) فلا يخفى أنّ نفس هذه الفقرة بملاحظة الجمع بين ظهوري الشكّ في شيء مع إضافة الجواز إليه حقيقةً ظاهرةً في الشكّ في وجود الشيء بملاحظة الشكّ في بعض ما اعتبر فيه، لا الشكّ في أصل الوجود ولا الشكّ في صحّة الوجود؛ إذ الأخير خلاف ظاهر الفقرة الأولى والأوّل عكسه.

ولكن لا يخفى: أنّ مثل هذا المعنى مستلزمٌ لحمل قوله ﷺ: «إذا شككت في شيء من الموضوع..»^(١) توطئةً لبيان الصغرى الذي هو وضوء دخلت فيه بلحاظ الشكّ في بعض ما اعتبر فيه ما لم تجز عن الشيء المزبور.

ولكنّ مثل هذا المعنى - مضافاً إلى استلزامه لبعض المحاذير التي سنشير إليه - خلافٌ ظاهر «إذا شككت في شيء من الموضوع» من كونه هو بنفسه صغرىً هذه الكبرى.

وعليه: فلا مجال لحمل الشكّ في الشيء في الكبرى على الشكّ في وجود المركب بلحاظ وجود جزئه، بل لا بدّ من حمله على الشكّ في أصل وجوده؛ لأنّه الظاهر من الشكّ في الشيء من الموضوع.

وتوهم: إمكان حمل «من» على البيانيّة، فيكون الشكّ في الشيء عبارة عن الشكّ في نفس الموضوع القابل لحمله على الشكّ فيه بلحاظ الشكّ في جزئه.

(١) راجع تهذيب الأحكام: ١٠١/١ ح ٢٦٢، وعنه وسائل الشيعة: ٤٦٩/١ ح ٤٢ من أبواب الوضوء ح ٢، ورواه في مستطرفات السرائر «ضمن موسوعة ابن ادریس»: ٤٧/ ح ٣، وهذا نصّ الخبر: عن أبي عبد الله ﷺ «وإذا بدأت بيسارك قبل يمينك، ومسحت رأسك ورجليك، ثم استيقنت بعد أن بدأت بها غسلت يسارك، ثم مسحت رأسك ورجليك، فإذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء ولم تجزّه».

في غاية البعد؛ إذ ظهور «من» في التبعيضية لا يكاد يُنكر لدى الأذهان المستقيمة.

ثم لا يخفى أيضاً: أنه مع غمض العين عن استظهار إرجاع الضمير في غيره إلى الوضوء؛ بملاحظة قرب المرجع لا محيص من الالتزام بذلك؛ لقيام الإجماع على الاعتناء بالشك في الوضوء قبل الفراغ عنه وإن دخل في غير المشكوك من سائر أجزائه.

ويؤيده: ما في رواية أخرى واردة فيه مشتملة على لفظ الفراغ عنه، فراجع.

وعليه: فمعنى الرواية أنه إذا شككت في بعض أجزاء الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء، [و] إنما الشك في ذات شيء لم تجزه باعتبار جواز محله، وحينئذ تكون الرواية متكفلة لضرب القاعدة في أصل الوجود بعد تجاوزه عن محله.

غاية الأمر، بمرتبة خاصة من الجواز، فلا دلالة لها حينئذ على الشك في وجود الكل باعتبار الشك فيما اعتبر فيه، ولا على الشك في صحة الوجود الذي هو مفاد كان الناقصة.

فمن هذه الجهة أمكن دعوى: أن حكم الشك في الكل باعتبار جزئه أو شرطه بنحو مفاد كان التامة لا يستفاد من شيء من عمومات الباب ولا خصوصياته؛ لأنها بحسب المدلول مساوقة [لـ] [لـ] لهذه العمومات بلا اقتضاها جهة زائدة عنها، بل وما يستفاد من مجموعها ليس بأزيد من الشك في أصل الوجود أو الشك في صحة الوجود.

فحينئذٍ: فما عن بعض كلمات المصنّف رحمته ^(١) في حاشيته من حمل بعض الأخبار - خصوصاً مثل موثقة ابن أبي يعفور - على بيان الشكّ في وجود المركّب من جهة الشكّ في جزئه وشرطه منظورٌ فيه.

وأعجب من ذلك: عدم تفرقتهم بين هذا المعنى وبين معنى التعبّد بصحّة الموجود، ولذا يعبرّون عن قاعدة الفراغ بذلك تارةً، وبالمعنى الآخر أخرى، فراجع وتدبّر فيه.

نعم، في المقام مطلبٌ آخر: وهو أنّ الظاهر من ذكر هذا القيد إنّما هو لبيان دخل التجاوز عن محلّ الشيء بهذه المرتبة من التجاوز المساوق للتجاوز عن أصل العمل في التعبّد بوجوده، ولا مجال لحمله على بيان أحد أفراد التجاوز.

إذ - مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر القيود المأخوذة في المقام - نقول: أنّه لا مجال لهذا الاحتمال في خصوص المقام؛ لأنّ مثل هذه المرتبة من التجاوز في غير الجزء الأخير لا محالة مسبوقٌ بفردٍ آخر، ومع سبقه به يستحيل انطباق الطبيعة عليه، ومع ذلك كيف ^(٢) يمكن حمل مثل هذا القيد لبيان فردٍ غير قابلٍ لانطباق الطبيعة عليه في غير الجزء الأخير من الأجزاء؟!

وحينئذٍ فلا محيص من اقتضاء إطلاق التعبّد المزبور بالنسبة إلى جميع الأجزاء من كون مثل هذا التقييد ^(٣) دخیلاً في التعبّد بوجود الجزء، وأنّ المناط هو

(١) راجع درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٩٤-٣٩٧.

(٢) «كيف» ليست في «ن».

(٣) في «ش»: «القيد والتقييد» بدل «التقييد».

التجاوز الخاص لا مطلق التجاوز.

ثم إنَّ الظاهر أيضاً: هو كون مثل هذا التجاوز الخاصّ معتبراً في خصوص المورد، فكأنَّ القيد المزبور إنّما أخذ توطئة لتقييد المورد بالتجاوز الخاصّ، لا أنّه شرحُ لبيان التجاوز في الكبرى المضروبة في ذيله، بل التجاوز فيه باقٍ على إطلاقه. غاية الأمر، في غير الموضوع يؤخذ بأوّل وجوده من التجاوز عن الجزء إلى غيره، وفي الموضوع يؤخذ بمرتبة أُخرى مرتّبة على التجاوز السابق، ولا ضير في ذلك المقدار؛ لأنَّ تقييد المورد مع إبقاء إطلاق الكبرى غير عزيز.

نظير تقييد مورد آية النبأ المفروض في الموضوعات الخارجيّة بصورة ضمّ شاهدٍ ومخيرٍ آخر مع إبقاء كبرى اشتراط قبول الخبر الواحد بكون المخبر عادلاً على إطلاقه لصورة عدم ضمّ^(١) خبر واحدٍ إليه.

وعليه: فلا مجال لورود إشكالٍ على الرواية:

تارة: من جهة المعارضة مع عموم «إذا خرجت عن شيء»^(٢) الشامل للتجاوز عن الشيء بدخوله في غيره ولو لم يخرج عن تمام العمل.

وأخرى: من جهة معارضة منطوق نفس هذه الرواية مع مفهومها في صورة الشكّ في صحّة جزءٍ من الموضوع مع الدخول في جزءٍ آخر.

وثالثة: من حيث لزوم تخصيص مورد الرواية عن العموم المضروب في ذيلها، مع فرض كون العامّ بالنسبة إلى مورده كالنصّ الغير القابل للتخصيص؛

(١) «ضمّ» ليست في «ن».

(٢) راجع تهذيب الأحكام: ٣٥٢ / ٢ ح ١٤٥٩، وعنه وسائل الشيعة: ٢٣٧/٨، ب ٢٣ من أبواب الخلل

الواقع في الصلاة، ح ١.

لاستهجانه، كما لا يخفى .

وتوضيح دفع هذه المحاذير: هو أنّ الإشكال الأخير فرعٌ إرجاع ضمير «غيره» إلى «الشيء»، وأنّ المراد من التجاوز في الكبرى هو مطلق التجاوز.

ولكن قد عرفت: أنّ مثل هذا المعنى للرواية بقريئة الإجماع ولسان بعض أخبار آخر قريبة إليها مضموناً، بل وقرب مرجع الضمير بمعزلٍ عن التحقيق.

وأما الإشكال الثاني: فهو فرع كون المراد من الشيء هو المركّب المشكوك فيه باعتبار بعض ما اعتبر فيه المستلزم لكون «من» بيانيّة؛ إذ على التبعيضيّة كان المراد من التجاوز في الكبرى هو التجاوز عن الشيء باعتبار الخروج عن مركّب اعتبر جزئيّته له^(١).

إذ حينئذٍ يمكن أن يتصوّر له مصداقان في عملٍ واحدٍ، يكون الشكّ بعد الفراغ عن أحدهما وقبله عن الآخر.

ولكن قد عرفت: أنّ كلا المعنيين في الرواية خارجٌ عن السداد، وأنّ الظاهر منه كون القيد في الرواية توطئةً لتقييد التجاوز في المورد بالتجاوز الخاصّ من تمام العمل من الوضوء وأمثاله، وأنّ التجاوز في الكبرى باقٍ على إطلاقه.

ومن المعلوم: أنّه على هذا المعنى لا يبقى احتمال إطلاق انطباق التجاوز الخاصّ على سائر الأفعال في باب الوضوء كي يجيء الإشكال الثاني.

كما أنّه على تقدير جريانه لا مجال للجواب عنه بدعوى انصراف الشيء إلى الأشياء المستقلّة إلّا على فرض كون «من» بيانيّة، وإلّا فعلى التبعيضيّة لا يبقى

(١) في «ن» و «ش»: «جزئية فيه»، وبالنظر إلى تقارير المصنّف فالصواب ما أثبتناه، راجع نهاية

مجالاً لمثل هذه الدعوى أصلاً.

ومن التأمل فيما ذكرنا: ظهر حال الإشكال الأول؛ إذ هو أيضاً فرع كون المراد من «الشيء» في الكبرى:

إمّا مركباً شكّ فيه باعتبار أجزائه.

أو كون المراد من التجاوز في الكبرى هو التجاوز الخاصّ بناءً على كون القيد توطئةً لبيان التجاوز في الكبرى لا شرطاً^(١) للتجاوز في خصوص الصغرى.

إذ بناءً على أحد المعنيين يرد المعارضة بين مفاد هذا العامّ مع مفاد عموم «إذا خرجت عن شيء»^(٢) أو «كلّ شيء جاوزته»^(٣) في صورة التجاوز^(٤) عن محلّ [الـ] جزء مع عدم الفراغ عن مركّبه، ولا مجال للجمع بينهما حينئذٍ بإرجاع أحد المفادين إلى الآخر؛ لأنّه خلاف نصّ المورد في باب الصلاة، وخلاف الإجماع على عدم الاعتناء في الموضوع حال العمل في المقام^(٥).

ولكن قد عرفت: أنّ المعنيين بمعزلٍ عن التحقيق، بل التحقيق إبقاء الكبرى على إطلاقهـ[ـ] ^(٦)، وإرجاع القيد إلى خصوص الصغرى، وكونه توطئةً لبيان

(١) في «ن»: «شرحاً» بدل «لا شرطاً».

(٢) راجع تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٥٢ ح ١٤٥٩، وعنه وسائل الشيعة: ٢٣٧/٨، ب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

(٣) راجع تهذيب الأحكام: ٢/ ١٥٣ ح ٦٠٢، وعنه وسائل الشيعة: ٣١٨/٦، ب ١٣ من أبواب الركوع ح ٤، وفيه: «كل شيء شك فيه وقد جاوزه ..».

(٤) في «ن»: «التعارض» بدل «التجاوز».

(٥) راجع نهاية الأفكار: ٥١/٤.

(٦) في «ش»: «حاله» بدل «إطلاقه».

خصوص التجاوز فيه دون غيره؛ إذ حينئذٍ لا يبقى مجال معارضة بين العمومات؛ إذ كل على مفادٍ واحدٍ.

غاية الأمر، قُيِّدَ خصوص عموم مورد الآخر^(١) من الوضوء وما يلحق به بمرتبة خاصة من التجاوز.

ومن المعلوم أنَّ هذا القيد كما يوجب رفع اليد عن عموم الكبرى المضروبة في ذيل هذه الرواية كذلك يُوجب رفع اليد عن الكبرى المضروبة في ذيل^(٢) أفعال الصلاة.

وعليه: فلا يُحتاج إلى منع التعميم في مفاد قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الشك في الوجود في غير أفعال الصلاة.

إذ مضافاً إلى أنَّه خلاف ظاهر «كل شيء» - بناءً على التحقيق من عدم احتياجه في التعميم في مدخوله إلى مقدّمات الحكمة، بل هو بنفسه يقوم مقام هذه المقدّمات في القرينة على العموم مستقلاً - نقول:

إنَّ الإشكال لا يرد على هذا التقدير^(٣) كي يُحتاج إلى هذا الجواب، وإنَّما الإشكال مبنيٌّ على الاحتمالين الآخرين.

وعليه: لا يكفي مجرد منع التعميم في عموم «إذا خرجت» وأمثاله؛ إذ عموم «إنَّما الشك» بعد شموله للصلاة يستلزم ورود المعارضة المزبورة في أفعال الصلاة.

(١) في «ش»: «مورد العموم» بدل «عموم مورد آخر».

(٢) «هذه الرواية، كذلك يوجب رفع اليد عن الكبرى المضروبة في ذيل» أثبتناه من «ن».

(٣) «المقدّمات في القرينة على العموم مستقلاً - نقول: إنَّ الإشكال لا يرد على هذا التقدير» أثبتناه من «ن».

وعليه: فيحتاج إلى منع التعميم في «إنما الشك» أيضاً، وهو خلاف مختاره رحمته، بل خلاف التصريح في قوله عليه السلام: «كلما مضى من صلاتك وطهورك»^(١) بعد كون مثل هذه الرواية وقوله عليه السلام: «إنما الشك»^(٢) على مضمون واحد عند هذا المحقق.

وأضعف من هذا الوجه في الفرار عن الإشكالات الالتزام بأنّ الموضوع مما لا جزء له.

ويؤيده: ما في بعض الأخبار بأنّ الموضوع لا يتبعّض^(٣).

ووجه الضعف: بأنّ اعتبار البساطة خلاف تبعيضية «من» في هذه الرواية^(٤)، كما لا يخفى^(٥).

كما أنّ بساطة أثره أيضاً لا يقتضي هذا الاعتبار في مؤثره.

وأما الخبر فالتبعيض الممنوع فيه عبارة عن انفراد بعض أجزائه عن بعض خارجاً بتركّب^(٦) الموالاة مثلاً، لا أنّ المراد أنّ الموضوع أمرٌ بسيطٌ.

(١) تقدّم تخريج الرواية في ص ٤٨٤ - ٤٨٥.

(٢) راجع وسائل الشيعة: ٤٧٠/١، ب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٢.

(٣) إشارة إلى مثل ما رواه أبو بصير عن الصادق عليه السلام: قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا توضأت بعض وضوءك فعرضت لك حاجة حتّى ينشف وضوءك فأعد وضوءك؛ فإنّ الوضوء لا يتبعّض». الكافي: ٣٥/٣، ب ما ينقض الوضوء...، ح ٧، الاستبصار: ٧٢/١، ب وجوب الموالاة في الوضوء، ح ١.

(٤) في «ش»: «ظاهر تبعيضية المفهوم من هذه الرواية» بدل «تبعيضية من في هذه الرواية».

(٥) راجع نهاية الأفكار: ٥٠/٤.

(٦) كذا في «ن»، «ش»، ولعلّ الصحيح: «ترك».

وكيف كان، نقول: إنَّ الذي يقتضيه التحقيق في مجموع أخبار الباب هو حمل بعضها على الشكِّ في صحَّة الأمر الموجود؛ وذلك مثل «كلِّما مضى»^(١) و«كلَّ شيءٍ ممَّا»^(٢) شكَّ فيه ممَّا قد مضى»^(٣)، و[حملُ] البقيَّة على الشكِّ في الشيء مع التجاوز عن محله بمطلق التجاوز، مع الالتزام بتقييد الوضوء وما يلحق به - بالإجماع المركَّب - من الغسل والتميم بالتجاوز بمرتبة خاصَّة منها لا مطلقاً، مع الالتزام بإطلاق القاعدتين لكلِّ موردٍ بضميمة تخصيص قاعدة التجاوز - للانصراف - بخصوص الشكِّ في وجود شيءٍ مستقلٍّ، وعدم جريانه عند الشكِّ في الصحَّة من جهة الأمور الغير المستقلَّة كي لا يُستشكل علينا بلغويَّة تقريب ذين^(٤) القاعدتين مع فرض حكومة أحدهما على الآخر.

وإنَّ أمكن الجواب عنه أيضاً: بأنَّه على فرض الإطلاق يكفي لضرب قاعدة الفراغ مجرد صورة عدم جريان قاعدة التجاوز الحاكمة ولو من جهة ابتلائها بالمعارضة، نظير ما لو شكَّ في صلاةٍ أنَّه هل نقص منها ركعة أم لا، مع علمه إجمالاً بنقص ركعة بين هذه الصلاة أو صلاةٍ أخرى صلاها ممَّا لا يكون بينهما ترتيبٌ معتبرٌ.

إذ حينئذٍ أمكن دعوى: معارضة قاعدة التجاوز مع قاعدة البناء على الأكثر فيتساقطان، فتجري حينئذٍ قاعدة الفراغ عن الصلاة الأولى بلا معارضٍ. نعم، لو كان بين الصلاتين ترتيبٌ [فـ] لا مجال لجريان قاعدة البناء على

(١) إشارة إلى خبر محمد بن مسلم الذي مرَّ تخريجه.

(٢) «ممَّا» أثبتناه من «ن».

(٣) تقدَّم تخريجه.

(٤) في «ش»: «ضرب» بدل «ذين».

الأكثر في الثاني؛ لأنه إما لا أثر له [لـ] أو مخالفـة [لـ] للواقع، وكل أصل هذا شأنه فغير جارٍ، فتجري حينئذ قاعدة التجاوز في الأوّل بلا معارضٍ، بلا احتياجٍ إلى قاعدة الفراغ أصلاً، كما لا يخفى.

ولعمري إنّ مثل هذا المشي في أخبار الباب أمتن من المصير إلى حمل الجميع على ضرب قاعدة واحدة كما صنعه الشيخ العلامة ثبّت^(١)، خصوصاً مع التزامه بعدم مشموليّة الشكّ في الصحّة من جهة الشكّ في الموالاة والترتيب في منصرف أخبار الباب كي يحتاج إلى ضرب قاعدة أخرى من سيرة أو إجماع.

وأيضاً كان مختارنا أحسن من الالتزام بضرب قاعدتين بضميمة اختصاص قاعدة التجاوز بالشكّ في أفعال الصلاة وما يتعلّق بها، وعموم قاعدة الفراغ لكلّ شكّ في أمرٍ وعملٍ مستقلّ دون الأعمال الغير المستقلّة مثل أجزاء العمل، إلّا مع فرض احتسابها عرفاً أموراً مستقلّة كأجزاء الحجّ من الطواف والسعي وأمثالهما.

وذلك كلّه بضميمة حمل رواية ابن أبي يعفور على بيان قاعدة الفراغ، كما هو ملخّص ما صنعه أستاذنا المصنّف ثبّت كما لا يخفى على من راجع الكلمات^(٢)، خصوصاً في حمل الموثّقة على قاعدة الفراغ بضميمة شرح قاعدة الفراغ بالشكّ في الكلّ من جهة الشكّ في بعض أجزاءه تارةً، وبالشكّ في صحّة الأمر الموجود أخرى.

والحال أنّه لا يكاد يجمعها جامعٌ، ولا يقتضي التعبّد بأحدهما التعبّد بالآخر وإن كانا متلازمين في الواقع، نظير التعبّد بوجود الصحيح الغير الملازم للتعبّد

(١) راجع فرائد الأصول: ٣/٣٤٢.

(٢) راجع درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١/٣٩٤-٣٩٧.

بصحّة الموجود حتّى في صورة الملازمة بينهما واقعاً.

وتوضيخُ ضعف ذلك كلّهُ موكولٌ إلى المراجعة إلى ما أسلفناه.

ثمّ اعلم: أنّ مقتضى عمومات البناء على الوجود عند الشكّ فيه بعد التجاوز عنه اعتباراً إحراز التجاوز عنه باعتبار التجاوز عن محلّه^(١).

ومن المعلوم: أنّ مثل هذا التجاوز لا يكاد يتحقّق إلاّ بالدخول في غيره؛ لأنّه مادام يكون المحلُّ باقياً لم يصدق التجاوز المزبور عنه.

وعليه: فذكر[ه] في مثل هذه الروايات ليس من جهة اقتضائه أزيد ما يقتضيه إطلاقه، فكأنّه من الأمور المقوّمة لأصل العنوان لا من الطوارئ الزائدة عن حقيقة المقيّد به، فحينئذٍ لو كان في البين إطلاقٌ في أخبار الشكّ في الوجود المعتبر فيه التجاوز عن المحلّ^(٢) لا يكاد يتوهّم إلغاء المعارضة بينها وبين الأخبار المقيّدة أصلاً كما عرفت، فلا يبقى مجالٌ لإلغاء المعارضة بين مطلقات الباب ومقيّداتها ممّن يسوق الأخبار بمساقٍ واحدٍ، ويجعل جميعها متكفلاً لبيان الشكّ في الوجود باعتبار التجاوز عن محلّه.

وأيضاً نقول: إنّ المراد من المحلّ المعتبر تجاوزه عنه هو الذي [يكون] متترعاً عن اعتبار ترتيبٍ بين الأجزاء أو الأفعال شرعاً، وحينئذٍ فليلاحظ أنّ الترتيب بين أيّ فعلٍ اعتبره الشارع ففي كلّ ما اعتبره يصدق التجاوز بالدخول فيما رتب عليه دون غيره.

ومن جهة ذلك نقول: إنّّه لا يكفي الدخول في مطلق فعلٍ آخر غير مرّتب

(١) في «ش»: «باعتبار التجاوز عنه باعتبار التجاوز عن محلّه» بدل «باعتبار التجاوز عن محلّه».

(٢) في «ش»: «العمل» بدل «المحل».

على المشكوك شرعاً وإن كان من مقدّمات ما رتب؛ وذلك لا من جهة ما توهم من انصراف الغير بالأفعال الصلّاتيّة كي يشكل أمر الجزء الآخر، بل من جهة أنّ منشأ انتزاع بقاء المحلّ إنّما هو بعدم الدخول فيما رتب عليه شرعاً.

والمفروض أنّ الشارع ما اعتبر الترتيب إلّا^(١) بين نفس أفعال الصلاة^(٢)، لا مقدّماتها من الهوي والصعود، ولعلّه من جهة ذلك أيضاً ما تعرّض [لـ] الإمام (عليه السلام)، بل جعل مدار التجاوز عن السجدة بالدخول في القيام كما تحيّل السائل.

وأما توهم كفاية مطلق الترتيب عقلياً أم عادياً ففي غاية الإشكال؛ لإمكان منع الإطلاق في الرواية من هذه الجهة.

نعم، بناءً على التعميم في المحلّ لا بدّ في إخراج الهوي والصعود عن تحت الغير بالانصراف المزبور، بل وبناءً عليه لا بدّ من الالتزام بالتخصيص الكثير، أو التقييد بإخراج العاديّات عن تحت الإطلاق، وهو كما ترى.

وليس منشأ كلّ ذلك إلّا توهم الإطلاق في التجاوز باعتبار المحلّ من حيث الأنظار، ومع منع العموم وتيقّن اعتبار المحلّ الشرعيّ المنتزع عن الترتيب بينهما شرعاً لا يبقى مجال لهذه التوهّمات أصلاً.

هذا كلّّه [في] الكلام في قاعدة التجاوز.

(١) في «ن» زيادة: «من».

(٢) في «ش»: «الأفعال الصلّاتي» بدل «أفعال الصلاة».

[الكلام في قاعدة الفراغ]

وأما قاعدة الفراغ المستفادة من مثل «كلما مضى»^(١) فأمكن أن يقال:

إنَّ تمام موضوع الحكم بالتعبّد بمضيه كما هو صدقُ المضيّ عليه، ومعلومٌ أنّه يكفي فيه مجرّد الفراغ عن العمل بلا احتياج إلى دخولٍ في عملٍ آخر، ولعلّه من جهة ذلك أطلق في مثل هذه الروايات المتكفّلة لقاعدة الفراغ، وليس في مثلها تقييد كي يبقى مجالُ المعارضة بين المطلقات والمقيّدات؛ إذ التقييد طرأ في أخبار التجاوز الغير المرتبطة بمثل هذه الطائفة.

ولقد أشرنا أيضاً: إلى أنّ من يسوق الأخبار أيضاً بمساقٍ واحدٍ أيضاً^(٢) ليس له إلقاء مثل هذه المعارضة بين المقيّدات والمطلقات إلّا على فرض جعلها مسوقة لبيان قاعدة الفراغ.

وإلا فبناءً على سوقها طرأ لبيان قاعدة التجاوز فلا يبقى نزاعٌ بين الطائفتين، وليس حقٌّ مثل هذا الشخص حينئذٍ إلغاء مثل هذه المعارضة في البين، كما هو ظاهر.

ثم إنَّ مقتضى إطلاقات الباب كون المدار على مجرّد الشكّ في وجود العمل مع التجاوز عن محلّه الشامل لصورة الجزم بغفلته عن صورة العمل حال الاشتغال به فضلاً عن احتماله.

وعليه: فلا وجه لاختصاص أخبار الباب بغير فرض الجزم عن هذه الغفلة واحتماله إلّا تقييد مطلقاتها بمثل ما ورد في بعضها من قوله ﷺ: «فإنّه حين

(١) تقدّم تخريج الرواية في ص ٤٨٤ - ٤٨٥.

(٢) كذا في «ن» و «ش»، والأولى حذف «أيضاً» في الموردين.

يتوضاً أذكر»^(١).

بدعوى: أن مفهوم التعليل يقتضي الاعتناء به عند الجزم بعدم الأذكريّة، أو احتمالها.

ولكن لا يخفى ما فيه: من أن مثل هذه الجهة مبنيّة على فرض عليّته، وإلاّ فمع حمله على الحكمة^(٢) فلا مفهوم له يوجب تقييد المطلقات.

مضافاً إلى أن العليّة فيها أيضاً لا تقتضي المفهوم إلاّ مع فرض ثبوت الانحصار، وهو أوّل الكلام.

ومن التأمّل فيما ذكرنا: ظهر وجه كون مثل هذه من الأصول العمليّة، التي [هي] عبارة عن القواعد المضروبة للمكلّف في ظرف استتار الواقع، وأن أخذ الشكّ فيها بما فيه جهة الاستتار بلا خصوصيّة فيها.

ولذا ربّما يتعدّى فيها إلى صورة الظنّ الغير المعتر بالوجود أو العدم مع فرض التجاوز عن العمل في غير أفعال الصلاة، لا أنّها بمقتضى لسان دليلها في مقام رفع استتار الواقع كي تكون أمارّة.

نعم، لو كان التعليل بالأذكريّة علّةً بنحو يكون الحكم دائراً مداره أمكن استفادة الأماريّة منه.

(١) إشارة إلى خبر بكير بن أعين، وهذا لفظه: الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن بكير بن أعين، قال: قلت له: الرجل يشكّ بعدما يتوضاً؟ قال: «هو حين يتوضاً أذكر منه حين يشكّ». تهذيب الأحكام: ١٠١/١ ح ٢٦٥.

(٢) في «ش»: «أو احتمالها على الحكمة» بدل «أو احتمالها، ولكن لا يخفى ما فيه: من أن مثل هذه الجهة مبنيّة على فرض عليّته، وإلاّ فمع حمله على الحكمة».

ولكنّه بمعزل عن التحقيق؛ فظهور الأخبار الآخر في ضرب القاعدة في طرف^(١) الشكّ بالواقع المناسب للأصلية^(٢) يبقى بحاله، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ظاهر نفي الشكّ في أخبار التجاوز أو الأمر بالمضيّ فيها إنّما هو بالنسبة إلى خصوص ما يصدق التجاوز عن العمل بالإضافة إليه، لا أنّ المدار على كفاية صدق تجاوز ما في الحكم بالمضيّ حتّى بالنسبة إلى ما لا يصدق عليه أنّه جاوزه.

وعليه: فلا يكفي الحكم بالمضيّ في صلاةٍ دخل فيها مع الشكّ في الوضوء قبله في صحّة صلاةٍ أخرى مشروطةٍ بالوضوء مع فرض عدم صدق تجاوزٍ بالنسبة إلى صلاةٍ أخرى.

وأما كفاية إحرازه بالنسبة إلى الأجزاء الآتية فهو أيضاً مبنيّ على أنّ الشرطيّة المنشأ لانتزاع المحلّ هل اعتبرت بين الصلاة بأجمعها والوضوء بحيث لم يلحظ كلّ جزءٍ جزءٍ مشروطاً مستقلاً^(٣)، بل اعتبر الصلاة أمراً واحداً وحدانياً مشروطاً باشتراطٍ واحدٍ على الوضوء؟ أو أنّ كلّ جزءٍ جزءٍ اعتبر مشروطاً بالوضوء على وجه ينتزع منها اشتراطات متعدّدة^(٤)؟

فعلى الأخير، لا شبهة في عدم كفاية الحكم بالمضيّ إلّا بالنسبة إلى الجزء المدخول فيه.

وأما على الأوّل، فأمكن دعوى الاكتفاء به مطلقاً؛ إذ حينئذٍ ما اعتبر الشارع

(١) في «ش»: «ضرب» بدل «طرف».

(٢) كذا في «ن» و «ش»، والمراد: لكونها أصلاً عملياً.

(٣) في «ش»: «جزء جزء شرطاً مستقلاً» بدل «جزء مشروطاً مستقلاً».

(٤) راجع نهاية الأفكار: ٦٩/٤.

إلا محلاً واحداً بين هذه الأفعال بمجموعها، وهو ليس إلا قبل الدخول في المشروط به، فمع الدخول فيها فلا يبقى مجال لهذا الشرط بالنسبة إلى تمام المشروط به، كما لا يخفى.
وللتأمل فيه بعد مجال.

ثم إنه بقي في المقام شيء آخر: وهو أن مقتضى قاعدة الفراغ من قوله عليه السلام: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»^(١) الحكم بصحة الوجود من أفعال نفسه، بل وغيره المتعلق بعمله عبادة كانت أو معاملة.

وعليه: فكثير من موارد الشك في صحة الأعمال مستفاد من أخبار الباب.
نعم، يبقى في البين ما لا يصدق عليه المضي وكان صادراً عن الغير حين صدوره؛ فإنه غير مشمول لمثل هذه الأخبار، وفي مثله قيام السيرة أيضاً مشكلاً.
وعليه: فأمكن إرجاع أصالة صحة أعمال الغير إلى مثل هذه القاعدة، وأنها أيضاً عمدة مدرك سيرة المسلمين.

مضافاً إلى إمكان جريان التعليل في أخبار اليد من أنه لولاه^(٢) لما بقي للمسلمين سوق، وإليه نظر من استدلل على اعتبار مثل هذا الأصل بحكم العقل.

نعم، لا يقتضي مثل هذا التعليل الحمل على الصحة الواقعية حتى مع احتمال مخالفة اعتقاد الفاعل للحامل في صورة وجود جهة مشتركة بينهما فضلاً عن الجزم بالمخالفة المزبورة.

(١) راجع تهذيب الأحكام: ٣٤٤/٢ ح ١٤٢٦.

(٢) «لولاه» ليست في «ن».

نعم، لو كان المدرك والمدار على «كلما مضى فأمضه»^(١) لا بأس بالأخذ بإطلاقه حتى مع الجزم بالمخالفة، فضلاً عن احتمالها[ل].

ولعل هذه الجهة مؤيد كون مدرك المشهور هو هذا الإطلاق، وإلا فللنظر في جريانه مطلقاً مجالاً بعد عدم مساعدة السيرة والتعليل في أخبار اليد على الإطلاق المزبور، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر أيضاً: وجه إطلاق آخر في كلماتهم من حيث كون العمل بعنوانه الأولي له فردٌ صحيحٌ وفردٌ فاسدٌ، أو كان له فردٌ صحيحٌ ولو بعنوانٍ طارئٍ عرضيٍّ؛ فإنه بناءً على التشبُّث بإطلاق الخبر يمكن الأخذ باطلاق «ما مضى» لولا دعوى انصراف مضيّه كما هو إلى صورة كونه بعنوانه الأولي صالحاً للصحة، وإلا فمع عدمه فلا تشمله الإطلاقات فضلاً عن السيرة والتعليل.

وحينئذٍ فمثل بيع الوقف والرهن المبتنين على البطلان لا يجري فيه أصالة الصحة إلا مع فرض إحراز شرائط صحته من العناوين الطارئة عليه، كما لا يخفى، هذا والله العالم بحقائق الأحكام.

[تقديم بعض القواعد على الاستصحاب]

٢٧٤. قوله: لتخصيص دليلها بأدلتها... إلى آخره^(٢).

أقول: بعد البناء على عدم أماريّة قاعدة الفراغ - كما مرّ التحقيق فيه -

(١) تقدّم تخريج الرواية في ص ٤٨٤ - ٤٨٥.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٣٣، (المجمع): ٢٧١/٢.

نقول: إنَّ لسان القاعدة بعدما كان نفي الشكِّ في الوجود فلازمه النظر إلى نفي حكمه الذي منه الاستصحاب، وهذا بخلاف الاستصحاب؛ حيث إنَّ في لسانه إبقاء اليقين في ظرف الشكِّ.

ولا يرد عليه: بأنَّ لازم نفي الشكِّ كونه أمانةً.

لأنَّه كم فرق بين نفي الشكِّ أو إثبات الانكشاف بقولٍ مطلق؟! وما هو مساوق للأمارية هو الأخير دون الأول.

وعليه: فلا وجه لتوهم حكومة الاستصحاب على القاعدة كي يحتاج إلى التشبُّث بتخصيص دليل الاستصحاب في المورد؛ من جهة استلزام عدمه سلب المورد للقاعدة إلَّا نادراً.

بل وجه التقديم حكومة مفاد القاعدة على الاستصحاب.

[تقديم الاستصحاب على القرعة]

٢٧٥. قوله: بغير الأحكام إجماعاً... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك كذلك لولا كشف الإجماع عن قرينة حافّة موجبة لاختصاصها بها^(٢) وانحصار دليلها بغير الأحكام.

٢٧٦. قوله: فإنَّه يقال ليس الأمر... إلى آخره^(٣).

أقول: ذلك كما أُفيد حتّى بناءً على مختارنا؛ من جهة أنّ كلّ واحدٍ في ظرف

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٣٣، (المجمع): ٢٧١/٢.

(٢) في «ش»: «قرينة جامعة موجبة لاختصاصها بها» بدل «قرينة حافّة موجبة لاختصاصها الواقعة».

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٣٣، (المجمع): ٢٧٢/٢.

الشكّ مثبتٌ لحكمٍ على خلافٍ غيره وإن لم يرفع كلٌّ منهما موضوعَ الآخر.
وهذه الجهة هي الفارق بين تقريب العلامة المصنّف رحمته وتقريبنا؛ إذ بناءً
على مختاره كان كلُّ رافعاً لموضوع الآخر بخلافه على المختار، والله العالم بحقائق
الأسرار ^{(١)(٢)}.

(١) في نهاية «ن»: «قد تمت ومن الله التوفيق لاتمام البقية إن شاء الله تعالى»

(٢) راجع نهاية الأفكار: ١٠٤/٤-١٠٧، مقالات الأصول: ٤٤٥/٢.



المقصد الثامن :

في تعارض الأدلة والأمارات



في التعادل والتراجيح^(١)

[تعريف التعارض وضابطته]

٢٧٧. قوله: التعارض هو تنافي الدليلين... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى وجه مناسبة مثل هذا الإطلاق من جهة ما في كلّ واحدٍ من المتنافيين من عرض نفسه في مقام إراءة الواقع وإثباته على غيره، فيصدق عليهما أنّهما متعارضان، وهذا المقدار في شرح مداليل الألفاظ ممّا يساعد [عليه] الوجدان بلا احتياج إلى الالتزام بنقلٍ أو ارتكاب مجازٍ.

بل غالبُ أمثال المورد من باب العناية والتنزيل كما ادّعاه السكاكي^(٣)، بل ولازم شرح اللفظ أيضاً عدم التدقيق في حدود الحقيقة.

كيف؟! وكيفي في شرح الاسم مجرد الإشارة إلى معناه على وجهٍ يمتاز عن غيره في الجملة.

وبعد ذا لا يبقى مجالُ طردِ تعريف الغير بعدم طرده وعكسه بعد فرض وفائه بما هو شأن الترجمة وشرح الاسم بوجه ما.

(١) زاد في «ن» قبل العنوان: « بسمه تعالى وبه نستعين ».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٣٧، (المجمع): ٢٧٥/٢.

(٣) راجع مفتاح العلوم: ١٥٦، الفصل الثالث في الاستعارة.

[الوجه في العدول عن تعريف الشيخ]

٢٧٨. قوله: بحسب الدلالة ومقام الإثبات... إلى آخره^(١).

أقول: يعني على وجه لا يصلح شيءٌ منها للتصرف فيه بواسطة الآخر على وجه يرفع التنافي بينهما بحسب مقام الحجية والإثبات لا الدلالة والإراءة.

كيف؟! وفي موارد الجمع العرفي بعد فرض عدم انقلاب الظهور بالدليل المنفصل لا يوجب تقديم أحدهما على الآخر رفع تنافيهما في الدلالة. بل غاية الأمر، قضية تقديم أقوى الظهورين يوجب عدم مزاحمة غيره معه في مرحلة الحجية والإثبات.

ومن هنا ظهر: أنّ نكتة العدول عن تعريف شيخنا العلامة قدس سره من (تنافي مدلولي الدليلين)^(٢) إلى مثل هذا البيان هو كون التعارض الذي هو محطّ عنوان البحث هو الذي وقع موضوعاً للأخبار العلاجية المعلوم عدم شمولها لموارد الجمع، كما يشهد له عدم استقرار سيرتهم على عدم إعمال المرجّحات السندية أو التخيير في موارد.

ومعلومٌ حينئذٍ أنّ ما يناسب موضوع الأخبار العلاجية هو شرحه بما أفاده المصنّف قدس سره، وإلاّ فتعريف شيخنا العلامة رحمته شاملٌ لموارد الجمع الموجب لكون خروج موارد من باب التخصيص مع أنّه ليس كذلك، بل ظاهرهم كونه

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٤٣٧، (المجمع): ٢٧٥/٢.

(٢) هذا التعريف متداول قبل الشيخ الأعظم، راجع فرائد الأصول: ١١/٤، ضوابط الأصول: ٤٢٣،

قوانين الأصول: ٥٨٠/٤.

من باب التخصّص^(١) ولو من جهة انصراف العنوان عن مثله.

نعم، بناءً على هذا المعنى للتعارض كان التنافي بينهما في الجهة المزبورة على نحو التضاد حتّى فيما كانا بحسب المدلول من باب النقيضين، فتوسعة التنافي حتّى على وجه التناقض إنّما يتناسب مع تنافيهما مدلولاً، لا مع التنافي في مقام الإثبات والحجّة.

وعليه: فحقّ التعريف بعد اختيار هذا المسلك إلغاء قيد (على وجه التناقض)^(٢) والاقتصار بالتضادّ ذاتاً، كما هو ظاهر^(٣).

[خروج موارد الجمع الدلالي عن التعارض]

٢٧٩. قوله: بأن يكون أحدهما قد سبق... إلى آخره^(٤).

أقول: فيقدّم ما سبق لبانه عليه إن كان في نظره إليه أقوى من ظهور الغير في مفاده، وفي حكمه أيضاً ما إذا كان أحد الدليلين ناظراً إلى بيان كمّيّة مدلول الغير واقعاً لا بما هو مدلوله؛ إذ هو أيضاً نحو شارحٍ للغير بتضييق المراد منه أو توسعته بما هو أمرٌ واقعيّ.

وبهذه الجهة يفرّق بين هذه الموارد وبين سائر موارد الجمع العرفي؛ لأنّ في سائر المقامات لا يكون الدليل بلسانه متعرّضاً لحال الغير.

(١) في «ن» و «ش»: «التخصيص»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) إشارة إلى القيد في تعريف الماتن والشيخ الأعظم، وقد مرّ تخريجهما في الصفحة السابقة.

(٣) راجع نهاية الأفكار: ١٢٤/٤ - ١٢٥، مقالات الأصول: ٤٥٥/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٣٧، (المجمع): ٢٧٥/٢.

غاية الأمر، لا يتحير العرف في تقديم أحدهما على الآخر من جهة أقوائية دلالته، ومجرد ذلك ليس ملازماً لشرح المراد من الغير بلسانه.

بل هذه الجهة الشارحية في الفرض الأول منشأ لتقديم الشارح على غيره وإن كان في دلالته على مؤداه أضعف بعد فرض أقوائية دلالته على^(١) جهة النظر إلى غيره.

بل لنا أن نقول: بأنه لو فرض كون نظر الحاكم إلى تفسير مدلول الغير بما هو المراد من لفظه واقعاً، لا بمقدار ما فيه من الإراءة والدلالة كان إجماله سارياً إلى الغير وإن كان منفصلاً، بمعنى أنه يصير بحكم المجمل في عدم المعاملة مع ظهوره، بل المدار حينئذ على ما أريد من الشارح.

نعم، لو كان نظره إليه بمقدار إرائته ودلالته كان المتبع حينئذ ظهور الغير في مقدار إجمال الحاكم.

ولئن شئت قلت: بأن المجمل حينئذ بالنسبة إلى مقدار إجماله لا يكون حاكماً وناظراً، وإلا فعلى فرض النظر المقوم للحكومة لا محيص من اتباع الحاكم مجملًا كان أو مبيناً.

ومثل هذه الجهة أيضاً من الجهات الفارقة بين الحاكم وغيره من موارد الجمع العرفي، كما هو ظاهر.

وتوهم: أنه لا معنى لاتباع المجمل، فلا معنى لشمول دليل التعبد بسنده، وإنما يصح لو لم يترتب عليه أثر أصلاً، وأما لو ترتب عليه هذا المقدار من الأثر

(١) كذا، والأولى: «من» بدل «على».

من نفي المعاملة على طبق ظهور غيره فتكفي هذه الجهة في صحّة التعبد بسنده.
 فحينئذٍ فما أفاده العلامة الأستاذ كراراً في مجلس بحثه من أنّ المدار عند إجمال
 الحاكم على ظهور المحكوم ورفع إجمال الحاكم به منظور فيه.
 ثمّ إنّّه بعدما اتّضح شرح الحكومة وأنّ مدارها على النظر إلى شرح مراد
 الغير - ولو بما هو حكمٌ واقعيٌّ - ظهر لك: أنّ جميع موارد الألسنة المشتملة على
 تنزيل الشيء بلحاظ توسعة آثاره الثابتة في كبرياته أو تضييقها كانت حاكمةً على
 الكبريات المزبورة.

وحينئذٍ لا غرو في دعوى دخول عمومات نفي الضرر والخرج وأدلة
 الأمارات بالإضافة إلى [ال]كبريات الواقعيّة والأصول العمليّة في عنوان
 الحكومة، وهكذا أمثالها، مثل «لا سهو في سهو»^(١) أو «لا سهو للإمام»^(٢) وأمثالها
 على أدلة آثار السهو أو المسهي على الاختلاف في المراد من النفي من كونه بلحاظ
 آثار نفسه أو مسهيّه، كما هو ظاهرٌ واضح^(٣).

(١) الكافي: ٣٥٨/٣ ب من شك في صلاته كلّها..، ح ٥، وبمعناه في تهذيب الأحكام: ٢ / ٣٥٣ ح

١٤٦٦، وراجع وسائل الشيعة: ٢٤٣/٨ ب ٢٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٢.

(٢) راجع تهذيب الأحكام: ٥٤/٣ ح ١٨٦، ولفظه: «لا سهو على الإمام».

(٣) راجع نهاية الأفكار: ١٣٧/٤ - ١٣٩، مقالات الأصول: ٤٥٦/٢.

[تقدّم الأمارات على الأصول الشرعية بالورود]

٢٨٠. قوله: ولذلك تُقدّم... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك يتم بناءً على كونه تفرّيعاً على ما أفاده من شرح التعارض، وإلاّ فلو كان تفرّيعاً على موارد الجمع العرفي فلا يناسب ذلك مختاره من تعريف الورود في وجه التقديم.

إذ بناءً عليه لا يقتضي الجمع بينهما تصرّفاً في واحدٍ منهما أصلاً.

٢٨١. قوله: لعدم كونها ناظرة... إلى آخره^(٢).

أقول: وذلك في غاية المتانة^(٣) بناءً على مختاره من كون التنزيل في دليل الأمانة متوجّهاً إلى نفس المؤدّي بلا اقتضائه لتتميم الكشف أصلاً.

إذ حينئذٍ لا نظر لمثله ولا لمفاد نفس الأمانة إلى شرح مراد أدلة الأصول المثبتة للحكم في شرح استتار الواقع، بل كلّ منهما في ظرف عدم انكشاف الواقع مثبتٌ لحكم تعبديٍّ على خلاف غيره.

وأما على المختار من توجه التنزيل في دليل الأمانة إلى حيث تتميم الكشف الذي هو الماتر^(٤) بين الأمانة والأصل فلا محيص من سؤقه لبيان كميّة مدلول أدلة الأصول بتضييقها عن مورد شموله، كما هو أيضاً ناظرٌ إلى ما كان القطع

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٣٨، (المجمع): ٢٧٦/٢، في «ش»: «يقدم».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٣٨، (المجمع): ٢٧٧/٢.

(٣) في «ش»: «ذلك كذلك» بدل «وذلك في غاية المتانة».

(٤) في «ش»: «المؤثّر» بدل «الماتر»، ولعلّه تصحيف.

مأخوذاً في موضوعه بتوسعته على وجهٍ يسع دائرته لمورده.

وبهذه الجهة: قلنا بأن الأمانة كما تضيّق دائرة الاستصحاب السابق برفع شكّه كذلك توسّع دائرة اللاحق بإثبات اليقين به.

وبهذه الجهة: نصّح الاستصحاب في الموارد التي كان ثبوت الحكم السابق بالأمانة لا باليقين الوجداني، كما هو ظاهر.

وبمثل هذا البيان اتّضح: مواقع النظر فيما أفاده في المقام وإن كان منشأ الاختلاف في أصل المبنى، وإلاّ فعلى مبناه كان ما أفاده في المقام في غاية المتانة.

وتتمّة مثل هذه الجهة من البحث موكولٌ إلى مبحث قيام الأمانة مقام العلم الموضوعي؛ إذ مثل هذه الكلمات من الطرفين من نتائج ما أفيده في المبحث الشريف، فعليك بالمراجعة^(١).

٢٨٢. قوله: لأنّ الحكم الواقعيّ ليس حكم...^(٢).

أقول: لا يخفى أنّ [ال]طرف المعارض للأصل ليس هو الأمانة الحاكية عن الواقع؛ كيف؟! وعلى^(٣) التحقيق لا مضادّة بينهما ولو كانا عمليتين^(٤) - على ما

(١) في «ش»: «فراجع بحث قيام الأمانة مقام العلم الموضوعي» بدل «وتتمّة مثل هذه الجهة من البحث موكول إلى مبحث قيام الأمانة مقام العلم الموضوعي؛ إذ مثل هذه الكلمات من الطرفين من نتائج ما أفيده في المبحث الشريف، فعليك بالمراجعة».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٣٨، (المجمع): ٢٧٨/٢، وفيهما: «لأجل أن الحكم» بدل «لأنّ الحكم».

(٣) «لا يخفى أنّ طرف المعارض للأصل ليس هو الأمانة الحاكية عن الواقع؛ كيف؟! وعلى» أثبتناه من «ن».

(٤) وفي «ن»: «حليتين» بدل «عمليتين»، ولعل الأوفق بالمعنى «علميتين».

تقدّم منّا وجهُ الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة - بل طرفه في الحقيقة هو مفاد دليل اعتباره المثبت للحكم في ظرف احتمال الواقع.

وعليه: فلا مجال لهذا البيان في عدم تحكيم مفاد الأصل على مفاد دليل اعتبار الأمانة.

بل التحقيق في جوابه هو: أنّ الاحتمال في طرف الأصل موضوعٌ شرعاً، وفي طرف الأمانة لم يكن موضوعاً، وإنّما عدم التعدي من فرض الاحتمال إلى الجزم بالعدم؛ من جهة عدم صلاحية مثله للطريقيّة عقلاً، [ف]كان التعبد بالاحتمال جاء من ناحية العقل الغير الوافي به التنزيلات الشرعيّة، كما لا يخفى.

٢٨٣. قوله: وإن كان بحسب السند ظنيّاً... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك المقدار ممّا لا إشكال فيه، لكن بعد فرض معارضة ظهور الظاهر مع سند النصّ لا دلالتة وتقديم سند النصّ، يبقى الكلام في أنّه من باب الورود أو الحكومة؟

فنقول: قد يستشكل في جريان تقريب الحكومة بالإضافة إلى الأصول^(٢) اللفظيّة الثابتة حجّيتها ببناء العقلاء؛ حيث إنّ مدرك حجّيتها ليس إلّا ما هو من مقولة المعنى بلا دخل لفظٍ فيها قابل لشرح المراد فيها بدليل آخر.

وبيان آخر نقول: إنّ في ظرف وجود الأظهر في قبال الظاهر إن كان بناءً فعليّاً على العمل بالعامّ فيستحيل مجيء بناء آخر على خلافه.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٣٩، (المجمع): ٢٧٩/٢.

(٢) في «ش» «بالأصول» بدل «بالإضافة إلى الأصول».

وإن لم يكن بناءً فعليًّا عليه؛ وإن كان ذلك من جهة بنائهم على الأخذ بأقوى الظهورين عند المعارضة فلا يكون البناء الآخر إلا معلقاً على عدم التعبد بالأظهر.

ولازمه: كون التعبد بسند الأظهر واراداً على ظهور الظاهر لا حاكماً؛ لارتفاع موضوعه بمثله حقيقةً.

هذا غاية تقريب الإشكال على تقريب الحكومة^(١).

ولكن التحقيق أن يقال: إنَّ ما أُفيد في وجه الإشكال إنما يتم على فرض كون المراد من الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين شارحاً لفظياً للآخر؛ إذ حينئذ لا يبقى^(٢) مجال لإطلاقها على الأدلة اللبّية التي لا يكون في البين لفظاً أصلاً، ولكن لو كان مدار الحكومة على مجرد النظر إلى توسعة موضوع الغير أو تضيقه تنزيلاً وتعبدًا، فلا غرو بالالتزام بمثله في المقام.

وذلك لإمكان دعوى: أنَّ موضوع بناء العقلاء في الظواهر على العمل عليها ما لم يرد من الشارع أظهرُّ على خلافه واقعاً، وبعد ذلك لا شبهة في أنَّ بناءهم على التعبد بسند الأظهر ناظرٌ إلى توسعة البناء الآخر تعبدًا أو تضيقه كذلك لا حقيقةً، فلا نعني من الحكومة أيضاً إلا كون أحد الدليلين يوسّع دائرة البناء الآخر أو يضيقه تنزيلاً وحكماً لا حقيقةً.

ولئن شئت قلت: بأنَّ البناء على التعبد بالأظهر سندا لا ينافي البناء على التعبد بالظاهر في ظرف عدم ورود الأظهر على خلافه من الشارع واقعاً؛ إذ هما

(١) في «ش»: «تقريب الحكومة» بدل «تقريب الإشكال على تقريب الحكومة».

(٢) في «ن»: «يبقى» بدل «لا يبقى».

في رتبتين بحيث لا يشمل فعلية كل واحد مرتبة الآخر، نظير الحكم الواقعي والظاهري الغير المتنافيين من جهة اختلاف الرتبة.

غاية الأمر، العمل الفعلي على طبق البناء الظاهري، ولكن ذلك لا بعنوان عدم ثبوت موضوع البناء الواقعي حقيقة.

بل بعنوان عدمه حكماً وتعبداً كما هو الشأن في كلية موارد مخالفة بنائهم الواقعي الذي هو بمنزلة حكمهم الواقعي مع البناء على عدمه ظاهراً الذي هو بمنزلة حكمهم الظاهري.

وتوهم: أنه لا نعني من بنائهم على شيء إلا معاملتهم عليه فعلاً، وبعد فرض كون عملهم على طبق الأظهر يكشف مثل ذلك كشفاً قطعياً عن عدم معاملتهم فعلاً على طبق الظاهر، فلازمه تعليق موضوع البناء على طبق الظهور^(١) على عدم البناء على طبق الأظهر، وحينئذٍ فالتعبد^(٢) به يرفع موضوع التعبد بغيره حقيقة لا حكماً وتنزيلاً.

مدفوع: بمنع كون بنائهم المقوم لثبوت حكم من قبل العقلاء عبارة عن نفس عملهم، بل عملهم في الحقيقة إطاعة لبنائهم وفي رتبة متأخرة عنه، فكان نسبة بنائهم في جعل أحكامهم إلى عمل أنفسهم كنسبة الوفاء بنذرهم أو بعهدهم في تأخر الرتبة.

فبعد ذلك لا بأس بالالتزام بنائين طوليين من حيث الواقعية والظاهرية،

(١) «الظهور» أثبتناه من «ش».

(٢) في «ن»: «فالتقييد» بدل «فالتعبد».

ومع ذلك كان عملهم الفعلي^(١) على طبق الظاهري منه، بعناية كونه هو الواقع وموسّعاً لدائرة بنائهم الواقعي أو مضيّقاً له حكماً لا حقيقة، كما هو ظاهر.

[مقتضى الأصل الأولي في المتعارضين]

٢٨٤. قوله: التعارض وإن كان لا يوجب... إلى آخره^(٢).

أقول: الذي يقتضيه التحقيق في المقام هو أن يُقال: إنَّ الخبرين:

تارة: يعلم بكذب مضمون أحدهما في الواقع؛ لتضادّهما إمّا ذاتاً أو عرضاً، ولو احتمال صدور كليهما عن الإمام (عليه السلام) ولم يعلم بكذب واحدٍ منهما في حكاية صدور المضمونين عن الإمام (عليه السلام).

وأخرى: يكون الأمر بالعكس، بمعنى: أنّه يعلم بكذب إحدى الروايتين في صدور أحد المضمونين عن الإمام (عليه السلام)، ولكن لا يعلم بكذب أحد المضمونين واقعاً، بل من المحتمل وجودهما في الواقع.

فعلى الأخير، لا مجال لمنع شمول دليل الاعتبار لكلا الخبرين على فرض إطلاقه في نفسه؛ إذ غاية ما يستلزمه كلُّ واحدٍ من الخبرين نفي صدور غيره من الإمام (عليه السلام).

وهذا المقدار لما لم^(٣) يتلازم مع نفي المضمون واقعاً، لا أثر له عملاً، فلا يكاد يشمل دليل التبعّد، فيبقى أخذ الدليل لكلّ منهما من حيث المضمون

(١) في «ن»: «العقلي» بدل «الفعلي».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت (عليه السلام): ٤٣٩، (المجمع): ٢٨٠/٢.

(٣) في «ش» و «ن»: «لا»، والأولى ما أثبتناه.

المتعلق للعمل باقياً بلا مانع.

ومجرد العلم بكذب أحدهما في حكايته عن قول الإمام (عليه السلام) لا يضرُّ بأخذ الأمر الطريقيّ لكليهما ما لم يستلزم مخالفةً عمليّةً للمعلوم الإجماليّ.

كيف؟! وأوامر الطرق مع نهى «لا تنقض» من حيث كونها أمرين طريقيين من واحدٍ واحد وإن اختلفا من حيث كفيّة اللسان المتعرّض أحدهما لتتميم الكشف دون غيره، وذلك لا يجدي فرقاً في شمول لبّ الأمر الطريقي لطرفيّ العلم الإجماليّ وعدمه بعد فرض عدم استلزامه مخالفةً عمليّة.

وحينئذٍ فكما أنّه لا بأس بجريان الاستصحابين في طرفيّ العلم الغير المستلزم لتكليفٍ على خلاف مفاد الأصلين فكذلك لا بأس بشمول (صدّق العادل)^(١) أيضاً لكلّ واحدٍ من الطرفين بعد فرض عدم استلزامه مخالفةً عمليّة أصلاً.

وتوهم أنّ الغرض من الأمر الطريقيّ هو الإيصال إلى الواقع ومثله غير آتٍ في معلوم المخالفة كلامٌ ظاهريّ.

إذ الغرض من أوامر الطرق إن كان هو الإيصال واقعاً، فلازمه عدم شمولها لما هو مخالفٌ في الواقع ولو كان محتمل الإيصال لدى المكلف.

وإلا فلا مانع من شمول المقتضي ومصلحة الأمر الطريقي لكلّ منهما بعد فرض كون كلّ منهما بعنوانه التفصيليّ محتمل الإيصال، ولا يضرّ به مجرد العلم بعدمه بعنوانه الإجماليّ بعد الشكّ بإيصال كلّ واحدٍ بعنوانه الآخر، كما لا يخفى. هذا، وبالجملّة: بعد فرض احتمال الإيصال في كلّ واحدٍ تفصيلاً لا بأس

(١) في «ن»: «عدم صدق العادل» بدل «صدّق العادل».

بشمول ما دلّ على تتميم كشف محتمل الإيصال لكلّ منهما.

ومجرد عدم صلاحية أحدهما بنحو الإجمال لشمول دليل تتميم الكشف له من جهة عدم كشف فيه أصلاً لا يضّرّ بشمول الدليل كلّ واحدٍ بعنوانه التفصيليّ القابل لتتميم كشفه، كما لا يخفى.

كما أنّ حكمة الأوامر من غلبة الإيصال غير ممنوع الشمول لمثل المقام، كما هو الشأن في شمول المصلحة المزبورة للاستصحاب الشامل لطرفيّ العلم الإجماليّ، كما هو ظاهر.

ومن التأمل فيما ذكرنا: ظهر أيضاً وجه شمول الأمر الطريقيّ للأمارتين المعلوم كذب أحدهما مضموناً في فرض عدم حجّية مدلوله الالتزامي؛ إذ من شموله للطرفين لا يلزم محذورٌ بعد فرض عدم قصورٍ في الأوامر الطريقيّة^(١) للشمول بنفسها وبمصلحتها من الإيصال الغالبي.

ولعلّه من هذا الباب حجّية الإقرار بالعين لواحدٍ ثمّ إقرارها لغيره في الحكم بإعطاء العين للأوّل والقيمة للثاني مع فرض العلم الإجماليّ بمخالفة أحد الإقرارين للواقع.

وعمدة الوجه فيه: هو أنّ الإقرارين بعد ما كانا بمدلوليهما المطابقيّ غير مستلزم[ين] لمخالفة عمليّة لا من الحاكم ولا من المقرّ له؛ لعدم منجزية العلم بعدم استحقاق واحدٍ منها شيئاً؛ لكونه من العلم بالتكليف^(٢) بين الشخصين،

(١) في «ش»: «الطريقة» بدل «الطريقة».

(٢) في «ش»: «بالتكليفين» بدل «بالتكليف».

والمفروض أن لازم كل واحد من الإقرارين من نفي استحقاق غيره أيضاً غير حجة؛ لكونه من باب الإقرار على الغير، لا على النفس؛ فلا بأس بشمول الدليل لكل منهما بالنسبة إلى الحاكم في حكمه على طبق كلا المضمونين ولو بملاك طريقيّة الإقرار لا موضوعيّة.

وتوهم الموضوعيّة له من مثل الالتزام بهذا الفرع ناشئ عن اختلال البال وقصور الخيال، كما لا يخفى على من راجع كلماتهم في بحث الإقرار ولوازم طريقيّته.

ثمّ إنه - بعد فرض عدم القصور في شمول التعبد لكل منهما مع فرض إمكان العمل بكليهما - ظهر لك أيضاً: وجه المصير الى التخيير في العمل بكل^(١) منهما عند عدم العمل بالآخر في صورة العجز عن العمل بكليهما؛ لأنّ قضية العجز عن الجمع بينهما عملاً هو رفع اليد عن الالتزام بكلّ منهما تعيّنًا، وذلك لا ينافي بقاء أصل الالتزام بكلّ منهما تخييراً بحاله.

ومرجعه في الحقيقة: إلى رفع اليد عن إطلاق المنع عن جميع أنحاء تروكه، وقصره ببعضها كما هو شأن كل أمر تخيريّ، ومثل ذلك في الحقيقة تخيير في المسألة الفرعيّة التي ليس شأن المجتهد إلّا الفتوى به للمقلّد.

وحينئذ فلا بأس بالالتزام به في المقام ولو على الطريقيّة بمقتضى القاعدة بلا احتياج إلى قيام دليل عليه من الخارج كما هو ظاهر واضح كوضوح عدم اقتضاء ما ورد من التخيير في الأخذ بالمعارضين لمثل هذا المعنى من التخيير.

بل هو على ما سيأتي شرحه تخيير في المسألة الأصوليّة التي ربّما ينتج مثله

(١) « العمل بكليهما ظهر لك أيضاً وجه المصير الى التخيير في العمل بكلّ » أثبتناه من «ش».

للتعيين في المسألة الفرعية على وجه ليس للمجتهد في المسألة الفرعية إلا الفتوى بالتعيين، فانتظر لتمام الكلام فيه إن شاء الله.

هذا كله فيما إذا لم يكن بين مدلولي الدليلين مخالفةً عمليةً ولا مناقضةً حكميةً، مع فرض عدم حجتيته بمدلوله الالتزامي.

وأما لو كان بين المدلولين مضادةً عمليةً أو حكميةً - ولو من جهة حجتيته مدلوله الالتزامي النافي لمضمون غيره، المستلزم لكون المعارضة بين كلٍّ منهما راجعةً إلى الإيجاب والسلب، كما هو الشأن في جميع الأخبار - فلا شبهةً حينئذٍ في أن دليل الاعتبار غير صالح الشمول لجميع المداليل.

ولكن ذلك لا لمانعية العلم الإجمالي بكذب أحدهما، ولا من جهة مجرد عدم القدرة على امتثالهما؛ إذ قد عرفت بما لا مزيد عليه من عدم صلاحية شيءٍ منهما لإثبات تساقطهما عن الحجية رأساً ولو بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي.

بل عمدة وجه المنع: التضاد بين نفس الأمرين المتعلقين بهما بجميع مداليلهما؛ لأنه بعد اقتضاء كل واحدٍ نفي غيره بمدلوله الالتزامي فالتعبد بمدلول كل واحدٍ يضادّ التعبد بمدلول نقيضه أو ضده بذاته؛ لأوله بالأخرة إلى الأمر بالتعبد بالوجوب المقتضي لتنجّزه على فرض الموافقة^(١)، والأمر بالتعبد بعدم وجوب هذا الشيء المقتضي لعدم تنجّز وجوبه على فرضه، وهما بذاتهما لا يجتمعان، مع قطع النظر عن عدم القدرة على امتثالهما.

كيف؟! والجمع بينهما عملاً في غاية الإمكان كما هو ظاهر، وحينئذٍ لازم

(١) «والأمر بالتعبد بعدم وجوب هذا الشيء المقتضي لتنجّزه على فرض الموافقة» ليست في «ش».

ذلك العلم الإجماليّ تخصّصٌ عموم دليل الاعتبار بالنسبة إلى أحدهما الموجب لإجمال العامّ بالنسبة إلى خصوصيّة كلّ واحدٍ من المدلولين.

ولا مجال لتوهم حجّية العامّ بالنسبة إلى واحدٍ منهما بنحو الإجمال المرّد بين النفي والإثبات؛ إذ لا يترتّب عليه أثرٌ عمليٌّ كي يشمل دليل التعبد بمؤدّاه.

كما أنّه لا مجال لتوهم التخيير بين الفردين؛ لأنّ العلم بمخالفة ظهور العامّ بالنسبة إلى أحد الفردين للواقع يُوجب سلب اعتباره عن كلّ منهما بخصوصه؛ لأنّه موجبٌ للعلم بعدم أحد التعبّدين بالنسبة إلى ظهوره في كلّ واحدٍ منهما. ولازمه حينئذٍ: إلغاء كليهما؛ نظراً إلى أنّ الأخذ بكلّ واحدٍ منهما ترجيحٌ بلا مرجّح.

ومن هنا ظهر: دفعُ توهم أنّ قضية المنع عن الجمع بينهما تحت العامّ خروج واحدٍ منهما بلا عنوان وبقاء الآخر كذلك، فلازمه شمول عموم الدليل للواحد منهما بلا عنوانٍ قابلٍ لانطباقه على كلّ واحدٍ بتوسيط اختيار المكلف، كما لو ورد من الأوّل الأمر بالتعبد بأحد الخبرين كذلك.

وتوضيح الاندفاع:

أولاً: أنّ الأمر بالتعبد بأحدهما إنّما يصح على فرض إمكان التفكيك بينهما في مقام الامتثال كي ينتهي مثله إلى التخيير بين الامتثالين؛ إذ مرجع مثل هذا الأمر في الحقيقة إلى الأمر بكلّ واحدٍ على وجهٍ يقتضي حفظ وجوده من سائر الجهات غير جهة مقارنته مع وجود الآخر، كما هو شأن كلّ أمرٍ بجامع ذاتيّ أم عرضيّ ملازم للأمر التخييريّ بأفراده الراجع إلى ما ذكرنا من التصوير.

ومن البديهيّ: أنّ تصوير مثل هذا المعنى في المقام فرع كون متعلّق الأمر هو

البناء والالتزام بالمؤدى، وإلا فلو كان متعلقاً بأوامر الطرق بحسب اللبّ والواقع هو العمل وإن تعلق الأمر بالبناء صورةً - بملاحظة عناية [ال]تعبير في لسان الدليل المثمر في مقام ملاحظة جميع مفادها مع سائر المعارضات من القواعد المضروبة للشاك - فلا يعقل في مثل هذا الفرض تفكيك بين العاملين.

بل العمل بخبر الوجوب عين العمل بخبر الجواز وعدم الوجوب؛ فكيف يتصور في مثله الأمر بالعمل على طبق واحدٍ منهما على وجهٍ يُنتج مثله أمراً تخييرياً شرعياً حافظاً لبعض أنحاء الوجود دون بعض؟!

إذ مثل هذا الأمر - كما عرفت - لا يعقل تعلقه إلا بالجامع بين العاملين المنفك أحدهما عن الآخر وجوداً.

وثانياً نقول: إنَّ ما أُفيد إنَّما يتم على فرض عدم أول الأمر إلى العلم بعدم اعتبار أحد الظهورين بالنسبة إلى كل واحدٍ بخصوصه.

ومن المعلوم أنَّ لازم العلم الإجمالي بالتخصيص المزبور هو ذلك، وهذا غير العلم بالأمر بالتعبّد بأحد الفردين.

كيف؟! ومن البديهي أنَّ ما هو من أفراد العام هو كل واحدٍ منهما بخصوصه من دون كون أحدهما بلا عنوانٍ فرداً ثالثاً، فمع انحصار أفراد العام^(١) بالأمور المعيّنة، فلازم العلم بتخصيص العام بالنسبة إلى واحدٍ منهما هو العلم بعدم توجه أحد التعبّدين؛ لظهوره^(٢) للبناء، لا العلم بتوجه التعبّد المعين المتعلق بأحدهما، وما هو منتجٌ للتخير في مقام العمل هو الأخير.

(١) «هو كل واحدٍ منهما بخصوصه من دون كون أحدهما بلا عنوان فرداً ثالثاً، فمع انحصار أفراد العام» أثبتناه من «ن».

(٢) في «ش»: «بظهوره» بدل «لظهوره».

وإلا فالأول لا ينتج إلا التساقط بعد حكم العقل بعدم إمكان أخذ واحدٍ منهما بمقتضى الترجيح بلا مرجح.

فظهر بما ذكرنا: أنه لا مجال لاستفادة التخيير العملي الفرعي من عمومات الباب، لا بملاك استفادة الأمر بالجامع ولو عرضاً، ولا بملاك تقييد إطلاق كل أمر بحال العمل بالآخر؛ لما عرفت من أن ذلك إنما يمكن على فرض إمكان التفكيك بينهما عملاً، وإلا فمثل هذا المعنى غير معقول في أوامر الطرق إلا على فرض كون متعلق الأمر هو البناء والالتزام بالمؤدى، وهو كما ترى.

ومن جهة هذه النكتة نقول: إن مرجع الأمر التخييري في أوامر العلاج أيضاً ليس إلى التخيير بينهما عملاً كي يصير من قبيل التخيير في المسائل الفرعية، بل لا بد وأن نرجعها إلى الأمر بكل واحدٍ تعييناً مشروطاً بالبناء على فرض أخذه كي يرجع^(١) لب التخيير إلى التخيير في تحصيل شرط واحد.

وإلا ففي ظرف حصول الشرط كان الأمر بالعمل على طبق المؤدى أمراً تعيينياً كما لو لم يكن له معارض.

وذلك هو النكتة: في كون نتيجة التخيير في المسألة الأصولية ربما تكون تعييناً في المسألة الفرعية بحيث ليس للمجتهد بعد اختياره الخبر الدال^(٢) على الوجوب تعييناً إلا الفتوى بمفاد ما أخذ به، وهذا بخلاف التخيير في المسألة الفرعية؛ إذ ليس للمجتهد إلا الفتوى^(٣) بالتخيير، كما هو ظاهر.

(١) في «ش»: «يصير» بدل «يرجع».

(٢) في «ن»: «الذي دلّ» بدل «الدال».

(٣) في «ن»: «الفتوى» بدل «إلا الفتوى».

ثم إن هذا كله بناءً على اعتبار الأمارات من باب الطريقة.

وأما بناءً على السببية، فليعلم أولاً: أن القائل بالسببية بعد التزامه ببقاء الظهور على حاله في موارد الجمع والتزامه بالجمع والأخذ بأقوى الظهورين بمناط قرينته على التصرف في الآخر لا بد وأن يقول: بأن الأمانة سبب لإحداث الحكم على طبق ظهور لم تقم قرينة على خلافه.

وعليه فنقول: إن الحكم المحدث بالأمانة إن كان حكماً فعلياً فلازمه التساقط في مورد المعارضة.

وإن كان حكماً اقتضائياً فلازمه المصير إلى تفصيل أفاده المصنف في المتن إلا في صورة عدم اعتبار مدلول الأمانة التزاماً مع فرض قيامها على حكمين مضادين في محلين على وجه لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، وفي مثله لا محيص إلا من التخيير بينهما عملاً حتى بناءً على الطريقة من دون اختصاص له بالموضوعية، كما عرفت وجهه.

وعليه: فلا وجه^(١) للمصير إلى دعوى اقتضاء القاعدة التخيير مطلقاً على السببية، والتساقط كذلك على الطريقة، بل لا بد من المصير إلى التفصيل المتقدم على كل واحد من المشربين، والله العالم بكل زين وشين^(٢).

٢٨٥. قوله: حيث لا يوجب [إلا] العلم... إلى آخره^(٣).

أقول: قد عرفت بأنه لو لا اعتبار مدلوله الالتزامي من نفي حكم غيره لما

(١) في «ش»: «مجال» بدل «وجه».

(٢) راجع نهاية الأفكار: ١٧٠/٤ - ١٧٨.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت): ٤٣٩، (المجمع): ٢٨٠/٢.

كان مثل هذا العلم بمضّر على الطريقة.

٢٨٦. قوله: يكون نفي الثالث بأحدهما... إلى آخره^(١).

أقول: بل بكليهما؛ لما عرفت من شمول الدليل كليهما بالنسبة إلى جهةٍ لا يزاحمه غيره من دون مانعة العلم بكذب أحد الخبرين في شمول الدليل^(٢) لكل واحدٍ منهما.

٢٨٧. قوله: كما هو المتيقن... إلى آخره^(٣).

أقول: كيف يكون ذلك متيقناً؟! والحال أن إطلاق أدلة الطرق ليس بأهون من إطلاق دليل الاستصحاب الشامل للطرفين في صورة لا يلزم مخالفة عملية للمعلوم الإجمالي في البين.

٢٨٨. قوله: في ما إذا كانا مؤدّيين... إلى آخره^(٤).

أقول: ذلك إنما يتم بناءً على عدم سببية الأمانة لنفي الحكم الذي هو مدلول كل واحد التزاماً، وإلا فلا ينتهي الأمر إلى تراحم الواجبين. بل حال هذه الصورة أيضاً حال صورة آتية من فرض اختلاف الأمارتين في النفي والإثبات.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٣٩، (المجمع): ٢٨١/٢.

(٢) «كليهما بالنسبة إلى جهة لا يزاحمه غيره من دون مانعة العلم بكذب أحد الخبرين في شمول الدليل» أثبتناه من «ن».

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٤٠، (المجمع): ٢٨١/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٤٠، (المجمع): ٢٨٢/٢.

[الجمع مهما أمكن أولى من الطرح]

٢٨٩. قوله: إذ لا دليل ... إلى آخره^(١).

أقول: وتوهم: أنّ الأصل في الدليلين الأعمال في كلّ واحدٍ منهما، فيصيران بحكم مقطوعي الصدور، المعلوم كونهما بمجموعهما قرينةً على التصرف في أحدهما أو في كليهما.

مدفوعٌ: لا من جهة ما أفاده شيخنا العلامة ثُمَّ يَنْتَهِ^(٢) من أنّه بعد الجزم باعتبار واحدٍ منهما تعييناً بمناط الترجيح أو تخيراً عند الطائفتين يدور الأمر بين ظهوره وسند الآخر بلا ترجيحٍ لأحدهما على الآخر؛ إذ نتيجة هذا البيان عدم اتّباع ظهور هذا الواحد المعين بمناط الترجيح أو المخير بمناط التخير أيضاً.

وهو كما ترى يتنافى مع القطع باتّباعه سنداً؛ إذ لا معنى لاتّباع ما هو بحكم المجمل.

بل من جهة أنّ دليل الاعتبار من الأوّل لا يشمل واحداً منهما بعد عدم إمكان الجمع بينهما.

وما أفيد في مقطوع السند أيضاً ممنوعٌ.

غاية الأمر، حصول القطع بصدورهما - وهو قهريٌّ - لا يحتاج إلى ترتيب عمل عليه، كحصول القطع بصدور روايةٍ مجملةٍ، ومثل هذا المعنى مستحيلٌ في الحكم بالتعبّد المحتاج إلى العمل كما لا يأتي ذلك بالنسبة إلى المجمل.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٤١، (المجمع): ٢٨٤/٢.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٢٢/٤.

قوله: قرينة عرفية على التصرف في الآخر... إلى آخره^(١).

أقول^(٢): وإن لم يوجب قلب ظهوره المنفصل، ولذلك نقول:

إنه لا بأس بالتعبد بسند الظاهر المتصرف فيه حتى على وجه لا يبقى مجالاً لتابع ظهوره في وجه أصلاً، ولولا شرح مراده بالقرينة المنفصلة حينئذ ولو من جهة كون القرينة المزبورة قرينة صارفة لا معينة لا يبقى مجالاً للتعبد بسنده؛ إذ لا يترتب على سند هذا الظاهر أثر عملي، بل كان مثله بحكم المجمل الغير الصالح لمشموليته لدليل التعبد بسنده.

ومن هذه الجهة: بنينا في فقهننا على أن مجرد قيام الإجماع على عدم العمل بظاهر رواية من دون ظهور في كون نظرهم إلى شرح مراده والتصرف فيه يوهن مثل هذه الرواية؛ من جهة احتمال كون إعراض المجمعين من جهة طرح ظهوره المستتبع لعدم التعبد بسنده بعد عدم وجود قرينة على تعيين مراده، أو من جهة ظفرهم خلافاً في سنده الموجب لوهم مثله سنداً على وجه لا يدخل تحت موثوق الصدور بعد مثل هذا الاحتمال.

ثم إن ميزان هذا الجمع بين الظاهرين ليس إلا بملاحظة كل منهما مستقلاً ومنفرداً عن غيره لا بفرض جمعهما في كلام واحد.

كيف؟! ومن الممكن كون نفس الاتصال في كلام واحد له المدخلية في الأقوائية، كما أنه قد يصير منشأ لإجماله، ومع هذا الاحتمال لا وجه لرفع اليد عما كل واحد عليه من الحال الذي يدور الترجيح بالأقوائية وعدمه مدار خصوصية

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليهم السلام): ٤٤١، (المجمع): ٢٨٤/٢.

(٢) في «ن»: «أقول في تعيين مراده» بدل «أقول».

حاله، فتأمل.

[مقتضى الأصل الثانوي في المتعارضين]

٢٩٠. قوله: للقطع بحجّيته... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى أنّ مثل هذا التقريب إنّما يتمّ على فرض كون المقام من باب التعيين والتخير في المسألة الفرعية.

وعليه: فربّما يُشكل أمر التعيين هنا على فرض اختيار التخير هناك بنفي الكلفة الزائدة هناك.

ولكن قد عرفت بما لا مزيد عليه: من أنّ مرجع التخير في المقام إلى الأمر التعينيّ المشروط بالبناء على الأخذ بمؤدّاه.

ومعلوم: أنّ لازمه عدم العلم بوجوب واحدٍ منهما قبل الأخذ بهما، غاية الأمر العقل يُلزم بالأخذ به بملاك لزوم تحصيل الحجّة للمتمكّن من تحصيله، بخلاف الأخذ بغيره؛ لأنّه مشكوك الحجّة رأساً.

ومن هذه الجهة نقول: بأنّه لا بدّ من المصير في المقام إلى التعيين ولو لم نقل به في دوران الأمر بين التعيين والتخير في المسألة الفرعية.

٢٩١. قوله: لقوة احتمال اختصاص الترجيح... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى أولاً: عدم ارتباط المرفوعة بباب ترجيح الحكمين، بل هو ظاهرٌ أو صريحٌ في ترجيح الروايتين؛ فلا مجال لجعله إشكالاً عليه أيضاً كما هو

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٤٢، (المجمع): ٢٨٥/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٤٣، (المجمع): ٢٨٨/٢.

ظاهر العبارة.

وأما المقبولة فصدرهـ[ـا] وإن كان مختصاً بترجيح الحكمين - ولذا اقتصر بالأعدلية وتالييها، نظير اقتصار رواية داود بن [الـ]حصين^(١) الواردة فيه بما ذكر - لكنّ ذيلهـ[ـا] ظاهرٌ في ترجيح الرواية بمثل الشهرة وغيرها، ولا مجال حينئذٍ لجعل الذيل أيضاً من مرجّحات الحكمين؛ لعدم ارتباطه بهما.

نعم، يصحّ أن يجعل مرجّحاً لحكمها، لكن بعد فرض ظهوره في كون ترجيح أحد الحكمين - بملاحظة الترجيح في الرواية - كانت المقبولة تامة الدلالة على وجوب ترجيح الرواية.

نعم، بناءً عليه يشكل الأمر في أنّ مثل هذا الترجيح في الحكمين غير معمول به بين الأصحاب؛ إذ بناؤهم في صورة تساوي الحكمين من حيث الصفات المزبورة ليس على الرجوع إلى مدرك الحكمين.

ودعوى: إمكان اختصاص ذلك بغير قاضي التحكيم.

غير مجدية في المقام بعد ظهور قوله [عليه السلام]: «وإن [كان] كلّ رجل يختار»^(٢)... إلى آخره في السؤال عن الوقائع المتجددة بعد صدور هذه المقبولة لا

(١) إشارة إلى ما رواه داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلافٌ فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، على قول أيهما يمضي الحكم؟ قال: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»، من لا يحضره الفقيه: ٨/٣ ح ٣٢٣٢.

(٢) إشارة إلى مقبولة عمر بن حنظلة، راجع الكافي: ٦٧/١ باب اختلاف الحديث ح ١٠، من لا يحضره الفقيه: ٩/٣ ح ٣٢٣٣، تهذيب الأحكام: ٣٠١/٦ ح ٨٤٥.

الوقائع الحادثة قبلها؛ إذ حينئذٍ لا يتصور قاضي التحكيم أصلاً؛ من جهة أنه مع النصب يستحيل وجود موضوعه.

ثم إنَّ العجب من كلام آخر له ^(١): من نسبته إلى الأصحاب أنَّ بناءهم بعد تسوية الحكمين من حيث الصفات على أن الاختيار بيد المدعي ^(١).

والحال أنَّ بناء الأصحاب على كون الاختيار بيده من الأوَّل، كما حكاه في المستند من إجماع أصحابنا على كون زمام تعيين الحاكم من أوَّل الأمر بيد المدعي ^(٢).

وعليه: فلا مجال لحمل الرواية أيضاً [على] صورة ^(٣) الدعوى والإنكار؛ إذ بملاحظة الإجماع المزبور لا بدَّ أن يطرح قوله: «وإن كان كلَّ رجلٍ يختار»، أو يُأوَّل بصورة التداعي، فحينئذٍ لا يبقى لما أُفيد من بناء الأصحاب في مثله مجال أصلاً، وعليك بالتأمل لعلَّك تحمله على وجهٍ صحيح.

٢٩٢. قوله: لقصور المرفوعة سنداً... إلى آخره ^(٤).

أقول: إذ مضافاً إلى ضعف سنده [لـ] في نفسه كانت الرواية مشتملةً على التراجيح بموافقة الاحتياط الذي ليس عليها بناء الأصحاب، وحينئذٍ ربَّما يُوهن مثل هذه الجهة استنادُ الأصحاب إليها كي يصلح مثله للجبرية.

(١) راجع درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٤٥٢/١ - ٤٥٣.

(٢) راجع مستند الشيعة: ٥٢٢/٢.

(٣) في «ن» و «ش»: «بصورة»، والأولى ما أثبتناه.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٤٤، (المجمع): ٢٨٩/٢.

هذا، مع أن صاحب غوالي اللثالي بعد حكاية المرفوعة قال: «وفي رواية قال عليه السلام: إذن فأرجه حتى تلقى إمامك عليه السلام»^(١).

ومن المحتمل كون هذه الفقرة ذيل هذه الرواية^(٢)، وأنه من باب الاختلال في المتن الغير الصالح لجبره عمل الأصحاب على طبق أحد المتين؛ لعدم العلم بكونه رواية، كما هو ظاهر.

وبعد هذا لا يبقى وثوق بمثل هذه الرواية بتهام مضمونها؛ من جهة احتمال اختصاصها بزمان الحضور، فتأمل.

٢٩٣. قوله: مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب... إلى آخره^(٣).

أقول: لا يخفى أن الأخبار الواردة في مخالفة الكتاب بين طائفتين:

إحدهما: ما هي ظاهرة في منع أصل صدورهما واقعاً، وذلك مثل ما دل على أنه «زخرف»^(٤)، أو «لم أقله»^(٥)، أو «باطل»^(٦)، أو «اضربه على الجدار»^(٧)، ومثلها ليس في مقام نفي حجيتها أيضاً فضلاً عن مقام ترجيح ما هو الحجة.

[ثانيهما]: ...^(٨) وذلك مثل ما اقترن مع ما دل على الأخذ بما خالف وطرح ما

(١) عوالي اللآلي: ٤ / ١٣٣ ح ٢٣٠.

(٢) لمزيد من التبصر راجع الكافي: ٦٨/١، ب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ح ١٠.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٤٤، (المجمع): ٢٩٠/٢.

(٤) الكافي: ٦٩ / ١، ب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ح ٣ و ٤، المحاسن: ١ / ٢٢٠ ح ١٢٨.

(٥) المحاسن: ١ / ٢٢١ ح ١٣٠.

(٦) المحاسن: ٢٢١/١ ح ١٢٩، تفسير العياشي: ٩/١ ح ٧.

(٧) روض الجنان وروح الجنان لأبي الفتوح الرازي: ٣٦٨/٥، وبمضمونها في التبيان: ٥/١.

(٨) كذا في «ن» «ش»، ولا يخفى السقط في هذا الموضع.

وافق؛ إذ من المعلوم أنّه ظاهرٌ في طرحه عند التعارض لا مطلقاً.

كيف؟! ولازمه عدم حجّة ما وافق القوم ولو لم يكن له معارضٌ، وهو كما ترى.

وتوهّم: أنّ منشأ طرح الموافق من جهة الوثوق بكونها تقيّة فلا يجري في مثله أصالة الجهة.

مدفوعٌ: بأنّه كذلك لو كان الخبر المخالف موثوق السند والدلالة، وكثيراً ما لا يكون الأمر هكذا، فلا مانع من جريان أصالة الجهة في الخبر الموافق أيضاً، فلا محيص إلّا من حمل مثل هذا البيان على ترجيح الحجّة على الحجّة لا تعيين الحجّة عن اللا حجّة.

ولازمه: بقرينة البيان حمل الأخذ بموافق الكتاب أيضاً على الترجيح المزبور، ولازمه صلاحية معارضة مثل هذه الأخبار مع إطلاقات التخيير، ولا بأس بتقديمها عليها أيضاً كما هو الديدن في أبواب الفقه.

نعم، في التعدّي عن الترجيح المزبورين إلى غيرهما إشكالٌ؛ لعدم مساعدة الدليل عليه بعد قوّة إطلاقات التخيير.

وتوهّم: عدم القول بالفصل بين المرجّحات المنصوصة.

كلامٌ ظاهريٌّ؛ إذ مدرك الطائفتين بعدما كان أخبار الباب لا يبقى وثوقٌ بإطباقهم على عدم الفصل فضلاً عن إمكان منع هذا الاتفاق.

بل غاية الأمر، عدم تعرّضهم للفصل لا تعرّضهم لبطلانه، كما هو ظاهرٌ واضحٌ.

٢٩٤. قوله: ومنها الأحكام الشرعية... إلى آخره^(١).

أقول: لا يخفى أن ما أُفيد إنما يتم على فرض عدم ظهور الدليل في كون تمام استناد الحكم إلى المصلحة القائمة في المتعلق.

وإلا فلا محيص من أن يكون ترجيح الحكم بأقوى المصلحتين راجعاً إلى أقوائية السبب في سببته، وتأثيره المستلزم لكون عدم فعليّة الحكم بالنسبة إلى الآخر مستنداً إلى عدم علته.

ومثل ذلك في الحقيقة يرجع إلى ترجيح المرجوح المحال لا القبيح؛ لأنه ينتهي بالأخيرة إلى نقض الغرض المستحيل حتّى لدى الأشعريّ الغير الملتزم بحسن شيء أو قبحه على وجه^(٢).

[آثار القول بالتخيير]

٢٩٥. قوله: ثمّ إنّه لا إشكال في الإفتاء بما اختاره... إلى آخره^(٣).

أقول: ذلك كذلك في مورد كان التعارض راجعاً إلى النفي والإثبات ولو ببركة حجّة الدلالة الالتزامية.

وأما لو لم يكن كذلك، بل كانت المعارضة من جهة مضادّة موضوعي الحكمين - ولو عرضاً - مع فرض عدم حجّة مدلولهما التزاماً فلا محيص في

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٤٤ - ٤٤٥، (المجمع): ٢٩٢/٢.

(٢) هذه التعليقة نقلها المحقق المشكينيّ منسوبة إلى بعض محشّي الكتاب وأورد عليها ثلاثة إیرادات، فراجع حاشية المشكينيّ: ١٨٤/٥.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٤٦، (المجمع): ٢٩٣/٢.

مثله من المصير إلى التخيير العملي الذي ليس شأن المجتهد فيها إلا الفتوى بالتخيير، كالمترشحين من الواجبين.

ولكن مثل هذا الفرض في الأخبار وروايات الأئمة الأطهار عليهم السلام المبتنية على حجّة^(١) دلالتها الالتزامية مستحيل الوقوع، إلا في فرض العلم بكذب أحدهما في الحكاية عن قول الامام عليه السلام مع احتمال صدق كلا المضمونين من حيث الحكم الاقتضائي كما أشرنا سابقاً إلى تفصيله.

وإلا ففي صورة العلم الإجمالي بكذب أحد المضمونين مع فرض حجّة مدلوليهما الالتزامي يرجع التعارض إلى النفي والإثبات الذي قد عرفت استحالة مجيء التخيير العملي في مثله، وإنما أمر التخيير في مثله راجع إلى التخيير في الأخذ بأيّهما الذي هو شرط في التعبد بمؤداه تعييناً.

ولأجل ذلك: ربّما تكون نتيجة مثل هذا التخيير أمراً تعيينياً فيفتي المجتهد بعد اختياره أحد الطرفين بحكم تعييني.

وتوهم: أن الأمر التعينيّ بعدما يكون منوطاً بالأخذ فيختص ذلك بالأخذ الذي هو خصوص المجتهد دون المقلّد؛ ولازم ذلك اختصاص مثل هذه الوظيفة التعينية بالمجتهد؛ فكيف تشمله أدلة رجوع الجاهل إلى العالم، والحال أنه مختصّ بالعالم بوظيفة المقلّد لا المجتهد؟!

مدفوع: بأن أخذ المجتهد بعدما كان بملاك تحصيل الحجّة - ولذا يكون واجباً من جهة مناط وجوب الفحص، وإلا فهو شرط التعبد بالخبر الغير اللازم

(١) في «ش»: «على فرض على حجّة» بدل «على حجّة».

التحصيل من قبل الأمر بالتعبّد به^(١) جزماً - [ف]ـلا شبهة في جريان حكم فحصه على هذا الأخذ؛ من حيث إنّ فحصه كما هو مجزّ عن فحص المقلّد كذلك أخذه أيضاً مجزّ عن أخذه، فكان الأمر بالتعبّد الشامل لهما من الأوّل كما هو مشروط بأعمّ من فحص نفسه وفحص مجتهدة كذلك مشروط بأعمّ من أخذه وأخذ مجتهدة.

ولولا هذه الجهة لما يكاد يجدي توهم آخر في جوابه: من اقتضاء دليل تنزيل الرواية منزلة العلم بالمؤدّي كون المجتهد بأخذه بمنزلة العالم بوظيفة المقلّد، فمن آثاره حينئذٍ رجوع الجاهل إليه.

وتوضيح الفساد: بأنّه بعد فرض اختصاص خطاب التنزيل بخصوص المجتهد بلا شموله للمقلّد فغاية اقتضائه كونه عالماً بوظيفة المقلّد بلحاظ ما يترتب عليه من قبل نفسه، ومثل ذلك لا يقتضي إلّا جواز إفتائه لا وجوب قبول غيره.

كيف؟! وهو من آثار كون المجتهد عالماً حتّى عند المقلّد، ومثله فرع إطلاق دليل التنزيل حتّى بالنسبة إلى المقلّد بلحاظ آثار نفسه من رجوعه إليه، وبعد فرض عدم اقتضاء الدليل تنزيل المجتهد لمثل هذا الأثر فلا يكاد يحرز عالميته حتّى عند المقلّد كي يترتب عليه وجوب رجوعه.

فكان ما نحن فيه نظير ما إذا فرض استصحاب العدالة لنفس المجتهد دون مقلّده^(٢)؛ فإنّ استصحاب نفسه لا يجدي إلّا في^(٣) الآثار المتمشّية من قبل المقلّد،

(١) في «ن»: «التعبدية» بدل «التعبّد به».

(٢) في «ش»: «المقلّد» بدل «مقلّده».

(٣) «الآثار المتمشّية من قبله، وأمّا «ليست في «ش»».

فترتيبها منوطٌ باستصحاب نفسه لا مجتهده، كما هو ظاهر.

٢٩٦. قوله: الإفتاء [به] في المسألة الأصولية... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك صحيحٌ على فرض كون دليل التخيير كدليل أصل حجّة الخبر غير مختصٍّ بالمجتهد لا ذاتاً ولا عرضاً؛ من جهة اشتراطه بالفحص، ولو بدعوى: أنّ المقدار المتيقّن من دليل وجوب الفحص اشتراط أعمّ من فحص نفسه أو مجتهده.

وإلا فعلى فرض اختصاص الحجّة الفعلية - التخييرية أو التعينية - بخصوص المتمكّن من الفحص بلا شموله العاجز عنه فلا مجال حينئذٍ للمجتهد الفتوى بمضمون مثل هذه الوظيفة الفعلية الغير الشاملة للمقلّد؛ لعدم شمول دليل رجوع الجاهل إلى العالم مثله؛ لبداهة أنّ المراد من العالم هو العالم بوظيفة المقلّد لا العالم بوظيفة نفسه، وذلك واضح.

[التخيير استمراري]

٢٩٧. قوله: لم يقع في خطابٍ موضوعاً... إلى آخره^(٢).

أقول: بل غاية الأمر كان^(٣) التخيير من حكم الحكم بالتخيير لا عنوان موضوعه.

ولئن سلّم لا يمنع مجرد أخذه في الدليل عنواناً للموضوع عن الاستصحاب

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٤٦، (المجمع): ٢/٢٩٣.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٤٦، (المجمع): ٢/٢٩٤.

(٣) في «ش»: «لأنّ» بدل «كان»، وهو تصحيف.

بعدما تقدّم من أنّ مدار بقاءه بنظر العرفِ الحاكمِ بأنّ المعروض هو ذات المكلف الباقي في الحالين.

ولئن سلّم بأنّ مدار الاستصحاب على بقاء موضوع الدليل نقول: إنّ ما أُفيد إنّما يتمّ على فرض كون الموضوع هو المتخيّر من أوّل الأمر، أو لا أقلّ من احتماله.

وأما لو كان الموضوع هو المتخيّر في كلّ آنٍ بالنسبة إلى الحكم التخييريّ في ذلك الآن فلا شبهة في صدق البقاء للموضوع دقّة؛ لأنّ أخذه في الآن الأوّل لأحد الخبرين إنّما يرفع تحييره في آنه، ولا يصلح لرفع التحير التالي إلّا الحكم التخييريّ في هذا الآن، كما هو ظاهر واضح^(١).

[الاقتصار على المرجّحات المنصوصة أو التعدي عنها]

[وجوه القول بالتعدي]

٢٩٨. قوله: ولما في التعليل بأنّ المشهور... إلى آخره^(١).

أقول: هذا كلّه مضافاً إلى إمكان دعوى شهادة اختلاف الأخبار في ترتيب المرجّحات وعددها بأنّ الملاك في الترجيح على أمرٍ واحدٍ، وأنّ اشتغال بعضها للترتيب لعله لبيان قوّة سببيّة الأقدم في الأقربيّة عن غيره، فتأمل.

٢٩٩. قوله: موجبة لكون الرواية ممّا يطمأنّ بصدورها[ا]... إلى آخره^(٢).

أقول: ذلك كذلك على فرض عدم اشتراط حجّية غيره في نفسه بعدم الاطمئنان على خلافه؛ فإنّه حينئذٍ لا يكون المقام من باب ترجيح الحجّة على الحجّة؛ فلازمه حمل الأمر بأخذه أيضاً لمحض الإرشاد.

وعليه فيمكن دعوى: أنّ ظهوره في المولويّة - بقرينة ما في الفقرات - بالتصرّف في «لا ريب فيه» بحمله على نفي الريب بالإضافة إلى غيره، لا نفيه مطلقاً كي يقتضي حمله على ما يفيد الاطمئنان، كما هو ظاهرٌ واضحٌ.

٣٠٠. قوله: فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة... إلى آخره^(٣).

أقول: لا يخفى أنّ لازم مثل هذه العلة كون الأمر بطرح المخالف مولوباً

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٤٧، (المجمع): ٢٩٤/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٤٧، (المجمع): ٢٩٥/٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٤٧، (المجمع): ٢٩٦/٢.

نفسياً لا طريقتياً، ومثل ذلك خلافُ ظاهر الأمر بسائر المرجّحات المعلوم كونه كالأمر بالتعبّد بأصل الرواية طريقتياً لا مولوياً نفسياً كما هو واضح.

ومن التأمل فيما ذكر ظهر أيضاً: الجواب عما أفاده ثانياً؛ حيث إنّ لازم الجواب الثاني كون مثل هذا الأمر لمحض الإرشاد إلى تمييز الحجّة عن اللاجّة، ولقد أشرنا سابقاً بأنّه خلاف سياق ظهور سائر الأوامر المرجّحة الظاهرة في المولوية الطريقتية.

نعم، الذي ينبغي أن يُقال في المقام: هو أنّ التعليل بالرشد في المقام بعد الجزم بعدم كونه رشداً جزمياً بنظر المكلف فلا يكون إلّا رشداً ظنيّاً، أو اطمئنانياً أو احتمالياً، أو رشداً غالبياً واقعياً ملحوظاً بنظر الأمر.

فعلى الأوّل، لا يصلح مثله للمرجّحية بنظر المكلف إلّا مع إحرازه في غيره، وأمّا مع عدمه - كما هو الغالب - فلا يثمر مثله شيئاً؛ إذ حينئذٍ حاله [هـ] [نظير] غلبة الإيصال الذي هو من حكم جعل الطريق الذي لا يكون إحرازه إلّا بنظر العالم بالواقعيات، لا كلّ أحد^(١).

وحينئذٍ فنقول: إنّ حمل الرشد على المعنى الأخير إن لم يكن ظاهراً فلا أقلّ من كونه من الاحتمالات المانع عن الأخذ بباقيها الموجب للتعدّي إلى ما يفيد الاطمئنان، أو الظنّ بالمطابقة، أو مطلق الأقربيّة بالإضافة إلى غيره، والله العالم.

٣٠١. قوله: هذا مضافاً... إلى آخره^(٢).

أقول: ذلك تمام بناءً على تسليم حجّة الدلالة والجهة أيضاً من باب الظنّ

(١) راجع نهاية الأفكار: ١٩٤/٤.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٤٨، (المجمع): ٢٩٧/٢.

النوعيّ حتّى مع الظنّ على الخلاف.

والأ فلا يكاد يتمّ ما أُفيد؛ للعلم الإجماليّ باختلال أحد الثلاثة.

[شمول أخبار العلاج لموارد الجمع العرفي]

٣٠٢. قوله: ولا يعمّها ما يقتضيه الأصل... إلى آخره^(١).

أقول: ذلك المقدار إجمالاً ممّا لا غبار فيه.

ولكن فليعلم أولاً: أنّ موارد الجمع إنّما هو فيما إذا لم يعلم بكذب أحدهما سنداً على وجه ملازم لتكاذبهما بجميع مدلولهما واقعاً، وإلا فلا مجال للجمع بينهما حينئذٍ؛ لعدم مساعدة العرف عليه في مثل هذه الصورة، من جهة أنّ المدلول^(٢) الالتزاميّ للخاصّ ينفي مدلول العامّ بتمامه لا بعمومه.

ومعلوم: أنّ ما يساعده العرف إنّما هو صورة يكون الخاصّ - مثلاً - مضادّاً لعموم العامّ لا مع حكمه بجميع أفرادها، ولا يكون ذلك إلا في فرض تكاذب الدليلين دلالةً مع احتمال صدور كلّ واحدٍ منهما، كما هو الشأن في غالب الموارد القابلة لإعمال دليل السند^(٣) بالنسبة إلى كلّ منهما.

ولعلّ ذلك هو النكته فيما اشتهر في أنّ الجمع إنّما هو بحسب الرتبة متأخراً عن إعمال دليل السند بالنسبة إلى كليهما.

(١) كفاية الأصول (آل البيت): ٤٤٩، (المجمع): ٢٩٨/٢.

(٢) «واقعاً، وإلا فلا مجال للجمع بينهما حينئذٍ لعدم مساعدة العرف عليه في مثل هذه الصورة؛ من جهة أنّ المدلول «ليست في ش».

(٣) في «ن»: «السنة» بدل «السند»، وهو تصحيف.

كما أنّه بواسطة خروج موارد الجمع عن عنوان المتعارضين - تخصيصاً أم تخصّصاً - صار الجمع مقدّماً على الطرح، وشاع بـ (أنّ الجمع مهماً أمكن أولى من الطرح) بعد فرض حمل الإمكان على الإمكان بحسب أنظار العرف.

بل من جهةٍ مثل هذه الجهة أيضاً صارت مرتبة الجمع مقدّمةً على طرح الجهة؛ نظراً إلى أنّ مثل هذا الطرح إنّما هو بملاحظة كونه من المرجّحات القائمة بعنوان التعارض الغير الشامل لموارده كما سيأتي إن شاء الله.

بل ولئن أغمض عن هذه الجهة أيضاً نقول: إنّ موضوع الجمع عرفاً بعدما كان هو الكلام الصادر لبيان الحكم الواقعيّ فلا جرم يتأخّر مرتبةً عن إحراز كليهما.

ولازم ذلك عدم صلاحية مزاحمة أصالة الظهور مع أصالة السند والجهة؛ إذ كلّ منهما حاكمٌ على مثله؛ لأنّه ببركة جريانها يثبت أقربيته إلى ^(١) المراد من الظاهر الآخر الموجب لطرحه قهراً.

ولعلّه من هذه الجهة ليس بناؤهم على تقديم الحمل على التقيّة على الجمع، بل مثل ذلك الحمل في قوّة الطرح حتّى من حيث السند الذي هو مرجوحٌ بالنسبة إلى الجمع مهماً أمكن.

نعم، ربّما يوهن الأخذ بالجهة من جهة بناء القوم على الحمل على التقيّة مع إمكان الجمع بينهما وظهور كونه من مواردها؛ إذ حينئذٍ يكشف مثل ذلك عن خللٍ في الأصل الوارد في الجهة المسقط ^(٢) له عن الاعتبار في نفسه.

(١) في «ن» و «ش»: «على»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «المسقط» بدل «المسقط».

ولعلّ من هذا الباب: طرحُ ما دلّ على طهارة أهل الذمّة وحلّ ذبائحهم^(١)، بل وأخبار طهارة الخمر بحملها على التقية^(٢)، مع وضوح إمكان الجمع بينهما وبين ما دلّ على النجاسة والحرمة بالحمل على الكراهة.

إذ يمكن دعوى: أنّ إصرارهم على مثل هذا الحمل ليس ذلك من جهة ترجيح أحد الخبرين سنداً أو جهةً كي يرد عليهم: بأنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، بل إنّما هو من جهة ظفرهم خللاً^(٣) في جهتهما، المانع عن جريان أصالة الجهة الموجب لعدم وصول النوبة إلى الجمع الدلاليّ أصلاً، كما هو ظاهر. وعليك بالتأمل فيما ذكرنا كي لا يستشكل الأمر في أمثال المقام.

ثمّ لا يخفى أيضاً: أنّ من شرائط الجمع عرفاً كونها من كلام شخصٍ واحدٍ أو مَنْ كان بمنزلة واحد، وأمّا لو كانا من كلام شخصين الغير الراجعين^(٤) إلى الواحد؛ من جهة عدم عصمتها أو عدم كونها في بيان مقصد واحد فلا مجال لإعمال الجمع في كلامهما.

ومن هنا نقول: إنّ لو قامت إحد[ى] البيّتين على إطلاقٍ أو عمومٍ وقامت الأخرى على خاصٍّ ومقيّدٍ لا مجال لإعمال الجمع بين كلامهما إلّا في فرض الجزم بعدم غفلة أحدهما عن مقصد الآخر مع إحراز كونها في بيان مقصدٍ واحدٍ، وإلّا

(١) راجع وسائل الشيعة: ٤١٩/٣، ب نجاسة الكافر...، و ٥١٧/٣ و ٥١٨ ب أنّ أواني المشركين طاهرة و ب طهارة ما يعمله الكفار من الثياب...، و ٢٠٨/٢٤، ب عدم تحريم مؤكلة الكفار...، و ٢١١/٢٤، ب تحريم الأكل في أواني الكفار...، ح ٥.

(٢) راجع وسائل الشيعة: ٤٦٨/٣، ب نجاسة الخمر...، ح ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٤.

(٣) في «ن»، «ش»: «في خلل»، والصواب ما أثبتناه.

(٤) كذا في «ن»، «ش»..

فمع عدم إحراز إحدى الجهتين لا وجه للجمع بينهما.

فحينئذٍ ما في بعض الكلمات من الجمع بين البيّنة القائمة على ملكيّة جميع الدار لشخص والبيّنة القائمة على ملكيّة نصفها لآخر خالٍ عن الشاهد، خصوصاً مع إطلاقه لصورة التصريح بالكلّ على وجهٍ لا يرجع إلى الجمع في مثله حتّى بالنسبة إلى كلامٍ واحدٍ فضلاً عن المتعدّد.

وتوجيهٌ مثله بإعمال دليل السند في كلّ منهما بمقدار الإمكان أيضاً كلامٌ ظاهريٌّ؛ إذ مقتضى المعارضة بينهما تنافيهما في المدلول على وجهٍ غير قابلٍ لإمكان إعمال السند فيهما أصلاً ولو بالنسبة إلى مقدار دلالة الخاصّ من النصف، كما هو ظاهر.

ولذا بنينا في كتاب القضاء^(١) بأنّ مقتضى القاعدة في أمثال المورد هو التساقط لا الجمع ولو بملاك التبعض سنداً؛ إذ لا وجه لرفع اليد عن سند العامّ بخصوصه بالإضافة إلى مقدار دلالة الخاصّ، والله العالم.

٣٠٣. قوله: لا يوجب اختصاص السؤال [ات]... إلى آخره^(٢).

أقول: بعد تسليم ذلك نقول: إنّ غاية ما في الباب تعميم أخبار العلاج لموارد الجمع أيضاً، ولكنّ ذلك المقدار لا يُثمر إلّا على فرض صلاحيتها للرادعية كما هو المختار.

وإلّا فمع عدم معقوليّة رادعيّتها لبناء العقلاء؛ لكونه دورياً - حسبما قرّره

(١) راجع شرح تبصرة المتعلّمين: كتاب القضاء / ١٨٠.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٤٩، (المجمع): ٢٩٨/٢.

في بحث ظواهر الالفاظ^(١) - بالإضافة إلى الآيات الناهية عن العمل بغير العلم فلا محيص من رفع اليد عن عمومهما بواسطة البناء المزبور.

نعم، ما أفاده من كفاية السيرة في الكشف عن الخلل في العموم في غاية المتانة؛ كيف؟! ولولاه لما ينعقد أصل السيرة، فنفس استمراره كاشفٌ إجماليٌّ عن الخلل فيها، كما هو ظاهر.

[الكلام في المرجّحات النوعيّة الدلاليّة]

٣٠٤. قوله: منها ما قيل... إلى آخره^(٢).

أقول: لا يخفى أنّ ما أُفيد^(٣) تمامٌ بالنسبة إلى العامّ والمطلق المتّصلين في كلامٍ واحدٍ، وأمّا لو كانا في كلامين فالتحقيق هو الذي أجاده في المتن.

٣٠٥. قوله: فعلى الوجه العقلي... إلى آخره^(٤).

أقول: ما أُفيد^(٥) تمامٌ على فرض كون باب النسخ أيضاً من موارد التصرّف في الدلالة.

وأمّا لو قلنا بأنّ النسخ في التشريعيّات بمنزلة البداء في التكوينيّات كان بابه

(١) راجع كفاية الأصول «آل البيت (عليه السلام)»: ٢٨١، «المجمع»: ٤٧/٢، أقول: الذي وقفت عليه أنّه تعرّض

لإشكال الدور في رادعيّة السيرة في بحث حجّية خبر الواحد، فلاحظ نفس المصدر

«آل البيت (عليه السلام)»: ٣٠٣، «المجمع»: ٨٠/٢ - ٨١.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت (عليه السلام)): ٤٥٠، «المجمع»: ٣٠٠/٢.

(٣) إشارة إلى ما أفاده الشيخ الأعظم في فرائد الأصول: ٩٧/٤ - ٩٨.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت (عليه السلام)): ٤٥١، «المجمع»: ٣٠١/٢.

(٥) إشارة إلى ما أفاده الشيخ في فرائد الأصول: ٩٣/٤ - ٩٤.

من مثل التصرف في الجهة؛ ولذا ترى عدم لزوم استهجان فيما لو صرح بعموم الأزمان ثم ورد النسخ بعد آن.

والحال أنه لو كان من باب التخصيص يلزم في الفرض المزبور تخصيص الأكثر المستهجن، وحينئذ لا بدّ من تقديم التخصيص على النسخ من [ال]صدر الأوّل؛ بملاحظة ما عرفت سابقاً من تقديم التصرف في الدلالة على التصرف في الجهة، وهو واضح.

[الإشكال في الخصوصات الصادرة بعد حضور وقت العمل بالعمومات]

٣٠٦. قوله: كما ترى^(١).

أقول: كيف؟! ولازم ذلك قلّة^(٢) التخصيص وكثرة النسخ، فيصير النسخ حينئذ أشيع، وذلك خلاف ما التزموا به من قلّة النسخ وكثرة التخصيص، كما لا يخفى.

[انقلاب النسبة]

٣٠٧. قوله: فكيف يكون ظاهراً فيه؟! ... إلى آخره^(٣).

أقول: ذلك كذلك لو كان المراد من الظهور هو الدلالة التصديقية على الإرادة.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٥١، (المجمع): ٣٠٢/٢.

(٢) في «ش»: «كلّه» بدل «قلّة»، وهو تصحيف.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٥٢، (المجمع): ٣٠٣/٢.

وأما لو كان المراد منه الدلالة التصوريّة - بمعنى قابليّة اللفظ للمعنى على وجهٍ يوجب تبادر المعنى وانسباقه منه إلى الذهن بمجرد سماعه ولو من النائم - فلا مانع في اجتماعه حتّى مع القطع بعدم إرادته. غاية الأمر، لا تكون حجّيته إلّا في صورة الشكّ به ما لم يقيم على خلافه حجة أقوى.

وعليه: فلا يحتاج إلى الالتزام بإرادة استعماليّة في العمومات ^(١) وأمّاها قبّال إرادته الجديّة.

وتوهم أنّه بمقتضى أصالة الحقيقة منظورٌ فيه؛ لعدم أثر عمليّ له بمجرد حينه كي يترتب عليه بأصله، كما لا يخفى.

ولقد شرحنا هذه المقالة في بحث حجّة العام المخصّص في الباقي ^(٢).

٣٠٨. قوله: فربّما يقع التعارض... إلى آخره ^(٣).

أقول: من جهة قيام الحجة على كذب أحدهما المستلزم للملازمة بين وجود مفاد كلّ واحدٍ مع عدم الآخر المستلزم لانتهاء أمرهما إلى أخبار العلاج من الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً، وهذا المقدار يكفي في التعبد بكذب ^(٤) أحدهما، كما لا يخفى ^(٥).

(١) في «ش»: «العموم» بدل «العمومات».

(٢) تقدّم في ص ٤٤٤ من الجزء الأوّل.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٥٣، (المجمع): ٣٠٥/٢.

(٤) في «ن» و «ش»: «على كذب»، والأولى ما أثبتناه.

(٥) راجع نهاية الأفكار: ١٦٥/٤ - ١٦٦، مقالات الأصول: ٤٨٢/٢.

[التعارض بين أكثر من دليلين مع تعدد النسبة]

٣٠٩. قوله: كما إذا ورد هناك عامان من وجه... إلى آخره^(١).

أقول: لو بدّل هذا المثال بفرض العامّين متباينين مع خاصّ معارضٍ لأحدهما، كما لو ورد في دليل (يجب إكرام العلماء)، وفي آخر (يحرم إكرام العلماء)، وفي ثالث (يحرم إكرام الفسّاق من العلماء) لم يرد عليه إشكال أصلاً.

كيف؟! وفيما فرض من المثال لا يتصوّر الانقلاب إلّا في فرض استلزامه التخصيص بالخاصّ كون الأفراد الباقية تحته بتمامها تحت العامّ الآخر.

ومعلوم: أنّ في مثل هذه الصورة لا مجال لاحتمال تخصيصه بعامّ آخر، بل لا بدّ من تخصيص العامّ الآخر به؛ لأنّ العامّ المخصّص بالنسبة إلى هذا المقدار الباقي تحته كالنصّ الغير القابل لتخصيص مثله بغيره.

وهذا هو الذي أشار إليه بقوله: «نعم... إلى آخره»^{(٢)(٣)}.

[رجوع جميع المرجّحات إلى المرجّح الصدوري وعدم الترتيب بينها]

٣١٠. قوله: وإن كانت على أنحاء مختلفة... إلى آخره^(٤).

أقول: وذلك لاقتضاء بعضها أقربيّة الراجح صدوراً، وبعضها أقربيّة

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٥٣، (المجمع): ٣٠٥/٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) تعرّض المحقّق المشكيني لهذه التعليقة بالنقض بعدما نقلها بتمامها، راجع حاشية المشكيني:

٢٣١/٥ - ٢٣٣.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٥٣، (المجمع): ٣٠٦/٢.

جهةً، وبعضها مضموناً، ولكنَّ الجميع مشتركٌ في كون الترجيح من حيث السند بعدم^(١) الجزم بعدم معنىً للتعبدية^(٢) مع حمله على التقيّة؛ لعدم ترتّب عملٍ مصحّحٍ للتعبد بمثله.

ومن جهة ذلك نقول: لولا استفادة الترتيب بين المرجّحات لما كان وجه تقديم المرجّحات الصدوريّة على الجهتيّة لمحض كون جهة الصدور بحسب المرتبة^(٣) متأخّرة عن الصدور؛ إذ مجرد تأخّر رتبتهما عنه واقعاً لا يقتضي التأخّر بحسب التعبد.

ولا يُقاس المقام بباب التصرف في الظواهر المقدّم على الطرح؛ بملاحظة تأخّر رتبة الأخذ بالظهور على الصدور الموجب لكون التعبد بصدوره حاكماً على أصالة الظهور.

لأنّه يقال: إن التعبد بالسند هناك إنّما يقدّم على الظاهر؛ بملاحظة أنّ طرح ظاهره - بعد فرض شرح مراده بقريئة الأظهر - لا يوجب عدم ترتّب^(٤) عملٍ عليه كي يوجب مثله لغويّة التعبد بسنده، وهذا بخلاف التعبد بسند ما يُحمل على التقيّة.

نعم، لئن شئت فقايس المقام بموردٍ يوجب التعبد بسند المعارض للظاهر طرح ظهوره رأساً فقط بلا اقتضائه شرح مراده ولو من باب كونه بنظر العرف

(١) كذا في «ش» و «ن»، ولعلّ الأقرب: «بعد».

(٢) في «ش»: «التعبد به» بدل «للتعبدية».

(٣) في «ش»: «الرتبة» بدل «المرتبة».

(٤) في «ش»: «ترتيب» بدل «ترتّب».

قرينة صارفة لا معيّنة؛ فإنّه في مثل هذا الفرض أيضاً نلتزم بعدم المعنى للتعبد بسند ما لا نفهم المراد منه وكان بمنزلة المجمل، وأين هذا بموارد الجمع الذي يكون الأظهر بنظر العرف قرينة معيّنة للمراد من الظاهر؟! فإنّه لا بأس حينئذٍ بالأخذ بهما سنداً ويفهم المراد من مجموعهما، كما لا يخفى.

هذا كلّ مع قطع النظر عن اقتضاء الأخبار المرجحة شيئاً.

وأما بالنظر إليها فنقول:

لا يخفى أنّ مثل هذه الأخبار - ولو بملاحظة التعليقات الواردة فيها - إن استفدنا كونها بصدد إثبات مرجح واحد من مثل الأقربى بقولٍ مطلقٍ بالإضافة إلى غيره، أو الظنّ بالصدق والمطابقة للواقع من أيّ جهة فلا إشكال في سقوط الترتيب؛ لعدم تعدّد في المرجح حينئذٍ كي يجيء فيه مثل هذا النزاع.

نعم، إن قلنا بأنّها بصدد إثبات مرجحات متعدّدة، إمّا مع فرض التعديّ إلى الأقرب سنداً أو جهةً أو مضموناً، أو مع عدم التعديّ كان لمثل هذا النزاع حينئذٍ وجهٌ، ولو بتوهم: أنّ تقديم بعضها ذكراً يوجب تقديمه اعتباراً.

أو بتوهم: أنّ التأخّر^(١) بين واقع الجهة على الصدور يقتضي التأخّر في مقام التعبد أيضاً كما أفاده شيخنا العلامة قدس سرّه^(٢).

وعليه: فلا مجال للإيراد على مثل شيخنا العلامة بعدم إمكان الجمع بين الالتزام بالتعديّ مع ذهابه في المقام إلى الترتيب بين المرجحات الصدوريّة

(١) في «ش»: «التأخّر» بدل «التأخّر».

(٢) لم نقف عليه.

والجهتيّة؛ إذ مثل هذا الإشكال إنّما يرد عليه على فرض اقتضائه التعديّ إلى الأقرب بكون الأخبار بصدد^(١) إثبات مرجّح واحدٍ.

وأما لو قلنا: بأنّها أيضاً بصدد بيان مرجّحات متعدّدة من مثل الأقريّة الصدوريّة أو الجهتيّة أو المضمونيّة مثلاً لما بقي مجال لهذا الإشكال.

اللهم إلّا أن يُقال: إنّ لازم هذه المقالة كون المراد من كلّ علّة هو التعديّ إلى ما هو الأقرب من سنخه لا مطلقاً، وأنّ المستفاد من قوله [عليه]: «فإنّ المجمع عليه»^(٢) هو التعديّ إلى الأقريّة الصدوريّة.

وهكذا المستفاد من تعليق الحكم على عنوان الأصدق والأوثق، والمستفاد من قوله [عليه]: «فإنّ الرشد في خلافهم»^(٣) هو التعديّ إلى الأقرب جهةً.

وعليه: فلا تكفل مثل هذه التعليقات التعديّ إلى الأقريّة مضموناً، ولازمه الاقتصار في المرجّح المضموني - كموافقة الكتاب - على المنصوص، فلا وجه للتعديّ إلى ما هو الأقرب من سنخه، والحال أنّ مثل هذا التفصيل خلاف ظاهر كلماته.

بل الظاهر منه التعديّ إلى مطلق الأقرب بمقتضى التعليقات المزبورة، ولازمه ليس إلّا الالتزام بإرجاع جميع المرجّحات إلى مرجّح واحدٍ، فتأمّل.

(١) إلى هنا تنتهي نسخة «ش».

(٢) إشارة إلى فقرة من مقبولة عمر بن حنظلة، راجع الكافي: ٦٧/١ ب اختلاف الحديث ح ١٠،

تهذيب الأحكام: ٣٠٢/٦ ح ٨٤٥.

(٣) الكافي: ٨/١ خطبة الكتاب.

ثم إنَّ في المقام إشكالاً آخر على الشيخ الجليل من بعض أعظم تلامذته^(١) ذكره المصنّف مع جوابه^(٢)، فارجع^(٣) إليه ترأّن حكمة صدور مثل هذه الشبهة توهم العصمة في أمثالهم، وإلاّ فهو أجلّ شأنًا من مثل هذا الإشكال.

[تقديم مخالفة العامة على المرجّحات الصدوريّة]

٣١١. قوله: اللهمّ إلاّ أن يُقال...^(٤).

أقول: ذلك أيضاً على فرض كون التورية من التصرفات الظهوريّة الراجعة إلى شرح مراد الظاهر بما أفاده الأظهر.

وإلاّ فلو فرض كونه من التصرفات الجهتيّة، أو من باب صرف طرح ظهوره بلا كون الأظهر قرينةً على شرح مراده كان الترجيح به راجعاً إلى طرح السند؛ لعدم المعنى للتعبّد بالسند على فرض كون الرواية بمنزلة المجمل، كما أشرنا إليه في الحاشية السابقة، فراجع^(٥).

(١) إشارة إلى إشكال المحقّق الرشتي في بدائع الأفكار: ٤٥٧.

(٢) راجع كفاية الأصول «آل البيت»: ٤٥٦، «المجمع»: ٣١٠/٢.

(٣) في «ن»: «فراجع»، والأولى ما أثبتناه.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٥٧، «المجمع»: ٣١٢/٢.

(٥) وللمزيد راجع نهاية الأفكار: ٢٠٠/٤، مقالات الأصول: ٤٨٣/٢.

[المرجّحات الخارجيّة]

٣١٢. قوله: لو قيل بالتعدّي...^(١).

[أقول]: حتّى إلى الأقربيّة من قبَل الأمور الخارجيّة، لا خصوص الأقربيّة من قبَل خصوصيّات نفس الرواية، فلا وجه للتعدّي إلى مثله أيضاً وإن لم تقتصر على المنصوصات.

[الترجيح بالقياس]

٣١٣. قوله: إلّا أنّ الأخبار الناهية [عن القياس]...^(٢).

أقول: ذلك أيضاً فرغ تقديم مثلها على عموم العلة في المرجّحات، وإلّا فلا بأس بأخذ عموم العلة وطرح مثل هذه الإطلاقات بحملها على عدم الاتّكال عليه^(٣) في الاحتجاج والاستطراق^(٤) منها إلى الأحكام بلا شمولها لجعله منشأً لتقديم الغير في الحجّية؛ إذ مثل هذه المطلقات غير آبيّة عن مثل هذا التبعّد وإن كانت آبيّة عن التخصيص فرداً ومورداً.

وعليه: ليس [بعيداً] كلّ البعد تقديمٌ عموم على فرض تامةّيّها على مثل هذا الإطلاق كما هو ديدنهم في تقديم لسان العلة على الإطلاقات في غير مقام. نعم، الذي يسهّل الخطب عدم تامةيّة عمومات العلة لإثبات المرام، فتبقى

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٥٨، (المجمع): ٣١٢/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٥٨، (المجمع): ٣١٤/٢.

(٣) في «ن»: «به»، والأولى ما أثبتناه.

(٤) في «ن»: «الاستفراق»، وهو تصحيف.

حينئذٍ إطلاقات النواهي المقتضية لعدم إعمالها في الشرح بوجه من الوجوه بحالها، كما لا يخفى^(١).

[المخالفة بالعموم والخصوص المطلق]

٣١٤. قوله: كما نزلناها عليه^(٢).

أقول: قد عرفت ممّا أيضاً أنّ فيما ورد من الأمر بأخذ الموافق في سياق الأخذ بمخالف العامة غير صالحة للعمل المزبور.

بل الظاهر منها كونها في مقام ترجيح الحجّة على الحجّة، لا نفي الصدور واقعاً، فلا جرم لا بدّ من [ال]تفكيك بين أنحاء المخالفة:

بحمل الطائفة الأولى على المخالفة بنحو التباين ولو من جهة العلم بصدور كثير من المخالفة بغير هذا النحو بضميمة إباء العمومات المذكورة عن التخصيص.

والثانية على غير هذا النحو من المخالفة، ويؤخذ فيها بما دلّ على ترجيح الموافق عليها.

وعليه: فيمكن إدخال المخالفة بنحو العموم من وجهٍ في هذه الطائفة؛ إذ يكفي حينئذٍ الشكُّ في شمول الطائفة الأولى لها لذلك كما لا يخفى، هذا.

(١) للمزيد راجع حاشية المشكيني: ٢٥٦/٥ - ٢٥٧.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٥٩، (المجمع): ٣١٥/٢.

[الترجيح بالأصول العمليّة في صورة المخالفة بالعموم من وجه]

٣١٥. قوله: فالظاهر أنّه لأجل...^(١).

أقول: بضميمة البناء على التعديّ إلى مطلق الأقربيّة والأقوائيّة ولو بواسطة أمانة مستقلة.

وأما موافقة الإجماع المنقول - على القول بحجّيته - فهو فرع الترجيح بصرف أكثرية الرواية من طرف.

والّا فهو أيضاً خبرٌ واحدٌ معارضٌ بخبرٍ آخرٍ لا وجه لجعله مفروغ الحجّية والمرجّحية، بل نسبة عموم دليل الاعتبار بالنسبة إلى الجميع على نسقٍ واحدٍ، كما لا يخفى.

هذا آخر ما أردنا إيراده في هذه المسألة الشريفة، والحمد لله أولاً وآخراً^(٢).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٦٠، (المجمع): ٣١٦/٢.

(٢) وفي نهاية «ن»: «وقد فرغت من استنساخ هذه النسخة الشريفة لخمس وعشرين مضياً من شهر

جمادي الثانية ١٣٤٢، حرّره الأحمق محمد الموسوي النجف آبادي».

أقول: في قوله «استنساخ» كمال الملائمة مع ما نبهنا عليه في الفصل الرابع من مقدّمة التحقيق،

فراجع هذا الكتاب: ٣٣/١.



[الخاتمة : في الاجتهاد والتقليد]



[الاجتهاد]

[تعريف الاجتهاد]

٣١٦. قوله: واصطلاحاً...^(١).

أقول: وتوهم: أن إطلاقه عليه من باب إطلاق الكلّي على الفرد؛ لأنّ الاستفراغ المزبور^(٢) من أحد مصاديق الاجتهاد بالمعنى اللغوي^(٣).

صحيحٌ في الإطلاقات السابقة في الصدر الأوّل، وإلاّ ففي زماننا يمكن دعوى تبادل الخصوصية من نفسه بلا اتّكالٍ فيه على قرينةٍ خارجيّة.

كما أنّ الظاهر أيضاً: أنّ المراد منه هو الاستفراغ الفعليّ، لا مجرد الملكية الموجبة للقدرة عليه؛ كما هو الظاهر المتبادر من المادّة المأخوذة في كلّ هيئة في فعليّتها، ولا ينافي ذلك إطلاق المجتهد على من لم يتلبّس فعلاً باجتهادٍ لنوم أو غيره.

إذ من الممكن دعوى: اقتضاء الهيئة نحو توسعةٍ في التلبّس بالمبدأ الفعليّ على وجهٍ لا ينافيه تحلّلات عدمٍ في تلبّسها به، كما لا يخفى على من لاحظ عنوان

(١) كفاية الأصول (آل البيت (عليه السلام): ٤٦٣، (المجمع): ٣٢١/٢.

(٢) إشارة إلى قيد «الاستفراغ» في تعريف المشهور للاجتهاد: «استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعيّ»، راجع مختصر الأصول: ٤٦٠، ومنتهى الوصول: ٢٠٩.

(٣) الذي هو: «تحمل المشقة»، راجع الصحاح: ٤٦٠/٢.

التاجر والتجارة، والعالم والعلم، والصانع والصناعة، وهكذا.

نعم، لازم هذا البيان عدم صدق المجتهد على من لم يشتغل بعدُ باستنباط مسألة من المسائل، بل كان على شائيّة محضة، ولا بُعد في الالتزام به كما هو الشأن في التجارة وسائر أهل الصناعة.

نعم، بناءً على صدق العنوان المزبور على مثله لا محيص من إرادة الملكة من المبدأ.

وحينئذٍ فمن الممكن إطلاقه عليه من الأوّل أيضاً من باب العناية والتنزيل وبنحو من التوسعة في مقام التطبيق، لا أنّه من باب المجاز فضلاً عن أن يكون من سبك مجازٍ عن مجازٍ.

بل حينئذٍ لا مانع من دعوى اختصاص المادّة في ضمن هيئة حاصلة بذلك بلا تعدّد منها إلى هيئة أخرى.

٣١٧. قوله: ومن هنا انقدح...^(١).

أقول: ذلك اعتذارٌ حسنٌ عمّن لم يكن في مقام ردّ تعريف القوم طرداً وعكساً.

وأما من كان دأبه ذلك فهو في تعريفه مأخوذاً بلوازم كلامه طرداً أو عكساً ولم يسمع منه هذا الاعتذار.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٦٣، (المجمع): ٣٢٢/٢.

[تعديل الآخوند لتعريف الاجتهاد]

٣١٨. قوله: فالأولى تبديل «الظنّ بالحكم» [بالحجة عليه]..^(١).

[أقول]: بل الأولى تبديل الحكم الشرعيّ أيضاً بمطلق الوظيفة كي يدخل الاجتهاد المؤدّي إلى البراءة أو غيرها من سائر الوظائف الفعلية في المورد^(٢).

[وجه إباء الأخباري عن الاجتهاد]

٣١٩. قوله: لا وجه لتأبّي الأخباري^(٣).

أقول: ليس تأبّي الأخباري عن العمل بالحجة قطعاً، وإنّما تأبّيه عن الاعتقاد بحجّة الظنّ الناشئ عن مثل شهرة الفتوى أو الاستحسان وعدم حجّة أخبار أهل العصمة في قبالتها، بتخيّل أنّ مثل ذلك ناشٍ عن قصور البال أو التقصير في مقدّمات الخيال.

ففي الحقيقة: إنّما يتأبّون عن كيفية اجتهادهم لا عن تسمية العمل بمطلق الحجة اجتهاداً.

[الاجتهاد المطلق والمنتجزي]

٣٢٠. قوله: لا لقلّة الاطلاع أو قصور الباع^(٤).

أقول: وذلك كذلك لولا ابتلائه بموارد مخالفة النصّ الصحيح لفتوى

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٦٤، (المجمع): ٣٢٢/٢.

(٢) راجع نهاية الأفكار: ٢١٥/٤، مقالات الأصول: ٤٩١/٢-٤٩٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٦٤، (المجمع): ٣٢٢/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٦٤، (المجمع): ٣٢٣/٢.

المشهور؛ فإنَّ الأخذ بأحد الأمرين حينئذٍ في أمثال زماننا يحتاج إلى جرأةٍ عظيمةٍ، فربَّما لا تطمئنَّ النفس بطرح أحدهما أو كليهما والرجوع إلى الأصول والقواعد، ففي أمثال ذلك يمكن دعوى عدم التمكن من الاجتهاد.

بل لا محيص له إلا من الاحتياط بناءً على التحقيق من صحَّة [عمل] تاركي طريقة الاجتهاد والتقليد إذا وافق الاحتياط.

[جواز تقليد المجتهد المطلق الانفتاحي]

٣٢١. قوله: مَنْ كان باب العلم والعلمي مفتوحاً [له]...^(١).

أقول: وذلك كذلك لو اعتقد أيضاً بتعميم مفاد أدلَّة الطرق والأصول حتَّى بالنسبة إلى المقلِّد؛ إذ حينئذٍ بعد فرض قيام الدليل على حكمٍ مشتركٍ بينه وبين المقلِّد، أو مختصٍّ بالمقلِّد كان حقيقةً عالماً بوظيفة المقلِّد - ولو ظاهرياً - فيشمله معقّد الاجماع والعقل الحاكمين برجوع الجاهل بالوظيفة الشرعيّة - الأعمّ من الواقعيّة والظاهريّة - إلى العالم بوظيفته.

وأما لو اعتقد باختصاص أدلَّة التعبد بالآمارات والأصول بخصوص من تمكّن من إجرائها، وهو خصوص المجتهد، فالمجتهد حينئذٍ لا يكون إلا عالماً بوظيفة نفسه لا بوظيفة مقلّده؛ لأنَّ الحكم الظاهريّ الذي هو مفاد أدلَّة التعبد حينئذٍ مختصٌّ بالمجتهد ولا يشمل المقلِّد.

وأما بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ الشامل للمقلِّد، فالمجتهد أيضاً جاهلٌ به كالمقلِّد.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٦٤، (المجمع): ٣٢٣/٢.

لا يقال: إن ذلك كذلك بناءً على كون مفاد أدلة الطرق تنزيل المؤدى منزلة الواقع؛ إذ حينئذٍ يمكن أن يقال: إن للمجتهد أيضاً ليس الفتوى بوظيفة المقلد أيضاً؛ لأنه من آثار العلم بالواقع لا نفس الواقع.

وأما لو قلنا - كما هو التحقيق -: بأن مفاد أدلة الطرق إثبات العلم للمجتهد - ولو تنزيلاً - فيصير المجتهد بركة التنزيل المختص به عالماً بوظيفة المقلد، فيترتب حينئذٍ آثاره من جواز فتواه على طبق الواقع، ووجوب رجوع المقلد إلى العالم بوظيفته.

لأننا نقول: إن ما أُفيد إنَّما يصحَّ على فرض إطلاق التنزيل بالنسبة إلى الأمر المتمشي من الغير، مثل وجوب قبول غيره.

وأما لو كان محضاً بخصوص الأثر المتمشي من قبله من جواز فتواه فلا مجال لإثبات وجوب أخذ الغير قوله، إلا على فرض اقتضاء الكبرى رجوع الجاهل إلى العالم بـ[ال]وظيفة - ولو تنزيلاً - حتى بلحاظ خصوص أثر متمشي من قبل نفسه، من مثل: جواز إخباره وفتواه.

وإثبات الأخير كإطلاق التنزيل حتى بالنسبة إلى الأثر الراجع إلى الغير دونه خرط القتاد.

فتلخص مما ذكرنا: أنه لو بنينا على اختصاص الأدلة الظاهرية بخصوص المجتهد المتمكن من إجراءاتها ففي إثبات رجوع الجاهل إلى مثله نهاية الإشكال، خصوصاً لو بنينا على مقالة المصنّف، من كون مفاد أدلة الطرق تنزيل المؤدى منزلة الواقع لا تتميم الكشف على وجه يثبت العلم بالواقع ولو تنزيلاً، كما لا يخفى.

[تقليد المجتهد الانسدادى]

٣٢٢. قوله: بخلاف ما إذا انسَدَّ عليه بابها...^(١).

أقول: ذلك أيضاً كذلك بناءً على عدم رجوع الجاهل بالوظيفة الفعلية الظاهرية إلى العالم بهـ[ل].

كيف؟! وبناءً عليه أمكن أن يقال:

إنَّ المقلِّد بعد فرض التفاته [إلى] الأحكام^(٢) وعلمه بها إجمالاً وإن لم يلتفت إلى وظيفته الفعلية، لكنَّ المجتهد بعد علمه بعدم تمكُّنه من الاحتياط التام للعسر الشامل له بعموم دليله، ويرى أيضاً أنَّه في هذا الطرف يتعيَّن عليه الأخذ بالأقرب، ويرى أيضاً أنَّ احتمالات المقلِّد الذي كانت على طبق ظنِّه أقرب إلى الواقع، فيفتي على طبق ما هو الأقرب واقعاً بنظره، وهو ما أدَّى إليه ظنُّه.

نظراً إلى أنَّ شكوك المقلِّد لما لم تكن قبل الفحص بمدار [الـ]حكم، وإنَّما الأمر يدور مدار ما حصَّله المجتهد بعد فحصه من أقرب الطرق، وهو ليس إلاَّ الاحتمالات التي كانت على طبق ظنِّه فيفتي حينئذٍ بمؤدَّى هذه الاحتمالات التي هي عين مؤدَّى ظنِّه.

نعم، لو كان للمقلِّد ظنونٌ على خلاف ظنون المجتهد كان المقلِّد حينئذٍ قاطعاً بأنَّ أقرب طرقه^(٣) حينئذٍ ظنُّه لا ظنَّ مجتهد، ففي مثل هذه لا يبقى مجال لرجوعه إليه في مؤدَّى ظنونه.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٦٤، «المجمع»: ٣٢٤/٢، وفيهما: «بابهما» بدل «بابها».

(٢) في «ن»: «بالأحكام»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) كذا.

بل على المجتهد حينئذٍ أن يعلمه^(١) بأن تكليفه الأخذ بما هو أقرب واقعاً باعتقاده، لا ما هو أقرب باعتقاد المجتهد.

وعمدة النكتة في ذلك: هو أن الجاهل في المقدار الذي كان جاهلاً [به] يرجع إلى العالم، وأما في المقدار الذي يرى العالم^(٢) على خطأ فيما اعتقد فلا يحكم عقل ولا نقل برجوعه إلى مثله، بل هو من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل، لا العكس. وتوهم: أن ظنون المجتهد - كشكوكه - قبل الفحص ليس بمدار، بل المدار على الظن الحاصل بعد الفحص دون غيره.

مدفوع: بأن الفحص إنما يجب في موردٍ لو فرض كونه مجتهداً ليفحص^(٣)، ومن المعلوم أنه لا مجال لمشروعية الفحص حتى للمجتهد في ظرف حصول الظن له ولو مع فرض احتمال تبديل ظنه هذا بظن آخر على خلافه؛ إذ لازمه التنزل عما يقطع بأقربيته فعلاً إلى ما هو قاطع فعلاً بأبعديته.

ولا نسلم في مثل هذه الصورة حكم عقل أو نقل بوجوب الفحص في الأحكام، وإنما يحكم به في صورة احتمال تحصيل الأقرب إلى الواقع مع عدم جزمه فعلاً بأبعديته ما يتحصّل.

وهذا هو الفارق بين ما لو كان المجتهد قبل الفحص شاكاً في جميع الأطراف أو ظاناً؛ إذ في الأوّل لم يحتمل تحصيل الأقرب لا يحكم العقل - بملاك الانسداد - بالتخير بين الاحتمالات المتساوية، بخلاف ما لو كان ظاناً من

(١) في «ن»: «يَعْلَمُ إِيَّاهُ»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «العلم»، والأولى ما أثبتناه.

(٣) كذا في «ن».

الأول، أو قاطعاً مع احتمال زوال قطعه بفحصه وحصول قطعٍ آخر على خلافه؛ فإنه لا مجال لوجوب فحصه في أمثال المقام.

وعليه: فلا قصور في ظنون المقلد في المرجعية قبل فحص نفسه، أو غيره في ظرف انتهاء الأمر إلى حكم العقل بلزوم الأخذ بالأقرب.

ثم إن ذلك كله في صورة كون المقلد عالماً إجمالاً بالأحكام.

وأما لو كان شاكاً في جميعها فلا شبهة أيضاً في أن مثل هذه الشكوك ليس بمدار حكم، وإنما وظيفته الرجوع إلى من يعلم بوظيفته بعد فحصه، فلازمه حينئذ الرجوع إلى مجتهد كان عالماً إجمالاً بأحكامه.

ولازمه: كون علمه الإجمالي حجةً في حق مقلده أيضاً، فبعد ذلك تنتهي النوبة إلى رجوعه إلى تعيين وظيفة من له العلم الإجمالي بالواقعيّات،.. إلى آخر ما ذكرنا.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر: أن في إثبات مرجعية المجتهد في المقدار الذي ذكرنا لا يحتاج إلى فرض انحصار المجتهد بمن يرى حجّة الظن المطلق، بل لو فرض وجود آخر انفتاحي أيضاً لم يتعيّن على المقلد الرجوع إلى خصوص الانفتاحي.

بل بعد فرض كونه جاهلاً بالوظيفة ومرجعه العالم بها، فكما أن المجتهد الانفتاحي عالمٌ بوظيفته الشرعية الظاهرية كذلك المجتهد الانسدادي عالمٌ أيضاً بوظيفته العقلية من لزوم أخذه بما هو الأقرب لديه أو لدى من ينوبه في الفحص، والعقل في مثل هذه الصورة - لولا شبهة الأعلمية - لا يُعيّن عليه الرجوع إلى الانفتاحي، بل يحكم بالتخير بينه وبين غيره.

ومرجع التخير في المقام أيضاً نظير التخير في الطرق إلى حكم العقل

بمنجزيّة فتوى كلّ واحدٍ على تقدير الأخذ به.

فقبل الأخذ لا يكون واحدٌ من العنوانين حجّةً في حقّه، فيصدق على مثل هذا المقلّد قبل أخذه بفتوى كلّ منهما أنّه ما انفتح بعدُ عليه بابُ العلم، بل هو من الموضوعات القابلة للدخول فيمن له الحجّة كي لا يجري في حقّه مقدّمات الانسداد، أو الدخول فيمن ليس له الحجّة كي يجري في حقّه مقدّماته.

وبعبارةٍ أخرى نقول: إنّ حكم العقل في رجوع الجاهل [إلى] العالم بعدما لا يُفرّق بين العالم بالوظيفة والعالم بعدمه فكان المقلّد مخيراً في رجوع مثله إلى العالم بوجود الوظيفة فيصير انفتاحياً، أو الرجوع إلى العالم بعدمه كي ببركته يصير انسدادياً على وجهٍ تنتهي نوبته إلى الأخذ بما هو الأقرب بنظره في فرض، أو نظر مجتهد في فرضٍ آخر.

فكان المقلّد في هذه الصورة نظير مجتهدٍ تعارض عليه الخبران القائم أحدهما على حجّةٍ طائفةٍ من الأخبار الوافية بفقهه، وخبرٌ آخر دلّ على عدم حجّيته على وجهٍ يحتاج إلى الرجوع إلى مقدّمات الانسداد.

إذ مثله مخيرٌ في الأخذ بأيّ واحدٍ على وجهٍ يصير انفتاحياً في فرض، وانسدادياً في آخر، كما هو ظاهر، فتدبّر وافهم.

ومن هنا ظهر أيضاً: أنّه في فرض انحصار المجتهد بالانسدادى أيضاً لا يكون المدار على ظنّه مطلقاً، وإنّما يكون ذلك في فرض عدم قيام ظنّه على خلاف ظنّ مجتهد؛ لما عرفت من نكتة التفصيل المتقدّم ذكره، فراجع.

ثمّ إنّ من التأمّل فيما ذكرنا ظهر أيضاً: وجهُ رجوع المقلّد إلى المجتهد في

مورد الوظائف العقلية أو الشرعية الظاهرية من البراءة أو الاحتياط أو موضوعاتها، إن كانت مجرد عدم الحجة على الواقع في ظرف عدم العلم به إجمالاً أو العلم به فلا إشكال.

لأن المجتهد بعدما كان عالماً بعدم الحجة على التكليف - لا إجمالاً ولا تفصيلاً - مع جزمه بأن في مثل هذه الصورة كانت وظيفته الترخيص - عقلاً أو شرعاً - فيرجع إليه حينئذ في تشخيص الموضوع والحكم كليهما إن كان جاهلاً بهما، وإلا فيرجع إلى العالم في المقدار الذي كان جاهلاً - موضوعاً كان أيضاً أم حكماً - دون غيره.

كما أنه لو كان المجتهد عالماً بحكمه إجمالاً فيرجع إليه الجاهل به، ثم بعد ذلك يرجع الجاهل بوظيفة العالم بالواقعيات إجمالاً، فيفتي المجتهد حينئذ على طبق اعتقاده حينئذ من لزوم الموافقة القطعية، أو جواز المخالفة القطعية، أو التفصيل بينهما.

ومن هنا ظهر: وجه رجوع المقلد إلى المجتهد في موارد الاستصحابات أيضاً؛ إذ بعد فرض جزم المجتهد بوجود الحجة على الحكم السابق وجزمه أيضاً بعدم حجة على ارتفاعه، وجزمه أيضاً بأن حكم كل من له حجة سابقة وعدم حجة على ارتفاعه حرمة نقض يقينه كان عالماً بكون المقلد داخلاً في أي مصداق وعالماً بحكم هذا المصداق فيرجع إليه الجاهل في الجهتين.

كما أنه لو فرض علم المقلد على خلاف اعتقاد المجتهد من حيث الموضوع أو الحكم لا يرجع إليه في مقدار علمه، بل يرجع إليه في مقدار كان جاهلاً فيه، كما أشرنا.

هذا كله أيضاً على تقدير كون الشكّ المأخوذ في الاستصحاب كنايةً عن عدم الحجّة الواقعيّة.

وأما لو كان شكّاً فعليّاً، فإن كان المقلّد أيضاً شاكّاً فعلاً^(١) مع عدم التفاته إلى الحالة السابقة فلا شبهة أيضاً في أنّ شكّه هذا ليس بمدار، بل المدارُ على عدم العلم بالسبق بعد الفحص.

ولازمه حينئذٍ: كون علم المجتهد^(٢) بعد فحصه بمنزلة علم المقلّد؛ فيدخل ببركته تحت عنوان الشاكّ الفعليّ العالم بحاله السابق فيفتي حينئذٍ بأنّ [ال]وظيفة حرمة نقض اليقين بالشكّ، كما لا يخفى.

وبالجملة نقول: إنّ في كلّ موردٍ يكون المكلف ممّن يجب عليه الفحص في تحصيل طريق عقليٍّ أو شرعيٍّ على شيءٍ من الوظائف الواقعيّة أو الظاهريّة ولم يتمكّن هو بنفسه منه، بل كان المدار على فحص غيره [ف]لازمه كون جزم الغير الحاصل بمقتضى فحصه وفكره طريقاً وحجّةً على العاجز عن الفحص أيضاً.

وحينئذٍ: لا بدّ بعد حصول مثل هذا الجزم للمجتهد - تفصيليّاً أو إجمالياً، بحالٍ فعليٍّ أو بحالٍ سابقٍ متعلّق بوجود وظيفة شرعيّة أو بعدمها - من ترتيب أثر مثل هذا الجزم على المقلّد.

وحينئذٍ: فإن تمكّن هو من تشخيص هذا الأثر فهو بنفسه يترتب على طبق اعتقاده وإن كان ذلك على خلاف رأي مجتهد، وإلا فيرجع إلى المجتهد في تشخيصه أيضاً بمناط رجوع الجاهل بوظيفته إلى العالم، كما هو ظاهرٌ واضحٌ.

(١) في «ن»: «فعليّاً»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «مجتهد»، والأولى ما أثبتناه.

وبمثل هذا البيان تنحل جميع الإشكالات إن شاء الله تعالى.

٣٢٣. قوله: فهو إنما يرجع إليه...^(١).

أي: إلى المقلد.

أقول: وذلك كذلك في فرض علمه بمثل هذه الوظيفة واستقلال عقله بواحد من هذه الوظائف، وإلا فمع عدم استقلال عقله بوظيفته حينئذ على وجه يصدق عليه بأنه جاهل بهذه الوظيفة، لا إشكال في رجوعه إليه حينئذ؛ لكبرى رجوع الجاهل [إلى] العالم.

وعليه: فربما يكون عالماً بعدم قيام حجة عليه على وجه يخطئ المجتهد المعتقد بقيامها؛ ففي مثل هذه الصورة لا يكون المجتهد مرجعاً في تميز الموضوع، وإنما تكون مرجعيته ممحضة في تشخيص الحكم المترتب على مثله، كما لا يخفى، هذا.

[نفوذ قضاء المجتهد الانسدادى]

٣٢٤. قوله: من تقرير المقدمات على نحو الحكومة...^(٢).

أقول: ذلك أيضاً على ما قرّرناه من استقلال العقل في الأحكام المهمة بمنجزية صرف احتماله[ل].

وإلا فعلى فرض الاحتياج إلى استكشاف إيجاب احتياط شرعي فلا شبهة حينئذ في أنه بعد تعيين دائرة ذلك ببركة سائر المقدمات في خصوص الظنون كان

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٦٦، (المجمع): ٣٢٥/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٦٦، (المجمع): ٣٢٥/٢.

المجتهد في موارد ظنه عالماً بالحكم الشرعي بظن القائل بالكشف.

بل قلنا: بأن ذلك أيضاً نوعٌ من الكشف على وجه لا يكون العقل مستقلاً بمرجعية الظن في مقام الإثبات، كما هو ظاهر.

٣٢٥. قوله: «إلا أن يقال: [بكفاية انفتاح]...»^(١).

أقول: ذلك كذلك لو كان مورد حكومته أيضاً داخلاً فيما عرفه، وإلا فكيف يكفي ذلك المقدار مع فرض انصراف المقبولة إلى مرجعية العارف فيما عرف دون غيره؟!

نعم، هنا وجه آخر ممكن المصير إليه في إثبات مرجعية القائل بحجية الظن المطلق أيضاً.

وهو دعوى: التوسعة في الحكم المتعلق للمعرفة^(٢)، بأعم من أن يكون صادراً منهم بلا واسطة أو بتوسط منشئه؛ بقرينة إضافة الأحكام في الوقائع الجزئية إليهم بقوله ﷺ: «فإذا حكم بحكمنا»^(٣) على ما هو ظاهره من كون المحكوم على طبق حكمهم، لا ما أفاده المصنف في توجيهه.

إذ حينئذ لا بأس بدعوى شمول الحكم للوظائف المعلومة له؛ لأنها ناشئة من قبل حكمهم، فبهذه العناية يصدق أنه عارف بأحكامهم، فتأمل.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٦٦، (المجمع): ٣٢٦/٢.

(٢) إشارة إلى «عرف» في قوله ﷺ: «...وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حُكْمًا».

(٣) إشارة إلى فقرة من مقبولة عمر بن حنظلة، راجع الكافي: ٦٧/١ ب اختلاف الحديث ح ١٠،

تهذيب الأحكام: ٣٠٢/٦ ح ٨٤٥، وفي «ن»: «من حكم» بدل «فإذا حكم».

٣٢٦. قوله: فصحة إسناده حكمه إليهم...^(١).

أقول: قد تقدّم منّا توجيّه آخر يمكن دعوى أقربيّة من هذا التوجيه، ولكن قد بيّنا في كتاب القضاء بأنّ هذا المعنى لا يتناسب مع ميزانيّة علم الحاكم لفصل الخصومة على وجه يقتضي حرمة نقضه على حاكم آخر ووجوب إنفاذه على المتحاكمين؛ لعدم إحراز مثل هذه الصغرى لديهم، وإن كان لدى العالم بالحكم محرراً على وجه يجوز عليه أن يحكم على طبق ما عمله.

ودعوى: أنّ جواز حكمه أو وجوبه من مثله يقتضي بالملازمة العرفيّة وجوب قبوله وإنفاذه على غيره، نظير وجوب الإفتاء الملازم عرفاً لوجوب قبوله، وبهذه الجهة يثبت ميزانيّة علم الحاكم حتّى لدى حاكم آخر. مدفوعة: بأنّ ذلك إنّما يتمّ لو فرض ثبوت جواز ذلك عليه شرعاً حتّى بنظر الغير، وأمّا مجرد الجواز باعتقاد العالم بالحكم فلا ملازمة بينه وبين وجوب القبول جزماً.

[إمكان التجزئ وقوعاً]

٣٢٧. قوله: وهو وإن كان محلّ الخلاف...^(٢).

أقول: لا يخفى أنّ مثل هذا الخلاف إنّما يثمر بالنسبة إلى أثر مترتب على

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٦٦، (المجمع): ٣٢٦/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٦٦، (المجمع): ٣٢٦/٢.

عنوان الاجتهاد، وإلا فبالنسبة إلى الآثار المهمة من جواز عمله بفتواه، ورجوع غيره إليه، وجواز مرافعته فهي تابعة لشمول أدلة كل باب لمثل المتجزي وعدمه، سواء قلنا بالتجزي أم لم نقل به.

وعليه: فترك التعرض لمثله أولى من طول البحث في مثله، مع وضوح فساد توهم المنكر للتجزي؛ لما أُفيد من أن عدم قابلية الملكة البسيطة للتجزئة لا يقتضي عدم تفاوتها في المراتب المختلفة الموجبة للتمكن من الاستنباط في بعض المسائل [ب] بعض مراتبها [ل] دون بعض.

[حجية رأي المتجزي في حق نفسه]

٣٢٨. قوله: إلا أن قضية أدلة [المدارك]...^(١).

أقول: الأولى أن يقال: بعد فرض انتهاء أمر المتجزي بالأخرة إلى جزمه بحجية الأمانة الكذائية في حقه فعلاً - سنداً ودلالة - لا معنى لمنعه عن العمل بها، ومع عدم جزمه بالحجية ليس له العمل ولو كان مجتهداً مطلقاً؛ لفرض عدم تامة استفراغ وسعه فيه.

[قضاء المتجزي]

٣٢٩. قوله: لا يبعد نفوذ حكمه...^(٢).

أقول: إن ذلك بإطلاقه أيضاً محل نظر بعد انصراف المقبولة إلى كون حكمه

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٦٧، (المجمع): ٣٢٨/٢، وفي «ن»: «أدلية» بدل «أدلة».

(٢) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٦٧، (المجمع): ٣٢٩/٢، وفيهما: «نفوذه» بدل «نفوذ حكمه».

عن معرفة نظرية.

[مبادئ الاجتهاد]

٣٣٠. قوله: وعمدة ما يحتاج إليه [هو علم الأصول]...^(١).

أقول: بل وعلم الرجال، بناءً على اختياره في الأصول حجّة الخبر الصحيح باصطلاح القدماء من كون راويه معدّلاً بعدلين^(٢)؛ إذ حينئذٍ إحراز مثل هذا السند لا يمكن إلاّ بالرجوع إلى أهل خبرته.

وأما لو اختار حجّة الخبر الموثوق الصدور، فيمكن تحصيل الوثوق باتّكال المشهور ولو كان السند بمقتضى قواعد العلم المزبور في غاية الضعف.

بل وبناءً عليه ربّما يوهن الرواية بإعراضهم مع كونه سنداً في منتهى الصحّة. وعليه فيمكن دعوى: انفتاح باب تحصيل الوثوق بسندها من ناحية اتّكالم عليها^(٣) من دون احتياج إلى طول البحث في تنقيح قواعد العلم المزبور، خصوصاً في القواعد الحدسيّة الاجتهاديّة التي لا يجدي في قبال اتّكال الأصحاب وإعراضهم شيء.

وأما مثل علم الحساب والهيئة الدخيلة في إحراز صغرى الأحكام الكلّيّة فلا دخل له بالاجتهاد بتّاً؛ لأنّ شأن المجتهد ليس إلاّ استنباط الحكم الكلّي الإلهي،

(١) كفاية الأصول (آل البيت): ٤٦٨، (المجمع): ٣٢٩/٢.

(٢) بل نسب إلى بعض القدماء العمل بذلك أحياناً ولم يصل إلى حدّ السيرة والديدن لكلّهم أو لجلّهم، بل هو اصطلاح المتأخّرين وجرى عليه بعض متأخري المتأخّرين، راجع منتقى الجمان:

٤/١، الحاشية على استصحاب قوانين الأصول: ٢٨٧، الرسائل الرجاليّة للكلباسي: ٣٢٣/٤.

(٣) في «ن»: «بها»، والأولى ما أثبتناه.

و[أمّا] أنّ مثله على أيّ شيء ينطبق فهو خارجٌ عن وظيفته، بل هو والمقلّد سيّان في كون مرجع إحرازه أهل خبرته، على إشكالٍ أيضاً في الاكتفاء بواحدة^(١)، كما هو ظاهر^(٢).

[التخطئة والتصويب]

٣٣١. قوله: [بإنشاء أحكامٍ] في الواقع بعدد الآراء...^(٣).

أقول: وذلك ولو بدعوى جعل الحكم لنفس الذات، لكن لا مطلقاً، بل في حال الاعتقاد به لا بشرطه.

كيف؟! ولا يخلو تقييده به عن لزوم دورٍ ولو بنظر ذي الرأي، كما لا يخفى.

٣٣٢. قوله: بل غير فعليٍّ...^(٤).

أقول: ذلك كذلك بناءً على عدم رفع التضاد بين فعليّة الأحكام الواقعيّة والظاهريّة، وبواسطة ذلك لا بدّ من الالتزام بمراتب الحكم، ببعض مراتبها مشتركة بين الجاهل والعالم؛ حفظاً لما ورد بذلك المضمون، وبعضها مختصّ بمن أدّت له الأمانة الموافقة للواقع.

وأما بناءً على المختار من إمكان الجمع بين الفعلين عند اختلاف الرتبين فلا وجه إلّا للالتزام بمرتبة واحدةٍ للأحكام الواقعيّة المؤدّية إليها الطرق تارةً،

(١) لعل مراده: بشهادةٍ واحدةٍ.

(٢) راجع نهاية الأفكار: ٢٢٤/٤ - ٢٢٦، مقالات الأصول: ٤٩٣/٢.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٦٩، (المجمع): ٣٣١/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٦٩، (المجمع): ٣٣٢/٢.

وغير مؤدّية إليها أخرى، كما لا يخفى، هذا.

[تبدّل رأي المجتهد]

٣٣٣. قوله: فلا شبهة في عدم العبرة...^(١).

أقول: لا يخفى: أنّ ملخص الكلام في المقام:

تارةً في إمكان اقتضاء الأمر الظاهريّ للإجزاء وعدمه.

وأخرى في وقوعه بعد الجزم بأنّ الأمر العقليّ لا يقتضي الإجزاء بلا خلاف.

أمّا المقام الأول: في إمكان الإجزاء ولو كان الأمرُ بأخذ المؤدّي طريقاً موجباً للعقوبة على مخالفة الواقع، وإمكان عدمه ولو بناءً على كون الأمانة سبباً لإحداث حكمٍ حقيقيٍّ على طبق مؤدّاهما، وذلك لأنّ المصلحة المقتضية للأمر الظاهريّ قبال المصلحة الواقعة [بيّة] يمكن أن تكون مصلحةً جابرةً لما فات من مصلحة الواقع، ويمكن أن تكون مزاحماً أهمّ.

ثمّ على الأخير، فيمكن أن يكون العمل على طبق أمره مفوّتاً لمصلحة الواقع على وجه لا يكون مجالاً لتداركه، ويمكن عدمه.

وعلى التقادير:

تارةً: تكون المصلحة المزبورة في نفس الأمر.

وأخرى: في متعلّقه.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٠، (المجمع): ٣٣٢/٢.

فإن كانت المصلحة من قبيل الأوّل فلا شبهة في اقتضاء الإجزاء؛ لأنّ المصلحة الجابرة لا بدّ وأن تكون من سنخ الفائت في الوفاء بالغرض المخصوص.

ومن الواضح أنّ لازم ذلك قيام الغرض بالجامع بينهما، فمع حصول أحد الفردين لا يبقى بعدُ مجالٌ لبقاء الأمر الواقعيّ الموجب لإثباته بعد كشف الخلاف، من دون فرقٍ في ذلك بين صورة قيام المصلحة المزبورة في نفس الأمر أو في المؤدّى.

غاية الأمر، على الأوّل لا بدّ وأن يكون الأمرُ طريقاً دون الثاني، كما أنّه على فرض مفوّتيّة المصلحة المزاحمة أيضاً لازمه الإجزاء بلا^(١) فرقٍ أيضاً بين كون المصلحة المزبورة في الأمر أو في متعلّق الأمر الحقيقيّ النفسيّ.

وأما في فرض المزاحمة مع عدم ثبوت المفوّتيّة فلا يقتضي مثله الإجزاء من دون فرقٍ أيضاً بين كون المصلحة في نفس الأمر أو في المأمور به.

وعليه ظهر: أنّ القول بالموضوعيّة لا يلازم الإجزاء عقلاً، كما لا تلازم الطريقيّة عدمه كذلك، وذلك ظاهر.

هذا كلّ الكلام في مقام الإمكان.

وأما المقام الثاني: من مقام الوقوع فهو أيضاً تابعٌ كيفيّة التنزيل في مفاد أدلّة الطرق.

فإن كان التنزيل فيها كسائر التنزيلات الشرعيّة ناظرةً إلى توسعة ما للمنزّل عليه من الأثر الشرعيّ حقيقيّةً، أو بجعل مماثله كذلك فلا شبهة في أنّ مقتضاه

(١) في «ن»: «لا أيضاً»، والأولى ما أثبتناه.

كون الأثر المجعول للمؤدّي من سنخ الأثر الواقعيّ المقتضي لكون مصلحته من سنخها الوافي بغرضه المستلزم مثله للموضوعيّة والإجزاء.

وأما إن كان مفاد التنزيل مجرد التوسعة للواقع عملاً، لا أثراً - كما هو الظاهر من الأمر بالبناء الموجب لكون التنزيل في عهدة المكلف بلحاظ الأثر المتمثّي من قبله من العمل - فمثل هذا التنزيل لا يقتضي سنخيّة مصلحته مع مصلحة الواقع، بل يمكن أن يكون ناشئاً عن مصلحة مزاحمة أهميّة^(١) ولو مثل التسهيل على المكلف، وحينئذٍ فلا يقتضي مثله الإجزاء ولا الموضوعيّة.

بل كما يتناسب مع موضوعيّة كذلك يتناسب مع الطريقيّة؛ لأنّه تابع استظهار نشوء مثل هذا الأمر عن مصلحة في نفس الأمر، أو عن مصلحة في المتعلق.

وعلى أيّ تقديرٍ بعدما لا ظهور^(٢) في مثل هذا الأمر؛ لكونه في مقام بيان المسقط لما عليه من الواقع لا مجال لاقتضائه الإجزاء، فلا أقلّ من الشكّ فيه الموجب للرجوع إلى إطلاق الحكم الواقعيّ لصورة كشف خلاف العمل للواقع. وعليه: فلا مجال لإطلاق القول بأنّ مقتضى الموضوعيّة هو الإجزاء ومقتضى الطريقيّة [عدمه]، بل بناءً على التحقيق في كفيّة لسان تنزيل الأمارات والأصول [الذهاب] إلى عدم الإجزاء وإن قلنا بالموضوعيّة.

غاية الأمر [مقتضى] [ال]التزام بها من مثل هذه الألسنة الظاهرة سوقها لحفظ الواقعيّات لا نفس مؤدّيّاتها كونها أوامر طريقيّة.

(١) كذا في «ن»، ولعلّ الأولى: «مصلحة مزاحمة من جهة أهميّتها».

(٢) كذا في «ن»، والأولى: «بعدما لم يكن ظهور».

وإلا فمع غمض العين عن هذه الجهة مقتضى ظهور الأمر في الملووية النفسية المستقلة الالتزام بنشئها عن مصلحة في المتعلق ولو بمصلحة أهمية غير جابرة ولا مفوتة.

ومن المعلوم: أن هذا المقدار لا يقتضي الإجزاء سواء كان متعلق الأمانة بيان موضوع حكم أو نفسه، إلا أن يدعى من الخارج إجماع على عدم وجوب أزيد من تكليف حقيقي عليه، أعم من أن يكون واقعياً أم ظاهرياً.

فإن تم مثله أمكن حينئذ الفرق بين الموضوعية والطريقة بالإجزاء في الأول؛ لدخوله في معقد الإجماع دون الأخير، وإلا فللنظر في التفرقة بينهما في هذه الجهة - بناءً على هذا المبنى - مجال، والله العالم^(١).

[التفصيل بين الأحكام ومتعلقاتها]

٣٣٤. قوله: [للتفصيل بينهما] كما في الفصول...^(٢).

أقول: ولولا تمثيله بما أفاد في ذيل كلامه أمكن إتمام ما أفيد^(٣) في كل أمر تكون مشروعيته واقعاً منوطاً بثبوت حكم شرعي ولو ظاهرياً.

إذ في مثله لا نتحمل^(٤) الواقعة من اجتهادين؛ لفرض تحقق موضوعه واقعاً بالاجتهاد الأول، نظير حكم الحاكم في الواقعة على طبق فتواه؛ فإنه لا بد من

(١) راجع نهاية الأفكار: ٢٣٣/٤ - ٢٣٨، مقالات الأصول: ٤٩٦/٢.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٠، (المجمع): ٣٣٣/٢.

(٣) إشارة إلى التفصيل الذي أفاده في الفصول الغروية: ٤٠٩ - ٤١٠.

(٤) كذا في «ن».

ترتيب الأثر عليه ولو بعد تبدل رأيه.

نعم، مثل هذا الفرض أجنبى عن محطّ الكلام بعلاوة عدم مساعدة أمثله.

وعليه: فلا يخفى ما فيه، ولا يكفيه التوجيه؛ كيف؟! وعلى المحكيّ كان صاحبُ الفصول يُدْرِكُ عاجزاً عن توجيهه بعد السؤال عن مراده منه يُدْرِكُ من قبل شيخنا العلامة مُدْرِكُ.

وعليك بالتأمل فيه لعلّك تفهم منه شيئاً على وجهٍ يمكن^(١) تصحيحه^(٢)، والله العالم.

هذا كلّه آخر ما أوردناه في الاجتهاد.

(١) في «ن»: «أمكن»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) قد فصل المحشي المشككي أدلة صاحب الفصول في بيان الفرق بين الأحكام ومتعلقاتها، راجع

حاشية المشككي: ٣٠٨/٥-٣٠٩.

[التقليد]

وأما التقليد فالكلام فيه أيضاً في مقامات:

٣٣٥. قوله: وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل...^(١).

أقول: لا يخفى أن ما هو موضوع الوجوب شرعاً في المقام ليس إلا ما هو موضوع الوجوب في حق المجتهد من جهة قيام الطرق التعبدية إلى الواقعات؛ لأنّ المفروض أن منشأ هذا الوجوب ليس إلا حجية رأي المجتهد في حقه، فكما أن حجية خبر العادل منشأ لوجوب أخذه للمجتهد، كذلك حجية رأي المجتهد على المقلد أيضاً منشأ لوجوب أخذ رأيه في حق المقلد.

وبعبارة أخرى نقول: إن الوجوب الثابت في المقامين شرعاً ليس إلا مفاد (صدق الخبر) في المجتهد، و(صدق الرأي) في حق المقلد؛ كيف؟! ولولاه لا وجه لوجوب شيء آخر عليه شرعاً.

وحيث كان كذلك فنقول: إنه قد تقدّم من المصنّف أن ما هو واجب في حق المجتهد ليس إلا العمل بقول العادل بلا لزوم الالتزام و[ال]بناء على أن مؤداه واقع أصلاً، ولذا لو عمل على طبقه بلا التفات إلى مثل هذا البناء، أو بلا بناء حتى مع التفاته لما كان عاصياً.

ولقد صرح سابقاً أيضاً^(٢): بأن المراد من الأخذ بقول العادل كناية عن

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٢، (المجمع): ٣٣٥/٢.

(٢) إشارة إلى كلامه في بحث حجية خبر الواحد، راجع كفاية الأصول «آل البيت»: ٢٩٧،

«المجمع»: ٧١/٢.

العمل بقوله، لا الالتزام بأن مؤداه واقعٌ أو غيره.

وحينئذٍ فلا وجه للتفرقة من هذه الجهة في لسان دليل الحجّة في المقامين، بل المناسب في المقام أيضاً هو المصير إلى أن المراد أن دليل وجوب الأخذ برأي المجتهد أيضاً ليس إلا [ال]معاملة معه معاملة الواقع، بلا لزوم التزام في البين. ويؤيد ذلك: أنهم التزموا في صورة فرض انحصار المجتهد في واحد، أو تطابق فتاوى جميعهم بأنه يكفي للمقلد مجرد مطابقة عمله لرأيه ولو لم يخطر بباله الالتزام بمؤدّى رأيه.

ومثل ذلك كاشفٌ قطعيٌّ بأن متعلّق الوجوب المستفاد من أدلة الطرق ليس إلا مجرد المعاملة مع رأيه معاملة الواقع، نظير وجوب هذه المعاملة بالنسبة إلى مؤدّى الخبر في حقّ المجتهد.

نعم، في صورة التعارض في المقامين لا مجال لوجوب المعاملة مع كلّ منهما بقولٍ مطلقٍ، ولا مع أحدهما مبهماً ولا معيّناً؛ لبطلان الترجيح بلا مرجح.

فلا محيص من إرجاع الأمر بالتخير بينهما إلى أمرين تعيّنين مشروطين بالأخذ والبناء على العمل كي ينتج بعد التخير في الأخذ أمراً تعيّناً بالمعاملة مع ما بنى على العمل على طبقه، فلازمه حينئذٍ كون الأمر الشرعي المتفرّع على الأخذ المزبور متعلّقاً بنفس العمل.

نعم، إنما يجب عليه الأخذ بأحدهما عقلاً مقدّمةً لامتنال الأحكام؛ بملاك حكمه بوجوب تحصيل الحجّة عند تمكّنه منها^(١)، والمفروض أنّه لولا الأخذ

(١) في «ن»: «عليه»، والأولى ما أثبتناه.

بإحدى الفتويين^(١) ليس عليه حجة؛ لفرض اشتراطها في هذه الصورة بالأخذ بها.

وعليه نقول: إنَّ العمل على طبق الحجة في هذه الصورة وإن كان متفرعاً على الأخذ المزبور، لكن من البديهي أنَّ مثل هذا الأخذ لا يكون واجباً شرعياً وإنَّما الواجب الشرعي هو المعاملة مع ما أخذ في ظرفٍ أخذه.

[التفسير الأول للتقليد]

وحيث اتضح ما ذكرنا فنقول: إنَّ التقليد الذي هو موضوع البحث في المقام:

إن كان عبارة عن الأخذ الذي - حسب اعترافه - يتفرع عليه العمل فلا شبهة أنَّ مثل هذا المعنى - مضافاً إلى عدم مساعدة الدليل على وجوبه مطلقاً حتَّى مع انحصار المجتهد - لا مجال للتشبيث في إثبات وجوبه بالسيرة وسائر الأدلة الشرعية، أو حكم العقل بملاك رجوع الجاهل إلى العالم المنتج[ة] كلَّها لحجّة رأي المجتهد.

إذ مثل هذه الأدلة طرّاً نظير أدلة حجّة خبر العادل مسوقة لإثبات وجوب المعاملة شرعاً، لا شيء آخر.

بل لا بدّ من التشبيث في وجوبه - بعد الجزم بحجّة الرأي مشروطاً بالأخذ بالنسبة إلى خصوص حال التعارض - بحكم^(٢) العقل المستقلّ بوجوب تحصيل الحجة مقدّمةً لامثال الأحكام.

(١) في «ن»: «بأحد الفتوانين»، ولعلّ الأولى ما أثبتناه.

(٢) في «ن»: «إلى حكم»، والأولى ما أثبتناه.

[التفسير الثاني للتقليد]

وإن أريد من التقليد - الذي هو موضوع البحث في المقام - ما هو الواجب شرعاً مطلقاً؛ بمقتضى حكم العقل برجوع الجاهل وحكم الشرع من جهة السيرة وما يستفاد من فحوى «أفت الناس»^(١) وأمثال ذلك، فلا مجال لشرحه إلا بنفس العمل.

ولئن شئت فعبر عنه: بالتبعية في مقام العمل لرأي غيره بلا سؤال دليل على رأيه كي يناسب معناه - أيضاً - لغة^(٢).

ومن البديهي: أنه بهذا المعنى لا يكون عبارة عن الأخذ الخارج عن العمل أصلاً، كما هو واضح على ما أسلفناه^{(٣)(٤)}.

٣٣٦. قوله: فافهم^(٥).

أقول: إشارة إلى التدقيق، كما هو شأن الأمر في غالب موارد الكتاب، ويمكن أن يجعل إشارة إلى ما شرحناه، فراجع^(٦).

(١) إشارة إلى الخبر المتضمن لكلام الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر (عليه السلام) مع أبيان بن تغلب، راجع الفهرست: ٥٧، رجال النجاشي: ١٠، وعنه مستدرک وسائل الشيعة: ٣١٥/١٧، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٤.

(٢) راجع القاموس المحيط: ٣٢٩/١ «قلد»، تاج العروس: ٢٠٤/٥-٢٠٥.

(٣) سيأتي في ص ٥٩٥.

(٤) راجع نهاية الأفكار: ٢٣٨/٤ - ٢٣٩، مقالات الأصول: ٥٠٣/٢.

(٥) كفاية الأصول (آل البيت (عليهم السلام)): ٤٧٢، (المجمع): ٣٣٥/٢.

(٦) سيأتي في ص ٥٩٥ وما بعدها.

[أدلة جواز التقليد]

٣٣٧. قوله: بل هذه هي العمدة في أدلته^(١).

أقول: ذلك كذلك بالنسبة إلى مَنْ التفت إلى عدم وجوب سائر الوظائف في حقه من الاحتياط أو الاجتهاد ولو بالأخذ بمتون الأخبار.

وعليه، فأمكن دعوى: أن مثل ذلك الحكم أيضاً ليس إلا بملاك الانسداد الحاكم بالأخذ بما هو أقرب الطرق إليه بعد جزم مثله بأن فتاوى غيره أقرب الطرق له؛ فحينئذٍ يشكل أمر من كان ظاناً على خلاف رأي المجتهد في الحكم برجوعه إلى فتوى غيره.

بل يشكل أيضاً أمر قصد وجوبه حينئذٍ في مورد فتوى مجتده بوجوب شيء بناءً على الحكومة لا الكشف، ومثل ذلك خلاف ديدن المفتين في فتاويهم بعدم وجوب قصد الوجه المشعر بعدم حرمة عليه.

وعليه، فأمكن دعوى: أن نفس عدم اعتنائهم بظنهم ورجوعهم إلى الغير وقصد وجههم بمجرد فتوى الغير بالوجوب أحياناً من دون نكير عليه يكشف كشفاً جزمياً بأن ارتكاز ذهن عامة العوام بالرجوع إلى الغير ليس إلا من جهة السيرة القائمة عليه من الصدر الأول، نظير السيرة على مطهريّة زوال النجاسة في الحيوانات الموجبة لارتكاز ذهنهم على عدم الاجتناب عن السخال وأمثالها بمحض تنجسها حال الولادة وعدم التزامهم بتطهرها^(٢) بكر أو جارية^(٣).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٢، (المجمع): ٣٣٥/٢.

(٢) كذا، ولعل الأولى: «بتطهيرها».

(٣) راجع جواهر الكلام: ٣٧١/١، ٣٠٠/٦.

وعليه: فأمكن إرجاع مثل هذا العلم الارتكازي إلى السيرة، لا إرجاع السيرة إليه.

ثم إنَّ هذا كله بالنسبة إلى من التفت إلى حصر الوظيفة بالرجوع إلى غيره. وأما مَنْ لم يلتفت إلى هذا المقدار أيضاً فيشكُّ في تعيين الوظيفة الفعلية من تحصيل الاجتهاد أو الاحتياط أو التقليد، فمثله جاهلٌ في مسألة الرجوع إلى الغير أيضاً في مسائله الفقهية؛ فلازمه جعل مركز اجتهاده هو الرجوع إلى الغير في تعيين هذه الوظيفة، ولا يعقل حينئذٍ جعلُ هذا الاجتهاد من أدلة جواز التقليد في الفرعيّات؛ لتأخّر رتبته عن موردها.

وعليه نقول: إنَّ مثله وإنَّ أمكن المصير إلى كونه بملاك حكم العقل في باب الانسداد؛ لعدم منافاته مع جواز قصد وجوبه في واجباته الفرعية من جهة فتوى مرجعه به إذا كان رأي مجتهده حجّة فتواه عليه من باب التعبد شرعاً في المسائل الفقهية فيفتي بمقتضاه، كما لا ينافي ذلك أيضاً عدم مرجعية ظنّه في الفروع قبال فتوى مرجعه.

ولكن لازمه أيضاً: عدم مرجعية المجتهد في تعيين وظيفته من جواز التقليد إذا كان ظاناً بخلافه حينئذٍ في خصوص هذه المسألة، ولا أظنّ بالتزامه أيضاً من أحدٍ.

فذلك أيضاً يكشف: بأنَّ منشأ هذا الارتكاز أيضاً هو السيرة المعهودة على حجّة رأي العالم في كلّ ما جهل؛ إذ ربّما يصير مثله مورد ارتكاز العوام على وجه يتحرّكون على طبقه بلا التفاتهم إلى علمهم بشرعيّته، كما هو الشأن في سائر السير المعمولة بين العوام الموجبة لقطعهم بالحكم بلا التفاتهم إلى وجه علمهم أصلاً.

وتوهم: أن ما أفيد من إشكال فرض الظن بخلاف الرأي إنما هو مبني على كون حكم العقل بالرجوع بملاك الأقربى، وهو ممنوع، بل هو حكم عقلي في المورد بمناط مستقل غير مناط الانسداد والأخذ بالأقرب.

مدفوع: بمنع مناط آخر في نظر العقل في مقام الاستطراق إلى الأحكام غير حكومة العقل بمناط الانسداد والأقربى، وعلى المدعي إثبات مناط آخر غيره، ودون إثباته خرط القتاد.

ويؤيد ما ذكرنا: أن مثل هذا الحكم ليس سارياً في جميع الموارد.

كيف؟! ولازمه رجوع كل جاهل بأي شيء إلى العالم به، بلا احتياج إلى اعتبار عدالته أو تعدده، والحال أنه ليس كذلك، ولذا تراهم يشككون في مرجعية أهل الخبرة إذا لم تجتمع فيه شرائط البيّنة العادلة مع أنه أيضاً من صغريات رجوع الجاهل إلى العالم.

فلو كان مثل ذلك من الكبريات العقلية البديهية لما كان وجه لمثل هذه التشكيكات في غير المقام من سائر موارده.

وذلك كله يكشف عن عدم مناط آخر غير مناط الانسداد المنوط بتهامية مقدماته ولو بحسب ارتكاز ذهنه، فمهما لم يتم مثلها لا يبقى مجال لمرجعيته^(١)، وحينئذ فيكفي قيام السيرة المزبورة على كون فتوى الغير حجة شرعية موجبة لجواز قصد وجهه في إثبات الانفتاح له الممضى في حقه بمقدمات الانسداد.

وعليه: فكيف يُعقل جعل مبني هذه السيرة والإجماع مثل هذا الحكم العقلي

(١) في «ن»: «لمرجعية»، والأولى ما أثبتناه.

الارتكازي الناشئ عن ارتكاز مقدمات الانسداد في ذهنه وإن لم يلتفت إليها تفصيلاً، كعدم التفات مثلهم إلى مقدمات الحكمة في باب الإطلاقات العرفية؟! وبالجملية نقول: إن الذي يقتضيه التحقيق كون مبنى هذا الارتكاز هو السيرة المعهودة لدى العوام - فضلاً عن الخواص - الكاشفة عن إمضاء الشرع طريقة العقلاء في ذلك، نظير السيرة في باب ظواهر الألفاظ الكاشفة عن عدم شمول الآيات الناهية لمثله إجمالاً، كما لا يخفى.

[أدلة أخرى على جواز التقليد]

٣٣٨. قوله: وأغلب ما عده قابلٌ للمناقشة...^(١).

أقول: لو فرض استقلال عقل المقلد بالرجوع في جميع أحكامه الفرعية لا يبقى مجال الاستدلال بالبقية ولو كانت بحسب الدلالة تامة؛ إذ مثله لا يثمر شيئاً [في] حق المجتهد ولا المقلد.

نعم، يُثمر البحث في إطلاقه من حيث الخصوصيات وعدمه في فرض جهل المقلد بخصوصيات مرجعه من الحياة والأعلمية، وإلا فبالنسبة إلى أصل وجوب التقليد غير مثمر أصلاً.

نعم، لو كان مرجعُ اجتهاد المقلد هو الرجوع إلى الغير في تعيين الوظيفة الفعلية من حيث التقليد في تحصيل الاجتهاد والاحتياط كان لبحث المجتهد واستنباطه من أدلة التقليد في الفرعيات مجال.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٢، (المجمع): ٣٣٦/٢.

وعليه: فلا مجال أيضاً للإيراد على^(١) الإجماع أو السيرة - على فرض تحققها في مثل المقام - بما أُفيد، مضافاً إلى ما ذكرنا من الإشكال فيه سابقاً، كما لا يخفى، هذا.

٣٣٩. قوله: فلعدم دلالة [آية النفر والسؤال]....^(٢).

أقول: وأضعف من ذلك: التمسك بجملته من الأخبار الواردة في إرجاع بعض الرواة إلى بعض كما نقلها في التقارير^(٣)؛ فإنها جميعها في بيان اعتبار قول الغير روايةً، نظير آية النبأ^(٤) وأمثالها؛ فتمسك بعضهم^(٥) حينئذٍ بمثلها لإثبات اعتبار عدالة الفقيه منظور فيه.

٣٤٠. قوله: وبعضها على أن للعوام أن يقلدوه^(٦).

أقول: الظاهر أنه إشارة [إلى] الرواية الطويلة المعروفة^(٧).

ولا يخفى أن ظهورها، بل صراحتها في التقليد في أمر الرسالة مانع عن الأخذ بضمونها، بل لا بد من طرحها أو تأويلها على وجه لا يناهض فتاوى الأصحاب من لزوم الاجتهاد في أصول الدين.

(١) في «ن»: «في»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٣، (المجمع): ٣٣٦/٢.

(٣) راجع مطارح الأنظار: ٤٧٦/٢ - ٤٨٣.

(٤) الحجرات: ٦.

(٥) كما في الفصول الغروية: ٤١٨، وضوابط الأصول: ٤٧٩، ونقله عن العلماء في مطارح الأنظار: ٤٧٦/٢.

(٦) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٣، (المجمع): ٣٣٧/٢، وفيهما: «تقليد العلماء» بدل «أن يقلدوه».

(٧) وهي مكتوبة إسحاق بن يعقوب، راجع إكمال الدين وإتمام النعمة: ٤٨٣ ح ٤، وعنه وسائل الشريعة: ١٤٠/٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

نعم، الذي يصلح للتشبيث به لإثبات حجّة رأي الغير في الجملة ما يستفاد من فحوى «أفت الناس»^(١) الدالة بالملازمة على وجوب قبول الغير.

ولكن لا يخفى: أنّ تعليق الطلب بعنوان «المثل»^(٢) يوجب إجمال الدليل؛ من جهة خصوصيات المفتي من حيث الحياة والموت والعالم والأعلم، وحينئذ لا مجال للتشبيث بمثله [لإثبات] حجّة فتوى الميّت أو العالم حتّى مع الشكّ في موافقة فتوى غيره معه، وإن كان لا يضرّ به [كون] العمل بقولهما - مع فرض الموافقة مع الاستناد إليهما والبناء على حجّيتهما - تشريعاً محرّماً، لكن لا يضرّ ذلك المقدار بصحّة عمله الموافق لحجّة ولو كان عبادياً.

نعم، لو بنينا على الإطلاق في دليل التقليد من جهة هذه الخصوصيات لا بأس بالعمل بهما حتّى مع الشكّ في موافقة رأيهما لرأي الحيّ والأعلم؛ لأنّه حينئذ لا بأس بالتمسك بالإطلاق المزبور؛ لأنّه باب الشكّ في ورود التخصيص على مثله، مضافاً إلى مساعدة الأصل لإحراز عدم المخالفة، نظير إحراز عدم مخالفة الكتاب والسنة بمثله.

وأما في صورة العلم بمعارضة العنوانين أو العلم بعدمها فلا ثمة مهمّة في مثله.

أما على الأخير فواضح.

(١) إشارة إلى الخبر المتضمّن لكلام الإمام أبي جعفر الباقر (عليه السلام) مع أبان بن تغلب، راجع الفهرست: ٥٧، رجال النجاشي: ١٠، وعنه مستدرک وسائل الشيعة: ٣١٥/١٧، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٤.

(٢) إشارة إلى قوله «مثلك» في قوله (عليه السلام): «فإنّي أحبُّ أن أرى في شيعتي مثلك» في الحديث المشار إليه في الهامش السابق، فراجع.

وهكذا على الأول؛ لأنّه على التحقيق من طريقة الفتوى نعلم إجمالاً بخروج أحد الفردين عن تحت العامّ.

ولازمه: عدم حجّة العامّ بالنسبة إلى واحدٍ منهما، ولذا قلنا سابقاً: بأنّ الأصل في المتعارضين التساقط لا الاحتياط أو التخيير.

نعم، على السببيّة أمكن المصير إلى التفصيل المتقدّم في حجّة الخبر على السببيّة بناءً على فرض الإطلاق دون غيره، وهذا بخلاف فرض الطريقيّة.

فحينئذٍ: لا مجال للبحث في إطلاق الأدلّة بلحاظ حال التعارض؛ لأنّه بعد انتهاء الأمر إلى العلم الإجماليّ بالتخصيص كان وجود الإطلاق كعدمه في عدم إثارة مثل هذه الإطلاقات بالنسبة إلى هذه الحالة.

بل يحتاج في مثل هذا الفرض إلى التمسك بإجماعٍ خارجيّ أو سيرة على وجوب التقليد عليه أيضاً في هذه الحالة.

وحينئذٍ: إن قام مثله على حجّة أحدهما معيّناً أو مخيراً فهو، وإلاّ فيرجع الأمر إلى الدوران بين التعيين والتخيير، كما لا يخفى، وانتظر لتمام الكلام في محله إن شاء الله ^(١).

(١) راجع نهاية الأفكار: ٢٤١/٤ - ٢٤٦، مقالات الأصول: ٥٠٦/٢.

[تقليد الأعلام]

٣٤١. قوله: والشك في حجّة غيره...^(١).

أقول: قد تقدّم سابقاً: بأنّ مرجع المقام ليس إلى التعيين والتخير في مقام العمل كي يصير محتمل التعيين واجباً يقينياً ومقطوع الحجّة بقولٍ مطلقٍ.

بل المقام من قبيل دوران الأمر بين حجّة واحدٍ منهما بقولٍ مطلقٍ، أو حجّة كلّ منهما مشروطاً بقصد التعيين، فقبل القصد لا يكون شيء منهما معلوم الحجّة.

نعم، بعده ينتهي الأمر إلى مقطوع الحجّة أو مشكوكه، وفي مثله لا يحكم العقل إلّا بالأخذ بما هو مقطوع الحجّة دون مشكوكه.

ومن هنا ظهر: نكتة التفرقة بين المقام وبين مسألة التعيين والتخير في المسائل الفرعية العملية؛ حيث إنّ ربّما يبقى مجال توهم المصير فيهما إلى البراءة.

بخيال: أنّ مرجع التخير فيهما إلى تعليق لبّ الإرادة بالجامع، فتصير المسألة من صغريات مسألة الأقلّ والأكثر، وذلك بخلاف المقام؛ إذ مرجع التخير فيه إلى طلبين مشروطين بقصد التعيين والبناء على حجّة ما عيّن.

ومعلوم أنّه ينتهي أمره إلى التكليف بالجامع كي يكون مع احتمال التعيين من قبيل التكليف بالجامع والخصوصيّة، وإن كان لنا في جريان البراءة في مثله أيضاً نظراً، ولكن ما نحن فيه غير مرتبطٍ بمثله أصلاً.

ومثل هذه الجهة ربّما يكون نكتة مصيرهم في مثل المقام إلى الاشتغال مع

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٤، (المجمع): ٣٣٨/٢.

تشكيكهم فيه في تلك المسألة.

هذا مع إمكان أن يُقال: إنَّ مشكوك الحجّة مشمول الآيات الناهية عن العمل به، بناءً على حمل النهي فيها على النهي الطريقي عن العمل المنشأ للتشريع في التعبد بمؤداه ولو كان ذلك من جهة عدم اقتضاء للحجّة فيها، لا لاقتضاء عدمها كما في نواهي القياس.

نعم، لو بنينا على ما أفاده شيخنا العلامة قدس سره في رسائله^(١) من جعل النواهي فيها ناطرة إلى التعبد والتشريع أمكن أن يقال:

بأن مقتضى أصالة البراءة عن الكلفة الزائدة ليس إلّا جواز الاكتفاء بالعمل على طبق المشكوك ولو برجاء كونه واجباً تخييرياً؛ إذ حينئذٍ لا مجال لتوهم كونه مشمولاً للنهي المزبور.

ولكنّ الذي يسهّل الخطب منعُ تمامية مثل هذا المعنى فيها.

بل تمام النظر إلى^(٢) النهي عن العمل بها طريقاً مستتبعا^(٣) للتشريع في التعبد بمقتضاه، لا نفسه.

٣٤٢. قوله: وهي الأقوى؛ للأصل...^(٤).

أقول: لا يخفى: أن ما ذكر إنّما يتم في صورة عدم احتمال حجّيته بمناط الأقربية إلى الواقع.

(١) أفاده في فرائد الأصول: ١٢٦/١ - ١٢٧.

(٢) كذا في «ن»، ولعل الأولى «في».

(٣) في «ن»: «المستتب»، والأولى ما أثبتناه.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٤ - ٤٧٥، (المجمع): ٣٣٩/٢، وفيهما: «وهو» بدل «وهي».

وإلا - كما هو ظاهر بعض كلماتهم - يمكن دعوى: احتمال التعيين في فتوى العالم المطابق لفتوى الأعلَم الميِّت كما فرضه في المتن، أو من جهةٍ أخرى. وعليه: فربما ينتهي الأمرُ فيه إلى لزوم الأخذ بأحوط القولين؛ نظراً إلى أنَّ احتمال تعيين كلِّ واحدٍ معيَّناً يوجب المصيرَ إليه على فرض كون مؤداه تكليفاً إلزامياً، وإلا فلا شبهة في تخيره بين الأخذ بمؤداه، أو الأخذ بمقتضى الاحتياط. [وأما في] فرض احتمال الأقربى في كلِّ واحدٍ لا يبقى [لـ]لتخير [مجالاً].

وحينئذٍ [يـ]بعد في مثله - بعد الجزم بعدم تعيين - العملُ على طبق ما خالف الاحتياط ولو على فرض الحجية، بل لا بدَّ من الأخذ بما يوافق الاحتياط؛ لأنَّ مرجع احتمال التعيين في الحجية إلى التخيير بين الأخذ بمؤدَى ما يخالف الاحتياط أو [يوافقه] أو تعيين الأخذ بما يوافق الاحتياط - والعقل في مثله مستقلٌّ بذلك - لا الأخذ بخصوص فتوى الأعلَم أيما كان.

٣٤٣. قوله: لم يُعلم أنَّه القرب إلى الواقع...^(١).

أقول: ذلك كذلك، ولكن بعد احتماله في المقام لا واقع لمثل هذا الاحتمال، ومعه لا محيص إلا من المصير إلى ما ذكرنا من الأخذ بأحوط القولين.

نعم، لو كان كلا القولين على خلافه أمكن المصيرُ إلى تعيين فتوى الأعلَم الحيِّ؛ من جهة احتمال عدم مناطية الأقربى؛ خصوصاً لو كانت ناشئة عن أمرٍ خارجيٍّ؛ فينتهي الأمر في موضوع احتمال تعيين كلِّ واحدٍ أيضاً إلى التخيير والتعيين، فتأمل^(٢).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٦، (المجمع): ٣٤٢/٢، وفيهما: «من» بدل «إلى».

(٢) راجع نهاية الأفكار: ٢٤٧/٤ - ٢٥٦، مقالات الأصول: ٥٠٨/٢.

[تقليد الميِّت]

٣٤٤. قوله: والأصل عدمه^(١).

أقول: بل ويمكن التمسك بإطلاق الآيات الناهية عن العمل بالظن أيضاً، بناءً على حملها على النهي الطريقي عن العمل بها، ولو من جهة عدم اقتضاء في حجيتها قبال القياس المقتضي لعدمها.

وحينئذٍ فلا مجال - مع هذه العمومات الشاملة للرأي المفيد للشك بالمناط - للرجوع إلى الأصول الجارية في المقام أو المتوهم جريانها، حتى لو أغمض عن شبهة بقاء الموضوع، بل ومع فرض بقاءه، [كما] في بعض القرارات الآتية إن شاء الله.

نعم، لو بنينا على أن المراد منها النهي عن التعبد والتشريع - كما يظهر من شيخنا العلامة - لا مجال لحكومتها على الاستصحابات الآتية على فرض جريانها، بل الاستصحابات المزبورة حاکمة على مثل هذه العمومات، كما هو ظاهر.

هذا، ولكن لا يخفى: أن ما ذكرنا إنما يتم على فرض العلم بجواز تقليد الحي ومراجعة مثله جزماً، وأن الشك محض بخصوص تقليد الميِّت.

ولكن إتمام ذلك ولو بالنسبة إلى صورة البقاء على تقليد الميِّت الأعم في غاية الإشكال.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٧، (المجمع): ٣٤٣/٢، وفيهما: «عدم جوازه» بدل «عدمه».

وحينئذٍ فلا مجال للتشبّث بالأصل الذي أفاده المصنّف رحمته، ولا الآيات الناهية؛ للعلم الإجماليّ بوجود حجة مرّدة بين الحيّ والميت.

ولازمه حينئذٍ: عدم البأس من الرجوع إلى الاستصحابات الآتية، ولو ببعض تقاريراتها على ما نشير إليها إن شاء الله.

٣٤٥. قوله: فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في صحّة الاستصحابات...^(١).

أقول: مضافاً إلى أنّ جريان الاستصحاب - على فرض الإغماض عن هذه الجهة - إنّما يتمّ في صورة كون المجتهد في زمان حياته قاطعاً.

أو قلنا: بإمكان بقاء ظنّه في نشأة أخرى - كما عن الفصول احتمالاً^(٢) - وإلّا فيقطع [ب]تبديل رأيه بما يُشكّ في مطابقتها مع ظنّه السابق أو مخالفته.

وتوهّم: أنّ الاعتقاد المشترك بين الحدين يُحتمل بقاؤه فيستصحب.

مدفوعٌ: بعدم مساعدة العرف عليه أيضاً، بل حاله كحال الرجحان المحفوظ بين حدّي الوجوب والاستحباب الممنوع جريان الأصل فيه عند القطع بارتفاع الوجوب والاستحباب، كما لا يخفى.

٣٤٦. قوله: لا بدّ في جوازه من بقاء الرأي...^(٣).

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٧ - ٤٧٨، (المجمع): ٣٤٤/٢، وفيهما: «الاستصحاب» بدل «الاستصحابات».

(٢) راجع الفصول الغروية: ٤٢٠.

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٨، (المجمع): ٣٤٤/٢.

أقول: كيف لا بدّ منه مع^(١) استفادة الإجماع عليه من الإجماع على عدم الاعتبار عند زواله بجنونٍ، أو تبدّل رأيٍ أو نسيان؟!

وذلك لإمكان دعوى اعتبار هذه الأمور في حجّة رأية السابق، لا من جهة اعتبار حجّة رأيه فعلاً بخصوصه.

ولعلّه من هذه الجهة: ترى مثل المحقّق القمّي^(٢) وصاحب الفصول^(٣) «رحمهما الله» حيث منعنا اعتبار بقاء الرأي فعلاً في الحجّة مع تسليمهما الإجماعات المذكورة على الأمور المزبورة جزماً، ولا يتمّ ذلك إلّا بالبيان المتقدّم. وحينئذٍ فلنا منع قيام مثل هذا الإجماع فيما ذكر، خصوصاً مع إنكار العلّمين الشريفين.

وعليه: فلا بأس بتقريب الاستصحاب بأنحاء مختلفة:

من استصحاب الحجّة تارةً.

ووجوب العمل على طبقه أخرى.

ووجوب الصلاة وأقرانه ثالثاً بنحو التنجيز، أو بنحو التعليق على الأخذ أو البلوغ، وأمثاله.

نعم، بناءً على تماميّة الإجماع المزبور لا يكاد يجري واحدٌ من الاستصحابات بالنسبة إلى التقليد البدويّ في فرض عدم تعيّنه ولو لعدم كونه أعلم بقولٍ مطلقٍ

(١) في «ن»: «منع»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) راجع قوانين الأصول: ٢٨٨/٤.

(٣) راجع الفصول الغرويّة: ٤٢٠-٤٢١.

حيّاً وميتاً؛ إذ المعلق عليه - وهو الأخذ بالرأي الفعلي - غير حاصلٍ بعد فرض عدم جريان استصحاب بقاء رأيه؛ لعدم مساعدة العرف عليه.

نعم، لو كان أعلم بقولٍ مطلقٍ أمكن استصحاب التكليف في الأفعال الخاصة بناءً على جعل حجّة الرأي جهةً تعليليّةً لمثل هذه الأحكام.

وحيثُ لا يُصغى إلى ما قيل: من تقوم المعلول بعلمته؛ إذ تقوم في مقام الثبوت لا يمنع عن التفكيك في مقام الإثبات بحسب ما تقتضيه قواعد جريان الاستصحاب.

نعم، الذي يسهّل الخطب في مثله عدم إمكان إجراء مثل هذه الجهة في أحدٍ بالنسبة إلى زماننا خصوصاً مع كون جمع منهم كحلقةٍ لا يدري أين طرفاها.

بل لا فرق فيما ذكرنا أيضاً بين التقليد الابتدائيّ أو البقائيّ في الإشكالات المزبورة - بناءً على التحقيق من كون التخيير استمراريّاً - لعدم إحراز الشرط من الأخذ بالرأي في زمان موته.

نعم، لو كان التخيير بدوياً أمكن استصحاب جريان الحكم الثابت للأفعال الخاصة؛ بناءً على التقليد^(١) في البقاء دون التقليد البدوي.

ولكنّه بمعزلٍ عن التحقيق.

نعم، لا بأس باستصحاب الجامع بين الحكم المشروط بالأخذ بالرأي السابق الزائل، أو الحكم المطلق الواقعي الباقي؛ لأنّه من باب القسم الثاني من

(١) في «ن»: «القليّة»، وهي تصحيف، ولعلّ الأولى والموافق للسياق ما أثبتناه.

استصحاب الكلّي، ولكن لا يثمر لإثبات الوجوب الفعليّ - بناءً على طريقيّة الموجبة - لكون الحكم ترخيصاً محضاً في فرض المخالفة.

بل غاية نتيجه إثبات مجرد الترخيص المرّدّد بين الإباحة الزائد[ة] أو الوجوب الباقي، ومثله لا يثبت وجوب العمل على طبق رأيه وإن اقتضى جواز العمل على وفقه والأمن عن احتمال مخالفة قوله.

ولكنّه ليس بمهمّ في جواز تقليد الميّت على وجهٍ يلازم حجّية رأيه، كما لا يخفى.

[جواز التقليد الاستمراري للميّت]

٣٤٧. قوله: فلا مجال لاستصحاب ما قلّده...^(١).

أقول: ولا يُتوهم عليه: بأنّه لا بأس باستصحاب هذه الأحكام المستندة إلى الحكم الشرعيّ؛ لأنّ الأثر الشرعيّ في باب الاستصحاب ما ينتهي بالأخيرة إلى جعل الشارع ولو بالواسطة.

لأنّه يقال: إنّ ما أُفيد في غاية الجودة، لولا شبهة عدم تصوّر الشكّ في البقاء في أحكام العقل؛ نظراً إلى أنّ أحكام العقل عبارة عن إدراكاته العقلية المتقوّمة بجزمه بمناط حكمه تفصيلاً أم إجمالاً، ومع عدم ذلك لا حكم له واقعاً، لا أنّ له حكمٌ شكّ [في] وجوده^{(٢)(٣)}.

(١) كفاية الأصول (آل البيت): ٤٧٨، (المجمع): ٣٤٥/٢.

(٢) أي: في استمرار وجوده كما يفيد الاستصحاب، لا أصل وجوده.

(٣) راجع نهاية الأفكار: ٢٥٧/٤ - ٢٦٩، مقالات الأصول: ٥٠٩/٢ - ٥١٢.

٣٤٨. قوله: «إلا على ما تكلفنا سابقاً...»^(١).

أقول: ملّخص ما تكلفه: هو كفاية قيام الحجّة على وجوده السابق في الحكم بالبقاء عند الشكّ به؛ لأنّ الاستصحاب بعدما يُثبت الملازمة يكفي الحجّة على اللّازم لوجود الملزوم^(٢).

ولكن لا يخفى: أنّ ذلك إنّما يتمّ في صورة قيام الحجّة الفعلية على الوجود السابق، لا حجة سابقة يُشكّ في حجّيتها [لـ] فعلاً؛ فإنّه لا يكون مثله حجة فعلية على البقاء.

٣٤٩. قوله: جعل مثل ما أدّت...^(٣).

أقول: ذلك إنّما يتمّ بناءً على السببية والموضوعية، وإلاّ فبناءً على الطريقية بعدما عرفت شرح الاستصحاب فيها في الحاشية السابقة [فلا يتمّ].

٣٥٠. قوله: «إلا أنّ الإنصاف...»^(٤).

أقول: والإنصاف خلافه، فلا بأس باستصحابه لولا الشبهة السابقة في كليّة الأحكام الطريقية.

(١) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٨، (المجمع): ٣٤٥/٢، وفيهما: «سابقاً، إلاّ على ما تكلفنا» بدل «إلاّ على ما تكلفنا سابقاً».

(٢) كذا في «ن»، والظاهر أنّ مراده: «يكفي حجةً على وجود اللّازم بوجود الملزوم».

(٣) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٨، (المجمع): ٣٤٥/٢.

(٤) كفاية الأصول (آل البيت عليه السلام): ٤٧٨، (المجمع): ٣٤٥/٢.

٣٥١. قوله: مع إمكان [دعوى أنّه إذا لم يجز]...^(١).

أقول: بعد تسليم ما أفيد نقول: إنّهُ يكفي في استصحاب الأحكام احتمال حجّة الرأي فعلاً، لا من جهة مجرد حجّة رأيه سابقاً، والله العالم.
والحمد لله أولاً وآخراً.

(١) كفاية الأصول (آل البيت ﷺ): ٤٧٩، (المجمع): ٣٤٦/٢.

فهرس المصادر

١. أحسن الودیعة فی تراجم مشاهیر مجتهدی الشیعة، للسید محمد مهدي بن محمد بن محمد صادق الکاظمي (ت: ١٣٩١هـ)، قدّم له وعلق علیه: السید عبد الستار الحسنيّ، تحقیق: مؤسسة تراث الشیعة، قم المشرفة، ط١، ١٤٣٧هـ.

٢. اختیار معرفة الرجال (المعروف برجال الکشيّ)، للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسيّ، المعروف بـ (شيخ الطائفة) (ت: ٤٦٠هـ)، تصحيح وتعليق: المعلّم الثالث مير داماد الأسترابادي، تحقیق: السید مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، ط١، ١٤٠٤هـ.

٣. إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، المعروف بـ (العلامة الحليّ) (ت: ٧٢٦هـ)، تحقیق: الشيخ فارس الحسون، مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرسين، قم المشرفة، ط١، ١٤١٠ق.

٤. الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا (ت: ٤٢٨هـ)، الشرح للمحقّق: نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسيّ وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد أبي جعفر الرازيّ، نشر: البلاغة، قم المشرفة، ط١، ١٣٨٣ ش.

٥. الأعلام: (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين) لخير الدين بن محمود بن محمد الزركلي (ت: ١٣٩٢هـ)، نشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ١٩٨٠م.

٦. أعيان الشيعة، للسيد محسن عبد الكريم الأمين العاملي (ت: ١٣٧١هـ)، تحقيق وإخراج: حسن الأمين، نشر: دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ٥.

٧. كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ أبي جعفر محمد بن علي ابن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بـ (الشيخ الصدوق) (ت: ٣٨١هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ١٤٠٥هـ.

٨. ألفية ابن مالك الأندلسي (ت ٦٧٢)، انتشارات نويد إسلام.

٩. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، للشيخ أبي طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، المعروف بـ (فخر المحققين) (ت: ٧٧١هـ)، نَمَقَه وَعَلَّقَ عَلَيْهِ وَأَشْرَفَ عَلَى طَبْعِهِ: السيد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي پناه الاشتهاردى، والشيخ عبد الرحيم البروجردى، ط ١، ١٣٨٧ق.

١٠. الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبدیع، للخطيب جلال الدين أبي عبد الله محمد ابن سعد الدين القزويني (ت: ٧٣٩هـ)، نشر: دار الكتاب الاسلامي، قم المشرفة، ط ١، ١٤١١هـ.

١١. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للشيخ محمد باقر بن محمد تقى بن مقصود علي، المعروف بـ (المجلسي) (ت: ١١١١هـ)، مؤسسة

- الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
١٢. بحر الفوائد في شرح الفرائد، للميرزا محمد حسن بن جعفر الأشثاني (ت: ١٣١٩هـ)، حققه وعلق عليه وقدم له، السيد محمد حسن الموسوي، نشر: ذوي القربى، قم المشرفة، ط١، ١٤٣٠هـ.
١٣. بدائع الأفكار، للشيخ حبيب الله بن محمد علي خان بن إسماعيل خان الرشتي (ت: ١٣١٢هـ)، ط حجري، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة.
١٤. تحف العقول عن آل الرسول (ص)، لأبي محمد الحسن بن علي بن الحسين الحراني (ق٤)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ط٢، ١٣٦٣ ش.
١٥. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للشيخ محمد بن الحسن بن علي، المعروف بـ (الحر العاملي) (ت: ١١٠٤هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، ط٢، ١٤١٤هـ.
١٦. تراجم الرجال، للسيد أحمد الحسيني (معاصر)، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المشرفة، ١٤١٤هـ.
١٧. تشريح الأصول، للمولى علي بن فتح الله النهاوندي النجفي (ت: ١٣٢٢هـ)، نشر: الميرزا محمد علي تاجر الطهراني، طهران، ط١، ١٣٢٠هـ.
١٨. تعليقة على معالم الأصول، للسيد علي بن إسماعيل الموسوي القزويني (ت: ١٢٩٨هـ)، تحقيق: السيد علي العلوي القزويني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ط١، ١٤٢٢هـ.

١٩. التعليقة على المكاسب، للسيد عبد الحسين بن عبد الله بن عبد الرحيم الموسوي اللاري (ت: ١٣٤٢هـ)، تحقيق ونشر: اللجنة العلمية للمؤتمر، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم المشرفة، ط ١، ١٤١٨هـ.

٢٠. تعليقة القوجاني على كفاية الأصول، لآية الله العظمى الشيخ علي القوجاني (ت: ١٣٣٣هـ)، تحقيق: محمد رضا دانيالي، ط ١، ١٤٣٠هـ.

٢١. تقارير آية الله المجدد الشيرازي، للمولى علي الروزدي (ت: ١٢٩٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، ط ١، ١٤٠٩هـ.

٢٢. تكملة أمل الآمل، للسيد حسن بن هادي بن محمد علي الصدر العاملي (ت: ١٣٥٤هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، نشر: مكتبة آية الله المرعشي، قم المشرفة، ١٤٠٦ق.

٢٣. تكملة نجوم السماء، للميرزا محمد مهدي محمد علي الكشميري (ت: ١٣٣٠هـ)، نشر: مكتبة بصيرتي، قم المشرفة.

٢٤. تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد، للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المعروف بـ(شيخ الطائفة) (ت: ٤٦٠هـ)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، نشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٣، ١٣٦٤ش.

٢٥. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، للشيخ أبي جعفر محمد بن علي ابن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بـ(الشيخ الصدوق) (ت: ٣٨١هـ)، تحقيق وتقديم: السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، نشر: منشورات

- الشريف الرضي، قم المشرفة، ط ٢، ١٣٦٨ ش.
٢٦. جامع المقاصد في شرح القواعد، للشيخ علي بن حسين بن علي الكركي، المعروف بالمحقق الثاني (ت: ٩٤٠ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، ط ١، ١٤٠٨ هـ.
٢٧. تفسير جوامع الجامع، للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٤٨ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ط ١، ١٤١٨ هـ.
٢٨. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للشيخ محمد حسن بن باقر بن عبد الرحيم النجفي الجواهري (ت: ١٢٦٦ هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوچاني، نشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٢، ١٣٦٥ ش.
٢٩. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد (مع رسالة في التصوّر والتصديق)، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، المعروف بـ(العلامة الحلي) (ت: ٧٢٦ هـ)، إشراف: محسن بيدارفر، نشر: بيدار، قم المشرفة، ١٣٦٣ ش.
٣٠. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ)، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٨١ م.
٣١. حاشية كتاب المكاسب، للشيخ محمد كاظم بن الملا حسين الهروي الخراساني، المعروف بالآخوند (ت: ١٣٢٩ هـ)، تصحيح وتعليق: السيد مهدي شمس الدين، نشر: وزارت إرشاد إسلامي، ط ١، ١٤٠٦ هـ.

٣٢. الحاشية على معالم الأصول، (حجرية)، للسيد حسين بن ميرزا رفيع الدين محمد الآملي الأصفهاني المعروف بسلطان العلماء (١٠٦٤هـ) ط حجرية.

٣٣. الحاشية على استصحاب القوانين، للشيخ مرتضى بن محمد أمين بن مرتضى الأنصاري، المعروف بـ (الشيخ الأعظم) (ت: ١٢٨١هـ)، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم المشرفة، ط ١، ١٤١٥هـ.

٣٤. الحاشية على كفاية الأصول، (تقريراً لأبحاث السيد حسين البروجردي) بقلم الشيخ بهاء الدين الحجتّي البروجرديّ (ت: ١٣٨٣هـ)، (بدون معلومات).

٣٥. حاشية فرائد الأصول، للسيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (ت: ١٣٣٧هـ)، نشر: دار الهدى، قم، ط ١، ١٤٢٦ق.

٣٦. حاشية فرائد الأصول (الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية)، للشيخ آقا رضا بن محمد هادي الهمداني (ت: ١٣٢٢هـ)، نشر: محمد رضا الأنصاري القمي، ط ١، ١٤٢١هـ.

٣٧. حجر وطن، للشيخ محمد تقي بن يوسف بن علي العاملي (ت: ١٩٩٩م)، نشر: دار الأضواء، بيروت، ط ٢، ١٤١٢هـ.

٣٨. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، للشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني، (ت: ١١٨٦هـ)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة.

٣٩. خزانة الأدب، عبد القادر بن عمر البغدادي (ت: ١٠٩٣هـ)، تحقيق: محمد نبيل طريفي، وإميل بديع يعقوب، نشر: دار الكتب العلمية،

بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٤٠. الدرر البهية في تراجم علماء الإمامية، للسيد محمد صادق بن حسن بن إبراهيم بحر العلوم (ت: ١٣٩٩هـ)، تحقيق: وحدة التحقيق في مكتبة العتبة العباسية المقدسة، إشراف: أحمد علي مجيد الحلبي، نشر: مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، كربلاء المقدسة، ط١، ١٤٣٤هـ.

٤١. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، للشيخ محمد كاظم بن الملا حسين الهروي الخراساني، المعروف بـ(الآخوند) (ت: ١٣٢٩هـ)، نشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط١، ١٤١٠ق.

٤٢. درر الفوائد، لآية الله العظمى الشيخ عبد الكريم بن محمد جعفر الحائري (ت: ١٣٥٥هـ)، تعليق: الشيخ الأراكي، تحقيق: الشيخ محمد مؤمن القمي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ط٥.

٤٣. الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، للشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني (ت: ١١٨٦هـ)، تحقيق ونشر: شركة دار المصطفى لإحياء التراث، لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ.

٤٤. الذريعة إلى أصول الشريعة، لأبي القاسم علي بن حسين بن موسى، المعروف بـ(الشريف المرتضى) (ت: ٤٣٦هـ)، نشر: مؤسسة النشر والطباعة، طهران، ط١، ١٤١٨هـ.

٤٥. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، للشيخ محمد محسن بن علي بن محمد رضا المعروف بـ(آقا بزرگ الطهراني) (ت: ١٣٨٩هـ)، نشر: دار الأضواء، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ.

٦١٠ الحاشية على الكفاية / ج٢

٤٦. رسالة مقدّمة الواجب، للمحقّق محمد باقر الخونساريّ (ت ١٠٩٠ هـ).
(بدون معلومات).

٤٧. رسالة لا ضرر (ضمن منية الطالب في شرح المكاسب)، تقريراً لأبحاث المحقّق النائينيّ، بقلم الشيخ موسى بن محمّد النجفيّ الخونساريّ (ت: ١٣٦٣ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفّة، ط ٤، ١٤٤٠ هـ.

٤٨. الرسائل الرجاليّة، لأبي محمّد بن محمّد إبراهيم الكلّباسيّ (ت: ١٣١٥ هـ)، تحقيق: محمّد حسين الدرايتيّ، نشر: دار الحديث، قم المشرفّة، ط ١، ١٣٨٠ ش.

٤٩. جوابات المسائل التّبانيات (ضمن رسائل السيّد المرتضى)، لأبي القاسم علي بن حسين بن موسى، المعروف بـ(الشريف المرتضى) (ت: ٤٣٦ هـ)، تحقيق وتقديم: السيّد أحمد الحسينيّ، إعداد: السيّد مهدي الرجائيّ، نشر: دار القرآن الكريم، قم المشرفّة، ١٤٠٥ هـ.

٥٠. الرسائل الفشاركيّة، للسيّد محمّد باقر بن محمّد جعفر الطباطبائيّ الفشاركيّ (ت: ١٣١٦ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفّة، ط ١، ١٤١٣ هـ.

٥١. روض الجنان وروح الجنان، للشيخ حسين بن علي بن محمّد بن أحمد الخزاعيّ النيشابوريّ، المعروف بـ(أبي الفتوح الرازي) (ق ٦)، تحقيق وتصحيح: د. محمّد جعفر ياحقّي، و د. محمّد مهدي ناصح، نشر: مؤسّسة البحوث الإسلاميّة، مشهد المقدّسة، ١٣٧١ ش.

٥٢. الروضة البهيّة في الإجازة الشفيعيّة، للسيد محمد شفيع بن علي أكبر البروجرديّ (ت: ١٢٨٠هـ)، تحقيق: السيد جعفر الحسينيّ الإشكوريّ، نشر: مؤسّسة تراث الشيعة، قم المشرفة، ط ١، ١٤٣٤هـ.

٥٣. ریحانة الأدب، للشيخ محمد علي مدرس تبريزيّ (ت: ١٣٧٣هـ)، نشر: خيام، طهران، ط ٤، ١٣٧٤ش.

٥٤. شرح تبصرة المتعلمين، للشيخ آقا ضياء الدين بن محمد العراقيّ (ت: ١٣٦١هـ)، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، نشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ط ١، ١٤١٤هـ.

٥٥. شرح الرضي على الكافية، للشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباديّ، المعروف بـ(نجم الأئمة) (أواخر ق ٧)، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، نشر: مؤسّسة الصادق، طهران، ١٣٩٨هـ.

٥٦. شرح مطالع الأنوار في المنطق، قطب الدين الرازيّ (ت: ٧٦٦هـ)، نشر: الكتاب النجفيّ، قم المشرفة.

٥٧. شرح المقاصد، مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازانيّ (ت: ٧٩١هـ)، نشر: الشريف الرضي، قم المشرفة، ط ١، ١٤٠٩هـ.

٥٨. الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، لصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازيّ (ت: ١٠٥٠هـ)، تعليق وتصحيح وتقديم: سيد جلال الدين آشتياني، نشر: مركز النشر الجامعي.

٥٩. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهريّ (ت: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، نشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٤٠٧هـ.

٦٠. ضوابط الأصول، للسيد إبراهيم بن محمد باقر الموسوي القزويني (ت: ١٢٦٢هـ)، نشر: مؤلف، قم، ط ١، ١٣٧١هـ.

٦١. العدة في أصول الفقه، للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المعروف بـ (شيخ الطائفة) (ت: ٤٦٠هـ)، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ط ١، ١٣٧٦ش.

٦٢. العناوين الفقهية، للسيد مير عبد الفتاح الحسيني المراغي (ت: ١٢٥٠هـ)، تحقيق: نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ط ١، ١٤١٧هـ.

٦٣. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، للشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي، المعروف بـ (أبن أبي جمهور) (أواخر ٩٠)، تحقيق: الحاج آقا مجتبي العراقي، ط ١، ١٤٠٣هـ.

٦٤. عوائد الأيام، للشيخ أحمد بن مهدي بن أبي ذر الكاشاني، المعروف بـ (المحقق النراقي) (ت: ١٢٤٥هـ)، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤١٧هـ.

٦٥. الغنية «ضمن الجوامع الفقهية»، لأبي المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (ت: ٥٨٥هـ)، نشر: العالمية، طهران، ط حجري.

٦٦. فرائد الأصول، للشيخ مرتضى بن محمد أمين بن مرتضى الأنصاري، المعروف بـ (الشيخ الأعظم) (ت: ١٢٨١هـ)، تحقيق: مجمع الفكر الاسلامي، قم المشرفة، ط ٢٣، ١٤٣٨هـ.

٦٧. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، للشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم

الطهرانيّ الحائريّ (ت: ١٢٥٠هـ)، نشر: دار إحياء العلوم الإسلاميّة، قم
المشرّفة، ١٤٠٤هـ.

٦٨. الفهرست، للشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن بن علي الطوسيّ، المعروف
بـ(شيخ الطائفة) (ت: ٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ جواد القيوميّ، نشر:
مؤسّسة نشر الفقاهة، ط ١، ١٤١٧هـ.

٦٩. فوائد الأصول، تقرير أبحاث المحقّق الشيخ محمد حسين الغروي النائيني،
للشيخ محمّد علي الكاظمي الخراسانيّ (ت: ١٣٥٥هـ)، تعليق: الشيخ آغا
ضياء الدين العراقيّ، نشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة
المدرسين، قم المشرّفة، ١٤٠٤هـ.

٧٠. قاعدة لا ضرر ولا ضرار، تقرير أبحاث الشيخ آقا ضياء الدين بن محمّد
العراقيّ، لآية الله السيّد مرتضى الموسويّ الخلخاليّ (ت: اعتقل
سنة ١٤١٢هـ)، تحقيق: السيّد قاسم الحسيني الجلاليّ، نشر: مكتب الدعاية
الإسلاميّة، قم المشرّفة، ط ١، ١٤١٨هـ.

٧١. قواعد الأحكام، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسديّ،
المعروف بـ(العلامة الحلّيّ) (ت: ٧٢٦هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر
الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرّفة، ط ١، ١٤١٣هـ.

٧٢. القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربيّة، لأبي عبد الله محمّد بن مكّي
العامليّ، المعروف بـ(الشهيد الأوّل) (ت: ٧٨٦هـ)، تحقيق: السيّد عبد
الهادي الحكيم، نشر: مكتبة المفيد، قم المشرّفة.

٧٣. القوانين المحكّمة في الأصول المتقنة، لأبي القاسم بن محمّد حسن الشفتي

- القمني، المعروف بـ (الميرزا القمّي) (ت: ١٢٣١هـ)، شرحه وعلّق عليه: رضا حسين صبح، نشر: دار زين العابدين، قم المشرفة، ط ١، ٢٠١٨م.
٧٤. الأصول من الكافي، للشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، المعروف بـ (ثقة الإسلام) (ت: ٣٢٩هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، نشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٥، ١٣٦٣ش.
٧٥. كتاب الإجارة، للشيخ محمد تقي بن عبد الحسين بن إبراهيم الصادق العاملي، (ت: ١٩٦٥م)، نشر: مكتبة الأصول والفقه المختصة، النجف الأشرف، ط ١، ١٤٣٣هـ.
٧٦. كتاب العلل ومعرفة الرجال، لأحمد بن محمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ)، تحقيق وتخرّيج: د. وصي الله بن محمد عباس، نشر: دار الخاني، الرياض، ط ١، ١٤٠٨هـ.
٧٧. كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، لأبي القاسم الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، المعروف بـ (العلامة الحلي) (ت: ٧٢٦هـ)، تحقيق الشيخ حسن مكّي العاملي، نشر: دار الصفوة، بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ.
٧٨. كفاية الأصول، للشيخ محمد كاظم بن الملا حسين الهروي الخراساني، المعروف بـ (الآخوند) (ت: ١٣٢٩هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، ط ١، ١٤٠٩هـ.
٧٩. كفاية الأصول، للشيخ محمد كاظم بن الملا حسين الهروي الخراساني، المعروف بـ (الآخوند) (ت: ١٣٢٩هـ)، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم المشرفة، ط ١٢، ١٤٤٢هـ.

٨٠. كفاية الأصول، للشيخ محمد كاظم بن الملا حسين الهروي الخراساني، المعروف بـ(الأخوند) (ت: ١٣٢٩هـ)، نشر: (جابخانة اسلامي) حجري.
٨١. كفاية الأصول مع حواشي المحقق المشكيني، للشيخ محمد كاظم بن الملا حسين الهروي الخراساني، المعروف بـ(الأخوند) (ت: ١٣٢٩هـ)، تحقيق: الشيخ سامي الخفاجي، نشر: دار الحكمة، قم المشرفة، ط ٥، ١٣٧٩.
٨٢. الكنى والألقاب، للشيخ عباس بن محمد رضا بن أبي القاسم القمي، المعروف بـ(المحدث القمي) (ت: ١٣٥٩هـ)، تقديم: محمد هادي الأميني، نشر: مكتبة الصدر، طهران.
٨٣. لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي (ت: ٧١١هـ)، نشر: أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ.
٨٤. ماضي النجف وحاضرها، الشيخ جعفر بن باقر بن جواد بن محمد حسن آل محبوبه (ت: ١٣٧٧هـ)، نشر: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٣٠هـ.
٨٥. المحاسن، للشيخ أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (أواخر ق ٣)، عني بنشره وتصحيحه والتعليق عليه: السيد جلال الدين الحسيني، نشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٠هـ.
٨٦. المحاضرات في فقه الرهن، تقريراً لأبحاث المحقق العراقي، بقلم الميرزا هاشم الأملي (ت ١٤١٣هـ)، حققها وعلق عليها: السيد مصطفى المحقق الداماد، نشر: مركز نشر علوم إسلامي.
٨٧. مختصر المعاني، للشيخ سعد الدين مسعود بن عمر بن محمد، المعروف

(بالسعد التفتازاني) (ت: ٧٩٢هـ)، نشر: دار الفكر، قم المشرفة، ط ١، ١٤١١هـ.

٨٨. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، للسيد محمد بن علي بن الحسين الموسوي العاملي (ت: ١٠٠٩هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مشهد المقدسة، قم المشرفة، ط ١، ١٤١٠هـ.

٨٩. مرآة الشرق، للشيخ محمد أمين بن يحيى الخوئي (ت: ١٣٦٧هـ)، تصحيح وتقديم: علي الصدرائي الخوئي، إشراف: السيد محمود المرعشي النجفي، نشر: مكتبة المرعشي النجفي الكبرى، قم المشرفة، ط ١، ١٤٢٧هـ.

٩٠. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، للشيخ زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، المعروف بـ (الشهيد الثاني) (ت: ٩٦٥هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم المشرفة، ط ١، ١٤١٣هـ.

٩١. مستدركات أعيان الشيعة، للسيد حسن بن محسن الأمين (ت: ١٣٩٩هـ) نشر: دار التعارف للمطبوعات، سوريا، ١٤٠٨ق.

٩٢. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، للحاج ميرزا حسين بن محمد تقي بن علي محمد النوري الطبرسي (ت: ١٣٢٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ.

٩٣. مستطرفات السرائر (ضمن موسوعة ابن ادریس الحلبي)، للشيخ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن إدريس الحلبي، (ت: ٥٩٨هـ)، تحقيق وتقديم: السيد محمد مهدي الموسوي الخرسان، نشر: العتبة العلوية المقدسة، النجف الأشرف، ط ١، ١٤٢٩هـ.

٩٤. مشاهير المدفونين في الصحن العلوي الشريف، لكاظم عبود الفتلاوي، نشر: العتبة العلوية المقدسة، النجف الأشرف، ط ٢، ١٤٣١هـ.

٩٥. مصباح الفقيه، للشيخ آغا رضا بن محمد هادي الهمداني (ت: ١٣٢٢هـ)، تحقيق: محمد الباقر ونور علي النوري ومحمد الميرزائي، الإشراف: السيد نور الدين جعفریان، نشر: المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، قم المشرفة، ط ١، ١٤١٧هـ.

٩٦. المصلح المجاهد، تأليف: عبد الرحيم محمد علي، نشر: مطبعة النعمان النجف الأشرف، ط ١ ١٩٧٢م.

٩٧. مطارح الأنظار، تقرير أبحاث الشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري (ت: ١٢٨١هـ) للميرزا أبي القاسم الكلان تري الطهراني (ت ١٢٩٢هـ)، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي ط ٣، ١٤٣٢هـ، قم المشرفة.

٩٨. معارج الأصول، للشيخ أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسين بن يحيى الهذلي، المعروف بـ(المحقق الحلي) (ت: ٦٧٦هـ)، إعداد: محمد حسين الرضوي، نشر: مؤسسة آل البيت ﷺ للطباعة والنشر، قم الشرف، ط ١، ١٤٠٣هـ.

٩٩. معارج الفهم في شرح النظم، لأبي القاسم الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، المعروف بـ(العلامة الحلي) (ت: ٧٢٦هـ)، تحقيق: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، نشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للاستانة الرضوية المقدسة، ط ١، ١٤٣٠هـ.

١٠٠. معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء، للشيخ محمد بن علي بن

- محمود حرز الدين (ت: ١٣٦٥هـ)، تعليق: محمد حسين حرز الدين، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المشرفة، ١٤٠٥هـ.
١٠١. المعبر في شرح المختصر، للشيخ أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسين بن يحيى الهذلي، المعروف بـ (المحقق الحلّي) (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق وتصحيح: عدّة من الأفاضل، إشراف: ناصر مكارم شيرازي، نشر: مؤسسة سيّد الشهداء (عليه السلام)، قم المشرفة، ١٣٦٤هـ. ش.
١٠٢. معجم رجال الفكر والأدب في النجف، للشيخ محمد هادي بن عبد الحسين بن أحمد الأميني (ت: ١٤٢١هـ)، ط ٢، ١٤١٣هـ.
١٠٣. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، نشر: مكتبة الإعلام الإسلامي، قم المشرفة وطهران، ١٤٠٤هـ.
١٠٤. معجم المؤلفين (تراجم مصنّفي الكتب العربيّة)، لعمر رضا كحالة (معاشر ١٤٠٨هـ)، نشر: مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٠٥. معجم المؤلفين العراقيين، لكوركيس عواد (ت: ١٤١٢هـ)، نشر: مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦١م.
١٠٦. مفاتيح الأصول، للسيد محمد بن مير علي بن محمد الطباطبائي، المعروف بـ (السيد المجاهد) (ت: ١٢٤٢هـ) (حجّرية).
١٠٧. مفتاح العلوم، ليوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي (ت: ٦٢٦هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١.
١٠٨. المفصل في تراجم الأعلام، للسيد أحمد الحسيني (معاشر)، نشر: مجمع

الذخاشر الإسلامية بالتعاون مع مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث في قم، ط١، ١٣٩٣ش.

١٠٩. مقابس الأنوار ونفائس الأسرار في أحكام النبي المختار وآله الأطهار، للشيخ أسد الله بن إسماعيل بن محسن التستري (ت: ١٢٣٧هـ)، تصحيح ومقابلة النسخ: السيد محمد علي الشهير بسيد حاجي آقا ابن المرحوم محمد الحسيني اليزدي، (من دون معلومات).

١١٠. مقالات الأصول، للشيخ آقا ضياء الدين بن محمد العراقي (ت: ١٣٦١هـ)، تحقيق: الشيخ محسن العراقي والسيد منذر الحكيم، نشر: مجمع الفكر الاسلامي، قم المشرفة، ط١، ١٤١٤هـ.

١١١. مكارم الآثار، للميرزا محمد علي المعلم آبادي (ت: ١٣٩٦هـ)، نشر: نفائس مخطوطات، أصفهان، ط١، ١٣٩٧هـ.

١١٢. المكاسب، للشيخ مرتضى بن محمد أمين بن مرتضى الأنصاري، المعروف بـ(الشيخ الأعظم) (ت: ١٢٨١هـ)، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، نشر: مجمع الفكر الاسلامي، قم المشرفة، ط١، ١٤١٥هـ.

١١٣. من لا يحضره الفقيه، للشيخ أبي جعفر محمد بن علي ابن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بـ(الشيخ الصدوق) (ت: ٣٨١هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ط٢.

١١٤. منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، للشيخ جمال الدين أبي منصور الحسن بن زين الدين بن علي العاملي (ت: ١٠١١هـ)، تصحيح

وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ط ١، ١٣٦٢ ش.

١١٥. موسوعة طبقات الفقهاء، اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، إشراف: العلامة الفقيه جعفر السبحاني (معاصر)، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المشرفة، ط ١، ١٤١٨ هـ.

١١٦. نبراس الضياء وتسواء السواء، للسيد محمد باقر بن محمد الحسيني، المعروف بـ (الميرداماد) (ت: ١٠٤١ هـ)، نشر: الهجرة والتراث الكتابي، قم المشرفة، طهران، ط ١، ١٣٧٤ ش.

١١٧. نقباء البشر في القرن الرابع عشر، للشيخ محمد محسن بن علي بن محمد رضا المعروف بـ (آقا بزرگ الطهراني) (ت: ١٣٨٩ هـ)، نشر: دار المرتضى، مشهد المقدسة، ط ٢، ١٤٠٢ هـ.

١١٨. نهاية الأفكار، تقريراً لأبحاث الشيخ آقا ضياء الدين بن محمد العراقي (ت: ١٣٦١ هـ) بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي (ت: ١٣٩١)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ١٤٠٥ هـ.

١١٩. نهاية الدراية في شرح الكفاية، للشيخ محمد حسين الإصفهاني (ت: ١٣٦١ هـ) تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ٢، ١٤٢٩ هـ.

١٢٠. هداية المسترشدين، للشيخ محمد تقي بن محمد رحيم بن محمد الرازي (ت: ١٢٤٨ هـ)، تقديم: بقلم سماحة آية الله الشيخ مهدي مجد الإسلام النجفي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين،

قم المشرفة.

١٢١. الوافية في أصول الفقه، للمولى عبد الله بن محمد البشروي الخراساني، المعروف بـ (الفاضل التوني) (ت: ١٠٧١ هـ)، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم المشرفة، ط ١، ١٤١٢ هـ.

المجلّات

١٢٢. كتاب شيعة (النصف السنوية)، العدد الأول، رئيسها: الشيخ رضا مختاري، نشر: مؤسسة تراث الشيعة، قم المشرفة، ١٣٨٩ هـ.

فهرس المحتويات

المقصد السادس: الأمارات المعبرة شرعاً أو عقلاً

المقصد السادس: الأمارات المعبرة شرعاً أو عقلاً	٥
مباحث القطع	٧
خروج مباحث القطع عن علم الأصول	٧
أقسام حالات مَنْ وُضع عليه القلم	٩
الوجه في العدول عن تقسيم الشيخ الأعظم	١٠
تقسيم الآخوند	١١
أحكام القطع وأقسامه	١٢
مراتب الحكم	١٣
التفسير الأول	١٣
التفسير الثاني	١٤
التفسير الثالث	١٤
التجري والانقياد	١٦
إشكال تبدل الحكم الواقعي بالقطع	١٧
أقسام القطع وأحكامه	٢٣
قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ بنحو الطريقة	٢٥

٦٢٤ الحاشية على الكفاية / ج٢

٢٧ الاحتياط الشرعي في الشبهة البدوية

٢٨ عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي

٢٩ امتناع أخذ القطع في موضوع نفسه أو مثله

٣٠ الموافقة الالتزامية

٣١ عدم حجّة القطع الناشئ من الأدلة العقلية

٣٢ حجّة العلم الإجمالي

٣٧ العلم الإجمالي ونسبته إلى وجوب الموافقة وحرمة المخالفة

٣٩ مباحث الأمارات

٣٩ إمكان التعبد بالأمارات

٣٩ محاذير التعبد بغير العلم

٤٠ وجوه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

٤٨ التوفيق بين الحكمين باختلاف الرتبة

٤٩ الأصل في مشكوك الاعتبار هو عدم الحجّة

٥٣ حجّة الظواهر

٥٣ حجّة الظواهر مطلقاً

٥٤ التفصيل بين ظواهر الكتاب وغيرها

٥٥ الترجيح بين القراءات

٦٢٥	فهرس المحتويات.....
٥٦	طرق إحراز الظهور
٥٦	الشكّ في الموضوع له لغةً.....
٥٨	الإشكال في حجّة قول اللغويّ
٥٨	انسدادُ باب العلم موجبٌ لحجّة قول اللغويّ
٥٩	الإجماع المنقول
٦٠	الإجماع المنقول في الغيبة الصغرى
٦١	الإجماع المنقول في الغيبة الكبرى
٦١	صور نقل الإجماع وحجّة كلّ منها.....
٦٥	الشهرة في الفتوى
٦٧	حجّة خبر الواحد
٦٧	حجّة الخبر من المسائل الأصوليّة
٦٨	الجواب عن أدلّة المنكرين
٧٠	الاستدلال بالآيات على حجّة الخبر الواحد
٧٠	آية النبأ.....
٧٢	ما يرد على الاستدلال بآية النبأ
٧٤	الإشكال بعدم شمول الآية للأخبار مع الواسطة وجوابه.....
٨١	آية النفر ووجوه الاستدلال بها

٦٢٦ الحاشية على الكفاية / ج٢

الإشكال على بعض وجوه الاستدلال ٨٢

آية الكتمان ٨٣

آية السؤال ٨٤

آية الأذن ٨٥

الاستدلال بالأخبار على حجّة أخبار الآحاد ٨٦

الاستدلال بالإجماع على حجّة خبر الواحد ٨٦

الاستدلال بالسيرة العقلائيّة على حجّة أخبار الآحاد ٨٨

الوجوه العقلية التي أقيمت على حجّة خبر الواحد ٩٢

العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار ٩٢

وجه الحجّة عند صاحب الوافية ٩٦

وجه الحجّة عند صاحب الحاشية ٩٦

مباحث الظنّ ٩٩

دفع الضرر المظنون ٩٩

لزوم العمل بالاحتياط في المظنونات ١٠٠

دليل الانسداد ١٠٢

التحقيق في مقدّمات الانسداد ١٠٣

المقدّمة الثالثة: عدم جواز الإهمال ١٠٤

فهرس المحتويات.....٦٢٧

المقدّمة الرابعة: عدم وجوب الاحتياط ١١٠

إجراء الأصول النافية مع الانحلال ١١٣

الاحتياط في موارد الأصول النافية مع عدم الانحلال..... ١١٤

المقدّمة الخامسة: بطلان ترجيح المرجوح على الراجع ١١٦

الظنّ بالطريق والظنّ بالواقع ١٢٢

تقريب صاحب هداية المسترشدين ١٢٧

حبّية الظنّ على الكشف ١٣٠

عدم الإهمال في النتيجة بناءً على الحكومة ١٣٧

الاحتمال الثالث في محتملات الكشف ١٣٨

تقرير الشيخ الأنصاري لإشكال خروج القياس عن عموم النتيجة ١٤٠

عدم اختصاص الإشكال بالقياس ١٤٤

الظنّ المانع والممنوع ١٤٥

عدم اعتبار الظنّ في الاعتقادات ١٤٨

وجوب المعرفة ١٤٩

وجوب عقد القلب على المعرفة ١٥١

كفاية الظنّ بدلاً عن المعرفة ١٥٢

ترتّب عقد القلب والانقياد على الظنّ ١٥٤

٦٢٨ الحاشية على الكفاية / ج٢

وجوب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات ١٥٥

الجبر والوهن والترجيح بالظن غير المعتبر ١٥٦

المقصد السابع: الأصول العمليّة

المقصد السابع: الأصول العمليّة ١٥٩

مجاري الأصول العمليّة ١٦١

شبهة تداخل موارد التخيير مع البراءة ١٦٤

جواب شبهة التداخل ١٦٤

التحقيق في مجاري الأصول ١٦٤

الوجه في الاقتصار على الأصول العمليّة الأربعة ١٦٥

البراءة ١٦٧

الاستدلال بالكتاب ١٦٧

الاستدلال بالروايات ١٧٠

حديث الحجب ١٧٤

حديث الحِلّ ١٧٥

حديث السّعة ١٧٦

حديث الإطلاق ١٧٧

٦٢٩	فهرس المحتويات.....
١٧٨	الاستدلال بالإجماع.....
١٧٩	الاستدلال بالعقل.....
١٨٣	أدلة القول بالاحتياط في الشبهات البدوية.....
١٨٣	الاستدلال بالكتاب.....
١٨٣	الاستدلال بالأخبار.....
١٨٦	مناقشة أدلة الاحتياط في الشبهات البدوية.....
١٩٥	حالات الأمارة مع العلم الإجمالي.....
٢٠٢	الإشكال على الانحلال بوجود المانع.....
٢٠٧	تنبيهات البراءة.....
٢٠٧	التنبيه الأول: اشتراط عدم وجود أصلٍ موضوعيٍّ في موردها.....
٢٠٩	التنبيه الثاني: حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً.....
٢١١	جواب الآخوند عن إشكال الشيخ.....
٢١٧	التنبيه الثالث: لزوم التفصيل في الشبهة الموضوعية التحريمية.....
٢٢٠	التنبيه الرابع: حسن الاحتياط ما لم يخل.....
٢٢١	التخير.....
٢٢١	دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في التوصلات.....
٢٢٥	شمول النزاع للتعبديّات.....

٦٣٠..... الحاشية على الكفاية / ج٢

٢٢٦..... تقديم محتمل الأهميّة

٢٢٧..... الاشتغال

٢٢٧..... أولاً. دوران الأمر بين المتباينين

٢٢٧..... منجزيّة العلم الإجماليّ بالتكليف الفعليّ من جميع الجهات

٢٣٨..... عدم التنجّز في الإجماليّ غير الفعليّ

٢٤٠..... جريان الحكم الظاهريّ في أطراف الإجماليّ غير الفعليّ

٢٤٢..... التفصيل بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة

٢٤٣..... منجزيّة العلم الإجماليّ في التدريجيّات

٢٤٥..... تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين

٢٤٥..... التنبيه الأوّل: الاضطرار إلى المعين أو غير المعين

٢٤٩..... التنبيه الثاني: شرطية الابتلاء بتمام الأطراف

٢٥٣..... التنبيه الثالث: الشبهة غير المحصورة

٢٥٤..... التنبيه الرابع: حكم ملاقي بعض الأطراف

٢٦٢..... ثانياً. دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين

٢٧٠..... الجواب عن توهم انحلال العلم الإجماليّ

٢٧٢..... ثالثاً. دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين

٢٧٢..... دليل آخر على لزوم الاحتياط عقلاً

فهرس المحتويات.....	٢٣١
اعتراضان للشيخ الأعظم على الدليل.....	٢٧٣
جواب الآخوند عن الاعتراض الأول.....	٢٧٤
جوابا الآخوند عن الاعتراض الثاني.....	٢٧٥
جريان البراءة الشرعية عن الأكثر.....	٢٧٦
تنبيهات الأقل والأكثر.....	٢٨١
التنبيه الأول: عدم جريان البراءة العقلية في الشك في الشرطية والخصوصية...٢٨١	
التنبيه الثاني: حكم ناسي الشرط والجزء.....	٢٨٤
الخلاف بين الآخوند والشيخ في تكليف الناسي.....	٢٨٦
التنبيه الثالث: حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً في التوصلات.....	٢٨٧
حكم زيادة الجزء في التعبدات.....	٢٨٧
التنبيه الرابع: الشك في إطلاق الجزئية والشرطية.....	٢٨٩
التمسك باستصحاب وجوب الباقي.....	٢٨٩
التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب الباقي.....	٢٨٩
الإشكال في دلالة الرواية الثالثة.....	٢٩٢
الدوران بين الجزئية والممانعية ونحوهما.....	٢٩٤
شرائط الأصول.....	٢٩٥
وجوب إعادة إلّا في الجهر والإخفات والقصر والإتمام.....	٢٩٩

٦٣٢..... الحاشية على الكفاية / ج٢

بعض شروط الأصول العدمية التي ذكرها الفاضل التونسي ٣٠١

قاعدة نفي الضرر ٣٠٣

معنى «الضرار» ٣٠٣

نسبة القاعدة إلى أدلة الأحكام الأولية ٣٠٥

الكلام في الاستصحاب ٣١٧

تعريف الاستصحاب ٣١٧

الاستصحابُ مسألةٌ أصوليةٌ ٣١٨

اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة ٣٢٠

الاستدلال بسيرة العقلاء على حجّة الاستصحاب ٣٢٧

الاستدلال بالأخبار ٣٢٩

صحيحة زارة الأولى ٣٢٩

عدم اختصاص الصحيحة بالشك في الرفع ٣٣٠

صحيحة زارة الثانية ٣٣٩

الجواب عن الإشكال المحكي عن السيد الصدر ٣٤٢

صحيحة زارة الثالثة ٣٤٤

دفع إشكال الشيخ على الاستدلال بالصحيحة ٣٤٥

خبر محمد بن مسلم ٣٤٨

فهرس المحتويات.....	٦٣٣
خبر الصفار.....	٣٤٩
أخبار الحلّ والطهارة.....	٣٥١
تقريب دلالة الروايات.....	٣٥٦
التفصيل بين التكليف والوضع.....	٣٦١
أقسام الحكم الوضعي.....	٣٦٥
ما يقبل التشريع أصالةً وتبعاً.....	٣٧٣
الاستصحاب بالنسبة إلى أقسام الحكم الوضعي.....	٣٧٥
تنبيهات الاستصحاب.....	٣٧٧
التنبيه الأوّل: اعتبار فعلية الشكّ واليقين.....	٣٧٧
التنبيه الثاني: دفع الإشكال عن الاستصحاب في مؤدّى الأمارات.....	٣٨٠
التنبيه الثالث: استصحاب الكلّي.....	٣٨٣
الكلّي القسم الثاني وجريان الاستصحاب فيه.....	٣٩٠
التنبيه الرابع: الاستصحاب في التدريجيّات.....	٣٩٨
التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي.....	٤٠٥
إشكال ابتلاء الاستصحاب التعليقيّ بالمانع.....	٤٠٩
التنبيه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقة.....	٤١٣
التنبيه السابع: الأصل المثبت.....	٤١٧

- ٤٢٣ ترتيب الآثار الشرعية للمصالح والمستصحب
- ٤٢٥ موارد الاستثناء من عدم حجّة الأصل المثبت
- ٤٢٨ حجّة مثبتات الأمارات
- ٤٢٩ استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي
- ٤٣١ استصحاب الشرط والمانع لترتيب الشرطية والمانع
- ٤٣١ استصحاب نفي التكليف لترتيب آثاره
- ٤٣٢ التنبيه التاسع: ترتيب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل
- ٤٣٤ التنبيه العاشر: اعتبار ترتّب الأثر على المستصحب بقاء لا حدوثاً
- ٤٣٤ التنبيه الحادي عشر: أصالة تأخّر الحادث
- ٤٤٥ التنبيه الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقادية
- ٤٥٠ الردّ على تشبّه الكتابي بالاستصحاب
- ٤٥١ التنبيه الثالث عشر: استصحاب حكم الخاص
- ٤٥٧ ما لو كان الزمان ظرفاً للعالم وقيداً للخاص
- ٤٥٨ جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف
- ٤٦٠ دليل الشيخ على جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف
- ٤٦٠ اعتبار بقاء الموضوع واتّحاد المتيقّن والمشكوك
- ٤٦٣ مناط الاتّحاد هو النظر العرفي أو الدليل أو العقل ؟

٦٣٥	فهرس المحتويات.....
٤٦٨	وجه تقدّم الأمانة على الاستصحاب
٤٧٠	الكلام في التقدّم بالورود.....
٤٧١	الكلام في التقدّم بالحكومة
٤٧٢	خاتمة: النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليّة.....
٤٧٣	استصحاب السبب والمسبّب.....
٤٨٠	تذنيب: النسبة بين الاستصحاب والقواعد
٤٩٨	الكلام في قاعدة الفراغ.....
٥٠٢	تقديم بعض القواعد على الاستصحاب
٥٠٣	تقديم الاستصحاب على القرعة.....

المقصد الثامن: في تعارض الأدلة والأمارات

٥٠٥	المقصد الثامن: في تعارض الأدلة والأمارات
٥٠٧	في التعادل والتراجع
٥٠٧	تعريف التعارض وضابطته
٥٠٨	الوجه في العدول عن تعريف الشيخ
٥٠٩	خروج موارد الجمع الدلالي عن التعارض
٥١٢	تقدّم الأمارات على الأصول الشرعيّة بالورود
٥١٧	مقتضى الأصل الأوّل في المتعارضين

٦٣٦ الحاشية على الكفاية / ج٢

الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٥٢٧

مقتضى الأصل الثانوي في المتعارضين ٥٢٩

آثار القول بالتخير ٥٣٤

التخير استمراري ٥٣٧

الاقتصار على المرجّحات المنصوصة أو التعدي عنها ٥٣٩

وجوه القول بالتعدي ٥٣٩

شمول أخبار العلاج لموارد الجمع العرفي ٥٤١

الكلام في المرجّحات النوعية الدلالية ٥٤٥

الإشكال في الخصوصات الصادرة بعد حضور وقت العمل بالعمومات ٥٤٦

انقلاب النسبة ٥٤٦

التعارض بين أكثر من دليلين مع تعدّد النسبة ٥٤٨

رجوع جميع المرجّحات إلى المرجّح الصدوري وعدم الترتيب بينها ٥٤٨

تقديم مخالفة العامة على المرجّحات الصدورية ٥٥٢

المرجّحات الخارجية ٥٥٣

الترجيح بالقياس ٥٥٣

المخالفة بالعموم والخصوص المطلق ٥٥٤

الترجيح بالأصول العملية في صورة المخالفة بالعموم من وجه ٥٥٥

الخاتمة: في الاجتهاد والتقليد

الخاتمة: في الاجتهاد والتقليد	٥٥٧
الاجتهاد	٥٥٩
تعريف الاجتهاد	٥٥٩
تعديل الآخوند لتعريف الاجتهاد	٥٦١
وجه إباء الأخباري عن الاجتهاد	٥٦١
الاجتهاد المطلق والمتجزّي	٥٦١
جواز تقليد المجتهد المطلق الانفتاحي	٥٦٢
تقليد المجتهد الانسدادي	٥٦٤
نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي	٥٧٠
إمكان التجزّي وقوعاً	٥٧٢
حجّة رأي المتجزّي في حقّ نفسه	٥٧٣
قضاء المتجزّي	٥٧٣
مبادئ الاجتهاد	٥٧٤
التخطئة والتصويب	٥٧٥
تبديل رأي المجتهد	٥٧٦
التفصيل بين الأحكام ومتعلقاتها	٥٧٩
التقليد	٥٨١

٦٣٨ الحاشية على الكفاية / ج٢

التفسير الأوّل للتقليد ٥٨٣

التفسير الثاني للتقليد ٥٨٤

أدلة جواز التقليد ٥٨٥

أدلة أخرى على جواز التقليد ٥٨٨

تقليد الأعلّم ٥٩٢

تقليد الميت ٥٩٥

جواز التقليد الاستمراريّ للميت ٥٩٩

فهرس المصادر ٦٠٣

فهرس المحتويات ٦٢٣

منشوراتنا

تشرّفت مكتبتنا - مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة -

بنشر العناوين الآتية بعد العمل بها تحقيقاً أو مراجعةً أو إعداداً:

(١) العباس عليه السلام: تأليف: السيّد عبد الرزّاق الموسويّ المقرّم (ت ١٣٩١ هـ). تحقيق:

الشيخ محمّد الحسون. إصدار: مكتبة الروضة العباسية.

(٢) المجالس الحسينية. تأليف: الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء

(ت ١٣٧٣ هـ). تحقيق: أحمد عليّ مجيد الحلّي. (طبعة أولى وثانية). راجعه ووضع

فهارسه: وحدة التحقيق.

(٣) سند الخصام في ما انتخب من مسند الإمام أحمد بن حنبل. تأليف: الحجّة الشيخ

شير محمّد بن صفر عليّ الهمدانيّ (ت ١٣٩٠ هـ). تحقيق: أحمد عليّ مجيد الحلّي.

راجعه ووضع فهارسه: وحدة التحقيق.

(٤) معارج الأفهام إلى علم الكلام. تأليف: الشيخ جمال الدين أحمد بن عليّ الجبعيّ

الكفعميّ (ق ٩). تحقيق: عبدالحليم عوض الحلّي. مراجعة: وحدة التحقيق.

(٥) مكارم أخلاق النبيّ والأئمّة عليهم السلام. تأليف: الشيخ الإمام قطب الدين الراونديّ

(ت ٥٧٣ هـ). تحقيق: السيّد حسين الموسويّ البروجرديّ. مراجعة:

وحدة التحقيق.

(٦) منار الهدى في إثبات النصّ على الأئمّة الاثني عشر النجبا. تأليف: الشيخ عليّ

بن عبد الله البحرانيّ (ت ١٣١٩ هـ). تحقيق: عبد الحليم عوض الحلّي. مراجعة:

وحدة التحقيق.

(٧) الأربعون حديثاً. اختيار: السيّد محمد صادق السيّد محمد رضا الخراسان (معاصر). (طبعة أولى وثانية). تحقيق: وحدة التحقيق.

(٨) فهرس مخطوطات مكتبة العتبة العباسيّة المقدّسة. (الجزء الأوّل)، و(الجزء الثاني). إعداد وفهرسة: السيّد حسن الموسويّ البروجرديّ. (الجزء الثالث) إعداد وفهرسة: مركز تصوير المخطوطات وفهرستها.

(٩) الصولة العلويّة على القصيدة البغداديّة. تأليف: السيّد محمد صادق آل بحر العلوم (ت ١٣٩٩ هـ). تحقيق: وحدة التحقيق.

(١٠) ديوان السيّد سليمان بن داود الحلّي. دراسة وتحقيق: د. مضر سليمان الحسينيّ الحلّي. مراجعة: وحدة التحقيق.

(١١) كشف الأستار عن وجه الغائب عن الأبصار ﷺ. تأليف: العلامة الميرزا المحدث حسين النوريّ الطبرسيّ (ت ١٣٢٠ هـ). تحقيق: أحمد عليّ مجيد الحلّي. راجعه وضبطه ووضع فهارسه: وحدة التحقيق.

(١٢) نهج البلاغة (المختار من كلام أمير المؤمنين ﷺ). جمع: الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ). تحقيق: السيّد هاشم الميلانيّ. مراجعة: وحدة التحقيق.

(١٣) مجالي اللطف بأرض الطف. نظم: الشيخ محمد بن طاهر السماويّ (ت ١٣٧٠ هـ). شرح: علاء عبد النبيّ الزبيديّ. راجعه وضبطه ووضع فهارسه: وحدة التحقيق.

(١٤) رسالة في آداب المجاورة (مجاورة مشاهد الأئمّة ﷺ). من أمالي: العلامة الشيخ حسين النوريّ (ت ١٣٢٠ هـ). حرّرها ونقلها إلى العربيّة: الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (ت ١٣٧٣ هـ). تحقيق: محمد محمد حسن الوكيل. مراجعة: وحدة التحقيق.

(١٥) شرح قصيدة الشاعر (محمد المجذوب) على قبر معاوية. الناظم: الشاعر الأستاذ محمد المجذوب. شرح: الشيخ حمزة السلامي (أبو العرب). راجعه وضبطه ووضع فهرسه: وحدة التأليف والدراسات.

(١٦) دليل الأَطَارِيح والرسائل الجامعية. (الجزء الأول)، (الجزء الثاني). إعداد: وحدة المكتبة الإلكترونية.

(١٧) الدرر البهية في تراجم علماء الإمامية. (الجزء الأول)، (الجزء الثاني). تأليف: السيد محمد صادق آل بحر العلوم (ت ١٣٩٩ هـ). تحقيق: وحدة التحقيق.

(١٨) جواب مسألة في شأن آية التبليغ. تأليف: الشيخ أسد الله الخالصي الكاظمي (١٣٢٨ هـ). تحقيق: ميثم السيد مهدي الخطيب. مراجعة: وحدة التحقيق.

(١٩) ما نزل من القرآن في عليّ ابن أبي طالب عليه السلام. تأليف: أبي الفضائل أحمد بن محمد بن مظفر بن المختار الحنفي الرازي (ت ٦٣١ هـ). تقديم: السيد محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخرسان. تحقيق وتعليق: السيد حسنين الموسوي المرقم. مراجعة: وحدة التحقيق.

(٢٠) درر المطالب وغرر المناقب في فضائل عليّ ابن أبي طالب عليه السلام. تأليف: السيد ولي بن نعمة الله الحسيني الرضوي (كان حياً سنة ٩٨١ هـ). تحقيق: الشيخ محمد حسين النوري. مراجعة: وحدة التحقيق.

(٢١) تصنيف مكتبة الكونغرس. (المجلد الأول)، (المجلد الثاني)، (المجلد الثالث). ترجمة: وحدة الترجمة.

(٢٢) العباس عليه السلاماته وسيرته. تأليف: العلامة السيد محمد رضا الجلاي الحائري. إصدار: وحدة التأليف والدراسات.

(٢٣) من روائع ما قيل في نهج البلاغة. إعداد: عليّ لفته كريم العيساوي. إصدار: وحدة التأليف والدراسات.

(٢٤) دليل الكتب الإنكليزيّة. (الجزء الأوّل)، (الجزء الثاني). إعداد: وحدة المكتبة الإلكترونيّة.

(٢٥) موجز أعلام الناس ممّن ثوى عند أبي الفضل العبّاس عليه السلام. تأليف: السيّد نور الدين الموسوي. إصدار: وحدة التأليف والدراسات.

(٢٦) تراجم مشاهير علماء الهند. تأليف: السيّد عليّ نقى النقويّ (ت ١٤٠٨ هـ). تحقيق: مركز إحياء التراث.

(٢٧) كنز المطالب وبحر المناقب في فضائل عليّ بن أبي طالب عليه السلام. تأليف: السيّد ولي بن نعمة الله الحسينيّ الرضويّ (كان حيّاً سنة ٩٨١ هـ). تحقيق: السيّد حسين الموسوي. مراجعة: مركز إحياء التراث.

(٢٨) فنّ التأليف. تأليف: السيّد محمّد رضا الجلاي. إصدار: وحدة التأليف والدراسات.

(٢٩) وشائج السراء في شأن سامراء. نظم: الشيخ محمّد بن طاهر السماويّ (ت ١٣٧٠ هـ). شرحه وضبطه ووضع فهارسه: مركز إحياء التراث.

(٣٠) ذكر الأسباب الصادة عن إدراك الصواب. (سلسلة تراثيات / ١). تأليف: أبي الفتح الكراجكيّ (ت ٤٤٩ هـ). تحقيق: الشيخ عبد الحليم عوض الحليّ. مراجعة: مركز إحياء التراث.

(٣١) فهرس مخطوطات مكتبة الإمام الخوئيّ قدس سره. (الجزء الأوّل)، (الجزء الثاني). إعداد وفهرسة: أحمد عليّ مجيد الحليّ. إصدار: مركز تصوير المخطوطات وفهرستها.

(٣٢) كربلاء في مجلّة لغة العرب. (سلسلة اخترنا لكم / ١). إعداد: مركز إحياء التراث.

(٣٣) رسالة الحقوق للإمام السجّاد عليه السلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. تأليف: الدكتور عليّ فاخر الجزائريّ. راجعه وضبطه ووضع فهرسه: وحدة التأليف والدراسات.

(٣٤) معجم ما أُلّف عن أبي الفضل العباس عليه السلام (باللغة العربيّة). إعداد: وحدة التأليف والدراسات.

(٣٥) أبو الفضل العباس عليه السلام في الشعر العربيّ. (الجزء الأوّل)، (الجزء الثاني)، (الجزء الثالث). جمعه ورّبه: وحدة التأليف والدراسات.

(٣٦) لقمان الحكيم ووصاياه. تأليف: السيّد الشهيد محمّد رضا آل بحر العلوم (استشهد بعد ١٩٩١ م). مراجعة: وحدة التأليف والدراسات.

(٣٧) صدى الفؤاد إلى حمى الكاظم والجواد عليه السلام. نظم: الشيخ محمّد بن طاهر السماويّ (ت ١٣٧٠ هـ). شرحه وضبطه ووضع فهرسه: مركز إحياء التراث.

(٣٨) المختصر في أخبار مشاهير الطالبية والأئمّة الاثني عشر. تأليف: السيّد صفّي الدين ابن الطقطقيّ (ت حدود ٧٢٠ هـ). تحقيق: السيّد علاء الموسويّ. مراجعة: مركز إحياء التراث.

(٣٩-٥٩) موسوعة العلامة الأوردباديّ قسّره. تأليف: الشيخ محمّد عليّ الأوردباديّ (ت ١٣٨٠ هـ). جمع وتحقيق: سبط المؤلّف السيّد مهدي آل المجدّد الشيرازيّ.

بنظر ومتابعة: مركز إحياء التراث.

(٦٠) بغداد في مجلّة لغة العرب. (القسم الأوّل). (القسم الثاني). (القسم الثالث).

(القسم الرابع). (سلسلة اخترنا لكم / ٢). إعداد: مركز إحياء التراث.

(٦١) ما وصل إلينا من كتاب مدينة العلم. (سلسلة التراث المفقود / ١). تأليف: الشيخ

أبي جعفر محمّد ابن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بـ (الشيخ

الصدوق) (ت ٣٨١هـ). جمع وتقديم وتحقيق: الشيخ عبد الحلّيم عوض

الحليّ. مراجعة: مركز إحياء التراث.

(٦١) المصحف الشريف المنسوب إلى عليّ بن هلال البغداديّ المعروف بـ (ابن

البوّاب). دراسة وتحقيق: عليّ الصفّار. إصدار: مركز تصوير المخطوطات

وفهرستها.

(٦٢) مُسند أبي هاشم الجعفريّ. تأليف: أبو هاشم الجعفريّ (ت ٢٦١هـ). جمعه

وحقّقه وعلّق عليه: الشيخ رسول الدجيليّ (الجيلانيّ). راجعه ووضع

فهارسه: مركز إحياء التراث.

(٦٣) تعليقة الإمام الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء رحمته على أدب الكاتب.

تحقيق: الدكتور منذر الحليّ. مراجعة: مركز إحياء التراث.

(٦٤) أقرب المجازات إلى مشايخ الإجازات. للسيد العلامة عليّ نقّي النقيّ

(ت ١٤٠٨هـ). أعدّه ووضع فهارسه: مركز إحياء التراث.

(٦٥) لآلئ النيسان (ديوان العلامة الحجّة السيّد محمّد عليّ خير الدين الموسويّ الحائريّ

(ت ١٣٩٤هـ). ضبطه: عدّة من الأدباء. مراجعة: وحدة التأليف والدراسات.

(٦٦) النجف في مجلّة لغة العرب. (سلسلة اخترنا لكم / ٣). إعداد: مركز

إحياء التراث.

- (٦٧) تعليقة على خاتمة المستدرك. للسيد حسن الصدر (ت ١٣٥٤هـ). جمع وتحقيق: الشيخ ضياء علاء هادي الكربلائي. مراجعة: مركز إحياء التراث.
- (٦٨) نور الأبرار المبين من حكم أخ الرسول أمير المؤمنين عليه السلام. لمحمد بن غياث الدين الشيرازي الطبيب (ق ١١هـ). تحقيق: مركز إحياء التراث.
- (٦٩) البصرة في مجلّة لغة العرب. (سلسلة اخترنا لكم / ٤). إعداد: مركز إحياء التراث.
- (٧٠) بحوث الملتقى العلمي الثاني للفهرسة والتصنيف. إعداد: مركز الفهرسة ونظم المعلومات.
- (٧١) الحلّة في مجلّة لغة العرب. (سلسلة اخترنا لكم / ٥). إعداد: مركز إحياء التراث.
- (٧٢) وفيات الأعلام. (المجلد الأوّل)، (المجلد الثاني). للعلامة السيّد محمد صادق آل بحر العلوم (ت ١٣٩٩هـ). تحقيق: مركز إحياء التراث.
- (٧٣) تعليقة على ذخيرة المعاد. للعلامة المجدّد المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥هـ). حرّرها: الشيخ جواد بن زين العابدين الدامغاني. تحقيق: مركز إحياء التراث.
- (٧٤) ابتداء دولة المغول وخروج جنكيز خان. تأليف: العلامة أبي الشاء قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي الشافعي (ت ٧١٠هـ). ترجمة وتحقيق: الأستاذ يوسف الهادي. مراجعة: مركز إحياء التراث.
- (٧٥) الفوائد والمباحث اللغويّة في مجلّة لغة العرب. (القسم الأوّل)، (القسم الثاني)، (القسم الثالث)، (القسم الرابع). (سلسلة اخترنا لكم / ٦). إعداد: مركز إحياء التراث.

(٧٦) قطعة من كتاب الفتوح. تأليف: ابن أعثم الكوفي (ت بعد سنة ٣٢٠ هـ).

تحقيق: الشيخ قيس العطار. اخرجهُ ووضع فهرسه: مركز إحياء التراث.

(٧٧) المخطوطات العربية في مكتبة طوب قابي سرايي (استنبول). إعداد: مركز تصوير المخطوطات وفهرستها.

(٧٨) أصل البراءة. تأليف: آية الله الشيخ محمد حسين النجفي الأصفهائي (ت ١٣٠٨ هـ). تحقيق: الشيخ الدكتور محمود النعمتي. مراجعة: مركز إحياء التراث.

(٧٩) أبو الفضل العباس عليه السلام بين الولاية والشهادة. تأليف: الشيخ حبيب إبراهيم الهديبي (معاصر). مراجعة: مركز الدراسات التخصصية في أبي الفضل العباس عليه السلام.

(٨٠) المتبقي من ثراث ابن قبة الرازي. (سلسلة التراث المفقود / ٢). تأليف: أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي (ق ٣ هـ). أعدّه وحققه: حيدر البياتي.

راجعهُ ووضع فهرسه: مركز إحياء التراث.

(٨١) المنبئ عن زهد النبي صلى الله عليه وآله. (سلسلة التراث المفقود / ٣). تأليف: جعفر بن أحمد بن علي القمي (من أعلام القرن الرابع الهجري). جمعه ورتبه: الشيخ عبد الحلیم عوض الحلي. راجعه ووضع فهرسه: مركز إحياء التراث.

(٨٢) الإمام المجتبي الحسن بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. للسيد عبد الرزاق الموسوي المكرم (ت ١٣٩١ هـ). تحقيق: مركز إحياء التراث.

(٨٣) أربع رسائل في القواعد الفقهية. تأليف: السيد حسن الصدر الكاظمي (ت ١٣٥٤ هـ). تحقيق: مسلم الشيخ محمد جواد الرضائي. راجعه ووضع فهرسه: مركز إحياء التراث.

(٨٤) مطارح النظر في شرح الباب الحادي عشر. تأليف: الشيخ صفى الدين بن فخر الدين الطريحي (ق ١٢هـ). حققه وعلّق عليه: عبد الحسين السيّد كاظم القاضي. راجعه ووضع فهارسه: مركز إحياء التراث.

(٨٥) فهرس فهارس النسخ الخطيّة ومتعلقاتها المقتناة في مركز تصوير المخطوطات وفهرستها في العتبة العبّاسيّة المقدّسة. إعداد: مركز تصوير المخطوطات وفهرستها.

(٨٦) مُعجم الدواوين والمجاميع الشعريّة التي حقّقها العراقيّون حتّى سنة ١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م. تأليف: د. عباس هاني الجراح. إصدار: مركز إحياء التراث.

(٨٧) ولاية الوصي على نكاح الصغيرين. تأليف: الشيخ محمّد جعفر بن عبد الله القاضي الأصفهانيّ (ت ١١١٥هـ). تحقيق: السيّد عبد الهادي بن محمّد علي العلويّ. مراجعة: مركز الشيخ الطوسيّ مُنْشَرٌّ للدراسات والتحقيق.

(٨٨) رسالة في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. تأليف: الإمام الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء مُنْشَرٌّ (ت ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م). تحقيق: مكتبة الإمام كاشف الغطاء العامّة / النجف الأشرف - العراق. مراجعة: مركز الشيخ الطوسيّ مُنْشَرٌّ للدراسات والتحقيق.

(٨٩) فهرس المخطوطات المحفوظة في مكتبات كربلائيّة خاصّة. (القسم الأوّل). إعداد وفهرسة: مركز تصوير المخطوطات وفهرستها.

(٩٠) يوميات سيرة القاضي العلامة المحقّق الحجة السيّد محمّد صادق بحر العلوم الحسيني الطباطبائيّ النجفيّ (١٣١٥ - ١٣٩٩هـ). (سلسلة رجالات الشيعة / ١). تأليف: السيّد محمّد رضا الحسينيّ الجلاي. إصدار: مركز إحياء التراث.

(٩١) إبراهيم المرتضى (الأصغر) ابن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام. دراسة في أحواله وبعض ذريته. تأليف: السيّد نور الدين الموسويّ. مراجعة: وحدة التأليف والدراسات.

(٩٢) العبّاس بن أمير المؤمنين عليه السلام ومرقده الشريف في كتب الرحلات العربيّة والمترجمة إليها. جمع ودراسة وتحقيق: مركز الدراسات التخصصيّة بأبي الفضل العبّاس عليه السلام.

(٩٣) مَنْ أَمَّ النَّاسَ فِي مَرَقَدِ الْمَوْلَى أَبِي الْفَضْلِ الْعَبَّاسِ عليه السلام. تأليف: مركز الدراسات التخصصيّة بأبي الفضل العبّاس عليه السلام.

(٩٤) الجوهر النضيد والعقد الفريد الموسوم بـ (الآلئ العلويّة). تأليف: العلامة الشيخ محمّد علي السنقرّي الحائريّ (ت ١٣٧٨ هـ). تحقيق: مركز إحياء التراث.

(٩٥) إجازات الرواية والإجتihad. للعلامة السيّد عليّ نقّي النقويّ (ت ١٤٠٨ هـ). وشهادات بعض الأعلام في حقّه. تحقيق: مركز إحياء التراث.

(٩٦) العتبة العبّاسيّة المقدّسة في الوثائق العراقيّة. (القسم الأوّل): الإعمار. إعداد: مركز الدراسات التخصصيّة بأبي الفضل العبّاس عليه السلام.

(٩٧) الحاشية على كفاية الأصول (الجديدة). الجزء الأوّل. تأليف: المحقّق الأصولي الكبير آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقيّ رحمته الله (ت ١٣٦١ هـ). تحقيق: مركز الشيخ الطوسيّ رحمته الله للدراسات والتحقيق.

(٩٨) فهرس مخطوطات مكتبة آية الله السيّد جعفر وولده العلامة السيّد هاشم آل بحر العلوم. إعداد وفهرسة: مركز تصوير المخطوطات وفهرستها.

(٩٩) معجم الآثار المخطوطة في الإمام علي عليه السلام. إعداد: حسين متقي. راجعه ووضع
فهارسه: مركز تصوير المخطوطات وفهرستها.

(١٠٠) هدية الرازي إلى المجدد الشيرازي. تأليف: العلامة الشيخ آقا بزرك الطهراني
(ت ١٣٨٩ هـ). تحقيق: مركز إحياء التراث.

(١٠١) النبراس الأنور في العباس الأكبر عليه السلام. تأليف: الشيخ الدكتور مجيد هادي
زاده. مراجعة: مركز الدراسات التخصصية بأبي الفضل العباس عليه السلام.

(١٠٢) فهرس المخطوطات المحفوظة في مكتبات نجفية خاصة (الجزء الأول).
إعداد وفهرسة: مركز تصوير المخطوطات وفهرستها.

(١٠٣) مرآة الفضل والاستقامة في أحوال مصنف مفتاح الكرامة. تأليف: السيد
محمد الجواد ابن السيد حسن الحسيني العاملي (ت ١٣١٨ هـ). تحقيق
واستدراك: إبراهيم السيد صالح الشريفي. راجعه ووضع فهارسه: مركز
إحياء التراث.

(١٠٤) أحسن الحديث في أحكام الوصايا والمواثيق. تأليف: الفقيه الكبير الشيخ
أحمد آل كاشف الغطاء قدس سره (ت ١٣٤٤ هـ). تحقيق: الشيخ ميثم الشيخ نزار
آل سنبيل القطيفي. مراجعة: مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات
والتحقيق.

(١٠٥) الأوزان والمقادير. تأليف: الفقيه المحقق الشيخ إبراهيم سليمان العاملي
البياضي (ت ١٤٢٥ هـ). تحقيق: السيد حسين رضا يوسف الأشقر العاملي.
مراجعة: مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق.

(١٠٦) رسالة في حجية المظنة. تأليف: الفقيه المحقق الشيخ علي ابن الشيخ جعفر
كاشف الغطاء (صاحب الخيارات) (ت ١٢٥٣ هـ). تحقيق: الشيخ محمد

- الكرباسي. مراجعة: مركز الشيخ الطوسي رحمته للدراسات والتحقيق.
- (١٠٧) اللؤلؤ المسجور في معنى الطهور. تأليف: العلامة المحقق الشيخ أسد الله التستري الكاظمي (ت ١٢٣٤ هـ). تحقيق: الشيخ حيدر ضياء الجهلاوي. مراجعة: مركز الشيخ الطوسي رحمته للدراسات والتحقيق.
- (١٠٨) كتاب الزكاة. تأليف: العلامة الفقيه الشيخ عبد الرحيم ابن الشيخ محمد علي التستري رحمته (ت ١٣١٣ هـ). تحقيق: مركز إحياء التراث. مراجعة: مركز الشيخ الطوسي رحمته للدراسات والتحقيق.
- (١٠٩) المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية بإستانبول خزانة فيض الله أفندي. فهرسة: د. حميد مجيد هـدو. راجعه ووضع فهرسه: مركز تصوير المخطوطات وفهرستها.
- (١١٠) أنوار الهدى في تحرير كلام المرتضى. تأليف: أبي محمد بن عنایت الله الشهير بـ(بازيد البسطامي) من أعلام القرن الحادي عشر. تحقيق: مركز إحياء التراث.
- (١١١) الاثنا عشرية في فقه الصلاة. للشيخ حسن بن زين الدين العاملي (صاحب المعالم) (ت ١٠١١ هـ). مع حواشي الشيخ البهائي (ت ١٠٣٠ هـ). تحقيق: مركز الشيخ الطوسي رحمته للدراسات والتحقيق.
- (١١٢) الحاشية على كفاية الأصول (الجديدة). الجزء الثاني. تأليف: المحقق الأصولي الكبير آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي رحمته (ت ١٣٦١ هـ). تحقيق: مركز الشيخ الطوسي رحمته للدراسات والتحقيق.
- (الكتاب الذي بين يديك)

قيد الإنجاز

(١١٣) الأربعون حديثاً. تأليف: الشيخ محمد صادق بن محمد الجزائري الأسدي الشيرازي (ت ق ١١ هـ). تحقيق: مركز إحياء التراث.

(١١٤) أسرار الفقاهة. تأليف: الشيخ محمد حسن آل ياسين (ت ١٣٠٨ هـ). تحقيق: مركز الشيخ الطوسي مؤسسه للدراسات والتحقيق.

(١١٥) أعلام النهضة الحسينية. تأليف: الشيخ عبد الواحد المظفر (ت ١٣٩٥ هـ). تحقيق: مركز إحياء التراث.

(١١٦) الأنوار البهية في شرح الاثني عشرية الصلاتية للشيخ البهائي. الشارح: السيد نور الدين علي الموسوي. أخو صاحب (المدارك) (ت ١٠٤٨ هـ). تحقيق: الشيخ شادي وجيه وهبي. مراجعة: مركز الشيخ الطوسي مؤسسه للدراسات والتحقيق.

(١١٧) تعليقة على كشف الظنون. للعلامة السيد حسن الصدر الكاظمي (ت ١٣٥٤ هـ). تحقيق: عماد المطيري. مراجعة: مركز إحياء التراث.

(١١٨) تعليقة على المحاسن والمساوي. للعلامة السيد حسن الصدر الكاظمي (ت ١٣٥٤ هـ). تحقيق: الأستاذ كاظم حميد الجبوري. مراجعة: مركز إحياء التراث.

(١١٩) الحاشية على كفاية الأصول (القديمة). تأليف: الشيخ آغا ضياء الدين العراقي. تحقيق: الشيخ محمد مالك الزين. مراجعة: مركز الشيخ الطوسي مؤسسه للدراسات والتحقيق.

- (١٢٠) حاشية المعالم: لخليفة سلطان (سلطان العلماء). تحقيق: السيّد حسن عبدو بلاش. مراجعة وضبط: مركز الشيخ الطوسيّ عليه السلام للدراسات والتحقيق.
- (١٢١) ديوان السيّد النقويّ. تأليف: السيّد عليّ نقّيّ النقويّ (ت ١٤٠٨ هـ). تحقيق وضبط وشرح: مركز إحياء التراث.
- (١٢٢) الرسالة الحسينيّة في العقائد الإماميّة. تأليف: الشيخ حسن كاشف الغطاء (ت ١٢٦٢ هـ). تحقيق: مركز إحياء التراث.
- (١٢٣) رسالة في مصنّفات السيّد حسن الصدر. للسيّد حسن الصدر الكاظميّ (ت ١٣٥٤ هـ). تحقيق: مركز إحياء التراث.
- (١٢٤) شرح الاثني عشرية الصلوات للشيخ حسن صاحب (المعالم). الشارح: ابن المؤلّف، الشيخ محمّد صاحب (استقصاء الاعتبار) (ت ١٠٣٠ هـ). تحقيق: الشيخ ضياء علاء هادي الكربلائيّ. مراجعة: مركز الشيخ الطوسيّ عليه السلام للدراسات والتحقيق.
- (١٢٥) شرح الألفية. تأليف: الشيخ حسين بن عبد الصمد، والد الشيخ البهائيّ. تحقيق: الشيخ ستار الجيزانيّ. مراجعة وضبط: مركز الشيخ الطوسيّ عليه السلام للدراسات والتحقيق.
- (١٢٦) عنوان الشرف في وشي النجف (أرجوزة في تاريخ مدينة النجف الأشرف). نظم: الشيخ محمّد بن طاهر السماويّ (ت ١٣٧٠ هـ). شرحها وضبطها ووضع فهارسها: مركز إحياء التراث.
- (١٢٧) الفوائد العليّة في شرح الجعفرية: للمحقّق الكركيّ. الشارح: الشيخ جواد بن سعد بن جواد الكاظميّ. تحقيق: السيّد حسين الأشقر. مراجعة وضبط:

مركز الشيخ الطوسي رحمته الله للدراسات والتحقيق.

(١٢٨) مجموعة ابن دقماق. تأليف: السيّد عليّ بن دقماق الحسينيّ (ق ١١ هـ). تحقيق: مركز إحياء التراث.

(١٢٩) محمد بن طاهر الفضليّ السماويّ (١٨٧٦ - ١٩٥٠ م) حياته وآثاره، دراسة تاريخيّة. تأليف: الأستاذ ياسر عبد عكال الزياتيّ السماويّ. راجعه ووضع فهارسه: مركز إحياء التراث.

(١٣٠) المناهل في الفقه. تأليف: السيّد محمد المجاهد الطباطبائيّ (ت ١٢٤٢ هـ). تحقيق: مركز الشيخ الطوسي رحمته الله للدراسات والتحقيق.

(١٣١) منتقد المنافع شرح المختصر النافع. تأليف: الشيخ حبيب الله الكاشانيّ (ت ١٣٤٠ هـ). تحقيق: مركز الشيخ الطوسي رحمته الله للدراسات والتحقيق.

(١٣٢) رسائل السيّد عبد الله بن السيّد إسماعيل البهبهانيّ (ت ١٣٢٨ هـ). تحقيق: مركز الشيخ الطوسي رحمته الله للدراسات والتحقيق.

(١٣٣) العصرة في العصور. تأليف: السيّد محمد الجواد العامليّ صاحب مفتاح الكرامة (ت ١٢٢٦ هـ). تحقيق: الشيخ محمد الشيخ مالك الزين العامليّ.

مراجعة: مركز الشيخ الطوسي رحمته الله للدراسات والتحقيق.

(١٣٤) ذخيرة المعاد. تأليف: الشيخ محمد باقر بن محمد مؤمن السبزواريّ (ت ١٠٩٠ هـ).

(١٣٥) تنقيح المقال في كيفية طريق الاستدلال. تأليف: الشيخ حسن بن عباس البلاغي النجفي. تحقيق: الشيخ محمد عيسى البناي. مراجعة: مركز الشيخ الطوسي رحمته الله للدراسات والتحقيق.

(١٣٦) الفوائد السنيّة في شرح الاثني عشرية. تأليف: الشيخ حسن بن عباس البلاغي النجفي. تحقيق: الشيخ محمد عيسى البناي. مراجعة: مركز الشيخ الطوسيّ مؤسّس للدراسات والتحقيق.

(١٣٧) المحيط في علم الرجال. تأليف: الشيخ أبي الصلاح ياسين بن صلاح الدين البحرانيّ. تحقيق: مركز الشيخ الطوسيّ مؤسّس للدراسات والتحقيق.

(١٣٨) حاشية الفرائد. تأليف: السيّد محمد باقر القزويني (ت ١٢٩٨ هـ). تحقيق: السيّد علي العلويّ. مراجعة: مركز الشيخ الطوسيّ مؤسّس للدراسات والتحقيق.

(١٣٩) كتاب الرهن. الشيخ حبيب الله الرشتي (ت ١٣١٢ هـ). تحقيق: السيّد علي العلويّ. مراجعة: مركز الشيخ الطوسيّ مؤسّس للدراسات والتحقيق.

