

الحاشية

على

كفاية الأصول

طرح المباني سيد الطائفة العلامة المحقق آية الله العظمى

الحاج آقا حبيب الطباطبائي البروجردى

(١٢٩١ - ١٣٨٠ هـ)

في الأصول

للعلم المحجة آية الله الشيخ بهاء الدين المحقق البروجردى

المجلد الثاني

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۰۷۴۸۷

تاریخ ثبت:

الحاشیه

علی

کفایة الاصول

طرح لسانی سید الطائفة العلامة المحقق ابن الله العظمی

الحاج آقا حشر الطباطبائی البروجردی

جمع داری اموال

(۱۲۹۱ - ۱۳۸۰ هـ)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ش - اموال

فی الاصول

لِلْعَلَمِ الْمُجْتَهِ آية الله الشَّيْخِ بهاء الدين المحمدي البروجردی

لجزء الثانی

بروجردی، حسین، ۱۲۵۳ - ۱۳۴۰. شارح،
الحاشية على كفاية الأصول/ بهاء الدين الحنفي البروجردی. - قم: انصاریان، ۲۰۰۷.

ج.

ISBN: 978-964-438-884-2 (Vol. 2)

این کتاب شرح کفایه الاصول آخوند خراسانی است.
۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق. کفایه الاصول - نقد
وتفسیر. ۲. اصول فقه شیعه - قرن ۱۴. الف. آخوند خراسانی،
محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق. کفایه الاصول. ب. حنفي بروجردی، بهاء
الدین، ۱۳۴۷ - ۱۲۷۰. ج. عنوان. د. عنوان: کفایه الاصول.
۲۹۷/۳۱۲ BP۱۵۹/۸/آ۹۷۰۲۲۷

الحاشية على كفاية الاصول (ج ۲)

طرح لمباني سيد الطائفة العلامة المحقق آية الله العظمى الحاج
آقا حسين الطباطبائي البروجردی تدوّل - في الاصول

المؤلف: آية الله الشيخ بهاء الدين الحنفي البروجردی

الناشر: مؤسسة أنصاریان للطباعة والنشر

الطبعة الاولى ۱۴۱۲ - ۱۳۷۰ - ۱۹۹۱

الطبعة الثالثة ۱۴۲۸ - ۱۳۸۶ - ۲۰۰۷

المطبعة: قلنس الكمية: ۲۰۰۰ دوره

عدد صفحات ج ۲: ۵۲۸ ص. حجم الغلاف: كبير

رقم الإيداع الدولي ج ۲: ۲-۸۸۴-۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸ ISBN

رقم الإيداع الدولي (۱-۲): ۹-۸۸۵-۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸ ISBN (Set 1-2)

جميع حقوق الطبع محفوظة ومسجلة للناشر



مؤسسة انصاریان للطباعة والنشر

جمهورية ايران الإسلامية

قم - شارع الشهداء - فرع ۲۲

ص.ب ۱۸۷

هاتف: ۷۷۴۱۷۴۴ (۲۵۱) (۹۸) فاكس: ۷۷۴۲۶۴۷

البريد الإلكتروني: ansarian@noornet.net

www.ansariyan.org & www.ansariyan.net

ISBN: 964-438-884-4



9 789644 388842

لِقَضَائِ السَّائِلِينَ

الْأُمَمَاتِ

مركز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد السادس :

في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً

وقبل الخوض في ذلك ، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام ، وإن كان خارجاً من مسائل الفن ، وكان أشبه بمسائل الكلام ، لشدة مناسبته مع المقام .

قوله: المقصد السادس في بيان الامارات المعتبرة.... الخ

اعلم أنه قبل الخوض في المقصود لا بأس في بيان صحة اطلاق الحجّة على القطع وعدمها وباي اعتبار يصح الاطلاق، فيقال وعلى الله الاتكال: أن شيخنا الانصاري قدس سرّه ذهب الى أنه لا يصحّ اطلاق الحجّة على القطع، كما يصحّ ذلك في سائر الامارات، وذلك لأنّ الحجّة بنظره الشريف عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الاكبر (الذي يكون محمولاً في الكبرى) للاصغر (الذي يكون موضوعاً في الصغرى) ويصير واسطة للقطع بثبوت له، وعلى هذا فلا بدّ في اثبات متعلّق الامارات بحيث يقطع بثبوتها من تأليف قياس مؤلف من صغرى وجدانية وكبرى شرعية، وكانت الامارة كالظنّ مثلاً واسطة لاثبات الاكبر للاصغر، فيقال مثلاً: «هذا مظنون الوجوب، وكل مظنون

الوجوب فهو واجب» فينتج بالضرورة بأنّ مظنون الوجوب واجب جزئياً، وهذا بخلاف القطع، فإنّ متعلّقه يكون ثابتاً لدى القاطع بمجرد قطعه به من دون احتياج الى تأليف قياس يقع القطع في وسطه لاثبات متعلّقه، فلا يقال: «هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه» فإنّ وجوب الاجتناب أنّها يكون مترتباً على نفس الخمر لا عليها بوصف كونها معلومة.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ الوسط أنّها يكون حجة في اثبات الحكم المذكور في القضية المؤلفة من الصغرى والكبرى، لا في اثبات حكم آخر غير مذكور فيها، فإنّه لا يصحّ اطلاق الحجة عليه، وما نحن فيه اي الأمارات تكون من قبيل الثاني، فلا يصحّ اطلاق الحجة عليها باعتبار وقوعها اوساطاً مطلقاً سواء أكانت ظنية، او قطعية، وذلك لأنّ الأمارات طرّاً أنّها تكون حجة على ثبوت الاحكام الواقعية، وهي غير مذكورة في القضية التي تقع الأمانة وسطاً فيها، ولا تكون حجة على ثبوت الحكم المذكور فيها، وعليه فلا يصحّ إطلاق الحجة عليها مطلقاً سواء في ذلك القطع والظنّ وغيرها كما لا يخفى، فلا يختصّ عدم صحة إطلاق الحجة بالقطع فقط باعتبار عدم وقوعه وسطاً، بل يعمّ غيره من الامارات الآخر فافهم، فإنّ توسيط غير القطع من الامارات الآخر لا بدّ وان يثبت بها الحكم المذكور في القياس وليس الاّ حكماً ظاهرياً، مع أنّ حجيتها أنّها تكون بالاضافة الى اثبات الحكم الواقعي المحكي بها.

وبالجملة اطلاق الحجية على الامارات أنّها يصحّ بحسب اصطلاح الاصوليين، فإنّهم اصطلاحوا عليها في باب الادلة بأنّها عبارة عما يكون قاطعاً للعدر وحجة على المكلف بأنّ مضمونها ومدلولها هو الواقع فيجب اتّباعها، وعليه

فاعلم : أن البالغ الذي وضع عليه القلم ،

يصح اطلاق الحجة على القطع ايضاً، فإنه بذاته يكون قاطعاً لعذر المكلف، وأما بحسب اصطلاح المنطقيين من أن الحجة عبارة عما يقع واسطة لثبوت الاكبر للاصغر فلا يصح مطلقاً، حتى بالاضافة الى غير القطع كما لا يخفى، ضرورة أن الحجة بالمعنى المذكور أنها تكون حجة على اثبات الحكم المذكور في الكبرى، لا على اثبات حكم آخر غير مذكور، وتوسيط الأمارات مطلقاً أنها يكون مقتضياً لحكم آخر غير مذكور اعني به الحكم الواقعي كما لا يخفى فافهم.

قوله: أن البالغ الذي وضع عليه القلم.

اعلم أن شيخنا الانصاري قدس سره ذهب الى تثليث الاقسام في المقام فقال: ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فتارة يحصل له القطع بالحكم ومرة الظن، واخرى الشك، فورد عليه على ما افاده المصنف في تعليقه، بأن تثليث الاقسام بنحو المذكور في غير محله، ضرورة أنه ربما يتداخل الظن والشك في الحكم مع انه في مقام الميز بينها وانفكاك كل واحد منها عن الآخر، وذلك لأنه ربّ ظن لا يساعد على اعتباره دليل فيلحق بالشك من الرجوع الى الاصول العملية، ورب شك اعتبر في مورد ولا يورث الظن كما اذا اعتبر خبر من لم يتحرز عن الكذب، فإن قضية اعتبار خبره، مع انه لا يوجب الظن بالحكم، الأخذ به، ولا يبقى معه مجال الى الرجوع الى الاصل اصلاً.

فالاولى ان يقال: أن المكلف أما ان يحصل له القطع بالحكم أولاً، وعلى الثاني أما ان يقوم عنده طريق معتبر اولاً، لئلا يتداخل الاقسام، مع أننا لا نحتاج الى التثليث، بل يكفيها فيما يهمننا التقسيم بالثنائية بالغاء الظن، ونقول: أن الحكم اعم من الواقعي والظاهري، ومع تعميم الحكم لا يبقى الا القطع به او الشك، ويمكن التقسيم بالثنائي على وجه لا يرد عليه شيء، وهو بان يقال: أن

إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري ، متعلق به أو بمقلديه ، فإما أن يحصل له القطع به ، أو لا ، وعلى الثاني ، لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل ، من اتباع الظن لو حصل له ، وقد تمت مقدمات الانسداد - على تقرير الحكومة - وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية : من البراءة والاشتغال والتخير ، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى .

المكلف إذا التفت إلى حكم أما أن يقوم عنده حجة على الحكم، سواء أكانت الحجة عقلية أم شرعية، أو لا يقوم، فعلى الأول المرجع هو الحجة على الحكم من القطع أو الأمانة المعتبرة، وعلى الثاني المرجع هو الأصول العملية من البراءة، والاشتغال، والتخير على حسب اختلافات المقامات والأحوال.

قوله: إذا التفت إلى حكم فعلي... الخ

أما قيد الحكم بالفعل لأن الحكم عنده مقول بالتشكيك وله أربع مراتب: الأولى: الحكم الاقتضائي وهو عبارة عن نفس المصلحة أو المفسدة التي تكون في نفس الأفعال من دون انشاء حكم على طبقها.

الثانية: الحكم الانشائي، وهو انشاء الحكم على طبق ما يقتضي المرتبة الأولى من دون داعي الانبعاث والأنزجار.

الثالثة: الحكم الفعلي، وهو انشائه بداعي الانبعاث والأنزجار.

الرابعة: الحكم التنجيزي، وهو وصوله إلى حد التنجز.

والعلم بالمرتبة الأولى والثانية لا يؤثر في شيء فإن الحكم في تلك المرتبتين ليس بحكم حقيقة، والذي يكون العلم به مؤثراً إنما هو وصوله إلى المرتبة الثالثة التي يعبر عنها بالفعل، ولذلك قيده به.

ولكن التحقيق على ما أفاده السيد الأستاذ هو أنه لا نحتاج إلى تقييد الحكم بالفعل، لأنه ليس للحكم إلا مرتبة واحدة.

وإنما عممنا متعلق القطع ؛ لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية ، وخصصنا بالفعل ؛ لاختصاصها بما إذا كان متعلقاً به - على ما ستطلع عليه - ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من تثليث الأقسام .

وإن أبيت إلا عن ذلك ، فالأولى أن يقال : إن المكلف إما أن يحصل له

وهي الفعلية، لأنّ المقول بالتشكيك عبارة عن حقيقة واحدة مختلفة بالشدة والضعف والكمال والنقص وغيرها من سائر الاختلافات التي يمتاز بها مرتبة عن مرتبة أخرى، ويكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيها، كالبياض مثلاً، فأنه بذاته يختلف ويمتاز مرتبة منه عن مرتبة أخرى لا بأمر خارج عن ذاته، والحكم ليس كذلك، فإنّ المصلحة او المفسدة الكائنة في الافعال ليست من مراتب الحكم بل علة غائية له.

لا يقال: انّ المعلول مرتبة نازلة من العلة كالحرارة بالأضافة الى النار. فأنه يقال: ان هذا انما يكون في الامور التكوينية، وأما الامور الشرعية فليست كذلك، لأنّ المصلحة الكائنة في الافعال داعية الى جعل الحكم على مقتضاها، وكذلك مرتبة الانشاء لا بداعي البعث فأنه بمنزلة جسد بلا روح، فإنّ داعي البعث بالأضافة الى الانشاء بمنزلة الروح من الجسد، فكما ان الروح ليس من مراتب الجسد وبالعكس، وكذلك الجسد مع الروح ليس من مراتب الجسد بلا روح، فهكذا الانشائي بالنسبة الى الفعلي ليس احدهما من مراتب الآخر.

وكذلك مرتبة التنجز ليست من مراتب الحكم، فان التنجز يحصل بأمر خارج عن الحكم وهو علم المكلف بالحكم.

اذا عرفت ذلك فظهر لك ان الحكم حقيقة هو الفعلي ليس غير، وما

القطع أولاً ، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً ؛ لثلاثاً تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام ، ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقلاً لغير القاطع ، ومن يقوم عنده الطريق ، على تفصيل يأتي في محله - إن شاء الله تعالى - حسبها يقتضي دليلها .

وكيف كان في بيان أحكام القطع وأقسامه ، يستدعي رسم أمور :

الأمر الأول : لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ، ولزوم الحركة على طبقه جزماً ، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق

سواء من المراتب المذكورة خارج عنه، وإطلاق الحكم عليها مسامحة، فلا احتياج إلى تقييد الحكم بالفعل كما قيده المصنف قدس سره.

قوله: الأمر الأول لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع... الخ.
يمكن أن يراد بنفي الشبهة في وجوب العمل على وفق القطع نفيها عند القاطع وبنظره، والحاكم على ذلك لديه تارة عقل نفسه، وحكمه على وجوب الاتباع تارة يكون لاجل انكشاف الواقع عند القاطع تمام الانكشاف بما هو واقع لا بما هو مقطوع ومنكشف عنده، وأخرى يكون ذلك بما هو مقطوع ومنكشف بحيث يكون للمقطع دخل في حكم وجوب الاتباع، وتارة الحاكم على ذلك عنده هو الشرع، وحكمه على وجوب العمل على وفق القطع لا يمكن إلا لاجل الواقع المنكشف عنده بما هو واقع، لا بما هو منكشف ومقطوع بحيث يكون القطع داخلاً في موضوع حكمه، وذلك للزوم اجتماع المثليين فيما أصاب، واجتماع الضدين فيما اخطأ، وإن ابين عن ذلك وقلت: أن تعدد العنوان يكفي في ارتفاع المثليين أو الضدين.

قلت: لا محالة يلزم منه التسلسل، ضرورة: أن القطع إذا اخذ بنحو الموضوعية، فلا بد من قطع آخر يكون طريقاً إلى احراز المقطوع بما هو مقطوع. فيأتي الكلام

الذم والعقاب على مخالفته ، وعذراً فيما أخطأ قصوراً ، وتأثيره في ذلك لازم ، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم ، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان .

فيه الى ان يتسلسل، فتأمل^(١).

ويمكن ان يراد بنفي الشبهة نفيها عند كل عقل، وذلك بان يقال: ان كل عقل يحكم بان القطع لما كان كاشفاً عن الواقع تمام الانكشاف منجز للواقع، ومؤثر في استحقاق العقوبة على ترك متابعتة بحيث يحكم العقل بمذمة القاطع، وأنه يستحق العقوبة فيما اذا خالف قطعه ولم يعمل على طبقه.

نعم لا اشكال في حكم العقل على ذلك كما يشهد به الوجدان بحيث لا نحتاج في اثباته الى مزيد بيان واقامة برهان.

وانما الاشكال في ان حكم العقل على استحقاق العقوبة على ترك متابعة القطع هل يكون مقصوراً على صورة اصابة القطع الواقع، بمعنى ان استحقاق العقوبة انما يكون مترتباً على ترك الواقع بها هو تركه، او يكون حكمه على ذلك مطلقاً وان لم يكن القطع مصيباً، بمعنى ان استحقاق العقوبة يكون مترتباً على نفس مخالفة القطع وان لم يكن مصيباً.

وبالجملة الكلام في ملاك حكم العقل باستحقاق العقوبة على ترك متابعة القطع في أنه هل يكون باعتبار ان مخالفته موصلة الى ترك الواقع، فيكون استحقاق العقوبة مقصوراً في صورة اصابة القطع الواقع، او يكون باعتبار مخالفة نفس القطع

(١) لعل وجه التأمل هو عدم لزوم التسلسل اصلاً، وذلك لعدم الاحتياج الى قطع آخر غير القطع الاول المتعلق بذات المقطوع فإنه اذا حصل القطع بشيء يكون طريقاً الى ذلك الشيء الذي فرض كونه جزءاً للموضوع، وهو بنفس ذاته العنواني الذي فرض كونه جزءاً آخر له، طريق الى نفسه بذات نفسه من دون احتياج الى محرز آخر في احرازه، فإنه محرز بذات نفسه، وبالجملة القطع مع كونه موضوعاً يكون ايضاً طريقاً الى ذات المقطوع والى نفس ذاته بذاته من دون احتياج الى محرز آخر. وهذا نظير ما ذكرناه في تصحيح اخذ التقرب والداعي في متعلق الامر سابقاً من عدم احتياج الداعي الى داع آخر متعلق بالداعي، وكفاية ذاته عنه بذاته.

ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل ، لعدم جعل تأليفي حقيقة بين

وموضوعيته لاستحقاق العقوبة وإن لم تكن مخالفته موصلة الى ترك الواقع كما اذا اخطأ الواقع، والكلام فيه موكول الى البحث في التجري، فإن قلنا هناك باستحقاق العقوبة على التجري قلنا في المقام باستحقاق العقوبة على نفس مخالفة القطع بما هي هي، وإن لم نقل هناك به قلنا في المقام بأن الاستحقاق مترتب على ترك الواقع بما هو هو. واذا عرفت أن القطع بحكم العقل منجز، للتكليف الفعلي فيما اصاب الواقع، وعذر للمكلف فيما اخطأ عن الواقع، ظهر لك أن القاطع اذا خالف قطعه ولم يعمل به يستحق العقوبة ويصح عقابه على مخالفته مطلقا سواء اصاب ام اخطأ على القول بأن المتجري يستحق العقوبة، او في صورة الاصابة كما هو الحق.

وأنه اذا عمل على طبق قطعه وصادف الواقع كان مثاباً، وفي صورة الخطأ كان معذوراً اذا كان خطأه عن قصور لا عن تقصير بأن لا يكون منشأ قطعه أسباب ومقدمات منهية كالقطع الحاصل من القياس، فإنه وإن لم يكن للقاطع مخالفة قطعه ذلك، ولا يصح للمولى زجره عن العمل بقطعه، إلا أنه يصح للمولى مؤاخذه عبده على فوت الواقع بسبب قطعه، فإنه على المفروض ممنوع عن الاقتحام فيما يكون معرضاً للخطأ ومؤدياً اليه نوعاً، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، كمن اسقط نفسه بالاختيار عن شاق، فلا بد من النظر في الأدلة والامارات التي جعلت مقياساً للاحكام واحرازها، وهي التي تؤدي نوعاً الى الواقع، بحيث يكون خطائه عن الواقع نادراً، وهذا بخلاف منجزته فيما اصاب، فإنه وإن حصل من المقدمات المنهية لكن بعد حصوله لا يصح للقاطع مخالفته فإنه حجة عليه ويصح للمولى الاحتجاج عليه به بأنه لم خالفت الواقع مع انكشافه عندك؟ وليس للعبد الاعتذار بأنك زجرتني عن الاقتحام فيما يؤدي نوعاً الى الخلاف والخطأ.

قوله: ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل... الخ.

اعلم أنه اذا عرفت بأن القطع بنفس ذاته كاشف عن الواقع تمام الانكشاف،

الشيء ولوازمه ، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً .

وبذلك انقده امتناع المنع عن تأثيره أيضاً ، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً ، وحقيقة في صورة الإصابة ، كما لا يخفى .

ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصرف فعلياً ، وما لم يصرف فعلياً لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز ، واستحقاق العقوبة على المخالفة ، وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة ، وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا شيء ، ولا مخالفته عن عمد بعصيان ، بل كان مما سكنت الله عنه ، كما في الخبر ، فلاحظ وتدبر .

نعم ، في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين ، على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ، مع ما هو التحقيق في دفعه ، في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري ، فانتظر .

وإن المنجزية والحجية والمعدنية من لوازمه الغير المفارقة له في الوجود، وغير المتأخرة عنه، بل تكون ضروري الثبوت للقطع، فلا يمكن أن تناله يد الجعل لا اثباتاً ولا نفيّاً تكويناً وتشريعاً.

أما اثباتاً تكويناً فلأن الجعل التكويني، الذي يكون عبارة عن الاصدار، لا يمكن تعلّقه بما يكون ضروري الثبوت للشيء ومن لوازمه غير المتأخرة عن الشيء في الوجود، كالزوجية بالنسبة الى الاربعة، فإنها ضروري الثبوت لها ولا تفارقها في الوجود، فيكون اصدار الزوجية عين اصدار الاربعة، ولا يتعلّق بها جعل غير الذي تعلّق بالاربعة، فكذلك التنجز والحجية بالاضافة الى القطع، فإن التنجز كما عرفت من لوازم غير المنفكة عن القطع، وضروري الثبوت له، فتعلّق الجعل التكويني بالملزوم اي القطع يغني عن تعلّقه بلوازمه غير المفارقة عنه في الوجود اعني التنجز والحجية والمعدنية، للزوم اللغوية وتحصيل الحاصل.

وبالجملة الامور الاعتبارية المنتزعة عن الشيء، وهي التي لا وجود لها في

الأمر الثاني : قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة ، والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة ، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته ، واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته ، أو لا يوجب شيئاً ؟ .

الحق أنه يوجب ؛ لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته ، وذمه على تجريه ، وهتكه لحرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته ، وكونه بصدد الطغيان ، وعزمه على العصيان ، وصحة مثوبته ، ومدحه على قيامه بما هو قضية عبوديته ، من العزم على موافقته والبناء على إطاعته، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة ،

نفس الامر سوى وجود منشأها، كالزوجة المنتزعة عن الاربعة، والحجبة المنتزعة عن القطع، لا تصلح لتعلق الجعل التألفي بها. ولا لجعل البسيط حقيقة وواقعاً، نعم يتعلق الجعل بها عرضاً تبعاً لجعل البسيط المتعلق بمنشأها كما لا يخفى.

الامر الثاني قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة....الخ

اعلم أن القطع اذا تعلق بالوجوب او الحرمة بعنوان عام او بمصداق واجب او حرام فلا كلام في استحقاق العقاب على المخالفة والثواب على الاطاعة فيما اذا اصاب الواقع بلا شك وارتياب، وأتت الاشكال والكلام فيما اخطأ عن الواقع فإنه محل النزاع بين الاعلام وبجمل الكلام فيما افاده المصنف من بيان ما هو الحق من أن التجري يوجب استحقاق العقاب، وهو مترتب على عزم العصيان لا على مجرد سوء سريرة العبد كما ذهب اليه الشيخ الانصاري، ولا على فعل المتجري به باعتبار أن القطع بالوجوب أنها يوجب ويحدث في المقطوع حسناً مستتبعا للوجوب الشرعي وان لم يكن بحسب الواقع وجوب اصلاً، وكذلك القطع بالحرمة كما توهمه بعض، هو أن مناط استحقاق العقاب

ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة ، بمجرد سوء سريرته أو حسنها ، وإن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه ، كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة . وبالجمل : ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحاً أو لوماً ، وإنما يستحق الجزاء بالثوبة أو العقوبة مضافاً إلى أحدهما ، إذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم ، وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك ، وحسنها معه ، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان ، وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان .

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى [به] أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن

والثواب أنها هو صدق الإطاعة والعصيان، وهو موجود في المقام لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذة من كان بصدد هتك حرمة مولاه وخروجه عن رسم عبوديته، وأن الاستحقاق أنها يكون مترتباً على عزمه على العصيان كما أشار إليه بقوله: «أنه يوجب بشهادة الوجدان»، لا أنه مترتب على سوء سريرته كما ذهب إليه شيخنا الانصاري، فإنه لا يكاد يوجب الاستحقاق، وذلك لأن الصفة الكائنة في النفس ما لم تبلغ في مرتبة الظهور ولم يصدر على طبقها فعل في عالم الشهود خارجة عن الاختيار، ومع كونها كذلك لا يوجب شيئاً كما لا يخفى سوى المدح أو الذم مع امكان منع ذلك ايضاً كما أشار إليه بقوله: «وان قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة او مشوبة ما لم يعزم على المخالفة او الموافقة بمجرد سوء سريرته.. الخ، كما ان الاستحقاق لا يترتب على الفعل المتجرى به كما توهمه بعض بزعم أن القطع بالحرمة أنها يحدث في الفعل المتجرى به جهة قبح وان لم يكن بحسب الواقع قبيحاً أصلاً، كما أن القطع بالوجوب يحدث جهة حسن فيه وهاتان الجهتان تستتبعان الوجوب الشرعي والحرمة الشرعية وعليه يتصف الفعل المتجرى به

أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعاً، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة، ولا يغير جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلاً، ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً ولا ملاكاً للمحبوبة والمبغوضية شرعاً، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبة للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له. فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له، ولو اعتقد العبد بأنه عدوه، وكذا قتل عدوه، مع القطع بأنه ابنه، لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً. هذا مع أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختيارياً، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً؟ ومن مناسبات الوجوب أو الحرمة شرعاً؟ ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية.

بالوجوب أو الحرمة وإن لم يكن بحسب الواقع كذلك

ووجه عدم ترتب الاستحقاق على المتجرى به هو أن الفعل المتجرى به لا يتغير به عما هو عليه من الحسن والقبح والوجوب والحرمة واقعاً بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه واقعاً، وآلاً لزم فيما اصاب اجتماع الحسنين أو القبيحين والوجوبين أو الحرمتين مع أنه باطل بلا ريب، مضافاً إلى أن القطع بالحسن والقبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح، وذلك لأن قتل ابن المولى لا يخرج عن المبغوضية بسبب قطع العبد بأنه عدوه، ومضافاً إلى استحالة توجيه الطلب إلى من لا يكاد ان يلتفت إليه، وذلك لأن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي لا بعنوان أنه متعلق قطعه فإنه مغفول عنه وخارج عن الاختيار، كما أشار إليه بقوله: «ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به... الخ».

إن قلت : إذا لم يكن الفعل كذلك ، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع ، وهل كان العقاب عليها إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار ؟ .

قلت : العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان ، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار .

إن قلت : إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار ، وهي ليست باختيارية ، وإلا لتسلسل .

قلت :- مضافاً إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار ، إلا أن بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار ، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه

ان قلت: لو لم يكن الفعل معنوياً بعنوان أنه مقطوع الحرمة او الوجوب لما يبقى وجه لاستحقاق العقاب بعد منعه ومنع موجه وهو سوء السريرة.

قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان على كونه خارجاً عن الاختيار، ولا على سوء سريرة العبد مع كونها خارجة عن الاختيار.

ان قلت: هذا كثر على ما فر، فإن العزم والقصد إنما يكون من مبادئ الاختيار، وأن الفعل إنما يصير بالارادة اختياراً وليست نفس الارادة اختيارياً والّا لتسلسل.

قلت: نعم ولكن ربما تكون الارادة اختيارية باعتبار بعض مبادئها الاختيارية من النظر والتفكر فيما يوجب الميل الى فعل محرم او ترك واجب، مع امكان صرفه الى ترك الحرام وفعل الواجب باعتبار التفكير فيما يوجب صرف الميل والشوق.

هذا مضافاً الى أنه يمكن ان يقال: ان حسن المؤاخذه والعقوبة إنما يكون من تبعات بعد العبد عن سيده بتجريه عليه وان لم يكن باختياره، بل كان

من تبعة العقوبة واللوم والمذمة - يمكن أن يقال : إن حسن المؤاخذة والعقوبة إنما يكون من تبعة بعده عن سيده بتجربه عليه ، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة ، فكما أنه يوجب البعد عنه ، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة ، وإن لم يكن باختياره إلا أنه بسوء سريره وخبث باطنه ، بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكانه ، وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بـ (لم) فإن الذاتيات ضرورية الثبوت للذات .

باعتبار خبث باطنه، السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه، والتفاوت بينهما يكون ذاتياً والذاتي لا يعلل، وبما ذكرنا ظهر أنه لا احتياج في اثبات العقاب على التجري على ما ذكره الشيخ في طريق اثباته من البرهان فراجع كلامه يظهر لك الحال، هذا كله ما افاده المصنف قدس سره.

والتحقيق على ما ذهب إليه السيد الأستاذ يحتاج الى بيان ما يمكن ان يقع النزاع فيه وما هو الحق فيقال وعلى الله الاتكال، مما يمكن ان يقع النزاع فيه هو أنه هل يحكم على الفعل المتجري به أنه واجب او حرام شرعاً بأعتبار تعلق القطع بها اولاً، وهي مسئلة فرعية، كما يظهر من كلام الشيخ في اواخر هذا البحث انه جعل النزاع فيه، وان أشرنا آنفاً بأنه قدس سره ذهب الى ترتب الاستحقاق على سوء سريرة العبد، فإنه لا تنافي بينهما، وعلى هذا فيمكن ان يكون موضوع الوجوب والتحريم هو القطع بهما مطلقاً سواء كان الواقع كذلك ام لا، كما يمكن ان يكون بشرط عدم الاصابة، ويمكن ان يكون الموضوع هو العزم على المخالفة.

ويمكن النزاع ايضاً في أنه هل يتصف الفعل المقطوع بكونه حراماً او واجباً بالقبح والحسن العقليين، بسبب القطع او لا ؟ فتكون المسئلة عقلية، وعليه جلّ المحققين كصاحب «الكفاية» والسيد الأستاذ، وعليه ايضاً يمكن ان

وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان ؟ والمطيع والمؤمن الإطاعة والإيمان ؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقاً ؟ والإنسان لم يكون ناطقاً ؟ .

وبالجملة : تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه تعالى والبعد عنه ، سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها ، والنار ودرجاتها ، [وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدم نيلها] ، وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتياً ، والذاتي لا يعطل .

إن قلت : على هذا ، فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار .

قلت : ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طبيئته ، لتكمل به نفسه ، ويخلص مع ربه أنسه ، ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ، قال الله تبارك وتعالى :

يكون موضوع حكم العقل بالحسن والقبح هو ما يكون موضوعاً للحكم الشرعي في التحرير الأول .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه وإن كان كل منها ممكناً ألا أنه لم يكن دليل على أن مقطوع الوجوب واجب بعنوان أنه مقطوع الوجوب ، وكذلك مقطوع الحرمة ، بل يمكن القطع بأنه لم يرد من الشرع في ذلك خبر ولا اثر ، فالنزاع الأول يسقط عن الاعتبار ، وينحصر النزاع في الثاني ، والتحقيق فيه على ما افاده السيد الاستاذ هو أن العقل حاكم مستقل باستحقاق العقاب بلا إشكال وارتباب ، وأنما الكلام في مناط حكمه ، هل هو الحسن الطارى على المقطوع وجوبه باعتبار تعلق القطع به ، وكذلك القبح العارض على المقطوعة حرمة باعتبار القطع بها ، كما توهمه بعض وليس بصحيح ، ضرورة أن الواقع لا يتغير عما هو عليه من الحسن والقبح بسبب القطع ، وعلى هذا فالفعل المتجري به لا يصير حسناً ولا قبيحاً ، بل يكون باقياً على الحال الذي كان عليه من دون أن يحدث القطع فيه شيئاً .

﴿ وذكّر فإن الذكرى تنفع المؤمنين ﴾ وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته ، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ، كيلا يكون للناس على الله حجة ، بل كان له حجة بالغة .

ولا يخفى أن في الآيات والروايات ، شهادة على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة ، ومعه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله : إنه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار ، من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره ؛ مع بطلانه وفساده ، إذ للخصم أن يقول بأن استحقاق العاصي دونه ، إنما هو لتحقيق سبب الاستحقاق فيه ، وهو مخالفته عن عمد واختيار ، وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلاً ، ولو بلا اختيار ، بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراد الاختيار ، كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام ، كما إذا قطع مثلاً بأن مائعاً خمر ، مع أنه لم يكن

أو يكون مناط حكم العقل وموضوعه هو العزم على المعصية والطغيان، كما ذهب إليه المصنّف قدّس سرّه، وهذا أيضاً في غير محلّه، فإنّ العزم والارادة خارج عن الاختيار، وما يكون كذلك لا يتصف بالحسن أو القبح، وكذلك سوء السريرة وحسنها كما لا يخفى.

وإذا عرفت عدم صحة المناطين ظهر لك أن المناط في قبح التجري واستحقاق العقوبة هي شيء آخر وهو على التحقيق العصيان والطغيان على المولى، كما أن موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة في المعاصي الحقيقية هو الطغيان فكذلك في التجري، لأنّ العصيان والطغيان بملاكه وهو خروج العبد عن رسوم العبودية وكونه بصدد الشقاق مع مولاه موجود في المتجري بلا تفاوت بينهما أصلاً، لأنّ المتجري على المولى خارج عن رسوم العبودية كما أن مرتكب المعصية الحقيقية أيضاً خارج عن العبودية بلا تفاوت في الخروج، نعم بينهما

بالخمر ، فيحتاج إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية ، كما عرفت بما لا مزيد عليه .

ثم لا يذهب عليك : إنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة ، وهو هتك واحد ، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم ، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة ، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما ، كما لا يخفى .

تفاوت وهو اصابة قطع احدهما دون الآخر، وهذا التفاوت لا يؤثر في ملاك الاستحقاق شيئاً فإن الاصابة وعدمها خارجان عن الاختيار.

وبالجملة ان حكم العقل بالقبح في التجري وباستحقاق العقوبة في المتجري مثل حكمه في العصيان الحقيقي والعاصي الواقعي فكما ان حكمه في قبح المعصية الحقيقية وتقبيح العاصي واستحقاقه للعقوبة انما يكون باعتبار ان العاصي الحقيقي كان بضد مخالفة مولاه، وخرج بذلك عن رسم العبودية التي يحكم العقل بحكم الزامي على القيام بها من دون اعتبار وقوع العبد في المفساد المترتبة على ذوات الافعال مع قطع النظر عن تعلق النهي من الشارع بها.

كذلك حكمه في المقام موجود بعين الاعتبار والملاك بلا تفاوت اصلاً، فإن المتجري ايضاً خرج عن رسم العبودية وانما التفاوت بينها ان العاصي الحقيقي يقع في المفسدة المترتبة على المنهي عنه بخلاف المتجري فإنه سالم عن الوقوع فيها وذلك لا يوجب تفاوتاً في حكم العقل واستقلاله بالقبح والاستحقاق فيهما على السواء، وذلك لاتحاد الملاك في المقامين، وبذلك ظهر ايضاً أنه ليس في المقامين الا عقاب واحد مترتب على نفس المخالفة، وان كان عقاب آخر مترتب على نفس الفعل باعتبار مفسدة ذاته في العصيان الحقيقي، لا بنحو التداخل كما توهم.

ولا منشأ لتوهمه ، إلا بداهة أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة ، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب .

الأمر الثالث : إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب ، يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب ، أو الذم والعقاب ، من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب ، وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه ، لا يماثله ولا يضاده ، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب أنه (إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا) تارة بنحو يكون تمام الموضوع ، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجباً لذلك ، وأخرى بنحو يكون جزؤه وقيد ، بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له ، وفي كل منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحالٌّ عن متعلقه ، وآخر بما هو صفة خاصة للمقاطع أو المقطوع به ، وذلك لأن القطع لما كان من

قوله: الامر الثالث أنه قد عرفت ان القطع بالتكليف... الخ
اعلم أنه لا بدّ من تقديم مقدمة لا تخلو عن الفائدة فيما يهّمنا من امكان اخذ القطع في موضوع الحكم وعدمه، وهي: أن متعلق القطع لا بدّ وان يكون متحصلاً ومتحققاً بنفسه مع قطع النظر عن تعلق القطع به، ومن دون مدخليته في تحصيله، وذلك لبداية تأخر القطع عن المقطوع بالطبع وتفرّع الكشف على المنكشف، فلا يمكن ان يكون القطع موجباً لتحقيق متعلقه، ولا يجوز اخذه في متعلقه شرعاً مطلقاً سواء كان المتعلق موضوعاً او حكماً، ضرورة عدم امكان اخذ المتأخر في المتقدم، مثلاً اذا قطع بوجوب لا يمكن اخذه في الوجوب الذي تعلق به للزوم الدور، وهذا بخلاف ما اذا اخذ في غير متعلقه، كما اذا اخذ في موضوع حكم آخر يخالف لنفس متعلقه، فإنه يمكن من الامكان كما اذا ورد مثلاً في الخطاب اذا قطعت بوجوب شيء مثلاً يجب عليك التصديق بكذا، فان القطع بالوجوب في هذه القضية اخذ في موضوع حكم اخر وهو وجوب التصديق.

الصفات الحقيقية ذات الإضافة - ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره - صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة ، بإلغاء جهة كشفه ، أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها ، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحال عنه ، فتكون أقسامه أربعة ، مضافاً إلى ما هو طريق محض عقلاً غير مأخوذ في الموضوع شرعاً .

ثم لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتبرة - بدليل حجيتها واعتبارها - مقام هذا القسم ، كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في

إذا عرفت هذا فاعلم أنه قد يؤخذ القطع في موضوع حكم آخر بنحو يكون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب في المثال المذكور مثلاً موجباً لوجوب التصديق وإن لم يكن بحسب الواقع وجوب الشيء الكذائي واقعاً ومحققاً وكان القطع به خطأً واقعاً.

وتارة أخرى يؤخذ بنحو يكون جزءاً له وقيداً، بأن يكون القطع بالوجوب مع كون الوجوب محققاً واقعاً موجباً لوجوب التصديق، بحيث كان للقطع والوجوب كليهما دخل في وجوب التصديق، بحيث إذا انتفى أحدهما انتفى الوجوب الآخر.

وفي كل من القسمين قد يؤخذ القطع بما هو كاشف عن متعلقه، بحيث تكون جهة الكشف فيه منظوراً في أخذه، وقد يؤخذ بما هو صفة خاصة، بإلغاء جهة الكشف فيه، فالأقسام أربعة، مضافة إلى قسم آخر لمطلق القطع، وهو القطع الطريقي، وهو طريق بحث وكشف محض غير مأخوذ في الموضوع شرعاً.

قوله: ثم لا ريب في قيام الطرق والامارات... الخ

اعلم أنه لا شبهة في قيام الطرق غير العقلية مقام القطع فيما إذا كان القطع طريقاً محضاً غير مأخوذ في الموضوع شرعاً، فإنه يستفاد من دليل حجيتها

الموضوع على نحو الصفتية من تلك الأقسام ، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل ، فإن قضية الحجية والاعتبار ترتب ما للقطع بما هو حجة من الآثار ، لا له بما هو صفة وموضوع ؛ ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات .

ومنه قد انقذ عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف ، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً ، كسائر ما لها دخل في الموضوعات أيضاً ، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيتها ، وقيام دليل على اعتباره ، ما لم يتم دليل على تنزيهه ، ودخله في الموضوع كدخله ، وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع ، من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً ، فاسد جداً .

فإن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال ، لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيهين ،

تنزيلها منزلة القطع في كونه طريقاً إلى الواقع ، فتقوم مقامه بنفس دليل التنزيل ، من غير حاجة إلى دليل آخر . تحقيق كافي في علوم أصول الفقه

وأما إذا كان القطع مأخوذاً في الموضوع أما بإلغاء جهة كشفه ، أو مع لحاظ كشفه ، فقيام الطرق غير العلمية مقام القطع في كونه موضوعاً للحكم تمامه أو بعضه ، وتنزيلها منزلة القطع في كونه موضوعاً بنفس دليل حجيتها محل اشكال بل منع ، وإن كان يمكن ذلك بدليل آخر غير دليل الحجية ، وبيان المنع يحتاج إلى بيان مقدمة :

وهي أنه معلوم أن تنزيل موضوع منزلة موضوع آخر في اثبات حكمه للمنزل إنما يكون باعتبار ثبوته له في عرض ثبوته للمنزل عليه غير متأخر عنه . كتنازل عقد الولي مثلاً منزلة عقد الزوج في حصول الزوجية ، وتنزيل الأمانة نفسها منزلة القطع في كونه موضوعاً لحكم في ثبوت ذلك الحكم لها كما لا يخفى .

بخلاف تنزيل مؤداها منزلة الواقع في ترتب ما يكون للواقع من الآثار

حيث لا بد في كل تنزيل منها من لحاظ المنزل والمنزل عليه ، ولحاظهما في أحدهما آلي ، وفي الآخر استقلالي ، بداهة أن النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع في طريقتيه في الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الطريق ، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما ، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما .

نعم لو كان في البين ما يفهمه جامع بينهما ، يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين ، والمفروض أنه ليس ، فلا يكون دليلاً على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلي ، فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه ، وصحة العقوبة على مخالفته في صورتي إصابته وخطئه بناء على استحقاق المتجري ، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي ، فيكون مثله في دخله في الموضوع ، وترتيب ماله عليه من الحكم الشرعي .

لا يقال : على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين ، ما لم يكن هناك قرينة في البين .

فإنه يقال : لا إشكال في كونه دليلاً على حجيته ، فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ، وإنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه ، فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الأقدام للأعلام .

على مؤداها، فإن ثبوت تلك الآثار المترتبة على الواقع لمؤدى الامارة بدليل حجيتها أنها يكون مترتبة على ثبوته للواقع ومتأخراً عن ثبوته له، وبعبارة أخرى ثبوت هذا الحكم الظاهري أي ما أدت إليه الامارة أنها يكون في طول الواقع ومترتبة عليه، بحيث أن لم يكن للواقع المحكى بها مع قطع النظر عن قيام الامارة أثر أصلاً يكون قيام الامارة لغواً بل محالاً كما لا يخفى، ولذا يعبر عن ذلك الحكم الذي أدت إليه الامارة بالظاهري مرة، وبالواقعي الثانوي أخرى.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنه لا بد في دليل اعتبار الامارات وحجيتها من

ولا يخفى أنه لولا ذلك ، لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد - دال على إلغاء احتمال خلافه - مقام القطع بتمام أقسامه ، ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية ، كان تمامه أو قيده وبه قوامه .

فتلخص مما ذكرنا : إن الأمانة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلاً .

وأما الأصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها - أيضاً - غير الاستصحاب ؛ لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار والأحكام ، من تنجز التكليف وغيره - كما مرت إليه الإشارة - وهي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً .

لا يقال : إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان .

فإنه يقال : أما الاحتياط العقلي ، فليس إلا لأجل حكم العقل بتنجز التكليف ، وصحة العقوبة على مخالفته ، لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم .

وأما النقلي ، فالإزام الشارع به ، وإن كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع ، إلا أنه لا نقول به في الشبهة البدوية ، ولا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الاجمالي ، فافهم .

ثم لا يخفى إن دليل الاستصحاب أيضاً لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ

التنزيلين واللحاظين: لحاظ تنزيل نفس الحاكي والأمانة منزلة القطع حتى يكون تنزيل نفس الحاكي بها هو شيء وموضوع منزلة القطع كذلك، ولحاظ تنزيل المحكى منزلة الواقع، ولا يخفى وضوح التنافي بين اللحاظين، بحيث لا يكاد يمكن الجمع بينهما في خطاب واحد يكون من قبيل صدق العادل والغ احتمال الخلاف، فكيف يمكن ان يتوجه في انشاء الإلزام بالتصديق والغاء احتمال

في الموضوع مطلقاً ، وإن مثل (لا تنقض اليقين) لا بد من أن يكون مسوقاً إما بلحاظ المتيقن ، أو بلحاظ نفس اليقين .

وما ذكرنا في الحاشية - في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع ، وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع ، وإنما كان تنزيل القطع فيها له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما ، وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة - لا يخلو من تكلف بل تعسف .

فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده ، بما هو كذلك بلحاظ أثره ، إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرراً بالوجدان ، أو تنزيله في عرضه ، فلا يكاد يكون دليل الأمانة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر ، فيها لم يكن محرراً حقيقة ، وفيها لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة ، كما في ما نحن فيه - على ما عرفت - لم يكن دليل الأمانة دليلاً عليه أصلاً ؛ فإن دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة ، ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى ، فإن الملازمة إنما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي ، وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى ، فتأمل جيداً ، فإنه لا يخلو عن دقة .

الخلاف، والنظر الى الامارة من حيث حكايتها عن الواقع نظر الى المحكى من جهة فنائه فيه، ومن جهة النظر اليها نفسها من دون اعتبار حكايتها عن الواقع نظر آخر، ولا يمكن الجمع بينهما في خطاب واحد.

وليعلم ايضاً ان لا فرق فيما ذكرنا من عدم امكان اجتماع التنزيلين في خطاب واحد وعدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي، بمجرد دليل حجيتها، بين ان يؤخذ القطع على نحو الصفة الخاصة، أو يؤخذ على نحو الكشف والطريقة، كما يستفاد هذه التفرقة من كلام الشيخ، فإن ظاهر كلامه يدل على

ثم لا يذهب عليك أن هذا لو تمّ لعمّ ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف .

الأمر الرابع : لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور ، ولا مثله للزوم اجتماع المثليين ، ولا ضده للزوم اجتماع الضدين ، نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده .

وأما الظن بالحكم ، فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون ، إلا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوفة ، كان جعل حكم آخر في مورده - مثل الحكم المظنون أو ضده - بمكان من الامكان .

إن قلت : إن كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً ، بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي ، لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده ، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين ، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر ، كما في القطع ، طابق النعل بالنعل

قلت : يمكن أن يكون الحكم فعلياً ، بمعنى أنه لو تعلق به القطع - على ما هو عليه من الحال - لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة ، ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف ، برفع جهله لو أمكن ، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن ،

أن سائر الطرق والأمارات تقوم مقام القطع بمجرد دليل حجييتها فيما إذا اخذ في الموضوع على نحو الكاشفية، بخلاف ما إذا اخذ على نحو الصفة الخاصة، فأورد عليه صاحب «الكفاية» بعدم الفرق بينها، هذا ما افاده المصنف واختاره السيد الاستاذ أيضاً، ولكن في تشقيقه القطع الموضوعي على قسمين: المأخوذ على نحو الصفة، وعلى نحو الكاشفية، ما لا يخفى، ضرورة أن كون القطع صفة خاصة عبارة عن انكشاف الواقع لدى القاطع وكونه كاشفاً عن متعلقه يكون

بل يجوز جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة ، وإلى ضده أخرى ، ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده ، كما لا يخفى ، فافهم .

إن قلت : كيف يمكن ذلك ؟ وهل هو إلا أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثليين أو الضديين ؟ .

قلت : لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى - أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز - مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الأصل أو الأمانة ، أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص ، على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي .

الأمر الخامس : هل تنجز التكليف بالقطع - كما يقتضي موافقته عملاً - يقتضي موافقته التزاماً ، والتسليم له اعتقاداً وانقياداً ؟ كما هو اللازم في الأصول الدينية والأمور الاعتقادية ، بحيث كان له امثالان وطاعتان، إحداهما بحسب القلب والجنان ، والأخرى بحسب العمل بالأركان ، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً ، أو لا يقتضي ؟ فلا يستحق العقوبة عليه ، بل إنما يستحقها على المخالفة العملية .

عين انكشاف الواقع عنده، فلا معنى لالغاء جهة كشفه واعتباره صفة خاصة مرة، وعدم الغائها واعتباره كاشفاً مرة أخرى، وعلى هذا فالقطع الذي يكون عبارة عن الكشف التام تارة يكون صرف الطريق الى الواقع، وأخرى يكون مأخوذاً في الموضوع من غير تفصيل وتشقيق، واستفادة المصنف وغيره من كلام الشيخ قدس سره، تقسيم القطع الموضوعي الى صفة خاصة وإلى كونه كاشفاً، والحكم بقيام الامارات مقامه بمجرد دليل حجيتها في القسم الثاني، مع أن كلام الشيخ ليس ظاهراً فيها استفيد منه، خلاف الظاهر، فإن كلامه قدس سره ناظر الى أن القطع ينقسم في مقام الاثبات الى قسمين: الموضوعي والطريقي، ويؤخذ

الحق هو الثاني ، لشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك ، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده إلا المثوبة دون العقوبة ، ولو لم يكن متسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له ، وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده ، لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها ، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نفيه التزاماً مع موافقته عملاً ، كما لا يخفى .

ثم لا يذهب عليك ، إنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية ، لو كان المكلف متمكناً منها لوجب ، ولو فيها لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً ، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً لامتناعهما ، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة ، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً ، والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع وأثبت ، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة .

* وإن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه ، لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة ، ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً ، فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة ، مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكذب يقتضي إلا الالتزام بنفسه عيناً ، لا الالتزام به أو بضده تحييراً .

* ومن هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول

في لسان الدليل تارة طريقاً، ومرة أخرى موضوعاً، ألا أن غرضه من التقسيم المذكور ليس في مقام الثبوت بل في مقام الإثبات فقط، كما إذا ورد في دليل مثلاً: «إذا علمت عدالة زيد فاقصد به» فإن العلم المأخوذ في لسان هذا الدليل بالاضافة الى العدالة تارة يلاحظ طريقاً اليها من دون بدخلية له في جواز الاقتداء، وتارة اخرى يلاحظ دخيلاً في جوازه.

الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية ، مع قطع النظر عنه ، كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به .

إلا أن يقال : إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيها إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والاحتحام في الأطراف ، ومعه لا محذور فيه ؛ بل ولا في الالتزام بحكم آخر .

إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي ، مع عدم ترتب أثر عملي عليها ، مع أنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية ، مضافاً إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه ، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها ، كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه ، وإن كان محل تأمل ونظر ، فتدبر جيداً .

الأمر السادس : لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً ، بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف ، ومن سبب ينبغي حصوله منه ، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه ، كما هو الحال غالباً في القطاع ، ضرورة أن

ان قلت: فاي فائدة في هذا التقييد في الصورة الاولى؟

قلت: التعبير به أنها يكون لبيان ما هو المتعارف من احراز الواقع، فإن طريق الاحراز غالباً هو العلم، فافهم.

قوله: الامر السادس لا تفاوت في نظر العقل اصلا فيما رتب على

القطع من الآثار... الخ

اعلم أنه اذا عرفت أن حجية القطع عقلي لا شرعي ظهر أنه لا تفاوت

عند العقل في حجيته بين ان يحصل من المقدمات السمعية النقلية، او يحصل من

المقدمات العقلية، ولا فرق ايضاً بين ان يكون القاطع شخصاً خاصاً مثل ان لا

يكون قطاعاً، وبين كونه كذلك، بحيث يحكم العقل بصحة مؤاخذه القاطع مطلقاً

العقل يرى تنجز التكليف بالقطع بالحاصل مما لا ينبغي حصوله ، وصحة مؤاخذه قاطعه على مخالفته ، وعدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك ، وعدم صحة المؤاخذه مع القطع بخلافه ، وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك ، ولو مع التفاته إلى كيفية حصوله .

نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً ، والمتبع في عمومته وخصوصه دلالة دليhle في كل مورد ، فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد ، وعدم اختصاصه به في آخر ، على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات ، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات ، وغيرها من الأمارات .

وبالجمله القطع فيها كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع ، ولا من حيث المورد ، ولا من حيث السبب ، لا عقلاً - وهو واضح - ولا شرعاً ، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفياً ولا إثباتاً ، وإن نسب إلى بعض الاخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية ، إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة ، بل تشهد بكذبها ، وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء ، وحكم الشرع بوجوبه ، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة ، فراجع .

فيها إذا خالف قطعه، ولا خلاف في ذلك إلا من الاخباريين مع أن كلامهم في ذلك قابل للحمل على ما لا ينافي حكم العقل، من أن عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية إنما يكون فيما إذا لم تكن مفيدة إلا الظن، أو غيره من المحتملات الأخر.

نعم غاية ما يمكن أن يقال في المقام: هو أن الشارع إذا منع عن النظر في بعض المقدمات، ولكن المكلف خالف الشارع، ونظر في تلك المقدمات الممنوعة، وقطع بالحكم منها، ثم أخطأ قطعه عن الواقع لا يكون معذوراً ويصح عقابه على ترك الواقع، وذلك لعدم دليل عقلي على المعذورية في الفرض المذكور،

واما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية ، لأنها لا تفيد إلا الظن ، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي - رحمه الله - حيث قال - في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين (عليهم السلام) :

الرابع : إن كل مسلك غير ذلك المسلك - يعني التمسك بكلامهم (عليهم الصلاة والسلام) - إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى ، وقد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها (وقال في جملتها أيضاً - بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقة - ما هذا لفظه :

(وإذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة ، فنقول : إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ ، وإن تمسكنا بغيره لم يعصم عنه ، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً ، ألا ترى أن الإمامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ ، وذلك الأمر محال ، لأنه قبيح ، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى) ، انتهى موضع الحاجة من كلامه .

وان كان على القاطع العمل على طبق قطعه، بحيث ان خالف قطعه ولم يعمل على طبقه وصادف الواقع يصح عقابه عند العقل والاحتجاج عليه، هذا في مقام الثبوت، وأما الكلام في مقام الاثبات في أنه هل يكون في البين ما يدل على النهي عن التوغل في المقدمات العقلية المحضية، أولا؟

لا يبعد دلالة الروايات الناهية عن العمل بالقياس على الاول لكن بمعونة العلل الواردة فيها من أن الدين ابعد من عقول العباد وغيره من سائر التعليقات فراجع حتى يظهر لك الحال.

وما مهدد من الدقية هو الذي نقله شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - في الرسالة .

وقال في فهرست فصولها أيضاً :

(الأول : في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه ، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله ، أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام) ، انتهى .

وأنت ترى أن محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه ، هو العقليّ الغير المفيد للقطع ، وإنما همّ إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع .

وكيف كان ، فلزوم اتباع القطع مطلقاً ، وصحة المؤاخذه على مخالفته عند إصابته ، وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاً ، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل ، فلا بد فيما يوهّم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له ، ولو إجمالاً ، فتدبر جيداً .

الأمر السابع : إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه ، لا تكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً ، فهل القطع الإجمالي كذلك ؟ .

قوله: الامر السابع أنّه قد عرفت كون القطع التفصيلي.... الخ
اختلفوا في أنّ العلم الاجمالي منجّز للتكليف اولاً، وعلى فرض التنجيز هل هو على نحو الاقتضاء بمعنى انه منجّز لو لم يمنع مانع عقلاً او شرعاً، او يكون بنحو العلّية بحيث لا يمنع عن تأثيره مانع، بعد الاتفاق على أنّ القطع التفصيلي بالتكليف منجّز له بنحو العلّية التامة.

فذهب بعض الى عدم تأثير العلم الاجمالي حتى بنحو الاقتضاء كما نسب الى المحقق الخوانساري والقمي.

فيه إشكال ، ربما يقال : إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف ، وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة ، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً ، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً [إلا] محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة ، بل الشبهة البدوية ، ضرورة عدم

وذهب بعض الى التفصيل فقال: أنه منجزٌ للتكليف بنحو العلية بحيث لا يقبل المنع كالقطع التفصيلي بالإضافة الى المخالفة القطعية، يعني بالإضافة الى جميع الاطراف، وبنحو الاقتضاء بالإضافة الى المخالفة الاحتمالية، يعني بالإضافة الى بعض الاطراف، بحيث يقبل المنع كاذن الشارع في الاقتحام في البعض، كما اختاره الشيخ الانصاري.

وذهب بعض الى أنه منجزٌ للتكليف بنحو الاقتضاء مطلقاً في جميع الاطراف وبعضها بحيث يقبل المنع كاذن الشارع في الاقتحام، كما هو مختار المصنف.

وذهب بعض الى أنه منجزٌ بنحو العلية مطلقاً، سواء كان بالإضافة الى الجميع ام الى البعض، بمعنى أنه لا يقبل الاذن في الاقتحام حتى في بعض الاطراف كما اختاره السيد الاستاذ مدّ ظلّه العالی.

إذا عرفت الاقوال فيه فاعلم انه لا بدّ قبل الخوض في المطلوب من تحرير محل النزاع هنا حتى يمتاز عن البحث في البرائة والاشتغال، فنقول: البحث هنا يكون في مقامين:

الاول: هو البحث في أن العلم الاجمالي لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن المانع هل هو منجزٌ كالتفصيلي، او ليس منجزاً باعتبار طرؤ الجهل؟

الثاني: البحث في أنه هل يمكن ان يمنع مانع عن تنجيذه كاذن الشارع في الاقتحام، او لا يمكن، وهذا البحث بعد الفراغ عن اثبات تنجيذه.

تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والإذن بالاقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً ، فما به التفصي عن المحذور. فيها كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً ، كما لا يخفى ، [وقد أشرنا إليه سابقاً ، ويأتي إن شاء الله مفصلاً] .

وهذا مما اتفق عليه الشيخ والمصنف قدس سرهما والسيد الاستاذ مد ظله.

وانما الكلام في أن تنجيذه هل يكون بنحو العلية التامة، كالتفصيلي فلا يمكن ان يمنع عنه مانع، او يكون بنحو الاقتضاء فيقبل المنع؟
ذهب الشيخ الانصاري الى أن العلم الاجمالي غلة تامة بالاضافة الى جميع الاطراف ولا يمكن الاذن في الاقتحام فيها بجواز ترك الجميع والمخالفة القطعية، ومقتضى للتنجز بالاضافة الى بعض الاطراف، ودليله على ذلك هو لزوم التناقض في الأول دون الثاني، وذلك لبداية المناقضة بين البعث والزجر الفعليين والاذن في الاقتحام والترخيص في المخالفة القطعية، بخلاف الترخيص في ترك احد المحتملين والاقتحام في المخالفة الاحتمالية، فإنه لا يلزم منه تناقض الاحتمالاً.

وتوهم أن الاذن في الاقتحام في بعض الاطراف ربما يلزم ترك الواقع والقاء المكلف في محذور المخالفة فيما اذا صادف الواقع.
مدفوع بأنه يمكن ان يكون البعض المأتي به بدلاً عن الواقع بجعل الشارع، فلا يلزم محذور المخالفة والقاء المكلف في ترك الواجب او فعل الحرام، فافهم.

واما البحث في الاشتغال والبراءة فهو أنها يكون لبيان وجود المانع عقلاً او شرعاً.

نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء ، لا في العلّة التامة ، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً ، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة ، أو شرعاً كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها ، كما هو ظاهر (كل شيء فيه حلال وحرام ، فهو لك حلال ، حتى تعرف الحرام منه بعينه) .

وبعبارة أخرى: البحث في المقام انما يكون في أن العلم الاجمالي هل يكون مقتضياً للتنجّز اولاً؟

وبعد الفراغ عن تنجيّزه الاقتضائي يبحث فيه انه هل يمكن ان يمنع مانع عن تأثيره اولاً؟ فان اثبتنا أنه منجزٌ للتكليف ويمكن ان يمنع عنه مانع فهو منجزٌ اقتضائي محض، فنبحث عن ثبوت المانع ، وان اثبتنا أنه لا يمكن لمانع ان يمنع عن تنجيّزه فهو علة تامة للتنجّز، ولا يبقى مجال للبحث عن ثبوت المانع وعدمه.

اذا تقرّر ذلك فاعلم أنه لا أشكال في تنجز التكليف بالعلم الاجمالي لو خلى وطبعه، كالتفصيلي، وأنه يجب الإتيان بجميع الاطراف بحيث ان لم يأت المكلف باحدها وصادف الواقع يستحق العقوبة اذا كان التكليف وجوبياً، وكذلك التحريم، وذلك لاستقلال العقل بصحة العقوبة والمؤاخذه على المخالفة حتى بالإضافة الى الاحتمالية منها كما لا يخفى، وملاك حكم العقل في المقام هو أنه لما رأى أن المولى لا يرضى بترك مطلوبه على كلّ حال، ولو في ضمن سائر الاطراف، حكم بوجوب الإتيان بجميع الاطراف، وأن العبد لا يعذر في ترك بعضها اذا صادف ذلك البعض الواقع، ولا يصح له الاعتذار بأنّي ما علمت أنه هو الواقع بل احتملت.

وذهب المصنّف قدس سره الى أن القطع الاجمالي مقتض للتنجّز لا علة تامة مطلقاً حتى بالإضافة الى جميع الاطراف والمخالفة القطعية، بمعنى أنه

وبالجملة : قضية صحة المؤاخذة على مخالفته ، مع القطع به بين أطراف محصورة وعدم صحتها مع عدم حصرها ، أو مع الإذن في الاقتحام فيها ، هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتنجز لا علة تامة .

وأما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية ، وبنحو

يمكن أن يأذن المولى في ترك جميع المحتملات والاطراف بلا محذور تناقض أصلاً، وذلك لعدم انكشاف التكليف تمام الانكشاف، باعتبار تردده بين الاطراف والم احتملات، فلا مانع من جعل حكم ظاهري من الاباحة وغيرها باعتبار جهل المكلف، ومحذور المناقضة مع المقطوع الاجمالي أنها هو محذور المناقضة بين الحكم الظاهري والواقعي في الشبهة غير المحصورة بل الشبهة البدوية، وسيأتي انشاء الله في بحث الظن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وأنه لا منافاة بينها أصلاً، وإن اغمضنا عن ذلك يكون احتمال المناقضة كالقطع بشوئها في الاستحالة كما لا يخفى، فتأمل تعرف مركز تحقيق كاتيب علوم اسلامی

ولكن التحقيق على ما ذهب اليه السيد الاستاذ هو أن العلم بالتكليف وإن كان اجمالاً منجزاً له بنحو العلية التامة مطلقاً، حتى بالاضافة الى بعض الاطراف، بمعنى أنه إذا علم المكلف بوجوب شيء أو حرمة ولو اجمالاً يستقل العلم بوجوب الاتيان بجميع الاطراف لتحصيل مطلوب المولى، بحيث يحكم بصحة المؤاخذة في صورة المخالفة ولو كانت في بعض الاطراف فيما إذا صادف ذاك البعض الواقع، ولا يمكن الاذن في الاقتحام فيها والترخيص في الترك ولو بالنسبة الى بعض الاطراف للزوم التناقض بنظر القاطع، لأن المكلف إذا علم بأن للمولى مطلوباً يطلبه طلباً حتمياً وبعث اليه بعثاً فعلياً، أو مبغوضاً يزجر عنه كذلك، بحيث لا يرضى بترك الاول وفعل الثاني حتى في حال التردد والاشتباه الحاصل من قبل المكلف بواسطة جهله على المفروض، فترخيص المولى واذنه

العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية ، فضعيف جداً .
 ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتها في الاستحالة ، فلا
 يكون عدم القطع بذلك معها موجباً لجواز الإذن في الاقتحام ، بل لو صح الإذن في
 المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضاً ، فافهم .

ينافي بعثه الفعلي وزجره، فإذا ورد في مقام الاثبات ما يدل على الترخيص لابد
 من حمله او طرحه كما لا يخفى.

نعم ان لم يكن الامر بهذه المثابة، بمعنى أن المكلف علم أن الشيء
 الفلاني مطلوب للمولى وبعث اليه بعثاً فعلياً ولا يرضى بتركه، ولكن بعثه اليه
 كذلك وعدم رضائه بتركه أنها يكون فيها اذا لم يكن موجباً لوقوع العبد في المشقة
 زيادة على مشقة الاتيان بنفس المطلوب، كما اذا اشتبه المطلوب بين اشياء يكون
 الاتيان بها تحصيلاً لمطلوب المولى عسراً ومشقة على العبد، فاذن المولى في هذه
 الصورة لا ينافي بعثه، كالحرام المشتبه بين اشياء غير محصورة.

وبعبارة اخرى: الاحكام الصادرة عن الشارع بحسب المصالح والمفاسد
 تكون على قسمين:

قسم منها يكون بحسب المصلحة والمفسدة بمثابة يكون مطلوباً او
 مبعوضاً على كل حال بحيث لا يرضى المولى بترك الاول وفعل الثاني مطلقاً وان
 كان الاتيان بها موجباً لوقوع المكلف في كلفات كثيرة زائدة على كلفة اصل
 المطلوب، ففي هذا القسم اذا علم المكلف به، وان اشتبه بين اطراف يكون
 الاتيان بها لتحصيل اصل المطلوب شاقاً وعسراً عليه، لا يمكن الاذن في الترك
 او الفعل مطلقاً، حتى بالاضافة الى بعض الاطراف، للزوم التناقض والتنافي عند
 القاطع.

وقسم منها لا يكون بهذه المثابة، بمعنى أنه أنما يكون مطلوباً فيما اذا لم

ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك ، كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال - بعد الفراغ ها هنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية - هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته ، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العلية للبحث عنه هناك أصلاً ، كما لا يخفى .

يكن موجباً لوقوع العبد في كلفات زائدة على كلفة اصل المطلوب، ككثر الاحكام فيما اذ اشتبه بين اطراف غير محصورة، ففي هذا القسم اذا علم المكلف بالحكم واتفق الاشتباه فيه عليه فاذن المولى بتركه لا يعدّ مناقضاً ولا منافياً كما لا يخفى.

وابتات هذين القسمين يحتاج الى النظر في ادلة الاحكام، ويرجع الأمر الى حجية اجمالية، فلا بدّ من النظر الى تلك الحجّة القائمة على الحكم الذي اشتبه بين الاطراف، والى الحجّة الناهضة على الاذن واقوائية احدهما على الاخر فيتبع الأقوى.

وبالجملة ان كان المراد بالعلم الاجمالي هو القطع الجزمي بالتكليف الفعلي على جميع التقادير حتى في حال اشتباه متعلقه، فالعقل يستقل بصحة عقوبة من خالفه ومشوبة من اطاعه، ولا يصحّ عنده الترخيص في الاقتحام والاذن في المخالفة ولو كانت احتمالية، فإنّ حكم العقل باستحقاق العقوبة في المخالفة القطعية أنّها يكون باعتبار ترك مطلوب المولى وتفويت غرضه، وهو بعينه موجود في المخالفة الاحتمالية فيما اذا صادف الواقع بلا تفاوت فيه اصلاً كما لا يخفى. وعلى هذا فلا وجه لما ذهب اليه الشيخ من ان تنجز التكليف به بالاضافة الى المخالفة الاحتمالية يكون بنحو الاقتضاء لا بنحو العلية، كما لا وجه ايضاً لما ذهب اليه المصنّف من أنّه يكون بنحو الاقتضاء مطلقاً، كما لا يخفى للزوم التناقض عند القاطع.

وان كان المراد به هو العلم بالحجة، اذ التردد في متعلقه، مثل اطلاق آية ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَتَزِيرِ...﴾^(١) ... الخ.

وتردّدت الميتة بين شيئين او الاشياء، فالمرجع هو الحجة الاجمالية، واللازم هو ان ينظر في ذاك الدليل، فان كان له ظهور في الاطلاق، بحيث يشمل صورة الاشتباه، ولم يكن في البيان حجة اقوى ناهضة على الترخيص فيها يحكم بثبوتها حتى في هذا الحال، ولازم ذلك هو الاجتناب عن جميع الاطراف، وان لم يكن كذلك، اي لا يكون دليل على ثبوته في صورة الاشتباه او كانت في البين حجة اقوى ناهضة على الاذن في الاقتحام تحكم بعدم ثبوته في حال الاشتباه، ولازمه عدم لزوم الاجتناب عن جميع الاطراف بل جواز ارتكابها ولا يلزم من ذلك تناقض، فانه يستكشف من هذا الدليل الاقوى انه لم تكن ارادة بعث او زجر من اول الامر، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا ظهر لك انه لا وجه للاختلاف في ان تنجز التكليف بالعلم الاجمالي هل يكون بنحو العلية او بنحو الاقتضاء، فانه في القسم الاول لا شبهة في كون العلم منجزاً له بنحو العلية ولو كان اجمالاً، وفي القسم الثاني فان لم يكن دليل على ثبوت الحكم او كانت في البين حجة اقوى ناهضة على الاذن، فلا تنجز اصلاً، وان كان من قبيل القسم الاول من القسم الثاني فيكون التنجيز فيه اقتضائياً اي قابلاً للمنع، وكونه اقتضائياً انها هو في مقام الاثبات لا الثبوت كما لا يخفى.

ولا وجه ايضاً في دفع التناقض للتمسك بان مرتبة الحكم الظاهري مع

هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف وتنجزه به ،

وأما سقوطه به بأن يوافقه إجمالاً ، فلا إشكال فيه في التوصليات . وأما [في] العباديات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار ، كما إذا تردد أمر عبادة بين الأقل والأكثر ، لعدم الإخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها ،

العلم الاجمالي محفوظة باعتبار الشك في الواجب أو الحرام، والشك فيه موضوع للحكم الظاهري الذي هو في المقام الاذن في الاقتحام كما ذهب اليه المصنف، وذلك لأن موضوع الحكم الظاهري الثانوي هو الشك في الحكم الواقعي الاولي كما اشار اليه المصنف في تضعيف كلماته، والمقام ليس كذلك، فإن الحكم الواقعي معلوم قطعاً، فافهم وتأمل.

قوله: وأما سقوطه به بأن يوافقه إجمالاً فلا إشكال فيه في التوصليات وأما في العبادات فكذلك.. الخ

لابد قبل الخوض في المطلوب من تحرير محل النزاع فنقول: ان القوم قد جعلوا محل النزاع عبارة عن أنه هل يجوز الاحتياط وهل يكفي الموافقة الاجمالية في مقام الامتثال وهل يسقط التكليف به، او لابد من الامتثال التفصيلي.

ولكنه في غير محله، ضرورة أن الموافقة الاجمالية ان كانت عبارة عن موافقة الاحتياط الذي هو الاتيان بجميع ما يكون له دخل في حصول المطلوب او يحتمل دخله فيه فلا شبهة في جوازها وكفايتها، وان كانت غيرها فلا وجه لتسميتها احتياطاً ولا وجه ايضاً في كفايتها.

فالحرى ان يجعل النزاع في انه بماذا يحصل الاحتياط والموافقة، وانه في صورة الامتثال الاجمالي هل يمكن الاتيان بجميع ما له دخل او يحتمل دخله في حصول الغرض، كتقصيد الوجه والتميز وغيرها، او لا يمكن؟

مما لا يمكن أن يؤخذ فيها ، فإنه نشأ من قبل الأمر بها ، كقصد الإطاعة والوجه والتميز فيما إذا أتى بالأكثر ، ولا يكون إخلال حينئذ إلا بعدم إتيان ما احتمال جزئته على تقديرها بقصدها ، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية .

فان كان الاحتياط بذاك المعنى ممكناً ، او قام الدليل على عدم المدخلة فلا شبهة في الجواز والكفاية ، وان لم يكن ممكناً ولم يقم دليل على عدم الاعتبار فلا شبهة في عدم الكفاية ، فيما اذا امكن الامتثال التفصيلي ، وانما الاشكال في تعيين ما له دخل في حصول المطلوب ، والفرق بين التفصيلي والاجمالي في مقام الامتثال ، وتحقيق الحال يحتاج الى بسط المقال فنقول وعلى الله الاتكال : أنه لا اشكال في السقوط في التوصليات كغسل الثوب وغيره فإن المطلوب فيها ليس إلا وجودها في الخارج بأي وجه اتفق وان وجدت من غير التفات ، ومطلق الحكم التحريمي كذلك ، فإن الغرض فيه يتعلق بنفس ترك متعلقه بأي وجه حصل ، وأما في العبادات فالامتثال الاجمالي فيها أما يحتاج الى التكرار ، اولاً ، والثاني وهو الذي لا يحتاج الى التكرار . والترديد فيه بين الاقل والاكثر ، وهو لا يخلو عن امور : الأول ان يكون الترديد بين مانعية شيء وعدمها ، والثاني ان يكون بين شرطية شيء وعدمها ، والحكم فيها سهل ، ضرورة ان ترك الاول وفعل الثاني لا يحتاجان الى شيء غير نفس الترك والفعل ، لأنها من التوصليات التي لا تحتاج الى القصد اصلاً .

والثالث ان يكون الترديد فيه بين جزئية شيء وعدمها . وهو تارة يكون باعتبار أنها تكون من الاجزاء المستحبة او الوجوبية ، واخرى يكون من حيث اصل الجزئية باعتبار احتمال اللغوية ، وعلى الاول يمكن ان يستشكل من جهة الاخلال بالوجه فيه ، والتفصي منه على المختار ، من ان الاوامر تتعلق بالطبايع ،

وأما فيما احتاج إلى التكرار ، فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تارة ، وبالتمييز أخرى ، وكونه لعباً وعبثاً ثالثاً .

وأنت خير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه ، غاية الأمر أنه لا تعيين له ولا تمييز فالإخلال إنما يكون به ، واحتمال اعتباره أيضاً في غاية الضعف ، لعدم عين منه ولا أثر في الأخبار ، مع أنه مما يغفل عنه غالباً ، وفي مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض ، وإلا لأخل بالغرض ، كما نبهنا عليه سابقاً .

وأما كون التكرار لعباً وعبثاً ، فمع أنه ربما يكون لداع عقلاني ، إنما يضر إذا

لا الافراد كما توهم، واضح لا ريب فيه، لان قصد الوجه محفوظ، فإن الأمر المتعلق بالطبيعة على ما هو المفروض وجوبي، والداعي الى إتيان الفرد وان كان محتوياً للأجزاء المستحبة ليس إلا ذاك الأمر الوجوبي، وذاك الفرد يكون من افضل افراد الطبيعة، وأما بناء على تعلّقها بالافراد فالتفصّي عنه موقوف على عدم اشتراط نيّة الوجه كما هو الحق، وتفصيل ذلك في محله.

وعلى الثاني فما يمكن ان يقال في وجه الاشكال أنّها من جهة الاخلال بقصد الجزئية ان اعتبرناه، وبنية الوجه ايضاً ان قلنا بتعلّق الاوامر بالافراد، والتفصّي عنها مبني على عدم اشتراطها كما هو الحق.

وأما الذي يحتاج الى التكرار فربما يستشكل فيه من جهة الاخلال بالوجه تارة، وبالتمييز اخرى، وكونه لعباً وعبثاً ثالثاً.

ولكنه باقسامه مدفوع، أما الأول فواضح، ضرورة عدم الاخلال به اصلاً، وذلك لأنّ الداعي الى التكرار والإتيان بكل واحد من الاطراف أنّها هو الأمر الوجوبي ليس غير غاية الأمر أنّه مردّد بين تعلّقه بهذا او ذاك فلاخلال أنّها يكون بالتمييز والتعيين، واحتمال اعتبار مثل ذلك في غاية الضعف والسقوط،

كان لعباً بأمر المولى ، لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها ، كما لا يخفى ، هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامتنال .

وأما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك ، فلا إشكال في تقديمه على الامتنال الظني لو لم يقدّم دليل على اعتباره ، إلا فيما إذا لم يتمكن منه ، وأما لو قام على اعتباره مطلقاً ، فلا إشكال في الاجتزاء بالظني ، كما لا إشكال في الاجتزاء بالامتنال الاجمالي في قبال الظني ، بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد ، بناء على أن يكون من

وذلك لعدم عين منه ولا اثر في الاخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالباً، وفي مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في حصول الغرض والآ لا خُلّ بالغرض، هذا مع أنه يمكن التمسك بالبرائة في رفعه كما يأتي في مسألة البرائة انشاء الله.

هذا كله فيما إذا كان الامتنال التفصيلي والقطع به ممكناً، أو تمكن عن الاخذ بالحجة القائمة على اثبات الاكثر في مسألة الاقل والاكثر، أو على التعيين والتشخيص في مسألة التردد بين المتباينين، فإنه عليه يصح البحث في الاجزاء وعدمه، وذلك لأن الاتيان بالمأمور به بجميع ما يحتمل في حصوله في هذا المقام ممكن.

وأما إذا لم يمكن الامتنال إلا بنحو الاجمال والاحتياط، بحيث كان يدور الامر بين ترك الامتنال رأساً وبين الامتنال كذلك، فلا شبهة في وجوبه فضلاً عن جوازه عقلاً وشرعاً.

ولا يخفى عليك أن التمكن من الاخذ بالحجة أنها يفيد في تعيين العمل على طبقها فيما إذا كان مفاد دليل الحجية جعل حكم مماثل لمؤدّاها، وأما إذا كان مفاده تنجيز الواقع فيما اصابته الواقع، وعذراً للمكلف فيما اخطأت فلا كما لا يخفى، وذلك لأنه على الاول يتمشى من المكلف القصد البقي الجزمي عند العمل على طبق الحجية، فإنه على الفرض يحصل له القطع بما قامت عليه الحجية.

مقدماته عدم وجوب الاحتياط ، وأما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام ، أولأنه ليس من وجوه الطاعة والعبادة ، بل هو نحولعب وعبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار ، كما توهم ، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن كذلك .

وعليه : فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد ، وإن احتاط فيها ، كما لا يخفى .

هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام ، ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال ، فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد ، وهو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات ، أو صح أن يقال ، وقبل الخوض في ذلك .

بخلاف الثاني فإنه عليه لا يتمشى منه القصد البتّى الجزمي لمكان احتمال خطائهما عن الواقع، ومعه لا يحصل القطع بما قامت عليه الحجة حتى يتمشى منه القصد كذلك، اللهم إلا أن يقال بكفاية قصد الامتثال على مقدار ما قامت عليه الحجة في حصول الغرض ولا يخلو ذلك من وجه فافهم وتأمل.

وحاصل المرام في المقام هو البحث عن الاجزاء بالاحتياط في الامتثال وعدمه، ولا ريب في الاجزاء به بعد كونه احتياطاً بمعنى أن الإتيان بالمأمور به بجميع ما يحتمل في حصول الغرض لا ريب في اجزائه، وأنما الكلام في كون الامتثال الاجمالي احتياطاً، باعتبار فقدان ما يحتمل في حصول الغرض من قصد الجزئية والوجه والتميز، وذلك لا يكون إلا اذا تمكّن من القطع التفصيلي أو الحجة، سواء كانت ثابتة بدليل خاص أو بمقدمات دليل الانسداد.

وتوهم أن بطلان الاحتياط من المقدمات التي يعتبر بها الظن المطلق، فلا يحصى حينئذ إلا من الأخذ بالظن، ولا يجوز الأخذ بالاحتياط في الامتثال. مدفوع بأن بطلان الاحتياط باعتبار كونه موجباً لاختلال النظام أنها

ينبغي تقديم أمور :

أحدها : إنه لا ريب في أن الأمانة الغير العلمية ، ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية ، بل مطلقاً ، وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلاً ، بناءً على

يكون فيما اذا كان على نحو التام في جميع الاحكام بالاضافة الى كافة الانام، والبحث في المقام أنها يكون في جواز الأخذ بالاحتياط في قبال الأخذ بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد وان لم يكن على نحو التام في جميع الاحكام. بل أنها يجري النزاع وان كان في واقعة مخصوصة من شخص خاص من غير ترتب العسر والخرج فضلاً عن ترتب اختلال النظام، فتأمل تأمل التام. وعلى هذا فلا وجه في تفريع هذا المقام وابتناؤه على القول بعدم وجوب الاحتياط هناك او بطلانه حتى نأخذ بالظن المطلق في صورة، وبالاحتياط في صورة اخرى، كما افاده المصنف قدس سره.

- في الظن -

قوله: ينبغي تقديم امور احدها أن الامارات العلمية ليس كالقطع...

الخ

اعلم أن التحقيق أن الظن لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن جعل الشارع ومن دون ملاحظة امر خارج كمقدمات الانسداد لا يقتضى بنفسه الحجية ووجوب اتباعه، فضلاً عن ان يكون علة تامة كالعلم، بل يحتاج ثبوتها له الى جعل او ثبوت مقدمات موجبة لاقتضاء الحجية كمقدمات الانسداد، لأنه معلوم بالضرورة من الوجدان أنه لا يقتضيه بنفسه بحيث ينقدح في نفس الظان باعث ومحرك عقلي نحو ما ظن بوجوبه، ومانع وزاجر عما ظن حرمة من دون

تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة ، وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف ، ولا سقوطاً وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل ، فتأمل .

ملاحظة امر خارج.

ومعلوم ايضاً ان ذلك ليس الا من جهة عدم الاقتضاء، لا من باب اقتضاء العدم، بحيث يأبى عن صيرورته حجة ولو بسبب من الخارج كجعل الشارع كونه كذلك، فظهر ان النزاع الآتي في امكان التعبد بالظن ليس في الامكان الذاتي، بل انها يكون في الامكان الوقوعي فلا يترتب عليه محذور ومحال.

والحاصل ان الحجية لما كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية، فتارة تنتزع من الذات من دون ملاحظة امر خارج او جعل جاعل كما هو كذلك بالاضافة الى القطع، فان حجيته منتزعة عن ذاته.

واخرى تنتزع بملاحظة امر خارج كجعل الشارع كون الشيء كذلك، كما هو كذلك بالاضافة الى الظن، فان حجيته باعتبار جعل الشارع.

ثم ان جعل الشارع الحجية للظن او الامارات يمكن ان يتعلق بنفس الحجية، كما اذا قال: اني قد جعلت الظن حجة، مثلاً، ويمكن ان يتعلق بها يلزم ذلك، كما اذا امر بسلوك طريق، فان الامر بسلوكه يلزم حجيته.

وعلى كل حال لما كانت الحجية عبارة عن المنجزية اذا صادفت الواقع، والمعذرية اذا خالفت الواقع، فاذا تعلق الجعل بنفس الحجية نفى صورة الاصابة لا يكون في البين الا امر واحد متعلق بالواقع، وفي صورة المخالفة لا يكون في البين امر اصلاً.

واما اذا تعلق بها يلزم الحجية ففي صورة الاصابة يكون في البين امران:

ثانيها : في بيان إمكان التعبد بالإمارة الغير العلمية شرعاً ، وعدم لزوم محال منه عقلاً ، في قبال دعوى استحالة للزومه ، وليس الإمكان بهذا المعنى ، بل مطلقاً أصلاً متبوعاً عند العقلاء ، في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع ، لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه ، ومنع حجيتها - لو سلم ثبوتها - لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها ، والظن به لو كان فالكلام الآن في

امر متعلق بالواقع، و امر متعلق بسلوك الطريق، وفي صورة المخالفة لا يكون الأمر واحد متعلق بالسلوك، فافهم.

قوله: ثانيها في بيان إمكان التعبد بالإمارة غير العلمية... الخ
اعلم أنه لا بد قبل الخوض في المقصود من بيان معنى الامكان، فنقول:
إن الامكان يطلق على معان:
الأول الامكان الذاتي وهو على قسمين: الامكان العام، وهو عدم ضرورة الجانب المخالف، والامكان الخاص، وهو عدم ضرورة الجانبين: المخالف والموافق.

الثاني الامكان الاستعدادي، وهو عبارة عن القوة التي تستعد لأن يترتب عليه الشيء الفلاني، كقوة الانسانية المودعة في النطفة.

الثالث الامكان الوقوعي، وهو بحسب اصطلاح اهل المعقول عبارة عن القوة التي تستعد لأن يترتب عليه الشيء الفلاني لكن لا باعتبار نفسها، بل باعتبار ترتب ذلك الشيء عليها. كإطلاق الامكان على القوة الانسانية المودعة في النطفة باعتبار ترتب الانسانية عليها.

وبحسب اصطلاح الاصوليين عبارة عما لا يلزم من وجوده محال ومحذور. والامكان الذاتي الخاص قسيم للواجب لانه ضروري الوجود، وللممتنع فانه ضروري العدم.

إمكان التعبد بها وامتناعه ، فما ظنك به ؟ لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه ، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تالٍ باطل فيمتنع مطلقاً ، أو على الحكيم تعالى ، فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان ، وبدونه لا فائدة في إثباته ، كما هو واضح .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن النزاع هنا في الامكان الوقوعي بحسب اصطلاح الأصوليين، فإنه يبحث في المقام بأن التعبد هل يوجب محذوراً من تحريم الحلال وتحليل المحرام واجتماع الضدين أو المثلين وغيرها، أو لا يوجب شيئاً، ولا يخفى أن الامكان بهذا المعنى بل مطلقاً ليس أصلاً متبوعاً في مقابل احتمال الامتناع حتى يتمسك به في مقام الشك في الامكان، بل لابد في اثبات الامكان أو الامتناع من اقامة البرهان، نعم إذا ورد من الشرع ما يدل على التعبد يستكشف منه الامكان ما لم يقم على الامتناع برهان عقلي.

وما ورد من الشيخ الرئيس من أنه: «كلما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان» لا يكون دليلاً على أن الأصل في المقام هو الامكان، لعدم حجية قوله في اثبات ذلك، مضافاً إلى أن كلامه ناظر إلى أن كلما قرع سمعك من الغرائب لا تسرع إلى انكاره، وذره في بقعة الاحتمال، ففي اثباته لا محيص عن اقامة البرهان فافهم.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن المحاذير التي يمكن أن تترتب على التعبد بغير العلم من الامارات امور:

الاول: اجتماع الضدين فيما اذا كان الحكم الواقعي خلاف ما قامت عليه الامارة، وكذلك يلزم طلب النقيضين واجتماع الارادة والكراهة في نفس واحدة.

الثاني: اجتماع المثلين فيما اذا لم يكن الحكم الواقعي خلاف ما قامت عليه الامارة.

وقد انقذح بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة - أعل الله مقامه - من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً ، والإمكان في كلام الشيخ الرئيس : (كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ، ما لم يذكرك عنه واضح البرهان) ، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والإيقان ، ومن الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان ، فهو المرجع فيه بلا بينة وبرهان .

الثالث: تفويت المصلحة فيما إذا أدت الامارة عدم وجوب ما هو واجب واقعاً، والالقاء في المفسدة فيما إذا أدت الى عدم حرمة ما هو حرام واقعاً..
الرابع: التصويب الباطل ان قيل: بأنه لم يكن حكم واقعاً بل الواقع تابع لما أدت اليه الامارة.

وأما الجواب عن تلك المحاذير فهو بان يقال: ان جعل الحجية لا يكون مستلزماً للاحكام التكليفية، فلا يلزم اجتماع الضدين او المثلين، ولا التصويب، بل انها يكون التعبد بطريق غير علمي موجباً لتنجز الواقع فيما اصاب، وعذراً فيما اخطأ، وأما تفويت المصلحة فيما اذا كان الواقع ذا مصلحة ملزمة وأدى الطريق الى عدم الوجوب، وكذلك الإلقاء في المفسدة فيما اذا كان الواقع حراماً وأدى الطريق الى عدم الحرمة فهما ليسا من لوازم حجية الطريق، بل هما مستندان الى جهل المكلف بالواقع فلا يكون تفويت بل فوت.

ويمكن ان يقال ايضاً: بان مصلحة الواقع او مفسدته متداركة بالمصلحة المترتبة على سلوك الطريق، وذلك باعتبار ان الطريق المنصوب من الشرع يكون بنظر الشارع اغلب مطابقة للواقع، بحيث ان لم يكن في البين طريق منصوب من قبله وقع المكلف غالباً في خلاف الواقع، فان طريق العلم به قليل، والعلم به ربما يكون جهلاً مركباً كما لا يخفى.

وان ابيت الا عن كونه مستلزماً للاحكام التكليفية مماثلة لمؤدى الطريق

وكيف كان ، فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال ، أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور :

أحدها : اجتماع المثليين من إيجابيين أو تحريميين مثلاً فيها أصاب ، أو ضدين من إيجاب وتحريم ومن إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما أخطأ ، أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام .

من الوجوب أو الحرمة أو غيرها من سائر الأحكام فكذلك أيضاً لا يلزم محذور، بناءً على كونها أحكاماً طريقيةً مجعولة عن مصلحة في نفسها باعتبار التوصل بها إلى الأحكام الواقعية، لا أنها أحكام موضوعية مجعولة باعتبار أحداث مصلحة أو مفسدة في مؤدى الطرق باعتبار قيامها، وذلك لأن الأحكام الظاهرية المجعولة، التي اعتبرت لأدراك المصالح الواقعية المترتبة على الأفعال بعناوينها الأولية، أنها تكون أحكاماً صورية طريقية محضة، من دون أن يكون في جعلها مصلحة سوى إدراك المصالح الواقعية كما عرفت، فلا يلزم اجتماع المثليين في صورة المصادفة ولا اجتماع الضدين في صورة المخالفة، ضرورة أن الأحكام الطريقية ليست أحكاماً حقيقة، بل غايتها الوصول إلى الأحكام الواقعية، وكذلك لا يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة، لأنه لا تكون في البين إلا المصالح أو المفسد المترتبة على الأفعال بعناوينها الأولية. وبذلك يرتفع سائر الإشكالات كما يظهر بالتأمل هذا.

مع أن الاجتماع أنها يكون فيها إذا كان موضوع الحكمين واحداً، وهو في المقام يكون متعدداً، لأن موضوع الحكم الواقعي هو مؤدى الطريق بعنوانه الأولي، وموضوع الحكم الظاهري هو السلوك على طبقه، وهما متغايران.

مضافاً إلى أن حديث الاجتماع بالاضافة إلى الضدين وطلبها في صورة المخالفة أنها يكون فيها إذا كان البعث إلى الفعل والزجر عنه فعليين، والمفروض

ثانيها : طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضد الواجب .

ثالثها : تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب ، أو عدم حرمة ما هو حرام ، وكونه محكوماً بسائر الأحكام .

والجواب : إن ما ادعي لزومه ، إما غير لازم ، أو غير باطل ، وذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته ، والحجية المجعلولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق ، بل إنما تكون موجبة لتنجز

أنها بالاضافة الى الحكم الواقعي ليسا كذلك لمكان الجهل بهما، وذلك لعدم امكان تعلّق البعث والزجر فعلاً بالنسبة الى الجاهل، فأنه مع جهله كما هو المفروض لا يمكن انبعائه وانزجاره والبعث والزجر فرع امكان الانبعاث والانزجار.

ولا يخفى أن ذلك لا يكون باعتبار تقيّد حكم الواقعي بالعلم، لعدم امكانه الآ على وجه دائر، بل إنما يكون باعتبار المانع وقصور المكلف عن الانبعاث والانزجار لجهله بالبعث والزجر كما لا يخفى.

هذا كله بناءً على أن مقتضى دليل اعتبار الأمارات هو جعل حكم طريقَي صوري ارشادي مماثل لمؤدّيها.

وأما بناءً على كونه مقتضياً لجعل حكم موضوعي شرعي حقيقي باعتبار حدوث المصلحة في مؤدّيها بسبب قيام الأمانة على الواقع فقد اجيب تارة بنحو الترتب كما يلوح من بعض كلمات الشيخ الانصاري قدّس سرّه، وذلك بان يقال: لا يلزم اجتماع الحكمين اصلاً، فإن الحكم الواقعي إنما يكون في مرتبة لا يكون في تلك المرتبة حكم ظاهريّ ابداً، ضرورة أن الحكم الواقعي إنما يكون مترتباً على الفعل بعنوانه الواقعي، والحكم الظاهري مترتب عليه بعنوان أن الامارة الكذائية قامت عليه.

وكذلك الحال بالاضافة الى اجتماع المصلحة والمفسدة وتزاحمهما. وذلك

التكليف به إذا أصاب ، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ ، ولكون مخالفته وموافقته تجريباً وانقياداً مع عدم إصابته ، كما هو شأن الحجة الغير المجعولة ، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدين ، ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والإرادة ، كما لا يخفى .

لأن التزاحم أنها يقع فيها اذا كانت الجهات في عرض واحد بخلاف المقام، فإن الجهة المحسنة او المقبحة التي نشأت من جهة مساعدة الأمانة أنها تعرض بعد تأثير جهة الحكم الواقعي.

وفيه أولاً أنه يلزم التصويب الأنقلابي، فإنه في مرتبة الحكم الظاهري ينقلب الحكم الواقعي، بمعنى أنه ليس في هذه المرتبة إلا ذاك الحكم الظاهري. وثانياً بأن الترتب باطل رأساً، وذلك لأنه وإن لم يكن الاجتماع في مرتبة الحكم الواقعي، ولكن لا يمحى عن الاجتماع في مرتبة الحكم الظاهري. وتارة أخرى اجيب عن المخاذير بأن المصلحة أنها تكون في نفس انشاء الحكم الظاهري، كما عن الشيخ الانصاري ويستفاد ايضاً من بعض كلمات المصنف، وعليه فلا مجال للاشكالات، ضرورة أن حديث الاجتماع أنها يصدق فيها اذا كان الحكمان متعلقين بموضوع، وكذلك اجتماع المصلحة والمفسدة، وعلى ما ذكر لا يكون للحكم الظاهري موضوع يتعلق به، ومصلحة الواقع ومفسدته أنها تكون قائمة بالفعل الفلاني، والموضوع الكذائي، ومصلحة الحكم الظاهري قائمة بنفسه.

وفيه ايضاً مضافاً الى أنه لا محصل له أن الأوامر أنها تلاحظ مرأتاً للغير وآلة للمأمور به، ولا تكون بنفسها ملحوظة ابداً، كما لا يخفى.

والتحقيق في الجسواب على ما حققه السيد الاستاذ هو أن حديث الاجتماع أنها يكون مبتنياً على كون الاحكام من قبيل الاعراض فلا يصح

وأما تفويت مصلحة الواقع ، أو الإلقاء في مفسدته فلا محذور فيه أصلاً ، إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الإلقاء .

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية ، أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام ، فاجتماع حكمين وإن كان يلزم ، إلا أنها ليسا بمثلين أو ضدين ، لأن أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه الموجب

اجتماعها في موضوع واحد مطلقا سواء أكان بينها التباين أم التضاد، ولكنه خلاف التحقيق، كما مرّ في بحث اجتماع الأمر والنهي، بل أنها تكون من الأمور الإضافية، فلا مانع من تعلق الأمرين أو الأمر والنهي بفعل واحد شخصي.

مضافاً إلى كفاية تعدّد العنوان في تعدّد الموضوع الذي به يرتفع محذور اجتماع المثلين أو الضدين، أو المصلحة والمفسدة كما مرّ في بحث اجتماع الأمر والنهي فراجع وتأمل تعرف.

ولكن لا يخفى أن كفاية تعدّد العنوان في تعدّد الموضوع لرفع المحذور، وإن كان جارياً في مسألة الاجتماع في الأمر والنهي، لكنه غير جاد في المقام، وذلك لوجود المندوحة هناك بخلاف المقام. لأن الأمر والنهي هناك يكونان متعلّقين بطبيعتين يمكن اجتماعهما في فرد واحد باعتبار اختيار المكلف ذاك الفرد في مقام الامتثال بسوء اختياره، نظير فعل الصلوة في الدار المغصوبة، فإن الأمر المتعلق بها لا يكون مبتلىً بالنهي المتعلق بطبيعة الغصب ولو في مقام اختيار المكلف ذاك الفرد، لأن طبيعة الصلوة في المقام بها هي طبيعة الصلوة مطلوبة للمولى وتكون مأموراً بها، وكذلك طبيعة الغصب بها هي مبغوضة للمولى ومنهى عنها ولو في مقام اتحادها مع الصلوة، فالصلوة في الدار المغصوبة بطبيعتها تكون مأموراً بها. ومنهياً عنها.

وهذا بخلاف المقام، فإن تعدّد العنوان فيه لا يجدي في رفع محذور

للتنجز ، أو لصحة الاعتذار بمجرد من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة
بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما ، حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في
فعل ، وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى ، إلا أنه إذا أوحى بالحكم
الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي ، أو ألهم به الولي ، فلا محالة
ينقدح في نفسه الشريفة بسببها ، الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثاً أو

الاجتماع، وذلك لعدم وجود المندوحة في المقام.

وتوضيح ذلك أن الأمر المستفاد من دليل حجية الأمانة وإن كان متعلقاً
بها بعنوان كلي جامع اعني عنوان اتباع الأمارات إلا أن كل واحد منها إذا قام
على وجوب فعل أو حرمة أو غيرها من الأحكام، يحدث فيه المصلحة أو
المفسدة حسب ما أدت إليه الأمانة على ما هو المفروض ، فيجعل على طبق ما
أدى إليه الأمانة حكماً من الأحكام من الوجوب أو الحرمة أو غيرها، فذلك
الفعل الشخصي الذي قامت الأمانة على وجوبه إن كان واقعاً محكوماً بحكم مع
قطع النظر عن قيام الأمانة، فيلزم أن يكون هذا الفعل محكوماً بحكمين مماثلين
أو مضادين من غير أن تكون في البين مندوحة، مثلاً صلوة الجمعة التي قامت
الأمانة على وجوبها تصير واجبة ولو باعتبار قيام الأمانة، فإن كانت بحسب
الواقع محرمة مثلاً يلزم أن يكون هذا الفعل الشخصي محكوماً بحكمين متضادين
من دون أن تكون في البين مندوحة، وكذلك الكلام بالاضافة إلى تراحم المصلحة
في الحكم الظاهري مع المفسده في الحكم الواقعي في صورة المخالفة أو العكس،
فإن المصلحة القائمة على فعل باعتبار قيام الأمانة مع ابتلائها بالمفسدة القائمة
على ذلك الفعل باعتبار نفسه لا تؤثر في الوجوب، فلا يمكن إنشاء الوجوب
على طبقها فإنه إيجاب بلا علة، وكذلك المفسدة لا تؤثر في الحرمة، فيلزم أن تكون
الواقعة بلا حكم، وأما إذا كانت الواقعة ذات مصلحتين: مصلحة الواقع، والحادثة

زجراً ، بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق ، بل إنما كانت في نفس إنشاء الامر به طريقاً .

والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه ، موجبة لإرادته أو كراهته ، الموجبة لإنشائه بعثاً أو زجراً في بعض المبادئ العالية ، وإن لم يكن في المبدأ

من قبل الأمانة، او مفسدتين فالأمر فيه سهل لعدم مزاحمة في البين.
لأن المصلحتين يمكن ان تكونا مؤثرتين في الوجوب المؤكد. وكذلك
المفسدتان يمكن ان تكونا مؤثرتين في تحريم مؤكد.

وعلى ما ذكرناه فالجواب عن اشكال اجتماع المثليين أو الضدين منحصر
فيما حققه السيد الاستاذ من أن الاحكام لا تكون من قبيل الاعراض حتى
يمنتع اجتماعها في موضوع واحد.

ومع الغض عن ذلك فيقال: أن الاحكام الواقعية في صورة خطأ الطرق
عنها لما لم تكن واصلة الى حد الفعلية باعتبار جهل المكلف، بخلاف الاحكام
الظاهرية فإنها واصلة الى حد الفعلية باعتبار العلم بها فلا مانع من اجتماعها في
موضوع واحد لعدم التضاد بينهما كما لا يخفى وذلك لاختلاف نوعها ومرتبتهما.

هذا بالاضافة الى اجتماع الحكمة، وأما بالاضافة الى تراحم الجهتين فلا
محيص عن الالتزام به، لكنه لا محذور فيه، فإن الأمارات لما كانت بنظر الشارع
اغلب مطابقة للواقع، موجبة لا يصال المكلف الى مصالح كثيرة، وان كان قد
يتفق خطائها عن الواقع، واذا لم يتعبد المكلف بها يقع في مفسد كثيرة، او يفوت
عنه مصالح وافرة، فبهذا الاعتبار ليس محذور في التعبد بها.

ان قلت: فعلى هذا لا بد ان يقيد وجوب الاتباع بما اذا لم تكن الامارة مؤدية الى
الخلاف، ولا يجوز اطلاق الحكم بنحو الاطلاق.

قلت: نعم. ولكن لما لم تكن للأمارات المؤدية الى الخلاف علامة يعلمها

الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة - كما أشرنا - فلا يلزم أيضاً اجتماع إرادة وكراهة ، وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً وزجراً ، وإنشاء حكم آخر طريقي ، ولا مضادة بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا ، ولا يكون من اجتماع المثليين فيما اتفقا ، ولا إرادة ولا كراهة أصلاً إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي ، فافهم .

المكلف حتى لا يتبعها، فلا مناص حينئذ عن الإطلاق حتى يوصل المكلف الى المصالح، ويحفظه عن الوقوع في المفاصد غالباً.

اقول: يمكن التفصي عن لزوم التزام بين الجهتين بأن يُقال ان فعلية تأثير المتزامين تابع لما يكون اقوى تأثيراً منها وان تساويًا تساقطاً، وعليهذا فان احرز الاقوائية او التساوي يعمل على طبقه، والّا فلا بد من الرجوع الى الدليل في مقام الاثبات ان كان موجوداً، ولا يبعد دلالة دليل الحكم الظاهري على اقوائية علته من المصلحة او المفسدة، وذلك لما كان قيام الأمانة والجهل بالواقع وعدم دليل عليه في مقام الاثبات.

وبالجملة الاشكالات بحذفها من دفعها بها ذكرنا، لأنه ان دل دليل التعبد بالامارات على خبيتها بمعنى كونها منجزاً للواقع في صورة الاصابة، وعذراً في صورة الخطاء، فليس في البين الا الاحكام الواقعية وعللها بلا مزاحم ومماثل ومضاد اصلاً كما لا يخفى، وان دل على كونها مستتبعا للحكم مماثل لمؤدّيها، وهذا الحكم المماثل اما ان يكون حكماً طريقياً سورياً مرشداً الى الاحكام الواقعية ومصالحها، بلا حدوث مصلحة سوى المصالح الواقعية فيها.

واما ان يكون حكماً حقيقياً شرعياً موضوعياً، يلاحظ في جعله الايصال الى المصلحة التي تحدث في مؤدى الأمانة من قبلها، لا الايصال الى المصالح الواقعية.

فعلى الاول وان كان في البين حكمان، الا أنّهما من نوعين، فلا يلزم اجتماع

المثلين او الضدين، ولا يأتي التزاحم ايضاً لأنه لا يكون في البين مصلحتان او مصلحة ومفسدة حتى تتزاحمان.

وعلى الثاني وان كان في بدء النظر كذلك، الا أنه بعد التأمل في ان الاحكام ليست من قبيل الاعراض، وفي أنه في صورة الاصابة لا يكون الا حكماً واحداً مؤكداً، وفي صورة الخطأ لا يكون الا حكماً واحداً يؤدي اليه الأمانة، وأما الحكم الواقعي الذي اخطأ عنه الأمانة فهو ليس في مرتبة الحكم الظاهري، لعدم فعليته لمكان جهل المكلف به، بخلاف الحكم الظاهري فإنه فعليّ منجز، يظهر اندفاع جميع ما ذكر.

ولكن الكلام في ظهور دليل التعبد بالامارات بالاضافة الى احدي المحتملات، ولا يبعد ظهوره في الاحتمال الأخير، اعني الموضوعية فقط، مضافاً الى بُعد كون المراد منه غيره، لأنه مستلزم ان لا يصل اكثر العباد في كثير من العبادات الى المصالح، وكان العمل على طبقها محض العذر، وهذا مستبعد جداً، وذلك لأنه وان كانت الامارات سقت بنحو الحكاية عن الواقع وكونها طريقاً اليه، الا ان مقتضى دليل حجيتها هو الاكتفاء بالعمل على طبقها في مقام الامتثال وان ظهر الخطأ والخلاف مطلقاً في الوقت وخارجه كما لا يخفى. ومن ذلك ظهر الحال في الاجزاء وعدمه، وان مقتضى الادلة هو الاجزاء، وتفصيله موكول الى مبحث الاجزاء.

بقي شيء وهو أنه بناء على ما ذكرناه، من ان مقتضى دليل التعبد هو الموضوعية لا الطريقة، يلزم ان لا تكون الامارات منجزة للاحكام الواقعية وانحصر تنجيزها في صورة العلم بها، ولازم ذلك لغوية جعل الاحكام الواقعية لمكان ندرة العلم بها.

اللهم ألا ان يقال: أن دليل التعبد بالأمارات كما يدل على الموضوعية كذلك يدل ايضاً على كون الأمارات منجزة للاحكام الواقعية ولا منافاة بينها فافهم.

ولازم ذلك ان تكون الواقعة الشخصية ذات حكمين: الحكم الواقعي والظاهري في آن واحد، والالتزام بذلك محل النظر، بل ممنوع، للقطع بأن الواقعة الشخصية في الشريعة السهلة لا يتعلّق بها ألا بعث او زجر واحد.

ويمكن التفصي عن ذلك بان يقال: ان الأمانة تارة تكون ناهضة على وجوب شيء او حرمة او غيرها من الاحكام وهي وان كان مقتضيها تأسيس حكم في قبال حكمه الواقعي، ويلزم منه ان يكون موضوع واحد ذا حكمين في آن واحد ألا أنها نادرة.

وتارة تكون ناهضة على تنقيح موضوع للحكم معلوم من الشرع، كما اذا قامت على شرطية شيء او جزئية او مانعته، مثل ان تقوم امانة على جزئية السورة للصلوة بعد معلومية وجوبها من الشرع، او تقوم امانة على ان ذاك المايع خمر بعد معلومية حرمة الخمر في الشرع، ومقتضى ذلك هو التوسعة في المأمور به او المنهي عنه، لا تأسيس حكم في قبال حكم آخر، بل ليس في البين ألا حكم واحد كوجوب الصلوة وحرمة الخمر، غاية الأمر ان مقتضى الامارة هو فردية ما قامت الامارة عليه لما يكون محكوماً بالوجوب او الحرمة.

وبعبارة اخرى مقتضى دليل الحجية في مثل المقام هو اثبات فرد تعبدى للطبيعة المأمور بها او المنهى عنها، وعليه فليس ألا حكم واحد، وامثلة هذا القسم من الامارات كثيرة، لا تحفى على من تتبع الأحاديث.

نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية ، كأصالة الإباحة الشرعية ، فإن الإذن في الإقدام والاقتحام ينافي المنع فعلاً ، كما فيما صادف الحرام ، وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه ، لا لأجل عدم مصلحة ومفسدة ملزمة في المأذون فيه ؛ فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقذاح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً ، كما في المبدأ الأعلى ، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف

قوله: نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية... الخ

اعلم أن المصنّف قدّس سرّه كان بصدد ابداء الفارق بين الامارات وبعض الاصول العملية في مقام الجمع بين الحكم الظاهري مع الواقعي، والفرق على ما ذهب اليه هو أن الحكم الظاهري في مؤدّى الأمارات لا يكون عن ارادة او كراهة منبعثتين عن المصلحة او المفسدة، والحكم الواقعي فيه أنّها يكون عن الارادة والكراهة المنبعثتين عنهما، فلا يلزم اجتماع الارادة والكراهة، ولا يلزم ايضاً اجتماع المثليين في صورة الاصلية، او اجتماع الضديين في صورة الخطأ، وذلك لاختلافهما بحسب النوع، بل يمكن ان يقال: ان الحكم الظاهري في مورد الأمارات لا يكون حكماً اصلاً، بل أنّها يكون طريقاً الى الواقع، وان كان في صورة الحكم، فإنّه فاقد للروح الذي هو عبارة عن الارادة والكراهة.

وهذا بخلافه في مؤدّى الأصول كاصالة الاباحة مثلاً، فإنّه لا بدّ فيه من التصرّف في الحكم الواقعي بان يقال: أنّ الحكم الواقعي فيه لا يكون عن ارادة وكراهة. وبعبارة اخرى يقال: أنّ الحكم الواقعي في مورد الاصول ليس بفعلي، والمراد من الفعلي هنا ما يكون في المرتبة الرابعة الذي يكون مساوفاً للتنجّز، ولا يصل الحكم الى هذه المرتبة الا بعد العلم به او قيام الحجة عليه، وليس المراد منه ما يكون في المرتبة الثالثة الذي يفارق التنجّز، ولا يحتاج وصوله الى هذه المرتبة الى العلم به او قيام الحجة عليه.

الواقعي بفعلي ، بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه ، كسائر التكاليف الفعلية التي تنتجز بسبب القطع بها ، وكونه فعلياً إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية ، فيما إذا لم ينقذ فيها الإذن لأجل مصلحة فيه .

فانقذ بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً ، كي يشكل تارة بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الأمانة

وعلى هذا فلا يرد على ما ذكرنا بعدم لزوم الإتيان بما قامت الأمانة على وجوبه، لمكان عدم لزوم الامتثال في الاحكام الانشائية ما لم تبلغ مرتبة البعث والزجر.

كما لا يرد عليه ايضاً بأنه كما يمتنع اجتماع المتنافيين والمتناقضين كذلك يمتنع احتماله ايضاً، ووجه الاحتمال عدم خلو موارد الامارات والاصول من الاحكام الواقعية الفعلية، ووجه عدم ورود الاشكال ان الاحكام الواقعية في المقام ما وصلت الى مرتبة الفعلية بالمعنى الثاني لمكان الجهل بها. فلا تنافي قطعاً في البين، فإين احتماله؟ وبما ذكرنا ظهرانً للاحكام خمس مراتب: الاقتضاء، والانشاء، والفعلية بمعنى كون الحكم على صفة لو علم المكلف به لتنجز عليه، والفعلية التي تكون من جميع الجهات فعليا بحيث لا يشذ منها شيء، والوصول الى هذه المرتبة يحتاج الى علم المكلف به وقيام الحجة عليه، فإن جهل المكلف به يمنع عن فعليته بهذا المعنى، والتنجز الذي يكون مساوقاً للفعلية بمعنى الاخير، ولا يصل الحكم الى المرتبة الخامسة، بل الرابعة الا بعد رفع المانع وهو الجهل به.

وهذا التصرف اعني الالتزام بعدم فعلية الحكم بالمعنى الثاني في مؤدى أصالة الاباحة مما لا بد منه، وان قلنا بان الاذن في موردها أنها يكون لاجل مصلحة في نفس الأذن لا في المأذون فيه، وذلك لوضوح التنافي بين فعلية الحكم

على وجوبه ، ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر ، ولزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان .
لا يقال : لا مجال لهذا الإشكال ، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأمانة إليها إنشائية ، لأنها بذلك تصير فعلية ، تبلغ تلك المرتبة .

فإنه يقال : لا يكاد يجرز بسبب قيام الأمانة المعتبرة على حكم إنشائي لا حقيقة ولا تعبداً ، إلا حكم إنشائي تعبداً ، لا حكم إنشائي أدت إليه الأمانة ، أما

الواقعي والترخيص الفعلي.

والسرّ في ذلك الفرق، هو أنّ الأمارات أنّها تكون ناظرة الى الاحكام الاوليّة الواقعيّة، والغرض من جعلها ايصال المكلف الى مصالحها بتوسطها وان اتفق الخطاء عن الواقع في بعض الاوقات، بخلاف بعض الاصول فأنه لا يكون ناظراً الى الواقع اصلاً، ولا يكون الغرض من جعله الايصال الى المصالح الاوليّة، بل يكون مؤداها احكاماً برأسها.

لا يقال: يمكن ان يكون الغرض من جعل بعض الاصول كاصالة الاباحة مثلاً هو ايصال المكلف الى مصلحة عامة، وهي استقامة العيش الذي له دخل في تحصيل الكمالات الاخرية، وعدم وقوعه في محذور الحرج والعسر امتناناً.

وذلك لأنّ العباد اذا لم يرخصوا في الفعل والترك يقعون في مشقة الاحتياط. فاللطف يقتضي جعل الترخيص صيانة عن الوقوع في المشاق.

فأنه يقال: الغرض من المصالح التي جعلت الأمارات لادراكها ليس مطلق المصلحة النوعية، بل مصالح الافعال بعناوينها الاوليّة الواقعيّة فافهم وتأمل جيداً.

هذا كلامه في وجه الفرق بين مؤدّى الأمارات والاصول، ولكن لا يخفى

حقيقة فواضح ، وأما تعبداً فلأن قصارى ما هو قضية حجية الأمانة كون مؤداها هو الواقع تعبداً ، لا الواقع الذي أدت إليه الأمانة ، فافهم .

ألهم إلا أن يقال : إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع - الذي صار مؤدى لها - هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء ، لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلاً ، وإلا لم تكن لتلك الدلالة مجال ، كما لا يخفى .

وأخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك ؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والأصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية ؛ ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين ، كذلك لا يمكن احتماله .

عليك ما فيه، لانه ليس فرق بين مؤدى الطرق والاصول بناء على ما ذكره قدس سره من أن جعل الاصول كاصالة الاباحة مثلاً أنها يكون لاجل مصلحة في نفس الاذن لا المأذون فيه، وذلك لأن الحكم الظاهري في الأصول كما يتعلّق به الارادة في الترخيص، كذلك تتعلّق به ارادة البعث بالاضافة الى الحكم الذي يكون مؤدى الطرق والأمارات، لبداهة أن الغرض من جعل الطرق هو بعث المكلف نحو الحكم الواقعي فيما لا يمكن ان يكون الحكم الواقعي محركاً وداعياً لمكان الجهل به، فلا يمكن انفكاكه عن الارادة، وعلى هذا يبقي الاشكال على حاله، فلا بدّ من التفصّي عنه بما يتفصّي به عنه في الاصول، وهو الالتزام بعدم فعلية الاحكام الواقعية في موارد قيام الأمانة على الخلاف، والجواب في كليهما سواء كما لا يخفى.

بقي شيء وهو أنه وإن كان قد اجاب بعض الاجلة بالترتب، وجعله جواباً برأسه في مقابل الجواب عن الاشكال بالالتزام عدم فعلية الاحكام الواقعية عند الجهل بها وقيام الأمانة على خلافها.

فلا يصح التوفيق بين الحكمين ، بالتزام كون الحكم الواقعي - الذي يكون مورد الطرق - إنشائياً غير فعلي ، كما لا يصح بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين ؛ ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين ، وذلك لا يكاد يجدي ، فإن الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي ، إلا أنه يكون في مرتبته أيضاً .

وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة ؛ فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق ، فإنه دقيق وبالتأمل حقيق .

الآن الجواب عنه أنها يتم بها منضماً ، وذلك لأن الترتب أنها يصح فيها اذا لم تبلغ الاحكام الواقعية الى مرتبة الفعلية لمكان الجهل بها، ضرورة ان الاحكام الواقعية باعتبار الجهل بها أنها تكون علة وباعثاً لجعل الاحكام الظاهرية، وذلك لأن الترتب في الامر عبارة عن كون احد الامرين مطلقاً والآخر مشروطاً ومعلقاً، كترتب الامر بالمهم بالاضافة الى الامر بالاهم، فان الامر بالمهم مشروط بعصيان الامر المتعلق بالاهم، والامر المتعلق بالاهم مطلق كالامر المتعلق بانقاذ الغريق المسلم فيما اذا زاحمه انقاذ النبي، فان الامر بانقاذ المسلم مترتب ومعلق على عصيان الامر المتعلق بانقاذ النبي مطلقاً، والمقام من هذا القبيل، فان الامر الظاهري مترتب ومعلق على الجهل بالاحكام الواقعية، وهي باعتبار الجهل بها تصير علة لجعل الاحكام الظاهرية، ولكن الامر الواقعي يتعلق بالفعل بعنوانه الواقعي مطلقاً، وبذلك ظهر احتياج حسم الاشكال بالجوابين معا فافهم وتأمل^(١).

(١) وجه التأمل هو ان الالتزام بعدم فعلية الاحكام يفنيها عن التزام الترتب في الاحكام - ومع عدم الالتزام بعدم الفعلية لا مجال للترتب اصلاً، وذلك لانه مع عدم فعلية الاحكام يندفع اشكال اجتماع المثلين او الضدين واجتماع الارادة والكراهة، فانه لا مضادة بين الحكم

ثالثها : إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبد به واقعاً ، عدم حجيته جزماً ، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعاً ، فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما أتصف بالحجية فعلاً ، ولا يكاد يكون الاتصاف بها ، إلا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً ؛ ضرورة أنه بدونها لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته ، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها ، ولا يكون

قوله: ثالثها: أن الأصل فيما لا يعلم اعتباره..

اعلم انه بعد ما عرفت سابقاً من أنه لا مانع عن التعبد بالامارات الغير العلمية عقلاً، ولا يلزم منه محذور اصلاً، فان شككنا في اعتبار الامارة الكذائية شرعاً، وأنه هل امر الشارع باتباعها او جعلها حجة اولا، هل يكون في البين ما يحرز به الحجية او عدمها اولا؟

فيقال، وعلى الله الاتكال: أن الأصل في المقام هو عدم الحجية بمعنى عدم ترتب اثر الحجية من لزوم الاتباع وقبح المخالفة، وحسن المؤاخذة على تقدير المخالفة على ما لا يعلم حجيته، وذلك لاستقلال العقل بقبح المؤاخذة على ترك العمل بمؤدى الأمانة المشكوكة حجيتها، وبعدم كونها عذراً للمكلف فيما اذا عمل على طبقها مع امكان احراز الواقع بغيرها، مثلاً اذا قامت الامارة الكذائية،

الذي وصل الى حد البعث والزجر كالحكم الظاهري وبين الحكم الواقعي الذي لم يصل الى هذا الحد في مرتبة الاصول والامارات، ومعه لا نحتاج الى الترتب في حسم الاشكال، ومع الفعلية من جميع الجهات لا موقع لترتب حكم على آخر، وذلك لأن حكم المترتب إنما يصح ويأتي فيما اذا لم يكن حكم المترتب عليه باقياً على حاله كما اذا سقط الأول بالعصيان مثل الأمر المتعلق بالمهم بعد عصيان الأمر المتعلق بالاهم، او كان الأمر الأول بمثابة يصح معها جعل الثاني، وهي كون الأول في مرتبة عدم الفعلية، فلا يصح جعل الثاني مع فرض الفعلية حتى في حال الجهل، فافهم.

مخالفته تجريباً ، ولا يكون موافقته بما هي موافقة انقياداً ، وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته ، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه ، للقطع بانتفاء الموضوع معه ، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان .

وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام ، وصحة نسبته إليه تعالى ، فليس من آثارها ؛ ضرورة أن حجية الظن عقلاً - على تقرير الحكومة في حال

مع الشك في امر الشارع باتباعها، على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ولم يعمل العبد على طبقها، فالعقل مستقل بعدم صحة المواخذة على ترك العمل بها، بل يمكن ان يقال: أنه مع الشك في الحجية يقطع بعدم الحجية، ومع القطع به لا يحتاج اثبات عدم الحجية بالاصل، وذلك لأن الحجية لا تصل الى مرتبة الفعلية إلا بعد العلم بامر الشارع باتباعها نظير فعلية الاحكام الواقعية، فإنها بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً منوط بالعلم بها. *مختصر علوم إسلامي*

وايضاً مع الشك في الحجية يقطع بعدم ترتب شيء من الآثار المرغوبة على شيء شك في حجيته، وذلك للقطع بانتفاء الموضوع مع الشك، وما ذكرناه في المقام من القطع بعدم الحجية مع الشك فيها جارفي الاحكام الواقعية فإنها مع الشك فيها لا تصل الى مرتبة الفعلية، ومع عدم وصولها الى تلك المرتبة باعتبار الجهل بها يقطع بعدم فعليتها وعدم ترتب الآثار عليها بلا احتياج الى الاصل كما لا يخفى.

قوله: وأما صحة الالتزام... الخ

اعلم أن هذا الكلام ناظر الى ما ذهب اليه بعض المحققين كالشيخ الانصاري قدس سره فإنه ذهب الى ان الاصل في المقام هو حرمة العمل على طبق ما لم يعلم اعتباره من الظنون حراماً تكليفاً، واستدل عليه بالادلة الاربعة.

الانسداد - لا توجب صحتها ، فلو فرض صحتها شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها ، ومعه لما كان يضر عدم صحتها أصلاً ، كما أشرنا إليه آنفاً .

فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد ، وعدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام ، فلا يكون الاستدلال عليه بهم ، كما أتعب به شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - نفسه الزكية ، بما أطنب من النقض والإبرام ، فراجعه بما علقناه عليه ، وتأمل .

وقد انقذح - بما ذكرنا - أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل ، فتدبر جيداً .

وذلك منه مبني على ما اختاره من أن العمل بالظن أنها هو العمل على طبقه بالالتزام بأن مؤداه هو حكم الله، وبجرد العمل على طبقه من دون التزام لا يكون عملاً به، فصحة الالتزام وعدم كونه حراماً دائر مدار الحجية.

ويظهر من كلامه قدس سره أنه جعل صحة الالتزام من آثار الحجية وعدمها من آثار عدمها، فالمصنف قدس سره بقوله: «وأما صحة الالتزام» اجاب عنه، وبيان الجواب هو أن صحة الالتزام ليست من آثار الحجية، والدليل على ذلك هو أن الظن في حال الانسداد، مع كونه حجة عقلا، لا يوجب صحة الالتزام قطعاً، لأن حكم العقل باتباعه إنما يكون باعتبار أن الأخذ بطرف الراجح يكون مؤمناً، لا أنه يحكم بأن مدلول الظن هو حكم الله تعبداً حتى يصح الالتزام به، وهذا إنما يتم على تقرير الحكومة لا الكشف، كما أن عدم صحة الالتزام ليس من آثار عدم الحجية فإن قام دليل فرضاً على عدم صحة الالتزام بمدلول ظن مثلاً لا يضر بحجيته أن قام دليل على الحجية أصلاً، فتأمل جداً.

إذا عرفت ذلك ، فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول .

فصل

لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة ؛ لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات ، مع القطع بعدم الردع عنها ، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه ، كما هو واضح .

والظاهر أن سيرتهم على اتباعها ، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً ، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً ، ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها ، بعدم إفادتها للظن بالوفاق ، ولا بوجود الظن بالخلاف .

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه ؛ ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى ، من تكليف يعمه أو يخصه ، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج ، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه ، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه ؛ ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين .

وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب ، إما بدعوى

قوله: إذا عرفت ذلك فما خرج موضوعاً.. الى قوله: لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع... الخ.

أن الأصل فيما إذا شك في حجية شيء من الامارات هو عدم حجيته إلا إذا قام دليل قطعي على حجيته. وهذا واضح كما عرفت، وإنما الكلام في تعيين ما قام الدليل على حجيته، وما قام الدليل على حجيته امور:

منها ظهور الكلام في معنى مطلقاً، سواء اكان معنى مجازياً او حقيقياً،

اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به ، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به .

أو بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شائخة ومطالب غامضة عالية ، لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولى الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله ، كيف ؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الأفاضل ، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء .

أو بدعوى شمول التشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر ، لا أقل من احتمال شموله لتشابه التشابه وإجماله .

أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتاً ، إلا أنه صار منه عرضاً ؛ للعلم الإجمالي بطرء التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره ، كما هو الظاهر .

أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي ، لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى .

ولا يخفى أن النزاع يختلف صغرياً وكبرياً بحسب الوجوه ، فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغرياً ، وأما بحسبهما فالظاهر أنه كبروي ، ويكون

وذلك بلا فرق بين الكتاب المبين واحاديث سيّد المرسلين والأئمة الطاهرين، ويعبر عن هذا الامر باصالة الظهور، وقبل نقل الخلاف ومنشأه لابد من بيان دليل الحجية على ذلك، فنقول: الدليل القطعي على حجية الظهور هو بناء العقلاء، فإن سيرتهم وطريقتهم الأخذ بظهور الكلمات حتى في مقام احتمال ارادة الخلاف في تعيين المراد، وذلك منهم كالنار على المنار، والشمس في رابعة النهار، حتى أن بعضهم يحتج عليها على بعض من غير أن ينكر، وذلك بضميمة عدم ردع من الشارع يكون حجة قطعية على حجية اصالة الظهور.

ان قلت: من اين عدم الردع؟ قلت: لانه لا يكون للشارع اختراع

المنع عن الظاهر ، إما لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً ، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي ، وكل هذه الدعاوي فاسدة :

أما الأولى ، فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومجكماته ؛ بداهة أن فيه ما لا يختص به ، كما لا يخفى .

وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنما هو لأجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله ، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقاً ولو مع الرجوع إلى رواياتهم والفحص عما ينفيه ، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به ، كيف ؟ وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته .

وأما الثانية ، فلأن احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام وحجيتها ، كما هو محل الكلام .

وأما الثالثة ، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه ، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل ، وليس بمتشابه ومجمل .

طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، ولو كانت له طريقة خاصة في ذلك كان عليه اعلامنا بذلك، فإنه من أهم المقاصد وأعظم المطالب، فإن طريق اتصال الأحكام الواقعية الينا منحصر في الكلام مع قلة نصوصيته في افهام المرام، ولم يصل الينا ما يدل على غير ما ذكرنا، سوى ما يتوهمه الاخباريون من بعض الاخبار الواردة في مقام النهي عن الاتكال بكتاب الله، وسنبين انشاء الله عدم دلالة لها في ذلك، هذا بناء على ما ذهب اليه المحققون، ولكنه يظهر من بعض كصاحب «القوانين» الخلاف في ذلك، فإنه قد ذهب الى عدم حجية الظهور مطلقا، من غير فرق بين الاخبار وكتاب الله، الا من باب الظن المطلق

وأما الرابعة ، فلأن العلم إجمالاً بطروء إرادة خلاف الظاهر ، إنما يوجب الإجمال فيها إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال .

مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به ، غير بعيدة ، فتأمل جيداً .

وأما الخامسة ، فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير ، فإنه كشف القناع ولا قناع للظاهر ، ولو سلم ، فليس من التفسير بالرأي ، إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به ، وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره ، لرجحانه بنظره ، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاك الاعتبار ، من دون السؤال عن الأوصياء ، وفي بعض الأخبار (إنما هلك الناس في التشابه ، لأنهم لم يقفوا على معناه ، ولم يعرفوا حقيقته ، فوضعوا له تأويلًا من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم) .

هذا مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك ، ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره ، ضرورة أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن ، مثل خبر الثقلين ، وما دل على التمسك به ، والعمل بما فيه ، وعرض الأخبار المتعارضة عليه ، ورد الشروط المخالفة له ،

الشخصي، وذلك منه مبني على ما اختاره قدس سره من انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلينا، لانحصار حجية الظهور بالاضافة الى من خوطب بالكلام ومقصوداً بالافهام، فراجع كلام تعرف مرامه.

ولا يخفى أن مرجع قوله عدم جريان طريقة العقلاء على الاخذ بالظهورات بالإضافة الى غير من قصد افهامه، ولكنه بمعزل عن التحقيق، ضرورة أن الانام مقصودون بالافهام الى يوم القيام، والمخاطب وغيره مشتركون

وغير ذلك ، مما لا يحصى عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه ، ضرورة أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط ، أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها ، ليست إلا ظاهرة في معانيها ، ليس فيها ما كان نصاً ، كما لا يخفى .

ودعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو : إمّا بإسقاط ، أو تصحيف ، وإن كانت غير بعيدة ، كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار ، إلا أنه لا يمنع عن حجية ظواهره ، لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلاً .

ولو سلم ، فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام ، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجية آياتها ، لعدم حجية ظاهر سائر الآيات ، والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة ، وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك ، كما لا يخفى ، فافهم .

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به ، لأخل بحجتيه ؛ لعدم انعقاد ظهور له حينئذ ، وإن انعقد له الظهور لولا اتصاله .

في التكليف ومفاد الكلام، غاية الأمر وصول مفاد الكلام إلى غير المخاطب إنما يكون بتوسط الكتابة والولاية وغيرها من طرق الاتصال، وإذا وصل كلام الشارع إلى كل واحد إلى يوم القيام يصدق أنه خاطبه بهذا الكلام بلا كلام مضافاً إلى أن بناء العقلاء وطريقتهم سارية وجارية مطلقاً، حتى بالاضافة إلى غير المخاطبين بالكلام، كما يشهد بذلك الخاص والعام، فتأمل.

وأما الاخباريون فقد ذهبوا إلى عدم حجية خصوص ظواهر الكتاب، وما يمكن أن يكون مستنداً لهم أمور:

الأول: الاخبار المدعي ظهورها في المنع عن العمل بظواهر الكتاب

ثم إن التحقيق أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يظهرن) بالتشديد والتخفيف ، يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال ، لعدم إحراز ما هو القرآن ، ولم يثبت تواتر القراءات ، ولا جواز الاستدلال بها ، وإن نسب إلى المشهور تواترها ، لكنه مما لا أصل له ، وإنما الثابت جواز القراءة بها ، ولا ملازمة بينهما ، كما لا يخفى .

ولو فرض جواز الاستدلال بها ، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى ، بناء على اعتبارها من باب الطريقة ، والتخير بينها بناء على السببية ، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات ، فلا بد من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم ، حسب اختلاف المقامات .

المجيد.

الثاني: العلم الاجمالي بوقوع التحريف في الكتاب كما يظهر من ظاهر بعض الاخبار ايضاً.

الثالث: العلم الاجمالي بورود التخصيص والتقيد في عموماته ومطلقاته، ووقوع الاستعمالات المجازية.

الرابع: وجود التشابه في الكتاب مع الجهل بشخصه ومقداره، مع ورود النهي عن اتباعه.

ولا يخفى ما في هذه الامور من عدم الدلالة على عدم الحجية.

فصل

قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام : فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزماً - بحسب متفاهم أهل العرف - هو ذا فلا كلام ، وإلا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الأصل عدمها ، لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداء ، لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها ، كما لا يخفى ، فافهم .

وإن كان لاحتمال قرينة الموجود فهو ، وإن لم يكن بخال عن الإشكال - بناءً على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد - إلا أن الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل ، وإن كان لأجل الشك فيها هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً ، فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه ، فإنه ظن في أنه ظاهر ، ولا دليل إلا على حجية الظواهر .

قوله: فصل قد عرفت حجية ظهور الكلام... الخ

اعلم أن الكلام الصادر عن المتكلم للافادة أما ان يكون له بحسب التفاهم العرفي ظهور في معنى، بمعنى أن العرف يجعلون اللفظ الكذائي قالباً للمعنى الفلاني ومرأتاً له، ويعبرون به عنه في محاوراتهم بحيث لا يتحIRON في معناه لا اشكال في اتباع الظهور الكذائي قطعاً، كما عرفت في الفصل السابق آنفاً، وذلك بلا فرق بين المعنى الحقيقي والمجازي، فإن بناء العقلاء في الاخذ بالظهور يكون مطلقاً ولو بالاضافة الى المعنى المجازي.

وأما ان لا يكون للكلام بحسب التفاهم ظهور بحيث يتحير العرف في معناه ويكون اللفظ مجملاً، وهذا بحسب منشأ الاجمال ينقسم على اقسام: الاول: ما يكون منشأ الاجمال فيه احتمال وجود قرينة، ولا شبهة في هذا

نعم نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع ، واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك ، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد ، ولو مع المخاصمة واللجاج ، وعن بعض دعوى الإجماع على ذلك .

وفيه : أن الاتفاق - لو سلم اتفاقه - فغير مفيد ، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة .

والإجماع المخصل غير حاصل ، والمنقول منه غير مقبول ، خصوصاً في مثل المسألة مما احتمل قريباً أن يكون وجه ذهاب الجدل لولا الكل ، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها .

القسم أن العرف لا يعتني بذلك الاحتمال ويكون بنظره كمقطوع العدم، بل يمكن أن يقال: أن عد هذا القسم من المجملات يكون من المسامحات، فإن الاجمال في مثله أنها يكون بالنظر البدوي المسامحي. والآ عند التأمل والنظر العمقي يكون من الميّنات كما لا يخفى.

الثاني: أن يكون منشأ الاجمال قرينة موجودة. ولا ينبغي الاشكال في التوقف فيه، وذلك لعدم اعتبار اصالة عدم القرينة الموجودة، لعدم كونها أصلاً عقلاً ثانياً أو تعبديةً، ولا مجال للتمسك بأصالة الحقيقة هنا، ولو قلنا بحجيتها تعبديةً، ولا طريق لنا في مثلها إلا الرجوع الى سيرة العقلاء، وبنائهم على ما نشاهد هو التوقف في هذه الصورة. ووجه انحصار الطريق في سيرة العقلاء هو أنه ليس من وظيفة الشارع بيان الوضع وكيفية واحكامه، سلّمنا ذلك، ولكن لم يكن في الاخبار والآثار ما يدل على ذلك، ولا اجماع مفيد في ذلك.

الثالث: أن يكون منشأ الاجمال الشك فيها هو الموضوع له لغة او المفهوم منه عرفاً، ومحصل الكلام في هذا المقام أن الظن في تشخيص ما هو الموضوع له

والمتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان ، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع ، بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك ، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال ، بداهة أن همه ضبط موارد ، لا تعيين أن أياً منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً ، وإلا لوضعوا لذلك علامة ، وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه ، للانتقاض بالمشترك .

وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى ، لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً ، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه ، وإن كان المعنى معلوماً في الجملة لا يوجب اعتبار قوله ، ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام ، كما لا يخفى ، ومع الانسداد كان قوله معتبراً إذا أفاد الظن ، من باب

لغة او المفهوم منه عرفاً ليس بمعتبر أصلاً، وذلك لعدم دليل على حجيته جزماً سوى ما توهم، وسنشير الى بطلانه قريباً، مضافاً الى أن الاصل فيها شك في حجيته هو عدم الحجية كما تقدم هذا، ولكنه نسب الى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في اثبات الاوضاع وتشخيص الموضوع له، وغاية ما يمكن ان يستدل به على حجيته في ذلك وجهان:

احدهما: أن اللغوي خبير في ذلك، وبناء العقلاء مستقر على الرجوع الى اهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص به، فقول اللغوي في تشخيص ذلك حجة باعتبار خبريته في ذلك، وطريقة العقلاء اتباع قول كل خبرة من كل فن. وثانيهما: الانسداد الصغير، وبيانه أن موارد الحاجة الى قول اللغوي اكثر من ان تحصى، وذلك لأن باب العلم بتفاصيل المعاني منسد علينا فلا بد من الرجوع الى قول اللغوي في احرازها، فانه مع الانسداد وعدم الرجوع الى قول اللغوي لا يمكن استنباط الاحكام، لانه محتاج الى احراز المعاني ولو بطريق الظن فيها اذا انسدت باب العلم بها كما لا يخفى.

حجية مطلق الظن ، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد .

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره ، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمة لا العلة .

لا يقال : على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة .

فإنه يقال : مع هذا لا تكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها ، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى ، وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى - بعد الظفر به وبغيره في اللغة - وإن لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز ، كما اتفق كثيراً ، وهو يكفي في الفتوى .

ولكن كل من الوجهين ممنوع، أما الأول فلمنع الصغرى، ضرورة عدم كون أهل اللغة خبيراً فيما هو المقصود، لأن المقصود فهم المعاني الحقيقية للالفاظ وتشخيصها عما سويها من المعاني المجازية، وليس وظيفة اللغوي إلا بيان موارد الاستعمال وهي اعم من الحقيقة والمجاز، ودعوى ظهور نقلهم في ذلك غير مفيدة لاحتمال الاشتراك وعدم قرينة وأماره في كلامهم في تعيين ذلك، وذلك كله وإن سلمنا الكبرى اعني بناء العقلاء كما لا يخفى.

وأما الثاني فلأنه لما كان الواقع لا يخلو أما ان يكون باب العلم بالاحكام منفتحاً وأما يكون منسداً، فعلى تقدير الانفتاح يكون الظن باللغات غير مفيد، وعلى فرض الانسداد يكون غير سديد، ضرورة أن الظن في هذه الصورة بنفسه إنما يكون معتبراً، بحيث ان لم يكن الظن بها حاصلاً لم يكن للظن باللغات حاصل، بل للعلم بها ايضاً لم يكن حاصل كما لا يخفى نعم ربما يتفق بالظن باللغات الظن بالاحكام، ولكنه انها يكون معتبراً باعتبار المتولد والمسبب، لا باعتبار الموجب والسبب جزماً فافهم.

فصل

الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص ، من جهة أنه من أفراد ، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص ، فلا بد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له ، بعمومها أو إطلاقها .

وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور :

الأول : إن وجه اعتبار الإجماع ، هو القطع برأي الإمام (عليه السلام) ،

قوله: فصل الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة ... الخ

اعلم أن التحقيق فيه يستدعي تمهيد مقدمات:

منها في بيان معنى الاجماع لغة واصطلاحاً، أما الاجماع في اللغة فهو يطلق على معنيين: الاول العزم، يقال: إن زيدا أجمع على كذا، أي عزم عليه، والثاني الاتفاق، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ﴾^(١) أي اتفقوا.

وأما اصطلاحاً فقد نقل في اصطلاح الأصوليين عن الاتفاق المطلق الصادق على اتفاق شخصين في شيء إلى اتفاق خاص لاجل خصوصية في هذا الفرد الخاص، وهو عند العامة عبارة عن اتفاق جميع علماء الأمة على أمر ديني في عصر واحد من الأعصار مطلقاً من غير تقييد بعصر دون عصر، ولا مشروط بكونه في جميع الأعصار. وتمسكوا لحجته بالآية الشريفة: ﴿وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢)، وبالمروي

(١) سورة يوسف: ١٦.

(٢) سورة النساء: ١١٥.

ومستند القطع به لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو علمه بدخوله (عليه السلام) في المجمعين شخصاً ، ولم يعرف عيناً ، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه (عليه السلام) عقلاً من باب اللطف ، أو عادة أو اتفاقاً من جهة حدس رأيه ، وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلاً ولا عادة ، كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع ، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول جنابه (عليه السلام) في المجمعين عادة ، يحكون الإجماع كثيراً ، كما

عن النبي صلى الله عليه وآله: «لا تجتمع أمّي على الخطاء»^(١)، ولا ملاك آخر لهم. وأما الخاصّة من الاصوليين فقد تبعوا العامّة في اطلاق ذاك اللفظ على ذاك المعنى، والقول بحجّيته ان تحقق. ليس بملاك الاتفاق والاجتماع نفسه، بل بملاك اشتغاله على قول المعصوم، لأنّه لا يغلو زمان من امام معصوم وعلى هذا فان اتفق جميع علماء الامة من غير خروج احد منهم على امر وعلى حال فالامام داخل فيهم بلا كلام.

منها في بيان مستند القطع برأي المعصوم ، اعلم ان في المقام ثلاث مسالك: الدخول، والكشف، والحدس، اما الاول فهو عبارة عن دخول الامام بشخصه وقوله في المجمعين ولم يعلم بشخصه الشريف، بل علم اجمالاً بأنّه احد المتفقين، فمستند القطع فيه هو العلم الاجمالي، وهذا مسلك المتقدمين على شيخ الطائفة ابي جعفر الطوسي مثل المفيد، والسيد ابن زهرة والسيد المرتضى رضوان الله عليهم، وبعض المتوسطين كصاحب «المعالم»، ويسمّى هذا الاجماع

(١) رغم اشتهاار هذا الحديث عند المتأخرين ونقلهم في كتبهم الكلامية والأصولية، ولكنّا لم نجد فيما توصلنا إليه من كتب: الأخبار والصّاح إلامضامين: «إنّ أمّي ... أو أمة محمّد - لا تجتمع على ضلالة»، «لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة» رجامع: سنن أبي داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي، ومستدرك الحاكم، والجامع الصغير للسيوطي، واصول السرخسي وغيرها لكن عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

أنه يظهر من اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب ، أنه استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله (عليه السلام) ومن اعتذر عنه بانقراض عصره ، أنه استند إلى قاعدة اللطف .

هذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك ، على ما يشهد به مراجعة كلماتهم ، وربما يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته (عليه السلام) وأخذ الفتوى من جنابه ، وإنما لم ينقل عنه ، بل يحكي الإجماع لبعض دواعي الإخفاء .

الأمر الثاني : إنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع ، فتارة ينقل رأيه (عليه السلام) في ضمن نقله حديثاً كما هو الغالب ، أو حساً وهو نادر جداً ، وأخرى لا ينقل إلا ما هو السبب عند ناقله ، عقلاً أو عادة أو اتفاقاً ، واختلاف ألفاظ النقل

بالإجماع الدخولي، وهذا القسم نادر الوجود بل معلوم العدم، فأنهم في زمان ظهورهم عليهم السلام كانوا معلومين بأشخاصهم الشريفة واقوالهم المنيفة، ولم يكونوا مستورين عن الانظار، بل كانوا كالشمس في رابعة النهار، وفي زمان الغيبة وإن كان وجود الحجة في العالم «عجل الله فرجه الشريف» من المسلمات والضروريات، إلا أن وجوده بين المجتهدين وأنه من أحدهم محل الشك والانكار، بل المنع كما لا يخفى على ذوي الانظار.

وأما الثاني فهو عبارة عن اتفاق جماعة على قول بحيث يكشف قولهم واتفاقهم من باب الملازمة العقلية عن صدور الحكم عن الامام عليه السلام بمعونة قاعدة اللطف، فمستند القطع فيه هو الملازمة العقلية القطعية بين اتفاق جماعة على مسئلة وكونها رأياً للامام عليه السلام، بمعونة قاعدة اللطف، وبيانها أنه إذا اتفق العلماء على مسئلة خلاف رأيه الشريف يجب عليه ردعهم عنها، فإذا لم يردع، أو لم يعلم ردعه علمنا أن المسئلة تكون موافقة لرأيه الشريف، وهذا هو مسلك الشيخ، وإن كانت له طريقة أخرى أيضاً وهي الطريقة الاولى كما

أيضاً صراحةً وظهوراً وإجمالاً في ذلك ، أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب .

الأمر الثالث : إنه لا إشكال في حجية الإجماع المنقول بأدلة حجية الخبر ، إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس ، لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جداً ، وكذا إذا لم يكن متضمناً له ، بل كان محضاً لنقل السبب عن حس ، إلا أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً عقلاً أو عادة أو اتفاقاً ، فيعامل

يظهر لمن تأمل كلامه في «العدة» المصنفة في الأصول، ويسمى هذا الإجماع بالإجماع الكشفي واللفظي ولا يخفى أن تسمية مثل هذا الاتفاق بالإجماع مسامحة وخارجة عن الاصطلاح، فإنه على الفرض لم يكن باتفاق الكل، لخروج الإمام عليه السلام على المفروض عن المتفقين.

وأما الثالث فهو عبارة عن اتفاق جماعة لا يمكن تواطؤهم على الخطاء عادة أو اتفاقاً باعتبار علو مرتبتهم وعلو فهمهم أو قرب زمانهم بزمان رؤسائهم أو غيرها مما يوجب القطع برأي إمامهم بطريق الحدس، فمستند القطع فيه هو الحدس وهذا هو مسلك المتأخرين، ويسمى بالإجماع الحدسي، وتسمية هذا بالإجماع أيضاً من باب المسامحة.

ولا يخفى ما في المسلكين الأخيرين، فإن الصغرى فيها ممنوعة، أما الأولى فلمنع تحقق الاتفاق الذي يلزم رأي المعصوم أولاً، ولنع وجوب الردع على الإمام، لأننا موجبون لإستاره عليه السلام غناً ثانياً.

وأما الثاني فلأنه كيف ومتى يتفق اتفاق لا يمكن تواطؤ المتفقين على الخطاء؟ وقد رأينا في كل عصر اتفاق جماعة من الاساطين والعظماء من العلماء على مسألة وقد اتفق جماعة أخرى مثلهم في الصفات على خلافهم فيها، فلا يبقى وثوق واطمئنان بحيث يقطع من توافقتهم على امر بأنه حكم الإمام عليه

حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه وآثاره .

وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس ، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال ، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيته ، إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك ، كما أن المنصرف من الآيات والروايات ذلك ، على تقدير دلالتها ، خصوصاً فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة ، هذا فيما انكشف الحال .

السلام.

نعم يمكن القطع برأي الامام من اتفاق اصحابهم الذين ادركوهم في زمانهم، وان لم يصل الينا منهم عليهم السلام شيء يدل على رأيهم سوى اتفاق اصحابهم، فلا بد في مقام العمل على الاتفاق المذكور من احرازه عن طريق معتبر. ويمكن أيضاً القطع برأي الامام عليه السلام من الاخبار الصادرة عن الائمة الماضين عليهم السلام، والتعبير عنه بالاجماع كما هو ديدن العلماء المتقدمين مثل شيخ الطائفة والمفيد وابن زهرة، كما لا يخفى من راجع كلامهم في الاصول والفقه، والشاهد على ما ذكرنا تمسكهم في بطلان العول والتعصيب بالاجماع مع أن الاخبار المتواترة ناهضة على بطلانها.

فان قلت: ما هو الداعي الى التعبير عن رأي الامام المستفاد من النصوص بلفظ الاجماع؟

قلت: الداعي الى ذلك هو أن كلمات المتقدمين ناظرة غالباً الى خلاف المخالفين في الحكم وبطلان مذهبهم في المسئلة الكذائية، ولم يكن قول الامام عندهم بحجة باعتبار انكارهم الإمامة، وكانت الحجة عندهم منحصرة في الكتاب والسنة النبوية والاجماع والقياس، فعبر المتقدمون منا عن قول الامام عليه السلام الذي هو حجة عندنا بلفظ الاجماع الذي يكون عندهم بما هو هو

وأما فيما اشتبّه ، فلا يبعد أن يقال بالاعتبار ، فإنّ عمدة أدلة حجّية الأخبار هو بناء العقلاء ، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس ، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس ، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء على التوقف والتفتيش ، عن أنه عن حدس أو حس ، بل العمل على طبقه والجري على وفقه بدون ذلك ، نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك ، فيما لا يكون هناك أمانة على الحدس ، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة .

حجّة، في مقام اثبات الحكم على طبق مذهبنا ردّاً عليهم والزاماً لهم، ولم يعبروا بلفظ الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام لعدم التزام المخالفين بذلك أصلاً. إذا عرفت ذلك فاعلم أنه وإن اختلفوا في حجّة الاجماع المنقول بالاضافة الى نقل المسبّب اعني رأي الامام عليه السلام، فذهب جماعة الى حجّيته، والآخرى الى عدمها، ولكنه بالاضافة الى نقل السبب، اعني اتفاق جماعة على كذا، حجّة، بمعنى أنه يترتب على الاتفاق المنقول آثاره فيما اذا كان احراز الاتفاق مستنداً الى الحسّ، كما اذا اطلع على اقوالهم حسّاً ولو بالنظر الى كتبهم المدونة عيناً، وأمّا اذا كان احراز الاتفاق مستنداً الى الحدس، كما اذا كان الاطلاع على اقوال جماعة موجباً لحدس اقوال الآخرين فلا يكون بحجّة إلا في المقدار المحسوس، وذلك لعدم شمول أدلة حجّية الخبر الواحد لمثل ذلك.

وأما وجه حجّية الاجماع المنقول عند القائلين بها بالاضافة الى نقل المسبب، فهو ان نقل الاجماع أنها يكون نقلاً لقول الامام والادلة الدالة على حجّية الاخبار تشمله بالعموم او الاطلاق.

ووجه عدم الحجّية عندهم هو أن طريق استكشاف رأي الامام عليه السلام منحصر في الوجوه الثلاثة المتقدمة، اعني العلم الاجمالي بدخول الامام في المجمعين، والملازمة القطعية بين اتفاق غير الامام ورأيه عليه السلام بمعونة

هذا لكن الإجماعات المنقولة في السنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً ، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً إلى الحس ، فلا بد في الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها ، ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل ، فيؤخذ بذلك المقدار ويعامل معه كأنه المحصل ، فإن كان بمقدار تمام السبب ، وإلا فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به تم ، فافهم .

قاعدة اللطف، والقطع برأيه من الحدس الحاصل من الاتفاق، وهذه الوجوه بأسرها ممنوعة، أما الأول فلمنع الصغرى، ضرورة أن دخول الامام في المجمعين مما لا يمكن تحصيله في عصر الغيبة، لأنه مبني على استقصاء آراء اشخاص يكون الامام عليه السلام منهم ولا يعرف شخصه تفصيلاً، ومن المعلوم أنه لا يتفق لاحد في هذه الاعصار، وأما الثاني فلمنع ثبوت الملازمة وعدم تمامية البرهان الذي اقيم عليه، فإن غيبة الامام عليه السلام واستتاره عنا سبب عن تقصيرنا، فكل ما يفوتنا من المصالح والمنافع المتوقعة على حضوره الشريف قد فاتنا من قبل انفسنا، فلا يجب عليه عقلاً ان يظهر المخالفة عند اتفاق العلماء على خلاف الواقع.

وأما الثالث فلمنع الكبرى، ضرورة عدم شمول أدلة اعتبار الخبر لمثل ذلك، وذلك لأن المتيقن من أدلة حجية الخبر هو فيها اذا كان عن حس أو المبادئ القريبة منه كالاخبار بالعدالة فيها اذا احرزت من حسن الظاهر، وأما اذا لم يكن كذلك، مثل ان يكون الاخبار عن الحدس الناشي عن المبادئ البعيدة، كالحديث برأي الامام عليه السلام من اتفاق جماعة على حكم من الاحكام فلا تشملها، نعم اذا كان الحدس في المقام ناشئاً عن اتفاق اصحاب

فتلخص بما ذكرنا : أن الإجماع المنقول بخبر الواحد ، من جهة حكايته رأي الإمام (عليه السلام) بالتضمن أو الالتزام ، كخبر الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه (عليه السلام) وما نقله من الأقوال ، بنحو الجملة والإجمال ، وتعمه أدلة اعتباره ، وينقسم بأقسامه ، ويشاركه في أحكامه ، وإلا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية .

الائمة الماضين عليهم السلام فحدس رأيهم من اتفاقهم يكون نظير حدس العدالة من حسن الظاهر فتشمله أدلة الحجية، فافهم هذا كله فيما إذا كان الحال معلوماً، وأما إذا كان الحال مشتبهاً، بمعنى عدم معلومية طريق استكشاف الناقل للإجماع رأي الامام عندنا فليس بحجة فيما إذا لم يتطرق احتمال كون منشأ الحدس اتفاق اصحاب الائمة عليهم السلام، كما إذا كانت المسئلة التي ادعى عليها الاجماع من الفروع التي استخرجت من الاصول والناقل للإجماع كان من المتأخرين لعدم شمول الأدلة لمثل ذلك، وأما إذا تطرق الاحتمال المذكور كما إذا كانت المسئلة من الاصول المعنونة في كتب الاصحاب وكان الناقل من المتقدمين، فنقل الاجماع يكون حجة بلا ريب، لشمول أدلة حجية الخبر لمثله. هذا، ولكن التحقيق هو التفصيل بين ان يكون طريق الاستكشاف عند الناقل منحصراً في الاتفاق مع كونه كاشفاً عن رأي الامام باحد الوجوه الثلاثة، من دون تطرق احتمال كون الحدس من اتفاق اصحاب الائمة عليهم السلام، فنقول: أنه ليس بحجة لما ذكرنا من عدم شمول الأدلة لمثل ذلك، وبين ان لا يكون كذلك بان لا يكون الطريق منحصراً في الاتفاق، بل اعم من ذلك ومن الاخبار الصادرة عن الائمة الماضين عليهم السلام، وكان الناقل مخبراً عن الحكم المستكشف بطريق القطع من الاخبار بلفظ الاجماع لنكتة كما ذكرناه في المقدمة الاخيرة، او كان الطريق منحصراً مع تطرق احتمال كون الحدس من

وأما من جهة نقل السبب ، فهو في الاعتبار بالنسبة إلى مقدار من الأقوال التي نقلت إليه على الإجمال بالفاظ نقل الإجماع ، مثل ما إذا نقلت على التفصيل ، فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له - من أقوال السائرين أو سائر الأمارات - مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام ، كان المجموع كالمحصل ، ويكون حاله كما إذا كان كله منقولاً ، ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه ، أو ما له دخل فيه وبه قوامه ، كما يشهد به حجتيه بلا ريب في تعيين حال

اتفاق اصحاب الائمة عليهم السلام، فنقول بالحجية.

وهذا كله فيما إذا اشتبه الحال، وأما فيما إذا لم يشتبه الحال، بان علم تفصيلاً أن طريق الاستكشاف لدى الناقل هو الاتفاق وأنه كان ممن يرى الملازمة بينه وبين رأي الامام عليه السلام، أو ممن يرى دخول الأمام في المجمعين، أو ممن يحبس رأي الأمام من الاتفاق أو الاخبار فالامر سهل، فإن الحكم تابع لما عليه المنقول اليه من رأيه في كل واحد منها، فان كان ممن يرى خطأ الناقل فيما استند اليه في نقل رأي الامام عليه السلام فلا يستند الى نقله، وان كان ممن يرى صوابه في نقله آياه يستند اليه ويتمسك به.

هذا بالاضافة الى حكاية المسبب، وأما بالاضافة الى حكاية السبب فلا شبهة في اعتبارها وحجيتها بالنسبة الى الاقوال التي نقلت بنحو الجملة والاجمال فتكون بمنزلة المحصل، فان كان المنقول تمام السبب لاستكشاف رأي الامام عليه السلام والقطع به فهو، والأ ضم اليه مما حصله المنقول اليه من سائر الاقوال او الأمارات التي حصلت له بمقدار كان المجموع من المحصل والمنقول تمام السبب للاستكشاف فيصير المجموع محصلاً ويترتب عليه آثاره، وذلك لأنه لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه او ماله دخل فيه وبه قوامه.

السائل ، وخصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها ، وغير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه (عليه السلام) من كلامه .

وينبغي التنبيه على أمور :

الأول : إنه قد مر أن مبنى دعوى الإجماع غالباً ، هو اعتقاد الملازمة عقلاً ، لقاعدة اللطف ، وهي باطلة ، أو اتفاقاً بحدس رأيه (عليه السلام) من فتوى جماعة ، وهي غالباً غير مسلمة ، وأما كون المبنى العلم بدخول الإمام بشخصه في الجماعة ، أو العلم برأيه للإطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى ، فقليل جداً في

وبالجملة البحث في حجية الاجماع المنقول أما يكون من جهة المسبب اعني رأي الامام عليه السلام، وأما من جهة السبب اعني اتفاق جماعة على كذا، أما الأول فلا بدّ في حجّيته من احراز ان الناقل اراد من الاجماع نقل قول الامام قطعاً او بظهور لفظه في ذلك، والآ فان احتمل في كلامه انه اراد من الاجماع ما اصطلح عليه كل ذي فنّ في فنّه من اتفاق جماعة على امر من الامور يخرج عن درجة الاعتبار، كما انه يعتبر في حجّيته تطرق احتمال كون المستند من الامور الحسّية كالاخبار الصادرة عن الائمة الماضين عليهم السلام، او اتفاق اصحابهم الذين ادركوا حضورهم سلام الله عليهم اجمعين، ومع عدم تطرق هذا الاحتمال وانحصار المستند في اتفاق غير اصحاب الائمة عليهم السلام يسقط عن درجة الاعتبار ايضاً كما بيّناه مفصلاً، وأما الثاني فلا بدّ، في تعيين ان الاتفاق المنقول هل هو تمام السبب او جزئه، من ملاحظة ظهور الالفاظ الحاكية عن الاجماع، وملاحظة اختلاف المقام اي مقام ذكر الاجماع، مثل مقام الاستدلال، ومقام بيان الخلاف والوفاق في المسئلة، وملاحظة الناقلين، فانه ربما يكون الاتفاق الذي يكون منقولاً من بعضهم، كالشيخ الطوسي والمتقدمين عليه، تمام السبب، فإنهم انما ينقلون اتفاق اصحاب الائمة عليهم السلام ومن كان في قرب عصرهم، ومن

الإجماعات المتداولة في السنة الأصحاب ، كما لا يخفى ، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله (عليه السلام) على نحو الإجمال في الجماعة في زمان الغيبة ، وإن احتمل تشرف بعض الأوحدي بخدمته ومعرفته أحياناً ، فلا يكاد يجدي نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه ، بما اكتنف به من حال أو مقال ، ويعامل معه معاملة المحصل .

الثاني : إنه لا يخفى أن الإجماعات المنقولة ، إذا تعارض إثنان منها أو أكثر ، فلا يكون التعارض إلا بحسب السبب ، وأما بحسب السبب فلا تعارض في البين ، لاحتمال صدق الكل ، لكن نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع

المعلوم أن اتفاق مثلهم يكون كاشفاً عن رأي رئيسهم قطعاً ، ولا بد أيضاً من ملاحظة اختلاف الكتب وزمان تدوينها ، فإنه ربما يكون كتاب ممحّضاً لذكر المسائل والدليل الدالّ عليها من غير نظر إلى خلاف مخالف في المسئلة ، وربما يكون تصنيف كتاب لايجل ذكر المسائل الخلافية والوفائية ، فإن ذكر الاجماع في الاول يكون تمام السبب ، وفي الثاني انها يكون لمجرد بيان الوفاق والخلاف ، وربما يختلف ذكر الاجماع في كتاب دون في اوائل التحصيل مع الكتاب الذي دون في اواخره ، فإن التتبع في الكتاب والاقوال يختلف بالاضافة اليهما ، فالمتبع هو ما يستظهره من لفظ الاجماع بملاحظة جميع هذه الخصوصيات ، وعلى تقدير الاجمال وعدم الاستظهار المتبع هو الاقتصار على الاقل كما لا يخفى من تأمل .
قوله : الثاني أنه لا يخفى أن الاجماع المنقولة اذا تعارض اثنان منها

او اكثر.. الخ

اعلم أنه قد يتعارض الاجماع المنقول بحسب المنسب ، وقد يكون بحسب السبب فيما اذا نقل ناقل اتفاق جميع الفقهاء في جميع الاعصار المتقدمة على امر ، ونقل اخر اتفاقهم كذلك على خلاف ذلك الامر ، فهذان النقلان

حينئذ ، لا يصلح لأن يكون سبباً ، ولا جزء سبب ، لثبوت الخلاف فيها ، إلا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه (عليه السلام) لو أطلع عليها ، ولو مع اطلاعه على الخلاف ، وهو وإن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً ببعيد ، إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلا مجملأً ببعيد ، فافهم .

الثالث : إنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر ، وأنه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به ، ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه ، كما إذا أخبر به على التفصيل ، فربما لا يكون إلا دون حد

يتعارضان لعدم امكان صدقهما معاً، فلا وجه لما ذكره المصنف قدس سره بنحو الاطلاق من عدم التعارض بحسب الاسباب لاحتمال صدقهما.

ولا يخفى أن علاج التعارض بينهما، لما لم يكن المنقول من مقولة اللفظ، منحصر بالمرجحات، ولا طريق في مقام العلاج الى الجمع بينهما بحمل الظاهر على الاظهر، او على النص مثلاً، لعدم لفظ يكون قابلاً لذلك، فافهم وتأمل.

قوله: الثالث أنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر.

اعلم ان التواتر في اصطلاحهم عبارة عن اخبار جماعة بشيء يمتنع طواؤهم على الكذب بحيث يفيد بنفسه العلم بصدقه، وان ذاك الشيء المخبر به متحقق وواقع، ولا يخفى ان تقيّد التواتر بكونه مفيداً للعلم في تعريفه لا يكون باعتبار ان هذه الصفة مأخوذة في مفهوم التواتر وتحققه، بل باعتبار انها معرفة له تعريف الشيء بخاصته، ولا يخفى ايضاً ان المقصود بافادته العلم بكونه مفيداً للعلم نوعاً وان كان قد يتفق لبعض بحسب بعض الاعتبارات عدم حصول العلم له من ذلك.

التواتر ، فلا بد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار ، يبلغ المجموع ذاك الحد .

نعم ، لو كان هناك أثر للمخبر المتواتر في الجملة - ولو عند المخبر - لوجب ترتيبه عليه ، ولو لم يدل على ما يحد التواتر من المقدار .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن التواتر المنقول حجة بلا كلام، وذلك مطلقاً بالاضافة الى السبب والمسبب، أما بالنسبة الى السبب فواضح لأن الاخبار به مستند الى الحس، فيكون مشمولاً لدلالة حجية الخبر، وأما بالاضافة الى المسبب فلأنه مستند الى الحس ايضاً لا الى الحدس، لأن الناقل استند في نقله رأي الامام الى امر محسوس يكون مستلزماً وموجباً للعلم برأيه نوعاً، وإن كان قد يتفق عدم العلم به منه، وذلك لا يضر بشيء بعد كون المخبر به مستنداً الى ما يوجب العلم نوعاً.

هذا بناء على ما افاده السيد الاستاذ، وهو خلاف ما ذهب اليه المصنف قدس سره، فإنه اشترط في اعتبار نقل التواتر بالاضافة الى المسبب ان يكون التواتر الذي اخبر به بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بها اخبر به من رأي الامام عليه السلام لو اطلع بالمتواتر مفصلاً، وذلك منه قدس سره مبني على أن التواتر المصطلح عبارة عن اخبار جماعة يوجب قطع كل واحد بها اخبروا به، بحيث لو اتفق عدم ايجابية العلم لواحد لا يكون متواتراً أصلاً.

وبعبارة اخرى مبنى كلامه زيد في علو مقامه على اخذ الصفة الكذائية (كون التواتر موجباً للقطع) في مفهوم التواتر، وعليه فاذا انفك التواتر عن هذه الصفة ولو اتفاقاً، يخرج عن كونه متواتراً، فاذا اخبر به ناقل ولم يكن بمقدار يوجب علم المنقول اليه لم يكن اخباره به حجة وإن كان موجباً لعلم الناقل، وذلك لأن الاخبار الكذائي بنظر المنقول اليه يكون اخباراً عن الحدس،

فصل

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى ، ولا يساعده دليل ، وتوهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظن الذي تفيدته أقوى مما يفيدته الخبر ، فيه ما لا يخفى ، ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن ،

وقد عرفت عدم شمول أدلة الحجية لمثل ذلك. هذا ولكن الحق أن الصفة الكذائية خارجة عن مفهوم التواتر المصطلح عندهم كما ذهب إليه السيد الاستاذ مد ظله.

قوله: فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى... الخ اعلم أنه اختلفوا في حجية الشهرة في الفتوى على أقوال: الحجية مطلقاً وعدم الحجية مطلقاً، والتفصيل بين شهرة المتقدمين وغيرهم. أما القائلون بالحجية مطلقاً فقد تمسكوا بوجهين: الأول: دلالة أدلة حجية الخبر الواحد بالفحوى، لكون الظن الذي تفيدته فتوى المشهور أقوى.

وفيه ما لا يخفى لعدم دلالتها على كون مناط اعتبار الخبر إفادته الظن كما لا يخفى، غاية الأمر استنباط ذلك منها بطريق الظن، ولا دليل على اعتباره أصلاً، هذا، مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال أن دعوى القطع بأن حجيته ليست من هذا الباب غير مجازفة.

الثاني: دلالة مرفوعة زرارة، ومقبولة ابن حنظلة، ووجه الدلالة على ذلك، مع كونها واردين في علاج التعارض بين الروایتين، هو عموم الموصول في المرفوعة، وعموم التعليل في المقبولة.

ولا يخفى ما في التمسك بهما بهذا الوجه، ضرورة أن المراد بالموصول في

غايته تنقيح ذلك بالظن ، وهو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار ، ولا اعتبار به ، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة .

وأضعف منه ، توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه ، لوضوح أن المراد

المرفوعة وبالمجمع عليه في المقبولة هو الرواية لا الاعمّ منها ومن الفتوى، كما يشهد لذلك سياقها، فافهم.

وأما القائلون بعدم الحجية مطلقاً فيكفيهم، بعد بطلان الدليلين، عدم الدليل في البين، فافهم.

والتحقيق على ما ذهب اليه السيّد الاستاذ هو التفصيل بين ما اذا كان الحكم مشهوراً بين اصحاب الائمة عليهم السلام فنقول بالحجّة مطلقاً، سواء اكان على طبق المشهور خبر ام لا، وبين ما اذا كان الحكم مشهوراً بين غيرهم من سائر الفقهاء، فلا نقول بالحجّة كذلك، ويمكن الاستناد على المطلوب بالمقبولة، لا باعتبار عموم التعليل فانه عليل، بل بوجه آخر لا يخلو من الدقّة. وتقريب الاستدلال بها يحتاج الى بيان امر، وهو أن المراد بالمجمع عليه هو الشهرة لا الاجماع المصطلح الذي يكون عبارة عن اتفاق جميع الامة، لمنافاته لمورد الرواية، لأن فرض السؤال فيها في مقام الاختلاف وهو ينافي الاتفاق، هذا مع شواهد أخر على ما ذكرنا فراجع وتأمل.

اذا عرفت ذلك فاعلم أن المراد بالشهرة المذكورة في الرواية المذكورة هو الشهرة في الفتوى لا في الرواية، وذلك لدلالة قوله عليه السلام: «المجمع عليه لا ريب فيه» فإن نفي الريب في كلامه عليه السلام أنّها يكون عمّا اشتهر بين الاصحاب من الحكم ورأي الامام عليه السلام، ومن المعلوم أنّ الشهرة في الحكم أنّها تكون بحسب الفتوى، لا الالفاظ المروية عنه عليه السلام فان قلت: بآي دليل تكون الشهرة في كلامه عليه السلام في الفتوى، مع أنّها تكون متعلّقة

بالموصول في قوله في الأولى : (خذ بما اشتهر بين أصحابك) وفي الثانية : (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به ، المجمع عليه بين أصحابك ، فيؤخذ به) هو الرواية ، لا ما يعم الفتوى ، كما هو أوضح من أن يخفى .
نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء ، لا يبعد دعوى عدم اختصاص

بالرواية؟

قلت: لمكان نفي الريب، فإن نفيه عما اشتهر بين الاصحاب إنما يليق بالحكم الذي اشتهر بينهم بحسب الفتوى والعمل، لا الا الفاظ التي اشتهرت بينهم وان لم يفتوا بمضمونها ولم يعملوا على طبقها، فإنه ربما تكون الالفاظ الصادرة عنه عليه السلام قطعاً لمكان التقية وان اشتهرت حكاية الالفاظ جزماً، وعليهذا فالالفاظ المحكية وان بلغت حكايتها حد الشهرة، بل وان قطع بصدورها، لا يمكن نفي الريب عما اشتهر، لمكان احتمال التقية في البين، ومع هذا الاحتمال تكون الرواية ولو بلغت حد الشهرة مما يكون فيه الريب، بخلاف ما اشتهر بينهم بحسب العمل والفتوى، فإنه يمكن نفي الريب عنه ضرورة أنهم لا يعملون ولا يفتون الا بما تلقوه من امامهم من الحكم الواقعي، واحتمال التقية في فعلهم وقولهم بعيد غاية البعد ان قلت: ان الامر يكون كما ذكرت فيما اذا فرض كون اختلاف الحكم في فرض سئواله موجباً لترديده وتخييره في وجه الصدور بعد القطع باصل الصدور، مع احتمال كون التردد في اصل الصدور فتكون الشهرة في الرواية دالة على الصدور، وتكون باعتبار دلالتها على الصدور مما لا ريب فيه.

قلت: ترك الاستفصال عنه عليه السلام يدل على ان كل ما اشتهر بين الاصحاب مما لا ريب فيه مطلقاً، وان كان وجه التردد وجه الصدور بعد القطع به، ومعلوم ان الشهرة في الرواية ونقل الالفاظ لا تكون موجبة لعدم الريب فيما

بنائهم على حجيته ، بل على حجية كل أمانة مفيدة للظن أو الاطمئنان ، لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد .

إذا كان الشك في وجه الصدور حتى يكون منفيًا بها كما لا يخفى، فافهم^(١).
وعليهذا فالمقبولة بمعونة ترك الاستفصال تدلّ على حجية الشهرة في الفتوى، كما تدلّ بالمناط على حجيتها في الرواية فيما إذا كان التحير في اصل الصدور، ومعنى حجيتها في الرواية هو اثبات صدورها وترتيب الآثار للالفاظ الصادرة عن الامام عليه السلام على المحكيات، وعليه فان فرض الشك في وجه الصدور فلا بدّ من علاجه بامر خارج، مثل عمل الاصحاب على طبقها، او باصالة عدم صدورها عن تقيّة، وهذا الاصل من الاصول العقلانيّة المتبعة.
ثم اعلم ان مقتضى الرواية المذكورة هو الحجية مطلقا، سواء اكان على طبق المشهور رواية ام لا، وسواء اكان تعارض في البين ام لا، وسواء اكان بنحو الانطباق او الاستناد، وذلك كله لما كان التعليل بان المجمع عليه لا ريب فيه، فانّ المستفاد منه ان تمام المناط والملاك والعلية لعدم الريب هو فتوى المشهور على حكم، من دون مدخلية شيء مما ذكر في ذلك، من وجود الخبر على طبقه، فانّ الخبر اذا صادف المشهور انما يصير باعتبار فتوى المشهور ممّا لا ريب فيه، ولا يكون للخبر دخل في ذلك، بل لا يمكن لتأخره عنه نحو تأخر المعلول عن علته، ومن وجود المعارض فانه لا مدخلية له في ذلك، وبالجملّة الحكم المشهور بما هو هو وانه مشهور يكون ممّا لا ريب فيه، ويدلّ عليه ايضا قوله عليه السلام في ذيل الحديث: «انما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع، وامر بين غيّه فيجتنب،

(١) ولعل وجهه انه يمكن ان يقال: ان المقصود من الشهرة في المقبولة هو الشهرة في الرواية، وانها تكون موجبة لعدم الريب في اصل الصدور، واما الريب في وجه الصدور فهو منفي بالاصل.
منه طاب ثراه.

وامر مشكل يردّ حكمه الى الله» فإنّ قوله: «امر بين رشده» أنّها يناسب الامر الذي اشتهر، وغيره يناسب الشاذّ النادر، ومعلوم أنّه لا مدخلية لوجود الخبر لحكم المشهور ولا لوجود المعارض الشاذّ النادر في كون ما حكم به المشهور امراً بيناً رشده، فلا بدّ ان يتبع، بل يكون بيناً لازم الاتباع بقول مطلق، فإنّ الامر اذا صار بيناً يلزم اتباعه مطلقاً من غير مدخلية شيء فيه اصلاً.

اقول: ويمكن ايضاً التمسك بطريقة العقلاء، فإنّ بنائهم مستقرّ على الرجوع الى اصحاب رئيس يتحرّزون عن القول برأيهم، ولا يتخطّون عن رأي رئيسهم، ولا يخترعون من عند انفسهم شيئاً، ولا يقولون ولا يعملون الاّ ما قال وعمل الرئيس، فالعقلاء يتكلّون على آرائهم واقوالهم من جهة اعتقادهم بأنّ هؤلاء لا يقولون ولا يعملون من تلقاء انفسهم شيئاً، فافهم وتأمل.

ومما ذكرنا ظهر حال المنقول من الشهرة، وأنّه اذا احرز ان الناقل للشهرة في مقام النقل أنّها ينقل شهرة الاصحاب يكون نقله حجة بلا كلام، لشمول ادلة حجية الخبر الواحد لمثل ذلك بلا اشكال، وأمّا اذا لم يحرز ذلك او احرز خلافه فلا يكون حجة اصلاً كما لا يخفى.

ثمّ أنّه قد اورد على حجية الشهرة بانه يلزم من حجّيتها عدم حجّيتها، بيان ذلك انّ المشهور كما ادّعى على عدم الحجية ومعلوم انّ دليل الحجية لعمومه او اطلاقه يشمل، ومقتضى شموله له هو عدم الحجية، وعلى ذلك يلزم من الحجية عدمها وكل ما يلزم من وجوده عدمه محال.

واجيب عن هذا الاشكال بأنّ ملاك الحجية في الشهرة هو حصول الظن منها بالواقع، وهو مفقود في الشهرة المانعة، لأنّ مستند المشهور على عدم اعتبار الشهرة ليس الاّ عدم الدليل عندهم على الاعتبار، فيبقى تحت اصالة عدم

فصل

المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص ، ولا يخفى أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية ، وقد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط ، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة ، وإن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي

الحجبة وعليه لا يوجب الظن بعدم الحجية فلا يكون حجة ويرتفع الاشكال. ولكن التحقيق في الجواب، بناء على ما اختاره السيد الاستاذ في حجية الشهرة، «من اختصاصها بما يكون مشهورة بين اصحاب الاثمة عليهم السلام في خصوص اصول المطالب ورؤسها لا مطلقا كما عرفت آنفاً، لعدم شمول الادلة المذكورة لغير ما ذكر».

هو أن الشهرة المانعة لا تكون بحجة أصلاً لعدم شمول الادلة لها من وجهين: الأول أن القائلين بعدم الحجية ليسوا من اصحاب الاثمة عليهم السلام، الثاني أن عدم الحجية ليس من اصول المطالب، بل أنها يكون من الفروع المستخرجة من قاعدة اصالة عدم الحجية، فلا يرد ما اورده بعض الاجلة فافهم.

قوله: فصل المشهور بين الاصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص، ولا يخفى أن هذه المسئلة من أهم المسائل الاصولية... الخ

اعلم أن قوله قدس سره: «لا يخفى..» الى قوله: «وكيف كان» أنها يكون لبيان أن مسئلة حجية الخبر تكون من المسائل الاصولية بناء على ما اختاره من أن تمايز العلوم بتمايز الاغراض لا بتمايز الموضوعات، وأن موضوع علم الاصول هو الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل وان لم يكن معنونا بعنوان خاص واسم مخصوص، لا خصوص الادلة الاربعة بما هي ادلة او بما هي هي كما ذهب اليه

الأدلة ، وعليه لا يكاد يفيد في ذلك - أي كون هذه المسألة أصولية - نجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل ؛ ضرورة أن البحث في المسألة ليس عن دليلية الأدلة ، بل عن حجية الخبر الحاكي عنها ، كما لا يكاد يفيد عليه نجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنة - وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد ، أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو

الفحول، بيان ذلك بطريق الاختصار هو أنه بناء على ما اشتهر في السنة الفحول من أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وأن موضوع علم الاصول هو الادلة، يخرج جل المسائل المربوطة بالكتاب والسنة والشهرة والاصول العملية عن هذا العلم ويدخل في مبادئه، ان كان مرادهم بالادلة الادلة بعنوان الدليلية لا بما هي هي، وذلك لأنه يبحث في علم الاصول عن دليلية الادلة، والبحث عنها بحث عن مقوم الموضوع واجزائه، مع أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه لا عن مقومه، وأول من أورد الاشكال هو المحقق القمي قدس سره. وايضاً يخرج بعض المسائل كحجية خبر الواحد ومسئلة التعارض، ان كان مرادهم الادلة من حيث هي هي بذواتها لا من حيث الدليلية، وذلك لأن البحث حينئذ وان كان بحثاً عن العوارض، إلا أن البحث عن حجية الخبر بحث عن عوارض الخبر الحاكي عن السنة لا عن عوارضها، مع أن السنة بنفسها تكون من الادلة الاربعة التي جعلوها موضوعاً للاصول.

واجاب عن ذلك شيخنا الانصاري بما حاصله أن البحث عن حجية الخبر بحث عن عوارض السنة، وذلك لأن البحث عن الحجية يرجع الى البحث عن السنة، ضرورة أن البحث فيها راجع الى أن السنة هل تثبت بخبر الواحد ام لا، والبحث عن ذلك بحث عن احوال السنة، وعلى ذلك تدخل مسئلة حجية خبر الواحد في المسائل الاصولية.

القرينة ؟ فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الأخبار بها ليس من عوارضها ، بل من عوارض مشكوكها ، كما لا يخفى ، مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر ، والمبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره ، لا ما هو لازمه ، كما هو واضح .

واجاب المصنف قدس سره هنا وفي اول الكتاب عن قول الشيخ بها حاصله أنه ان اراد بالثبوت الثبوت الواقعي فالبحت عنه ليس بحثاً عن العوارض، بل أنها يكون بحثاً عن وجود الموضوع وما هو مفاد كان التامة، وان اراد به الثبوت التعبدي فإنه وان كان بحثاً عن العوارض وما هو مفاد كان الناقصة، إلا أنه ليس بحثاً عن السنه بل أنها يكون بحثاً عن الحاكي لها كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها، وعلى هذا فالمسئلة تخرج عن المسائل الاصولية.

والذي ينبغي ان يقال لحسم مادة الاشكال لا يخلو من احد الامرين:
الاول ما اختاره المصنف قدس سره من أن موضوع علم الاصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة التي يجمعها اشتراكها في الغرض الذي لاجله دون هذا العلم، والغرض في هذا العلم هو المعرفة بالقواعد التي يمكن ان يقع في طريق الاستنباط، او ينتهي اليها المجتهد في مقام العمل بعد اليأس من الدليل، فكل مسألة لها دخل في ذلك تدخل في هذا العلم، ومنها مسألة حجية خبر الواحد.

الثاني ما اختاره سيّد المحققين السيّد الاستاذ، من أن موضوع علم الاصول هو عنوان الحجّة في الفقه، وعليه تكون مسألة حجية خبر الواحد من

وكيف كان ، فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس عدم حجية الخبر ، واستدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم ، والروايات الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم (عليهم السلام) ، أو لم يكن

المسائل الاصولية، فإنه يبحث فيها بأن الخبر هل ينطبق عنوان الحججة عليه اولاً، لا يقال: البحث عن الحجية بحث عن المقوم لا العوارض، مع أن الموضوع كما عرفت ما يبحث عن عوارضه.

فأنه يقال: أنها يتم ذلك اذا كان المقصود من العرض ما اصطلح عليه الحكماء من أنه عبارة عما يكون في الموضوع في مقابل الجواهر، فإن الحجية على ما هو المفروض داخلية في الموضوع، لأن الحججة مع حيثية الحجية تكون موضوعاً فالحيثية الكذائية تكون من اجزائه ومقوماته.

وأما اذا كان المراد منه ما اصطلح عليه اهل المنطق من أن العرض عبارة عن مفهوم مغاير لمفهوم آخر يصح حمل أحدهما على الآخر وجوداً كما هو الحق فلا يتم ما ذكر، فإن البحث عن حجية الخبر عبارة عن البحث في أنه هل يصح حمل مفهوم خبر الواحد على الحججة حقيقة او بالعكس ام لا يصح، فافهم وتأمل.

قوله: وكيف كان فالمحكي عن السيد والقاضي... الخ

اعلم أنه اختلفوا في حجية خبر الواحد فذهب جماعة كالمدكورين الى عدم الحجية واستدل لهم بوجوه: الاول: اصالة عدم الحجية، والثاني: الآيات الناهية عن اتباع غير العلم، والثالث: الروايات الصادرة على اختلافها في المضمون، فإن طائفة منها تدل على رد ما لم يعلم أنه قولهم عليهم السلام، وطائفة اخرى تدل على رد ما لم يكن عليه شاهد او شاهدان من كتاب الله، واخرى تدل على رد ما لم يوافق كتاب الله، وطائفة اخرى تدل على رد ما يكون مخالفاً لكتاب الله.

عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان ، أو لم يكن موافقاً للقرآن إليهم ، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله ، أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف ، أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة ، إلى غير ذلك .

والإجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه ، بل حكى عنه أنه جعله بمنزلة القياس ، في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة .

والجواب : أما عن الآيات ، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية ، لا ما يعم الفروع الشرعية ، ولو سلم عمومها لها ، فهي مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار .

الرابع: الاجماع المحكى عن السيد قدس سره، الخامس: العقل، كما عن ابن قبه، وغيره من بعض المتكلمين.

هذا غاية ما يمكن التمسك به على عدم الحجية ولكن كلها ممنوعة جداً، أما الأخير فممنوع بها ذكرناه سابقاً على رد قائله من عدم ترتب محذور على التعبد بالظن من الاستحالة المدعاة سابقاً، فراجع حتى تعرف حقيقة الحال. وأما الأول فبعدم جريان الاصل المذكور مع وجود الدليل على التعبد وسيأتي انشاء الله.

وأما الثاني فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقها هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية، لا ما يعم الفروع، وذلك لأنها وردت نوعاً في مقام ردع المشركين الذين يعبدون الاصنام بخيالات واهية واعتقادات فاسدة من غير إثارة من العلم أو حجة قاطعة، هذا مضافاً إلى أنها مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الاخبار الواردة، لو لم نقل بورودها أو حكومتها على الآيات الناهية، وذلك لأنه بعد قيام الحجة القطعية على اعتبارها لا يعد اتباعها اتباع غير العلم، بل أنها يكون مما عليه إثارة من العلم، وبعبارة أخرى الجري على شيء من عند

وأما عن الروايات ، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد ، فلإنها أخبار
آحاد .

انفسنا بغير حجة يكون منهيًا عنه، لا مطلقا حتى في صورة قيام الحجة كما لا
يخفى على المتأمل.

وأما الثالث فالطائفة الاولى منها وهي ما رواها في «البحار» عن «بصائر
الدرجات» في مكاتبة داود بن فرقد الفارسي الى ابي الحسن الثالث عليه السلام،
فأنه كتب اليه ما هذا مضمونه: «نسئلك عن العلم المنقول عن آبائك واجدادك
عليهم السلام، قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟» فكتب
عليه السلام بخطه: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردوه إلينا».

فبعدم دلالتها على عدم حجية الخبر بقول مطلق، فإنه يمكن كون
المنقول الى السائل الذي اختلف فيه من الامور المشككة التي لا يعرفها السائل
بمجرد سماع الالفاظ من الناقل، بل يحتاج العلم بحقيقتها الى بيان من يعرفها
حق المعرفة، ومع هذا الاحتمال، وليس ببعيد، لا يكون حجة على عدم حجية
الخبر بقول مطلق، وبعبارة اخرى يمكن ان يكون امر الامام عليه السلام بالرد
في صورة عدم العلم باعتبار خصوصية كانت قائمة بالسائل او بالمنقول اليه، لا
باعتبار ان الخبر اذا لم يكن مفيداً للعلم مردود، وبالجمله امر الامام عليه السلام
بعدم الاتكال يحتمل ان يكون باعتبار المضمون، لا باعتبار الصدور، وان الخبر
ما لم يفد العلم لا يكون حجة على الصدور.

هذا مضافاً الى أنها خبر الواحد، وحجيتها محل الاشكال وأول الكلام.
وكذلك الاخبار الأخر من سائر الطوائف فإنها أخبار آحاد والتمسك بها على
المطلوب متفرع على حجيتها وهي أول الكلام.

لا يقال : إنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى ، إلا أنها متواترة إجمالاً ،
للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محالة .

فإنه يقال : إنها وإن كانت كذلك ، إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه ،
وهو غير مفيد في إثبات السلب كلياً ، كما هو محل الكلام ومورد النقض والإبرام ،
وإنما تفيد عدم حجبة الخبر المخالف للكتاب والسنة ، والالتزام به ليس بضائر ، بل

لا يقال: أنها وإن لم تكن متواترة لا لفظاً ولا معناً، إلا أنها متواترة إجمالاً
للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة.

فإنه يقال: أنها وإن كانت كذلك إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه
وهو عدم حجبة خبر الواحد المخالف للكتاب والسنة، والالتزام به غير ضائر
للمرام، فإنه غير مفيد في اثبات السلب الكلي كما هو محل الكلام.

لا يقال: يمكن الاستدلال بهذه الاخبار على المطلوب بطريق آخر على
تقدير عدم كون الاخبار النافية متواترة، بأن يقال: إن الواقع لا يخلو عن احد
الامرین: أما ان يكون خبر الواحد حجة اولاً، فعلى الاول فالأخبار المذكورة
حجة على المفروض، وهي تدل على عدم الحجية، وعلى الثاني ايضاً يتم المطلوب.

فإنه يقال: ان الامر ليس كذلك، بل يمكن ان يكون للواقع شق ثالث
وهو حجبة الخبر في الجملة لا مطلقاً حتى الاخبار الناهية كما لا يخفى.

ولا يقال ايضاً: يمكن الاستدلال على عدم الحجية بطريق آخر، بان
يقال: ان أدلة حجبة الخبر بعمومها او باطلاقها تشمل الاخبار النافية فتصير
بذلك حجة وتدل على عدم الحجية وهو المطلوب.

فإنه يقال في الجواب: لا يمكن شمول أدلة الحجية لمثل تلك الاخبار
الناهية، وذلك لأنه يلزم من شمولها لها عدم شمولها لها، ضرورة ان مقتضى شمولها
لها هو حجيتها مع أنها نافية للحجية مطلقاً حتى بالاضافة الى انفسها كما لا

لا يحصى عنه في مقام المعارضة .

وأما عن الإجماع ، فبأن المحصل منه غير حاصل ، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل ، خصوصاً في المسألة ، كما يظهر وجهه للمتأمل ، مع أنه معارض بمثله ، وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه .

يخفى هذا مع أنه ان فرضنا الشمول وسلمناه لا يمكن أيضاً ان تكون حجة على عدم الحجية، وذلك لأنها انما تدل على عدم حجية الخبر بطبيعته ومن الطبيعة نفس تلك الاخبار النافية، فيلزم من حجيتها عدم حجيتها، وكل ما يلزم من وجوده عدمه محال بلا ريب، وان ابيت الا عن امكان الشمول، فنقول: انما يلزم من شمولها لها تخصيص الاكثر وهو امر مستهجن مرغوب عنه كما عليه الاكثر، هذا مضافاً الى أنه يلزم من ذلك اثبات عدم الحجية بلسان الحجية واثبات النفي بلسان الايجاب، وما هو الا مثل الاكل من القفء، فلا يصدر مثل هذا عن العاقل، فضلاً عن الحكيم، وبذلك كله يثبت عدم حجية الاخبار النافية، وعدم شمول ادلة الحجية لمثل ذلك، فتأمل.

وأما الرابع وهو الاجماع المنقول المحكى عن السيد، فيجيب عنه بأن المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه غير مفيد، فانه محل الكلام ومورد للنقض والابرام، مع أنه موهون بالشهرة للقضاء على العمل بالاخبار الاحاد كما لا يخفى على ذوي الاطلاع، مضافاً الى ما يشهد بأنه لم يكن عند السيد محققاً، وانما كان بصدد رد الاخبار المجعولة عند العامة ولم يكن متمكناً من رد اخبارهم الا بادعاء الاجماع على عدم الحجية مطلقاً، مع ان عدم حجية اخبارهم انما يكون باعتبار فقدان شرائط الحجية من عدالة الراوي وكونه امامياً موثقاً به.

هذا مع أنه معارض بمثله المنقول عن الشيخ قدس سره فافهم، وقد

وقد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة :

فصل

في الآيات التي استدلت بها :

فمنها : آية النبأ ، قال الله تبارك وتعالى : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ . ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه : أظهرها أنه من جهة مفهوم

استدل للمشهور بالأدلة الأربعة.

قوله: فصل في الآيات التي استدلت بها فمنها آية النبأ... الخ

اعلم أنه قبل الشروع في بان الاستدلال بالآية الشريفة لابد من بيان ما يتم به الاستدلال على المطلوب، وهو أن الآية الشريفة بظاهرها إنما تكون في مقام الردع عن الاتكال بخبر الفاسق من دون تبين وتجسس عما أخبر به وأنه لابد في مقام العمل على طبق ما أخبر به من التفحص عما أخبر به هل هو يكون واقعاً ومحققاً أو لا، ومقتضى ذلك هو عدم حجية خبره، فإن فرض لها في الآية مفهوم من غير أن يرد عليه اشكال تدل بمفهومها على حجية خبر العادل، هذا بخلاف ما إذا قلنا بأن الآية تدل على وجوب التبين عند خبر الفاسق وجوباً نفسياً تكليفياً، فإنه عليه تدل بمفهومها على عدم وجوب التبين عند اخبار العادل، وهو غير مستلزم لحجية خبره، فإن الحجة يجب العمل على وفقها، وعدم وجوب التبين عند اخباره لا يستلزم وجوب العمل على وفق خبره.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الآية بمفهومها تدل على حجية خبر العادل مطلقاً سواء أكان المفهوم مستفاداً من تعليق الحكم على الشرط أو على الوصف العنواني اعني الفاسقية، من دون حاجة على تعيين الاستدلال بالآية في جهة مفهوم الشرط لمكان اظهرية مفهوم الشرط في الدلالة كما فعله الفحول..

الشرط ، وأن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق ، يقتضي انتفائه عند انتفائه .

ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد : أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له ، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع ، فافهم .

ووجه الدلالة على ما ذهب اليه السيد الاستاذ من أن ظهور الشرط أو الوصف في المفهوم ليس من باب ظهور اللفظ في ذلك والدلالة اللفظية بانحائها من المطابقة والتضمن والالتزام كما عليه القوم، بل أنها يكون من باب ظهور الفعل اعني التكلم على نحو مخصوص وترتيب الكلام على نهج خاص من ذكر الموضوع مقيداً بقيد سواء أكان شرطاً أم وصفاً أو غيرهما. وأما الدلالة العقلية وهي أن ذكر الفاسق أنها يدل على مدخليته في وجوب التبين، وهو يدل على عدم حجية خبر الفاسق، فإذا انتفى القيد المذكور بأن كان المخبر عادلاً ينتفى الحكم المذكور اعني وجوب التبين، الذي مفاده عدم الحجية، ومع انتفاء عدم الحجية في اخبار العادل، يثبت الحجية لعدم الوساطة بين الحجية كما لا يخفى.

فهو مع اتقانه بحسب الظاهر، ألا أنه مدفوع بأن اتيان القيد أنها يدل على عدم ثبوت الحكم، اي عدم الحجية للموضوع المطلق المعرى عن ذلك القيد، وعدم ثبوت الحكم للمطلق لاينافي ثبوته له مقيداً بقيد آخر، وعليهذا فلا يدل على حجية خبر غير الفاسق بقول مطلق فافهم.

ويمكن تقريب دلالة الآية على المطلوب بوجه آخر لا يخلو عن الدقة والاتقان، وهو أن الآية بالمنطوق تدل بمعونة ذكر الفاسق على أن له دخلاً في عدم حجية الخبر، ومعلوم من الوجدان والعقل السليم أن الخبر بما هو هو مع قطع النظر عن امر خارج ان لم يكن حجة، وكان باقياً تحت اصالة عدم الحجية وكان الخبر بنفسه ساقطاً عن درجة الاعتبار فلا يبقى موقع لذكر الفاسق ودخله

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيء الفاسق به ، كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع ، مع أنه يمكن أن يقال : إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك ، إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق ، فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر ، فتدبر .

في عدم الحجّية، فإن أخبار الفاسق بما هو أخبره مع عدم كون الخبر بنفسه حجّة يكون كالحجر بجانب الانسان وكان وجوده كعدمه في عدم كونه منشأً للآثر أصلاً، مع أنه تعالى ذكره أتى بذكر الفاسق في كلامه، وإتيانه تعالى بذاك يدلّ على مدخليته، فبظهور القيد في الدخالة مع ضمنية ما حكم به العقل يتم الدلالة وحصل المطلوب.

والحاصل أن الآية بضميمة المقدمة العقلية المذكورة تدلّ على أن الخبر بما هو حجّة، وأنه إذا أتى به الفاسق يمنع عن حجّيته، فبالأخرة يكون الخبر حجّة، وإتيان الفاسق به مانعاً قاطعاً.  واستدل جماعة بالآية من جهة مفهوم الشرط بتقريب لا يخلو عن الاشكال، وهو أنه سبحانه علّق الجزاء اعني وجوب التبين والتثبت على مجيء الفاسق بالخبر، وهذا التعليق يدلّ على عدم وجوب ذلك في صورة مجيء العادل به وأنه يجوز العمل على وفق خبره من دون تبين عن الواقع. هذا ولكن التقريب المذكور لا يفي ولا يثبت المطلوب، وذلك لأن التعليق المذكور أنها يكون لبيان تحقق موضوع^(١) الجزاء اعني وجوب التبين، ومعلوم أن انتفاء الحكم عند انتفاء

(١) اعلم أن الضابط في أن الشرط المذكور في القضية الذي سبق لبيان تحقق الموضوع وعدمه هو أن يجعل الموضوع نفس المقيد وكان القيد خارجاً عن الموضوع، وإن كان له دخل في ثبوت الجزاء، أو يجعل مجموع ذلك موضوعاً، فإن كان الشرط من قبيل الأول لا يكون محققاً للموضوع، بل يكون خارجاً عنه، ويفيد المفهوم لمكان دخله في ثبوت الحكم، وإن كان من قبيل

موضوعه، اعني عدم مجيئ الفاسق به بالخبر، عقلي، فإنه لا يمكن تحقق حكم بلا موضوع، فلا يكون لمثل هذا الشرط والتعليق مفهوم أصلاً كما لا يخفى، وإن سلمنا بأن التعليق يدل على الانتفاء لا العقل لا يدل على جواز العمل بخبر العادل، ضرورة عدم استلزام ذلك لجواز العمل بخبر العادل، وذلك لأنه لا منافاة بين عدم وجوب التبين عند عدم مجيئ الفاسق وبين عدم جواز العمل على وفق خبر العادل.

والحاصل أن انتفاء وجوب التبين عند انتفاء موضوعه، اعني خبر الفاسق، لا يستلزم جواز العمل بخبر العادل من دون تبين أصلاً هذا كله فيما إذا كان الموضوع في القضية هو نبأ الفاسق، فإنه تكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع، ولكنه خلاف التحقيق، فإن التحقيق على ما ذهب اليه المصنف والسيد الاستاذ أن الموضوع في القضية المذكورة هو طبيعة النبأ، ومجيئ الفاسق به شرط خارج عنه، فتدل الآية على وجوب التبين في النبأ بشرط مجيئ الفاسق به وعلى تقديره وعدم وجوب التبين عنه عند عدم مجيئ الفاسق به.

ان قلت: كيف تدل على جواز العمل بخبر العادل من دون تبين؟ قلت: أن النبأ الذي وقع موضوعاً في الآية يلزم المنبيء فإنه بدونه لا يصح اطلاق النبأ، والمنبيء أما ان يكون فاسقاً وأما يكون عادلاً، او غيرها ان لم نقل بعدم الواسطة، فالآية تدل على وجوب التبين فيما اذا كان المنبيء فاسقاً،

الثاني يكون من محققات الموضوع ولا يفيد المفهوم، وذلك لأن انتفاء الحكم عند انتفاء موضوعه عقلي، وثبوت نقيض الحكم المذكور في القضية لموضوع آخر يحتاج الى دليل، هذا كله في مقام الثبوت، وأما في مقام الاثبات فطريقه منحصر في النص، ومع فقد فهم العرف، ولا يبعد ان تكون الآية الشريفة بحسب فهم العرف من قبيل الاول.

ولكنه يشكل بأنه ليس لها هنا مفهوم ، ولو سلم أن أمثالها ظاهرة في المفهوم ، لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق . يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم .

ولا يخفى أن الإشكال إنما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم ، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة .
ثم إنه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل ،

ولا يجب التبين بل يجوز العمل على وفق النبأ فيما إذا كان النبيء غير الفاسق، او العادل ان قلنا بعدم الواسطة، فافهم واذا غضضنا عن ذلك وقلنا ان الصفة مسوقة لبيان تحقق الموضوع، لكنه يمكن ان يقال انها ظاهرة في انحصار وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فتدل بمنطوقها على انتفاء الوجوب عند انتفاء ذاك الموضوع ووجود موضوع آخر، هذا ولكنه قد يشكل بأنه ليس في الآية مفهوم وان قلنا بظهور أمثالها في المفهوم، وذلك لان وجوب التبين عند خبر الفاسق معلل بما يشمل غيره من نبأ العادل، وهو قوله سبحانه: ﴿ان تصيبوا قوماً بجهالة﴾ الى اخره، فان إصابة القوم بالجهالة مشترك بين خبر الفاسق وغيره، فانه لا يحصل من خبر غير الفاسق علم بما اخبره، مثل خبر الفاسق، وذلك قرينة على ان ليس لها مفهوم.

ولا يخفى ان ذلك يبتني على كون المراد من الجهالة عدم العلم، وأما اذا كان المراد منها السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره عن العاقل، كما لا يبعد ظهورها في الآية في ذلك المعنى بمناسبة الحكم والموضوع، فلا يكون التعليل بها قرينة على عدم المفهوم، فان الاتكال بخبر العادل فيما اخبره ليس بسفاهة ولا يعدّ ممّا لا ينبغي صدوره من العاقل كما هو كذلك في الاتكال بخبر الفاسق.
هذا فيما اذا كان امر الجهالة باحد الوجهين معلوماً، وأما اذا كان الامر

مجهولاً وكان معنى الجهالة مردداً بين الامرين فالامر مشكل باعتبار عدم انعقاد ظهور للآية في المفهوم مع اتصالها بما يصلح ان يكون قرينة على خلاف المفهوم فافهم..

ثم لا يخفى أنه بناء على القول بأن الجهالة عبارة عن عدم العلم، يتردد الامر بين الاخذ بالمفهوم باعتبار ظهور القيد في دخله في ثبوت الجزاء، وبين الاخذ بعموم التعليل باعتبار كونه قرينة على عدم مدخلية القيد في ثبوت الحكم، وأن تمام الملاك في وجوب التبين هو الجهل بتحقيق الواقع المخبر به، فان كان في البين ما يوجب التعيين من الاظهرية يوخذه به، والآ فمقتضى القاعدة التساقط، هذا ولكن لا يبعد دعوى اظهرية القيد في الدخالة بالاضافة الى ظهور التعليل في العدم، وذلك لأنه ان كان الجهل تمام الملاك في الوجوب لا يبقى وجه لإتيان القيد في الكلام، فإتيانه خصوصاً في كلام الحكيم يكشف عن مدخليته، صوناً عن اللغوية التي تكون محالاً بالنسبة اليه تعالى.

اللهم إلا ان يقال: ان تقييد النبأ بمجيبني الفاسق به أنها يكون لنكتة مفروسة في الاذهان، وهي عدم كون خبره موجباً للعلم او الاطمينان المتأخم به، لا انه يكون باعتبار مدخليته في ثبوت الحكم، وإتيان القيد بهذا الوجه لا ينافي عليّة الجهل لوجوب التبين حتى يدور الامر بين الامرين الذين ذكرناهما.

ولا يخفى أن ما ذكرناه في مقام الرد من تردد الامر بين الأخذين غير ما ذكره القوم من القاء التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، وبيانه أن عموم المفهوم يقتضي اعتبار خبر العادل مطلقاً، سواء أكان مفيداً للعلم ام لا، وعموم التعليل يقتضي عدم اعتبار خبر العادل اذا لم يكن مفيداً للعلم.

والفرق بين ما ذكرنا وبين ما ذكره القوم في المقام يظهر بالتأمل التام،

ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام (عليه السلام) بواسطة او وسائط ، فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب ، فيما كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر ؛ لأنه وإن كان أثراً شرعياً لهما ، إلا أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض .

فإن كلامنا راجع الى المنطوق وكلامهم يرجع الى المفهوم فافهم .
قوله: ربما اشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة او وسائط.. الخ

اعلم أنه قد يشكل شمول آية النبأ وامثالها من سائر الآيات والروايات، على فرض دلالتها على حجية الخبر، للأخبار الحاكية لقول الامام عليه السلام بالواسطة، وتوضيح الاشكال يحتاج الى بيان مقدمة، وهي أن وجوب تصديق العادل تبعداً فيها اخبر به كما هو مفاد أدلة حجية الخبر لا معنى له الا ترتيب ما يكون للمخبر به من الآثار الشرعية، بحيث ان لم يكن له اثر شرعي لا يعقل التعبد به اصلاً كما لا يخفى.

اذا عرفت ذلك فاعلم أنه اذا اخبر زيد أن عمرواً اخبره بحياة بكر، مثلاً، فشمول الادلة لمثل هذا الخبر المحكى لنا بالواسطة مشكل لوجهين: الأول أنه لا يمكن شمول الامر بوجوب التصديق وترتيب الآثار الشرعية لمثل هذا الخبر، فإن زيدا في المثال اخبر باخبار عمرو، ولا يكون له اثر شرعي غير وجوب التصديق، ووجوب التصديق كسائر الآثار الشرعية مأخوذ في موضوع هذا الحكم اي وجوب التصديق بالمعنى المذكور، فيلزم ان يكون الحكم مأخوذاً في موضوعه ومتحدداً معه في خطاب واحد، وهو غير معقول.

مضافاً الى لزوم اجتماع اللحاظين: (الآلى والاستقلالي)، الاول بالنسبة

الحكم بترتيب الآثار افرادها فإنه حينئذ يكون ناظراً الى شخص هذا الحكم، فيلزم في مقام الحكم والانشاء اجتماع اللحاظين والاتحاد والدور.

وأما اذا كان الحكم بلحاظ طبيعة الاثر فلا يلزم شيء منها كما لا يخفى. أما الأول اي اجتماع اللحاظين فواضح، فإن المحاكم لاحظ أولاً طبيعة الاثر قبل الحكم، ثم حكم بوجوب ترتيبه، وعليه فلا اجتماع اصلاً، وذلك لأن اللحاظ الاستقلالي أنها تتعلق بموضوع مغاير لموضوع اللحاظ الآلي، فإن موضوع الأول الاثر الكلي الذي ينطبق على وجوب التصديق، وموضوع الثاني هو شخص ايجاب التصديق، وتغاير الموضوع وتعددده يكفي في عدم اجتماع اللحاظين.

وأما الثاني وهو الاتحاد فكذلك ايضاً، فإن الموضوع على ما هو المفروض عبارة عن طبيعة الاثر وهو في مقام الحكم لا يتحد مع الحكم اعني وجوب التصديق، وان كان قد يتفق الاتحاد في غير مقام الحكم باعتبار سراية الطبيعة الى الافراد ومن جملتها وجوب التصديق.

وأما الثالث وهو لزوم الدور فإنه وان كان يتوقف وجوب تصديق المفيد فيما اخبره من الصفار على كون خبر الصفار ممّا له اثر شرعيّ الا ان صيرورة خبر الصفار ذا اثر شرعي لا يتوقف على وجوب تصديق المفيد فيما اخبره، بل أنها يتوقف على شمول الادله لمثل ذلك، وقد اثبتنا شمولها له فيما سبق بملاحظة اعتبار طبيعة الاثر، فبحكم الآية يصير خبر الصفار ذا اثر، نظير الموضوعات الاخر التي تكون لها آثار شرعية كحياة بكر مثلاً، وعلى هذا اذا تعلق خبر المفيد باخبار الصفار يجب تصديقه بحكم الآية وترتيب الاثر، اي تصديقه فيما اخبر من حياة بكر مثلاً، فلا توقف في البين بل أنها يكون الحكم بوجوب تصديق

نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً ، فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً ، حيث إنه صار أثراً بجعل آخر ، فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع ، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد ، فتدبر .

ويمكن ذب الإشكال ، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية ، والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر ، بل بلحاظ أفرادها ، وإلا فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفرادها ، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع .

الى الحكم، والثاني بالاضافة الى الموضوع، هو ايضاً غير معقول.
والوجه الثاني ان الوسط اي خبر عمرو في المثال المذكور انما يصير خبراً جعلياً ووجوداً تنزيلياً للخبر المحقق لنا، بملاحظة الحكم بوجوب تصديق خبر زيد عنه، فانه بدون له لم يكن تنزيلاً ولا جعلاً، فيتوقف صيروته كذلك على الحكم بوجوب التصديق لخبر عمرو، فيتوقف وجوب التصديق على وجوب التصديق، فيدور، فشمول الادلة لمثل ذلك لا يكون الا على وجه دائر.
ولا فرق فيما ذكرنا من الاشكال بين ما اذا كان المخبر به نفس خبر عمرو بعد احراز عدالته من الخارج، وبين ما اذا كان عدالة عمرو بعد احراز خبره من الخارج، وتوضيح ذلك انه لا فرق فيما ذكرنا بين ما اذا كان اخبار عمرو مجهولاً وعدالته مجهولة واخبرنا زيد باخبار عمرو، وبين ما اذا كان الخبر معلوماً وعدالته مجهولة واخبرنا زيد بعدالته، وذلك لان لكل من نفس الخبر والعدالة دخلاً في الحكم بوجوب التصديق، فأنهما معا موضوعان لوجوب التصديق، فالاشكال المذكور وارد فيما اذا اخبر عن عدالة المخبر بعد معلومية خبره فافهم.

ويمكن الذب عن الاشكال باسره بما ذهب اليه المصنف قدس سره من انه انما يلزم اتحاد الموضوع والحكم واجتماع اللحاظين ولزوم الدور فيما اذا كان

هذا مضافاً إلى القطع بتحقيق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر - أي وجوب التصديق - بعد تحققه بهذا الخطاب، وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور ، وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار ، في وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع ، صار أثره الشرعي وجوب التصديق ، وهو خبر العدل ، ولو بنفس الحكم في الآية به ، فافهم .

المخبر والمخبر به تابعاً لشمول الأدلة وقد اثبتناه.

وان ابيت عن دلالتها على ذلك لقصورها عنها، الا أنه بضميمة العلم بالمناط قطعاً تكون دالة على ذلك جزماً.

مضافاً الى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار في وجوب ترتيب الاثر لدى الاخبار بموضوع يعني خبر العادل يصير اثره وجوب التصديق ولو بنفس الحكم في الآية مثلاً فافهم.

واذا عرفت ان الاشكال بخلافه انها يلاحظ في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت، فلا موقع لا يراد الجواب بنحو آخر غير ما اجاب به المصنف قدس سره، بان يقال: جعل الحكم بلحاظ الطبيعة انها يفيد في الجواب عن اجتماع اللحاظين فقط، ولا يحسم الاشكال في اتحاد الموضوع والحكم ولزوم الدور، لان الاثر المفروض في خبر الصفار هو وجوب تصديقه، وهو موضوع لوجوب تصديق المفيد فيما اخبر به عن الصفار، فاتحد الموضوع والحكم، ولزم الدور ايضاً، فان الاثر المفروض، وهو وجوب تصديق الصفار يتوقف على وجوب تصديق المفيد، ووجوب تصديقه يتوقف على وجوب تصديق الصفار.

بل الجواب ان وجوب التصديق ينحل ويتعدد بعدد احاد الاخبار، ومعلوم ان خبر كل واحد من الوسائط خبر برأسه، كخبر المفيد عن الصفار وهو عن الامام عليه السلام، فيصير كل واحد من الخبرين موضوعاً لوجوب التصديق

ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك للإشكال في خصوص الوسائط من الأخبار ، كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً ، بأنه لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد ، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له أيضاً ، وذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل

بحكم الآية. فلا يلزم اتحاد الموضوع والحكم ولا الدور، لأنّ كلّ واحد من الوجوبين قائم بموضوعه، ولا يتحد احد الوجوبين مع الآخر، وكذلك لا يتوقف احدهما على الآخر بعد ثبوتها من الآية.

وبعبارة اخرى: اتحاد الموضوع والحكم غير معقول اذا كان شخص الموضوع حكماً، وأمّا اذا كان متحد النوع مع حكمه مغايراً له بسحب الفردية فلا محذور فيه، والمقام من هذا القبيل، فإن وجوب تصديق خبر الصفار مثلاً الذي اخذ موضوعاً لوجوب تصديق المفيد مغايراً له بحسب الفردية وان كان متحداً معه بحسب النوع، وهكذا توقف الموضوع على الحكم وبالعكس ممنوع اذا كان في مرتبة واحدة، كما اذا كان في مرتبة الاثبات او الثبوت، وأمّا اذا كان في مرتبتين فلا محذور فيه، والمقام من هذا القبيل فإن توقف الحكم على موضوعه أنّها يكون في مرتبة الواقع، وتوقف الموضوع، اي توقف وجوب تصديق خبر الصفار مثلاً، على حكمه اي وجوب تصديق خبر المفيد مثلاً عن اخبار الصفار، أنّها يكون في مقام الاثبات، فإنّ خبر الصفار أنّها يجب تصديقه فيها اذا علمنا به سمعاً وهو مفقود، او تعبداً وهو لا يكون الا باعتبار اثباته بخبر المفيد ووجوب تصديقه، فلا محذور في مثل هذا التوقف، فافهم وبذلك يندفع ايضاً ايراد توقف فردية خبر المفيد على فردية خبر الصفار، وبالعكس، لأنّ فردية كلّ منهما بحسب الواقع منوط ومتوقف على صدقه واقعاً من دون توقف احدهما على الآخر، نعم

به ، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات ، لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية ، أو لشمول الحكم فيها له مناطاً ، وإن لم يشمل لفظاً ، أو لعدم القول بالفصل ، فتأمل جيداً .

ومنها : آية النفر ، قال الله تبارك وتعالى : ﴿ فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ﴾ الآية ، وربما يستدل بها من وجوه :

تصديقها مع الجهل بصدقها يتوقف على دليل يدل في مقام الاثبات على وجوب تصديقها وترتيب ما يكون للواقع من الاثر على اخبارها تعبداً ، وقد عرفت ان دليل وجوب تصديق العادل يشمل المقام بلا كلام .

قوله : ومنها آية النفر ، قال الله تعالى : ﴿ فلولوا نفر من كل فرقة ﴾ ^(١) الآية ، وربما يستدل بها من وجوه :

اعلم ان لا بد قبل الخوض في بيان وجه دلالة الآية على المطلوب من بيان ما يستفاد منها وما سبقت الآية لاجله ، فنقول : ان الآية وان كانت مذكورة في ضمن آيات الجهاد الا انه يظهر منها كونها في مقام الامر بالتفقه والتعلم ، وذلك لان قوله تعالى : ﴿ فلولوا نفر من كل فرقة ﴾ بمعونة كلمة «لولا» التحضيضية ظاهر في ايجاب النفر ، وتدل بظاهرها ايضاً ان ايجاب النفر على الطائفة انها يكون لاجل التفقه والتعلم ، فانه سبحانه غياها بقوله : ﴿ ليتفقها في الدين ﴾ وبذلك تدل على وجوب التفقه ، فانه ان لم يكن واجباً لا يبقى وجه لايجاب النفر وجعل التفقه غاية له ، وتدل ايضاً بقوله تعالى : ﴿ ولينذروا قومهم اذا رجعوا ﴾ الخ على ان وجوب التفقه انها يكون لاجل العمل على طبق المعلومات وتبليغها الى المتخلفين ليعملوا بها .

أحدها : إن كلمة (لعل) وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي ، وهو الترجي الإيقاعي الإنشائي ، إلا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي ، كان هو محبوبية التحذر عند الإنذار ، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً ، لعدم الفصل ، وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه ، وعدم حسنه ، بل عدم إمكانه بدونه .

ثانيها : إنه لما وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب ، كما هو قضية كلمة (لولا) التحضيضية ، وجب التحذر ، وإلا لغى وجوبه .

ان قلت: ليس في الآية ما يدل على ان الامر بالتفقه يكون لاجل العمل، بل انها تدل الآية على أنه لاجل الانذار والتخويف والتحذير لعله يترتب عليه الحذر، والتخويف أنها يكون بالعقاب الاخروي والوقوع في المهالك.

قلت: كون الآية في مقام ايجاب التفقه لاجل التحذير فقط بعيد غاية البعد، ومن كان له ادنى بصيرة يصدق قولنا.

فان قلت: ان كان المقصود بالانذار تبليغ الاحكام وبالحذر العمل على طبقها بعد البلاغ، فلماذا عبر عنها بالانذار والحذر؟

قلت: يمكن ان يحاجب بانه لما كان تبليغ الاحكام نوعاً من الانذار باعتبار ما يترتب على ترك العمل بها، والعمل ايضاً يكون نوعاً من الحذر باعتبار كونه موجباً ومحركاً نحو العمل، فيصح ان يعبر عنها بهما، بل التعبير بهما افصح وابلغ، لان التعبير بهما يرشدنا الى استتباع المخالفة للعقاب ويكون باعثاً اشد البعث الى ما فيه الثواب.

وبالجملة فالآية بمجموعها تدل على وجوب التعلم مقدّمة للعمل، وتدّل ايضاً على جواز العمل بقول الغير، بل على وجوبه في الجملة.

وبذلك يندفع ما في كلام بعض من أن الآية تدل على وجوب النفر الى

ثالثها: إنه جعل غاية للإنذار الواجب ، وغاية الواجب واجب .

ويشكل الوجه الأول ، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته ، من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة ، حسن ، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف ، ولم يثبت ها هنا عدم الفصل ، غايته عدم القول بالفصل .

والوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار بـ [إيجاب] التحذر تبعداً ، لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق ، ضرورة أن الآية مسوقة لبيان

الجهاد، وقد يترتب عليه التفقه في الدين، فيكون التفقه من فوائده لا غايته. ويستفاد من الآية أن وجوب التفقه كفاً، باعتبار إيجاب النفر على بعض دون بعض.

ثم اعلم أن الناس في التعليم والتعلم واحتياجهم إلى تحصيل معالم الدين ينقسم على طوائف:

طائفة منهم تحتاج في تعلم الأحكام إلى الرجوع إلى أهل الخبرة واخذ الفتوى منهم، هؤلاء هم المقلدون.

وفرقة تحتاج إلى تحصيل مقدمات وأصول وقواعد حتى يتمكن بها من الوصول إلى الأحكام، وهم الذين يكونون في طريق الاجتهاد.

وثالثة تحتاج إلى نقلة الحديث في أخذ الروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام لاستخراج الأحكام منها، وهم الواصلون إلى مرتبة الاجتهاد.

وطائفة أخرى هم الذين أدركوا المعصوم وأخذوا منه بطريق السمع وهم المحدثون.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الأمر بالتفقه في الآية يحتمل أن يكون أمراً بتحصيل الأحكام من الأدلة بطريق الاجتهاد، وعليه فيكون المراد بالإنذار

وجوب النفر ، لا لبيان غايية التحذر ، ولعل وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم
للم نقل بكونه مشروطاً به ، فإن النفر إنما يكون لأجل التفقه وتعلم معالم الدين ،
ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين (صلى الله عليه وآله وسلم) ، كي ينذروا بها
المتخلفين أو النافرين ، على الوجهين في تفسير الآية ، لكي يحذروا إذا أنذروا بها ،
وقضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها ، كما لا يخفى .

ابلاغ المتأخرين وبالحذر هو الاخذ برواياتهم، ويحتمل ايضاً ان يكون المراد من
التفقه تحصيل الاحكام سواء أكان بطريق الاجتهاد ام اخذ الحديث.

ودعوى ظهور الآية في الاخير وان كانت غير بعيدة، إلا أنها لا يخلو من
نظر، باعتبار عدم صدق التفقه على اخذ الرواية من دون تفقه في معناها، كما لا
يصدق على أخذها الفقيه، فإن نقل الرواية اعم من ان يكون ناقلها عالماً
بمضمونها او جاهلاً.

وكيف كان فالكلام في دلالة الآية على حجة خبر الواحد بها هو، وان لم
يكن موجباً للعلم، والتحقيق أنه لا دلالة فيها على ذلك، لأن الآية وان كانت
دالة على وجوب التفقه ووجوب العمل على طبق ما اخبر به، لكنه لا يقتضي
وجوبه على الاطلاق وان لم يكن موجباً للعلم، ضرورة ان الاطلاق أنها يُفِيدُ فيها
اذا كان المتكلم في مقام البيان، ومن المعلوم ان الآية مسوقة لبيان وجوب النفر
والتفقه لا لبيان وجوب التحذر، وان كان وجوبه يستفاد من الآية باعتبار وقوعه
غاية للنفر الواجب بمعونة لولا التحضيضية ولكنه يمكن ان يكون وجوب الحذر
والأخذ بخبر المخبر مشروطاً بما اذا افاد العلم.

ومما ذكرنا من عدم الاطلاق، ظهر عدم مساعدة احد من الوجوه
المذكورة للاستدلال بها على المطلوب، وذلك لأن غاية الوجوه المذكورة اثبات
وجوب الحذر والعمل على طبق قول المخبر، وهو لا يستلزم الوجوب مطلقاً وان

ثم إنه أشكل أيضاً ، بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر ، حيث إنه ليس شأن الراوي إلا الإخبار بما تحمّله ، لا التخويف والإنذار ، وإنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد .

قلت : لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأول في نقل ما تحمّلوا من النبي (صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام) أو الإمام (عليه السلام) من الأحكام إلى الأنام ، إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام .

لم يكن الإخبار مفيداً للعلم، فإنه فرع الاطلاق وكون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة، والمفروض عدمه، فإن الآية تكون في مقام وجوب التفقه وأن الأحكام ليست مختصة بمن علمها من دون تحصيل، وعلى فرض الشك في الاطلاق وكون المتكلم في مقام البيان ايضاً لا موقع للتمسك بها على المطلوب كما لا يخفى، والشاهد لما ذكرنا أنه ان فرضنا وجود دليل على عدم حجية الخبر لا يرى بنظر العرف معارضة بينه وبين الآية الشريفة.

وايضاً الدليل الدالّ على شرطية العدالة او الوثوق في حجية الخبر لا يكون بنظر العرف مخصصاً ومقيّداً للآية، من حيث أنها ان دلت على الحجية دلت عليها بنحو الاطلاق وان لم يكن المخبر عدلاً، وهذا يشهد لعدم دلالة الآية على المطلوب فافهم.

ويمكن ان يقال: ان الآية الكريمة لا تشمل الخبر اصلاً لوجهين:

الاول: ان شأن الراوي ليس الا الإخبار بما تحمّله، وليس من شأنه التخويف والإنذار، وإنما هو شأن المرشد بالنسبة الى المسترشد والمجتهد بالاضافة الى المقلد.

والثاني: أنه لا يصدق على تحمّل الرواية التفقه، حتى يكون نقلها حجة

ولا شبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الإبلاغ والإنذار والتحذير بالبلاغ ، فكذا من الرواة ، فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي إذا كان مع التخويف ، كان نقله حجة بدونه أيضاً ، لعدم الفصل بينها جزماً ، فافهم .
ومنها : آية الكتمان ، ﴿ إن الذين يكتُمون ما أنزلنا ﴾^(١) الآية .

وتقريب الاستدلال بها : إن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلاً ، للزوم لغويته بدونه ، ولا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للإيراد على هذه الآية بما أورد على آية النفر ، من دعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم ، فإنها تنافيها ، كما لا يخفى ، لكنها ممنوعة ، فإن اللغوية غير لازمة ،

على المنقول اليه، وذلك لأن مجرد تعلم الحديث وتحمله من غير أن يكون للمحدث بصيرة بأن ما يتضمنه الحديث هو الحكم الإلهي لا يعد تفقهاً في الدين، نعم ربما يتفق لبعض الرواة والمحدثين ذلك ولكن صدق الفقيه عليه والتفقه على تعلمه أنها يكون من جهة أخرى لا من جهة التحديث والمحدثية فافهم.

قوله: ومنها آية الكتمان ﴿ أن الذين يكتُمون ما أنزلنا ﴾... الخ

اعلم أن تقريب الاستدلال بها هو أن حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلاً، صوناً عن اللغوية، فالآية تدل على وجوب اظهار الحق وقبوله، وفيه ما لا يخفى، فانه يقال أولاً: أن الآية تدل على وجوب اظهار امور مربوطة بأصول الدين لا مطلقاً، كما أن مورد نزولها ذلك على ما في التفاسير، فلا تدل على وجوب القبول مطلقاً وان لم يكن الاظهار مفيداً للعلم، وذلك لأن قبول قول المخبر في الاصول مشروط بحصول العلم من اخباره بلا كلام.

وثانياً: أن الآية لا تكون في مقام بيان حكم القبول حتى يؤخذ باطلاقها،

لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدًا ، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه وبيّنه ، لثلا يكون للناس على الله حجة ، بل كان له عليهم الحجة البالغة .

ومنها : آية السؤال عن أهل الذكر ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾^(١) . وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان .

وفيه : إن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم ، لا للتعبد بالجواب . وقد أورد عليها : بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر ،

بل أنها تكون في مقام بيان حكم آخر وهو حرمة كتمان الحق .
 وثالثاً: أن الملازمة ممنوعة لا مكان وجود فائدة أخرى غير وجوب القبول تعبدًا، مثل أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق عند المنقول اليه وعلمه به بواسطة كثرة الناقلين له، بحيث لا يبقى للمنقول اليه ريب.
 مضافاً الى أنه يمكن أن يقال: أن كتمان الشيء لا يصح إطلاقه إلا إذا كان مسبوقاً بالسؤال لا مطلقاً، فلا يدل على وجوب القبول مطلقاً، اللهم إلا أن يقال: أن العرف يلغي الخصوصية، فافهم وتأمل.
 قوله: ومنها آية السؤال عن أهل الذكر، ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾... الخ

تقريب الاستدلال مثل ما عرفت في آية الكتمان من الملازمة العقلية.
 وفيه أولاً: أن المراد بأهل الذكر يمكن أن يكون الائمة المعصومين عليهم السلام كما يفصح عنه الروايات الكثيرة كما يحتمل أن يكون المراد به علماء أهل الكتاب وأحبارهم، فلا يصح الاستدلال بها على المطلوب.

فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي ، فإنه بما هو راوٍ لا يكون من أهل الذكر والعلم ، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجّية الفتوى لا الرواية .

وفيه : إن كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأي الإمام (عليه السلام) كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما ، ويصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن [أهل] الذكر والعلم ، ولو كان السائل من أضرابهم ، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية ، وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً ، لعدم الفصل جزئياً في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال ، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر ، وإنما يروي ما سمعه أو رآه ، فافهم .

وثانياً أنّ الظاهر من الآية الكريمة إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد، كما تدلّ عليه ﴿ان كنتم لا تعلمون﴾ وثالثاً على فرض عدم ظهور الآية فيما ذكره المصنّف، لا إطلاق لها، والملازمة العقلية ممنوعة كما سبق في آية الكتان، ويمكن الجواب أيضاً بأنّ أهل الحديث لا يطلق عليهم أهل الذكر بما هم محدثون، وما ذكره المصنّف قدس سرّه في مقام الجواب عن هذا الجواب من أنّ كثيراً من الرواة يصدق عليهم أهل العلم كزرارة ومحمد بن مسلم، فإذا كانت رواية مثلهم مشمولة للآية يجب قبول قول غيرهم، لعدم القول بالفصل، ففيه أنّ قبول قولهم في مقام الافتاء ولو كان بلسان الرواية، لشمول الآية لمثله من حيث كونهم أهل العلم لا يستلزم قبول قولهم في صرف الاخبار وإن لم يفتوا بمضمونها، وبذلك ظهر أنّ الحاق غيرهم بهم في وجوب قبول قولهم، بدليل عدم القول بالفصل، في غير محله، فإنّ كلّ من قال بحجّية فتوى المجتهد ليس قائلاً بحجّية الخبر، وذلك لتعدد الحيثية واختلاف الأدلة، فافهم.

ومنها : آية الأذن ﴿ ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ﴾ فإنه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين ، وقرنه بتصديقه تعالى .

وفيه : أولاً : إنه إنما مدحه بأنه أذن ، وهو سريع القطع ، لا الأخذ بقول الغير تعبدًا .

قوله: ومنها آية الاذن ﴿ ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن ﴾^(١)... الخ

اعلم أن تقريب الاستدلال بالآية الشريفة هو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يصدق المؤمنين، أي يتكلم على أخبارهم، فمدحه الله سبحانه بتصديقه أيّاهم، ومعلوم أن هذا المدح كان لأجل تصديقه صلى الله عليه وآله وسلم كل واحد منهم منفرداً لا مجموعاً، وذلك بدليل لفظ «المؤمنين» فإنه جمع محلي باللام، وهو مفيد للعموم الأفرادي، فإذا كان النبي صلى الله عليه وآله يصدق كل مؤمن يجب علينا التأسّي به صلى الله عليه وآله، كما قال سبحانه: ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾^(٢).

وفيه أولاً: أن الآية أنها تكون في مقام حكاية فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يعلم منها أن تصديقه أيّاهم هل كان عبارة عن عدم ردعهم وعدم الجحود عليهم فقط، من دون ترتيب أثر على أخبارهم، فإن عدم الردع مرتبة من التصديق، أو هو عبارة عن ترتيب الأثر على أخبارهم، فتكون الآية من هذه الجهة بمحملة ذات احتمالين.

(١) سورة التوبة: ٦١.

(٢) سورة الاحزاب: ٢١.

وثانياً : إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين ، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم ، لا التصديق بترتيب جميع الآثار ، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر ، ويظهر ذلك من تصديقه للنعمان بأنه ما نعه ، وتصديقه لله تعالى بأنه نعه ، كما هو المراد من التصديق في قوله (عليه السلام) : (فصدقه وكذبهم) ، حيث قال - على ما في الخبر - : (يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك ، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً ، وقال : لم أقله ، فصدقه وكذبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم ، وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم ، وإلا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين ؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة إسماعيل ، فتأمل جيداً .

وثانياً: أن تصديق المؤمنين في كل ما أخبروا به ينافي كونه صلى الله عليه وآله وسلم اذن خير بقول مطلق، فإن التصديق بطريق العموم كثيراً ما يقتضي الضرر على غير المخبر، بل عليه ايضاً، فلا تدل على حجية الخبر مطلقاً، كما لا يخفى.

وثالثاً: أن تصديقه صلى الله عليه وآله وسلم آياهم ليس في الاحكام قطعاً، بل كان في الموضوعات الشرعية كالقتل والزنا والمعاملات، او العرفية، فعلى الاول معلوم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يعمل باخبارهم فيها الا ان تبلغ حد البينة، فلا تدل على حجية خبر الواحد، بل تدل على حجية البينة، وعلى الثاني لا تدل على شيء، بل يستفاد منها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان من اخلاقه الشريفة عدم ردع المؤمنين في اخبارهم مسامحة وملاطفة.

وما ذكره المصنف قدس سره في مقام الجواب، من حمل الآية على كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم سريع القطع لا في مقام الاخذ بقول الغير تعبداً، بعيد غاية البعد، فإن سريع القطع ليس بمدوحاً..

فصل

في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الأحاد .

وهي وإن كانت طوائف كثيرة ، كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها ، إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الأحاد بأنها أخبار آحاد ، فإنها غير متفقة على لفظ ولا على معنى ، فتكون متواترة لفظاً أو معنى .

ولكنه مندفع بأنها وإن كانت كذلك ، إلا أنها متواترة إجمالاً ، ضرورة أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم (عليهم السلام) ، وقضيته وإن كان حجية خبر

قوله: فصل في الاخبار التي دلت على اعتبار اخبار الاحاد... الخ
اعلم أنه لا يصح الاستدلال بالأخبار على حجيتها إلا على وجه دائر،
نعم إذا بلغت حد التواتر بحيث يحصل القطع منها بالحجية يصح الاستدلال بها،
فينبغي صرف عنان الكلام إلى بيان معنى التواتر وأقسامه.

فنقول: التواتر أما لفظي، وهو عبارة عن اتفاق أخبار كثيرة على لفظ واحد بحيث يقطع بصدور ذلك اللفظ، وأما معنوي، وهو اتفاق أخبار كثيرة على معنى واحد، وإن كانت بالفاظ مختلفة، سواء كان بنحو الدلالة المطابقة أم التضمنية أو الالتزامية، وأما إجمالي، وهو عبارة عن أخبار كثيرة غير متفقة في اللفظ أو المعنى، ولكن نعلم بصدور بعضها إجمالاً.

ان قلت: ان هذا العلم الاجمالي لا يفيد شيئاً، فان ذلك البعض المعلوم إجمالاً ليس مشخصاً حتى يؤخذ به.

قلت: نعم ولكن اذا كان في البين ما يكون اخص مضموناً يحصل لنا العلم تفصيلاً بصدوره، كما هو كذلك في المقام، فانا نعلم تفصيلاً، بواسطة علمنا بصدور بعض الاخبار الدالة على اعتبار الخبر إجمالاً، بان الخبر الذي يكون

دلّ على حجّيته أخصها مضموناً إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية ، وقد دل على حجية ما كان أعم ، فافهم .

فصل

في الإجماع على حجية الخبر .

وتقريره من وجوه :

أحدها : دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ ، فيكشف رضاه (عليه السلام) بذلك ، ويقطع به ، أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية ، ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى ؛ لاختلاف الفتاوى

جامعاً لجميع ما يحتمل اعتباره في اعتباره يكون معتبراً ، وعلى هذا فإن دلّ ذلك الخبر الاخصّ المحتوي لجميع ما يحتمل اعتباره على اعتبار الاعمّ، يتعدى من الاخص الى الاعمّ، فافهم. مركز تحقيق كاتپور علوم اسلامی

قوله: فصل في الاجماع على حجية الخبر... الخ

اعلم أن تقرير الاستدلال بالاجماع على حجية الخبر يمكن على وجوه.

ثلاثة:

الاول: الاجماع القولي بمعنى اتفاق الاصحاب على الحجية فتوى بحيث يستكشف منه رأي الامام عليه السلام على ذلك، ويحصل هذا الاجماع تارة من تتبع فتاويهم على ذلك، واخرى من الاجماع المنقولة.

ولا يخفى أن دعوى الاجماع على ذلك بقسنيه بحيث يقطع منه برأي الامام عليه السلام، ممنوعة جداً، وذلك لأن الاجماع أنها يكون حجة وكاشفاً عن رأي الامام عليه السلام، فيما اذا كان المجمعون من اصحاب الائمة عليهم السلام ومن قارب عصرهم ممن كان قبل المفيد والسيد المرتضى والشيخ

فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات ، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه (عليه السلام) من تتبعها ، وهكذا حال تتبع الإجماعات المنقولة ، اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة ، وإنما الاختلاف في الخصوصيات المعبرة فيها ، ولكن دون إثباته خرط القتاد .

ثانيها : دعوى اتفاق العلماء عملاً - بل كافة المسلمين - على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية ، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها .

الطوسي، ومن تتبع في كلامهم يظهر له يأتهم لا يفتون بذلك، بل يظهر من كلامهم أنهم كانوا مختلفين في حجّيته، لأن الشيخ قدّس سرّه مع قربه بزمانهم تمسك في مقام إقامة الدليل على حجّيته بالسيرة المستمرة من عصر الرسول صلى الله عليه وآله الى زمان الصادق عليه السلام على العمل بخبر الواحد، وما تفوّه بأن الاصحاب كانوا مفتين بذلك، وكذلك السيّد المرتضى، فإنه كان ممن ينكر الحجّية، ومما ذكرنا يعلم حال الاجماع المنقول، فإن نقل المتأخرين للاجماع إنما يكون ناظرًا الى اجماع الشيخ ومن بعده، لأن كلمات اكثر المتقدمين على الشيخ لا تكون في انظار الناقلين، وكلمات بعضهم وان كانت موجودة عندهم، إلا أنها لا تدلّ على المطلوب او تدلّ على خلافه، ومثل هذا الاجماع المنقول ليس بحجّة أصلاً، لفقد ملاك حجية الاجماع كما لا يخفى، هذا مضافاً الى اختلافهم في فتاؤهم فيما أخذ في اعتبار الخبر من الخصوصيات، فلا يحصل القطع برضا المعصوم عليه السلام، نعم يمكن دعوى التواطؤ على الحجّية في الجملة.

الثاني: اجماع المسلمين على العمل بخبر الواحد في امورهم الشرعية، واتفاقهم على ذلك بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين.

وفيه أن استقرار الطريقة على العمل بخبر الواحد وان كان ممّا لا ينكر، إلا أن اختصاص المسلمين بذلك بحيث كان ممّا يمتازون به عن سائر الملل محل

وفيه : مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول ، أنه لو سلّم اتفاقهم على ذلك ، لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين ، أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بتدين ، كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية ، فيرجع إلى ثالث الوجوه ، وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة ، واستمرت إلى زماننا ، ولم يردع عنه نبي ولا

منع وانكار، بل انها يكون بنائهم على ذلك بما هم من العقلاء، فيرجع الى الوجه الآتي.

الثالث: استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة، واستمرت الى زماننا، وهذا البناء منهم ثابت في جميع الاعصار حتى في زمان الشارع، وتدلّك الى هذا البناء صحّة احتجاج المولى على عبده فيما اذا اخبر موثق عندهما العبد بأن المولى امرك بهذا الامر ولم يفعل العبد باخباره، فيقول المولى لماذا لم تمتثل امرتي؟ ولا يصحّ اعتذار العبد بأن خبر الواحد ليس بحجّة، ويصحّ بالوجدان أن يؤاخذ المولى على ترك العمل بالخبر، وبعبارة اخرى كما يحكم العقل بخروج العبد عن رسم العبوديّة اذا خالف الاوامر التي سمعها من المولى وقطع بها، كذلك يحكم بخروجه عن رسمها اذا خالف الاوامر التي وصلت اليه بواسطة خبر الواحد والحاصل أن اعتبار خبر الموثق الذي يكون موجّباً للاطمينان ذاتي لا يحتاج بنظر العقل الى جعل كما أن اعتبار القطع ايضاً كذلك، غاية الامر أنه لما لم يكن الخبر الكذائي كاشفاً عن الواقع تمام الانكشاف بحيث يحتمل خطائه يفارق القطع، ويكون موضوع حكم العقل بالحجّة مقيداً بعدم ردع المولى عنه، فتلخص مما ذكرنا أن العقل يحكم بحجّة خبر الموثق غير المدّوع عنه، كما يحكم بحجّة القطع، من غير احتياج الى جعل.

وصي نبي ، ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان ، ومن الواضح أنه يكشف عن رضى الشارع به في الشرعيات أيضاً .

إن قلت : يكفي في الردع الآيات الناهية ، والروايات المانعة عن اتباع غير العلم ، وناهيك قوله تعالى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾ .

ولا يخفى أن هذا البيان لتفسير بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد مما افاده السيد الاستاذ، ويمكن بيانه بوجه آخر، هو أنه جرت السيرة المستمرة والطريقة القطعية على العمل بخبر الثقة من كل عاقل في جميع امورهم العادية والشرعية، وفي اخذ احكام الموالي، من صدر الاسلام بل قبله الى زماننا هذا، من غير اختصاص هذا البناء بقوم دون قوم، وكانت طريقة جميع المسلمين بها هم عقلاء من عهد رئيسهم الى عصرنا الأتكال بخبر الثقة في جميع امورهم، حتى في الاحكام الصادرة عن سيد المرسلين والأئمة الطاهرين عليهم السلام، وبهذا البناء مع عدم الردع عنهم عليهم السلام عن هذه الطريقة يستكشف بأنه يكون حجة ومعتبراً عندهم، لأنه ان لم يكن حجة عندهم كان يجب عليهم الردع عن هذا البناء والتنبيه على فساد.

والفرق بين الوجهين بحسب الملاك، لان الملاك على الوجه الاول هو حكم العقل بخروج من خالف خبر الموثق عن المولى عن رسم العبودية، وهو معنى الحجية من غير توسيط جعل من الشارع، كحكمه بذلك في مخالفة القطع وهذا الحكم العقلي ثابت وان لم يكن بناء عملي، غاية الامر أن البناء العملي يكشف عن حكم العقل وأما على الوجه الثاني فالملاك هو استكشاف رضى الشارع بهذه الطريقة، وهو الملازم للحجية، فإنه لا معنى لامضائه لذلك إلا اعتبار ما جرت عليه الطريقة في مقام العمل فافهم.

قلت : لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك ، فإنه - مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين ، ولو سلم فلانما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة - لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر ، وذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها ، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة ، وهو يتوقف على الردع عنها بها ، وإلا

وبعبارة أخرى الفرق بينهما أن بناء العقلاء على العمل على الوجه الأول عبارة عن تصديقهم واذعانهم على خروج العبد عن رسم العبودية في مقام مخالفة احكام مولاه الواصلة اليه بخبر الموثق، كاذعانهم عليه في صورة القطع بها بلا تفاوت، غاية الأمر أن الاذعان منهم في صورة الظن مقصور بها اذا لم يردع المولى عن اذعانهم، بمعنى أن موضوع حكمهم بذلك هو الظن الاطميناني بالحكم من طريق خبر الموثق او مطلقاً، مقيداً بعدم الردع عنه، لاحتمال الخطأ في هذه الصورة.

وأمّا على الوجه الثاني فهو عبارة عن استقرار بنائهم وطريقتهم على العمل خارجاً كاستقرار عملهم في سائر الموضوعات، مثل استقرار عملهم على اكل اللحم مع عدم ردعهم عن ذلك، وذلك البناء العملي مع عدم الردع يدل على اباحته، كذلك بنائهم على العمل بخبر الواحد الموثق مع عدم ردع من الشارع عن ذلك في مقام اخذهم الاحكام بهذا الطريق، مع كون هذا الأخذ منهم في مرأه ومسمعه عليه الصلوة والسلام، يدل على اعتبار خبر الثقة.

وعلى أي تقدير فلما لم يكن البناء منهم ناهضاً على المطلوب إلا بضميمة عدم الردع في الاحكام الشرعية، فلا بد من البحث في الردع وعدمه عنهم عليهم السلام، فنقول: عدم الردع في الكلام يتصور على وجوه يختلف الحكم بالحجية على حسبها:

لكانت مخصصة أو مقيدة لها ، كما لا يخفى .

لا يقال : على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً ، إلا على وجه دائر ، فإنّ اعتباره بها فعلاً يتوقف على عدم الردع بها عنها ، وهو يتوقف على

الأول: ان يكون عدم العلم بالردع كافياً في الحكم بالحجية، وعلى هذا في صورة الشك في الردع وعدمه يقطع بالحجية.
الثاني: ان يكون العلم بعدم الردع شرطاً فيها، فمع الشك يقطع بعدم الحجية لفقدان الشرط.

الثالث: ان يكون عدم الردع واقعاً وفي مقام الثبوت شرطاً في الحجية، فمع الشك فيه يشك في الحجية.

إذا عرفت ذلك فالتحقيق كفاية عدم العلم بالردع في المقام، لكن لا مطلقاً بل فيما بعد الفحص عنه وهذا بناء على الوجه الأول، وأما بناء على الوجه الثاني فلا يبعد ان يكون عدم الردع واقعاً شرطاً، فلا يكفي الشك فيه، وعلى هذا فيأتي الكلام في طريق احرازه.

فاعلم أنّه لما استقرت الطريقة منهم في امورهم العادية على العمل بخبر الثقة، وكانوا على هذه الطريقة في مقام اخذ الاحكام من الموالي، من غير تفاوت بينهما في العمل، فان كان سلوك هذا الطريق معتبراً ومرضياً عند الشارع في الاحكام الشرعية فهو، والآوجب عليه ردعهم عنه وتنبيههم على بطلانه، وحيث لم يردع عنه، والآ وصل اليه، فان ايصال مثل ذلك من اهم المقاصد واعظم المطالب، علمنا من ذلك انه راض عن هذا الطريق.

ان قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم.

قلت: لا دلالة فيها على الردع عن السيرة وبناء العقلاء، لأن الآيات

تخصيصها بها ، وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها .

فإنه يقال : إنما يكفي في حجيتها بها عدم ثبوت الردع عنها ، لعدم نهوض ما يصلح لردعها ، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك ، كما لا يخفى ، ضرورة أن ما

أنما تكون في مقام الرد على اليهود والنصارى وامثالهم، فالنهي الوارد فيها ليس نهياً تعدياً فانهم ما كانوا مسلمين حتى يتوجه الامر والنهي التعدي اليهم، بل انما يكون ارشاداً الى ما يمكن وقوعه في طريق الاحتجاج عليهم، من حكم عقولهم بقبح الالتزام والاعتقاد والعمل بما لا تقوم عليه الحجة، وردعهم عن عبادة الاصنام، فالنهي عنه في تلك الايات عبارة عما لم تقم عليه الحجة عقلاً، بل الحجة قامت على خلافه، فلا تشمل المقام، فان الاتكاء على خبر الواحد الموثق والعمل على طبقه ليس مما لم تقم عليه الحجة، فهو خارج عن موضوع الأيات الناهية تخصصاً.

ويمكن ان يجاب ايضاً بأن العمل بظواهر تلك الآيات يوجب طرح جل الاحكام لمكان قلة المعلومات كما هو واضح، فهذه الآيات من المجملات، فلا تصلح للردع.

مضافاً الى ان هذه الايات الكريمة كانت بمرئى المسلمين ومسمعهم، ومع ذلك كانوا عاملين بخبر الواحد الموثق، وما ارتدعوا بها عن سيرتهم، فان كان عملهم واتكائهم بخبر الواحد فاسداً كان على حافظ الشرع ردعهم عن ذلك، وحيث لم يردع فيكشف عن عدم دلالة الآيات على الردع، وأما الاخبار الناهية عن العمل بخبر الواحد فلا تصلح للمنع لان بعضها لا يدل على المطلوب كالأيات، وبعضها الآخر أحاد تنفي حجيتها بنفسها، هذا على ما افاده السيد الاستاذ، وأما الجواب على ما افاده المصنف قدس سره فهو ان الآيات تكون ارشاداً الى عدم كفاية الظن في اصول الدين، ولو سلمنا شمولها للفروع ايضاً

جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية ، وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة ، وعدم استحقاقها مع الموافقة ، ولو في صورة المخالفة عن الواقع ، يكون عقلاً في الشرع متبوعاً ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات ، فافهم وتأمل .

فالمتيقن أو المنصرف اليه هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة ، والمقام قام على اعتباره حجة .

وان اغمضنا عن ذلك كله فنقول : لا يجوز الردع بها إلا على وجه دائر ، لأن رادعيتها عن العمل بالخبر تتوقف على عدم تخصيصها بالسيرة ، وعدم تخصيصها بالسيرة يتوقف على الردع عنها بها ، فرادعيتها تتوقف على رادعيتها ، وتوقف الشيء على نفسه محال .

ان قلت : هذا الاشكال ايضاً يتوجه على حجية السيرة ، لأنها متوقفة على عدم مردوعيتها بالآيات وإلا لا تكون حجة ، وعدم مردوعيتها بالآيات متوقف على حجيتها ، وهذا هو الدور المحال .

قلت : نعم ولكنه يكفي في حجية السيرة عدم العلم بالردع ، والعمومات مع توقف دلالتها على عدم التخصيص لا توجب العلم بالردع .

وهذا الجواب غير سديد كما افاد السيد الاستاذ ، لأنه بعينه يأتي في طرف العمومات ، وذلك لأنه قلنا بكفاية عدم العلم بالتخصيص في الردع ، وحجية العام في العموم لا يتوقف على العلم بعدم التخصيص ، ولا يتوقف على عدمه واقعاً ، بل تكفي في حجيته عدم العلم بالتخصيص فالعمومات الناهية تكون رادعة عن السيرة ، لأن الرادع ليس منحصراً في الحجج القطعية ، بل يعم كل حجة ، والشاهد على ذلك أن العقل يتوقف عن الحكم بحجية الخبر مع قيام حجة من المولى على النهي عن العمل بالخبر ، سواء أكانت الحجة الكذائية من العمومات

مثل المقام او غيرها كما اذا نهى عن العمل بالخبر خصوصاً، وسواء أكانت من النصوصات او الظهورات.

وبالجملة بناء العقلاء على العمل مبنى عدم الردع عنه في احكام المولى بالاضافة الى عبيده بحيث اذا ثبت منه الردع عنه يقفون عن العمل، سواء أكان ثبوت الردع عنه بنصّ المولى او بكلام يدل عليه بظهوره بعد الفراغ عن حجّيته، مثل ظهور العام في العموم فأنّه حجّة بلا كلام، والمقام من مصاديق هذه القضية الكلّية، ولا فرق في ثبوت شيء بين كونه بطريق القطع وبين كونه بقيام حجّة عليه مثل ظهور العام في المقام، فإنّ ظهور العمومات في الردع بعد الفراغ عن الحجّية يكون متبعاً عند الشرع والعرف والعقل، ومع قيام الحجة على الردع لا يبقى مجال لحجّة بناء العقلاء على العمل.

ان قلت: انّ حجّة ظهور العام في العموم ليست مما قامت عليها حجّة شرعيّة، بل أنّها يكون اعتباره بحكم العقل وبناء العقلاء، مثل اعتبار الخبر، وعلى ذلك يكون بناء العقلاء على العمل بالظهورات معارضاً مع بنائهم على العمل بالخبر، وكما أنّ الشكّ في التخصيص لا يضرّ بحجّة الظهور، كذلك المقام، فإنّ الشكّ في الردع لا يضرّ بحكم العقل على حجّة الخبر.

قلت: نعم، ولكن حكم العقل باعتبار الظهور حاكم على حكمه باعتبار الخبر، بل يمكن ان يقال بورود حكمه هناك على حكمه هنا، وذلك لأنّ الشكّ في حجّة الظهور في المقام مسبّب عن الشكّ في حجّة الخبر، وبعد الفراغ عن حجّة الظهور في غير المقام يقطع بعدم حجّة الخبر لعدم ما يصلح ان يكون دليلاً على حجّيته، ولا عكس، فإنّ حجّة الخبر على ما هو المفروض مقصورة في صورة عدم الردع، واذا ثبت ردع بالقطع او بحجّة فلا يكون حجّة.

فصل

في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد .

أحدها : إنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار (عليهم السلام) بمقدار وافٍ بمعظم الفقه ، بحيث لو علم تفصيلاً ذاك

قوله: فصل في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر... الخ
اعلم أنه استدلل على حجية الخبر بالخصوص من الامارات والظنون عقلاً بثلاثة وجوه:

الأول: ما ذكره بعض من العلم بثبوت التكاليف للوقايح بطريق الاجمال، بمعنى أنه لا نعلم حكم الواقعة الكذائية بالخصوص، ولكن نعلم بثبوتها إجمالاً بين الامارات من الأخبار وغيرها، ومقتضى هذا العلم الاجمالي وان كان بحسب حكم العقل هو الاحتياط، ولكنه اذا رجعنا الى كتب الاخبار نعلم إجمالاً بصدور اخبار كثيرة متكفلة لبيان احكام الوقايح بمقدار المعلوم بالاجمال أولاً، فينحل العلم الاجمالي الأول الكبير المتعلق بثبوت التكاليف بين جميع الامارات الى هذا العلم الاجمالي الثانوي الصغير المتعلق بثبوتها بين الاخبار، والشك البدوي في ثبوتها في موارد سائر الامارات، فيحكم العقل بلزوم الاخذ بجميع الاخبار المثبتة والعمل على طبقها وجواز العمل على طبق النافي منها كما لا يخفى فتصير الاخبار بحكم العقل حجة ومتبعاً بحيث لا يكون المخالف عنده معذوراً.
اذا عرفت ان ملاك هذا الوجه هو انحلال العلم الاجمالي الكبير الى العلم الاجمالي الصغير، فلا بد من بيان ضابط للانحلال، فنقول العلم الاجمالي باعتبار تعلق العلم التفصيلي او الاجمالي ببعض اطراف المعلوم بالاجمال ينقسم

المقدار لا نحل علمنا الاجمالي بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الأمارات إلى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً ، والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات الغير المعتمدة ،

الى اربعة اقسام:

الاول: ان تكون النسبة بين المعلومين بالاجمال والتفصيل او الاجمال هي المساوات، مثل ان يكون متعلق كل من العلمين عنوان الحرام او الوجوب، او الغصب المستتبع للحرمة، كما اذا فرضنا قطعة من الغنم وعلمنا اجمالاً ان عشرة منها تكون حراماً، ثم علمنا بحرمة عشرة منها تفصيلاً من غير تردد، او علمنا بحرمتها علماً ثانوياً اجمالياً، كما اذا حصل لنا العلم بعد العلم الاجمالي الاول ان عشرة المحرمة تكون في حصة معينة من القطعة مثل البيضاء منها.

الثاني: ان تكون النسبة بينها الاعم والاخص وكان متعلق الاول مطلقاً، كما اذا علمنا حرمة عشرة مرددة من القطعة، ثم علمنا بعد ذلك بغصبة عشرة منها بين جميعها او بين حصة منها.

الثالث: عكس الثاني كما اذا علمنا اجمالاً غصبة عشرة من القطعة، ثم علمنا تفصيلاً بحرمة عشرة مخصوصة او اجمالاً بحرمة عشرة مردة بين حصة معينة من غير ان نعلم كونها معنونة بعنوان من العناوين كعنوان الغصبة او الموطئية.

الرابع: ان تكون النسبة بينها التباين، كما اذا علمنا بعنوان غصبة عشرة مرددة بين الكل، ثم علمنا بعنوان موطئية عشرة مشخصة او المرددة بين حصة معلومة.

ولا يخفى ان انحلال العلم الاجمالي في الاقسام المذكورة مبني على احتمال انطباق متعلق العلم الاجمالي الاول على متعلق العلم الاجمالي الثاني، وأما اذا

علمنا عدم الانطباق فلا يبقى للانحلال مجال.
 اذا عرفت هذا فاعلم ان القسم الاول والثاني من اوضح موارد الانحلال،
 ضرورة وجود ضابط الانحلال فيها، لأن العلم الاجمالي بعد خروج حصّة من
 اطرافه لا يبقى على حاله شرعاً وعقلاً، بالاضافة الى باقي الاطراف، وبصير
 من موارد الشك البدوي، كما ذهب اليه الشيخ الانصاري.

ولحكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفة ما علم بالعلم الثاني اجمالاً
 او تفصيلاً من اطراف المعلوم الاولى على كل التقادير، اي سواء أكان المعلوم
 بالعلم التفصيلي او الاجمالي المتعلق بخصّة من اطراف الاجمالي الكبير غير ما
 علم أولاً بمعنى كونه زائداً عليه، ام كان عينه، وذلك لحكم العقل بتنجز الواقع في
 ضمنها بخلاف غيرها من سائر الحصص، كما هو مختار المصنّف قدّس سرّه.
 ولحكم العقل بوجوب امتثال ما علم ثانياً على جميع التقادير كما ذهب
 اليه بعض اجلّة العصر.

وقال السيّد الاستاذ: اذا رجعنا الى وجداننا في المسئلة المفروضة لا نرى
 الاً علماً واحداً متعلقاً ببعض الاطراف فقط، وغيره يكون خارجاً.
 واما القسمان الآخران، اي الثالث والرابع، فالانحلال فيها ايضاً واضح
 على ما ذهب اليه غير الاستاذ من الاجلّة، واما على مذهب السيّد الاستاذ فالقول
 بالانحلال فيها لا يخلو من الاشكال بل ممنوع، وذلك لأننا اذا رجعنا الى وجداننا
 نرى ان العلم الاجمالي الاول الكبير المتعلق بعنوان الفصّب، كما سبق في المثال،
 في القسمين يكون باقياً على حاله، والعلم الثاني المتعلق بعنوان الحرام او بعنوان
 الموطونة ما كان موجباً لزوال العلم الاول الذي تعلّق بعنوان مفسوئية بعض
 مردّد بين الكل.

ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة ، وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له ، من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب ، بناءً على جريانه في أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها ، أو قيام أمانة معتبرة على انتقاضها فيه ، وإلا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال .

وفيه أن ملاك التنجز عند العقل في مورد العلم الاجمالي الطاري موجود، وأمّا في غيره من الاطراف الاخر فليس موجوداً، وذلك لاحتمال انطباق ما علم بالعلم الاجمالي الاولي على المعلوم الثاني واقعاً، فلا يكون في البين الآ حكم واحد، وعلى هذا يحكم العقل بالبرائة وعدم استحقاق العقاب بالنسبة الى ارتكاب سائر الاطراف غير المعلوم الطارى، وان كان العلم بالغصبية باقياً، لان العلم بالغصبية معتبر عند العقل باعتبار كونه مستتباً للعلم بالحرمة، والمفروض ان العلم الاجمالي بها ينحل الى التفصيلي والشك البدوي.

قوله: ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة...الخ اعلم ان مجمل الكلام في المقام هو ان مقتضى هذا الدليل العمل على طبق الاخبار المثبتة وجواز العمل على وفق الاخبار النافية من باب الاحتياط لكان العلم الاجمالي بصدور بعضها غير المعين، وعلى ذلك يقال: ان لزوم العمل في الاخبار المثبتة وجواز العمل في النافية منها انما يكون فيما اذا لم يكن اصل على خلاف مؤديها، وآلا اذا كان على خلافها اصل معتبر كالاستصحاب، فالعمل على طبق الاخبار لزوماً او جوازاً في مورد الاصل مبيّ على عدم جريانه في اطراف العلم الاجمالي باعتبار انتقاض الحالة السابقة في بعضها وعدم شمول دليله لمثل المقام.

وأما اذ قلنا بالجريان فان قلنا بجريانه مطلقاً حتى في مثل المقام لشمول

وفيه : إنه لا يكاد ينهض على حجية الخبر ، بحيث يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره ، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم ، وإن كان يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الأمارات ، لا في خصوص الروايات ، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال فتأمل جيداً .

ادلته له فالعمل أنها يكون على طبق الاصل مطلقاً، سواء أكان مثبتاً في مورد النافي أم كان نافياً في مورد المثبت منها، غاية الامر أن العمل على طبق الاصل على الاول يكون لازماً وفي الثاني يكون جائزاً، لان الدليل المذكور لا يدل على حجية الاخبار حتى تكون واردة أو حاكمة على الاصول، بل أنها يدل على وجوب الاحتياط في اطراف ما علم صدور بعضها، والقول بلزوم العمل على وفق الاصل الكائن في بعض الاطراف او جوازه لا ينافي القول بوجوب الاحتياط في جميع الاطراف، لأن حكم العقل بوجوب الاحتياط أنها يكون فيها اذا لم يكن في البين مؤمن من الشرع، وأما اذا كان في البين مؤمن سواء أكان المؤمن أصلاً معتبراً أو دليلاً فالحكم له ويكون حاكماً على الاحتياط او وارداً، هذا.

واعلم أن ابتناء جواز العمل على طبق الاخبار النافية على عدم وجدان اصل في موردها مقيداً على جريانه في اطراف المعلوم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة، كما قيده المصنف في كلامه، انها يصح التقييد المذكور فيها اذا كان المفروض في كلام المستدل هو دخول الاخبار النافية في اطراف ما علم اجمالاً بصدوره، وأما اذا لم يكن المفروض فيه كذلك، بان كان الاخبار النافية خارجة عن الاطراف كسائر الامارات كما هو الظاهر من دليل المستدل فلا موقع للتقييد المذكور، فالاصل المثبت في موارد الاخبار النافية كموارد سائر الامارات متبع جزمياً، لخلو المقام عما يعارضه فعلاً، سوى اصل البرائة الذي يكون محكوماً

ثانيها : ما ذكره في الوافية ، مستدلاً على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة، كالكتب الأربعة، مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو : (إنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالأصول الضرورية ، كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها ، مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر الغير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد ، ومن أنكر فلإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان) . انتهى .

وأورد عليه : أولاً : بأن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار ، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره ، فاللازم حينئذ : إما الاحتياط ، أو العمل بكل ما دلّ على جزئية شيء أو شرطيته .

للاستصحاب فان نسبة اصل البرائة الى الاستصحاب كنسبته بالاضافة الى الدليل، فكما مع وجود الدليل في المسئلة لا مجال لجريان الاصل كذلك لا موقع لجريان البرائة مع وجود الاستصحاب قطعاً، فافهم.

قوله: ثانيها ما ذكره في «الوافية»... الخ

اعلم أنه يمكن ان يراد من هذا الوجه ما يكون قريباً من الوجه السابق، وحاصله أننا نقطع بثبوت تكاليف علينا وبقائها الى يوم القيامة كالصلوة والزكاة والحجّ وامثالها، ومعلوم أن امتثالها يحتاج الى معرفة اجزائها وشرايطها وموانعها، وطريق معرفتها منحصر بالاخبار كما لا يخفى، ونقطع ايضاً بوجود الاخبار الآحاد المتكفلة لبيانها، فالعقل يحكم بوجوب اتباعها لتحصيل التكاليف، وهذا معنى حجيتها شرعاً عند العقل.

غاية الامر أن هذا الوجه اخص من الوجه الاول باعتبار اختصاصه في كلامه بالاخبار المتكفلة لبيان الاجزاء والشرايط والموانع لا مطلق الاحكام كما

قلت : يمكن أن يقال : إن العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع الأخبار ، إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم (عليهم السلام) بقدر الكفاية بين تلك الطائفة ، أو العلم باعتبار طائفة كذلك بينها ، يوجب انحلال ذاك العلم الاجمالي ، وصيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم ، كما مرت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأول ، اللهم إلا أن يمنع عن ذلك ، وادعي عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره ، أو ادعي العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها ، فتأمل .

وثانياً : بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية ، دون الأخبار النافية لها .

والأولى أن يورد عليه : بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم

في الوجه الاول، وتقريب هذا الوجه بهذه الكيفية مما افاده المصنّف والشيخ الانصاري قدّس سرّهما، ويمكن أن يراد من هذا الوجه ما يقرب من الوجه الثالث في بعض احتمالاته، وهو أنّنا نقطع ببقاء التكاليف علينا الى يوم القيامة والشارع لا يرضى بعدمها، ومعلوم أن الإتيان بها موقوف على معرفتها، فيجب على الشارع ان ينصب لنا طريقاً الى معرفتها لأننا لا نستطيع ان نأخذها من الامام عليه السلام رأساً وبلا واسطة، فان اقتصر الطريق بالقطع فقط نقطع بخلافه لقلّة موارد فلا بد من نصب طريق آخر ولا يكون في البين ما يكون وافياً لمعظم الاحكام غير الاخبار المتكفّلة لها المحكيّة عنهم عليهم السلام فيستكشف بحكم العقل اعتبارها، فيجب اتباعها في مقام الامثال.

ولكن هذا الوجه بكلا احتماليه مدفوع، أمّا الاحتمال الاول فلما ذكرنا في ردّ الوجه الاول من عدم نهوضه على الحجية بحيث تكون مخصّصة او مقيدة لعموم الدليل او اطلاقه، بل أنّها يوجب الاحتياط باخذ الاخبار المثبتة ما لم تكن حجة معتبرة على خلافه ولو كان اصلاً.

تقم حجة معتبرة على نفيها ، من عموم دليل أو إطلاقه ، لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالثبت منها ، أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ولو كان أصلاً ، كما لا يخفى .

ثالثها : ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه : إنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة ، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه ، فلا بد من الرجوع إليهما كذلك ، وإلا فلا يحصى عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف ، فلولا يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار ، فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما .

وأما الاحتمال الثاني فبأن مقتضاه هو التنزل من القطع إلى الظن بحكم لعقل لا إلى خصوص الاخبار.

قوله: ثالثها ما أفاده بعض المحققين... الخ

اعلم ان في المراد من هذا الوجه الذي نقله المصنف عن بعض المحققين احتمالات:

الاول: ان الرجوع الى الكتاب والسنة واجب علينا في عرض الواجبات الواقعية النفس الامرية، ووجوبه يكون بنحو الموضوعية، وبعبارة اخرى يجب علينا العمل على طبق السنة باعتبار احداث مصلحة في مؤديها في عرض الواقع.
الثاني: ان وجوب الرجوع الى السنة باعتبار كونها طريقاً الى الواقع.
الثالث: ان المراد من السنة الاحكام الواقعية.

الرابع: ان المراد بالوجوب في كلامه هو الوجوب العقلي لا الوجوب الشرعي، بمعنى ان العقل يحكم بالرجوع اليها في تحصيل الاحكام لانحصار الطريق عنده بها.

الخامس: ان يكون مراده هو القطع بحجّية السنة اجمالاً.

وفيه : إن قضية بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة ، كما صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه - زيد في علو مقامه - إنما هي الاختصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقن الاعتبار ، فإن وفي ، وإلا أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان ، وإلا فالاحتياط بنحو عرفت ، لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره ، وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً ، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره .

هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة - بذاك المعنى - فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع .

وأما الإيراد عليه : برجوعه إما إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى

ولا يخفى أن كلها مخدوشة، أما الأول فبأن مقتضى ذلك هو- وجوب
تحصيل العلم في احراز هذا التكليف الفعلي المقابل للتكاليف الواقعية الأخرى
عقلاً في صورة الامكان، والآ فلا بد من تحصيل الظن من أي سبب حصل
كالقطع، مضافاً الى القطع بعدم هذا التكليف بهذا النحو من الشرع، فإن القول
به يستلزم ما لا يلتزم به أحد، وهو كون الواقعة الكذائية ذات حكمين،
ومخالفتها مستتبعا لاستحقاق العقابين.

أما الثاني: فبأن جعل الطريق أنها يكون لرعاية الوصول الى الواقعيّات،
فالمطلوب حينئذ نفس الاحكام الواقعيّة، وعليه فالعقل يحكم بتحصيلها بطريق
العلم ان كان ممكناً، والآ فلا بد من تحصيلها بطريق الظن من أي سبب حصل
فيرجع الى الانسداد الذي يكون مقتضياً لحجية مطلق الظن.

وأما الثالث والرابع فبأن مقتضاها حجية مطلق الظن، فإن العقل يحكم
بتحصيل الاحكام الواقعية من طريق القطع ان امكن، والآ من طريق الظن من
غير فرق بين منشأه.

العلم الإجمالي بتكاليف واقعية ، وإما إلى الدليل الأول ، لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار .

ففيه : إن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف ، بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامة ، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه .

فصل

في الوجوه التي أقاموها على حجة الظن ، وهي أربعة :

الأول : إن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر ، ودفع الضرر المظنون لازم .

أما الصغرى ، فلأن الظن بوجوب شيء أو حرمة يلزم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها ، بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد .

وأما الخامس فالجواب عنه هو ما أجاب المصنف قدس سره ، وحاصله أن العلم الإجمالي بحجية الخبر واعتباره إنما يقتضي الأخذ بما يكون متيقن الاعتبار أن كان وافياً بمعظم الفقه ، والّا اضيف إليه الرجوع إلى ما هو متيقن اعتباره بالاضافة لو كان ، والّا فالاحتياط هو المرجع ، لا ما ظن اعتباره ، كما افاده المستدل ، وابن هذا من اثبات حجية الخبر بحيث يكون مخصصاً أو مقيداً ، أو حاكماً أو وارداً على حجة معتبرة أخرى ، فافهم .

قوله : فصل في الوجوه التي أقاموها على حجة الظن وهي أربعة...

الخ

اعلم أنه من الوجوه العقلية الدالة على حجية مطلق الظن حكم العقل بوجوب دفع الضرر ، وبيانه في المقام أنه إذا ظن المجتهد بوجوب شيء أو حرمة يتولد منه الظن بالعقوبة على فرض مخالفة ما ظن وجوبه أو تحريمه بترك الأول

وأما الكبرى ، فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ، ولولم نقل بالتحسين والتقييح ، لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما ، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولولم يستقل بالتحسين والتقييح ، مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه ، إذا قيل باستقلاله ، ولذا أطبق العقلاء عليه ، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقييح ، فتدبر جيداً .

والصواب في الجواب : هو منع الصغرى ، أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته ، لعدم الملازمة بينه والعقوبة على مخالفته ، وإنما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها ، لا بين

وارتكاب الثاني، فيجب عليه بحكم العقل العمل على طبق مظنونه، لاستقلاله بوجوب دفع الضرر المظنون الذي يكون من مصاديقه، وهذا الحكم منه ليس مقيداً باستقلاله بالتحسين والتقييح، فإنه مستقل في حكمه بدفع الضرر المظنون بما هو هو، وإن لم يكن مستقلاً بالتحسين والتقييح، لأن العقلاء مطبقون على ذلك مع خلافهم في الاستقلال بهما، هذا مضافاً الى حكمه بالتحرز عن الوقوع في المفسدة المظنونة، ومن تفويت المصلحة كذلك، لكن هذا الحكم منه في المقام أنها يأتي بناء على أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وأما إذا قلنا بما يقوله الأشعري فلا.

ويرد على هذا الوجه أولاً بمنع الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالعقوبة لمكان احتمال العفو عنه ولو مع القطع به.

وثانياً بعدم الملازمة بين مطلق المخالفة ونفس العقوبة، بل أنها تكون الملازمة بين المخالفة التي تكون عصياناً وبين استحقاق العقوبة، وكون مخالفة الحكم المظنون عصياناً متفرع على تنجزه بالظن، وتنجزه به فرع اعتباره، واعتباره محل الكلام.

مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها ، وبمجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به ، كي يكون مخالفته عصيانه .

إلا أن يقال : إن العقل وإن لم يستقل بتنجزه بمجرد ، بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته ، إلا أنه لا يستقل أيضاً بعدم استحقاقها معه ، فيحتمل العقوبة حيثئذ على المخالفة ، ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً ، لا سيما إذا كان هو العقوبة الأخروية ، كما لا يخفى .

وأما المفسدة فلأنها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه ، إلا أنها ليست بضرر على كل حال ، ضرورة أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله ، بل ربما يوجب حزاوة ومنقصة في

وثالثاً بمنع الكبرى، وذلك لأن حكم العقل بدفع الضرر المظنون يكون باعتبار كونه مدركاً لا باعتبار كون عقلاً، فإن دفع الضرر المظنون بل المحتمل يكون من فطريات الحيوان كما نشاهد في الخارج من الحيوانات، فحكمه بهذا الاعتبار لا يكون كاشفاً عن الحجية، فإن لزوم التحرز عن الوقوع في الضرر عند العقل أنها يكون من باب الاحتياط في عدم الوقوع في الضرر، وليس في مخالفة حكم العقل في المقام شيء سوى الوقوع في الضرر المترتب على الفعل الكذائي إن كان بحسب الواقع موجوداً، وترتبه عليه ليس من آثار حكم العقل، بل يكون من آثار الفعل من دون مدخلة حكم العقل فافهم.

اقول: يمكن أن يقال: أن العقل حاكم بصحة احتجاج المولى على عبده بظنه الحكم الصادر عنه وصحة مؤاخذته في صورة مخالفته، كما يصح من العبد الاعتذار بالظن عند العقل، ومن حكمه بذلك يستكشف الحجية، ولكن هذا وجه آخر للاستدلال على حجية الظن وهو غير حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون..

الفعل ، بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً ، كما لا يخفى .
 وأما تفويت المصلحة ، فلا شبهة في أنه ليس فيه مضرة ، بل ربما يكون في
 استيفائها المضرة ، كما في الإحسان بالمال .
 هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي
 عنه ، بل إنما هي تابعة لمصالح فيها ، كما حققناه في بعض فوائدها .
 وبالجمللة : ليست المفسدة ولا المنفعة الفاتئة اللتان في الأفعال وأنيط بهما

وبالجمللة ان كان المراد من هذا الوجه أن العقل مستقل بوجوب اتباع
 الظن فيها اذا تعلق بالحكم، بمعنى أن الظن في نظر العقل بمنزلة القطع في
 وجوب اتباعه وكونه منجزاً فيما اذا صادف الواقع، وعذراً فيما لم يكن كذلك، فهو
 وان كان مستتبعا للحجية، إلا أن حكمه بذلك واستقلاله مطلقا محل الكلام، فإن
 استقلاله بذلك منوط بمقدمات يعبر عنها بمقدمات الانسداد، فيرجع الى الوجه
 الرابع الذي هو المسمى بدليل الانسداد، وهو لا يحتاج الى توسيط الظن
 بالضرر كما لا يخفى.

وان كان المراد منه استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المظنون بعنوان
 أنه مظنون الضرر كما هو الظاهر من تركيب القياس المؤلف من الصغرى
 الوجدانية والكبرى البرهانية لاثبات هذا الوجه، فيرد عليه، مضافاً الى منع
 مقدمته، أن حكم العقل بوجوب التحرّز عن الضرر المظنون (على فرض
 التسليم بأن حكمه بهذا الوجوب يكون بملاك القبح، اي يكون الوقوع في
 الضرر بنظره قبيحاً) إنما يكون مستتبعا للوجوب الشرعي المتعلق بنفس ذلك
 العنوان، اي المظنون الضرر، وهذا الحكم الوجوبي المتعلق بالعنوان المذكور إنما
 يكون في عرض الاحكام الواقعية الثابتة للعناوين الواقعية الاولى، نظير ما قيل

الأحكام بمضرة ، وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك ، هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه ، ولعمري هذا أوضح من أن يخفى ، فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون ها هنا أصلاً ، ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة ، فافهم .

الثاني : إنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح .

في الأحكام الظاهرية الثابتة بالامارات الظنية، من أنها تكون في عرض الواقعية، لا أنها تكون في طريق اثبات الأحكام الواقعية حتى تكون منجزة لها في صورة الاصابة وعذراً في صورة الخطأ.

وبعبارة أخرى أن الظن بالضرر لا يكون طريقاً إلى الحكم الوجوبي أو التحريمي حتى يحكم، بتوسط حكم العقل، بكونه منجزاً لها على تقدير، وعذراً على تقدير آخر، بل أنها يكون طريقاً إلى الضرر، وهو أنها يقتضي وجوب التحرز عن مظنونه، ولا يدل على حجية الظن في اثبات الحكم الوجوبي أو التحريمي، مع أن هم الاصولي هو اثبات الحجية فافهم^(١).

قوله: الثاني أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو

قبيح..

اعلم أن وجه دلالة هذا الوجه على المطلوب هو أن العقل يستقل بقبح الأخذ بالموهوم وطرح المظنون، وحسن العمل على طبق المظنون ورفع اليد عن

(١) يمكن أن يقال في وجه الأمر بالفهم: أن العقل كما يحكم بوجوب التحرز عن الضرر المظنون لا اعتباره عنده على المقروض، وبقاعدة الملازمة يثبت اعتباره عند الشرع أيضاً، والمفروض من الضرر في المقام هو العقاب، وحكمه بثبوت العقاب يلزم حكمه بثبوت الحكم الوجوبي والتحريمي.

وفيه : إنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازماً ، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً ، أو عدم وجوبه شرعاً ، ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه ، ولا يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد ،

الموهوم، لمكان مرجوحية الموهوم وراجحية المظنون، فيجب العمل على طبق المظنون، ويصح المواخذه عن تاركه، وبه يستكشف عن حجية الظن.

وفيه ما لا يخفى ، لان وجوب العمل على طبق الظن موقوف على انسداد طريقي العلم والعلمي، ولم يكن الجمع بينهما ممكناً عقلاً، ولا يكون كذلك إلا اذا كان الاحتياط مفضياً الى اختلال النظام، او امكن الجمع ولكن لم يكن عند الشرع لازماً، ولا يكون كذلك إلا بعد كون الاحتياط حرجاً، فيرجع هذا الوجه الى الوجه الرابع المتكفل لبيان مقدمات الانسداد، هذا ما اجاب به المصنف قدس سره ولكن التحقيق هو ما ذهب اليه السيد الاستاذ، وتوضيحه يحتاج الى بيان ما هو المراد من الراجع والمرجوح، فاعلم أنه ان كان مراد المستدل من الراجع والمرجوح ما يكون بحمل الشايح راجحاً ومرجوحاً بحسب الخارج من الاحكام المظنونة والموهومة كالوجوب والحرمة وغيرها من الاحكام الخمسة، فربما يكون الموهوم راجحاً والمظنون مرجوحاً كما اذا كان الموهوم واجباً والمظنون مباحاً او مكروهاً او حراماً، او كان الموهوم مستحباً، وعليهذا فلا ينهض هذا الوجه على المطلوب مطلقاً.

وان كان المراد منها الراجع والمرجوح الذهنيين، فلا تغاير بينهما وبين الظن والوهم إلا بحسب المفهوم، وذلك لانّ الذهن اذا توجه الى شيء تارة يكون قاطعاً بوجوده او عدمه، وتارة يكون وجوده وعدمه عنده على السواء، ولا يرجح أحدهما عنده، بل يتردد الذهن فيهما فيسمى هذا التردد شكاً، والذهن شاكاً، وكل من الوجود والعدم مشكوكا، وتارة اخرى يكون احدهما عنده راجحاً والاخر

والا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدمات ، على ما ستطلع على حقيقة الحال .

مرجوحاً فيسمى الأول ظناً والثاني وهماً، ومتعلّقتها مظهرنا وموهوماً، وعليهذا فالظن والرجحان بمعنى واحد كما أنّ المرجوح والموهوم ذلك، فيكون المراد بقبح ترجيح المرجوح على الراجع قبح اختيار طرف الوهم ورفع اليد عن طرف الظن، فيرجع هذا الدليل الى أنّ العقل يستقل بقبح العمل على الوهم وحسنه بالظن، ومرجعه الى دليل الانسداد، وهو محتاج الى مقدمات كما سيجيء انشاء الله.

فائدة في ذكر وجه امتناع ترجيح المرجوح على الراجع كما عليه اهل الكلام، ويمكن جعله وجهاً لقبحه كما عليه الاصوليون، اعلم أنّه يمتنع صدور الفعل عن الفاعل المختار في فعله بلا محرك وذاع يحجره نحوه، ويسمى هذا المحرك غرضاً، وهذه الدعوى من الضروريات التي لا تحتاج الى اقامة البرهان، وعلى هذا فان تعلّق غرضه باحد الامرين على سبيل المنفصلة الحقيقية بمعنى أنّ الغرض يحصل بكل منها بحيث لا يحتاج الفاعل في حصول غرضه الى الإتيان بكليهما. ولم يمكن الجمع بينهما، وكان كلّ منهما في مرتبة واحدة في توثّب الغرض عليهما من غير تفاوت بينهما في ذلك فلا بدّ من الإتيان بأيهما شاء.

ودعوى أنّ ذلك مستلزم للترجيح بلا مرجح، مدفوعه بأنّ العقل حينئذ يحكم بالتخيير فيختار الفاعل أيهما شاء بلا قبح في ذلك، والشاهد على ذلك هو الوجدان، اذا دار الامر مثلاً بين اكل احد الرغيفين مع تساويهما في جميع الجهات المحصلة للغرض لا مانع من اختيار احدهما على سبيل البدئية من غير احتياج الى مرجح في ذلك، هذا في صورة التساوي في حصول الغرض، وأمّا في صورة الاختلاف بان يكون لاحدهما جهة مزينة على الاخر في حصول الغرض فلا يختار

الثالث : ما عن السيد الطباطبائي (قدس سره) ، من :

إنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً ، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك ، ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله ، لأنه عسر اكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات ، لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

ولا يخفى ما فيه من القدح والفساد ، فإنه بعض مقدمات دليل الانسداد ، ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته ، ومعه لا يكون دليل آخر ، بل ذاك الدليل .

الأما فيه المزنة لاستقلال العقل بقبح العكس كما قال الأصوليون، بل اختيار العكس محال، لأن صدور الفعل عن الفاعل المختار يتوقف على وجود شرط وهو الغرض الذي يحركه نحو الفعل، وفقد مانع، وفي المفروض لا يمكن صدوره، لأن الجهة الزائدة التي تكون في الفرد الآخر مانعة عن توجه الفاعل الى غيره، ومع وجود المانع يستحيل صدور الفعل، فان صح هذا الوجه يجب ان نقول بالامتناع كما قال المتكلمون لا بالقبح كما قاله الأصوليون، وان لم يصح الوجه فلا قبح ايضاً، لعدم استقلال العقل بالقبح هنا كما لا يخفى.

قوله: الثالث ما عن السيد الطباطبائي قدس سره... الخ

لا يخفى ان تمامية هذا الوجه تحتاج الى مقدمات زائدة على ما ذكره، ومع فرض الانضمام يرجع الى الدليل الرابع ولا يكون وجهاً آخر.

الرابع : دليل الانسداد ، وهو مؤلف من مقدمات ، يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية حكومة أو كشفاً على ما تعرف ، ولا يكاد يستقل بها بدونها ، وهي خمس .

أولها : إنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة .

قوله: الرابع دليل الانسداد... الخ

اعلم ان هذا الوجه المعتبر عنه بدليل الانسداد مركب من مقدمات تنتهي الى خمسة: الاولى: العلم بثبوت التكاليف الفعلية بين الوقائع الكثيرة، الثانية: انسداد باب الحجة علينا في كثير منها وعدم ما يوجب التعيين في البين، الثالثة: عدم جواز رفع اليد عنها وترك التعرض لها ولو بوجه، فانه مع عدم الاستناد الى شيء خروج عن الدين، ومع الاستناد الى شيء يمكن ان يكون مستنداً مستلزم لطرح العلم الاجمالي والمخالفة القطعية، الرابعة: عدم جواز الاحتياط ان كان مؤدياً الى اختلال النظام، وعدم وجوبه ان لم يكن مؤدياً اليه، فانه يوجب العسر والمخرج وهما منفيان في الشرع، هذا مع عدم جواز الرجوع الى الاصول الخاصة كالاستصحاب، والبرائة والتخير، لان كل واحد منها اما يكون حجة ومعتبراً شرعاً او عقلاً، او لا يكون حجة، فعلى الاول يخرج عن مورد حكم العقل فان مورده على المفروض انسداد باب الحجة، وعلى الثاني لا وجه للتمسك بها، الخامسة: تردد الامر بين الاخذ بطرف المظنون او بطرف المشكوك والموهوم، والعقل يستقل بلزوم الاخذ بطرف المظنون ورفع اليد عن غيره، لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، وقد عرفت حكمه بقبح ذلك هو استقلاله باعتبار الظن في هذا الحال كاستقلاله باعتبار القطع في حال الانفتاح. والحاصل من المقدمات انا نعلم اجمالاً بثبوت التكاليف الفعلية الوجوبية والتحريرية، ونعلم كونها في خصوص واحدة من المشكوكات والموهومات

ثانيها : إنه قد انسد علينا باب العلم والعلمي إلى كثير منها .

ثالثها : إنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلاً .

رابعها : إنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا ، بل لا يجوز في الجملة ، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة ، من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط ، ولا إلى فتوى العالم بحكمها .

والمظنونات، لا في ضمن جميعها لأن كونها في ضمن جميعها يوجب الاحتياط التام والاختلاف بتهام الأطراف، وهو موجب للخرج الشديد المنفي شرعاً بل يوجب اختلال النظام فلا يجوز الاحتياط بلا كلام، فيدور الأمر بين كونها في ضمن الموهومات أو المشكوكات أو المظنونات، وبعد التأمل يستقل العقل بأنها تكون في ضمن المظنونات، لأن كونها في غيرها يكشف عن إرادة المولى الانبعاث في المشكوكات أو الموهومات، وهو يستلزم أن يرجح الشارع المرجوح على الراجح، وهو بالنسبة إليه محال، لأنه يلزم من هذا الترجيح تفويت جلّ المصالح، ضرورة كون المظنونات أغلب مطابقة للواقع من غيرها، وإيضاً يلزم الأخذ بالموهوم أو المشكوك والعمل على طبقها وطرح المظنون وهو قبيح عقلاً، فيتعين العمل على طبق المظنون، وهذا المقدار يكفي في اعتبار الظن.

واعلم أنه مع تأسيس المقدمة الأولى لا احتياج إلى تأسيس المقدمة الثالثة والرابعة على سبيل منع الخلو. لأنه إن قلنا في المقدمة الأولى: بالقطع بفعالية التكاليف الواقعية حتى في حال الاشتباه، فمقتضى القطع هو الاحتياط التام في جميع الأطراف، لا خصوص المظنونات، فإنه ربما تكون الأحكام الفعلية في غيرها، فلا وجه لبطلان الاحتياط، وتكليف العمل بالظن، وإن قلنا بعدم الفعلية فلا وجه للقول بعدم إجراء البرائة في جميع الأطراف حتى المظنونات،

خامسها : إنه كان ترجيح المرجوح على الراجع قبيحاً ، فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة ، وإلا لزم - بعد انسداد باب العلم والعلمي بها - إما إهمالها ، وإما لزوم الاحتياط في أطرافها ، وإما الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة ، مع قطع النظر عن العلم بها ، أو التقليد فيها ، أو الاكتفاء بالإطاعة الشكية أو الوهمية مع التمكن من الظنية .

والفرض بطلان كل واحد منها :

لأنه على الفرض لا يكون مجرى البرائه قطعاً فافهم.

اقول: نختار الأول ولا محذور فيه، فإن الاحتياط التأم بادلّة نفي الحرج باطل، لأنّ فعليّة الاحكام المشتبهة بين الوقائع لا تنافي رفع اليد عن بعض الاطراف باعتبار عدم وقوع المكلف في محذور الحرج، وذلك لأنّ اهتمام الشارع بتحصيل الاحكام واردة البعث من الخطابات الواقعية لا تكون بمثابة توجب وقوع المكلف في التكلّفات الكثيرة الموجبة للحرج في تحصيلها من الإتيان بجميع اطراف الاحتمالات المظنونة والمشكوكة والموهومة، وعلى ذلك نحتاج الى المقدّمة الرابعة، نعم المقدّمة الثالثة مستدركة، فانه مع فرض فعليّة التكلّيف لا يبقى مجال للبرائة حتى نحتاج الى ابطاله..

ثم لا يخفى عليك أنّ تقرير المقدمات على ما ذكر أنّها ينتج اعتبار الظن في خصوص الحكم الوجوبي والتحريمي، وذلك لأنّه اخذ في المقدمة الاولى قيد التكلّيف الفعلي، وهذا القيد يختصّ بهما، فيلزم من ذلك خروج الاحكام الوضعية، والاستحباب والكرهية عن حريم النزاع، مع أنّها داخلة فيه بلا كلام، فلا بدّ من تقرير المقدمة الاولى على كيفة شاملة لها، فيقال: انا علمنا اجمالاً ثبوت احكام كثيرة من التكلّيفية والوضعية الصادرة عن الشارع، ولا طريق اليها من العلم والعلمي بحكم المقدّمة الثانية، ولا يجوز اهمالها وترك التعرض

أما المقدمة الأولى : فهي وإن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) التي تكون فيما بأيدينا ، من الروايات في الكتب المعتبرة ، ومعه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات ، وهو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الاختلال ، ولا إجماع على عدم وجوبه ، ولو سلم الإجماع على عدم وجوبه لولم يكن هناك انحلال .

وأما المقدمة الثانية : أما بالنسبة إلى العلم ، فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا

لامتثالها، بل لابد من العمل على طبقها بحكم المقدمة الثالثة، ولما لم تكن مميزة فلا بد من العمل بجميع محتملاتها، والعمل كذلك لا يجب، بل لا يجوز بحكم المقدمة الرابعة، فالامر كما ذكرنا يدور بين الاخذ بالموهومات او المشكوكات او المظنونات، ويتعين ثبوتها بين المظنونات والاخذ بها بحكم المقدمة الخامسة، فافهم وتأمل تعرف انشاء الله.

قوله: **أما المقدمة الاولى...** الخ

اعلم ان المقدمة الاولى اعني علمنا الإجمالي بثبوت تكاليف او احكام مطلقا في مجموع المشتبهات وان كانت بديهية وجدانية لا نحتاج في اثباتها الى اقامة برهان الا انك قد عرفت سابقاً ان العلم الاجمالي الكبير ينحل الى العلم الاجمالي الصغير اعني علمنا بان الاحكام انما تكون في مورد الاخبار الصادرة المسطورة في الكتب المعتبرة، وهي بحمد الله موجودة عندنا ومقتضى ذلك هو الاحتياط في موارد تلك الاخبار، ومثله لا يوجب العسر قطعاً ولا اجماع في مثله على ابطاله.

قوله: **وأما المقدمة الثانية...** الخ

ان المقدمة الثانية، اعني انسداد العلم والعلمي بالنسبة الى العلم بينة وجدانية الا بالنسبة الى بعض الاحكام الذي يعلم بالضرورة كالاصول منها،

بيّنة وجدانية ، يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد .

وأما بالنسبة إلى العلمي ، فالظاهر أنها غير ثابتة ، لما عرفت من نهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه ، وهو بحمد الله وافٍ بمعظم الفقه ، لا سيما بضميمة ما علم تفصيلاً منها ، كما لا يخفى .

وأما الثالثة : فهي قطعية ، ولو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً مطلقاً أو فيما جاز ، أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه ، كما في المقام حسب ما يأتي ، وذلك لأن إهمال معظم الأحكام وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام ، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً وما يلزم تركه إجماعاً .

إن قلت : إذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الاقتحام في بعض الأطراف

وأما بالاضافة الى العلمي، يعني الحجّة، فبابه مفتوح بحمد الله، لما عرفت من نهوض الأدلة على حجية خبر من يوثق بصدقه وهو وافٍ بمعظم الفقه لا سيما مع انضمام ما علم تفصيلاً منها.

قوله: وأما الثالثة فهي قطعية... الخ

المقدمة الثالثة اعني عدم جواز الإهمال وبطلان ترك التعرض لامتنال الاحكام، وان لم يكن العلم الاجمالي منجزاً لها مطلقاً او في خصوص مثل المقام، ووجه ذلك كما ذهب اليه المصنف والشيخ الانصاري قدس سرهما، هو القطع بعدم رضى الشارع بترك التعرض لامتنال ورفع اليد عن الاحكام مطلقاً، والتارك لامتنال يعدّ خارجاً عن الدين كما في بعض الكلمات، والقطع باهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه يكون دليلاً لمياً على ايجاب الاحتياط من قبل الشارع، ويكشف به فعلية الاحكام ولو في صورة الاحتمال وعدم منجزية العلم الاجمالي.

وبذلك يدفع ما عن بعض من أنّ العقاب على المخالفة، على فرض عدم

- كما أشير إليه - فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف - حينئذ - على تقدير المصادفة إلا عقاباً بلا بيان ؟ والمؤاخذه عليها إلا مؤاخذه بلا برهان ؟

قلت : هذا إنما يلزم ، لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط ، وقد علم به بنحو اللّم ، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه ، بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة ، ولو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات ، مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال ، وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً ، [وأما

كون العلم الاجمالي منجزاً للاحكام على فرض المصادفة، انها يكون عقاباً بلا بيان، وهو قبيح، ضرورة أن ايجاب الاحتياط المستكشف عن اهتمام الشارع يكون بياناً منه، فالعقاب على المخالفة ليس بلا بيان.

لا يخفى أن هذا البيان لا يكون وافياً بالمقصود مع فرض عدم منجزية العلم الاجمالي، وذلك لأن خروج تارك الامتثال عن الدين، وكون ترك التعرض للامتثال مما يرغب عنه شرعاً لا يدلّان على المطلوب، فانه لا يحصل للعنوانين مع عدم كونها موضوعاً لحكم شرعي، كتحريمها الذي يستفاد منه فعليّة الاحكام مع قطع النظر عن تعلق العلم الاجمالي بها، وذلك لأن صدق العنوانين في صورة المخالفة ان كان انما يكون باعتبار العصيان، وصدق العصيان على مخالفة بعض الاحكام معلوم، ولا دخل لتراكم المخالفات وكثرتها في ذلك.

فلا بدّ من بيان واف للمقصود وهو ما حققه السيّد الاستاذ في بحثه، من اننا نقطع بعدم اناطة فعليّة الاحكام وتنجزها بالعلم التفصيلي ومنجزية العلم الاجمالي، ونقطع ايضاً بعدم اقتصار الشارع في تحصيل المصالح والاغراض على المعلومات بالعلم التفصيلي فقط، بل نقطع بفعليتها في الجملة وعلى بعض التقادير بالاضافة الى الجاهلين، بمعنى ان الجاهل بها ان خالفها وصادف الواقع يكون معاقباً ويعدّ عاصياً كما لا يخفى، ودعوى القطع المذكور انما يكون باعتبار

مع استكشافه [فلا يكون المؤاخذه والعقاب حيثل بلا بيان وبلا برهان ، كما حققناه في البحث وغيره .

وأما المقدمة الرابعة : فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام ، فيما يوجب عسره اختلال النظام ، وأما فيما لا يوجب ، فمحل نظربل منع ، لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والخرج على قاعدة الاحتياط ، وذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفي الضرر والعسر ، من أن التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف أو

أن المسلمين جميعهم ينكرون على من اقتصر في امتثال الاحكام على المعلومات منها تفصيلاً، ويقولون: أن هذا خارج عن طريقة الاسلام، ولا يكون هذا المشي مشي من انتحل بالاسلام وشريعة النبي صلى الله عليه وآله الكرام، تأمل تعرف. قوله: وأما المقدمة الرابعة... الخ

قبل الخوض في المطلوب لا بد من بيان مفاد أدلة قاعدة نفي الحرج واختلاف الاعلام فيه حتى يظهر لك حقيقة المرام فاقول وعلى الله الاعتصام: أن مفاد قضية ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(١) ولا حرج في الدين^(٢) يحتمل ان يكون ما ذهب اليه المصنف قدس سره من أن مقتضى دليل نفي الحرج هو نفي الحكم الذي يتعلق بالموضوع الحرجي ولو بعموم دليله، كوجوب الطهارة المائية بالاضافة الى المريض الذي يشق عليه استعمال الماء ويكون حرجاً عليه، هذا وان لم يكن نفس الحكم موجباً للحرج.

ويحتمل ان يكون مفادها ما ذهب اليه شيخنا الانصاري، واختاره السيد الاستاذ مدّ ظله العالی، وهو أن مقتضى دليل نفي الحرج هو نفي الحكم الذي

(١) سورة الحج: ٧٨.

(٢) الوسائل ج ١٠ ص الحديث ٤ و بغير كلمة (في الدين).

الوضع المتعلقين بما يعمهما ، هو نفيهما عنها بلسان نفيهما ، فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل ، لعدم العسر في متعلق التكليف ، وإنما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً .

نعم ، لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر - كما قيل - لكانت

يكون بنفسه موجباً للخرج ، وإن لم يكن في موضوعه ومتعلقه خرج ، كما إذا أراد الشارع انبعاث المكلف نحو الفعل الكذائي أو زجره عنه وإن كان مردداً بين أفعال ، فإنه حينئذ لا يكون في نفس الموضوع الواقعي مشقة أصلاً ، وإنما تكون المشقة ناشئة من قبل إرادة الشارع انبعاث المكلف حتى في هذا الحال أي تردد المكلف به بين أشياء .

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنه على مذهب المصنف لا موقع لجريان قاعدة نفي الخرج لعدم حكومة لها على قاعدة الاحتياط ، وذلك لأن المنفي أن كان هو الحكم الواقعي المردد تعلقه بالدليل لا يدل على نفيه لما ذكرناه من أنه لا بد في نفيه أن يكون موضوعه خرجاً وهو خلاف المفروض فإنه لا عسر فيه ولا مشقة ، بل أنها يكون الخرج من جهل المكلف وترديده .

وإن كان المنفي هو إيجاب الاحتياط فكذلك فإن دليل النفي أنها ينفي الحكم المجعول من قبل الشرع ، وإيجاب الاحتياط في المقام أنها يكون بحكم العقل لا الشرع فلا يكون منفيّاً .

وأما على مذهب الشيخ والاستاذ فلا مانع من جريان القاعدة والقول بأنها حاکمة على قاعدة الاحتياط في المقام ، وذلك لأن فعلية الحكم الواقعي في حال الجهل به أو تردده بين تعلقه بهذا أو ذاك مرفوعة ومنتهية ، فإن بقائه على الفعلية حتى في هذا الحال يوجب الخرج والعسر ، والحكم الخرجي بدليل نفي الخرج منفي ، ودليل نفي الخرج حاكم على قاعدة الاحتياط ، فلا يجب في المقام

قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط ، لأن العسر حيثئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة ، فتكون منفية بنفيه .

ولا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها ، بل لا بد من دعوى وجوبه شرعاً ، كما أشرنا إليه في بيان المقدمة الثالثة ، فافهم وتأمل جيداً .

هذا، ولكن التحقيق أن دليل نفي الحرج ظاهر في الاحتمال الثاني أي نفي نفس الحكم الناشيء من قبله إخراج، وذلك لأن نفي الموضوعات بلحاظ احكامها، كالموضوع الضروري والحرجي، وكالصلوة المنفية في قوله: لا صلوة الا بطهور، أنها يصح فيها اذا كانت بعنوان الضرر والحرج وغيرها موضوعات للحكم المنفي بلسان نفي الموضوع كما هو كذلك في قوله: «لا صلوة الا بطهور»، وأما اذا لم يكن كذلك بان كان الحكم المنفي ثابتاً للأفعال بعناوينها الاولى مع قطع النظر عن طرؤ عنوان عليها، كعنوان الحرج مثلاً، وبعرض ذلك العنوان وطرؤه عليها يكون الحكم مرفوعاً ومنفياً عنها مثل ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(١) . فلا يصح نفي الحكم الثابت للموضوع بعنوانه الاول بلسان نفي الموضوع المعنون بهذا العنوان الطاري، بل يتعين تعلق النفي بنفس الحكم الموجب لطرؤ العناوين، وعلى ما ذكرنا ظهر لك ظهور دليل نفي الحرج وامثاله في الاحتمال الثاني ويكون حاكماً على قاعدة الاحتياط، هذا.

ولكن يمكن ان يقال: ان هذا الدليل أنها يكون ظاهراً في نفي الحكم الذي يكون بنفسه حرجياً من دون واسطة، وأما معها فلا، كما هو كذلك في المقام، فإن الحكم الواقعي أنها يوجب الحرج باعتبار جهل المكلف به والجمع بين

وأما الرجوع إلى الأصول ، فبالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف ، فلا مانع عن إجرائها عقلاً مع حكم العقل وعموم النقل . هذا ، ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ، لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله ، بداهة تناقض حرمة النقض في كل منها بمقتضى (لا تنقض) لوجوبه في البعض ، كما هو قضية (ولكن تنقضه بيقين آخر) وذلك لأنه إنما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعلياً .

محتملاته احتياطاً. والّا فهو بنفسه لا يوجب الحرج أصلاً كما لا يخفى.
وهذا الاشكال مدفوع أولاً بعدم ظهوره فيما ذكر بل هو مطلق، وثانياً بإلغاء الخصوصية، فإنّ العرف أنّها يفهمون من ذلك أنّ تمام الملاك في رفع التكليف هو الوقوع في العسر والحرج من غير خصوصية في طرّو ذلك بنفس الحكم وكونه علّة تامّة لذلك، أو بذلك مع ضمنية امر خارج عن نفس الحكم كجهل المكلف وتردد المكلف به فافهم وتأمل.

قوله: «وأما الرجوع إلى الأصول فبالنسبة إلى الأصول المثبتة... الخ
أنّ التحقيق في المقام أنّه لا مانع من جريان الأصول في المقام مطلقاً، وإن قلنا بعدم جريان بعضها في غير المقام من سائر موارد العلم الإجمالي، كاستصحاب الحالة السابقة الثابتة للأطراف، بوجوه مذكورة لعدم جريانه في الأطراف: من لزوم التناقض في مدلول دليل الاستصحاب كما ذهب إليه المصنّف، ومن ذهاب التكليف المنجز وطرح حكم العقل بإيجاب الاحتياط، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري، ومن عدم شمول أدلّة الاستصحاب لمورد علم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة، وذلك لعدم نهوض شيء مما ذكر في المقام.

أمّا بالنسبة إلى استصحاب المثبت للتكليف فواضح، ضرورة عدم لزوم ذهاب التكليف المنجز، لعدم كون مقتضى الأصل الكذائي منافياً للتكليف

وأما إذا لم يكن كذلك ، بل لم يكن الشك فعلاً إلا في بعض أطرافه ، وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلاً أصلاً ، كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام ، كما لا يخفى ، فلا يكاد يلزم ذلك ، فإن قضية (لا تنقض) ليس حينئذ إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك ، وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له ، فافهم .

ومنه قد انقذ ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضاً ، وأنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلاً أو شرعاً من إجرائها ، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً ، أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم إجمالاً ، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط ، وإن لم يكن بذاك المقدار ، ومن الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال .

المعلوم إجمالاً الآ في بعض النسخ كـ "توضيح علوم" و "رد"

وكذلك بالاضافة الى لزوم التناقض وعدم شمول دليل الاستصحاب، لأن لزومها فيها اذا كان جميع الاطراف مجرى للاستصحاب، فإنه حينئذ ينافي الحكم بالابقاء في كل فرد من الاطراف الحكم برفع اليد عن بعضها بحكم العلم الاجمالي، ولا يشمله دليله، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها مع أن مورد الاصل الشك في الانتقاض.

وأما اذا لم يكن كذلك، بان يكون بعض الاطراف مورداً لجريانه كما في المقام، فإنه قلماً يتفق عدم النسخ في الاحكام السابقة على الشريعة الطاهرة، فلا يلزم شيء مما ذكر، فإن مورد العلم الاجمالي أنها يكون في غير مورد الاصل، هذا.

مضافاً الى ما ذهب المصنف في وجه عدم لزوم التناقض من عدم جريان

وقد ظهر بذلك أن العلم الإجمالي بالتكاليف ربما ينحل ببركة جريان الأصول المثبتة وتلك الضميمة ، فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلاً ولا شرعاً أصلاً ، كما لا يخفى .

كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك ، كان خصوص موارد أصول النافية مطلقاً - ولو من مظنونات [عدم] التكليف - محلاً للاحتياط فعلاً ، ويرفع اليد عنه فيها كلاً أو بعضاً ، بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر - على ما عرفت - لا محتملات التكليف مطلقاً .

الأصل في جميع الاطراف في خصوص المقام، لعدم شمول دليله للجميع، بل أنها يشمل خصوص ما كان من الاطراف ملتفتاً اليه للزوم فعلية الشك في جريانه فانه من اركانه، وليس الشك في المقام بفعلٍ الآ في البعض.

وأما بالاضافة الى النافية منها، كالبراءة والاستصحاب النافي للتكليف، أما الاستصحاب فالامر فيه كما مر في المثبت منه، وأما في البراءة فالامر لا يخلو من امرين: أما ينحل العلم الاجمالي الى التفصيلي باعتبار ضمنية موارد اصول المثبتة الى موارد المعلوم بالتفصيل، وأما لا ينحل، فعلى الانحلال ينافي ما قدمناه في المقدمة الثانية، لأنه خلاف المفروض من انسداد بابي العلم والعلمي بقدر ما يفي بمعظم الفقه.

وعلى عدم الانحلال لا يجوز التمسك بها كما لا يخفى، لمنافاة جريانها ما قدمناه في المقدمة الثالثة من عدم جواز اهمال الاحكام، ويلزم منه طرح ما اهتم الشارع به من مراعاة التكاليف، ويلزم ايضا عدم التعرض لامثالها ولو بوجه وهو مرغوب عنه ومستلزم للخروج عن الدين، وهذا الكلام جار في المثبت منها فان موارد جريانه ان فرض بمقدار يكون بضمنية المعلوم بالتفصيل موجبا للانحلال ينافي ما قدمناه من الانسداد، والآ فلا بد في غير موارد العلم التفصيلي

وأما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز ، ضرورة أنه لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي ، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل ؟ .

وأما المقدمة الخامسة : فلاستقلال العقل بها ، وأنه لا يجوز التنزل - بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها - إلا إلى الإطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية ، لبداية مرجوحيتها بالإضافة إليها ، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح ، لكنك عرفت عدم وصول النوبة إلى الإطاعة الاحتمالية ، مع دوران الأمر

والاصول المثبتة من الاحتياط ان لم يكن حرجاً، وآلاً فلا بد من العمل بالظن بحكم المقدمة الخامسة.

قوله: وأما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل بها... الخ
اعلم أن ملخص كلامه في هذا المقام هو أن بعد تسليم المقدمات الاربعة وصحتها لا شبهة في استقلال العقل في كفاية الإطاعة الظنية، وأنه لا يجوز في مقام الامتثال الاخذ بالموهومات والمشكوكات، ورفع اليد عن المظنونات، لأن الأخذ بها والعمل على مقتضاها دونها ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح كما لا يخفى، هذا مضافاً الى ما ذكرنا سابقاً من أن ارادة انبعاث المكلف نحو الفعل المشكوك او الموهوم حكمه، وعدمها نحو المظنون في مقام الدوران ايضاً قبيح، بل بالنسبة الى الشارع الذي قصده ايصال المكلفين الى الواقعيّات والمصالح وردعهم عن الوقوع في المفساد محال، لأنها مفوّتة للمعرض وتفويت الغرض بالنسبة الى الحكيم غير ممكن.

هذا ولكن عرفت من قبل أن المقدمة الاولى باطلة، لانحلال العلم الاجمالي الكبير بها في اخبار الكتب المعتمدة، ومقتضى ذلك هو الاحتياط في خصوص مواردّها من غير لزوم عسر اصلاً، ومع الغض عنه يكفينا في هدم

بين الظنية والشككية أو الوهمية ، من جهة ما أوردناه على المقدمة الأولى من انحلال العلم الاجمالي بما في أخبار الكتب المعتمدة ، وقضيته الاحتياط بالإلزام عملاً بما فيها من التكاليف ، ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام .

وما أوردنا على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً ، ولو كانت نافية ، لوجود المقتضي وفقد المانع عنه لو كان التكليف في موارد الأصول المثبتة

موضوع حكم العقل بالرجوع إلى الظن جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً ولو كانت نافية فيما إذا كان موارد الأصول المثبتة بانضمام ما علم من التكاليف تفصيلاً وما نهض عليها دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال، وذلك لأن إجراء الأصول المثبتة لا يلزم منه محذور كما عرفت، ومع جريانها وكفاية موارد بانضمام المعلومات بمعظم الفقه لا مانع من جريان الأصول النافية في غير موارد ثبوت التكليف، فإن غير موارد المعلومات والأصول المثبتة يكون مشكوكاً بالشك البدوي لانحلال العلم الاجمالي بذلك على ما هو المفروض.

وأما ان لم تكن المعلومات وموارد الأصول المثبتة بهذا الحد فلا يجوز جريان الأصول النافية في موارد منافاته مع فعلية التكليف، وكونه موجباً لذهاب التكليف المنجز، لكنه لا بد من ملاحظة المقدمات بالإضافة إلى غير موارد الأصول المثبتة والمعلومات بالتفصيل فإنه يكون محلاً لحكومة العقل، فإن تمت المقدمات وثبت بها موضوع حكم العقل بالعمل بالظن فهو وآلاً فلا كما لا يخفى، فتأمل.

تنبيه: اعلم أن مقتضى مقدمات دليل الانسداد على ما ذكره الشيخ الانصاري ومن تبعه من تلامذته، من جعل المقدمة الأولى العلم بخصوص التكليف الفعلية، ومن جعل المقدمة الرابعة بطلان الاحتياط لكونه موجباً

وما علم منه تفصيلاً ، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال ، وإلا فإلى الأصول المثبتة وحدها ، وحينئذ كان خصوص موارد الأصول النافية محلاً للحكومة العقل ، وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها ، ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعاً ، بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً - على ما عرفت تفصيله - هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق ، فافهم وتدبر جيداً .

للحرج أو اختلال النظام، هو اختصاص البحث في خصوص الواجبات والمحرمات، وخروج الاحكام الاخر كالوضعيات عنه، لدلالة لفظي التكليف والفعليّة، الواقعين في كلماتهم على ذلك، مضافاً الى ان كلامهم في مقام ابطال الاحتياط، بانه يوجب الحرج وهو مرفوع شرعاً، يشعر بامكانه، غاية الامر باعتبار لزوم الحرج مرفوع، مع ان جل احكام الاسلام كسياساتها ومعاملاتها وغيرها من الاحكام التي بين الناس ولو بين اثنين منهم لا يمكن الاحتياط فيها، بل نقطع في بعضها على فرض امكانه وعدم الحرج بانه مرغوب عنه، بل لا بدّ في مقام اجرائها وامثالها من نصب طريق وتأسيس اساس يتمسك بهما في مقام التحير لا التفويض الى الاحتياط، مثلاً اذا وقعت معاملة بين شخصين وشك في صحتها باعتبار احتمال شرطية شي في انعقادها او احتمال ما نعية شيء عنه مع فرض عدم امكان الفرار عن اصل المعاملة باعتبار ترتب محذور شرعي على تركها، مثل ما اذا كان مورد المعاملة ملكاً للصغير ويخاف على ابقائه على ملكه التلف او التفريط، فهل يمكن الاحتياط في مثل هذه المعاملة، ونظائرها كثيرة. وبعبارة اخرى الاحكام التي يكون غرض الشارع من ابلاغها الى العباد هو الإتيان بها ووصول العبد اليها باعتبار الحكم والمصالح التي يترتب على امتثالها وايجاد متعلقاتها في الخارج، فلا بدّ من الإتيان بها لتحصيل الغرض

فصل

هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع ، أو بالطريق ، أو بهما ؟ أقوال :

والتحقيق أن يقال : إنه لا شبهة في أن همّ العقل في كل حال إنما هو

المرتّب عليها، ومعلوم بانه لا يمكن الوصول اليها في كثير من الاحكام المرتبطة بين الاشخاص باعمال الاحتياط وان لم يكن حرجاً على فرض الامكان، فلا وجه لابطال الاحتياط باعتبار ايجابه الحرج، بل الاحتياط باطل لفقد مقتضى لا لوجود المانع من الحرج واختلال النظام كما قاله القوم، وذلك لأن ما يقتضي الاحتياط هو الوصول الى الواقع الذي يكون بين المحتملات، وهذا المعنى مفقود في كثير من الاحكام المجهولة.

اذا عرفت ذلك فالجواب في تأسيس المقدمات ان يقال: انا نقطع اجمالاً بوجود احكام كثيرة في الاسلام مشتركة بين الناس، ولا يرضى الشارع باهمالها، ولا يمكن التوصل اليها من طريق العلم لفقدانه في كثير منها، ولا يمكن ايضاً التوصل اليها من طريق الاحتياط لما ذكرناه من قبل، فلا بد في مقام الوصول اليها من التمسك بالظن، فان الشارع بعد ارادته انبعث المكلف نحو الاحكام الصادرة عنه، وعدم رضائه بترك التعرض لها، وعلمه بأن المكلفين لا يمكنهم الوصول اليها من طريق العلم في كثير من الاحكام، ولا يمكنهم الوصول اليها من طريق الاحتياط، لا بدّله من ان يكتفي بالظن ويعتبره في الوصول الى الواقعيّات فافهم.

قوله: فصل هل قضية المقدمات... الخ

اختلفوا في مقتضى دليل الانسداد على اقوال: ذهب بعض الى ان مقتضاه حجية الظن بالاضافة الى الطرق، كصاحب «الفصول» واخيه الشيخ

تحصيل الأمن من تبعة التكاليف المعلومة ، من العقوبة على مخالفتها ، كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها ، وفي أن كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد جزماً ، وإن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك ، لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم ، وهو طريق شرعاً وعقلاً ، أو بإتيانه الجعلي ؛ وذلك لأن العقل قد استقل بأن الإتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو ، لا بما هو مؤدى الطريق مبريء للذمة قطعاً .

كيف ؟ وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد يتأله يد الجمل إحداثاً وإمضاءً ، إثباتاً ونفيًا ، ولا يخفى أن قضية ذلك هو التتزل إلى الظن بكل واحد من الواقع والطريق ، ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع إلا توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع ؛ لعدم انسداد باب العلم في الأصول ، وعدم إلقاء في التتزل إلى الظن فيها ، والغفلة عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام يحصل الأمن من عقوبة التكاليف ، وإن كان باب العلم في غالب الأصول مفتوحاً ، وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين ، كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان :

محمد تقي صاحب «الحاشية على المعالم» قدّس سرهما.

وذهب بعض آخر إلى كونه بالاضافة إلى الواقع، وذهب الشيخ الانصاري والمصنف إلى أنه يعمّ الطريق والواقع كليهما.

واستدلّ للقول الاول بوجهين: احدهما: ما ملخصه انا كما نقطع اولاً بكوننا مكلفين باحكام واقعية فعلية، كذلك نقطع بان الشارع قد كلفنا في مقام الأخذ بها بالرجوع الى طرق مخصوصة، ومحصل القطعين هو انا نقطع بان الشارع قد كلفنا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة لا مطلقا، وعلى ذلك فان كان لنا سبيل الى تعيينها ومعرفتها بطريق القطع فهو، والا فلا بدّ في مقام العمل

أحدهما : ما أفاده بعض الفحول وتبعه في الفصول ، قال فيها :

إننا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة ، لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ، ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه ، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره ، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقاً مخصوصاً ، وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة ، وحيث أنه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع ، ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص ، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره ، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على [عدم] حجيته ، لأنه أقرب إلى العلم ، وإلى إصابة الواقع مما عداه .

وفيه : أولاً - بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق الغير العلمية ، وعدم وجود المتيقن بينها أصلاً - أن قضية ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالإجمال لا تعيينها بالظن .

والتعيين من التنزل إلى الظن، والمفروض هو الثاني، فتعين الرجوع إلى الظن بالطريق في مقام العمل على طبق مؤداه.

ثانيهما: ما ذكره بعض المحققين من أن الواجب علينا تفريغ الذمة عما كلفنا به، ولا يحصل التفريغ إلا من حيث امرنا به من المشي إلى الأحكام لا نفس واقعها بما هي هي، وعلى ذلك فإن علمنا بفراغ ذمتنا بأن حصل لنا العلم بطرق مخصوصة منصوبة من الشرع فهو، وآلاً فلا بد في تحصيل الفراغ من الرجوع إلى الظن بالفراغ وهو يحصل بالظن بالطريق القائم على الحكم.

ولكن كل من الوجهين مدفوع، أما الأول فبوجوه مذكورة في «الكفاية» وفي الرجوع إليها في تحصيل المرام كفاية، فإن فهمها لا يحتاج إلى مزيد عناية.

لا يقال : الفرض هو عدم وجوب الاحتياط ، بل عدم جوازه ، لأنَّ الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الأحكام ، مما يوجب العسر المخل بالنظام ، لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق .

فإن قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير موارد ها ، والرجوع إلى الأصل فيها ولو كان نافياً للتكليف ، وكذا فيما إذا نهض الكل على نفيه ، وكذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفيًا وإثباتًا مع ثبوت المرجح للنافي بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها ، ومطلقاً في غيره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار في غير الأخبار ، وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم ، فإن المرجح في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجاري فيها ولو كان نافياً ، لعدم نهوض طريق معتبر ولا ما هو من أطراف العلم به على خلافه ، فافهم .

وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت ، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

واذكر بعضها من باب التيمن على سبيل الحكاية، وهو أنَّ قضية ما ذكر في هذا الوجه هو الاحتياط في أطراف الطرق المعلومة بالاجمال، وذلك لعدم كونه حرجياً من جهات، وإن اغمضنا عن ذلك فقضيته حجية الظن بأنَّ الحكم الفلاني يكون مؤدى الطريق في الجملة وإن لم يظنَّ بطريق بالخصوص، مضافاً إلى أنَّه يقتضي تقييد الواقع وهو تصويب مجمع على بطلانه.

وأما الثاني فبأنَّ الحكم بالتفريغ ليس من قبل الشرع، بل أنَّما هو حكم العقل بحيث أن ورد من الشرع في ذلك أمر يكون ارشاداً إلى ما حكم به العقل، وقد علم من مطاوي كلماتنا أنَّ الواقع بما هو مفرغ من دون أن يكون مؤدى الطرق أصلاً، وأنَّ القطع بالواقع سواء أكان حقيقياً أم تعبدياً مؤمن عند العقل جزمًا، وفي حال الانسداد يكون الظنُّ به مؤمناً بلا تفاوت فيه أصلاً.

إجمالاً بسبب العلم به ، أو بقيام أمانة معتبرة عليه في بعض أطرافه ، بناءً على عدم جريانه بذلك .

وثانياً : لو سلم أن قضيته لزوم التنزل إلى الظن ، فتوهم أن الوظيفة حينئذٍ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً ، وذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع من الظن ، بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلاً ، ومن الظن بالواقع ، كما لا يخفى .

لا يقال : إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع ، إذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه إلى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد ، فإن الالتزام به بعيد ، إذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً ، فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه ؛ ضرورة أن القطع بالواقع يجدي في الإجزاء بما هو واقع ، لا بما هو مؤدى طريق القطع ، كما عرفت .

مضافاً إلى أنه لا منشأ لتوهم حكم الشرع بالتفريغ وحصوله في العمل على طبق الطرق لا الواقع إلا بنصبه شرعاً وهو موجود بالاضافة الى الواقع ايضاً، وذلك لأن نصب الشارع كما يستلزم حكمه بالتفريغ كذلك يستلزم تكليفه بالواقع جزمًا.

واستدل على الثاني باختصاص المقدمات بالفروع وعدم جريانها في الاصول.

وهذا الاستدلال ايضاً مدفوع بأن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق، وذلك لما ستعرف قريباً من أن العقل يحكم بتحصيل الأمن عن العقوبة المترتبة على مخالفة الاحكام الواقعية، وهو يحصل على تقدير جريان المقدمات في الفرع بالظن بالطريق، كما يحصل بالظن بالواقع، من غير تفاوت بين الظنّين عنده في تحصيل الأمن، كما يحصل الأمن عنده بالقطع بكلّ منها في صورة الانفتاح.

ومن هنا انقدح أن التقييد أيضاً غير مسديد ، مع أن الالتزام بذلك غير مفيد ، فإن الظن بالواقع فيما ابتلي به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر ، والظن بالطريق ما لم يظن بإصابته الواقع غير مجد بناءً على التقييد ، لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدونه .

هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد ، غايته أن العلم الإجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية ، والانحلال وإن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعية ، إلا أنه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً ، والفرض عدم اللزوم ، بل عدم الجواز .

وعليه يكون التكاليف الواقعية ، كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفاية

والعمدة في رد الاستدلال أن يقال: أن أريد من الحكم بالتفريغ حكم العقل بذلك فلا شبهة في حكمه بفراغ الذمة باتيان الواقع أو ما جعله الشارع منزلة الواقع بلا تفاوت في نظره أصلاً، وأن أريد حكم الشارع بتفريغه زائداً على إيجاب أصل المأمور به فلا دليل عليه إلا توهم دلالة أدلة نصب الطرق وحجيتها على ذلك بالاستلزام، ففيه أن الأدلة المذكورة لا تدل إلا على تنزيل مؤدى الطرق منزلة الواقع، غاية الأمر أن العقل بعد حكم الشارع بالتنزيل يحكم بوجوب تفريغ الذمة عن ذاك التكليف باتيان المكلف بمؤدّيها كما لا يخفى.

واستدل الشيخ على التعميم بأن المأمور به سواء أكان واقعياً أم ظاهرياً ليس بما هو مقصوداً للمكلف، بل أنها يكون باعتبار كونه مبرراً للذمة في صورة الانسداد بلا تفاوت بين الظنين أصلاً.

واستدل المصنف قدس سره على التعميم بأنه لا شبهة في أن هم العقل في كل حال أنها هو تحصيل الأمن من تبعة التكاليف من العقوبة على مخالفتها،

الظن بها حال انسداد باب العلم ، كما لا يخفى ، ولا بد حينئذ من عناية أخرى في لزوم رعاية الواقعات بنحو من الإطاعة ، وعدم إهمالها رأساً كما أشرنا إليها ، ولا شبهة في أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ لكونه أقرب في التوصل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب وترك الحرام ، من الظن بالطريق ، فلا أقل من كونه مساوياً فيما يهم العقل من تحصيل الأمن من العقوبة في كل حال ، هذا مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق ، وهو بلا شبهة يكفي ، ولو لم يكن هناك ظن بالطريق ، فافهم فإنه دقيق .

ثانيهما : ما اختص به بعض المحققين ، قال :

(لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية ، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية ، وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف ، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به ، وسقوط تكليفنا عنا ، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أولاً ، حسبما مر تفصيل القول فيه .

فحينئذ نقول : إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع ، فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به ، وإن انسداد علينا سبيل العلم كان الواجب

وعلى ذلك فكل ما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح من القطع بالواقع أو الطريق يكون الظن به كذلك مؤمناً في صورة الانسداد جزماً ، وذلك مطلقاً سواء أكان الظن متعلقاً بالواقع أم بالطريق .

اقول : إن المقدمات المذكورة ، التي من جملتها العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية الأولية ، كما هو مذكور في المقدمة الأولى ، وأنه مسدود علينا العلم بها وبالطريق اليها ، لا تقتضي حجية الظن مطلقاً ، بل أنها تقتضيها بالاضافة الى نفس الاحكام الواقعية ، وذلك لأن ما يلزم المكلف على امتثال الاحكام أنها هو علمه بها على نحو الاجمال ، ومعلوم أنه أنها يكون ملزماً بالنسبة الى متعلقه وهو

علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه ، إذ هو الأقرب إلى العلم به ، فيتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل ، بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف ، دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع ، كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن). انتهى موضع الحاجة من كلامه ، زيد في علو مقامه .

وفيه أولاً : إن الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة بالإطاعة والامتثال إنما هو العقل ، وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل ، ولو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشاداً إليه ، وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو [هو] مفرغ ، وأن القطع به حقيقة أو تعبداً مؤمن جزماً ، وأن المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح ، فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمناً حال الانسداد .

وثانياً : سلمنا ذلك ، لكن حكمه بتفريغ الذمة - فيما إذا أتى المكلف بمؤدي الطريق المنصوب - ليس إلا بدعوى أن النصب يستلزمه ، مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى ، كما لا يخفى ، فيكون الظن به

نفس الاحكام.

وبعبارة أخرى العلم الاجمالي إنما يوجب الاحتياط بالاضافة الى ما تعلق به، والمفروض في المقدمة الاولى تعلقه بنفس الاحكام والتعدي عن ذلك الى الطرق يحتاج الى فرض علم يتعلق بها كما لا يخفى.

مضافاً الى أن المفروض في المقدمة الثانية هو انسداد باب العلمي اي الطريق المجعول من الشرع، وبعبارة اخرى حجية الظن المطلق عقلاً منوطة بعدم حجة من الشرع، والآ فلا موقع لحكم العقل.

إذا عرفت ذلك ظهر لك عدم اقتضاء المقدمات المذكورة لما ذكره الشيخ والمصنف من التعميم، نعم ما ذكرناه في وجه التعميم تام متين، لكنه خارج عما

ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً .

إن قلت : كيف يستلزمه الظن بالواقع ؟ مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه ، كما إذا كان من القياس ، وهذا بخلاف الظن بالطريق ، فإنه يستلزمه ولو كان من القياس .

قلت : الظن بالواقع أيضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ ، ولا ينافي القطع بعدم حجيته لدى الشارع ، وعدم كون المكلف معذوراً - إذا عمل به فيهما - فيما أخطأ ، بل كان مستحقاً للعقاب - ولو فيها أصاب - لو بني على حجيته والاقتصار عليه لتجريه ، فافهم .

وثالثاً : سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به ، لكن قضيته ليس إلا التتزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر ، لا خصوص الظن بالطريق ، وقد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالباً .

مهده من المقدمات زائد عليها، فائبات التعميم يحتاج الى ذكر ما ذكره في وجهه وادخاله في طي المقدمات.

وبعبارة اخرى تمهيد المقدمات أنها يكون في مقام استنتاج ما هو المنجز من الاحكام، ومن المعلوم أن الاحكام بجميع احتمالاتها باعتبار تعلق العلم الاجمالي بها منجزة بمقتضى المقدمة الاولى الوجدانية، لكنه لما كان تنجز جميع احتمالاتها موجباً للخرج المنفي شرعاً، يستكشف تنجز حصة منها اجمالاً مرددة بين كونها من المظنونات او المشكوكات او الموهومات، وبمقتضى المقدمة الخامسة يتعين المنجز منها في المظنونات. وعلى ذلك اثبات اعتبار الظن بالاضافة الى الطريق يحتاج الى دليل آخر غير المقدمات المذكورة فانها لا تثبت كما لا يخفى.

فصل

لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً ؛ ضرورة أنه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً ، لجواز اجتزائه بما استقل به العقل في هذا الحال ، ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل ، لقاعدة الملازمة ، ضرورة أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي ، والمورد هنا غير قابل له ، فإن الإطاعة الظنية التي يستقل العقل

قوله: فصل لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً... الخ

لا بدّ قبل البحث في أن نتيجة دليل الانسداد هل تكون مهمة او معينة من بيان ما يظهر به حقيقة الحال، فاعلم أنهم اختلفوا في أن المقدمات المذكورة هل تساعد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً، اولاً، فذهب الى كلّ فريق، فقال بعضهم بالدلالة واستدلّ له بأننا مكلفون بتكاليف فعلية لا يجوز اهمالها وترك التعرض لها، ولا يمكن التعرض لها بنحو القطع والتفصيل، ولا يجوز او لا يجب الاحتياط فيها، فيجب على الشارع من جعل طريق اليها، والمفروض في المقام أن الطريق لا يكون الا الظن، فهو منصوب من الشارع.

وقال الآخرون من المحققين بعدم الدلالة، وذلك لجواز اجتزاء الشارع بما استقلّ به العقل في حال الانسداد من كفاية الاطاعة الظنية في مقام الامتثال بعد عدم التمكن عن الاطاعة القطعية كما هو المفروض، وبمجرد الاحتمال يكفي في بطلان الاستدلال.

لا يقال: أن من نفس حكم العقل بجواز العمل بالظن يستكشف أن الشارع نصبه، لقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع.

بكفايتها في حال الانسداد إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها ، وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها ، ومؤاخذه الشارع غير قابلة لحكمه ، وهو واضح .

واقتصار المكلف بما دونها ، لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً ، أو فيما أصاب الظن ، كما أنها بنفسها موجبة للثواب أخطأ أو أصاب من دون حاجة إلى

فأنه يقال: أن الملازمة لا تكون الا في مورد قابل للحكم الشرعي المولوي، والمقام ليس قابلاً له، لأن كفاية الأمانة الظنية انها تكون من شئون الأمانة وكيفيةها، والاطاعة ليست قابلة للحكم الشرعي المولوي فكذلك جميع فروعها وشئونها.

وبعبارة اخرى أن المقام بعد استقلال العقل بحكمه لا يحتاج الى حكم شرعي مولوي، بل لا مجال له كما هو واضح، وذلك لوجوه يظهر بعضها من كلام المصنف في تعليقه بل في كفايته ايضاً وهو أن حكم العقل بكفاية الامانة الظنية لما كان بمعنى عدم جواز المؤاخذه بأزيد من الامانة الظنية، فحكم الشارع بعدم جواز المؤاخذه على طبق حكم العقل او بجوازها لا يحصل له، وذلك لأن المؤاخذه وعدمها أنها تكون من فعله تعالى، وفعله تعالى ليس قابلاً للجعل الشرعي المولوي اصلاً.

وقال السيد الاستاذ في تضاعيف كلماته: يلزم من حكم الشرع بوجوب الاطاعة حكماً مولوياً مضافاً الى احكامه الواقعية التسلسل في امره.

فأنه يجب اطاعة او امره حتى هذا الامر المتعلق بنفس الاطاعة، وكذلك الى ان يتسلسل، هذا مضافاً الى استلزام ذلك ما لا يلتزم به احد، بل عدمه من الضروريات الاولى، وهو لزوم مخالقات كثيرة على فرض مخالفة امر واحد، وكذلك اطاعات كثيرة لا تحصى على فرض اطاعة امر واحد.

أمر بها أو نهي عن مخالفتها ، كان حكم الشارع فيه مولوياً بلا ملاك يوجبه ، كما لا يخفى ، ولا بأس به إرشادياً ، كما هو شأنه في حكمه بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية .

وصحة نصبه الطريق وجعله في كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية إليه ، لا تنافي استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الانسداد ، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح ، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها

وايضاً الامر المتعلق بالاطاعة أنها يكون متفرعاً على وجود امر آخر متعلق بالافعال يجب امتثاله، ولا يمكن ان يكون الامر الثاني داعياً ومحركاً للمكلف، لأن الامر الاول الذي تعلق بالفعل ان كان داعياً فلا محل للأمر الثاني لأنه تحصيل للحاصل، وان لم يكن داعياً لا يمكن ان يكون الامر الثاني محركاً، لأن الامر المتعلق بالاطاعة أنها يكون داعياً الى امتثال الامر الاخر المتعلق بالصلاة مثلاً فيها اذا كانت الصلوة منطبقة مع عنوان الإطاعة، ولا تكون منطبقة معه الا بإتيانها بداعي الامر المتعلق بنفس الصلوة، ومع داعويته لا يكون الامر المتعلق بالاطاعة داعياً.

وبعبارة اخرى تحقق الاطاعة متفرع على إتيان الفعل بداعي امر نفسه ومع كونه داعياً لا يكون الامر الثاني داعياً.

هذا مضافاً الى ان حجية الظن في هذا الحال كحجية القطع في كونها من ذاتياته، ولا يمكن توسط الجعل بين الشيء وذاتيته، بل أنها يكون جعلها بجعل نفس الشيء جعلاً بسيطاً.

اقول: يمكن الاستكشاف بقاعدة الملازمة، وذلك لأن معنى حكم العقل بكفاية الاطاعة الظنية ليس عدم جواز المواخذة بازيد منها كما توهم، بل أنها يكون عبارة عن ان مؤدى الظن في هذا الحال مجز عن الواقع، وملاك حكمه

مولوياً ، لما عرفت .

فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات إلا على نحو الحكومة دون الكشف ، وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلاً ، سبباً ومورداً ومرتبة ، لعدم تطرق الإهمال والإجمال في حكم العقل ، كما لا يخفى .

بذلك هو اعتبار الظن في هذا الحال كاعتبار القطع عنده في حال الانفتاح، وعلى هذا لا مانع عن حكم الشارع بكفاية الاطاعة الظنية بالمعنى المذكور واستكشافه من حكم العقل بقاعدة الملازمة من دون ان يرد عليه شيء مما ذكر، لأن توجه الاشكالات المذكورة فيما اذا قلنا بأن الأمر بالاطاعة الظنية من الشارع امر تعبدي نظير سائر الأوامر التعبدية. وأما اذا لم نقل بذلك بل قلنا بأن امر الشارع بالاطاعة الظنية هو جعل مؤدى الظن منزلة الواقع، وأنه في صورة الاصابة يكون الواقع منجزاً، وفي عدمها يكون عذراً، نظير امره باتباع الطريق الخاص المنسوب من قبله كخبر الموثق مثلاً، فانقدح أنه لا مانع من استكشاف امر المولى امرأ مولوياً لا ارشادياً كما توهم، فافهم وتأمل.

هذا كله على ما ذهب اليه المصنف والشيخ قدس سرهما، وأما على مذهب السيد الاستاذ فحاصل ما افاد أنه ان كان المراد من الحجية المستكشفة هو انتزاعها عن أمر الشارع باتباع الظن او عن جعله حجة من دون توسيط امر، فلا طريق الى استكشافها أصلاً، لمكان ما ذكرناه آنفاً من الوجوه الواردة، وأما اذا لم يكن انتزاعها عن امر الشارع باتباعه او من جعله حجة، بل كان استكشافها عن تمهيد المقدمات على نحو آخر، وهو أننا نقطع أولاً بثبوت التكاليف واقعاً، ونقطع ايضاً بارادة الشارع انبعث المكلف نحوها حتى في حال الجهل بها، وأنه لم يقتصر بمقطوعاتها فقط، ونقطع ايضاً بعدم ارادته مطلقاً وعلى كل التقادير، لأن ارادته مطلقاً توجب الاحتياط الشديد الموجب للخرج

أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها .

وأما بحسب الموارد ، فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الإطاعة الظنية ، إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام ، واستقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام ، كما في الفروج والدماء بل وسائر حقوق

أو اختلال النظام، والأول منفي شرعاً، والثاني منفي عقلاً وشرعاً، فتكون فعلية الأحكام وإرادة الانبعاث نحوها من الشارع على بعض التقادير المعلوم عنده، ثم يتردد الأمر بين كونها في المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، ولقبح ترجيح المرجوح على الراجح تتعين إرادته في المظنونات، فيصير المحصل من المقدمات المذكورة أن الشارع ما أراد الانبعاث إلا بالإضافة إلى الأحكام التي تكون بين المظنونات، وبحكم الملازمة يستكشف من المقدمات المذكورة أن الظن معتبر عند الشارع، لأنه إن لم يكن معتبراً عنده لا وجه لتعين إرادته في المظنونات.

وبعبارة أخرى في حال الجهل بالتكاليف يتردد الأمر بين عدم إرادتها من الشارع أصلاً، أو إرادتها على كل التقادير، أو إرادتها في الجملة، وما عدى الأخير باطل قطعاً، ثم يتردد الأمر بين كون إرادته في المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، والأخيران باطلان قطعاً، فثبت اعتبار الظن عند الشارع.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه بناءً على عدم مساعدة المقدمات المذكورة في الدلالة على أن الظن يكون طريقاً منصوباً من الشرع، كما هو مختار المصنف قدس سره، وإنما تدل على أن الظن طريق عقلي ولا تناله في هذا الحال يد الجعل كالقطع في حال الانفتاح، لا إهمال في النتيجة أصلاً كما لا يخفى، وذلك لعدم تطرق الإهمال في حكم العقل. فإنه يحكم بملاك واقعي، والواقعيات لا يتوهم الإجمال فيها، نعم يمكن الإهمال في الالفاظ الحاكية عنها لعدم إحراز معانيها

الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر .

وأما بحسب المرتبة ، فكذلك لا يستقل إلا بلزوم التنزل إلى مرتبة الإطمئنان من الظن بعدم التكليف ، إلا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر .

الحقيقية او المرادات منها، او لعدم كون المتكلم بها في مقام البيان، وغيرها من الجهات الاخر.

وأنها الكلام في كون هذه النتيجة هل هي قضية كلية عامة بحسب الاسباب والموارد والمراتب، او خاصة، والتحقيق ما ذهب اليه المصنف من أنها تكون قضية عامة بحسب الاسباب، وأما بحسب الموارد فيمكن ان يقال بأنها مختصة بما ليس للشارع فيه مزيداهتمام كالأحكام التي تكون بينه وبين العباد من الواجبات والمحرمات، فإن العقل مستقل بكفاية الاطاعة الظنية فيها بعد رفع اليد عن الاحتياط الذي يقتضيه القاعدة الأولية، بخلاف ما اذا كان للشارع مزيد اهتمام كما في الفروج والدماء، بل وسائر حقوق الناس، فإنه مستقل فيها بوجوب الاحتياط لا العمل على الظن كما لا يخفى، وذلك لأن اهتمام الشارع يكشف عن أن مقصوده وصول العبد الى الواقعيات منها، والعقل عند ادراك ذلك يستقل بوجوب الاحتياط فيها لادراك الواقع، فإنه تدرك الواقعيات به قطعاً، بخلاف الظن، فإنه يمكن ان يتخلف عن الواقع ولو اتفاقاً لكن استقلاله بالاحتياط فيها مقصور بما اذا لم يلزم منه حرج وعسر.

وأما بحسب مراتب الظن فيمكن ان يقال ايضاً بأن النتيجة خاصة، وأن العقل في مقام لزوم رفع اليد عن الاحتياط التام او جوازه أنها يستقل وبحكم بلزوم الاقتصار فيه بموارد قام الظن الاطميناني على نفي التكليف، والعمل في غيرها فيما اذا كان رفع اليد عنه في موارد الظن القوي كافياً في رفع العسر

وأما على تقرير الكشف ، فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه ، فلا إهمال فيها أيضاً بحسب الأسباب ، بل يستكشف حينئذ أن الكل حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن ، وإلا فلا مجال لاستكشاف حججة غيره ، ولا بحسب الموارد ، بل يحكم بحججته في جميعها ، وإلا لزم عدم وصول الحجة ، ولو لأجل التردد في مواردنا ، كما لا يخفى .

والحرج ، والآن انضم إليها من موارد الظنون غير القوية بالاضافة.

قوله: وأما على تقرير الكشف... الخ

اعلم أن النتيجة على تقرير الكشف لا تخلو من أمور:

أحدها: نصب الطريق الواصل إلينا بنفسه، لا اعم من نفسه وطريقه، والمقصود من وصول الطريق إلينا هو وصول حججته إلينا وتعيينه عندنا، لا وصول الطريق وإن لم تعلم حججته كوجود الظن أو وجود الخبر. ثانيها نصب الطريق السواصل لا بنفسه بل بطريقه، والمقصود من الوصول بطريق الطريق هو تعيين الطريق عندنا بمعونة جريان دليل انسداد آخر في تعيينه.

ثالثها نصب طريق وإن لم يصل إلينا، بمعنى كون حججته مجتمعة عندنا. إذا عرفت ذلك فاعلم أنه على الأول لا إهمال في النتيجة أصلاً لأسباب ولا مورداً ولا مرتبة، إلا أن يكون في بينهما ما هو المتيقن فانه حينئذ يستكشف حججته، ويكون غيره مشكوك الحجية.

وعلى الثاني فإن لم يكن بين الظنون المتعلقة بنفس الاحكام تفاوت أصلاً بمعنى عدم وجود المتيقن لأسباب ولا رتبة فيؤخذ بكل منها.

وأما إذا كان بينها تفاوت، فإن كان في البين ما هو متيقن الاعتبار وكان وافياً بالاحكام فيؤخذ به أيضاً، وإن لم يكن في البين متيقن فلا بد من اجراء

ودعوى الاجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جداً .

وأما بحسب المرتبة ، ففيها إهمال ، لأجل احتمال حجية خصوص الاطمئنان منه إذا كان وافياً ، فلا بد من الاقتصار عليه . ولو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه ، فلا إهمال فيها بحسب الأسباب ، لو لم يكن فيها تفاوت أصلاً ، أو لم يكن بينها إلا واحد ، وإلا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه ، بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مرة أو مرات في تعيين الطريق المنسوب ، حتى ينتهي إلى ظن واحد أو إلى ظنون متعددة لا تفاوت بينها ، فيحكم بحجية كلها ، أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار ، فيقتصر عليه .

مقدمات دليل الانسداد حينئذ في تعيين الطريق ولو مرات كما لا يخفى فيؤخذ بها يتعين بدليل الانسداد كالمحقق كالمحقق علوم رضى وعلى الثالث فإن كان في البين ما هو المتيقن، وكان وافياً بالاحكام فيؤخذ به، وان لم يكن فلا بد من الاحتياط في العمل بكل ظن يحتمل ان يكون منصوباً من الشرع ان لم يكن موجباً للخرج، والآ فلا بد من التنزل الى حكومة العقل فافهم وتأمل.

قوله: ودعوى الاجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جداً

فيه ما لا يخفى، فإن ما افاده قدس سره في ردّ الاجماع من كون المسئلة من المسائل المستحدثة التي ليس للاجماع فيها سبيل، فيما إذا كان معقد الاجماع المدعى من الشيخ عموم نتيجة دليل الانسداد بحسب الموارد، واما اذا لم يكن كذلك كما هو الحق، بل كان مقصوده من معقد الاجماع هو تعميم الحجة بالاضافة

وأما بحسب الموارد والمرتبة ، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه ، فتدبر جيداً .

ولو قيل بأن النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلاً ، فالإهمال فيها يكون من الجهات ، ولا يحصى حينئذ إلا من الاحتياط في الطريق بمراعاة اطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار ، لو لم يلزم منه محذور ، وإلا لزم النزول إلى حكومة العقل بالاستقلال ، فتأمل فإن المقام من مزال الأقدام .

وهم ودفع : لعلك تقول : إن القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجالاً لدليل الانسداد ، ضرورة أنه من مقدماته انسداد باب العلمي أيضاً .

لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله ، لأجل اليقين بأنه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء حجة قطعاً ، بداهة

إلى كل مورد وعدم الفرق بين مواردها بعد احراز الحجة كما لا يخفى فدعوى الاجماع ليست بمجازفة، بل يمكن تحصيله واستكشاف راي المعصوم منه، وذلك لأنه لم يفرق أحد من المسلمين من اصحاب الائمة الطاهرين عليهم السلام الى زماننا هذا بين موارد الحجة، بل كانوا يعملون على طبقها في كل مسألة من مسائل الفقه كما لا يخفى، وما ذكرناه يظهر بالتتابع في كلماتهم في مقام قيام الحجة على المسئلة فافهم.

قوله: وهم ودفع: لعلك تقول: أن القدر المتيقن.. الخ

اعلم أنه ربما يتوهم أنه إذا كان في بين الظنون والطرق ما يكون متيقن الحجية فلا يبقى موقع لجريان دليل الانسداد، لأن من مقدماته انسداد باب العلمي، ومع فرض وجود المتيقن يفتح بابه، ولكنه مدفوع فإنه شبيه بالمغالطة، لأنه لا يستنتج ذلك إلا باجراء مقدمات الانسداد، فإن اصل حجية الظن مستنتج من دليل الانسداد، وكون المظنون منه متيقناً في الحجية مستفاد من

أن الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر ، لا الدليل على الملازمة .

ضميمة مقدّمة عقلية خارجة عن المقدمات، وهي الملازمة العقلية بين حجبة مطلق الظن، وحجبة ذلك الظن المخصوص بلحاظ كونه مزنون الاعتبار، وأنه ذو مزنة وخصوصية مفقودة في غيره.

وبعبارة أخرى أن ثبوت الحجة أنها يكون مضرًا في اجراء دليل الانسداد اذا كان ثبوتها من دليل آخر غير دليل الانسداد واما اذا كان ثبوتها محتاجاً الى اجراء دليل الانسداد كما هو المفروض فلا يكون مضرًا، وان كان تعيين الحجة بضميمة امر خارج من الملازمة بين حجبة مطلق الظن الثابتة بدليل الانسداد وحجبة ذلك الظن المخصوص، هذا.

قوله: أن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر لا الدليل على الملازمة

اشارة الى دفع ما يتوهم من عبارة (لاجل اليقين... الخ) من أن الدليل على ثبوت اللازم، اعني ثبوت حجبة خصوص مزنون الاعتبار، لا يكون إلا دليل الملازمة فيكون الدليل على حجبة المتيقن امراً خارجاً عن دليل الانسداد. وتوضيح الدفع أن دليل ثبوت الملزوم، اعني حجبة مطلق الظن، دليل على ثبوت اللازم، اعني حجبة هذا الظن بالخصوص، وهو لا يكون إلا دليل الانسداد، ولكن في هذا الدفع ما لا يخفى، فإن ثبوت اللازم، اعني تعيين الحجبة في المتيقن يحتاج الى دليلين: دليل دال على ثبوت الملزوم، ودليل الملازمة، ولا يثبت اللازم ولا يتم المطلوب إلا بانضمامهما، وعلى هذا فلا بد من تأسيس قياس مؤلف من قضيتين: شرطية تدل على الملازمة، فيقال: ان كان مطلق الظن حجة شرعاً فهذا الظن بالخصوص حجة قطعاً، وقضية حملية تدل على ثبوت الملزوم، فيقال:

ثم لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص ، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه ، فإنه حينئذ يقطع بكونه حجة ، كان غيره حجة أو لا ، واحتمال عدم حجتيه بالخصوص لا ينافي القطع بحجتيه بملاحظة الانسداد ، ضرورة أنه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلا نصب قرينة ، ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره ، لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار ، وبالجمللة الأمر يدور بين حجتي الكل وحجتيه ، فيكون مقطوع الاعتبار .

ومن هنا ظهر حال القوة ، ولعل نظر من رجع بها إلى هذا الفرض ، وكان منع شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - عن الترجيح بهما ، بناء على كون النتيجة

أن مطلق الظن حجة بدليل الانسداد، فاستنتاج أن الظن الكذائي حجة قطعاً يحتاج إلى ضم الدليلين والقضيتين بحيث أن فقد أحدهما لم يتم المطلوب، وانضمام دليل الملازمة بدليل الملزوم في إثبات اللازم لا يضر بأجراء دليل الانسداد في إثبات الملزوم فافهم واغتنم.

قوله: ثم لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره... الخ

اعلم أن كلامه هذا ناظر إلى كلام شيخنا الانصاري أعلى الله مقامه وما ذهب إليه من عدم مرجحية الظن بالاعتبار وعدم كونه معيناً لاهمال نتيجة دليل الانسداد، وكذا في مرجحية القوة، وأنه متكفل لبيان أن كل واحد من الظن بالاعتبار والقوة يكون مرجحاً ومعيناً، مع تفصيل بين كون النتيجة نصب طريق واصل بنفسه، وبين كونها نصب طريق واصل ولو بطريقه، أو نصب طريق وان لم يصل، وأن مرجحيتهما مقصورة بالفرض الأول فقط.

وتوضيح كلامه بنحو الاجمال أنا نقطع بحجية مظهرين الاعتبار وكذا

هو الطريق الواصل ولو بطريقه ، أو الطريق ولو لم يصل أصلاً ، وبذلك ربما يوفق بين كلمات الأعلام في المقام ، وعليك بالتأمل التام .

ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بهما إنما هو على تقدير كفاية الراجح ، وإلا فلا بد من التعدي إلى غيره بمقدار الكفاية ، فيختلف الحال باختلاف الأنظار بل الأحوال .

وأما تعميم النتيجة بأن قضية العلم الإجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه ، فهو لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل

القوي منه ونشك في حجية غيره، لأن الامر يدور بين حجية الكل وبين حجية خصوص مطلقون الاعتبار، او غيره، والايوسط متيقن لأنه على فرض حجيته لا يلزم شيء مما يلزم من حجية غيره، فإنه ان كان غيره حجة واقعاً لزم عدم وصول الحجّة اليها لعدم نصب قرينة عليها وهذا خلف، فإن المفروض هو استنتاج نصب الطريق الواصل اليها بنفسه، بخلاف حجية خصوص مطلقون الاعتبار، فإنه ان كان حجة واقعاً لا يلزم منه عدم الوصول، لأنه بتلك الخصوصية المحتملة كونها قرينة على حجيته بالخصوص وصل اليها، فظهر أن الاوسط يكون حجة قطعاً، وغيره محتمل المحجة لمكان الخصوصية في الاوسط دون غيره، هذا كله بخلاف ما اذا كانت النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، او وان لم يصل، فإن تلك الخصوصية فيها لا تكون طريقاً الى تعيين ما هو الحجّة، بل أنها يحتاج التعيين الى اجراء دليل آخر من الانسداد في مقام التحير والاجمال.

وعلى ما ذكرنا فيمكن الجمع بين الكلمات بأن من قال بالمرجعية يكون نظره الى أن النتيجة نصب الطريق الواصل بنفسه، ومن قال بعدمها كشيخنا الانصاري يكون نظره الى أن النتيجة نصب الطريق الواصل مطلقاً ولو بطريقه.

أصلاً ، مع أن التعميم بذلك لا يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات ، إلا فيما إذا كان هناك نافٍ من جميع الأصناف ، ضرورة أن الاحتياط فيها يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا لزم ، حيث لا ينافيه ، كيف ؟ ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية ، كما لا يخفى ، فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلا من باب الاحتياط ؟ فافهم .

فصل

قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة ، وتقريره على ما في الرسائل أنه :

(كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية ، ويقبح على الأمر والمأمور التعدي عنه ، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس ، ولا يجوز الشارع العمل به ؟ فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن ، أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً ، جرى في غير القياس ، فلا يكون العقل مستقلاً ، إذ لعله نهى عن أمانة مثل ما نهى عن القياس [بل وأزيد] واختفى علينا ، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع ، إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه ، وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص) . انتهى موضع الحاجة من كلامه ، زيد في علو مقامه .

وأنت خير بأنه لا وقع لهذا الإشكال ، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً وأصلاً ، وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً ، بداهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي ، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما ، والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس إلا

كنصب شيء ، بل هو يستلزمه فيما كان في مورده أصل شرعي ، فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه ، بل به يرتفع موضوعه ، وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر بما لا يفيد ، وكما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه ، وكما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه ، لا يصح الإشكال فيه بلحاظه .

نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه ، كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير ، تقدم الكلام في تقريرها وما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق .

غاية الأمر تلك المحاذير - التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنسوب - كانت في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة ، ولكن من الواضح أنه لا دخل لذلك في الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس ، ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة ، قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل ، وقد عرفت أنه يمكن من الفساد .

واستلزام إمكان المنع عنه ، لاحتمال المنع عن أمانة أخرى وقد اختفى علينا ، وإن كان موجباً لعدم استقلال العقل ، إلا أنه إنما يكون بالإضافة إلى تلك الأمانة ، لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية ، وإلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل ؛ ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه ، على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع .

وقياس حكم العقل بكون الظن منوطاً للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم منوطاً لها في حال الانفتاح ، لا يكاد يخفى على أحد فساده ، لوضوح أنه مع الفارق ؛ ضرورة أن حكمه في العلم على نحو التنجز ، وفيه على نحو التعليق

ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لم خصصوا الإشكال بالنهي عن القياس ، مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن ، بداهة انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً ،

مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك ، وليس إلا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب ، ومعه لا حكم له ، كما هو كذلك مع النهي عن بعض أفراد الظن ، فتدبر جيداً .

وقد انقدح بذلك أنه لا وقع للجواب عن الإشكال : تارة بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة ، وأخرى بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة ، وذلك لبداهة أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه ، بملاحظة حكم العقل بحجية الظن ، ولا يكاد يجدي صحته كذلك في ذب الإشكال في صحته بهذا اللحاظ ، فافهم فإنه لا يخلو عن دقة .

وأما ما قيل في جوابه ، من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد ، أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله ، وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه ، ففي غاية الفساد ، فإنه مضافاً إلى كون كل واحد من المنعين غير سديد - لدعوى الإجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته وعموم علته ، وشهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان - لا يكاد يكون في دفع الإشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد ، غاية الأمر أنه لا إشكال مع فرض أحد المنعين ، لكنه غير فرض الإشكال ، فتدبر جيداً .

فصل

إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص ، فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد : إنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه ، فضلاً عما إذا ظن ، كما أشرنا إليه في الفصل السابق ، فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص ، فإن كفى ، وإلا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه وإن احتمل ، مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد ، وإن انسد

باب هذا الاحتمال معها ، كما لا يخفى ، وذلك ضرورة أنه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض ، ومنه انقدح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الأصول أو في الفروع أو فيهما ، فافهم .

فصل

لا فرق في نتيجة دليل الانسداد ، بين الظن بالحكم من أمانة عليه ، وبين الظن به من أمانة متعلقة بالفاظ الآية أو الرواية ، كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه ، وهو واضح ، ولا يخفى أن اعتبار ما يورثه لا يحصى عنه فيما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم ، فقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد ، ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد .

نعم لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية ، إلا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص ، أو ذاك المخصوص ، ومثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي ، كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلاً ، لا آخر .

فانقدح أن الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد ، ولو لم يقدح دليل على اعتبار قول الرجالي ، لا من باب الشهادة ولا من باب الرواية .

تنبيهه : لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة إلى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور ، مهما أمكن في الرواية ، وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد باب فيه بالحجة من علم أو علمي ، وذلك لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد إلى الضعيف مع التمكن من القوي أو ما بحكمه عقلاً ، فتأمل جيداً .

فصل

إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجية الظن فيها ، لا حجيته في تطبيق المآل به في الخارج معها ، فيتبع مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها ، لا في إثباتها ، بل لا بد من علم أو علمي بإثباتها ، كما لا يخفى .

نعم ربما يجري نظير مقدمات الانسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية ، من انسداد باب العلم به غالباً ، واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفة الواقع بإجراء الأصول فيه مهما أمكن ، وعدم وجوب الاحتياط شرعاً أو عدم إمكانه عقلاً ، كما في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمة مثلاً ، فلا يحصى عن اتباع الظن حيثئذ أيضاً ، فافهم .

خاتمة : يذكر فيها أمران استطراداً :

الأول : هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً في الفروع العملية ، المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح ، يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له ، أو لا ؟ .

الظاهر لا ، فإن الأمر الاعتقادي وإن انسد باب القطع به ، إلا أن باب الاعتقاد إجمالاً - بما هو واقعه والانقياد له وتحمله - غير منسد ، بخلاف العمل بالجوارح ، فإنه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط ، والمفروض عدم وجوبه شرعاً ، أو عدم جوازه عقلاً ، ولا أقرب من العمل على وفق الظن .

وبالجملة : لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات لترتيب الأعمال الجوانحية على الظن فيها ، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها ، فلا يتحمل إلا لما هو الواقع ، ولا ينقاد إلا له ، لا لما هو مظنونه ، وهذا بخلاف

العمليات ، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد .

نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن ، من باب وجوب المعرفة لنفسها ، كمعرفة الواجب تعالى وصفاته أداء لشكر بعض نعمائه ، ومعرفة أنبيائه ، فإنهم وسائط نعمه وآلائه ، بل وكذا معرفة الإمام (عليه السلام) على وجه صحيح ، فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك ، ولاحتمال الضرر في تركه ، ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر ، إلا ما وجب شرعاً معرفته ، كمعرفة الإمام (عليه السلام) على وجه آخر غير صحيح ، أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته ، وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص ، لا من العقل ولا من النقل ، كان أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة .

ولا دلالة لمثل قوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والإنس ﴾ الآية ، ولا لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : (وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس) ولا لما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات على وجوب معرفته بالعموم ، ضرورة أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عبادة الله ومعرفته ، والنسبي إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة ، فلا إطلاق فيه أصلاً ، ومثل آية النفر ، إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب ، لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته ، كما لا يخفى ، وكذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه ، لا بصدد بيان ما يجب العلم به .

ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً ، حيث أنه ليس بمعرفة قطعاً ، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن ، ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضه المطلب مع قلة الاستعداد ، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال ، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد ، ولولأجل حب طريقة الآباء والأجداد واتباع سيرة السلف ، فإنه كالجبل للخلف ، وقلما عنه

تخلف .

والمراد من المجاهدة في قوله تعالى ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ هو المجاهدة مع النفس ، بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ، وهي التي كانت أكبر من الجهاد ، لا النظر والاجتهاد ، وإلا لأدى إلى الهداية ، مع أنه يؤدي إلى الجهالة والضلالة ، إلا إذا كانت هناك منه - تعالى - عناية ، فإنه غالباً بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق ، لا بصدد الحق ، فيكون مقصراً مع اجتهاده ، ومؤخذاً إذا أخطأ على قطعه واعتقاده .

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم ، فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن ، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه ، بل بعدم جوازه ، لما أشرنا إليه . من أن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد لها ، فلا إلقاء فيها أصلاً إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم ، بخلاف الفروع العملية ، كما لا يخفى .

وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه ، فيما يجب معرفته مع الإمكان شرعاً ، بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن ، دليل على عدم جوازه أيضاً .

وقد انقذ من مطاوي ما ذكرنا ، أن القاصر يكون في الاعتقادات للعقلة ، أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها ، لعدم وضوح الأمر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير ، كما لا يخفى . ، فيكون معذوراً عقلاً .

ولا يصفى إلى ما ربما قيل : بعدم وجود القاصر فيها ، لكنه إنما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق ، إذا لم يكن يعانده ، بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله .

هذا بعض الكلام مما يناسب المقام ، وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام ، فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة .

١٩٦ المقصد السادس - الأمارات

الثاني : الظن الذي لم يقم على حجتيه دليل ، هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة ، أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجة ، أو يرجح به أحد المتعارضين ، بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما ، أو كان للآخر منها ، أم لا ؟ .

ومجمل القول في ذلك : إن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقته ، هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية ، أو المرجحية الراجعة إلى دليل الحجية ، كما أن العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية ، فلا يعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه ، ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به ، فراجع أدلة اعتبارها .

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

وأما الترجيح بالظن ، فهو فرع دليل على الترجيح به ، بعد سقوط الأمارتين بالتعارض من البين ، وعدم حجية واحد منها بخصوصه وعنوانه ، وإن بقي أحدهما بلا عنوان على حجتيه ، ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به .

وإن ادعى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - استفادته من الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجحاة الخاصة ، على ما في تفصيله في التعادل والترجيح .

ومقدمات الانسداد في الأحكام إنما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة ، لا الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما ، ومقدماته في خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجية الظن في تعيين المرجح ، لا أنه مرجح إلا إذا ظن أنه - أيضاً - مرجح ، فتأمل جيداً ، هذا فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل .

وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس ، فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح ، فيما لا يكون لغيره أيضاً ، وكذا فيما يكون به أحدهما ، لوضوح أن الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجة - بعد المنع عنه - لا يوجب خروجه عن تحت دليل حجته ، وإذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل الحجية ، وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين ، وذلك لدلالة دليل المنع على إلغائه الشارع رأساً ، وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعاً ، ودخله في واحد منها نحو استعمال له فيها ، كما لا يخفى ، فتأمل جيداً .



مرکز تحقیقات کاپتویر علوم اسلامی

المَقْصِدُ السَّابِعُ

الأصول العلمية

مركز تحقیقات کاپیتویر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد السابع : في الأصول العملية .

وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل ، مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل ، والمهم منها أربعة ، فإن مثل قاعدة الطهارة فيها اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية ، وإن كان مما ينتهي إليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته ، إلا أن البحث عنها ليس بهم ، حيث إنها ثابتة بلا كلام ،

قوله: المقصد السابع في الأصول العملية التي ينتهي إليها المجتهد....

الخ

اعلم أن المجتهد أما أن يصل إلى الحجة الناهضة على الحكم وأما أن لا يصل، فعلى الأول لابد من العمل على طبقها، وعلى الثاني فلا بد في مقام العمل من الرجوع إلى الأصول العملية الممهدة، وهي تنحصر في الأربعة: البرائة، والاشتغال، والتخير، والاستصحاب، لأن الشك أما في التكليف وأما في المكلف به، والأول أما أن يلاحظ فيه أولاً، فالأول مورد الاستصحاب، والثاني مورد البرائة، والشك في المكلف به أما أن يمكن فيه الاحتياط أولاً، فالأول مورد للاشتغال والثاني مورد للتخير، وأما خروج مثل قاعدة الطهارة في الشبهات الموضوعية، كالحكم بطهارة الرطوبة المرددة بين البول والماء، فلمكان خروج

من دون حاجة إلى نقض وإبرام ، بخلاف الأربعة ، وهي : البراءة والاحتياط ، والتخير والاستصحاب ، فإنها محل الخلاف بين الأصحاب ، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان ومؤونة حجة وبرهان ، هذا مع جريانها في كل الأبواب ، واختصاص تلك القاعدة ببعضها ، فافهم .

فصل

لوشك في وجوب شيء أو حرمة ، ولم تنهض عليه حجة جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني ، وكان مأموناً من عقوبة مخالفته ، كان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص أو إجماله ، واحتماله الكراهة أو الاستحباب ، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح ، بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين .

التعيين عن وظيفة المجتهد، وفي الشبهات الحكمية، فإنها وإن كان مما ينتهي إليها المجتهد، لكنها لما كانت ثابتة بلا كلام ولم تكن محلاً للخلاف خرجت عن المقام، هذا مع أن عدم جريانها في كل الأبواب واختصاصها ببعضها بخلاف سائر الاصول كاف في خروجها عن العنوان.

قوله: فصل لو شك في وجوب شيء أو حرمة ولم تنهض عليه حجة جاز شرعاً ترك الأول وفعل الثاني... الخ

قبل الخوض في المقصد لا بأس بذكر ما يتضح به محل نزاع القوم في المقام، وهو أن كلامهم أنها يكون في أنه إذا احتمل التكليف هل يكون حجة ناهضة على إيجاب الاحتياط أولاً؟ فادعى الاخباريون أنها موجودة بايدينا، مثل اخبار التثليث، والمجتهدون انكروا عليهم وردوا ما تمسكوا به في إيجاب الاحتياط.

وأما بناء على التخيير - كما هو المشهور - فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها ،
لمكان وجود الحجة المعتبرة ، وهو أحد النصين فيها ، كما لا يخفى ، وقد استدل على
ذلك بالأدلة الأربعة :

وليس كلامهم في أن مجرد احتمال التكليف هل يوجب الاحتياط أولاً؟
وذلك لأنه لا يعقل أن يكون مجرد احتمال التكليف كافياً في استحقاق العقوبة
على المخالفة، لأن الاستحقاق على مخالفة التكليف فرع تنجزه، وصرف الاحتمال
لا يكون منجزاً، بل يحتاج إلى منجز ولو من جعل طريق إلى إيجاب الاحتياط،
وبعبارة أخرى نزاع القوم في المقام يكون صغرياً، بمعنى أنهم يتكلمون في وجود
المنجز وعدمه، ولا نزاع بينهم في أن مجرد احتمال التكليف لا يوجب التنجز، بل
لا يعقل النزاع فيه كما لا يخفى، ضرورة أن فعلية الأحكام أنها تكون بالاضافة إلى
العالمين بها، وإن كانت الخطابات مثل «اقموا الصلوة» ليست مقيدة بعلم
المكلفين بالخطاب لمكان لزوم الدور على فرض التقييد، ولا يمكن أن تكون
الأحكام فعلية بالنسبة إلى الجاهلين بها. لأن فعلية الحكم عبارة عن إرادة المولى
بعث العبد نحو الفعل الكذائي مثلاً، ومع فرض جهل العبد بالخطاب لا يمكن
انبعاثه نحوه، وإن كان ربما ينبعث باحتمال الخطاب، ومع عدم انبعاثه لجهله لا
يمكن إرادة بعثه من المولى بنفس ذلك الخطاب، نعم يمكن للمولى بعث العبد
الجاهل بهذا الخطاب المجهول عنده بخطاب آخر طريقي، فيما إذا اهتم المولى
بامثال التكليف المحتمل، مثل أن يقول لعبده: إذا احتملت التكليف فاحتط
واعمل على طبق احتمالك.

وإذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك أن نزاع القوم أنها يكون في أنه هل صدر
من الشرع خطاب آخر طريقي ليكون سبباً لانبعاث المكلف إلى امثال
التكليف المحتمل أم لا، والأفلا يمكن النزاع في أن التكليف المجهول من غير

أما الكتاب : فبآيات أظهرها قوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث

خطاب آخر هل يجب امتثاله أو لا يجب، فافهم واغتنم.
ثم اعلم أن مقتضى القاعدة الأولية، كما ذكرناه آنفاً هو البرائة، فإذا شك في وجوب شك أو حرمة مع عدم قيام حجة على ثبوتها يجوز ترك الأول وارتكاب الثاني، وعدم قيام الحجة اعم من أن يكون مسبباً عن عدم النص، أو اجماله أو تعارضه، إذا قلنا في المتعارضين بالتساقط، ولم نقل بالتخير كما قال به المشهور، والآن فلا مجال لأصالة البرائة وغيرها، لمكان وجود الحجة المعتبرة، وهو أحد النصين.

اللهم ألا أن يكون في البين ما يدل على وجوب الاحتياط كما ادّعاه الاخباريون، وسيأتي، انشاء الله تعالى، أدلتهم مع ردها.
وما ذكرنا ظهر لك أنه لا حاجة إلى بيان منشأ الشك بالتفصيل، من عدم النص، أو اجماله، أو تعارضه، وتأسيس ابوابها كما ذهب إليه شيخنا الانصاري قدس سره، وذلك لأن كل واحد منها يرجع إلى عدم نهوض الحجة.
كما أنه لا وجه لتخصيص النزاع بالشبهة التحريمية، بل يعم الشبهة الوجوبية ايضاً.

وظهر مما ذكرنا ايضاً أنه يكفي في اصل البرائة عدم وجود دليل على ثبوت الحكم التحريمي أو الوجوبي، وبطلان ما توهمه الخصم أنه يدل على وجوب الاحتياط.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه يستدل على البرائة بالادلة الاربعة:
أما الكتاب فبآيات أظهرها قوله تعالى: وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولاً^(١).

رسولاً ﴿

وفيه : إن نفي التعذيب قبل إتمام الحجة يبعث الرسل لعله كان منة منه تعالى على عباده ، مع استحقاقهم لذلك ، ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية ، لما صح الاستدلال بها إلا جديلاً ، مع وضوح منعه ، ضرورة أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه ، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه ، فافهم .

ووجه الدلالة بناء على أن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، وعدمه كناية عن عدم بيانه، هو أن الآية الشريفة أنها تدل بظاهرها على عدم العقاب على تكليف لم يبين للعبد وكان مجهولاً عنده، ونفي العقاب عن المكلف بالنسبة إلى التكليف المجهول كاف في المقام، وإن لم تدل على نفي الاستحقاق، فإن اهتمام العبد أنها يكون في تخليصه عن العقاب ونجاته عن العذاب، لا تنزيهه عن الاستحقاق كما لا يخفى، هذا كتحقيق كتاب تيسر علوم إسلامي

ولكن دلالة الآية على المطلوب مدفوعة بما قاله المحقق في رد من استدل بالآية المذكورة على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع من أن نفي العقاب أعم من نفي الاستحقاق، ونفي العقاب الفعلي مع عدم الدلالة على نفي الاستحقاق لا يدل على البرائة، فإنه ربما يكون نفي العقاب عن العبد تفضلاً منه تعالى كما هو واقع في التكاليف المعلومة.

إذا عرفت ذلك فلا بأس بذكر بيان قاعدة الملازمة فاعلم أنه ذهب جماعة إلى أن كل ما استقل بحسنه أو قبحه العقل يلزم على الشارع أن يأمر بفعله أو ينهي عنه، باعتبار كون الشارع من العقلاء، بل هو كل العقل وعقل الكل، وخالف الآخرون وانكروا الملازمة واستدلوا الفاضل التوحي على نفي الملازمة بالآية الشريفة المذكورة بأنها تدل بعومها على نفي التكليف مطلقاً حتى في

مورد يستقلّ العقل بحسنه او قبحه ما لم يبلغ من الشرع بيان، ومن جملة مستقلّاته على ما يدعيه بعض هو حكمه باستحقاق العقوبة على فعل محتمل حرمة لمكان حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل، فالتكاليف دائر مدار بيان الشرع فقط، والمحقق المذكور ردّ على الفاضل بان نفي العقاب اعمّ من نفي الاستحقاق، ولكن استدلال المحقق بالآية على البرائة مع ان دلالتها عليها موقوفة على دلالتها على نفي الاستحقاق وهو ينكرها، ولذلك اورد صاحب «الفصول» على كلام المحقق بانه تناقض لانه ان دلت الآية على نفي العذاب فقط فلا وجه للتمسك بها على البرائة، وان دلت على نفي الاستحقاق ايضاً فلا وجه للتمسك بها على نفي الملازمة، والجمع بينهما تناقض.

ثم اورد شيخنا الانصاري على صاحب «الفصول» بانه يمكن الجمع بينهما، وذلك لان الاخباريين القائلين بالاحتياط يقولون بكفاية نفي العقاب في رفع الاحتياط، وهذا يلزم نفي الاستحقاق، وبعبارة اخرى ان المحقق قائل بكفاية نفي العقاب في رفع وجوب الاحتياط على مذهب الخصم فلا تناقض في كلامه.

ثم اورد المصنّف قدس سره على كلام الشيخ بانه على تسليم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعليّة لا يصحّ الاستدلال بها على البرائة الاّ جدلاً لا برهاناً لانه تمسك بما يكون عند الخصم فقط دليلاً فهو جدل، مع انّ المحقق تمسك بها في المقام على نحو البرهان وهو مستلزم لان تكون الآية عنده دالة على نفي الاستحقاق ايضاً فافهم.

وأما السنة : فبروايات منها : حديث الرفع ، حيث عد (ما لا يعلمون) من التسعة المرفوعة فيه ، فالإلزام المجهول مما لا يعلمون ، فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً ، فلا مؤاخذه عليه قطعاً .

لا يقال : ليست المؤاخذه من الآثار الشرعية ، كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً ، فلا دلالة له على ارتفاعها .

قوله: وأما السنة فروايات منها حديث الرفع... الخ
اعلم أنه قبل التكلم في وجه دلالة الحديث على المطلوب لابد من بيان جهات:

الاولى: أن الرفع وإن كان بحسب الظاهر مستنداً الى نفس المذكورات إلا أنه لما كان كذباً باعتبار وقوعها في الخارج قطعاً فلا بد من التصرف في الحديث من هذه الجهة جزماً، بأن يقال: أن نسبة الرفع الى المذكورات أنها تكون بحسب الارادة الاستعمالية، وأما بحسب الارادة الجدلية فالرفع حقيقة مستند الى ما يترقب منها من الآثار جميعها او الاثر الظاهر في كل منها، او خصوص المؤاخذه على حسب اختلاف الاقوال فيها، والحق كما يأتي انشاء الله تقدير جميع الآثار التي تقتضي المنّة رفعها، او الاثر الظاهر في كل منها، باعتبار أن رفعه يصحح نسبة الرفع الى ذوات المذكورات.

ان قلت: كيف تصح نسبة الرفع الى المذكورات نفسها مع أن المرفوع في الحقيقة غيرها؟

قلت: الوجه في ذلك أنه إذا كان للشيء الفلاني مثلاً اثر يترقب منه بحيث اذا انتفى الأثر انتفى ذلك الشيء يصح التعبير عن رفع الاثر برفع نفس ذلك الشيء، كما وقع هذا في كلام مولانا امير المؤمنين عليه السلام مخاطباً لاهل الكوفة: «يا اشباه الرجال ولا رجال» فنفي الرجولية عنهم أنها يكون باعتبار

فإنه يقال : إنها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً ، إلا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره وباقتضائه ، من إيجاب الاحتياط شرعاً ، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته .

لا يقال : لا يكاد يكون إيجابه مستتباً لاستحقاقها على مخالفة التكنيف المجهول ، بل على مخالفة نفسه ، كما هو قضية إيجاب غيره .

انتفاء ما يترقب من الرجال فيهم أي الجهاد في سبيل الله وحفظ حدوده .
الجهة الثانية: أن المرفوع فيما اضطروا اليه وغيره مما اخذ بعنوانه الثانوي أنها هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي، وذلك لوجهين: الأول أن الظاهر بحسب العقل ولفظ الحديث أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع، والموضوع للآثر مستدع لوضعه فكيف يكون موجباً لرفعه، والثاني أن صلات الموصولات في هذا الحديث أي كلمات (اضطروا، واستكروهوا، ولا يعلمون) التالية لكلمة ما الموصولة أنها تكون ثابتة لما يكون الموصول إشارة اليه فيصير معنى الحديث أن الشيء الذي اضطّر إليه يكون مرفوعاً بآثره باعتبار طرؤ الاضطراب عليه، وهكذا الجهل والاستكراه، فافهم.

الجهة الثالثة أن المرفوع في الحديث بعد صرفه عن ظاهره هل يكون جميع الآثار، أو الآثر الظاهر، أو خصوص المؤاخذة؟ فيه أقوال بل وجوه:
فذهب بعض إلى الأول وذلك باعتبار ما اشرنا اليه آنفاً من أن الحديث وارد في مقام المنّ والمنّة تقتضي رفع جميع الآثار، مضافاً إلى أن رفع جميع الآثار يصحح استناد الرفع إلى الذوات، وهذه القرينة العقلية توجب ظهور الحديث في ذلك.

وذهب بعض آخر إلى الثاني أي رفع الآثر الظاهر في كل منها لأن رفعه يصحح استناد الرفع إلى ذات الشيء كما عرفت من كلام أمير المؤمنين عليه

فإنه يقال : هذا إذا لم يكن إيجابه طريقياً ، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول ، كما هو الحال في غيره من الإيجاب والتحریم الطريقيين ، ضرورة أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به ، ويقال : لم أقدمت مع إيجابه ؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان ، كما يخرج بهما .

وقد انقذ بذلك ، أن رفع التكليف المجهول كان منة على الأمة ، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط ، فرفعه ، فافهم .

السلام، وهذا القول مدفوع بما ذكره السيّد الاستاذ من أن هذا الوجه أنها يصحّ فيها إذا اسند الرفع أو النفي بعنوان مذكور كما في قوله عليه السلام: «يا أشباه الرجال ولا رجال» وأما فيما اسند الرفع إلى ما يكون إشارة إلى عناوين غير مذكورة في اللفظ، كما في حديث الرفع، فلا يصح.

والسرّ في هذه التفرقة أنه يصحّ في الأول جعل العنوان المذكور في اللفظ عبارة إلى ما لا يكون مذكوراً في اللفظ وإن كان مقصوداً عقلاً ويمكن انصراف الذهن إليه، بخلاف ما إذا كان المذكور إشارة إلى غير المذكور كما في الحديث، فإن الموصول فيه إشارة إلى عناوين لم تكن مذكورة، ولا يصح جعلها عبارة للعناوين غير المذكورة فإنه لا ينتقل ذهن العرف إليها فافهم.

وأما تقدير خصوص المؤاخذه ونسبة الرفع إليها فهو خلاف ظاهر الحديث، فإنه يكون في مقام التشريع ورفع المؤاخذه أنها يكون أخباراً عن رفعها تكويناً.

فان قلت: ان رفعها كناية عن رفع ما يوجبها من التكليف.

قلت: ماذا هو الداعي إلى هذا القول مع امكان استناد الرفع إلى ما يوجب المؤاخذه، هذا مضافاً إلى أن المقدّر في غير واحد غيرها.

ثم لا يخفى عليك عدم الحاجة إلى تقدير أصلاً في خصوص «ما لا

ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذه ولا غيرها من الآثار الشرعية في (ما لا يعلمون) ، فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً ، وإن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه ، فإنه ليس ما اضطروا وما استكروهوا . . . إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة .

يعلمون» فإن ما لا يعلم من التكليف يمكن رفعه بنفسه بلا تقدير لأن رفعه أنها يكون بعدم إيجاب الاحتياط طريقاً إلى تنجز التكليف المجهول.

وبالجملة ظهر مما ذكرنا أن الحديث ظاهر في استناد الرفع إلى جميع الآثار لا خصوص المؤاخذه لانه في مقام التشريع لا في مقام الاخبار عن امر تكويني، ولا خصوص الاثر الظاهر في كل من المذكورات لما ذكرنا أنه أنها يصح فيها اسناد الرفع في الظاهر الى عنوان مذكور في اللفظ كان له اثر ظاهر، ولا يصح فيها اسناد الى ما يكون اشارة الى ماله اثر ظاهر، فافهم.

وعلى كل حال أن الحديث يدل على أن ما لا يعلم من التكليف مطلقاً، سواء أكان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية، مرفوع، وذلك لأن الموصول موضوع لايجاد مفهوم عام وهو الاشارة، واذا استعمل أنها يستعمل في ذلك المعنى العام، والخصوصية أنها يكون من قبل الاشارة والاستعمال، غاية الأمر أنه لا بد أن يكون للمشار إليه جهة تعين حتى يصح الاشارة إليه من العهد الذهني أو الخارجي أو الذكري، واذا لم يكن احد منها يصح أن يجعل جهة التعين عنواناً عاماً كعنوان الصلة المذكورة بعد الموصول، مثل «لا يعلمون» في الحديث، فما لا يعلمون عام يشمل كل شيء عدم العلم ثابت له، سواء أكان مضافاً الى الموضوع أو الحكم، وعليهذا فلا وجه لاختصاصه بالشبهة الموضوعية، كما ذهب إليه الشيخ الانصاري، واستشهد لمذهبه بشاهدين: احدهما: ما يكون مبتنياً على

نعم لو كان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه ، لكان أحد الأمرين مما لا بد منه أيضاً . ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذه بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها ، فلا يحصى عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها ، أو تمام آثارها التي تقتضي المنة رفعها ، كما أن ما يكون بلحاظه الإسناد إليها مجازاً ، هو هذا ، كما لا يخفى .

فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الأمة ، كما

تقدير المؤاخذه فقال: لا معنى لنسبة المؤاخذه الى الحكم، بل المؤاخذه على الفعل، فالمقصود مما لا يعلمون هو الموضوعات الخارجية لا الاحكام المشتبهة، وثانيهما: ما ذكره جماعة من اتحاد السياق، فإنه قرينة على أن المراد مما لا يعلمون، كساير الفقرات المذكورة في الحديث، هو الموضوعات الخارجية لا الاحكام، فإنها خارجة عن السياق.

وكلاهما مخدوش أما الأول، مضافاً الى فساد المبنى، فلأن الاستناد الى هذا الوجه أنها يصح إذا كان لفظ المؤاخذه مذكوراً، وأما إذا لم يكن مذكوراً كما هو كذلك فلا يصح لعدم صلاحيته للقرينية.

وأما الثاني: فلأن المولى إذا اراد اثبات حكم واحد لموضوعات مختلفة متباينة في كلام واحد فلا بد أن يذكرها مختلفة، وكون بعضها موضوعاً لا يكون قرينة على كون البعض الآخر موضوعاً فتأمل.

فتلخص مما ذكرنا أن الحديث يدلّ بعمومه على رفع التكاليف المجهولة مطلقاً، سواء أكانت الشبهة موضوعية او حكمية، وسواء أكان تكليفاً او وضعياً.

بقي الكلام في أنه هل يعمّ التمكن من تحصيل العلم بالواقع او يكون مقصوراً بصورة عدم التمكن، وبعبارة اخرى هل يشمل قبل الفحص او يكون مقصوراً بما بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على الحكم، فيه وجهان:

استشهد الإمام (عليه السلام) بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعناق .

ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر إليه وغيره ، مما أخذ بعنوانه الثانوي ، إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي ، ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع ، والموضوع للآثر مستدعٍ لوضعه ، فكيف يكون موجباً لرفعه ؟ .

الأول الشمول والعموم لعموم الموصول وعدم ذكر ما يصلح للتقييد، والثاني عدم الشمول لتخصيصه بما دلّ على وجوب التعلم، مثل «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة» هذا مضافاً الى ما خطر ببالي من أنه لا يمكن شموله لمن يتمكن من العلم بالواقع، وذلك لما ذكرنا سابقاً من أنّ رفع التكليف عبارة وكناية عن عدم ايجاب الاحتياط، وإنّ التكليف المجهول لا يعقل ان يكون منجزاً بنفسه بالنسبة الى الجاهل، فلا بدّ من جعل طريق يكون منجزاً له من ايجاب الاحتياط، ومن المعلوم أنّ رفع التكليف بهذا المعنى انما يكون في صورة انحصار الطريق والمنجز في جعل ايجاب الاحتياط، كما هو كذلك بالاضافة الى الجاهل غير المتمكن من تحصيل المنجز العلم والعلمي، وأمّا اذا لم ينحصر الطريق كما اذا تمكّن من تحصيل منجز من العلم او العلمي فلا، كما لا يخفى، وبالجمله عدم شمول الحديث لمن يتمكن من تحصيل الحجّة والمنجز انما يكون باعتبار التخصص لا التخصيص، وذلك لانه انما يصح استناد الرفع الى ما يكون موضوعاً او يكون بعض علله موجوداً ولو بوجود مقتضيه، ولما كان المقام من الشق الثاني باعتبار أنّ التكليف الواقعي يقتضي ايجاب الاحتياط، فالرفع بالأخرة انما يكون بالاضافة الى عدم ايجاب الاحتياط، وذلك لا يمكن ثبوتاً الا اذا انحصر طريق التنجز بايجاب الاحتياط، وأمّا اذا لم ينحصر الطريق به، بان

لا يقال كيف ؟ وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان ، يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها .
فإنه يقال : بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها ، ضرورة أن الاهتمام به يوجب إيجابها ، لئلا يفوت على المكلف ، كما لا يخفى .

كان تحصيل العلم بالواقع أو الدليل المعتبر ممكناً فلا موقع لإيجاب الاحتياط حتى يكون مرفوعاً بحديث الرفع، فالحديث بنفسه لا يشمل صورة التمكن وقبل الفحص، فلا موجب لتوهم شمول الحديث صورة التمكن إلا عدم التأمل في اطراف القضية فافهم وتأمل واغتنم.

ان قلت: يستفاد من حديث الرفع وامثاله بالإضافة الى فقرة «ما لا يعلمون» ان التكليف المجهول لما كان مقتضياً لجعل طريق يكون منجزاً له فالشارع رفعه منة علينا، ربما يتوهم معارضته مع الدليل الدال على نصب طرق شرعية لاثبات الاحكام المجهولة ومنجزيتها.

قلت: هذا التوهم ايضاً ناشيء عن عدم التأمل في الحديث، فان مفاد «ما لا يعلمون» هو ما لا طريق اليه ولا يكون في البين ما ينجزه من العلم او العلمي الذي هو مثل العلم في التنجيز، واخذ العلم في الحديث انما يكون باعتبار كاشفيته عن الواقع لا بما هو هو.

ان قلت: ما الوجه في اختصاص هذه الامة بعدم تكليفهم بالاحتياط والإتيان بكل ما يحتمل وجوبه وترك ما يحتمل حرمة، وعدم تكليفهم بالتحفظ في النسيان والخطاء مع ان تكليف سائر الامم بذلك ربما يفضي الى اختلال النظام والتكليف بما يوجب مثله غير معقول عن الحكيم.

قلت: يمكن ان يكون الوجه في ذلك ان سائر الامم كانوا مكلفين بما يوجب العسر الشديد من الاحتياط والتحفظ ولم يصل الى حد موجب لاختلال

ومنها : حديث الحجب ، وقد انقذح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع ، إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف ، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه ، لعدم أمر رسله بتبليغه ، حيث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إليه تعالى .

ومنها : قوله (عليه السلام) (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) الحديث ، حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً ، ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة ، وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية ، يتم المطلوب .

النظام، والتكليف بمثله معقول، ولكنه ارتفع عن هذه الأمة تفضلاً ومنّة عليهم من الله العزيز باعتبار وجود الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم.

قوله: ومنها حديث الحجب.. الخ

اعلم أنه ورد في الحديث بأن كل ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، وفي الحديث وجوه من الاحتمالات يستدل ببعضها على المطلوب: الأول: انه يحتمل ان يكون معناه ان كل شيء من التكاليف وغيرها كان محجوباً وغير معلوم عند العبد باعتبار عدم وصولها اليه واستتارها عنه باعتبار مانع عن الايصال فهو موضوع عنه.

الثاني: أنه يحتمل ان يكون معنى الحديث ان كل شيء من التكاليف كان مستوراً عن جميع العباد كلهم موضوع عنهم، وعليهذا فان كان الحكم غير معلوم عند بعض لا عند الكل فلا يكون مرفوعاً حتى بالنسبة الى الجاهل، ولا يخفى ان هذا الاحتمال لا محصل له الا ان يقال: مدخلية جهل الجميع في رفع الحكم باعتبار أنه في صورة علم البعض بالحكم يتمكن الجاهل من السئوال عنه ورفع جهله، والا لا يعقل ان يكون جهل الآخر دخيلاً في رفع الحكم عن الآخر،

مع إمكان أن يقال : ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة ، فهو حلال ، تأمل .

ومنها : قوله (عليه السلام) (الناس في سعة ما لا يعلمون) فهم في سعة ما لم يعلم ، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة ، ومن الواضح أنه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً ، فيعارض به ما دل على وجوبه ، كما لا يخفى .

بل يمكن ان يقال: ان الحديث وان كان بظاهره يدلّ على مدخلية جهل الكلّ في الرفع ولكنّه بمناسبة الحكم والموضوع يفهم ويستفاد ان جهل كلّ فرد من العباد له دخل في الرفع بالاضافة الى نفسه فقط.

الثالث: أنّه يحتمل ان يكون معنى الحديث ان كل شيء من الامور الواقعية التي تعلّقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، باعتبار عدم قابليّتهم لفهمها، هو موضوع عنهم.

اذا عرفت المحتملات فاعلم أنّه على الاحتمالين الاولين يدلّ الحديث على المطلوب على اشكال في الاحتمال الثاني، وأمّا على الثالث فلا يدلّ كما هو واضح، ولكن اظهر الاحتمالات هو الثالث باعتبار اسناد الحجب اليه تعالى، وذلك وان كان اسناد الحجب اليه تعالى في صورة جهل العبد بالحكم لمانع بمكان من الامكان، باعتبار ان كلّ الممكنات مستندة اليه تعالى، ومن جملتها عدم علم العبد ولو لمانع خارجي، الا أنّه خلاف الظاهر.

قوله: ومنها قوله عليه السلام: الناس في سعة ما لا يعلمون.. الخ
انّ هذا الحديث يدلّ على المطلوب مطلقا سواء أكان لفظ الماء موصولة ام مصدرية.

واستشكل شيخنا الانصاري قدّس سرّه على الاستدلال بالآيات والروايات بها حاصله أنّها على فرض دلالتها على المطلوب أنّها تدلّ على عدم

لا يقال : قد علم به وجوب الاحتياط .

فإنه يقال : لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد ، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله ؟ نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه ، لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقياً ، لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً ، فافهم .

التكليف فيما لا يعلم من التكاليف بالعقل أو النقل، وأما إذا فرض كون دليل معتبر على وجوب الاحتياط، كما يدّعيه الاخباريون فلا دلالة لها على المطلوب، وذلك لخروج ما لا يعلمون حينئذ عن كونه كذلك، وينقلب الى ما يعلمون، فيكون ذلك الدليل وارداً على تلك الأدلة ولا تعارضه لعدم قابليتها للمعارضة باعتبار انقلاب موضوعها بذاك الدليل، فأنه يصير المجهول معلوماً.

لكن هذا الاشكال مدفوع بما افاد المصنف قدس سره من ان الاحتياط ان كان واجباً نفسياً فالعلم بوجوبه يكون موجباً لانقلاب موضوع ادلة البرائة، وأما اذا لم يكن كذلك بل كان طريقاً لأجل ان لا يقعوا في مخالفة الواقع من واجب او حرام فلا ينقلب الموضوع ، فأنه بذاك الدليل الناهض على الاحتياط لا يصير الوجوب او الحرمة معلوماً ، بل هما باقيان على المجهولية، غاية الامر أنه يقع التعارض بين تلك الأدلة وذاك الدليل، فأنها تدلّ على عدم وجوب الاحتياط فيما لا يعلم، وذاك الدليل يدلّ على وجوب الاحتياط في محتمل الحرمة، فلا بدّ من العلاج، وعلى ما ذكرنا من ايراد الشيخ على الاستدلال بحديث السعة، بعد اعترافه بدلالته على المقصود، من أنه على فرض وجود الدليل على الاحتياط كما عليه الخصم يخرج المجهول عن كونه مجهولاً ويصير معلوماً، ظهر أنه لا تعارض بين حديث السعة والدليل الدالّ على وجوب الاحتياط المقتضى لوقوع المكلف في الضيق، وذلك لعدم كون الضيق

ومنها : قوله (عليه السلام) (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) ودلالته يتوقف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما بحكمه ، بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد ، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد ، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره .

من قبل ما لا يعلم حتى يعارض مع حديث الدالّ على سعة الناس فيما لا يعلمون، بل أنّها يكون الضيق باعتبار العلم بوجوب الاحتياط.

لكنك عرفت أنّ وجوب الاحتياط ليس نفسياً بل يكون طريقياً مجعولاً لرعاية عدم مخالفة الواقع المجهول، وعليهذا فممنشأ الضيق أنّها هو الواقع المجهول لا إيجاب الاحتياط، فيعارض حديث السعة مع دليل الاحتياط، فافهم.

قوله: ومنها قوله عليه السلام: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي...

الخ

قبل التكلم في توضيحه لا بأس بذكر مقال لعلّه نافع في المقام وهو أنّه ذهب جماعة إلى أنّ الأصل في الأشياء هو الحظر حتى يرد من الشرع ما يدلّ على الإباحة، واستدلّوا لمذهبهم بأنّ كلّ شيء من الممكنات ملك لله تعالى ولا يجوز التصرف فيها إلّا بأذنه، وهذا أصل عقلائي ولا يخفى عليك أنّ هذا الأصل العقلائي اجنبى عن المقام فإنّ هذا الكلام أنّها يكون في مقام بيان أنّ كلّ شيء بحسب الواقع ونفس الأمر مع قطع النظر عن العلم والجهل محكوم بالحظر واقعاً لولا إذن من الشارع، بخلاف المقام فإنّ القول بالاحتياط أنّها يكون باعتبار احتمال الحرمة واقعاً لا باعتبار أنّ كلّ شيء على حظر واقعاً حتى يرد الإذن، فالكلام في المقام أنّها يكون باعتبار العنوان الثانوي اعني المجهول حكمه، بخلافه في غيره المقام فإنّه يكون باعتبار العنوان الأوّل مع قطع النظر عن طرؤ

لا يقال : نعم ، ولكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم .
فإنه يقال : وإن تم الاستدلال به بضميمتها ، وبحكم بإباحة مجهول الحرمة وإطلاقه ، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً ، بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهي واقعاً .

احتمال بل مع القطع بعدم زجر في الواقع.
إذا عرفت ذلك فاعلم أن الشيخ الانصاري قدس سره ذهب إلى أن الحديث يدل على أن الحكم في مجهول الحكم هو البرائة، بل هو أظهر الأدلة في الدلالة، بحيث أن قام دليل على وجوب الاحتياط يعارضه الحديث، وذلك لأنه بظاهره يدل على أن كل شيء ما لم يعلم بحرمة ولم يعلم بورود النهي عنه حلال ويكون على الإباحة، ودلالته على ذلك موقوف على استظهار أن الحديث أنها يكون في مقام تأسيس الحكم الإباحي وتشريعه كما استظهره الشيخ المذكور، ولا يبعد كونه كذلك، والدليل عليه أن نوع الكلمات الصادرة عن شأنه بيان الحكم أنها يكون في مقام التشريع لا للإخبار عن الواقعيات.

ودعوى ظهور «حتى يرد فيه نهى» في وروده واقعاً وإن لم يعلم المكلف به، فلا يدل على إباحة مجهول الحكم كما هو محل النزاع، بل يكون الحكم الإباحي دائراً مدار الواقع، فإن ورد النهي بحسبه يخرج عن الإباحة والآن يكون على الإباحة باقياً.

مدفوعة بأن جملة «حتى يرد فيه نهى» كناية عن العلم بالورود، فإن ورود النهي عن الشارع غالباً يستلزم العلم به باعتباره وصوله غالباً إلى المكلف، وخفائه نادر، فإن الداعي إلى نقله أقوى من الداعي على إخفائه، وعلى هذا يدل الحديث على أن الشيء ما لم يعلم النهي عنه مطلق وحلال، هذا.

ولكن المصنف قدس سره ذهب إلى أن الحديث لا يدل على المطلوب،

لا يقال : نعم ، ولكنه لا يتفاوت فيها هو المهم من الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة ، كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان .

فإنه يقال : حيث أنه بذاك العنوان لاختصاص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً ، ولا يكاد يعم ما إذا ورد النهي عنه في زمان ، وإباحته في آخر ، واشتبها من حيث التقدم والتأخر .

وذلك لأن الحديث أنها يكون في مقام الاخبار عن أن الأشياء بحسب الواقع ونفس الامر أنها تكون على الاباحة حتى يرد فيها النهي، وعلى هذا يكون مفاده على خلاف ما ذهب اليه جماعة من أن الاصل هو المحظر حتى يرد من الشرع ما يدل على الاباحة، ويكون الحديث ارشاداً الى حكم العقل بأن الله خلق الأشياء لتعيش عباده وانتفاعهم بها، وكلها تكون حلالاً لهم إلا ما ورد النهي عنه فيكون محظوراً، ولا يدل على اباحة مجهول الحكم وإن كان بحسب الواقع حراماً كما هو محل النزاع. *مركز تحقيق كليات علوم إسلامي*

وبعبارة اخرى الحديث أنها يدل على اباحة الأشياء بعنوانها الاولى مع قطع النظر عن العلم والجهل الآ فيها ورد النهي عنه، وموضوع بحثنا أنها يكون اباحة الأشياء بعنوانها الثانوي اعني مجهول الحكم، وعدم دلالة على اباحة مجهول الحكم أنها يكون باعتبار صدق الورد ولو بوصوله الى مكلف واحد ولم يطلع عليه الساقون، وعلى هذا فالحكم بالاباحة يحتاج الى اثبات عدم ورود النهي، والآ لا يمكن اثبات الاباحة بنفس الحديث.

ان قلت: ان الحديث يدل قطعاً على اباحة الشيء ما لم يرد فيه نهى، فان علمنا ورود النهي فالحكم المحظر، وان علمنا عدم ورود النهي فالحكم الاباحة، وان شككنا في وروده فبضميمة اصالة عدم الورد يثبت الاباحة.

قلت: وان تم الاستدلال به بضميمة اصالة عدم ورود النهي، وبحكم

لا يقال : هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة .

فإنه يقال : وإن لم يكن بينها الفصل ، إلا أنه إنما يجدي فيها كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل ، لا الأصل ، فافهم .

وأما الإجماع : فقد نقل على البراءة ، إلا أنه موهون ، ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة ، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل ، ومن واضح النقل عليه دليل ، بعيد جداً .

باباحة مجهول الحرمة، ولكنه لا يكون بعنوان مجهول الحكم كما هو محل البحث، بل إنما يكون بعنوان أنه ما لم يرد فيه النهي واقعاً.

ان قلت: لا فرق في الحكم بالإباحة بين ان يكون بهذا العنوان او بذاك العنوان، فإن الغرض حاصل على كلا التقديرين.

قلت: نعم ولكن يحصل الفرق بينهما إذا ورد النهي في زمان ثم نسخ بالإباحة في زمان آخر او بالعكس واشتبهما من حيث التقدم والتأخر ولم يمكن اجراء الاصل في اثبات الاباحة او الحظر للمعارضة كما عليه الشيخ، او لعدم اجتماع اركان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، فإن من اركانه هو اتصال زمان الشك باليقين وهو مفقود في مجهولي التاريخ، ففي مثل هذا الفرض الفرق بينهما هو أنه يمكن الحكم بالإباحة بعنوان مجهول الحرمة، ولا يحكم بها بعنوان عدم ورود النهي فإنه لا تجري فيه اصالة عدم الورد لمكان العلم بالورد في زمان.

فان قلت: نعم لا يصدق عنوان عدم ورود النهي في الفرض، ولكنه يثبت الاباحة بضميمة عدم الفصل بين المشتبهات، سواء أكان منشأ الاشتباه عدم الاطلاع على ورود النهي او الاشتباه في التاريخ بعد العلم بوروده.

قلت: نعم ولكن اثبات الاباحة لمثل الفرض بتوسيط عدم الفصل لا يصح الآ على القول بحجية الاصل المثبت، وذلك لأن اثبات الاباحة للفرض

وأما العقل : فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذه على مخالفة التكليف المجهول ، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه ، فإنهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان ، وهما قبيحان بشهادة الوجدان .

ولا يخفى أنه مع استقلاله بذلك ، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته ، فلا يكون مجالها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ، كي يتوهم أنها تكون بياناً ،

أنما يكون بتوسيط عدم القول بالفصل، وهذه الواسطة ليست بأمر شرعي حتى يثبت بالأصل الجاري في غير محل الفرض كما هو المفروض، فإن اثبات الاباحة في غير مجهولي التاريخ أنما يكون باستصحاب عدم الوجود كما عرفت.

وبعبارة أخرى الملازمة بين اثبات الاباحة فيما لم يعلم بورود النهي عنه وبين ما يعلم بوروده ولكن اشتبه تاريخ الوجود بتاريخ الاباحة ليست باثر شرعي حتى يثبت بالأصل الجاري في أحد الموردين، نعم أنما يصح اثبات الاباحة لمحل الفرض بالملازمة إذا كان اثبات الاباحة في أحدهما بالدليل الاجتهادي، والمقام ليس كذلك كما عرفت.

قوله: وأما العقل فإنه قد استقل العقل بقبح العقوبة... الخ

اعلم أنه قبل الخوض في المقصود لا بأس ببيان مقدمة وهي أن مقصود القوم من البيان في قولهم: «يقبح العقاب بلا بيان» ليس هو البيان الواقعي وإن لم يكن للمكلف طريق إلى احرازه من العلم والعلمي، وعلى هذا فالمراد من البيان هو المنجز للواقع، والمنجز عبارة عما يصح العقاب على مخالفته في صورة الاصابة وعدم معذوره المكلف، فحاصل قولهم أن العقل يحكم بعدم صحة العقوبة في صورة عدم صحة العقاب فأخذ موضوع الحكم في الحكم وهو باطل، فالصحيح أن يقال: أن العقل يستقل بقبح العقوبة على ترك محتمل التكليف بمجرد الاحتمال، ولكن فيه أيضاً أن عدم صحة العقوبة على ترك مخالفة محتمل

كما أنه مع احتمال لا حاجة إلى القاعدة ، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل .

وأما ضرر غير العقوبة ، فهو وإن كان محتملاً ، إلا أن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً ، ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً وجوازه شرعاً ، مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا

التكليف ضروريً بديهي لا يحتاج إلى تجشّم الاستدلال.

وكيف كان لما كان عدم البيان مأخوذاً في موضوع حكم العقل بقبح العقاب، اورد عليه بأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل يكون بياناً فيكون وارداً على حكمه بقبح العقاب بلا بيان، توضيحه ان الضرر في المقام هو العقاب المترتب على مخالفة تكليف المحتمل وحكم العقل بوجوب دفعه مستلزم لحكم الشرع بذلك لقاعدة الملازمة بينهما، فيستكشف منه تنجز التكليف المحتمل وقال بعض: ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وذلك لأن حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان يستلزم حكم الشرع بعدم العقاب لقاعدة الملازمة فيستكشف بأنه لا عقاب على مخالفة المجهول، فيقطع بعدم العقاب، فلا مجال لاحتمال الضرر حتى يحكم بوجوب دفعه، وبالجمله مع حكم العقل بقبح العقاب لا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب الدفع.

وعلى ما ذكرنا يتوقف موضوع كل من القاعدتين على انتفاء موضوع الآخر ولا يمكن جريانها الا على وجه دوري وهو باطل عقلاً.

والجواب عن الاشكال ان العقل يحكم بوجوب الدفع وجوباً نفسياً متعلقاً بعنوان محتمل الضرر، وتعلق حكمه بذاك العنوان أنها يكون بنحو لا بشرط، مع قطع النظر عن وجود ضرر في الواقع وعدمه، مضافاً الى ان الضرر

يلازم احتمال المضرة ، وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة ، لوضوح أن المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام ، وقد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد ، ليست براجعة إلى المنافع والمضار ، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر ، نعم ربما تكون

المأخوذ في حكمه مطلق لا اختصاص له بالعقاب، بل يعم كل ضرر من العقاب وغيره، الدنيوي والآخرى، وليس وجوب الدفع طريقياً ناظراً إلى الواقع، حتى يكون موجباً لتنجز التكليف المجهول في صورة الإصابة، نظير سائر الطرق المنجزة للتكاليف، حتى يكون حكمه بذاك بمعونة قاعده الملازمة بياناً، والدليل على كونه حكماً نفسياً عدم انحصار موضوعه بالضرر العقابي، بل اعم منه، وبالجمله حكم العقل بوجوب الدفع وجوب نفسي متعلق بعنوان محتمل الضرر لا طريقي بالنسبة إلى الواقع، وعليه فمخالفة حكمه أنها توجب العقاب على مخالفة نفس هذا الحكم المتعلق بهذا العنوان، لا على مخالفة تكليف المحتمل.

ومما ذكرنا ظهر لك أن حكم العقل بوجوب الدفع لا يكون بياناً حتى يقال بمعارضته مع قاعده قبح العقاب بلا بيان ووروده عليها كما توهم، هذا ما افاده السيد الاستاذ.

واجاب عن الاشكال شيخنا الانصاري قدس سره بما حاصله ان الضرر لا يكون من الاحكام فالشبهة تكون موضوعية، وحكم العقل بوجوب الدفع احتياط في الشبهة الموضوعية، والخصم يعترف بعدم وجوب الاحتياط في مثلها. ورد قول الشيخ بان موضوع حكم العقل في المقام ليس هو الضرر بنفسه حتى يقال بانه في صورة احتماله يحكم العقل بالاحتياط، بل موضوعه عنوان محتمل الضرر، وهي قطعي لا شبهة فيه، وحكمه بالوجوب متعلق بهذا العنوان المقطوع. وليس حكمه بملاحظة الحفظ عن الضرر الواقعي.

المنفعة أو المصرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً .

إن قلت : نعم ، ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن
مفسدته ، وأنه كالإقدام على ما علم مفسدته ، كما استدل به شيخ الطائفة
(قدس سره) ، على أن الأشياء على الحظر أو الوقف .

واجاب المصنف عن الاشكال بقوله: ولا يخفى أنه مع استقلاله بقبح
العقاب لا احتمال لضرر العقوبة... الخ

وتوضيحه أن مع حكم العقل بقبح العقاب، مع فرض تسليمه، نقطع بعدم
الضرر العقابي، ومعه لا يبقى مجال لقاعدة وجوب الدفع، لانتفاء موضوعه اعني
احتمال الضرر، وإن أبيت إلا عن احتمال الضرر، فصرف احتمال يكفي في وجوب
الاحتياط من غير حاجة الى حكم العقل بوجوب دفعه، وذلك لأن القول بوجود
احتمال الضرر انكار لحكم العقل بقبح العقاب، وبالجمله وجود الصغرى اعني
احتمال الضرر مغن عن الكبرى وهي حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل
ومع عدم الصغرى باعتبار حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يبقى مجال
لجريان الكبرى، ضرورة انتفاء موضوعها اعني احتمال الضرر.

والحاصل أن الواقع لا يخلو من امرين: احتمال الضرر وعدمه، فعلى
الأول يرجع الامر الى انكار حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، ومعه لا
يحتاج الى جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حتى يقال بورودها عليها،
وعلى الثاني فكذلك لا يبقى موقع لجريان قاعدة وجوب الدفع، لانتفاء موضوعها
اعني احتمال الضرر، حتى يقال بورودها على قاعدة القبح، فتبقى الثانية بلا
مزاحم ومع فرض عدم جريان قاعدة القبح ايضاً لا تكون قاعدة في البين حتى
تكون واردة عليها كما عرفت.

هذا اذا كان المقصود من الضرر العقاب الاخروي، وأما الضرر بمعنى

قلت : استقلاله بذلك ممنوع ، والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان ، حيث إنهم لا يحترزون عما لا تؤمن مفسدته ، ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته ، كيف ؟ وقد أذن الشارع بالإقدام عليه ، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح ، فتأمل .

الآخر فهو وإن كان محتملاً لكنه ليس واجب الدفع، لأن الضرر المتيقن غير العقاب لا يجب دفعه لا شرعاً ولا عقلاً فضلاً عن محتمله، وذلك لأن حكم العقل على قسمين: ارشادي، ومولوي، فإن كان من قبيل الأول لا يكون مستتباً للحكم الشرعي، وإن كان من قبيل الثاني الذي ملاكه التنفر والاشمئزاز عن الشيء بحيث يدرك العقل بها هو عقل حرازته فيحكم بقبحه ويحكم بحرمة ارتكابه مثل قتل النفس المحترمة فإن العقل بها هو عقل يشمئز ويتنفر عنه ويحكم بقبحه وحرمة ارتكابه، فحكمه بذلك يكون مستتباً للحكم الشرعي بقاعدة الملازمة، وملاك هذه الملازمة أن العقل الناقص إذا حكم بقبح شيء وأدركه فالعقل الكل والعقل الكامل أعني الشارع أولى منه بإدراك القبح وحكمه به بالأولوية القطعية.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن حكم العقل في المقام بدفع الضرر المقطوع، فضلاً عن المشكوك، إنما يكون ارشادياً، وذلك لأن العقل لا يرى في ارتكاب ما فيه الضرر سوى نفس الضرر المترتب على فعله نظير تفريط المال مثلاً، فإن العقل لا يرى فيه إلا خروج مقدار من المال عن يد المالك من غير فائدة عقلانية، فيكون حكمه بذلك ارشاداً إلى أن في التفريط ضرراً، لا أنه يدرك فيه حرازة ومنقصة توجب قبحه حتى يحكم بقبحه وحرمة ارتكابه، حتى نستكشف بواسطة حكمه بقاعدة الملازمة حكم الشرع بالحرمة.

هذا مضافاً إلى أنه يستلزم الحرج الشديد، بل الاختلال في النظم، وذلك

واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة ، بالأدلة الثلاثة :

أما الكتاب : فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم ، وعن الإلقاء في
التهلكة ، والأمر بالتقوى .

والجواب : إن القول بالإباحة شرعاً وبالأمن من العقوبة عقلاً ، ليس قولاً
بغير علم ، لما دلّ على الإباحة من النقل وعلى البراءة من حكم العقل ، ومعهما لا
مهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً ، ولا فيه مخالفة التقوى ، كما لا يخفى .

لأنه ليس فعل الآ وفيه احتمال الضرر، فان كان الحكم فيه التحرز يلزم منه
اختلال النظام كما يظهر بأدنى تأمل في المقام.

قوله: واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة بالأدلة
الثلاثة.. الخ

اعلم أنه استدلّ على وجوب الاحتياط بالكتاب والسنة والعقل، أما
الكتاب فبآيات: الآية الناهية عن القول بغير العلم، وآية التهلكة، وآية التقوى،
ولكن عدم دلالتها على الاحتياط اوضح من ان يخفى فلا نحتاج الى ردّها كما لا
يخفى، وان شئت وجه ردّها ليطمئن قلبك فراجع الى ما أفاده المصنّف قدّس سرّه،
فالعمدة في الباب هي الاخبار والعقل.

وأما الاخبار فطوائف: منها ما يدلّ على وجوب التوقف عند الشبهة،
معللاً في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وغاية ما
يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بها في اثبات الاشتغال هو أنها بظواهرها
وعموم تعليلها تدلّ على وجوب السكون عن ارتكاب ما يحتمل فيه الهلاكة،
والمقصود من الهلاكة أمّا خصوص العقاب او اعمّ منه ومن غيره فتدلّ بعمومها
او خصوصها على ترتب ما يحتمل من العقوبة على ارتكاب ما يحتمل فيه الحرمة

وأما الأخبار : فيها دل على وجوب التوقف عند الشبهة ، معللاً في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة ، من الأخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة أو التزاماً ، وبما دل على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بالسنة مختلفة .

في صورة الاصابة، فيكشف بطريق الملازمة تنجز التكليف المحتمل، وذلك لأنه ان لم يكن الحكم في مقام الشبهة منجزاً بصرف الاحتمال على فرض الاصابة لم يبق للعقاب مجال حتى يترتب على فعل ما يحتمل فيه الحرمة، فالأخبار عن ترتب العقاب على الفعل في مقام الاحتمال يكشف عن وجوده في حال جهل المكلف بالحكم، ولا يمكن العقاب الا على التكليف المنجز، فبالبرهان الآتي يستكشف التنجز فافهم هذا.

ولكن في دلالتها على المطلوب ما لا يخفى، ضرورة ان مثل هذه الاخبار انما تكون واردة مورد الارشاد، لا انها واردة في مقام جعل الحكم ولو طريقاً، ولا يكون الحكم بالتوقف عند الشبهة مولوياً، بل انما يكون ارشاداً الى حكم العقل والعرف بالتوقف عند الشبهة لئلا يقع الفاعل في بعض المضار بطمع ترتب المنفعة، هذا مضافاً الى ان دلالتها على وجوب التوقف باعتبار عدم الوقوع في المهلكة انما تكون في موضوع يحتمل فيه المهلكة مع قطع النظر عن الوجوب المستفاد من تلك الأدلة، وأما اذا لم يكن الموضوع ممّا لم يحتمل فيه المهلكة فلا تدل على وجوب التوقف في مثله، وبعبارة اخرى الحكم تابع لموضوعه نفيًا وإثباتًا، والمقام انما يكون من قبيل الثاني، وذلك لأن احتمال العقوبة في محتمل التحريم منفي لأن احتمال العقاب يكون متفرعاً على تنجز الحكم التحريمي، ولا يكون في المقام منجزاً أصلاً، ولا يمكن تنجزه بصرف الاحتمال لما بيناه من عدم معقوليته، وعليهذا فمع الشك في التنجز يقطع بعدم العقاب، فلا تبقى شبهة حتى

والجواب : إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية ، مع دلالة النقل على [الإباحة] وحكم العقل بالبراءة كما عرفت .

وما دل على وجوب الاحتياط لو سلم ، وإن كان وارداً على حكم العقل ، فإنه كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول .

يجب التوقف عندها، مضافاً الى أن أدلة البرائة من العقل والنقل تكفي في رفع الشبهة التي يكون عنوانها ماخوذاً في موضوع الحكم بوجوب التوقف.

ومنها: ما يدل على وجوب الاحتياط، وتقريب الاستدلال بها أن في هذه الاخبار ما يدل بظاهره على وجوب الاحتياط عند الشبهة على سبيل الاطلاق والعموم.

ويمكن الجواب عن دلالتها على المطلوب بوجوه، بعضها يختص ببعضها، وبعضها يشمل كلها، أما الأول فهو أن مورد ذلك البعض أنها يكون شبهة موضوعية ولم يقل احد بوجوب الاحتياط فيها، وتخصيص الحكم بغير المورد مشكل بل ممنوع، وأما الثاني فبوجوه:

منها أن هذه الاخبار إنما تكون ارشاداً الى حكم العقل بحسن الاحتياط ورجحانه من غير الزام، فيختلف ايجاباً وندباً بحسب اختلاف ما يرشد اليه، لمكان القرائن الموجودة في السئوال والجواب في هذه الاخبار.

ومنها أنه يجب تخصيص عمومها لا بحالة ببعض الشبهات كالموضوعية والوجوبية مع أنها آية عن التخصيص، وهذا المعنى شاهد على أنها للارشاد.

ومنها أنها معارضة بما هو اخص منها واظهر مثل ما دل على حلية المشتبه، وذلك لأن اخبار الاحتياط تعم الشبهة التحريمية والوجوبية، وما دل على الحلية تختص بالشبهة التحريمية، مضافاً الى نصوصيته على الحلية وظهور تلك الاخبار في وجوب الاحتياط وايجابه مولوياً، ومقتضى الجمع، باعتبار أن احدهما نص

ولا يصغى إلى ما قيل : من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح ، وإن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع ؛ وذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقاً ، وهو عقلاً مما يصح أن يحتج به على المؤاخذه في مخالفة الشبهة ، كما هو الحال في أوامر الطرق والأمارات والأصول العملية .

والآخر ظاهر، هو حمل تلك الاخبار على الارشاد.
ومنها أن لفظ الاحتياط في تلك الاخبار ليس عبارة عما اصطلمحوا عليه من الأخذ بمحتمل التكليف حتى يكون الأمر به دليلاً على وجوبه في محتمل الحرمة، بل أنها يكون عبارة عن معناه اللغوي وهو التحفظ عن الوقوع في المضرة، وبهذا المعنى يطلق الحائط على الجدار لأنه حافظ عن وارد اجنبى في الدار او غيره، وعلى هذا فلا تدل تلك الاخبار على المطلوب بوجه ضرورة أن تحفظ الدين في بعض تلك الاخبار أنها يكون بالاخذ باصول الدين والاحكام الواصلة الينا من قبل سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين، ولا يكون بمعنى الاخذ والإتيان بمحتمل التكليف، والشاهد على ذلك أنه من لم يأت بها بمحتمل وجوبه او اتى بها بمحتمل حرمة لم يعد عند العرف والعقل غير حافظ لدينه بعد اتيانه واخذه بجميع التكالييف المعلومة كما لا يخفى على احد.
مضافاً الى أن الأمر بالاحتياط في تلك الأخبار إنما يكون في مقام التمكن من تحصيل العلم بالحكم، وقبل الفحص عن دليله، كما أن بعض تلك الاخبار ينادي بذلك، ولم يقل احد بالبرائة قبل الفحص، وإنما الكلام فيما بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل هذا .

وبما ذكرنا في معنى الاحتياط الواقع في تلك الاخبار يُدفع ما ذكره الشيخ الانصاري قدس سره في مقام الجواب عن دلالة موثقة عبد الله بن وضاح من

إلا أنها تعارض بما هو أخص وأظهر ؛ ضرورة أن ما دل على حلية المشتبه أخص ، بل هو في الدلالة على الحلية نص ، وما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط ، مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد ، فيختلف إيجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه .

ويؤيده أنه لو لم يكن للإرشاد يوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعاً ، مع أنه أب عن التخصيص قطعاً ، كيف لا يكون قوله : (قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) للإرشاد ؟ مع أن المهلكة ظاهرة في العقوبة ، ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف والاحتياط ، فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكة ؟ .

لا يقال : نعم ، ولكنه يستكشف منه على نحو الإن إيجاب الاحتياط من قبل ، ليصح به العقوبة على المخالفة .

أن الشبهة في مواردنا أنها تكون موضوعية لا حكمية مستدلاً بأن الأمر بالاحتياط لا يناسب مقام من يطلع على جميع الأحكام، بل كان الإمام عليه السلام، على فرض كون الشبهة للراوي حكمية، بيان الحكم الواقعي، لا الأمر بالاحتياط فإن الأمر بالاحتياط لا يناسب العالم بالحكم الواقعي.

ووجه الدفع أن سؤال الراوي كان عن الحكم، وشبهته كانت حكمية، والإمام عليه السلام أيضاً أجابه بالحكم الواقعي بقوله: «أرى لك أن تنتظر إلى أن تذهب الحمرة» وعطفه عليه السلام بقوله: «وتأخذ بالحائطة لدينك» بعد بيان حكم الواقعة أنها يكون إشارة إلى أن الأخذ بهذا الحكم تحفظ لدينه، وأنه لا يجوز تركه فإن من تركه لم يكن حافظاً لدينه.

ومنها أخبار التثليث، والجواب عنها يعلم مما ذكرنا في الجواب عن وجوب الوقوف عند الشبهة فراجع.

فإنه يقال : إن مجرد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصحح العقوبة ، ولا يخرجها عن أنها بلا بيان ولا برهان ، فلا يحصى عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً ، أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي ، فتأمل جيداً .

وأما العقل : فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة ، حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة ، مما لم يكن هناك حجة على حكمه ، تفريغاً للذمة بعد اشتغالها ، ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إلا من بعض الأصحاب .

قوله: وأما العقل فلا استقلاله يلزم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة.. الخ

اعلم أنه استدلّ على وجوب الاحتياط بحكم العقل بوجهين: الأول أنا علمنا إجمالاً وجود واجبات ومحرمات كثيرة في وقائع عديدة، ومن المعلوم أن التكليف في ما اشتبه حكمه ولم تقم عليه حجة وكان من أطراف المعلوم بالاجمال، هو الاحتياط بالاثنيان في الأول، والترك في الثاني، لأن العلم الاجمالي منجز للتكليف.

واجاب شيخنا الانصاري قدس سره عن هذا الوجه في رسائله بوجهين. الأول أن الاحكام الواقعيّة المعلومة بالاجمال هي التي تكون بين الطرق والامارات وليست الا مؤدياتها، بحيث لا يكون في غير موارد الطرق حكم واقعي اصلاً، وعلى هذا فما اشتبه حكمه مما لم يقم عليه طريق معتبر خارج عن اطراف المعلوم، وتكون الشبهة فيه بدوية ولم يكن فيه حكم اصلاً كما لا يخفى.

ولكن هذا الجواب مخدوش أولاً بأنه مخالف لمذهبه ومختاره في بحث حجية الظنّ بدليل الانسداد، فانه ذهب الى عدم انحصار الاحكام الواقعيّة في موارد

والجواب : إن العقل وإن استقل بذلك ، إلا أنه إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي ، وقد انحل ها هنا ، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً ، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك

الطرق، في مقام الجواب عن الشيخ محمد تقي صاحب «الحاشية على المعالم» حيث ذهب إلى أن الأحكام الواقعية إنما تكون بين الطرق.
وثانياً بأن الأمر خلاف ذلك، ضرورة أن القول بأن الأحكام الواقعية هي بعينها تكون مؤديات الطرق لا يخلو عن وجهين:

أما تكون الأحكام الواقعية مقيدة بأقامة الطرق عليها، وأما أن لا يكون في الواقع حكم أصلاً لكنه بقيام الأمانة بصير مجهولاً وكلاهما ممنوعان، مضافاً إلى عدم الدليل على الإثبات كما لا يخفى، أما الأول فلا متنازع تقيّد ما يكون في مرتبة بما يكون متأخراً عنها، بيان ذلك أن الأحكام الظاهرية أي الطرق متأخرة عن الأحكام الواقعية بمرتبتين بل إن يدفلاً يمكن أن تكون مأخوذة في الأحكام الواقعية تأمل تعرف، وأما الثاني فللزوم التصويب هذا، مضافاً إلى أن لسان الطرق بنفسها لسان يحكي عن الواقع، فيكشف عن ثبوت الأحكام الواقعية، وكذلك لسان أدلة اعتبارها هو تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع، وإن الواقع إنما يثبت ويتنجز بقيامها عليه.

والثاني من الوجهين الذين اجاب بهما الشيخ الانصاري انحلال ذاك العلم الاجمالي الكبير بالعلم التفصيلي والشك البدوي. بيان ذلك هو أنه وإن علمنا إجمالاً بثبوت تكاليف واقعية، لكنه علمنا أيضاً بثبوت طرق معتبره مثبتة للتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة إجمالاً، فنقطع باعتبار قيام الطرق على التحريم أو الوجوب بحرمة الواقعية الكذائية أو وجوبها، فينحل العلم الاجمالي المتعلق بثبوت الأحكام الواقعية بهذا العلم المتعلق بثبوت التحريم أو الوجوب

التكاليف المعلومة أو أزيد ، وحينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والأصول العملية .

بالإضافة الى موارد الطرق والشك البدوي بالإضافة الى غير موارد الطرق، والوجه في الانحلال هو خروج حصّة من الوقائع المشتبهة عن اطراف المعلوم بالاجمال أولاً باعتبار هذا العلم الطارئ المتعلق بموارد الطرق، فموارد الطرق تخرج عن طرف التردد، وبخروج تلك الحصّة ينتفي العلم الاجمالي بالإضافة الى باقي الاطراف فيكون احتمال التكليف في الباقي بدوياً كأنه لم يكن من اول الامر طرفاً للعلم الاجمالي، فلا يكون في البين ما يوجب التنجز الاً صرف الاحتمال وهو لا يكون منجزاً بلا اشكال.

وشارك شيخنا الانصاري في هذا الجواب المصنف قدس سرهما مع تفاوت يسير وهو ان الشيخ لم يفرّق بين ان يكون حصول العلمين في عرض واحد وبين حصول الثاني اي العلم بالطرق بعد ثبوت العلم المتعلق بالاحكام الواقعية، وأما المصنف فصل بينهما وقال في غير واحد من الموارد: كمسئلة ملاقي الشبهة المحصورة، وكذلك في المقام: ان العلم الاجمالي ان كان سابقاً على الملاقاة لم يحكم بنجاسة الملاقي، بخلاف ما اذا كان العلم بعد الملاقاة، فانه محكوم بالنجاسة، وملاك الفرق بينهما في تلك المسئلة هو ان الملاقاة اذا حصلت بعد العلم بنجاسة الاطراف فالملاقي لا يكون من اطراف الشبهة حتى يحكم بنجاسته بل يكون مشتبهاً بالشبهة البدويه بخلاف ما اذا كان العلم الاجمالي حادثاً بعد الملاقاة، فان الملاقي حينئذ يكون من اطراف العلم الاجمالي، فيحكم بنجاسته باعتبار وقوعه طرفاً للعلم الاجمالي المنجز للتكليف بالإضافة الى كلّ طرف من الاطراف.

واما ملاك الفرق في المقام هو ان العلم الاجمالي الثانوي ان كان حادثاً

إن قلت : نعم ، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالتكاليف .
قلت : إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً ، وأما إذا لم يكن كذلك
بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً ، فلا محالة قد انحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي

بعد العلم الاجمالي الأول المتعلق بالاحكام الواقعية لا يوجب انقلاب اثر العلم
السابق فإنه كان مؤثراً في تنجّز الواقع بالاضافة الى كل طرف من الاطراف
مطلقا سواء كان موارد الشبهة في موارد الطرق او في غير مواردها كما لا يخفى
بخلاف ما اذا كان حدوث العلم المتعلق بالطرق في عرض حدوث العلم المتعلق
بنفس الاحكام فإن حدوثه في هذا المقام لم يكن مؤثراً في التنجّز مطلقا اصلاً ، لا
بالإضافة الى اطراف تكون في موارد الطرق كما هو اوضح من ان يخفى ، ضرورة
أنه علم تفصيلاً يثبت الاحكام لتلك الاطراف فلا يبقى موقع لتأثير العلم
الاجمالي ابدأً ، ولا بالإضافة الى غير موارد الطرق ، لأنه بعد خروج حصّة من
الاطراف لا يبقى لنا علم بالإضافة الى سائرهما .

قوله : ان قلت نعم لكنه اذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالواجبات
حاصل ما اورد المصنّف على نفسه ان العلم الاجمالي انما ينحلّ في مورد
كان العلم بالطرق في عرض العلم بالاحكام من المحرمات والواجبات ، او مقدّماً
عليه ، واما اذا لم يكن كذلك ، بل كان العلم بالاحكام مقدّماً على العلم بالطرق ،
كما هو كذلك في المقام ، فلا ينحلّ ، لأن العلم الاجمالي تمّ تأثيره في التنجّز
بالإضافة الى جميع الأطراف ، وخروج بعض الاطراف لا يوجب صرف التنجّز
عن البعض الاخر .

ثم أجاب عن الإيراد بقوله : قلت : انما يضرّ السبق اذا كان المعلوم
اللاحق حادثاً.. الخ

وحاصل ما افاد قدّس سرّه في الجواب أنه : وان كان العلم المتعلق بالطرق

والشك البدوي .

إن قلت : إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلك إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلاً ، وأما بناءً على أن قضية حجتيه واعتباره شرعاً ليس إلا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلاً ، وهو تنجز ما أصابه والعذر عما أخطأ عنه ، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولاً ، كما لا يخفى .

حادثاً ومسبوقاً بالعلم المتعلق بالأحكام، لكن المعلوم بهذا العلم الحادث الطارىء اعني ثبوت التكاليف في موارد الطرق أنها يكون في عرض ما علم أولاً، وعدم تأخر المعلوم بالعلم الثانوي الطارىء عن المعلوم بالعلم الأولي السابق كاف في الانحلال بلا تأمل واشكال وان كان العلم الطارىء حادثاً ولاحقاً، وذلك لأن تكليفنا بالرجوع الى الطرق ولو علمناه بعد حين ثابت ومنجز علينا ولو قبل العلم بها، غاية الأمر أن العلم بها يكشف عن ثبوتها سابقاً، كما أن مضمونها ولو قبل العلم بها يكون منجزاً علينا.

قوله: ان قلت أنها يوجب العلم بقيام الطريق ... الخ

اورد المصنف قدس سره على نفسه بما حاصله أنه إنما ينحل العلم الاجمالي في صورة العلم بالطرق اذا كان مفاد الطرق احكاماً ظاهرية وكان قيام الطرق على حكم موجباً لجعل حكم على طبق مفاده كما ذهب اليه جماعة، وأما اذا لم يكن كذلك بل كان مفاده تنجز الواقع بسبب قيامه عليه في صورة الاصابة، وعذراً في صورة الخطاء كما هو مختار المصنف قدس سره، فلا وجه للانحلال، فإنه على هذا لا يكون في البين حكم سوى الاحكام الواقعية، حتى يكون العلم به موجباً للانحلال.

قلت : قضية الاعتبار شرعاً - على اختلاف السنة أدلته - وإن كان ذلك على ما قوينا في البحث ، إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال ، وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف والعدر عما إذا كان في سائر الأطراف ، مثلاً إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زيد

ثم اجاب عن اليراد بقوله: قضية الاعتبار شرعاً على اختلاف السنة أدلته وإن كان ذلك... الخ

وحاصله أن العلم الاجمالي وإن لم يكن منحللاً حقيقة، باعتبار كون مفاد الطرق تنجز الواقع في صورة الاصابة، فلم يكن في البين قطع بالحكم بقيامها حتى ينحل العلم الاجمالي بالاحكام بالقطع والسك، ولكنه ينحل بحكم العقل حكماً، وذلك لأن العقل يحكم بلزوم الأخذ بمفاد الطرق، وإن الأخذ بها والعمل على طبقها يكون عذراً للمكلف في مخالفة الواقع على فرض وجوده في غير موارد الطرق من سائر الاطراف المعلومة بالاجمال أولاً، مثلاً إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زيد بين الإنائين ثم قامت البيّنة المعتبرة على أن أحدهما بخصوصه إنائه، فلا شبهة في عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الأخرى التي لم تقم بيّنة عليها، مع عدم القطع في الأولى بأنها إنائه، وهذا في مورد لم يعلم تفصيلاً وجود الاحكام الواقعية التي تكون متعلقة بالعلم الاجمالي أولاً، وأمّا إذا علمنا تفصيلاً بوجودها في موارد الطرق، كما لا يبعد أن يكون كذلك فلا شبهة في الانحلال بلا ريب واشكال.

هذا كله ما افاده الشيخ والمصنف قدس سرهما، ولكن التحقيق في الانحلال وعدمه في المقام يحتاج الى مزيد بيان في الكلام، فنقول:

أن متعلق العلمين تارة يكون عنواناً واحداً كما إذا علمنا إجمالاً بغصبية شيء مردّد بين شيئين أو اشياء، ثم علمنا ثانياً بغصبية شيء معين في تلك الاشياء أو قامت الامارة على تعيينه فلا شبهة في الانحلال، وتارة اخرى ليست كذلك

بين الإناءين وقامت البيئة على أن هذا إناءه ، فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناءه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر ، ولولا ذلك لما كان يجدي القول بأن قضية اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية ، ضرورة أنها تكون كذلك بسبب حادث ، وهو كونها مؤديات الأمارات الشرعية .

بل يكون بين المتعلقين تفاوت، فان كان بنحو البيونة كما اذا علمنا اجمالاً بغصية غنم مردّد بين قطيعة ثم علمنا او قامت الامارة على موطئية غنم خاص معين بينها واحتملنا انطباق عنوان الغصب والموطئية على هذا الفرد المعين، فالانحلال في مثلها لا يخلو عن اشكال، وذلك لعدم التمايع بين العنواين في اجتماع الحكمين المعلومين بالاجمال والتفصيل، وتوهم عدم جواز اجتماع الحكمين في فرد معين مدفوع بأنه يكفي في جواز الاجتماع تعدّد العنواين، كما برهن في مسألة جواز اجتماع الامر والنهي، نعم لو كان مرجع متعلق العلمين شيئاً واحداً وان كان المتعلقان مختلفين فالقول بالانحلال قويّ مثلاً اذا علم اجمالاً بملاقة احد المائين مع الدم، ثم قامت الأمانة على ملاقة احدهما المعين مع البول فان العلم الاجمالي ينحلّ بها قامت عليه الأمانة والشكّ البدوي في غيره، وذلك لأن متعلّق العلمين بالاخرة هو تنجس الماء وان كان احد العلمين متعلّقاً بسبب مباين لمتعلق الآخر، وبالمجملة ان كان متعلّق العلمين واحداً او يرجع الى جامع واحد لا يقبل التعدد كالنجاسة في المثال فالانحلال في مثله قويّ بلا اشكال، وأمّا اذا لم يكن كذلك بان كان متعلق العلمين متعدّداً، او كان واحداً ولكنه قابل للتعدّد والتكرّر كعنوان الحرمة مثلاً ضرورة أنّه ربما يكون شيء واحد حراماً من جهات مثل ان يكون معنوئاً بعنوان الغصب والميئة والنجاسة وغيرها من العنواين المحرّمة، فالقول بالانحلال في مثل ذلك لا يخلو عن تأمل واشكال.

وثالثة يكون متعلق العلمين من قبيل العامّين من وجه او عام وخاص

هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال ، وإلا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد وانحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال . كما لا يخفى .

مطلق، فالكلام في مثله في الانحلال وعدمه مبني على ملاحظة المتعلقين فان كان مرجعها الى شيء واحد لا يقبل التعدد فالقول بالانحلال فيه قوي، وآلا فمحلّ اشكال بل منع.

إذا عرفت ذلك فعليك بتطبيق المقام على هذه الأقسام حتى يظهر لك الحال، واعلم أنه ان كان مفاد أدلة جعل الطرق جعل حكم بمائل لمؤدى الطرق من الوجوب والحرمة، فالانحلال لا يخلو عن الاشكال فان الاحكام الواقعية الاولى أنها تكون متعلقة بعناوين الاولوية النفس الامرية، وأما الاحكام الظاهرية المستفادة من الطرق فهي متعلقة بالافعال بعناوينها الثانوية، فمتعلق احدها غير متعلق الآخر من غير ان يرجعا الى جامع واحد لا يقبل التعدد.

وأما ان كان مفاد الأدلة جعل الحجية والعذرية فلا يكون في البين حكم سوى الاحكام الواقعية، فلا ينحل العلم الاجمالي اذ لا موجب له، وما اختاره المصنف قدس سره من الانحلال حكماً بحسب العقل بمعذورية المكلف في مخالفة سائر الاطراف في غير موارد الطرق فهو ايضاً مشكل، لأن العلم الاجمالي منجز لها مطلقاً ولو كانت بحسب الواقع في غير مورد الأمارات، غاية الامر أنه ان كانت الأمانة مصيبة الواقع تكون منجزاً له ايضاً، وكون الأمانة عذراً للمكلف في صورة الخطاء أنها يكون في صورة لم يكن في غير موردها منجزاً اصلاً، وأما اذا كان في غير موردها منجزاً وحجة على الواقع كما هو المفروض في المقام لمكان العلم الاجمالي المتعلق بجميع الاطراف، فلا يكون مع وجود المنجز في جميع الأطراف للمكلف عذر في مخالفة الواقع في صورة عدم الاخذ بغير موارد الطرق

وربما استدل بما قيل : من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع ، ولا أقل من الوقف وعدم استقلاله ، لا به ولا بالإباحة ، ولم يثبت شرعاً إباحة ما اشتبه حرمة ، فإن ما دل على الإباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط .

وفيه أولاً : إنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف والإشكال ، وإلا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة .

وثانياً : إنه ثبت الإباحة شرعاً ، لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط ، للمعارضة لما دل عليها .

والامارات.

إذا عرفت ذلك فيمكن ادعاء الانحلال باحد الوجهين: أما بادعاء القطع بوجود جميع الاحكام الواقعية في ضمن الطرق، وأما بادعاء أنه لم يكن من أول الأمر لنا قطع سوى القطع بوجود احكام كثيرة في الطرق والأمارات، لا أنه يكون لنا علمان احدهما متعلق بالاحكام الواقعية بنحو الاجمال، والآخر متعلق بالطرق وما فيها من الاحكام كما لا يخفى.

قوله: ربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر في الافعال غير الضرورية... الخ

اعلم أنه استدل على وجوب الاحتياط بما ذهب اليه جماعة من الامامية من أن الاصل في الافعال غير الضرورية هو الحظر والمنع قبل ورود اذن وترخيص من الشرع، والدليل على هذا الاصل العقلي هو أن الممكنات باسرها ملك للباري تعالى، بل اعتبار ملكيتها لله تعالى اعظم واعلى من اعتبارها لغيره تعالى، فإنه موجدوها، فالعقل يحكم ويستقل بقبح التصرف فيها من دون اذن مالكها، فيكون الافعال على الحظر حتى يرد من الله تعالى الاذن.

وثالثاً : أنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة ، للقول بالاحتياط في هذه المسألة ، لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وما قيل - من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة - ممنوع ، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل ، فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً ، ضرورة أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضار ، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر ، والمفسدة فيما فيه المنفعة ، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً ، مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً ، بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره ، مع القطع به فضلاً عن احتماله .

وفي هذا الاستدلال ما لا يخفى أولاً فإنه تبارك وتعالى خلق الأشياء كلها لتعيش عباده ورفع جوائجهم، فإنه لا يمكن تكميل نفوسهم إلا بعد قضاء حوائجهم، مضافاً إلى أنه تعالى فيأخذ كريم ويبعد عن ساحته المقدسة المنع من التصرف.

وثانياً هذا الاستدلال معارض بما ذهب إليه جماعة أخرى من الأصل في الأشياء الإباحة.

وثالثاً أنه على فرض التسليم خارج عن محل البحث، فإنه يكون بالاضافة الى الافعال بعناوينها الاولى وذواتها بما هي هي مع قطع النظر عن احتمال ورود نهي عنها، بل هذا الحكم اي المنع والمحظر ثابت ولو مع القطع بعدم النهي، ومحل النزاع أننا يكون باعتبار العنوان الثانوي اعني مجهول الحكم واحتمال ورود النهي.

بقي امور مهمة لا بأس بالإشارة إليها :

الأول : إنه إنما تجري أصالة البراءة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقاً ولو كان موافقاً لها ، فإنه معه لا مجال لها أصلاً ، لوروده عليها كما يأتي تحقيقه فلا تجري - مثلاً - أصالة الإباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في

قوله: بقي امور لا بأس بالاشارة اليها: الاول انه انها تجري أصالة البرائة شرعا وعقلاً فيما لم يكن هناك اصل موضوعي... الخ
اعلم ان هذا الأمر متكفل لبيان عدم جريان البرائة مع وجود اصل موضوعي يحرز به الحكم او عدمه، وتوضيحه بنحو الاختصار ان مجرى البرائة انها هو في مورد لم يكن في البين اصل موضوعي يحرز للحكم، وأما اذا كان اصل موضوعي فلا يحل لجريان البرائة سواء أكان مخالفا لها ام موافقاً، وسواء أكان منشأ الشك أمراً راجعاً الى الشرع بمعنى ان بيانه من شأن الشرع كالموضوعات المستنبطة، كما اذا شككنا في حيوان انه قابل للتذكية اولاً، فان قابلية التذكية وعدمها امر بيانه راجع الى الشرع.
ام كان منشأ الشك أمراً خارجياً كالشك في وقوع أصالة التذكية على الحيوان بعد احراز قابليته لها.

وعلة عدم جريان البرائة في هذه الموارد ان جريان الأصل الموضوعي يخرج الواقعة عن كونها مجهولة الحكم، ويصير حكمها معلوماً، فلا يشملها حديث الرفع وغيره من الادلة النقلية، ولا يشملها البرائة العقلية ايضاً لأنها في مورد فقدان البيان، والمفروض بيان، وبعبارة اخرى ان مقتضى ادلة البرائة عقلاً ونقلًا ان الواقع لا يتنجز بصرف الاحتمال، والاحتمال بما هو هو لا يكون منجزاً، بل المنجز هو العلم او ما يقوم مقامه من دليل معتبر شرعاً او اصل كذلك، فمع قيام الدليل او الاصل المعتبر على حكم ينتفي موضوع ادلة البرائة مطلقاً،

قبوله التذكية ، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية ، فأصالة عدم التذكية تدرجه فيها لم يذك وهو حرام إجماعاً ، كما إذا مات حتف أنفه ، فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكي شرعاً ؛ ضرورة كفاية كونه مثله حكماً ، وذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج [الأربعة] مع سائر شرائطها ، عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية ، ومع الشك في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها ، كما لا يخفى .

نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلية ، فأصالة الإباحة فيه محكمة ، فإنه حينئذ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكي حلال أو حرام ، ولا أصل فيه إلا أصالة الإباحة ، كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام .

هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية ، كما إذا شك

وعليك بتطبيق الموارد على ما ذكرناه، ولا بأس بذكر بعضها:

منها ما إذا كان منشأ الشك أمراً راجعاً إلى الشارع، مثل ما إذا شك في حلية حيوان باعتبار الشك في قابليته للتذكية، فإنه حينئذ مع جريان الأصل الموضوعي في السبب لا موقع لجريان البرائة في المسبب، والأصل فيه استصحاب عدم وقوع التذكية على الحيوان الكذائي، وذلك لأن التذكية امر واقعي لا يحصل إلا بأمور من فري الأوداج، والتسمية واستقبال القبلة، وغيرها من الأمور الخارجية، وقابلية المحل للتذكية التي من شأن الشارع بيانها، فإذا شك في حصول شيء منها يحكم بعدم حصول التذكية، ويترتب على الحيوان أحكام غير المذكي من النجاسة والحرمة، هذا فيما إذا كان الشك في القابلية، وأما إذا قطعنا بقابلية التذكية وسائر الأمور المعتبرة فيها ولكن شكنا في الحلية باعتبار انفكاكها عن التذكية كما في السباع مثل الأسد، فلا يكون في البين أصل

- مثلاً - في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها ، أم لا ؟ فأصالة قبوله لها معه محكمة ، ومعها لا مجال لأصالة عدم تحققها ، فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها ، فالأصل أنه كذلك بعده .

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمة بالشبهة الموضوعية من الحيوان ، وأن أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً ، كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طروء ما يمنع عنه ، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه ، كما لا يخفى ، فتأمل جيداً

الثاني : إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها ، كما لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب فيما

موضوعي، ويكون المورد مجرى البرائة.

ومنها ما اذا كان منشأ الشك من الأمور الخارجية، مثل ما اذا شك في وقوع ما يعتبر في حصول التذكية، بعد القطع بأنه على فرض وجود جميع ما يعتبر في حصولها يطهر ويحل، فإنه حينئذ يحكم بالحرمة ايضاً باعتبار استصحاب عدم ما شك في وجوده ولا موقع للحكم بالحلية باعتبار جريان قاعدة كل شيء لك حلال، لما ذكرناه سابقاً.

قوله: الثاني أنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية والتحريمية... الخ

اعلم ان حسن الاحتياط مما لا ينكر، ولكنه لما كان الاحتياط عبارة عن الإتيان بالمأمور به بجميع اجزائه وشرايطه المحتملة استشكل بعض في جريانه في العبادات اذا دار الأمر بين الوجوب وغير الاستصحاب، وذلك لأن الاحتياط كما بيناه آنفاً عبارة عن الإتيان بالمأمور به بجميع شرائطه واجزائه المحتملة، ومن الشرايط المعتبرة نيّة القربة ومع الشك في الأمر لا يتمشئ قصد القربة فإنه فرع

إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي .

وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب ، من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً .

وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الإشكال ، ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً ، بداهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه ، فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته ؟ .

العلم بالأمر، والمفروض انتفائه.

واجب عن الاشكال باجوبة لا تخلو عن المنع:

منها أنه وإن كان الأمر المتعلق بالعبادة محتملاً غير معلوم، لكن الأمر المتعلق بنفس الاحتياط معلوم، وذلك لحسن الاحتياط المتبع للأمر به بقاعدة الملازمة، والإتيان بالعبادة بداعي الأمر المتعلق بنفس الاحتياط يكفي في حصول التقرب.

ولكن هذا الجواب مردود بوجهين:

الأول أن حسن الاحتياط لا يستلزم الأمر به كحسن الطاعة، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن الأمر بالطاعة وكذلك الإحتياط أنها يكون ارشادياً، ولا يكون مولوياً، بداهة أن أمر الأمر أنها يكون مولوياً باعتبار صيرورته محرّكاً للعبد نحو المأمور به والطاعة عبارة عن امتثال الاوامر المتعلقة بالافعال بحيث لا يتحقق عنوان الطاعة الاً بذلك، فان كان الأمر المتعلق بالافعال داعياً ومحرّكاً للعبد نحو الفعل فلا موقع للأمر بالطاعة مولوياً، فإنه لا يكون الأمر بالطاعة حينئذ محرّكاً له حتى يصحّ الأمر بها مولوياً وإن لم يكن الأمر المتعلق بالافعال داعياً ومحرّكاً له فلا يتحقق عنوان الطاعة حتى يكون متعلقاً للأمر،

وانقدح بذلك أنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضاً القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه ، ضرورة أنه فرع إمكانه ، فكيف يكون من مبادئ جريانه ؟ .
هذا مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللّم ، ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإنّ ، بل يكون حاله في ذلك حال الإطاعة ، فإنه نحو من الانقياد والطاعة .

وما قيل في دفعه : من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة .

فيه : مضافاً إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها ، بداهة أنه ليس باحتياط حقيقة ، بل هو أمر لودل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً ، والعقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط ، والنقل لا يكاد يرشد إلا إليه .

فالأمر بها مولوياً لغو، نعم لا بأس به ارشادياً كما هو الحق، فعنوان الاحتياط مثل عنوان الإطاعة فيما ذكرناه. *مكتبة آية الله العظمى*
والثاني أنه على فرض تسليم تعلق الأمر المولوي بنفس الاحتياط باعتبار الملازمة بين حكم العقل بحسن الاحتياط وأمر الشارع به يتوقف ذلك على تحقق عنوان الاحتياط توقف الحكم على موضوعه.

فان قلت: أن الاحتياط ممكن التحقق باعتبار امكان الإتيان بالفعل بداعي الأمر المتعلق بنفس الاحتياط.

قلت: يلزم من ذلك توقف الاحتياط على الأمر المتعلق به توقف الموضوع على الحكم والحال أن الحكم يتوقف على الموضوع، فلا يمكن تعلق الأمر بالاحتياط إلا على وجه دائر.

ومنها أنا نستكشف من الأمر بالاحتياط ترتب الثواب عليه بنحو الإنّ.

نعم ، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة ، لما كان محيص عن دلالة اقتضاء على أن المراد به ذلك المعنى ، بناء على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة ، كما لا يخفى أنه التزام بالإشكال وعدم جريانه فيها ، وهو كما ترى .

قلت : لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها ، مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها ، فيشكل جريانه حينئذ ، لعدم التمكن من قصد القربة المعتبر فيها ، وقد عرفت أنه فاسد ، وإنما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه .

والجواب عن هذا الجواب يعلم مما ذكرناه آنفاً ، فإن ترتب الثواب على الاحتياط فرع إمكانه ، ولا يمكن ألا على وجه دائر ، مضافاً إلى عدم إمكان تعلّق الأمر المولوي بالاحتياط حتى يكون مصححاً للتقرب لما ذكرناه .
ومنها ما أفاده الشيخ الأنصاري من أن المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الإتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في المأمور به عدا قصد القربة .

وهذا الجواب أيضاً مخدوش بوجوه : الأول أنه مستلزم للقول بخروج العبادة عن كونها عبادة وصيرورتها توصلياً مع أن موضوع البحث هو الفعل التعبدي لا التوصلي ، الثاني : عدم مساعدة دليل على حسن الاحتياط في العبادات من غير قصد التقرب فيها كما لا يخفى ، فإن الاحتياط فيها بغير التقرب والإتيان بنفس العمل ليس من الاحتياط حقيقة ، بل هو أمر لو دلّ عليه دليل كان مطلوباً نفسياً مولوياً ، ولا يكون لادراك الواقع كما هو ، الثالث أنه التزام بالاشكال وأنه لا يمكن الاحتياط فيها كما ذهب إليه المستشكل ، الرابع أنه مستلزم لما لا يلتزم به الشيخ من كفاية الإتيان بصورة العمل ولو كان رياءً أو بداع نفساني ، نعم لو دلّ دليل شرعي على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادات ، وقلنا بعدم إمكانه حقيقة فيها باعتبار عدم إمكان نيّة القربة مع الجهل

وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان ، ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله ، غاية الأمر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً ، بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى ، فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى ، وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك وتعالى ، ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد .

وقد انقذ بذلك أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر بها ، بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء ، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها ، كما لا يخفى .

بالأمر نستكشف بأن المراد بالاحتياط فيها هو هذا المعنى .

والرابع من الأجوبة هو ما افاده المصنف قدس سره من أنه لما كان المراد بالاحتياط الإتيان بكل ما احتمل اعتباره في حصول الواقع وتحصيل الغرض ، بحيث لو كان بحسب الواقع داخلًا فيما يحصل الغرض به لكان محصلاً له ، فالإتيان بالفعل بداعي احتمال الأمر يكفي في ادراك الواقع وحصول الغرض ، ولا نحتاج في تحقق الامتثال إلى الجزم الذي يكون متفرعاً على العلم بالأمر كما توهمه المستشكل .

ولكن ابتناء هذا الجواب على القول بعدم اخذ قصد التقرب في متعلق الأمر ، وأنه يتعلق بأوسع مما يحصل به الغرض وأن العقل يدلنا على اعتباره في حصول الغرض ، لا وجه له ضرورة أنه ان قلنا بكفاية الإتيان باحتمال الأمر في حصول الغرض ، فلا فرق بين ان يكون نية القرية مأخوذاً في متعلق الأمر ام لا يكون مأخوذاً فيه ، وكذلك ان قلنا بعدم الكفاية وقلنا بلزوم الجزم في القصد في حصول الغرض لا فرق بين القولين والوجهين .

فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف ، لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف ، بل كان عليه مستحباً كسائر ما دل الدليل على استحبابه .

لا يقال : هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه ، وأما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان ، بل بعنوان أنه محتمل الثواب ، لكانت دالة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط ، كأوامر الاحتياط ، لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الإرشادي .

قوله: فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار من بلغه ثواب... الخ
اعلم أنه ربما يتوهم جواز التمسك بأخبار «من بلغه ثواب» في اثبات جريان الاحتياط في العبادات من غير أن يرد عليه اشكال أن التقرب شرط في العبادات وهو لا يتمشى إلا بعد العلم بالأمر المتعلق بها، وذلك لأن الأمر بها بمعونة تلك الأخبار يصير معلوماً ضرورة أنها تدل على أن كل عمل ورد عليه ثواب ولو بخبر ضعيف غير حجة يكون مأموراً به بنفس عنوانه بالأمر الاستحبابي، أو بعنوان أنه محتمل الثواب، وعلى كل تقدير يصير الأمر معلوماً سواء أكان الأمر متعلقاً بنفس العمل وعنوانه، أم متعلقاً به بعنوان أنه محتمل الثواب وبمعنوان الاحتياط.

ولكنه مدفوع بأنه لا مجال للتمسك بها لجريان الاحتياط في العبادات، ضرورة أن تلك الأخبار لا تخلو أما أن تكون دالة على استحباب العمل الذي بلغ عليه ثواب بعنوانه، فيكون ذلك العمل بنفسه مستحباً كسائر المستحبات، وابن ذلك من الاحتياط؟! وأما أن تكون دالة عليه بعنوان الاحتياط فلا يجدي في جريانه في العبادات وفي دفع الاشكال، فإن الإتيان بمحتمل الأمر كما هو

فإنه يقال : إن الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مولوياً لكان توصلياً ، مع أنه لو كان عبادياً لما كان مصححاً للاحتياط ، ومجدياً في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه آنفاً .

ثم إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب ، فإن صحيحة^(٣) هشام بن سالم المحكية عن المحاسن ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : (من بلغه عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - شيء من الثواب فعمله ، كان أجر ذلك له ، وإن كان رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لم يقله) ظاهرة في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه ذو ثواب ، وكون العمل متفرعاً على البلوغ ، وكونه الداعي إلى

المفروض لا يكون احتياطاً، والأمر المتعلق بعنوان الاحتياط لا يجدي في رفع الاشكال، نعم تلك الأخبار على فرض دلالتها على الاستحباب بعنوان الاحتياط تكشف عن أن الإتيان بالعمل بداعي احتمال الأمر يكفي في حصول التقرب والغرض ولا يشترط فيه الجزم في النية والقصد.

ولما انجز الكلام الى هنا لا بأس ببيان دلالة تلك الأخبار والتكلم فيها، فاعلم أنه اختلفوا في دلالة تلك الأخبار، فذهب المشهور على ما افاده المصنف قدس سره واختاره الى أن تلك تدل بظاهرها على ترتب الثواب على نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب كساير المستحبات، فبطريق الإن يستكشف بأن العمل المذكور يكون مستحباً شرعياً، وأنه يكون مأموراً به بالأمر الندبي لا أنه يترتب عليه اذا أتى به برجاء أنه مأمور به حتى يكون ترتب الثواب على حصول الإحتياط والانقياد الذي يحكم العقل بحسنه كما هو ظاهر صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له»

العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه ، فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط ، بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان .

وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كما قيد به في بعض الأخبار ، وإن كان انقياداً ، إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على

حيث رتب الثواب في ذلك الخبر على نفس العمل، لا عليه إذا أتى به برجاء ترتب الثواب» او بعنوان أنه بلغ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وذهب الشيخ الانصاري قدس سره الى أن تلك الأخبار ناهضة على ترتب الثواب على العمل لا بعنوانه الأولى، بل بعنوان الانقياد والاحتياط وإنما يترتب إذا أتى به برجاء ترتب الثواب كما هو مفاد بعض الأخبار فراجعها، وعلى هذا يستكشف بطريق الإن أن الاحتياط والانقياد في مورد قام الخبر عليه ولو كان ضعيفاً اشدّ الضعف يكون مأموراً به ومستحباً.

وفي هذا الكلام ما لا يخفى، ضرورة عدم تقيّد بعض الأخبار المطلقة في الباب كخبر هشام ببعض الآخر، لعدم التنافي بينها كما لا يخفى، مضافاً الى أن إتيان العمل بداعي ترتب الثواب وباحتال الأمر لا يوجب للعمل عنواناً ووجهاً يصير بذاك العنوان مأموراً به، ضرورة تأخر رتبته عن المأمور به كما هو اوضح من ان يخفى.

مضافاً الى ما افاده السيّد الاستاذ في وجه دلالة الأخبار، من أنها باختلاف مضامينها تدلّ على استحباب ما قام الخبر على ترتب الثواب عليه، من غير حاجة الى استكشاف الأمر الندي بطريق الإن كما ذهب اليه القوم، والأمر الاستحبابي وترتب الثواب على العمل الذي قام الخبر على الثواب عليه يصير قطعياً، فلا يبقى مجال لتوهم أن العمل المذكور أنها يصير مستحباً بعنوان أنه

نفس العمل ، ولا موجب لتقييدها به ، لعدم المناقاة بينهما ، بل لو أقي به كذلك أو التماساً للثواب الموعود ، كما قيد به في بعضها الآخر ، لأوتي الأجر والثواب على نفس العمل ، لا بما هو احتياط وانقياد ، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة ، فيكون وزانه وزان (من سرح لحيته) أو (من صلى أو صام فله كذا) ولعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب ، فافهم وتأمل .

انقياد للمولى واحتياط من العبد برجاء ترتب الثواب.
ان قلت: انها يصح ذلك لو كان في تلك الأخبار امر وبعث الى العمل المذكور، ولكنها لا تكون بلسان الأمر والبعث.

قلت: نعم ولكنه يكفي في استكشاف الأمر الاستحبابي من تلك الأخبار كونها في مقام الترغيب نحو الفعل الذي قام الخبر على ترتب الثواب عليه، وذلك لأنه لا موقع للترغيب إلا اذا كان العمل المرغوب اليه مطلوباً ومحبوباً للمرغب، ولا نعني بالمستحب الا ذاك، ويكون الترغيب وان لم يكن بلسان الأمر أمراً، لأن الترغيب يصير محركاً نحو العمل مثل الأمر، والغرض من الأمر هو تحريك العبد نحو العمل فافهم.

ثم اعلم ان دلالة الأخبار على استحباب العمل الذي قام الخبر على ترتب الثواب عليه واستكشاف ذلك منها موقوف على احراز كونها في مقام التشريع، وأما بناء على كونها في مقام الاخبار عن أمر تكويني، اعني ترتب الثواب على العمل الذي بلغ عليه الثواب اذا عمل برجاء الثواب تفضلاً منه تعالى على العبد وان لم يكن العمل الكذائي مستحباً أصلاً، فان اعطاء الثواب منه تعالى لا يكون متفرعاً على إتيان المستحب بما هو هو، كما ورد في بعض الأدعية: أنه لا يخيب رجاء من رجاءه، فلا دلالة فيها على الاستحباب.

ولا يبعد كونها في مقام الإخبار لا في مقام التشريع فافهم.

الثالث : إنه لا يخفى أن النهي عن شيء ، إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان ، بحيث لو وجد في ذاك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امتثل أصلاً ، كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرة ولو بالأصل ، فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه ، إلا إذا كان مسبوقاً به ليستصحب مع الإتيان به .

قوله: الثالث انه لا يخفى ان النهي عن الشيء اذا كان بمعنى طلب تركه في زمان او مكان... الخ

اعلم أنه لما كان كلامه قدس سره في هذا الأمر ناظراً الى ما ذهب اليه الشيخ من جريان البرائة العقلية والنقلية في الشبهة التحريمية الموضوعية، لا بأس بذكر ما افاده الشيخ في هذا المقام ليتضح به ما افاده المصنف من المرام ، فاعلم ان الشيخ قدس سره ذكر أنه يجري البرائة النقلية بل العقلية في الشبهة الموضوعية التحريمية بعد تسليم كل من الفريقين على البرائة فيها، أما النقلية منها فواضح فإن من جعلتها خبر الرفع وهو بعمومها يشمل المقام بلا كلام، وكذلك حديث كل شيء فيه حلال... الخ، بل يمكن ان يقال باختصاصه بالشبهة الموضوعية التحريمية كما لا يبعد ظهوره فيها، وأما العقلية اعني قبح العقاب بلا بيان فبيان جريانها فيه هو ان المايح المردد بين الماء والخمر مثلاً بشخصه لم يرد من الشرع بيان فيه للتحريم وان كان قد ورد منه النهي بالاضافة الى عنوان الخمر الكلي المنطبق على افراده لكن هذا الفرد المشكوك يصدق عليه انه لم يرد فيه بيان وان كان بحسب الواقع مما ينطبق عليه عنوان الخمرية الذي علم بتحريمه.

ان قيل: ان احد طرفي الشك يكون متعلقاً بما يكون حكمه معلوماً ومبيناً من الشرع اعني الخمرية، وان هذية هذا المشكوك خارج عن متعلق النهي حتى يقال حكمه غير مبين من الشرع، ومعه لا حكم للعقل بالقبح اذا صادف

نعم ، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة ، لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد ، وحيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه مصداقه ، فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة .

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراد المشتبهة ، فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة ، أو كان

المشكوك الواقع.

يقال: أن متعلق النهي لما يتكرر ويتعدد بعدد افراده فالحكم المتعلق به ايضاً ينحلّ باحكام عديدة بحيث يكون كل فرد محكوماً بحكم، فيكون الفرد المشكوك ممّا لم يعلم حكمه من الاصل، والعلم بحكم سائر الافراد لا يوجب العلم بحكم هذا الفرد، وهذا لا يستلزم دخل الشخصيات في الطبيعة، ولا اخذها في متعلق النهي كما يظهر بالتأمل. هذا يحمل ما افاده الشيخ قدس سرّه.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان كلام المصنّف ناظر الى الجزء الاخير من كلام الشيخ حيث ذهب الى جريان البرائة العقلية في الشبهة الموضوعية من جهة انحلال الحكم التحريمي الى احكام عديدة حسب تعدّد افراد متعلّقه كما مرّ آنفاً، ولما كان مختار المصنّف في معنى النهي هو طلب الترك فصل في هذا المقام بانه ان كان الطلب متعلقاً بترك الطبيعة، وتركها يتحقق بترك جميع افرادها، بحيث ان وجد فرد منها في الخارج لما تحقق الترك، كما اذا كان المطلوب وجود الطبيعة يتحقق المطلوب بإتيان فرد منها، وعلى هذا فاذا ثبت التكليف الكذائي يجب الخروج عن عهده ولا يتحقق الا بترك جميع الافراد حتى المفرد المشتبه، فبعد ثبوت التكليف لا موقع لجريان البرائة اصلاً، وهذا بخلاف ما اذا كان المطلوب ترك كلّ فرد منها بحيث يكون كل فرد منها مطلوباً برأسه، فانه حينئذ اذا شك في فرد انه يكون من الافراد المطلوبة تركها اولاً، يجري البرائة في ذاك الفرد،

الشيء مسبوقاً بالترك ، وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً ، فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره ، فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه وعدم إتيانه امتثالاً لنهي .

غاية الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل ، كذلك يحرز ترك الحرام به ، والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه ، إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه ، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً ،

وذلك لأن التكليف بالإضافة إليه يكون مشكوكاً، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بخلاف الصورة الأولى، فإن حكمه يكون مبيّناً، فالعقاب عليه ليس بلا بيان، والمؤاخذه عليه ليس بلا برهان.

وبعبارة أخرى المحاكم يمكن أن يلاحظ الطبيعة ويعتبرها بنفسها بما هي هي لا بما هي مرآة لأفرادها في مقام تعلّق النهي بها، وعليه يكون عصيان النهي واحداً وإن أتى بجميع أفرادها كما أن أمثاله أيضاً يكون واحداً وإن كان بجميع أفرادها، وذلك لأن متعلّق النهي في هذا اللحاظ والاعتبار يكون شيئاً واحداً، كما أن النهي بهذا الاعتبار يكون شيئاً فardاً، فلا يكون في البين إلا نهى واحد، ولا يتحقق أمثاله إلا بترك جميع أفراد الطبيعة حتى المشتبهة منها، ولا موقع لجريان البرائة العقلية هنا لوجود بيان الحكم هنا ومعلوميته.

كما يمكن للمحاكم أن يلاحظ الطبيعة لا بما هي بل بما هي مرآة لأفرادها في مقام تعلّق النهي، فينحلّ الحكم بأحكام عديدة حيب تعدّد أفراد الطبيعة، وعلى هذا يكون الإتيان بكل فرد من المنهي منه عصياناً على حده، كما أن ترك كلّ فرد يكون أمثالاً على حده، وربما يكون أمثالات أو عصيانات متعددة، وعلى ذلك فكلّ فرد يكون معلوماً يجب تركه أمثالاً للنهي المتعلق به، وإما الفرد المشكوك فلا يجب تركه لجريان البرائة العقلية فيه، لعدم البيان.

فتفتن .

الرابع : إنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً ، ولا يخفى أنه مطلقاً كذلك ، حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة ، أو أمانة معتبرة على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام ، ما لم يخل بالنظام فعلاً ، فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً ، كان في الأمور المهمة كالدماء والفروج أو غيرها ، وكان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً ، كانت الحجة على خلافه أو لا ، كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك ، وإن كان الراجع لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً ، فافهم .

فصل

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة ، لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً ، ففيه وجوه :

هذا كله في مقام الشبهة ، وأما في مقام الإثبات فمع عدم إتيان ما يدل على الوجه الأخير لا يبعد ظهور الكلام في الوجه الأول فتأمل .

ولكن بناءً على ما هو التحقيق في معنى النهي من أنه عبارة عن الزجر عن الفعل كما هو مختار السيد الأستاذ ، فلا محالة ينحل الحكم إلى أحكام وإن لم يلاحظ الطبيعة مرآةً للأفراد ، بل لو حظت بما هي هي ، وذلك لأن الزجر عن الطبيعة باعتبار مبعوضيتها مستلزم عقلاً للزجر عن كل فرد من الطبيعة ، لأن كل فرد منها يكون نفس الطبيعة مع مشخصات زائدة عليها ليس لها دخل في المبعوضة فيكون كل فرد بهذا الاعتبار مبعوضاً وإن لم يكن ملحوظاً ولو بمرآته .

قوله : فصل إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة ... الخ

اعلم أنه لا بأس بتقديم مقدمة تنفعك في المقام وهي أنه تارة يلاحظ البحث بالإضافة إلى نفس الحكم الواقعي من الوجوب والحرمة من حيث تنجزه

الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً لعموم النقل ، وحكم العقل بقبح المؤاخذه على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به ، ووجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً ، والتخير بين الترك والفعل عقلاً ، مع التوقف عن الحكم به رأساً ،

وعدمه، وأخرى يلاحظ البحث بالإضافة الى حكم الشك في الحكم الواقعي بعد الفراغ عن المقام الاول، وثالثة يلاحظ بالإضافة الى الالتزام القلبي بالحكم تعييناً أو تخيراً، او الالتزام باحد الحكمين لا بعينه وبلا عنوان، والتوقف بعد الفراغ عن حكم الشك في مقام العمل بالجوارح.

أما البحث في المقام الأول فلا شبهة في تنجز الحكم الواقعي لمكان تعلّق العلم التفصيلي بجنسه والعلم الإجمالي بنوعه، غاية الأمر أنّه لما لم يكن الحكم الوجوبي بشخصه الذي يكون أحد طرفي العلم الإجمالي، وكذلك الحكم التحريمي، معلوماً عندنا، ولم يمكن الاحتياط فيه باعتبار وحدة متعلّقها ودوران الأمر بين المحذورين، فلا بدّ من التكلّم في أنّه ماذا هو التكليف في مثله بحسب الظاهر؟ فيجب ان نبحث في المقام الثاني اعني بيان حكم الواقعة المذكورة باعتبار تعلّق الشك بها.

فاعلم أنّه كما افاد المصنّف قدّس سرّه يمكن ان يكون حكم الواقعة المذكورة هو البرائة عقلاً ونقلاً، لعموم النقل وحكم العقل بقبح العقاب على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، او وجوب الأخذ باحد الحكمين تعييناً او تخيراً، او التخير بين الترك والفعل عقلاً مع التوقف عن الحكم به رأساً في مقام الافتاء، او الحكم بالإباحة شرعاً كذلك.

والفرق بين هذه الوجوه هو أنّ الوجه الاول يقتضي عدم تنجز الحكم الواقعي سواء أكان وجوبياً أم تحريمياً، ولا يثبت بجريانها حكم ظاهري، والوجه الثاني يقتضي حكماً طريقياً ظاهرياً منجزاً للحكم المجهول كالحكم

بالتحريم، فإنه ان كان الواقع المشكوك حراماً واقعاً يتنجز بذلك الحكم الظاهري، والوجه الثالث ايضاً كذلك، اي يقتضي حكماً طريقياً ظاهرياً يقتضي تنجّز الواقع، غاية الأمر ان الحكم الواقعي تنجّزه تابع لاختيار المكلف، فما اختاره من الحكمين يتنجّز عليه في صورة الاصابة، ويكون عذراً في صورة الخطاء، سواء أكان التخيير بدوياً او استمرارياً، والوجه الرابع لا يكون مقتضياً لعدم التنجّز بطريق كان الوجه الاول مقتضياً له، بل بطريق آخر كما يأتي، ولا يكون مقتضياً للتنجّز كما في سائر الوجوه بل يكون التخيير العقلي من باب عدم الترجيح بين الترك والفعل، من غير ان يكون مستتباً لشيء من التنجّز وعدمه.

وبالجملة الفرق بين الوجوه المذكورة هو ان الوجه الثاني والثالث يقتضيان حكماً ظاهرياً طريقياً، بخلاف الاول اعني اجراء البرائة النقلية والعقلية، والوجه الرابع فانها لا يقتضيان حكماً ظاهرياً، بل انها يكونان دليلين وسبيين ومانعين عن التنجّز للحكم الواقعي.

وأما الفرق بين الاول والرابع فهو ان الوجه الاول باعتبار البرائة النقلية انها يكون دالاً على عدم تنجّز الحكم الواقعي، بمعنى عدم ايجاب الاحتياط الطريقي وان الحكم لا يكون بصرف الاحتمال منجّزاً، وباعتبار البرائة العقلية انها يكون دالاً على ان صرف الاحتمال لا يكون سبباً للتنجّز، وعلى هذا فالعقاب على مخالفة المجهول يكون عقاباً بلا بيان وهو عند العقل قبيح، والوجه الرابع يكون دالاً على عدم التنجّز ايضاً ولكن لا باعتبار عدم سببية صرف الاحتمال للتنجّز، لان الحكم الواقعي في مثل المقام بجنسه يكون معلوماً، وان كان بنوعه محتملاً ومعلومية الحكم بجنسه يكفي في تنجّزه عقلاً، لأنه اذا علم اجمالاً بحرمة شرب التن مثلاً ووجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، فلا شبهة في حكم العقل

بلزوم ترك الاول وفعل الثاني لمكان العلم الاجمالي، والمقام يكون كذلك، بل دلالاته على عدم التنجز باعتبار آخر، وهو ان المقام يكون ممّا لم تكن الموافقة والمخالفة القطعيتين فيه ممكناً أصلاً، نعم المخالفة الاحتمالية حاصل بالضرورة لعدم خلّو الشخص عن الفعل والترك وعدم ترجيح بينهما عند العقل فهو يحكم بعدم التنجز والتخير بين الفعل والترك، فحكم العقل بالتخير في المقام ليس من باب عدم تنجز الحكم باعتبار كونه مشكوكاً، بل باعتبار عدم امكان المجري على طبق المعلوم اجمالاً.

اذا عرفت ذلك ظهر لك بأن الوجه الأخير، اعني حكم العقل بالتخير بين الفعل والترك من باب عدم امكان الاحتياط وعدم ترجيح بين الفعل والترك، من اصحّ الوجوه بل يكون متعيناً وغيره ممنوع، وذلك لعدم الدليل على اثبات وجوب الأخذ باحدهما تعييناً او تخيراً شرعاً، بحيث كان وجوب الأخذ باحدهما حكماً ظاهرياً طريقياً.

وامّا الوجه الاول وهو اجراء البرائة عقلاً ونقلًا فكذلك لا موقع لجريانهما، لما عرفت من ان مجريهما ما اذا كان التكليف محتملاً حتى الجنس منه، والمقام ليس كذلك لانّ المفروض هو العلم التفصيلي بجنس الحكم والعلم الاجمالي بنوعه، فالمنجز في المقام هو العلم ومع التنجز لا محل لجريان البرائة، غاية الأمر انّ العقل لما لم ير بداً من ارتكاب احد طرفي التردد وعدم امكان رفع اليد وعدم ترجيح في البين فيحكم بجواز الفعل والترك معاً فافهم.

وتوهم انّ الأخبار الدالة على التخير في مورد تعارض الخبرين دالة على التخير في مثل المقام مدفوع بانه ان كان حجية الخبر من باب السببية والموضوعية يكون من باب المتزاحمين والتخير في مثله يكون على طبق القاعدة

أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً ، أوجهها الأخير ؛ لعدم الترجيح بين الفعل والترك ، وشمول مثل (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) له ، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً .

وقد عرفت أنه لا يجب موافقة الأحكام التزاماً ، ولو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً ، والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً ، وقياسه بتعارض الخبرين - الدالّ أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب - باطل ، فإن التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة ، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين ، وعلى تقدير أنها من باب الطريقة فإنه وإن كان على خلاف القاعدة ، إلا أن أحدهما

ولا يحتاج اثباته بدليل والمقام ليس كذلك، فإنه لا يكون في المقام إلّا حكم واحد غير معلوم عند الله تفصيلاً.

وأما بناءً على أن مقتضى الحجة هو الطريقة فعلية وإن لم يكن من باب التزام إلّا أن وجوب الأخذ بأحد الخبرين تعييناً أو تخييراً أنّها يكون باعتبار قيام الحجة عليه في خصوص مورد تعارض الخبرين لا فيما كان الأمر مردداً بين الوجوب والتحريم مطلقاً، وإن لم يكن في غير مورد تعارض الخبرين فلا يكون الحكم بالتخيير هناك سارياً وجارياً في المقام إلّا بالقياس وهو باطل، ولا يكون في البين مناط قطعي به نحكم في المقام بالتخيير.

قوله: أو مع الحكم بالإباحة شرعاً وجعل الإباحة حكماً ظاهرياً.. الخ

هذا الكلام مناف لما ذهب إليه قدس سرّه من أن مفاد الأصول هو عدم تنجز الواقع على المكلف من غير أن يكون مستتباً لحكم أصلاً، اللهم إلّا أن يقال: أن قوله بالإباحة في المقام أنّها يكون لبيان الوجه، وهو لا يلزم اختياره فافهم وتأمل.

- تعييناً أو تخييراً - حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقة من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط ، صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعييناً ، أو التخيير تخييراً ، وأين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً ؟ وهو حاصل ، والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل .

نعم ، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة ، وإحداثهما التردد بينهما ، لكان القياس في محله ، لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ما هنا ، فتأمل جيداً .

مضافاً الى أن حديث «كل شيء مطلق» وامثاله أنها يكون مفاده الإباحة من حيث احتمال التحريم، فيبقى طرف الوجوب على حاله، فلا يكون دليلاً على إباحة ما علم بوجوبه وتحريمه اجمالاً، بمعنى جواز الفعل والترك فيه. هذا مع عدم شموله لمثل المورد، فإنه أنها يدل على إباحة المشكوك من حيث أنه مشكوك، والمقام ليس كذلك فإنه معلوم الحكم ولو اجمالاً، مضافاً الى أن شموله لمثل المقام بعد حكم العقل بالتخيير لغو لعدم الفائدة في شموله لمثله فافهم.

إذا عرفت أن ملاك حكم العقل بالتخيير هو عدم امكان الموافقة القطعية وامكان موافقة الاحتمالية مع عدم ترجيح في البين.

فلا وجه لاختصاص النزاع بالواجب التوصلي، كما ذهب اليه الشيخ الانصاري قدس سره، باعتبار امكان المخالفة القطعية فيما اذا كان الواجب تعبدياً، فإنه يمكن الإتيان بالفعل بغير قصد التقرب اختياراً، او من جهة عدم تمشي نية القربة حينئذ من المكلف لاحتمال حرمة واقعاً بناءً على اعتبار حصولها جزماً وعدم كفايتها احتمالاً ورجاءً، فيتحقق المخالفة القطعية فإنه على فرض وجوبه لم يأت بالواجب على ما هو عليه من اشتراط قصد القربة، وعلى فرض

ولا مجال - ها هنا - لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فإنه لا قصور فيه - ها هنا - وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها ، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة ، كما لا يخفى .

ثم إن مورد هذه الوجوه ، وإن كان ما [إذا] لم يكن واحداً من الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً ، إذ لو كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك ، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة ، لأنها مخالفة عملية قطعية على ما أفاد شيخنا الأستاذ (قدس سره) ، إلا أن الحكم أيضاً فيها إذا كانا كذلك هو

حرمة أتى بالحرام، بخلاف التوصلي، فإنه لا يمكن المخالفة القطعية فيه. ووجه عدم الاختصاص هو ما عرفت آنفاً من أن تمام الملاك في حكم العقل بالتخير هو عدم امكان الموافقة القطعية، وعدم امكان الفرار عن المخالفة الاحتمالية مع عدم ترجيح بين الفعل والترك، وهو محفوظ في المقامين: التوصلي والتعبدي، من غير تدخل في امكان المخالفة القطعية، ولذلك عمّ المصنّف قدس سره محلّ البحث، وعلى هذا فيكون حكم العقل فيه ايضاً بالتخير بين فعله على وجه قربى بأن يأتي به المكلف بداعي احتمال طلبه لعدم الترجيح.

وإذا عرفت أن عمدة ملاك حكم العقل بالتخير هو دوران الأمر بين الفعل والترك وأنه لا بدّ من اختيار احدهما بالضرورة مع عدم ترجيح فاعلم انه ان كان في البين مرجح لاحدهما دون الآخر وكان محرراً لنا فلا بدّ من الأخذ بها فيه مرجح دون الآخر، وهذا واضح، وأنما الكلام فيما اذا احتملنا المرجح في احدهما دون الآخر، مثلاً اذا كان الوجوب المحتمل في المقام مما يكون أكد بمثابة لو زاحمه حرام في غير محلّ الفرض لكان مقدماً على الحرام، فيجب حينئذ الأخذ بالوجوب لا ادراك مصلحته والإتيان بالحرام، ويكون الحكم على خلافه على

التخير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي ، بأن يؤثّر به بداعي احتمال طلبه ، وتركه كذلك ، لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح .

فانقدح أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام ، وإن اختص بعض الوجوه بهما ، كما لا يخفى .

ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين ، ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال

العكس كما إذا كان طرف الحرام أكد، هل يحكم العقل في المقام بوجوب الأخذ بطرف يحتمل فيه الترجيح تعييناً أو يحكم فيه أيضاً بالتخير؟

فيه وجهان: التخير، لأنّ صرف احتمال الترجيح لا يوجب أن يحكم العقل بالتعيين، والتعيين لدعوى استقلال العقل بالترجح والتعيين، كما أنّه مستقلّ بالتعيين في دوران الأمر بين التعيين والتخير في غير المقام.

هذا كلّ ما افاده المصنّف قدّس سره بنحو الاجمال، ولكن تحقيق الحال في المقام وتنظيره بغير المقام يحتاج الى بيان اوضح في دوران الأمر بين التعيين والتخير، فنقول: ان الوجوب التخييري في مقابل التعييني عبارة عن تعلّق الأمر بفردين على نحو التردد، وإذا دار الأمر بين التعيين والتخير بان يكون احد الفردين مأموراً به قطعاً لانه مأمور به أمّا تعييناً او تخيراً بينه ومن الاخر وأحدهما الاخر مأموراً به احتمالاً، فالعقل يحكم بوجوب الأخذ بالفرد المتيقّن، لأنّ الأخذ به يوجب الفراغ عن عهدة التكليف المعلوم بخلاف الأخذ بالمحتمل فانه لا يوجب القطع بالفراغ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ تنظير المقام بصورة دوران الامر بين التعيين والتخير وجعل المقام من مصاديقه أنّما يصحّ إذا كان المرجّح المحتمل هو صدور حكم ظاهري من قبل الشرع على طبق احد الحكمين من الوجوب او التحريم

في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام ، ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما ، وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاخمة ، ووجب الترجيح بها ، وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران .

ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً ، لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة ، ضرورة أنه رب واجب يكون مقدماً على الحرام في صورة المزاخمة بلا كلام ، فكيف يقدم على احتماله احتمالاً في صورة الدوران بين مثليهما ؟ فافهم .

دون الآخر فإنه حينئذ يدور الأمر بين وجوب الأخذ بها يحتمل أن يكون على طبقه حكم ظاهريّ تعيينيّ باعتبار هذا الاحتمال الذي يكون مرجعاً عند العقل، وبين وجوب الأخذ به وبطرفه تخييراً، فيحكم العقل بوجوب الأخذ بطرف يحتمل أن يكون على طبقه أصل وحكم ظاهري.

بخلاف مورد يكون المرجح المحتمل في أحدهما هو احتمال مزية أحد الحكمين على الآخر بحسب المصلحة وكونه أهم عند الشرع من الآخر، فإن هذا المورد لا يكون من مصاديق الدوران، وذلك لأن الحكم الواقعي حكم تعييني متعلق بشيء واحد، والدوران أنها يكون بين الشيئين أو الأشياء هذا.

ولكن يمكن أن يقال بوجود ملاك الدوران في المقام وإن لم يكن من مصاديقه، لأن ملاكه هو الجزم بالمعذورية في صورة الأخذ بها يحتمل أن يكون هو بعينه مأموراً به، بخلاف الأخذ بطرف الآخر فإنه لا يحصل الجزم بالمعذورية ولا بالفراغ، وهذا الملاك موجود في المقام فإنه مع الأخذ بمحتمل المزية يحصل الجزم بالمعذورية، ولا عكس، ولعلّ نظر المصنّف قدّس سرّه في تنظير المقام بغير المقام كان إلى وجود الملاك لا أنه جعل المقام من باب الدوران.

وعلى ما ذكرنا ظهر أنه لا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً لأجل أن

فصل

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم ، فتارة لتردده بين المتباينين ، وأخرى بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، فيقع الكلام في مقامين :

المقام الأول : في دوران الأمر بين المتباينين .

لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقاً - ولو كانا فعل أمر وترك آخر - إن كان فعلياً من جميع الجهات ، بأن يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي ، مع ما هو [عليه] من الإجمال والتردد والاحتمال ، فلا يحصى عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته ، وحينئذ لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو

دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة، ضرورة أنه ربّ واجب يكون مقدّماً على الحرام في صورة المزاخمة بلا كلام. كالمؤيد علوم رضى
هذا كله فيما كان الترجيح واحتماله في طرف المحتمل من الوجوب والحرمة، وأما إذا كان في طرف الاحتمال بأن يكون أحدهما أي الحكمين مظهرين بالظن غير المعبر فانه حينئذ يستقلّ العقل بوجوب الأخذ بطرف المظنون باعتبار اقربيته الى الواقع.

قوله: فصل لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف.. الخ
هذا الفصل متكفل لبيان حكم الشك في المكلف به مع العلم باصل التكليف، وبعبارة أخرى يبين في هذا الفصل حكم الشبهة الموضوعية مطلقاً وجوبية كانت او تحريمية، والتردد تارة يكون بين المتباينين، واخرى بين الأقل والاكثر، فيقع الكلام في المقامين، وقبل الشروع في المطلوب لا بأس بتوضيح المتباينين والاقل والاكثر بحيث لا يعرض الشك في مورد بانه من أيهما، فنقول:

الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً ، لأجل مناقضتها معه .

وإن لم يكن فعلياً كذلك ، ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته ، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف .

ومن هنا انقذح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي ، إلا أنه لا مجال

المتباينان عبارة عن الشئين الذين يكون بينهما بينونة أما ذاتاً وماهية كما إذا كان أحدهما معنوياً بعنوان خاص غير عنوان الآخر كصلوة الظهر والعصر مثلاً، فإن أحدهما معنون بعنوان الظهر والآخر بعنوان العصر، ومثل صلوة الظهر مع الجمعة، وأما بحسب الخصوصيات الشخصية والمشخصات الفردية والوجودية، وإن كانا طبيعة واحدة، مثل صلوة القصر والإتمام مثلاً فإنها وإن كانا طبيعة واحدة، إلا أن كلاً منهما متخصص بتخصيصه بخصوصية محصورة ليست في الآخر، ضرورة أن صلوة القصر لا بد أن يكون التسليم فيها في الركعة الثانية بحيث أن زيد بين التشهد والتسليم جزء غير ركن عمداً أو ركن مطلقاً تبطل الصلوة جزماً، وبعبارة أخرى أن تأخر التسليم عن موضعه الذي يشترط وقوعه فيه يوجب البطلان، كما أن صلوة الإتمام يشترط أن يقع التسليم فيها في الركعة الرابعة بحيث أن تقدم ووقع في غير موضعه عمداً تبطل الصلوة به.

وتوهم أن صلوة القصر والإتمام طبيعتان مختلفتان، مدفوع بها ورد من أنه إذا دخل المسافر في الصلوة في مقام التخيير بنية القصر يجوز له أن يتمها بأربع ركعات، مع أنه إن كانتا طبيعتين لا يجوز له ذلك، ضرورة أنه على هذا الفرض تتعين في القصر باعتبار نيتها وبعد تعين القصر كيف يجوز له ضم الركعتين.

ولكن يمكن أن يقال: أن الدليل الدال على جواز إتمام القصر تماماً لا

للمحكم الظاهري مع التفصيلي ، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات ، لا محالة يصير فعلياً معه من جميع الجهات ، وله مجال مع الإجمالي ، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه ، لإمكان جعل الظاهري في أطرافه ، وإن كان فعلياً من غير هذه الجهة ، فافهم .

ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً موافقته مطلقاً ولو كانت أطرافه غير محصورة ، وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أن عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم ، مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات .

يدلّ على وحدة طبيعتهما، بل يمكن أن يكون أحدهما غير الآخر بحسب الطبيعة والدليل الدال على جواز اتمام القصر تماماً أنها يكون دليلاً على جواز العدول من طبيعة الى طبيعة أخرى كما ورد في الظهريين، فافهم.

وأما الأقلّ والأكثر عبارة عما يكون الأكثر محتوياً للأقلّ بحيث يكون الأكثر هو الأقلّ مع شيء زائد ولم يكن الزائد مانعاً عن انطباق عنوان المأمور به على الأقلّ، فأنه إن كان الزائد مانعاً عن الانطباق يكون الاضافة بينها تبايناً، فإن الأقلّ حينئذ باعتبار مانعية هذا الزائد يكون واجداً لما كان الأكثر فاقداً له وإن كان امراً اعتبارياً، وكذلك في طرف الأكثر فأنه يكون واجداً لما يكون الأقلّ فاقداً له من الاجزاء الزائدة، مثل الصلوة مع السورة وبدونها، فأنها مع السورة تكون محتوياً لساير الاجزاء مع شيء زائد وهي السورة ولا يكون السورة مانعاً للأقلّ بحيث إن كان المأمور به هو الأقلّ واتى المكلف بالأكثر لا يبطل الأقلّ بل يكون صحيحاً، وما ذكرنا أنها يكون لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن عروض مانع عن الصحة مثل أن يأتي بالسورة بعنوان التشريع، اذا قلنا بأن مطلق التشريع في العبادة مبطل لها.

وبالجملة لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها ، في التنجز وعدمه ، فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً ، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه .

والحاصل أن اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم ، ولو أوجب تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر ، وعدمها مع عدمه ، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلة وكثرة في التنجز وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك ، وقد عرفت آنفاً أنه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك ، ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً ، فتأمل تعرف .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه إذا علم بالوجوب أو التحريم وتردد الواجب أو الحرام بين شيئين، أو علم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر، فلا يخلو أما أن يكون التكليف المعلوم بمثابة تعلم بفعليته وتنجزه من جميع الجهات حتى مع تردد متعلقه بين شيئين أو أشياء، بمعنى أن الواجب كان بمرتبة من المصلحة، أو الحرام كان بمرتبة من المفسدة بحيث تكون موجبة لبعث المولى عبده نحو الواجب أو زجره عن الحرام حتى في مقام تردد الواجب بين أشياء كثيرة، وإن كان بعته كذلك أي حتى في صورة تعدد الأطراف وتردد الواجب بينها موجباً لوقوع العبد في مشقة زائدة على مشقة نفس المأمور به فلا يحيص عن الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية في المعذورية بحيث أن كان الطرف الذي لم يأت به العبد هو الواجب واقعاً فلا شبهة في استحقاق عقوبته، وعلى فرض الإصابة يكون متجرباً، ولا مجال لجريان البرائة مطلقاً، ضرورة لزوم التناقض بين الترخيص والایجاب الفعلي حتى مع الجهل بالواجب عندنا كما لا يخفى، وذلك من غير فرق بين المحصورة وغيرها.

وقد انقذح أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها ، ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً ، وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً .

ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً ، إما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه ، أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معيناً أو مردداً ، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر ، كأيام حيض المستحاضة

وأما أن لا يكون الواجب بهذه المثابة والمرتبة من المصلحة الموجبة للبعث نحو الفعل، بل كان بمثابة لا يوجب البعث إلا في مورد لم يكن متردداً بحيث يكون التردد الموجب لوقوع العبد في كلفة زائدة على كلفة اصل الواجب مانعاً عن الفعلية، وعلى هذا لا يجب الموافقة القطعية بل ولا الاحتمالية، وذلك لعدم تكليف في البين على ما هو المفروض، فلا احتياج بل ولا موقع لجريان البرائة، لانه على الفرض نقطع بعدم التكليف ويجري البرائة هو التكليف المشكوك، وهذا أيضاً لا فرق فيه بين المحصورة وغيرها.

هذا اذا كان التكليف محرزاً بالقطع، وأما اذا كان محرزاً بالحجة الشرعية كما اذا قامت الأمانة على حرمة الخمر، وشككنا في أن حرمة الفعلية هل تكون من جميع الجهات حتى مع تردد الخمر بين ما يعين أو لا تكون كذلك بل تكون فيما اذا كانت معينة، فلا بد من ملاحظة دليل الحكم في أنه هل يكون دالاً على التحريم حتى في صورة التردد أولاً؟ وايضاً لا بد من ملاحظة معارضة وحال التعارض بينها وعلاج التعارض، ولا يبعد جريان البرائة على هذا الفرض اذا شككنا في اطلاق دليل الحكم الكذائي، وأما مع احراز الاطلاق فلا.

هذا بالاضافة الى العقلية منها، وأما النقلية فبعضها مثل حديث الرفع وامثاله مما يكون ناظراً الى الشبهة الحكمية لا يجري في المقام اصلاً، وأما بعضها

مثلاً ، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته ، وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية ، لكان منجزاً ووجب موافقته . فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية ، ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي ، كالحج في الموسم للمستطيع ، فافهم .

تنبيهات

الأول : إن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معين، ضرورة أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه ، تعييناً أو تخييراً ، وهوينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً ، وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً ؛ وذلك لأن التكليف المعلوم بينها من أول الأمر كان

الآخر مما يكون ناظراً الى الشبهة الموضوعية، مثل حديث «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» فلا شبهة في جريانه في المقام مع الشك في اطلاق دليل التحريم، بل مع ظهوره في الاطلاق وشموله لمثل المقام، وذلك لحكومته على اطلاق دليل التحريم.

قوله: تنبيهات: الأول أن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بالتكليف... الخ

اعلم أن الاضطرار الى ارتكاب محرم أو ترك واجب لما كان موجباً لجواز الارتكاب أو الترك شرعاً وإن كان المضطر إليه محرماً قطعاً فلا شبهة فيما اذا حصل الاضطرار الى ارتكاب بعض اطراف ما علم حرمة اجمالاً، أو ترك ما علم وجوبه اجمالاً، أنه يجوز ارتكاب الجميع في الاول وترك الجميع في الثاني، وذلك بالاضافة الى نفس المضطر اليه فواضح لمكان الاضطرار، وأما بالاضافة الى غيره فلمكان انحلال العلم الاجمالي بالشك البدوي، وذلك لمكان احتمال

محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقة ، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً ، لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين ، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين .

مصادفة الحرام الواقعي مع المضطر إليه اذا كان معيناً، او المختار اذا لم يكن معيناً، وذلك لأنه لا يبقى على المفروض لنا علم بالتكليف الفعلي حتى يحكم العقل بلزوم الاحتياط، اولزوم الإتيان بغير ما اضطر إليه، فإن توجه التكليف الى غير ما اضطر إليه احتمالي، والاحتمال ليس موجباً للتنجيز، هذا اذا كان الاضطرار مسبوقاً بالعلم الاجمالي، واما اذا كان الاضطرار سابقاً على العلم او مقارناً له فلا شبهة في مانعية هذا الاحتمال عن حصول العلم بفعلية التكليف وعلى هذا فلا حكم للعقل بالالزام ووجوب الاحتياط في الأخذ بساقي المحتملات، لارتفاع موضوع حكمه وهو تنجز الواقع في ضمن المحتملات، وذلك من غير فرق بين ان يكون المضطر إليه معيناً او غير معين كالاضطرار بارتكاب احد المايعين على سبيل التخيير.

هذا مضافاً الى ما اورده السيد الاستاذ في خصوص الاخير اعني الاضطرار الى غير معين من لزوم التناقض^(١) على فرض تنجز الواقع بين المحتملات، بيان ذلك ان زجر الفعل عن شرب الخمر المردد بين المايعين يناقض

(١) اقول: ان اريد من لزوم التناقض بين ايجاب الاحتياط والاجتناب عن جميع الاطراف وبين الترخيص في بعضها غير المعين فلا تناقض اصلاً، لأن ايجاب الاجتناب عن الجميع أنها يكون بحكم العقل مقدّمة لحصول العلم بالواقع لا بحكم الشرع، فإن حكمه أنها يكون متعلقاً بما يكون واجباً او حراماً واقعاً لا بجميع الأطراف تعييناً ولا ببعضها تخييراً، وان اريد بالتناقض بين زجر الشرع عما يكون حراماً واقعاً وبين ترخيصه في ارتكاب المضطر إليه في صورة التصادف مع الحرام واقعاً، فالأمر وان كان كذلك لكنه لا اختصاص في ذلك بصورة الاضطرار تخييراً، بل يعم صورة الاضطرار الى المعين. فتأمل. منه طاب ثراه.

لا يقال : الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقدها بعضها ، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان ، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار ، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن

الترخيص الفعلي في شرب أحدهما تخيراً مع أنه ربما يصادف الخمر الواقع بينهما، وهذا يدل على عدم تنجز الواقع رأساً وإن كان مصادفاً مع الطرف الذي لم يكن مختار المكلف في مقام الشرب، وعلى هذا فيجوز ارتكاب كلا المايعين تدريجاً، وذلك كله من غير فرق بين أن يكون الاضطرار سابقاً على العلم أو معه أو بعده.

ان قلت: ما الفرق بين هذا المقام وبين ما إذا فقد أحد المايعين بعد العلم بخمريه أحدهما، مع أن الحكم هناك لزوم الاجتناب عن الآخر الموجود باعتبار لزوم الخروج عن عهدة ما تنجز من الحكم قبل فقدان؟

قلت: الفرق بين المقامين هو أن عدم فقدان ليس من قيود التكليف وحدوده حتى يقال بأن انتفاء القيد يوجب انتفاء الحكم بل أنها يكون الحكم متعلقاً بنحو الاطلاق إذا اشتغلت الذمة به كذلك كان قضية الاشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف المقام فإن عدم طرق الاضطرار يكون من حدود التكليف نظير سائر القيود، وعلى هذا يكون الحكم من أول الأمر مشكوكاً في ظرف طرؤ الاضطرار رأساً لاحتمال كون متعلقه هو المضطر إليه أو المختار أولاً.

هذا كله ما ذهب إليه المصنف قدس سره، ولكن الشيخ الأنصاري قدس سره فصل بين أن يكون الاضطرار مسبوقاً بالعلم فقال بلزوم الاجتناب عن الباقي وبين أن لا يكون كذلك بأن كان مقدماً على العلم أو مقارناً معه فقال بعدم لزوم الاجتناب.

والوجه في هذه التفرقة هو أن وجه عدم لزوم الاجتناب في الفرض الثاني

عهدة ما تنجز عليه قبل عروضه .

فإنه يقال : حيث أن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده ، كان التكليف المتعلق به مطلقاً ، فإذا اشتغلت الذمة به ، كان قضية الاشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك ، وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه ، فإنه من حدود التكليف به

هو ما ذكرناه آنفاً من مانعية الاضطرار عن حصول العلم بفعالية التكليف الذي يكون ملاكاً لحكم العقل بلزوم الاحتياط، وأما وجه لزوم الاجتناب عن الباقي في الفرض الأول هو أن مقتضى الجمع بين الترخيص في بعض الاطراف وبين وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي الذي صار منجزاً بالعلم السابق على عروض الاضطرار هو لزوم الاجتناب عن الباقي.

ولا يخفى أن هذا الوجه بظاهره مخدوش فإن الاضطرار السابق على العلم كما يكون مانعاً عن تنجز الحكم الواقعي باعتبار احتمال كون متعلقه هو المضطر إليه ولا يحصل لنا علماً حتى يكون موجباً للتنجز كذلك يكون مانعاً عن بقاء تنجزه اذا كان مسبقاً بالعلم، وذلك لعدم بقاء العلم الذي يكون موجباً للتنجز بعروض الاضطرار واحتمال التصادف.

ولكن يمكن التوجيه بما افاده السيد الاستاذ من أن الحكم الواقعي المفروض تنجزه بالعلم السابق على عروض الاضطرار مردد بين ان يكون متعلقها بهذا الفرد القصير عمره وبين ان يكون متعلقاً بالفرد الذي يكون عمره طويلاً، فإن كان بحسب الواقع متعلقاً بالفرد القصير يكون تنجزه الى هذا الحد، وان كان متعلقاً بالفرد الطويل يكون تنجزه للتالي، فكل من الفردين بقصر احدهما وطول الآخر يكون طرفاً للعلم الاجمالي الذي يكون منجزاً للحكم المردد، وخروج هذا الفرد ببعض ازمته وجوده عن متعلق الحكم لا يوجب خروجه عنه مطلقاً بجميع ازمته وجوده حتى يكون الحكم باعتبار احتمال

وقيوده ، ولا يكون الاشتغال به من الأول إلا مقيداً بعدم عروضه ، فلا يقين
باشتغال الذمة بالتكليف به إلا إلى هذا الحد ، فلا يجب رعايته فيما بعده ، ولا يكون
إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية ، فافهم وتأمل فإنه دقيق جداً .

التصادف مشكوكاً وغير منجز، والحاصل أن هذا الفرد قبل عروض الاضرار
يكون طرفاً لفرد لا يكون معروضاً للاضرار، ويجب الاحتياط بحكم العقل في
كليهما بحسب القصر والطول.

وفصل الشيخ ايضاً بين ان يكون المضطرّ اليه فرداً معيناً فقال بالتفصيل
المذكور آنفاً وبين ان يكون المضطرّ اليه احد الاطراف تخييراً من غير تعيين فقال
بلزوم الاحتياط في غير المختار أولاً، والوجه في ذلك هو العلم بحرمة احد
الاطراف بحيث ان كان مميزاً ومعيناً بشخصه يجب الاجتناب عنه وفي مقام
الاضطرار الى ارتكاب أحد المايعين لابد وان يختار غير الحرام منها.

وان كان غير مميز فمقتضى الجمع بين العلم بحرمة احد الاطراف والعلم
بترخيص الشارع في ارتكاب احد الاطراف هو لزوم الاجتناب عن غير المختار
أولاً لاحتمال ان يكون المحرم غير ما اختاره أولاً، وبعبارة أخرى العلم بحرمة
احد الاطراف يوجب الاحتياط التام لتحصيل الواقع بينها والترخيص في بعض
الاطراف على البدل موجب لاكتفاء الشارع في مقام تحصيل الواقع بالاجتناب
عن غير المختار أولاً، وترخيص الشارع في ارتكاب احد الاطراف لا يناقض
تحریم الواقع بينها والزام الاجتناب عنه، بل انما يكون مناقضاً للزوم تحصيل
العلم بالواقع، ولزوم تحصيل العلم بالواقع هو حكم العقل، والحاصل ان طريق
تحصيل الواقع في المقام هو التبعيض في الاحتياط نظير جميع الطرق الشرعية.
وما ذكرناه في المقام من ان مقتضى القاعدة هو لزوم التبعيض في
الاحتياط هو ما ذكر في دليل الانسداد، وهذا الوجه بالاضافة الى رفع لزوم

التناقض وجيه، ولكن بالاضافة الى عدم مانعية الاضطرار عن حصول العلم بفعلية التكليف غير وجيه، وذلك لأنه ربما يصادف الحرام الواقعي مع ما هو المختار أولاً، ومع احتمال التصادف يصير الحكم الواقعي مشكوك الفعلية فإنه مع فرض التصادف يكون مرفوعاً قطعاً، وعدم التصادف يكون محتملاً، فيكون الحكم الواقعي بهذا الاعتبار مشكوكاً، فلا يكون في البين ما يوجب التنجز قطعاً. ويمكن الذب عن لزوم التناقض بوجه آخر افاده السيد الاستاذ في البحث، وهو أنه ليس في الادلة التي تدل على ارتفاع الحكم عما يعرضه الاضطرار الى ارتكابه لفظ يدل على جواز ارتكاب احد المشتبهين فيها اذا اضطر المكلّف الى ارتكاب احدهما حتى يقال بأن الترخيص على نحو التخيير يناقض مع المنع الفعلي عن ارتكاب شرب الخمر الواقعي بينهما، بل الادلة تكون بلسان أن مع الاضطرار لا يحكم للمضطر اليه كما ورد في حديث الرفع بأن ما اضطرّوا إليه مرفوع، ومعلوم أن مصداق هذا العنوان في المقام اي اذا كان الاضطرار الى احد المشتبهين هو ما يبتدئ به أولاً، وهو ان صادف الخمر الواقعي مثلاً فلا يكون في متن الواقع في هذا الحال حراماً، فلا يكون في البين منع حتى يناقض الاذن فافهم، وان لم يصادف الواقع بل كان غيره حراماً فالزجر عنه فعلاً لا يناقض مع شيء أصلاً، لأن الاضطرار الذي يوجب الترخيص ارتفع أولاً، فالتخيير الذي نجد في وجداننا في المقام عقلياً، فإنه لما لم يكن في المقام بنظر العقل مرجح لارتكاب واحد منها بشخصه يحكم بالتخيير، وهذا التخيير العقلي لا ينافي حكم الشرع بالزجر عن الباقي اذا كان الخمر مثلاً في ضمنه، فالعقل بهذا الاعتبار يحكم بلزوم الاجتناب عن الباقي لئلا يقع المكلّف في مخالفة الواقع فيستحق العقوبة عليها.

الثاني : إنه لما كان النهي عن الشيء إنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه ، لو لم يكن له داع آخر - ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به ، وإما ما لا ابتلاء به بحسبها ، فليس للنهي عنه موقع أصلاً ، ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل ، بل يكون من قبيل طلب الحاصل - كان الابتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم ، فإنه بدونه لا علم بتكليف فعلي ، لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به .

قوله: الثاني أنه لما كان النهي عن الشيء... الخ

اعلم أنه لما كان الغرض من النهي عن الشيء أن يصير النهي رادعاً للمكلف عن ارتكابه فلا بد أن يكون النهي فيما يمكن الابتلاء به عادة، وأما فيما لا يمكن عادة فلا يصح النهي عنه إلا بنحو الشرط والتعليق بالامكان، وذلك لأن النهي حينئذ يصير بلا فائدة وهو قبيح عن العاقل فضلاً عن الحكيم.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنه لا بد في تأثير العلم الاجمالي في التنجز من الابتلاء بجميع الأطراف، فإنه بدونه لا علم بتكليف فعلي لأنه بالإضافة إلى غير محل الابتلاء فليس بفعلي قطعاً لما ذكرناه من عدم قابلية المحل لتوجه النهي بالإضافة إليه بنحو الإطلاق وأما بالنظر إلى محل الابتلاء فتوجه التكليف بالإضافة إليه مشكوك لاحتقال انطباق المحرم مع ما يكون خارجاً عن محل الابتلاء فيصير التكليف بهذا الاعتبار مشكوكاً رأساً فلا حكم للعقل بالاجتناب قطعاً، هذا فيما كان خروج أحد الأطراف عن محل الابتلاء معلوماً، وأما إذا شككنا في أن هذا هل يكون خارجاً عن محل الابتلاء أو داخلاً، فالحكم في مثله بمقتضى القاعدة هو البرائة، اللهم إلا أن يكون في المقام دليل اجتهادي فيكون هو المتبع لوروده على أصل البرائة، والمرجع في المقام هو البرائة، وليس دليل اجتهادي في البين سوى ما توهم من إطلاق الخطاب، وذلك لأن الأمر يرجع إلى

ومنه قد انقذح أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقذاح طلب تركه في نفس المولى فعلاً ، هو ما إذا صح انقذاح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال ، ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة ، لعدم القطع بالاشتغال ، لا إطلاق الخطاب ، ضرورة أنه لا مجال للتشبه به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه ، لا فيما شك في اعتباره في صحته ، تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى .

الشك في التكليف، فإن عنوان المحرم وإن كان في متن الواقع منطبقاً على ما شك في خروجه عن محل الابتلاء ودخوله فيه، لكنه يكون الشك في ذلك موجباً ومنشأً للشك في وجود شرط التكليف وهو كونه داخلياً في محل الابتلاء، فإنه بدون ذلك لا يصح توجه التكليف والخطاب الفعلي إلى المكلف، ومع الشك في تحقق الشرط يكون أصل التكليف مشكوكاً، نظير الشك في تحقق سائر الشروط، ومع فرض انطباق عنوان المحرم على ما يكون داخلياً في محل الابتلاء من الأطراف وإن كان التكليف به متوجهاً لتحقيق شرطه إلا أن انطباق عنوان المحرم على ما هو المفروض مشكوك، فتوجه التكليف بهذا الاعتبار مشكوك، فيكون نتيجة الشكين الشك في أصل توجه التكليف والمرجع فيه هو البرائة.

ولكن الشيخ الانصاري قدس سره ذهب إلى أن المرجع في المقام هو التمسك باطلاق الخطاب في رفع الشك، والتوجه في ذلك ما ذكر في المطلق والمقيّد من أنه إذا كان عنوان المقيّد مبهماً غير معلوم يوجب الشك في بعض مصاديقه فالحكم فيه الأخذ بالمتيقن في الخروج عن ظهور الاطلاق والتمسك في غيره بظهور الاطلاق، فذهب قدس سره إلى أن المقام يكون كذلك، وذلك لأن اطلاق الخطاب يقتضي سريان الحكم إلى كل فرد من أفراد العنوان المأخوذ في موضوع الخطاب، غاية الأمر أنه خرج عن هذا العنوان بدليل لبي عنوان ما لا يكون

الثالث : إنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم ، لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصورة وأن تكون غير محصورة .

نعم ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتناّب كلها أو ارتكابه ، أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعلياً

محلّ الابتلاء، وهذا العنوان امر مبهم لا بدّ في الخروج عن ظهور الاطلاق من الاقتصار على المتقين خروجه عن محلّ الابتلاء، والرجوع في غير المتقين الى ما يقتضيه الاطلاق، وذلك لإستمرار ظهور الاطلاق والشك في خروج هذا الفرد هذا.

ولكن الجواب عنه اوضح من ان يخفى، وذلك لأنه أنّما يصحّ التمسك بالاطلاق اذا احرز صحّة الاطلاق، والمفروض في المقام خلافه، فأنه انما يصح اطلاق الحكم اذا كان عنوان المطلق داخلاً في محلّ الابتلاء، والمفروض أنّه مشكوك، هذا مع أنّ التقييد العقلي بمنزلة التقييد اللفظي المتصل، وإبهام المقيد المتصل يسرى الى المطلق فيصير هو ايضاً مبهماً فلا يستقر له ظهور حتى يتمسك به في مقام الشك، فافهم.

قوله: الثالث أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم... إلخ
قد عرفت سابقاً بأنّه اذا علمنا بفعلية التكليف من جميع الجهات حتى مع الجهل بمتعلّقه وتردّده بين امور فلا ريب في حكم العقل بلزوم الاجتناب عن جميع الاطراف سواء أكانت محصورة ام غير محصورة، واما اذا لم نعلم بذلك فلا موجب لحكم العقل بلزوم الاجتناب مطلقاً سواء أكانت الاطراف محصورة ام غير محصورة، لأنّه لم يكن في البين ما يوجب التنجز، ومع فرض ذلك لا موقع لاستدراكه قدس سره بقوله: «نعم ربما تكون كثرة الاطراف... إلخ، وذلك لأنّ الأمر لا تخلو من امرين: أمّا ان يكون فعلية التكليف مشكوكاً عند تردّد متعلّقه،

بعثاً أو زجراً فعلاً ، وليس بموجبة لذلك في غيره ، كما أن نفسها ربما يكون موجبة لذلك ، ولو كانت قليلة في مورد آخر ، فلا بد من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد ، أو يكون مع كثرة أطرافه وملاحظة أنه مع أية مرتبة من كثرتها ، كما لا يخفى .

ولو شك في عروض الموجب ، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان ، وإلا فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعلي ، هذا هو حق القول في المقام ، وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجفاف .

بمعنى أنه لم يحرز من الشرع، في مقام بعثه المكلف نحو الفعل أو زجره عنه، أنه يطلبه منه وإن كان موجباً لوقوعه في كلفات كثيرة زائدة على كلفة نفس المكلف به، أو يزجره عنه كذلك.

وأما أن يكون التكليف معلوماً بفعليته من جميع الجهات حتى مع تردد متعلقه بين أمور كثيرة، بمعنى أنه أحرز من الشرع في مقام البعث أو الزجر أنه يطلب الفعل من المكلف وإن كان موجباً لوقوعه في كلفات كثيرة، أو يزجره عنه كذلك.

فعلى الأول لا تفاوت بين المحصور وغير المحصور في عدم لزوم الامتثال شرعاً ولا عقلاً وإن لم يصل إلى حد العسر فلا موقع لجريان قاعدة العسر في رفع التكليف.

وعلى الثاني أيضاً لا موقع لجريان القاعدة فإنه يناقض مع ما فرضناه من فعلية التكليف بجميع جهاته هذا.

ولكن يمكن أن يقال أن مفروض كلام القوم في هذا المقام هو العلم بالحجة القائمة على التكليف لا العلم بنفس التكليف كما هو ظاهر عبارتهم، وعلى هذا فيمكن احداث الفرق بين المحصورة وغيرها وأنه إذا كثرت الأطراف

الرابع : إنه إنما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف ، مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين

بحدّ تكون موجبة لعسر الموافقة القطعية لم يكن التكليف معه فعلياً، وهذا من غير تناقض، وذلك لأنّه يمكن العلم بالحجّة القائمة على التكليف بنحو الاطلاق، بمعنى أنّه يمكن العلم بثبوت التكليف حتى في مورد التردد من اطلاق دليله وظهوره في ثبوت الحكم حتى مع الجهل وكثرة الاطراف الموجبة للعسر، وعليه فاذا قامت حجة اقوى منها على نفي التكليف في مقام تردد التكليف بين اطراف كثيرة تدلّ على عدم حجية الاطلاق في اطلاقه ترفع اليد عن ظهوره، هذا اذا احرز الحال، وأمّا اذا شكّ في عروض الموجب للعسراعني كثرة الأطراف بحد يوجب العسر في الإجتنا ب عن جميع الاطراف في الشبهة التحريميّة، او فعل جميع الاطراف كذلك في الشبهة الوجوبيّة، فالمتبع هو اطلاق دليل الحكم، وذلك لأنّ ظهور اطلاق المطلق بعد انعقاد الظهور متبع كما حقق في محلّه الآ في مقدار قام الدليل الاقوى على خروجه عن الاطلاق، فرفع اليد عن الاطلاق أنّما يكون بمقدار ذلك، مثل المقام، فان اطلاق دليل الاحكام الواقعيّة يقتضي ثبوت الحكم للموضوع مطلقاً ولو مع الجهل وطرو الطوارى كالعسر والخرج، غاية الامر أنّه قام الدليل الاقوى وهو الاجماع والنصّ والسيرة القطعية على عدم تنجز الحكم اذا اشتبه موضوعه بين اطراف كثيرة غير محصورة موجبة للعسر، وعلى هذا فلا بدّ من التمسك باطلاق الدليل الآ في مقدار يكون خروجه عن تحته معلوما ومتيقّناً، فافهم.

قوله: الرابع أنّه أنّما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص

الاطراف.. الخ

اعلم أنّ حكم العقل بوجوب الاجتناب أنّما يكون في خصوص

في البين دون غيرها ، وإن كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكمه واقعاً .

ومنه ينقذ الحال في مسألة ملاقة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال ، وأنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه ، فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها ، فإنه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً ، ولو لم يجنب عما يلاقيه ، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس ، قد شك في وجوده ، كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر .

الاطراف، لا مطلقاً وإن لم يكن من الاطراف وكان خارجاً عنها، وإن احتمل دخول فرد فيها فإنه حينئذ لا يحكم العقل بوجوب الاجتناب عن ذاك الفرد وإن كان بحسب الواقع مما يجب الاجتناب عنه، وذلك لخروج مثل هذا الفرد عن موضوع حكمه.

إذا عرفت ان مناط حكم العقل بلزوم الاجتناب في مسألة الشبهة المقرونة بالعلم عن الاطراف، هو دخول فرد فيها، فإلم يكن داخلاً فيها لم يحكم بلزوم الاجتناب عنه أصلاً، ظهر لك حكم الملاقى (بكسر القاف) والملاقى (بفتح القاف) بانه تارة لا يلزم الاجتناب عن الاول دون الثاني وهذا في مورد كانت الملاقاة بعد العلم الاجمالي بالنجس بين الاطراف، وذلك لتعلق العلم بالاطراف وعدم تعلقه بما يلاقي بعضها فيكون الشك فيه شكاً بدوياً فلا يلزم الاجتناب عنه لا شرعاً ولا عقلاً، وتارة اخرى يجب الاجتناب عنها معاً، وذلك في مورد حصل العلم بعد الملاقاة، فانه حينئذ نعلم اجمالاً بنجاسة الملاقى والملاقى معاً او نجاسة الاخر، وعليه فيدخل الملاقى بالكسر في الاطراف فيحكم العقل بلزوم الاجتناب عن جميعها حتى الملاقى لبعضها باعتبار دخوله فيها، وثالثة يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الآخر وذلك انما يتصور في مقامين:

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

وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه ، فيما لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسة شيء آخر ، ثم حدث [العلم بـ] الملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى أو ذاك الشيء

الأول فيما علم إجمالاً بنجاسة ما يلاقي بعض الاطراف مثلاً علمنا بنجاسة أحد الثوبين الذين يلاقي أحدهما المعين فيما بعد مع بعض الاطراف الذي نعلم في ثاني الحال بنجاسته أو نجاسة ما كان طرفاً للعلم الاجمالي الأول فإن الملاقى (بفتح القاف) حينئذ يكون خارجاً من اطراف العلم الاول، والعلم الثاني وإن كان متعلقاً به إجمالاً إلا أن العلم المتعلق به إجمالاً لم يؤثر في تنجز الحكم بالإضافة إليه جزماً، وذلك لأن طرؤ العلم الثاني مع التأثير العلم الاول في التنجز لم يؤثر فيه أصلاً، فلا يكون في البين ما يوجب تنجز الحكم بالإضافة الى الملاقى (بالفتح) كما لا يخفى.

الثاني فيما حصلت الملاقاة أولاً ثم علم إجمالاً بعد خروج الملاقى (بالكسر) عن محل الابتلاء بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو شيء آخر ثم صار مورداً للابتلاء، فإنه حينئذ يكون الملاقى باعتبار خروجه عن محل الابتلاء حال حدوث العلم خارجاً عن الاطراف فلم يكن الحكم منجزاً بالإضافة إليه، فلا يلزم الاجتناب عنه، بخلاف ما لاقاه فإنه حينئذ يكون من الاطراف فيلزم الاجتناب عنه.

هذا ما افاده المصنف، ولكن الشيخ الانصاري قدس سره ذهب الى عدم لزوم الاجتناب عن الملاقى مطلقاً، من غير فرق بين تقدم العلم على الملاقاة وعكسه، وذلك لجريان الاصل في الملاقى (بالكسر) بلا تعارض أصلاً، بخلاف

أيضاً ، فإن حال الملاقى في هذه الصورة بعينها حال الملاقاة في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي ، وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً ، لا إجمالاً ولا تفصيلاً ، وكذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي ، ولكن كان الملاقى خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده .

الملاقى (بالفتح) فإنه لا يجري فيه، والسّر في ذلك أن الشك في طهارة الملاقى مسبب عن الشك في الملاقى (بالفتح)، وقد برهن في محله أن الأصل الجاري في السبب وارد على الأصل الجاري في المسبب لتقدمه عليه رتبة، ومع جريانه في السبب رافع للشك في المسبب، فلا يبقى موقع لجريانه فالأصل المسببي متأخر عن السببي رتبة فلا يجري في مرتبة جريانه، فإذا اتفق مانع عن جريانه لتعارضه مع أصل آخر فلا مانع من جريان الأصل المسببي جزماً، والمقام من هذا القبيل، لأن الأصل في الملاقى (بالفتح) باعتبار معارضته مع الأصل الجاري في طرفه يسقط ولا يجري، فيبقى الأصل في الملاقى (بالكسر) بلا مانع فيحكم بجريانه فيه.

لا يقال: تعارضه مع الأصل الجاري في السبب مانع عن جريانه، فإنه يقال: مع تساقط الأصل السببي لا يبقى موقع لجريانه حتى يقال بتعارضه مع الأصل المسببي، وبعبارة أخرى التعارض متفرع على جريان الأصلين، وقد ذكرنا أن الأصل المسببي لا يكون في مرتبة الأصل السببي حتى يعارضه، ولا فرق في ذلك كله بين تقدم العلم على الملاقاة وتأخره عنها كما لا يخفى.

وما افاده الشيخ قدس سره هو التحقيق من عدم لزوم الاجتناب عما لاقى بعض الاطراف، وأما ما افاده المصنف قدس سره فهو بمعزل عن التحقيق، ضرورة أن الحكم بعدم لزوم الاجتناب في المقام لا يبتني على خروج

وثالثة يجب الاجتناب عنها ، فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة ؛ ضرورة أنه حينئذ نعلم إجمالاً : إما بنجاسة الملاقى والملاقى أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى ، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين ، وهو الواحد أو الإثنين .

الملاقى عن الاطراف وكون الشك فيه شكاً بدوياً حتى يقال بالتفصيل المذكور من خروج الملاقى عن الاطراف في صورة تقدم العلم على الملاقاة، وعدم خروجه عنها في صورة تأخره عنها، مضافاً الى أنه لا وجه للتفصيل المذكور على هذا المبنى ايضاً كما لا يخفى، وذلك لأنه بعد حصول العلم بالنجاسة والملاقاة، وفي ظرف وجود العلم بهما نعلم اجمالاً بنجاسة الملاقى والملاقى او نجاسة الآخر، فيكون كلاهما طرفاً للآخر، فيكون احد الطرفين ثنائية دون الآخر، وذلك مثل ما اذا كان احد الطرفين ثنائية لا من جهة الملاقاة بل من جهة اخرى، مثلاً اذا علم اجمالاً بوقوع قطرة من الدم اما في هذا الإناء المعين، او في الإنائين الآخرين، فيحكم العقل بلزوم الاجتناب عن كليهما حتى الملاقى، اللهم الا ان يكون في البين مؤمن من الشرع حتى يكون مانعاً عن التنجز، مثل الاصل كما هو كذلك.

وذلك من غير فرق بين التأخر والتقدم، فإن حكم العلم دائر مدار وجوده، وفي ظرف وجوده يكون منجزاً بالإضافة الى كل الاطراف. وأما صحة مبنى الشيخ قدس سره فلان حكم المسئلة بعدم لزوم الاجتناب يبتني على جريان اصالة الطهارة في الملاقى بعد الفراغ عن دخوله في الاطراف، وقد ذكرنا آنفاً أنه لا مانع عن جريان الاصل في خصوص الملاقى لا شرعاً ولا عقلاً.

واستبدل بعض على وجوب الاجتناب عن الملاقى بشمول اطلاق

المقام الثاني : (في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين) .

والحق أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف بينهما - أيضاً - يوجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر ، لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلاً .

«فالرجز فاهجر» لمثل الملاقي للرجز، وفيه ما لا يخفى، فإن شموله للملاقي للرجز ممنوع وإن كان تفصيلياً كيف مع العلم الإجمالي فافهم.

قوله: **المقام الثاني في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين...**

الخ

قبل الخوض في المطلوب لابد من بيان ما هو المقصود من الأقل والأكثر، ثم بيان ما هو المراد من الارتباط بينهما فنقول: الأكثر عبارة عما هو جامع للأقل ومحتوله مع شيء زائد لا يكون مانعاً عن صحة الأقل، وبعبارة أخرى الأقل عبارة عما يلاحظ لا بشرط والأكثر عبارة عما هو الملحوظ بشرط الزائد، كالركب المرتد بين ذي أجزاء ثلاثة، وذو أجزاء أربعة.

وأما الارتباط فهو عبارة كل جزء من المركب بالآخر بمعنى مدخلية كل جزء من المركب في تحصله وتحقيقه على وجه الصحة أما ذاتاً وحقيقة مثل المركبات الخارجية، أو جعلاً واعتباراً مثل المركبات الاعتبارية بحيث إن لم يأت بجزء منه كأنه لم يأت بالمركب رأساً، مثلاً إذا وجب علينا الإتيان بمركب ذي أجزاء فأتينا بها إلا جزءاً واحداً لم نأت بالواجب أصلاً ولم نمثل الأمر المتعلق به، بخلاف غير الارتباطي فإنه لما لم يكن الأقل فيه جزءاً للأكثر، بل فرد مستقل فالإتيان بالأقل إنما يكون امتثالاً مستقلاً، وعلى هذا فالإتيان بالأكثر امتثالاً مثل إعطاء درهم واحد للغريم أو دراهم فإن إعطاء كل درهم يفيد فائدته من برائة الذمة بالنسبة إليه.

وتوهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدواً - ضرورة لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعاً ، أو لغيره كذلك أو عقلاً ، ومعه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر - فاسد قطعاً ، لاستلزام الانحلال المحال ، بداهة توقف لزوم الأقل فعلاً إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً ، ولو

ومنه ظهر لك أن المركب الاعتباري الجعلي عبارة عن اجزاء متشتة يعتبرها المعتبر شيئاً واحداً باعتبار اشتراك كل جزء منها في حصول الغرض المترقب عنها وباعتبار جامعيتها في الاثر والغرض تكون بمنزلة شيء بسيط لا جزء له، وبهذا الاعتبار يقال: ان المركب اذا أمر به لابد من الإتيان بجميع اجزائه في حصول الغرض، بحيث ان لم يأت المكلف ولو بجزء منه لم يمثل اصلاً ولم يحصل الغرض.

وبعبارة اخرى حقيقة المركب ليست إلا عين اجزائه باسرها يعتبرها المعتبر مع ما عليه من الكثرة والتعدد شيئاً واحداً، فيكون كثرته حقيقةً ووحدة اعتبارية.

اذا عرفت ذلك ظهر لك حقيقة الحال في المقام من أنه اذا تعلق الأمر بمركب يتعلق بأجزائه ايضاً بعين تعلقه بالمركب ينبسط الأمر عليها انبساطاً يمكن تبعيضه بالإضافة الى كل جزء فيكون كل جزء من الأجزاء مأموراً به ضمناً لا مقدّمة ولا استقلالاً، وعلى هذا اذا شك في جزئية شيء للمركب يرجع الشك في أن الأمر الكذائي تعلق بالجزء الفلاني وانبسط عليه كما انبسط على سائر الأجزاء المعلومة قطعاً او لم يتعلق ولم ينبسط فيكون الشك في الأكثر بهذا الاعتبار شكاً بدوياً.

والحاصل أن التكليف بالإضافة الى الاقل فعلي، وبالنسبة الى الاكثر شأني وذلك لا لان الاقل يكون مأموراً به على كل تقدير أما بالأمر النفسي وأما

كان متعلقاً بالأكثر ، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً ، مع أنه يلزم من وجوده عدمه ؛ لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً ، المستلزم لعدم الانحلال ، وما يلزم من وجوده عدمه محال .

بالأمر الضمني كما أفاده الشيخ حتى يتوجه عليه ما أفاده المصنف قدس سره، بل باعتبار العلم بانبساط الأمر على الأقل والشك في إنبساطه على الأكثر، وعلى هذا فلا يكون المقام من أفراد العلم الإجمالي ومصاديقه حتى يقال يلزم الاحتياط في أطرافه أو نحتاج في مقام القول بالبرائة من الالتزام بالإنحلال، بل يكون الأمر بالاضافة الى الجزء المشكوك من الشبهات البدوية التي يستقل العقل بقبح المؤاخذه عليها، هذا مجمل ما أفاده السيد الاستاذ مدّ ظله^(١).

وذهب الشيخ الانصاري في المقام الى البرائة العقلية، ودليله على ذلك على ما استظهر من مطاوي كلماته بعد التأمل فيها هو ما ذكرناه آنفاً من العلم

(١) اقول يمكن ان يقال ان الشك في تعلق الأمر بالزائد وبسطه عليه وان كان بدوياً والعقل يحكم بالبرائة عنه بهذا الاعتبار فلا يجب الإتيان بالزائد، الا ان الشك في الزائد يوجب الشك في امتثال الأمر المتعلق بالأقل مع كونه معلوماً ومنجزاً بالاضافة الى الأقل، والعقل مستقل يلزم الإتيان بالواجب على وجه يقطع بحصول الامتثال، وفي المقام لا يقطع بامتنال الامر المتعلق بالأقل الا بإتيان الزائد فالعقل حاكم يلزم الاحتياط من هذه الجهة.

والجواب عن هذا الاشكال، على ما أفاده السيد الاستاذ، هو أنه بناء على ما ذكرنا من بسط الأمر وتوزيعه على تمام الاجزاء يحصل القطع بامتنال مقدار من الأمر وهو الذي انبسط على الأقل، وهذا المقدار من الامتنال يكفي لحكم العقل بحصول الامتنال ولا يجب تحصيل القطع بامتنال تمام الأمر فإنه بتأمله لم يكن منجزاً حتى يقال يلزم امتثاله، بل المقدار المنجز منه وهو المتعلق بالأقل يحصل امتثاله بإتيان الأقل قطعاً.

قلت وهذا صحيح اذا قلنا بإمكان التبعيض في امتثال الأمر الواحد المتعلق بالمركب، وفيه ما لا يخفى كما يظهر بالتأمل.

نعم إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة ، فإن وجوبه حينئذ يكون معلوماً له ، وإنما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين ، أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل ، فالعقل في مثله وإن استقل بالبراءة بلا كلام ، إلا أنه خارج عما هو محل النقض والإبرام في المقام .

التفصيلي بتوجه الأمر ببعضه المتعلق بالأقل والشك في تعلقه بالزائد والعلم بتعلق الأمر بهذا المقدار كاف في تنجزه بالنسبة الى الأقل عند العقل فيحكم بلزوم موافقة هذا المقدار وعدم جواز المخالفة بخلاف الزائد فإنه لا علم بسراية الأمر اليه وبسطه عليه لا تفصيلاً ولا اجمالاً، لا أنه علم اجمالاً أولاً ثم انحل إلى التفصيلي والشك البدوي، لكن بعض كلماته قدس سره نص في أن دليله على البرائة في المقام هو الإنحلال، فإنه في اواخر كلامه قال ما هذا لفظه:

«وبالجملة فالعلم الاجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون احد طرفيه معلوم الالزام تفصيلاً والآخر مشكوك الالزام» ثم قال بعد سطور: «ولا عبرة به بعد انحلاله الى معلوم تفصيلي ومشكوك» فراجع كلامه حتى تكشف مرامه.

ووجه انحلاله على ما افاده هو أن الأقل واجب مطلقاً وعلى أي تقدير، أما بالوجوب النفسي ان كان تمام المركب، وأما بالوجوب المقدمي ان كان بعض المركب وواقع الأقل لا يخلو من ذلك، بخلاف الأكثر، فإنه ان كان بحسب الواقع واجباً انما يكون واجباً بالوجوب النفسي وهو مشكوك، فالتكليف بالاضافة الى الأقل يكون منجزاً قطعاً، بخلافه بالاضافة الى الأكثر فإنه لا يكون منجزاً جزمياً بالوجود المنجز في الأقل دون الأكثر، وهذا الدليل عند المصنف عليل كما يأتي.

وذهب المصنف قدس سره في المقام الى لزوم الاحتياط عقلاً، وذلك لأننا

هذا مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر ، بناءً على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنه ، وكون الواجبات الشرعية ألقافاً في الواجبات العقلية ، وقد مرّ اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الأمر وسقوطه ، فلا بد من إحرازه في إحرازها ، كما لا يخفى .

ولا وجه للتفصي عنه : تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدلية ، وجريانها على ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرين لذلك ، أو

علمنا بتوجه التكليف إلينا إما بالاضافة إلى الأقل أو الأكثر نظير المتباينين، وذلك يوجب التنجز مطلقاً سواء أكان التكليف متعلقاً بالأكثر أم بالأقل فيستقل العقل ويحكم بلزوم الخروج عن عهده، ولا يحصل آلاً بالإتيان بالأكثر حتى يقطع بحصول امتثال التكليف الفعلي ويأمن من العقوبة، بخلاف ما إذا اكتفى بالأقل فإنه حينئذ لا يقطع بحصول الامتثال لاحتمال كون المكلف به واقعاً هو الأكثر.

ثم اجاب قدس سره عما ذكره الشيخ من الاستدلال على البرائة بالانحلال، بما حاصله أن ملاك الانحلال هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل وأنها يحصل على فرض وجوب الأكثر بالوجوب الفعلي، فإن وجوب الأقل بالوجوب التبعي وفعليته تابع لوجوب الأكثر وفعليته، وآلاً لا يحصل العلم بوجوب الأقل على كل تقدير ولو كان مقدّمة للأكثر، ومع فرض فعلية الوجوب للأكثر يلزم من فرض الانحلال عدم الانحلال وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال، وذلك لأنه على فرض فعلية وجوب الأكثر يخرج الأكثر عن كونه مشكوكاً بالشك البدوي ويدخل في اطراف المعلوم اجمالاً، فيكون الأقل باقياً على حاله من كونه طرفاً من غير انحلال أصلاً، فافهم.

بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الأمر دون المأمور به .

وأخرى بأن حصول المصلحة واللفظ في العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال ، وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلاً - ليؤتى بها مع قصد الوجه - مجال ، ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللفظ والمصلحة الداعية إلى الأمر ، فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به ، فإنه واجب عقلاً وإن لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأساً ، لتجزئه بالعلم به إجمالاً .

وهذا الجواب قريب من الصواب ان قلنا بالبرائة من باب الانحلال، واما بناء على ما ذكرناه سابقاً من دليل البرائة بأن وجوب الاقل ضمني وهو منجز بالعلم به بخلاف الزائد فانه لا يعلم بتوجه الامر اليه وبسطه عليه، ومع فرض وجوب الزائد لا ينحل بفعليّة المقدار المتعلق بالاقل، فتأمل.

ثم اعلم ان الشيخ قدس سره اعترض على نفسه بما حاصله ان الأوامر الشرعية نظير اوامر الطبيب انها يكون لغرض ومصلحة مترتبة على نفس المأمور به على مذهب العدلية، وعلى ذلك يلزم الإتيان بكل ما يحتمل اعتباره في حصول المصلحة والغرض حتى يحصل القطع بحصولها، فيلزم الإتيان بالجزء المشكوك لتحصيل الغرض.

فاجاب قدس سره عن هذا الاعتراض أولاً بأننا نتكلم بها على مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح، وثانياً بان نفس الفعل من حيث هو هو ليس محصلاً للغرض ولو اتى به على وجه غير الامتثال، بل انها يترتب عليه الغرض والمصلحة اذا اتى به على وجه الامتثال، وعلى ذلك يحتمل اعتبار امتثال التفصيلي في حصول الغرض بأن يأتي بكل جزء على وجه الوجوب وأنه جزء للواجب، مع ان الإتيان بالاكتر اي الزائد المشكوك على وجه الوجوب تفصيلاً متعذر بالنسبة الى هذا المكلف، فالإتيان بالمركب ولو بضم المشكوك لا يوجب

وأما الزائد عليه لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته ، فإن العقوبة عليه بلا بيان .

وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة - على مذهب الأشعري - لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية ، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور ؛ لاحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته - على هذا المذهب أيضاً - هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها طافاً ، فافهم .

القطع بسقوط الغرض وحصول المصلحة، ومع عدم امكان تحصيل القطع بحصول الغرض ولو بإتيان الاكثر لا يبقى علينا الا التخلّص عن تبعة التكليف المنجّز علينا وهو أنّها يحصل بالإتيان بالاقل، فإن الوجوب بالنسبة اليه منجّز بخلاف الاكثر.

ثم اعلم أنّ المصنّف قدّس سرّه بعد ما استدلّ على الاحتياط بالعلم الاجمالي قال أنّ الغرض الداعي الى الأمر لا يكاد يحرز الا بالإتيان بالاكثر لاحتمال مدخلية الزائد في حصوله ولأنّ العقل مستقلّ باعتبار موافقة الغرض وحصوله ولا يحصل الا بموافقة الاكثر.

ولما كان هذا الكلام من المصنّف عين ما اعترض به الشيخ على نفسه واجاب عنه بوجهين كما ذكرناه لذا اجاب المصنّف عمّا تفصّل به الشيخ عن الاعتراض الاول بما حاصله أنّ بحثنا في البرائة أنّها يكون على مذهبنا لأننا نكون بصدد تحقيق ما هو علينا.

واجاب عن اعتراضه الثاني من عدم امكان احراز موافقة الغرض بالإتيان بالاكثر لاحتمال مدخلية معرفة الجزء واتيانه بقصد الوجه تفصيلا مع أنّ المكلف لا يتمكن منه، فقال: أنّ النزاع لا ينحصر في العباديات بل يعمّها والتوصلّيات، مضافاً الى أنّه مع فرض تنجّز التكليف بسبب العلم ولو

وحصول اللطف والمصلحة في العبادة ، وإن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الامتثال ، إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء وإتيانها على وجهها ، كيف ؟ ولا إشكال في إمكان الاحتياط ها هنا كما في المتباينين ، ولا يكاد يمكن مع اعتباره . هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك ، والمراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به ، هو وجه نفسه من وجوبه النفسي ، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي ،

اجمالاً، أو فرض إمكان الاحتياط بالإتيان بالاكتر، مثل إمكان الاحتياط في المتباينين بالإتيان بهما، مع فرض عدم إمكان الاتيان بالزائد بقصد الوجه تفصيلاً، يكشف عن عدم اعتبار ذلك في حصول الغرض.

وبعبارة أخرى بعد ثبوت المقدمات الثلاثة يقطع بعدم مدخلية نية الوجه التفصيلي في حصول الغرض في حق مثل هذا المكلف.

وثالثاً إن قصد الوجه مطلقاً ولو بالنسبة إلى نفس الواجب مما يقطع بخلافه، وذلك لأن مثل هذه المسئلة مع كثرة الابتلاء بها لم يرد في الأخبار ولا الآثار ما يدل على اعتبارها، وبذلك يستكشف عدم الاعتبار كما لا يخفى على ذوي الابصار فافهم.

ورابعاً أن مراد من تعرض اعتبار قصد الوجه هو وجه نفس الواجب من وجوبه النفسي، لا وجه أجزاء الواجب من وجوبها التبعية.

ان قلت: أن الشك في جزئية شيء للواجب يمنع عن حصول قصد وجه نفس الواجب، فإن امتثال الوجوب المتعلق بنفس الواجب يتوقف على الإتيان بمجموع أجزاء الواجب، والشك في جزء منه يمنع عن قصد وجهه كذلك.

قلت: أن الواجب باعتبار انطباقه على الفرد المشتمل على الجزء الزائد المشكوك اعني الاكثر مطلقاً، سواء أكان الواجب واقعاً هو الاكثر ام

وإتيان الواجب مقترناً بوجهه غاية ووصفاً بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان ؛ لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقل ، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه ، واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر ، إذا قصد وجوب المأتي على إجماله ، بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه ، لا سيما إذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيته وجزءاً لفرده ، حيث ينطبق الواجب على المأتي حينئذ بتمامه وكماله ، لأن الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته .

الأقل ، يمكن قصد وجهه كذلك جزماً ، واحتمال اشتمال الأكثر على ما ليس من أجزائه ليس بضائر ، لأن التردد أننا يكون في المنطبق عليه لا المنطبق هذا ، لا سيما إذا كان الزائد مردداً بين كونه جزءاً لماهيته الواجب أو لفرده ، مثل كون الزائد مردداً بين كونه جزءاً نديباً أو وجوبياً ، فانه حينئذ ينطبق الواجب على المأتي بتمامه من غير أن يكون الجزء الكذائي زائداً أو خارجاً عن الواجب ، وذلك لأن الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته ، نعم لو كان الزائد مردداً بين كونه جزءاً للواجب أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً ، مثل كون الجزء المشكوك مردداً بين كونه جزءاً للماهية أو جزءاً نديباً خارجياً وكان الواجب ظرف وجوده .

ويمكن تقرير كلام الشيخ بتقريب سالم عن الايرادات المذكورة ، وهو أن يقال : أن موضوع حكم العقل في الأحكام الشرعية هو الاطاعة والعصيان ، وأنه بماذا يتحقق العصيان والاطاعة ، وليس موضوعه تحصيل الغرض ، وموضوع الاطاعة والعصيان أنها هو نفس الاوامر والنواهي ، لا الدواعي اليها ، وإن كانت الاوامر والنواهي منشأة عن مصالح واغراض في متعلقاتها ، وعلى هذا فالعقل أنها يستقل بلزوم الاطاعة والقيام برسم العبودية إذا كان التكليف منجزاً على العبد ، وأما مع صرف الاحتمال فلا ، وعلى هذا فحكم العقل في المقام ليس مقصوراً

نعم ، لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً ، لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذاك الزائد جزء غايته ، لا بتمامه بل بسائر أجزائه .

هذا مضافاً إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه ، مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات ، مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال ،

بمورد لم تكن الاحكام عن المصالح القائمة بموضوعاتها كما ذهب اليها الاشاعرة، بل يعمه وما ذهب اليه العدلية، وبذلك ظهر أن مراد الشيخ قدس سره بقوله: أنا نتكلم على مذهب الاشعري، هو أن ما نحن بصددده مشترك بين ما ذهب اليه الاشاعرة وما ذهب اليه العدلية، فإن موضوع البحث نفس الاوامر والنواهي لا الدواعي اليها، وحكم العقل بالاستحقاق وعدمه أنها يكون بالنسبة الى امتثالها لا تحصيل دواعيها وهذا مشترك بين المذهبين.

اعلم أن في مسألة الاحتياط والبرائة العقلية ثلاثة مبان:

المبنى الأول ما ذهب اليه المصنف قدس سره وهي يقتضي الاحتياط وبيانه على سبيل الاجمال أن العلم بثبوت التكليف واقعاً يوجب تنجزه سواء أكان بحسب الواقع متعلقاً بالاكتر ام الاقل، وهو موجب للاحتياط عقلاً، وذلك من تلك الجهة كالمبتابين.

والمبنى الثاني ما ذهب اليه السيد الاستاذ، ولا يأبى كلام الشيخ عنه، وهو أن الامر المتعلق بالمركب يتبعض على حسب ابعاض المركب فيمكن ان يكون ببعضه المعلوم منجزاً وبعضه المجهول غير منجز، فالأمر المتعلق بالاقل بمقداره يكون منجزاً للعلم به بهذا المقدار بخلافه في الزائد فإنه ليس بمنجز للجهل بتعلقه به.

فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً ، ولو بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض ، وللزم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله ، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال ، لاحتمال بقاءه مع الأقل بسبب بقاء غرضه ، فافهم .
هذا بحسب حكم العقل .

وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئته ، فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر ، ويعينه في

والثالث ما ذهب اليه بعض فحول عصرنا، وهو أن العلم الاجمالي بالاضافة الى الاكثر غير مؤثر في التنجز بمعنى أنه ان كان متعلقاً بالاكثر واقعاً لم يكن منجزاً أصلاً لا بالنسبة اليه ولا الاقل، بخلافه ان كان متعلقاً بالأقل فإنه يكون منجزاً، فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالأقل دون الاكثر.
وأما نتيجة اختلاف المباني فتظهر في مقامين: الأول في مقام اتى بالأقل وكان الاكثر بحسب الواقع مأموراً به، فالمكلف حينئذ يستحق العقوبة على ترك الاكثر على مذهب المصنف، ولا يستحق العقوبة على مذهب السيد الاستاذ، بل يثاب على فعل الأقل، وأما على الثالث لا يستحق العقوبة ولا المثوبة وان كان مثوباً بالشواب الانقيادي.

الثاني في مقام لايات المكلف لا بالاكثر ولا بالأقل، فإنه حينئذ يستحق العقوبة على ترك الاكثر على مذهب المصنف وعلى ترك الأقل على مذهب الاستاذ، وأما على الثالث فلا يستحق العقوبة أصلاً لا على ترك الاكثر ولا على ترك الأقل، نعم يستحق اللوم والمذمة باعتبار قبح التجري.

قوله: وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئته.. الخ

اعلم أنهم اتفقوا في جريان البرائة النقلية في المقام حتى مثل المصنف

الاول .

لا يقال : إن جزئية السورة المجهولة - مثلاً - ليست بمجعولة وليس لها أثر مجعول ، والمرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره ، ووجوب الإعادة

الذي قال بعدم جريان البرائة العقلية، واستدلوا بحديثي الحجب والرفع، غاية الأمر أنه وقع الاختلاف في المرفوع والمحجوب في المقام، فذهب الشيخ الى أن المرفوع هو ما شك في جزئيته، ثم اورد على نفسه بأنه لا يقال: أن الجزئية ليست مجعولة وليس لها اثر مجعول، مع أن المرفوع بحديث الرفع أنها هو المجعول بنفسه كالأوامر مثلاً، أو اثر المجعول مثل الملكية بالنسبة الى وجوب التسليم وحرمة التصرف مثلاً، بخلاف ما ليس مجعولاً ولا أثراً لمجعول، مثل الأمور الانتزاعية كالجزئية في المقام، فإنها منتزعة عن الامر المتعلق بالمركب وليس لها اثر شرعي حتى يقال أن ارتفاعها أنها يكون بارتفاع أثرها الشرعي، والاعادة ووجوبها ليست من آثار الجزئية حتى يقال بارتفاعها، بل انها تكون مقتضى الامر الاول المتعلق بالمركب.

ثم اجاب عنه بقوله: لأنه يقال إن الجزئية وان لم تكن بنفسها مجعولة إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها اي الامر المتعلق بالمركب.

ثم اورد عليه بأنه يلزم من رفع الجزئية بمنشأها رفع الأمر المتعلق بالمركب فإنه ليس لها سوى ذاك الامر منشأ آخر، ومع ارتفاع ذاك الامر يلزم خروج سائر الاجزاء عن كونها مأموراً بها، فيلزم ان لا يكون الاقل واجباً ايضاً، وبعد رفع ذاك الامر ليس دليل آخر يدل على وجوب سائر الاجزاء.

واجاب عن ذلك بأنه وان كان الأمر كما ذكر إلا أن حديث الرفع حاكم على الأدلة الدالة على بيان الاجزاء، فيكون الحديث بمنزلة استثناء متصل بها، فتكون الأدلة الدالة على بيان الاجزاء دليلاً على وجوب سائر الاجزاء بالنسبة

إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع أنه عقلي ، وليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلاً .

لأنه يقال : إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها ، إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها ، وهذا كاف في صحة رفعها .

الى الجاهل بالبعض، لكن بملاحظة ضمّ حديث الرفع بها كما لا يخفى .
وبعبارة أخرى يستفاد من الأدلة مع ضمّ حديث الرفع بها أن صلوة العالم بتام الاجزاء هي الصلوة المركبة عن مجموع الاجزاء، وصلوة الجاهل ببعض الاجزاء هي الصلوة المركبة من الاجزاء المعلومة، وأما الجزء المشكوك فهو خارج عنها.

وحاصل كلامه زيد في علو مقامه هو أن العلم الاجمالي بين الأقل والاكثر بواسطة قيام حديث الرفع وأمثاله على عدم جزئية الزائد المشكوك ينحلّ الى علم تفصيلي بوجوب الأقل، ويرتفع التردد عن متعلّق العلم ويتعين في الأقل، فلا يرد عليه بأن جريان البرائة مناف للعلم الاجمالي كما هو واضح، نظير مورد قامت الأمانة على تعيّن تعلق التكليف ببعض اطراف العلم كما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد المايعين ثم قامت الأماره على نجاسة احدهما المعين، فأنه حينئذ لا يجب الاجتناب عن الآخر جزماً.

ولكن ما ذكره قدس سره مخدوش فأنه بعد اعترافه بعدم قابلية جزئية الجزء للرفع باعتبار عدم كونها من الأمور المجعولة شرعاً ولا اثر لها كذلك، فلا بد من رفعها بمنشأ انتزاعها وهو الأمر المتعلّق بالمركّب منها وغيرها ان كان قائلاً بإمكان التبويض في تنجّز امر واحد شخصي بان يكون ببعضه المعلوم منجّزاً وببعضه المجهول غير منجّز كما مرّ، فماذا هو الوجه في ايقاع نفسه الزكية في مشقة جعل المرفوع الجزئية بمنشأها؟ بل كان ينبغي له ان يقول: ان وجوب

لا يقال : إنما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه ، وهو الأمر الأول ، ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه .

لأنه يقال : نعم ، وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه ، إلا أن نسبة حديث الرفع - الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء - إليها نسبة الاستثناء، وهو

الزائد غير معلوم فهو مرفوع، ولا وجه لتفصيله بين البرائة العقلية بعدم جريانها والنقلية بجريانها.

وان كان قائلاً بعدم امكان التبويض فيلزم من رفع الجزئية بمنشأها رفع الامر المتعلق بالمركب بتمامه لا ببعضه، فيعود المحذور ويكون حديث الرفع حاكماً على أدلة الجزئية، وجعله بمنزلة الاستثناء لا يرفع الغائلة كما لا يخفى، ضرورة أن غاية ما يستفاد من الحديث على الحكومة هو أن فعلية وجوب المركب مقصورة في حق العالم بالمركب بجميع اجزائه وأنه في حق الجاهل لا يكون فعلياً، فلا يكون مفاد الحديث ولو على حكومته إلا رفع فعلية وجوب المركب، وليس فيه دلالة على وجوب سائر الاجزاء المعلومة حتى يكون دليلاً على وجوب المركب الخالي عن الجزء المشكوك بعد رفع امر الاول، وليس دليل آخر يدل على ذلك.

فان قلت: يمكن ان يقال ان مفاد الادلة الاولى بضميمة حديث الرفع هو تحديد الحكم الواقعي المتعلق بالمركب وتضييقه بان يكون المركب الملتزم من اربعة اجزاء مثلاً مطلوباً ممن يطلع عليها بتمامها، وممن لم يطلع الا على ثلاثة منها لا يكون مطلوباً الا تلك الثلاثة، فيكون المكلف به في حق كل واحد منها غير ما على الآخر.

قلت: تحديد الحكم الواقعي بالعلم غير معقول للزوم الدور كما ذكرناه سابقاً فراجع.

معها يكون دالة على جزئيتها إلا مع الجهل بها ، كما لا يخفى ، فتدبر جيداً .

وينبغي التنبيه على أمور :

الأول : إنه ظهر مما مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه ، وبين الخاص كالإنسان وعامه كالحیوان ، وأنه لا مجال لها هنا للبراءة عقلاً ، بل كان الأمر

قوله: وينبغي التنبيه على أمور: الأول ظهر مما مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه... الخ

اعلم انه اختلفوا في جريان البرائة فيما اذا شك في شرطية شيء للأمور به بعد الاتفاق على جريانها في الجزئية في الجملة، فذهب بعض كالشيخ قدس سره الى جريانها في المقام مطلقاً عقلاً ونقلًا، وبعض الى عدم جريان العقلية منها مطلقاً سواء أكان الشرط مما ينتزع عن نفس ذات المشروط باعتبار احواله وعوارضه كالتيقيد بالايان في الرقبة والتهديد بالانسانية في الحيوان، ام مما ينتزع عنه وعن شيء مغاير للمقيّد كتهديد الصلوة بالطهارة فانه منتزع عنها وعن الطهارة، وعدم جريان النقلية منها في الأول وجريانها في الثاني كما اختاره المصنّف قدس سره.

وحاصل برهان الشيخ على مذهبه هو أنّ التكليف بالمقيّد مطلقاً سواء أكان تقييده منتزعا عن نفس ذات المقيّد ام كان منتزعا عنه وعن غيره المغاير له في الوجود مشتمل على الزام زائد على ما في التكليف بالمطلق، وكذلك مشتمل على كلفة زائدة على كلفة المطلق.

واورد المصنّف عليه بأن الانحلال المتوهم في الشك في الجزئية غير جار في المقام، وذلك لأنّ المقام نظير المتباينين الذين يجب الاحتياط فيهما بلا كلام، ضرورة عدم اتصاف المطلق بالوجود المقدّمي حتى يقال بالإنحلال بهذا

نعم لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الامر بين المشروط وغيره ، دون دوران الامر بين الخاص وغيره ، لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته ، وليس كذلك خصوصية الخاص ، فإنها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص ، فيكون الدوران بينه و [بين] غيره من قبيل الدوران بين

الاعتبار، فان الخاص بما هو خاص لا يكون زائداً على المطلق في ضمنه، بل أنها يكون الخاص عين المطلق، فكيف يكون المطلق من مقدمات الخاص حتى يصح اتصافه بالوجوب المقدمي، بل لا يكون مع خصوصيته وتقييده الا شيئاً بسيطاً واحداً يكون واجباً بالوجوب النفسي كما لا يخفى ، نعم يمكن جريان النقلية منها في خصوص ما اذا دار الامر بين المشروط والمطلق فيما اذا كان التقييد منتزعا عن أمر خارج عن المشروط، مثل شرطية الطهارة للصلوة وتقييدها بها، فإن التقييد بالطهارة أنها يكون منتزعا عن الطهارة التي تكون خارجة عن ذات الصلوة المقيدة.
 بان يقال: ان شرطية الطهارة للصلوة مما لا يعلم، فهي بمنشئها مرفوعة عن الأمة، ومما يحجب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

لا يخفى ان هذا الاشكال من المصنف على الشيخ قدس سره أنها يتوجه اذا كان دليل الشيخ على البرائة هو الانحلال، وأما اذا كان دليله ما ذكرناه سابقاً في الشك في الجزئية من أن وجوب الاقل بالوجوب الضمني مما يعلم تفصيلا وأنها الشك في وجوب الزائد، فإن ما ذكرناه هناك بعينه جار في المقام بلا اشكال ولا كلام، وذلك لأن العقل كما يستقل بقبح المواخذة على ترك الجزء المشكوك هناك باعتبار عدم التنجز بالاضافة اليه وتنجزه بالنسبة الى الاقل، كذلك يحكم بقبح المواخذة على ترك الخصوصية والتقييد بعد الإتيان بالمطلق في مورد شك في تقييده بشيء، وهذا الحكم العقلي في المقام أنها يكون باعتبار كون

فيهما أظهر ، فإن الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم ها هنا ، بداهة أن الأجزاء التحليلية لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة عقلاً ، فالصلاة - مثلاً - في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها ، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها ، كما لا يخفى . المتباينين ، فتأمل جيداً .

الثاني : إنه لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في

الأمر الانتزاعي وإن كان منتزعاً عن الذات فقط ، كالتيقيد بالانسانية ، عنده بمنزلة الجزء الخارجي في أن العقل يرى الأمر الانتزاعي شيئاً زائداً على الذات وخارجاً عن المقيّد في ذاك الاعتبار وإن كان بحسب الخارج عين الذات . وبعبارة أخرى أن الأمر المتعلق بالمركب مع بساطته ووحدانيته كما يتبعّض ويتجزى ، بأجزاء حسب أجزاء المركب ، كذلك المقيّد يتبعّض عنده فيرى المطلق مع تقيده شيئاً وإن كانا ينظره الآخر شيئاً واحداً ، وعلى هذا فإذا تعلّق امر بمطلق وشك في كونه مقيّداً بقيد سواء أكان التقيّد مأخوذاً عن نفس الذات أم كان مأخوذاً عن أمر خارج عن الذات ، لا شبهة في استقلال العقل بلزوم الإتيان بالمطلق على كلّ حال وإن لم يأت به في ضمن الخاصّ ، وأمّا الإتيان به بتلك الخصوصية لزوماً فلا ، لعدم حجة على ذلك ، والشاهد على إمكان تبعض المقيّد بالمطلق والتقيّد هو صحة نسبة العلم الى وجوب المطلق ونسبة الشك الى وجوب القيد ، وكلام الشيخ في المقام ناظر الى ما ذكرناه كما ينادي بذلك كلامه بأعلى صوت فراجع وتأمل في المقام فانه من مزالّ الاقدام فافهم .

قوله : الثاني أنه لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو

شرطيته في حال نسيانه... الخ

اعلم أنهم اختلفوا في جريان بحث البرائة والاحتياط في الشك في الجزئية

حال نسيانه عقلاً ونقلاً ، ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية ، فلولاً مثل حديث الرفع مطلقاً ولا تعاد في الصلاة لحكم عقلاً بلزوم إعادة ما أخل بجزئه أو شرطه نسياناً ، كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته أو شرطيته مطلقاً نصاً أو إجماعاً .

أو الشرطية حال النسيان، بعد اتفاقهم على جريان البحث فيها بالنسبة الى اصل الشك في الجزئية والشرطية مطلقاً ولو بالنسبة الى الذاكر ايضاً، ومنشأ الاختلاف في المقام والاتفاق هناك هو توهم ان البحث هناك يرجع الى البحث في تنجز التكليف بالاضافة الى الجزء المشكوك او الشرط المشكوك، وعدمه بخلافه في المقام فان البحث فيه يكون راجعاً الى ان الجزء المنسي هل يكون جزءاً مطلقاً ولو بالنسبة الى الناسي او يكون مخصوصاً بالذاكر، فذهب الشيخ الى عدم جريان بحث البرائة والاشتغال في المقام، وحاصل دليله على ذلك ان سقوط الجزء من الجزئية بالنسبة الى الناسي عبارة عن كون المأمور به في حقه هو المركب الخالي عن الجزء المنسي، مع ان صيرورة هذا المركب في حقه مأموراً به انما يكون باعتبار تعلق الأمر بذاك المركب الخالي عن الجزء الكذائي، فلا يصير المركب الخالي عن الجزء المنسي مأموراً به الا بتوجه الأمر الى الناسي، وتوجه الأمر اليه غير معقول، ضرورة عدم قابلية الغافل حين غفلته وعدم التفاته الى غفلته لتوجه الامر اليه في هذا الحال، ومع التفاته الى غفلته ونسيانه يخرج عن كونه ناسياً وغافلاً، ومع خروجه عنه يدخل في زمرة الذاكرين، ومع دخوله فيهم ينقلب تكليفه بالمركب التام الواجد لجميع الاجزاء كما لا يخفى، وعليهذا لم يكن المركب الخالي عن المنسي الذي يأتي به الناسي مأموراً به اصلاً لا بالامر الاول المتعلق بجميع الاجزاء ضرورة عدم تعلقه بالفاقد ولا بالأمر الثاني المتعلق بالفاقد لان المفروض عدمه لمكان عدم معقوليته ،

ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع ، كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية ، كما إذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقاً ، وقد دل دليل آخر على دخله في حق الذاكر ، أو وجه إلى الناسي خطاب يخصه

نعم لو صرح الشارع بصحة المأني به وجب حمل كلامه على بدلية الفاقد من الواجد تصحيحاً لكلامه، هذا بمحمل كلامه زيد في علو مقامه.

واجاب عنه المصنف بأن غير معقولة توجه الخطاب الخالي عما شك في جزئيته او شرطيته انما يكون في مورد يكون التوجيه الى الناسي بخصوصه، واما اذا توجه الخطاب اليه بعنوان عام او بعنوان خاص مساوق مع عنوان الناسي فهو بمكان من الامكان كما يمكن توجيه خطاب متعلق بالفاقد على نحو يعم الذاكر والناسي معا، ثم دل دليل آخر على مدخلية الجزء المنسي في حق الذاكر فقط.

ولكن هذا الجواب ليس بوجيه، فان مثل ذاك الخطاب وان كان ممكناً باعتبار عدم توجهه اليه بعنوانه لكنه لغو، وذلك لان الداعي الى الخطاب انبعث المكلف نحو الفعل بذلك الخطاب، والناسي مع غفلته عن النسيان ليس ملتفتاً الى الخطاب، ومع عدم الالتفات الى الخطاب لا يصير منبعثاً عنه فيكون الخطاب لغواً.

. وبعبارة اخرى عمدة الاشكال في المقام هي ان غاية الخطاب انبعث المكلف نحو الفعل بذلك الخطاب، والناسي حال غفلته عن نسيانه انما يأتي بالفعل بداعي الامر المتعلق بجميع اجزاء المركب مع انه ليس مأموراً به في حقه، والامر الآخر المتعلق بالخالي عن المنسي لا يمكن ان يصير داعياً له في حال غفلته، وبالجمله قيام الحجة بآي لسان كانت في مقام الاثبات لا يوجب تصحيح

بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص ، لا بعنوان الناسي كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان ؛ لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة ، كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر وإيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي ، فلا تغفل .

الأمر بحسب مقام الثبوت، فإن مع فرض وجود أمر آخر لا يمكن ان يكون داعياً له، فهذا الأمر باعتبار عدم ترتب الاثر عليه يقع لغواً قطعاً فافهم.
واجاب بعض آخر بأنه لا حاجة الى أمر آخر يخص بالناسي، لأن الفاقد بالنسبة الى الناسي مثل الواجد بالإضافة الى الذاكر في المحبوبة وترتب المصلحة، فاذا أتى الناسي بالخالي ولو بداعي أمر آخر غير متوجه اليه يقع صحيحاً لإتيانه بما هو عليه واقعاً.
وانت خير بأن ما افاده البعض انها يتجه بعد قيام الحجة على الصحة في مقام الإثبات، والمبحوث في المقام هو إمكان الخطاب اليه وما ذكره لا يفيد امكانه في مقام الثبوت.

فالتحقيق في الجواب ما افاده السيد الاستاذ وخطر ببالي القاصر، وهو ان الصلوة التي أمر بها كل مكلف على اختلاف اشخاصهم واحوالهم من السفر والحضر والصحة والمرض وغيرها هي عنوان كلي منطبق على كل فرد منها على اختلافها باختلاف المكلفين ومن جملتهم الناسي، فالأمر المتعلق بهذا العنوان يغني عن تعلق أمر آخر في صدق عنوان المأمور به على المأتي به الناسي وحصول الداعي له لإتيان المأمور به فلا احتياج الى ايجاب آخر متوجه الى الناسي متعلق بالخالي عن الجزء المنسي، فيكون الناسي مثل سائر اصناف المكلفين في ان المأمور به في حقه فعلاً غير ما أمر به الآخر، لكن هذه المغايرة انما يكون في المنطبق عليه لا المنطبق، فان المنطبق شيء واحد بالإضافة الى المكلفين جميعاً.

الثالث : إنه ظهر - مما مر - حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب - مع عدم اعتباره في جزئيته ، وإلا لم يكن من زيادته بل من نقصانه - وذلك لاندراجة في الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً ، فيصح لو أتي به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً ، وإن استقل العقل

وعلى ما ذكرنا فيمكن أن يكون المأمور به في حق الناسي فعلاً هو ما يكون خالياً عن الجزء المنسي من غير حاجة إلى أمر آخر متعلق بالخالي حتى يتوجه أشكال عدم قابلية الناسي لتوجه الخطاب فإن الأمر المتعلق بعنوان الصلوة الذي يكون مشتركاً بين جميع أفراد الصلوة يكفي في صيرورة المأتي به مأموراً به، وفي حصول الداعي في الفعل.

هذا في مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات فنحتاج إلى دليل يدل على عدم جزئية المنسي في حال السهو، فنقول بعد تصحيح توجه الأمر إلى الناسي بما ذكرناه في مقام الثبوت: إن الدليل على عدم جزئية ما شك في جزئيته حال النسيان وكذا الشرطية هو ما ذكرناه في الشك في أصل الجزئية والشرطية من البرائة العقلية والنقلية بلا تفاوت بين المقامين أصلاً، فافهم.

قوله: الثالث أنه ظهر مما مرّ حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها... الخ

قبل الشروع في المطلوب لا بدّ من تقديم مقدّمة وهي أن زيادة الجزء بما هي زيادة الجزء لا يضرّ بالمركب أصلاً، وذلك لأنّ الجزء بما هو جزء ما يكون له دخل في حصول المركب، فحصول الجزء في ضمن وجود أو وجودين أو أكثر لا يضرّ بالمقصود، غاية الأمر أن الطبيعة تتحقق بوجود فرداها، فوجود الثاني يكون لغواً، اللهم إلا أن يقال يمكن أن يرجع زيادة الجزء إلى المانع، ومحل النزاع في المقام أنها يكون في الزيادة التي اعتبرت ما نعة لا مطلق الزيادة.

لولا النقل بلزوم الاحتياط ؛ لقاعدة الاشتغال .

نعم لو كان عبادة وأق به كذلك ، على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه ، لكان باطلاً مطلقاً أو في صورة عدم دخله فيه ، لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة ، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال .

وأما لو أتى به على نحو يدعو إليه على أي حال كان صحيحاً ، ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو ، مع عدم علمه بدخله ، فإن تشريعه في تطبيق المأتي مع

إذا عرفت هذا ظهر لك أن الشك في المقام أنها يكون شكاً في أن زيادة الجزء هل تكون مانعة أولاً ، وعليهذا فالأصل فيها شك في مانعيته هو البرائة عقلاً ونقلاً.

هذا بناء على ما هو التحقيق في الموانع من أنها اعتبرت مفسدة للعمل بعد تماميته وصحته من حيث هو كما يستظهر ذلك من أدلتها ، وأما بناء على ما ذهب إليه الشيخ والمصنف قدس سرهما من أن الموانع أنها اعتبر عدمها شرطاً للعمل بحيث يكون لعدمها دخل في حصول العمل على وجهه فالأصل في الشك في شرطية عدم شيء في الواجب هو البرائة عقلاً ونقلاً مطلقاً سواء أكان متعلقاً بعدم الزيادة أم كان متعلقاً بشيء آخر وسواء أكان الاتيان بالزيادة بقصد التشريع أم كان بغير قصد التشريع.

لكن هذا المبنى من حيث هو مخدوش ، وذلك لأن الشرط لا بد وأن يكون مما يكون مؤثراً فيها هو المقصود ، والحال أنه ليس للاعدام تأثير وتأثر كما حقق في محله ، هذا في مقام الثبوت ، وفي مقام الإثبات أيضاً فيه ما فيه ، فإن الأدلة الدالة على الموانع تدل على خلاف ذلك ، وإن قام دليل دل بظاهره على شرطية عدم شيء في شيء فلا بد من حمله على خلاف ظاهره .

المأمور به ، وهو لا ينافي قصده الامثال والتقرب به على كل حال .

ثم إنه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة ، وهو لا يخلو من كلام ونقض وإبرام خارج عما هو المهم في المقام ، ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب ، إن شاء الله تعالى .

الرابع : إنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة ، ودار [الأمر] بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه ، وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه ، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول ، لعدم القدرة حينئذ على المأمور به ، لا على الثاني فيبقى متعلقاً بالباقي ، ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين ، من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً ، أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله ، لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي ، فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذه عليه بلا برهان .

لا يقال : نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه .

فإنه يقال : إنه لا مجال لها هنا لمثله ، بداهة أنه ورد في مقام الامتنان ،

قوله: الرابع أنه لو علم بجزئية شيء أو بشرطيته في الجملة... الخ
اعلم أنه لا شبهة في أن العجز عن الجزء أو الشرط موجب لسقوط الامر بالنسبة الى ذاك الجزء، وأنما الكلام في أن العجز عن جزء المركب هل يوجب سقوط الأمر المتعلق بتمام المركب أو لا، وذلك السقوط وعدمه دائر بين كون الجزء الكذائي أو الشرط جزءاً أو شرطاً واقعياً مطلقاً حتى في حال العجز عنها فيوجب سقوط الامر رأساً، وذلك لأنه يكون بمنزلة العجز عن تمام المركب، فإن العجز عن الجزء مع كونه جزءاً حتى في هذا الحال، عجز عن المركب بها هو مركب عنه وعن غيره، وبين كونها جزءاً وشرطاً حال التمكن فلا يوجب سقوط الامر عن

فيختص بما يوجب نفي التكليف لا إثباته .

نعم ربما يقال : بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضاً .

ولكنه لا يكاد يصح إلا بناءً على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي ، أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب ، وكان ما تعذر مما يسامح به عرفاً ، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي ، وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه ، ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام .

كما أن وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) وقوله : (الميسور لا يسقط بالمعسور) وقوله : (ما لا يدرك كله لا يترك كله) ودلالة الأول مبنية على كون كلمة (من) تبعية ، لا بيانية ، ولا بمعنى الباء ، وظهورها في التبعية وإن كان مما لا يكاد يخفى ، إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير

المركب، لأن المأمور به في حق العاجز عن جزء الأجزاء الآخر وهي على المفروض ممكنة له. لهذا في مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات فإن دلّ دليل ولو باطلاً على الجزئية أو الشرطية مطلقاً ولو في حال العجز عنه، مثل «لا صلوة إلا بطهور» فإنه باطلاً يدلّ على شرطية الطهارة ولو في حال العجز عنها فيحكم بسقوط التكليف عن العاجز كما لا يخفى، وإن لم يدلّ دليل على ذلك، فإن قام دليل على وجوب سائر الأجزاء في حق العاجز، مثلاً إذا دلّ الدليل على وجوب الصلوة مطلقاً، ثم قام دليل آخر يدلّ على جزئية شيء أو شرطية فيها في خصوص حال التمكن أو في الجملة، فإنه باطلاً الأمر المتعلق بالصلوة يحكم بوجوب سائر الأجزاء في حق العاجز، وإن لم يقدّم دليل على ذلك كله

واضح ، لاحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد ، ولو سلم فلا محيص عن أنه - ها هنا - بهذا اللحاظ يراد ، حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به ، فقد روي أنه خطب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ، فقال : (إن الله كتب عليكم الحج ، فقام عكاشة - ويروى سراقه بن مالك - فقال : في كل عام يا رسول الله ؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً ، فقال : ويحك ، وما يؤمنك أن أقول : نعم ، والله لو قلت : نعم ، لوجب ، ولو وجب ما استطعتم ، ولو تركتم لكفرتم ، فأتركوني ما تركتم ، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم ، واختلافهم إلى أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه) .

وشككنا في كون الجزء جزء حال العجز أيضاً فمقتضى الأصل هو البرائة عن الباقي عقلاً ونقلًا، لأنّ الشك في وجوب الباقي شك بدوي والعقل مستقلّ بالبرائة عنه فإنّ العقاب على تركه بلا بيان والمواخذة عليه بلا برهان كما أنّ حديث الرفع وامثاله يشمله بلا كلام.

وربما يقال: أنّ قضية الاستصحاب وجوب الباقي في حال العجز أيضاً، لأن وجوبه قبل العجز كان متيقناً وشك في ارتفاعه حال العجز والأصل بقاءه. ولكنه مخدوش بأنّه إن أريد بالمستصحب وجوب الكل فليس بصحيح لعدم بقاء الموضوع ولا يجري الاستصحاب مع عدمه، وإن أريد الوجوب الضمني أو الغيري فهو أيضاً مرفوع قطعاً فإنّ سائر الاجزاء على فرض كونها مأموراً بها أنّها تكون مأموراً بها بالأمر النفسي الاستقلالي وهو مشكوك الحديث فالامر الغيري مقطوع الارتفاع والنفسي مشكوك الحدوث.

اللهم الآن يقال بصحة القسم الثالث من استصحاب الكلي فيمكن استصحاب كلّ الوجوب الجامع بين المرفوع والحادث، أو يقال بأنّ تعيين

ومن ذلك ظهر الإشكال في دلالة الثاني أيضاً ، حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها ، لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها .

هذا مضافاً إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوماً ، لعدم اختصاصه بالواجب ، ولا مجال معه لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم ، إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوباً كان أو ندباً ، بسبب سقوطه عن المعسور ، بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه ، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك ، كما أن الظاهر من مثل (لا ضرر ولا ضرار) هو نفي ما له من تكليف أو وضع ، لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة

الموضوع في الاستصحاب مبني على المسامحة العرفية لا على الدقة العقلية، فيمكن القول ببقاء الوجوب النفسي المتعلق بنهاية الأجزاء بالنسبة الى باقيةا في حال العجز كما لا يخفى. مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

واستدل على وجوب باقي الاجزاء في حق العاجز بها لا يخلو عن الاشكال، كالأستدلال بعموم الرواية النبوية (ص) «إذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» وعموم الحديث العلوي (ع) «الميسور لا يسقط بالمعسور» وعموم «ما لا يدرك كله لا يترك كله، والوجه في دلالة النبوي هو جعل الشيء عبارة عن المركب فأمر صلى الله عليه وآله وسلم باتيان ما يتمكن منه.

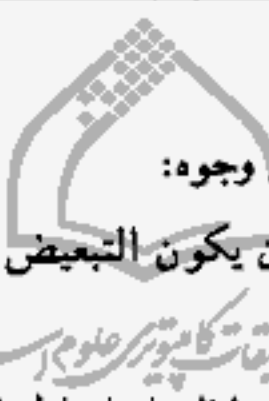
وفيه ما لا يخفى من ضعف السند من غير انجبار بعمل الاصحاب كما توهم، لأن عمل الاصحاب بها ينطبق مع مضمون الرواية لا يدل على أن مستندهم في العمل هو تلك الرواية، بل أنها يكون مستندهم اخبار خاصة في موارد مخصوصة، والشاهد على ذلك أنهم لم يعملوا في كل مورد يكون مشمولاً لها كما لا يخفى، بل اقتصروا في مقام العمل بها ورد على حكمه خبر خاص ودليل

على جريان القاعدة في المستحبات على وجه ، أولا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر ، فافهم .

وأما الثالث ، فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي لا الأفرادي ، لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به - واجباً كان أو مستحباً - عند تعذر بعض أجزائه ؛ لظهور الموصول فيما يعمها ، وليس ظهور (لا يترك) في الوجوب - لو سلم - موجباً لتخصيصه بالواجب ، لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي ، وكيف كان فليس ظاهراً في اللزوم ها هنا ، ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام .

مخصوص .

ومن ضعف الدلالة من وجوه:

الأول انه كما يحتمل ان يكون التبعض بلحاظ الاجزاء يحتمل ايضاً ان يكون بلحاظ الافراد.  مركز تحقيق كايپوير علوم اسلامی الثاني أنه وان سلمنا دلالتها بلحاظ الاجزاء لو خلّيت ونفسها لكنه بملاحظة موردها لا محيص عن كونه بلحاظ الافراد حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحجج بعد امره به.

الثالث انه لم يظهر منه أنه كان في مقام التشريع والتأسيس، بل يحتمل كونه في مقام الارشاد والموعظة والنصيحة، بل هذا الاحتمال اقوى من الاول، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان في مقام ردع السائل عن تكرار الحجج.

واما رواية الميسور فهي ايضاً مثل سابقها في ضعف السند وعدم الانجبار، وكذلك في الدلالة، فانه لم يعلم أنه ورد في مقام التشريع وتأسيس امر متعلق بالاجزاء الميسورة، بل يمكن ان يكون في مقام الارشاد وبيان امر عادي من العاديات.

ثم إنه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً ، كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضاً ؛ لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفاً ، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة ، وإن كان فاقد الشرط مباحناً للواجد عقلاً ، ولأجل ذلك ربما لا يكون الباقي - الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنها - مورداً لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً ، وإن كان غير مباحين للواجد عقلاً .

نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئته للعرف ، وإن عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد ، من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد ، أو بمعظمه في غير الحال ، وإلا عد أنه ميسوره ، كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك - أي للتخطئة - وأنه لا يقوم بشيء من ذلك .

مضافاً الى أنه على فرض دلالتها على المطلوب يلزم كثرة التخصيص المستهجن.

وأما رواية «ما لا يدرك» فهي أيضاً كاختيها في ورود ما ورد عليهما، مضافاً الى أن الإدراك إنما يطلق بالاضافة الى المنافع والمصالح ومعلوم أن إدراك المصلحة والمنفعة فرع ثبوتها، فالترغيب بأدراك ما يمكن ادراكه من المصلحة إنما يتصور ويصح فيما كان له مراتب من المصلحة ولم يمكن ادراك تمامها فيأمر الشارع بأدراك مرتبة يمكن ادراكها مثل ادراك الكمالات، والرواية بهذا المعنى لا تدل على ما نحن بصدد من وجوب سائر الأجزاء، وذلك لأن ترتب المصلحة عليها وكونها بهذا الاعتبار مأموراً بها أول الكلام كما لا يخفى، وبنفس هذا الحديث لا يمكن احراز المصلحة فيها وأنها تكون مأموراً بها فأنها على ما ذكرناه أنفاً إنما يكون في مقام الترغيب الى ادراك ما يكون ترتب المصلحة عليه محرراً من الخارج لا من نفس هذا الترغيب، هذا مضافاً الى اشكالات القوم عليها فراجع كلامهم، وافهم.

وبالجملة : ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق كان المرجع هو الإطلاق ، ويستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه ، أو بمقدار يوجب إيجابه في الواجب واستحبابه في المستحب ، وإذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطيطاً أو تخصيصاً في الأول ، وتشريعاً في الحكم ، من دون الاندراج في الموضوع في الثاني ، فافهم .

تذنيب : لا يخفى أنه إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطية ، وبين مانعيته أو قاطعيته ، لكان من قبيل المتباينين ، ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين ، لإمكان الاحتياط بإتيان العمل مرتين ، مع ذاك الشيء مرة وبدونه أخرى ، كما هو أوضح من أن يخفى .

قوله: تذنيب لا يخفى أنه إذا دار الأمر... الخ

إعلم أنه إذا دار الأمر بين شرطية شيء للمأمور به أو مانعيته ، أو بين جزئية شيء ومانعيته هل يقتضي الأصل البرائة أو التخيير أو الاحتياط فيه احتمالات، أما البرائة فلا وجه لتوهم جريانها كما هو أوضح من أن يخفى، ضرورة أن مورد جريانها هو الشك في التكليف لا المكلف به بعد العلم بنفس التكليف كما هو المفروض في المقام، فإن المفروض هو العلم بأن الشيء الكذائي أما أن يكون مأموراً به أو منهيّاً عنه، ومعه لا يجري البرائة قطعاً.

وأما التخيير فقد ذهب إليه الشيخ الانصاري قدس سره في أحد قوليه، وملخص ما افاده في وجهه أن الأمر في المقام دائر بين المحذورين ولا يمكن الموافقة القطعية والعقل بحكم بالتخيير بين الموافقة الاحتمالية في طرف الفعل أو الترك، لعدم خلو المكلف عن أحدهما لا محالة، ولا مرجح لأحدهما بالخصوص دون الآخر، والقول بإمكان الموافقة القطعية باعتبار إمكان تكرار العمل والإتيان به تارة مع الجزء الكذائي وأخرى بدونه لا وجه له، لأنه مستلزم لفوات

ما يعتبر في العبادة من القصد التفصيلي والجزم بأن العمل مأمور به. ولكن التحقيق هو أن المقام مورد جريان الاحتياط، وذلك لأن الأمر في المقام دائر بين المتباينين، لا الأقل والاكثَر حتى يقال بالبرائة ولا المحذورين حتى يقال بالتخير، لأن الأمر في المأمور به دائر بين كونه مشروطاً بشرط الشيء، وكونه مشروطاً بشرط لا، والنسبة بينهما التباين، ومقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط بتكرار العمل.

ومحذور فوات نية الجزم والقصد التفصيلي مدفوع، أولاً بعدم دليل على اعتبارها، وثانياً بأن المحذور حاصل على كل حال سواء أقلنا بالتخير أم بالاحتياط، لأن الواقع لا يصير معلوماً تفصيلياً لنا بواسطة حكم العقل بالتخير، فإن التخير لا يكون شرعياً كشف عنه العقل، فافهم.

مركز تحقيق كاتويز علوم اسلامی

* * *



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

خاتمة : في شرائط الأصول

أما الاحتياط : فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً ، بل يحسن على كل حال ، إلا إذا كان موجباً لاختلال النظام ، ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار فيها ، وتوهم كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى - وهو ينافي قصد الامثال المعبر في العبادة - فاسد ؛ لوضوح أن التكرار ربما يكون بداعٍ صحيح عقلائي ، مع أنه لو لم يكن بهذا الداعي وكان أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا داعٍ له سواء لما ينافي قصد الامثال ، وإن كان لاغياً في كيفية امثاله ، فافهم .

قوله: خاتمة في شرائط الأصول... الخ

ذهب بعض أنه لا بدّ في جريان كلّ واحد من الاحتياط والتخيير والبرائة من شرط الفحص عن الدليل في العمل على طبقه، ولكن التحقيق في ذلك كما عليه جلّ المحققين أنه لا يعتبر في العمل على طبق الاحتياط وحسنه امر زائد على تحقق موضوعه وهو احراز الواقع المشكوك بالإتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في تحقق الواقع ولو بتكرار العمل.

وتوهم اعتبار الفحص في العمل بالاحتياط بتوهم اعتبار نيّة الوجه

بل يحسن أيضاً فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف لثلا يقع فيها كان في مخالفته على تقدير ثبوته ، من المفسدة وفوت المصلحة .

وأما البراءة العقلية : فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف ، لما مرت الإشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما .

وأما البراءة النقلية : ف قضية إطلاق أدلتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها ، كما هو حالها في الشبهات الموضوعية ، إلا أنه استدل على اعتباره بالإجماع وبالعقل ، فإنه لا مجال لها بدونه ، حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات ، بحيث لو تفحص عنه لظفر به .

التفصيلي في العبادات فيما يمكن الظفر بالحجة على الحكم، مدفوع أولاً بعدم دليل على اعتباره، بل يمكن دعوى القطع على عدم اعتباره لاستكشاف ذلك من طريق القطع بعدم ورود دليل على اعتباره في الأخبار والآثار، ولا يكون في البين إجماع محقق وإن كان ادّعاء بعض، ويمكن أن يكون مدرك المدعي للإجماع فتوهم في بعض الفروع واستنباطه لذلك من فتاويهم، لا أن هذا العنوان بخصوصه معقد إجماعهم.

وثانياً أن القصد والنية من شئون الطاعة والامتثال، والحاكم فيها هو العقل لا الشرع، والعقل لا يعتبر في حصول الطاعة أزيد من قصد امتثال امر المولى ولو رجاءً.

وأما البرائة فتارة يقع الكلام في شرط العمل على طبقها، وأخرى في آثارها بعد العمل بها من غير رعاية ما هو شرط في أعمالها وثالثة في أحكامها بعد العمل بها كذلك.

أما الأول فلا شبهة في اشتراط الفحص عن الدليل واليأس عن الظفر

ولا يخفى أن الإجماع هنا غير حاصل ، ونقله لو أنه بلا طائل ، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل ، لقوة احتمال أن يكون المستند للجل - لولا الكل - هو ما ذكر من حكم العقل ، وأن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز ، إما لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال ، أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات ، ولو لعدم الالتفات إليها .

فالأولى الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات والأخبار على وجوب التفقه والتعلم ، والمؤاخذه على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم

به ، وذلك بالإضافة إلى البرائة العقلية أوضح من أن يخفى ، ضرورة عدم استقلال العقل بالبرائة إلا بعدهما ، لأنه مع احتمال البيان من الشرع واحتمال الظفر به لا يستقل العقل بمعذورة المكلف على مخالفة الواقع لأن احتمالها يرفع قبح العقاب .

وأما بالإضافة إلى البرائة العقلية فمع الغض عن قصور أدلتها عن شمولها لمثل المقام ، ومع تسليم إطلاقها مقيدة بالإجماع ، والعقل ، والآيات والأخبار المستفيضة المقطوعة صدورها الدالة على وجوب التفقه والتعلم ، مثل آية النفر ، ومثل رواية عبدالرحمن بن زيد عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة إلا أن الله يحب بغاة العلم» فإنه لا شبهة في تقديمها على أدلة البرائة سنداً ودلالة ، وإنها تكون مقيدة لأدلة البرائة وتكون بعمومها حجة على وجوب الفحص عن أدلة الأحكام وأما التخيير العقلي فالكلام فيه الكلام في البرائة من لزوم الفحص وشرطيته في العمل على طبقه .

وأما الكلام في آثار البرائة إذا عملنا بها قبل الفحص فلا شبهة في

العلم ، بقوله تعالى كما في الخبر : (هلا تعلمت) فيقيد بها أخبار البراءة ، لقوة ظهورها في أن المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم ، لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو إجمالاً ، فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً ، فافهم .

ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضاً بعين ما ذكر في البراءة ، فلا تغفل .

ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام .

استحقاق العقوبة على فرض مخالفة العمل بها للواقع عقلاً ونقلاً، وأنما الكلام في ان هذا الاستحقاق للعقوبة هل هو على مخالفة العمل للواقع او على ترك التعلم فيه وجهان، بل قولان مبنيان على ما تدل عليه الآيات والأخبار الآمرة بتحصيل العلم والتفقه في الدين من الوجوب النفسي كما التزم به الارديبيلي وصاحب المدارك على ما حكى ومال اليه المصنف قدس الله اسرارهم، لما يأتي من الاشكال في المشروط والموقت على القول بعدم الوجوب، او الوجوب الارشادي فيكون الاستحقاق على مخالفة العمل للواقع اذا أدى ترك التعلم اليها.

والتحقيق في ذلك أنه وان كان ظاهر بعضها الوجوب النفسي، لكنه لما كان الاخذ بظاهرها مستلزماً لما لا يلتزم به احد حتى القائل بالوجوب النفسي من كون الجاهل مستحقاً للعقابين في صورة مخالفة العمل للواقع بخلاف العالم التارك، مع أنه يمكن دعوى القطع بخلافه، فلا بد من رفع اليد عن ظاهرها وحملها على الارشاد، بل يمكن ان يقال: ان هذا القطع منا يكون بمنزلة قرينة متصلة توجب صرف ظهورها.

أما التبعة ، فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم والفحص مؤدياً إليها ، فإنها وإن كانت مغفولة حينها وبلا اختيار ، إلا أنها منتبهة إلى الاختيار ، وهو كافٍ في صحة العقوبة ، بل مجرد تركها كافٍ في صحتها ، وإن لم يكن مؤدياً إلى المخالفة ، مع احتمالها ، لأجل التجري وعدم المبالاة بها .

مضافاً الى ما في بعض تلك الأدلة من القرائن اللفظية الدالة على خلاف الوجوب النفسي، مثل ما ورد في بعضها «العالم بلا عمل كالشجر بلا ثمر» .
والقول بأن التعلم واجب بالوجوب المقدمي ايضاً لا وجه له، ضرورة عدم كون العلم مقدمة منحصرة يجب تحصيلها للعمل، لأن الاحتياط ممكن، فالتعلم ليس بواجب اصلاً لا بالوجوب النفسي ولا بالوجوب المقدمي .
وأما ما ذهب اليه بعض من القول بالوجوب النفسي لأجل التفصيص عن اشكال يرد على القول بعدم الوجوب النفسي في الواجب المشروط او الموقت من أن ترك التعلم قبل حصول الشرط وحضور الوقت بالاضافة اليهما وان كان مؤدياً الى المخالفة الا أنه لا مصحح لاستحقاق العقوبة اصلاً لا بالاضافة الى ترك التعلم، وهو اوضح من ان يخفى، وذلك لأن التعلم على فرض عدم وجوبه النفسي اما ان لا يكون واجباً اصلاً كما استظهرناه من الاخبار، وأما ان يكون واجباً مقدّمياً غيرياً، وعلى أي تقدير لا بأس بتركه، أما الاول فواضح، وأما على الثاني فلأن التكليف المتعلق بالمشروط او الموقت قبل الشرط والوقت لا يكون فعلياً حتى يتعلّق التكليف بمقدّماته، ولا بالاضافة الى مخالفة العمل للواقع، لأن المكلف حين العمل يكون غافلاً عن الواقع ولا يصح توجه التكليف الى الغافل، وبالجملة لا يكون في البين تكليف فعلي حتى يستحق العبد العقوبة على مخالفته، مع أن مثل هذا العبد لا يخلو من الاستحقاق، فلا بدّ من الالتزام بالوجوب النفسي فيكون العقوبة على ترك التعلم.

نعم يشكل في الواجب المشروط والمؤقت ، لو أدى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما ، فضلاً عما إذا لم يؤد إليها ، حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي أصلاً ، لا قبلهما وهو واضح ، ولا بعدهما وهو كذلك ، لعدم التمكن منه بسبب الغفلة ، ولذا الثجا المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك (قدس سرهما) إلى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسياً تهيئاً ، فتكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفة .

فيمكن الجواب عنه بأنه ان كان التارك للتعلم قبل الشرط والوقت ملتفتاً وبعدهما متردداً فيجب عليه حينئذ طلب العلم للعمل، وعلى فرض الترك يستحق العقوبة بلا اشكال، وان لم يكن كذلك بل كان غافلاً فالحكم باستحقاق العقوبة على المخالفة لا على ترك التعلم لاستقلال العقل باستحقاق مثل هذا العبد العقوبة وحسن مؤاخذته، ضرورة أنه وان كان بعد حصول الشرط وحضور الوقت غافلاً، إلا أن مثل تلك الغفلة مستندة إليه باعتبار كونه متمكناً من التعلم قبلها، فيستند المخالفة الى اختياره ولو بالواسطة، وهذا المقدار من الاختيار كاف في حسن المؤاخذه والاستحقاق عند العقل، فإن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فلا وجه لكون هذا الاشكال منشأً للالتزام بالوجوب النفسي فافهم.

ويمكن الذب عن الاشكال ببيان اوفى، وهو ان الخطابات الواقعية التي انشأت مطلقاً، من غير تقيّد بالعلم والجهل والالتفات والغفلة لعدم معقولية التقيّد بشيء منها للزوم الدور، إلا أنها أنشأت ليعلم المكلف بها فينبعث عنها، فان لم يطلع عليها وكان عدم اطلاعه مستنداً الى امر خارج عن اختياره مثل ما اذا استفرغ الوسع في تحصيلها ولم يظفر بها او كانت مغفولة عنها رأساً بحيث لم يلتفت اليها ولو في زمان اصلاً، فلا شبهة في معذوريته عقلاً ونقلًا.

فلا إشكال حينئذ في المشروط والمؤقت ، ويسهل بذلك الأمر في غيرهما لو صعب على أحد ، ولم تصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلاً مغفولاً عنه وليس بالاختيار ، ولا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال إلا بذلك ، أو الالتزام بكون المشروط أو المؤقت مطلقاً معلقاً ، لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم ، فيكون الإيجاب حالياً ، وإن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه ، ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته .

وأما إذا كان عدم اطلاعه مستنداً إلى نفسه بان كان متذكراً ولو في وقت من الاوقات، مطلقاً سواء اكان قبل حصول الشرط وحضور الوقت ام بعدها، فانه حينئذ لا يكون معذوراً في مخالفة الواقع وان كان حين توجه الخطاب غافلاً عنه.

فإن غفلة الملتفت في زمان ولو قبل توجه الخطاب لا تكون مانعة عن استحقاق العقاب على ترك الواقع عند العقل خصوصاً بعد ورود تلك الاخبار الدالة على أن الشرع لا يرضى بترك الاحكام ولو بترك تعلمها فإنه يكون طريقاً الى تنجزها وان كانت حين العمل مغفولاً عنها.

وإن لم يكن كذلك، بل كانت غفلة مثل هذا الشخص مانعة عن التنجز وعذراً في المخالفة فلماذا لا تكون مانعة في الواجب المطلق مع أن عدم معقولية توجه الخطاب وفعليّة التكليف بالنسبة الى الغافل على السواء، وكذا بالنسبة الى الجاهل المقصر، مع أن هذا المستشكل لم يلتزم بمعذورية الغافل في الواجب المطلق، ولا بمعذورية الجاهل المقصر.

وبالجملة تلك الاخبار والآيات تكون حجةً وطريقاً الى أنه صدرت احكام لا بد من امتثالها مطلقاً، مطلقة كانت او مشروطة، فتصير الأحكام بمعونة

وأما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت ، كما هو ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور ، فلا محيص عن الالتزام يكون وجوب التعلم نفسياً ، لتكون العقوبة - لو قيل بها - على تركه لا على ما أدى إليه من المخالفة ، ولا بأس به كما لا يخفى ، ولا ينافيه ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنما هو لغيره لا لنفسه ، حيث أن وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجباً غيرياً يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدماً ، بل للتهيؤ لإيجابه ، فافهم .

تلك الاخبار فعلية ومنجزة، وان كانت حين العمل وبعد وجود الشرط وحضور الوقت مغفولاً عنها، وذلك لأن تلك الاخبار، وان كانت بلسان الترغيب اليها وبصورة الارشاد، لكنها توجب تنجز الواقع فانها تكون بمنزلة العلم بها فتصير منجزة.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الأوامر الواردة في تلك الأخبار والآيات أوامر طريقه الى عدم رضى الشارع بترك الاحكام، وعدم معذورية تاركها بواسطة الجهل بها والغفلة عنها، نظير الاخبار الدالة على حجّية الأمارات، فانها تكون طريقاً الى حجّيتها، وعلى هذا يكون استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع، لا على ترك التفقه والتعلم، من غير توجه الاشكال في الواجب المشروط والموقت. ومع الغضّ عما ذكرنا في رد الاشكال وتسليمه يقال: إنّ الآيات وكذلك الاخبار ان كانت بنفسها دالة على الوجوب النفسي فلا بدّ من القول باستحقاق العقوبة على ترك التعلم مطلقاً، سواء أكان الترك مفضياً ومؤدياً الى مخالفة الواقع ام لا، وكذلك سواء أكان في الواجبات المطلقة او المشروطة، غاية الأمر أنّه ان كان مؤدياً الى مخالفة الواقع وكان المكلف ملتفتاً حين العمل وبعد وجود الشرط وحضور الوقت، فلا بدّ من القول باستحقاق العقوبتين: احديهما على ترك التعلم، والاخرى على مخالفة الواقع، وان لم تكن بذواتها دالة على المطلوب ولكن تحمل

وأما الأحكام ، فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة ، بل في صورة الموافقة أيضاً في العبادة ، فيها لا يتأتى منه قصد القربة وذلك لعدم الإتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة والإجزاء ، إلا في الإتمام في موضع القصر أو

على الوجوب النفسي باعتبار توجه الاشكال على فرض عدم الوجوب النفسي، يقال: أن توجه الاشكال المذكور لا يوجب ظهور الأدلة في ذلك، بل يوجب صرف ظهورها عن ذلك، وإنما يوجب ذلك إذا دل دليل قطعي على أن مثل هذا العبد مستحق للعقوبة في الجملة، ودار الأمر بين أن يكون على ترك التعلم أو على مخالفة الواقع، فيكون عدم فعالية التكليف بالاضافة الى الغافل باعتبار عدم معقوليتها بالاضافة اليه دليلاً على عدم الاستحقاق على مخالفة الواقع، فيتعين الاستحقاق على ترك التعلم، وبطريق البرهان الإتيي يكون ذلك كاشفاً عن الوجوب النفسي، وليس دليل قطعي على ما ذكر، ومعه نلتزم بعدم الاستحقاق مطلقاً لا على ترك التعلم ولا على ترك الواقع كما لا يخفى، وعلى هذا فلا يكون الاشكال المذكور دليلاً على الوجوب النفسي، ولا قرينة على ارادته منها.

ومما ذكرنا ظهر لك أنه لا حاجة في الذب عن الاشكال بالالتزام بكون المشروط والموقت مطلقاً معلقاً، كما التزم به بعض الاجلة فافهم.

قوله: وأما الاحكام فلا اشكال في وجوب الاعادة في صورة

المخالفة... الخ

اعلم أن هذا البحث تارة يلاحظ بالاضافة الى من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، واخرى بالنسبة الى المجتهد، أما البحث بالنسبة الى المقلد فيكون ايضاً تارة بالنسبة الى نفسه، واخرى بالنسبة الى المفتي الذي يكون قوله حجة بالاضافة الى مقلده فيها اذا استفتى منه عن صحة علمه الذي وقع منه بلا تقليد ولا احتياط.

الاجهار أو الاخفات في موضع الآخر ، فورد في الصحيح - وقد أفتى به المشهور - صحة الصلاة وتماميتها في الموضعين مع الجهل مطلقاً ، ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها ؛ لأن ما أتى بها وإن صحت وتمت إلا أنها ليست بمأمور بها .

أما الاول فان تذكر بعد العمل أن للعمل احكاماً فشك في صحة عمله وأنه هل كان مطابقاً للواقع أولاً ، فلا بد حينئذ ان يرجع الى من يكون قوله حجة في حقه في زمان السؤال ، وبعد استفتائه عن يكون قوله حجة في حقه في هذا الحال يأتي البحث الثاني في تكليف المفتي ، وهو ان يلاحظ عمل المستفتي ، فإن كان عمله مطابقاً لرأيه ورأي من كان قوله حجة في حقه في زمان العمل ، فلا شبهة في صحة عمله ظاهراً ، فلا بد له من الإفتاء بصحة جزماً ، وان كان عمله مخالفاً لرأي احدهما فلا يخلو أما ان يكون مخالفاً لرأي من كان قوله حجة في حقه في زمان العمل وموافقاً لرأيه ، مثلاً إذا صلى المقلد بلا سورة ، وكان رأي المجتهد الذي وجب عليه ان يقلده حين العمل وجوب السورة ورأي المجتهد الذي يستفتي عنه حين السؤال عدم وجوبها ، وأما ان يكون بالعكس ، وعلى الاول فإن كان مستند رأي المفتي القطع او الدليل القاطع الذي لم يكن عنده معارض بحيث يقطع بخطأ المفتي السابق فلا شبهة في أنه يجب عليه ان يفتي بصحة عمل المقلد ، فإنه يرى عمله مطابقاً للواقع ، وان كان مخالفاً لرأي من كان يقلده حين العمل ، فإن مخالفة العمل للطريق مع موافقته للواقع وادراك مصلحته لا يضر شيئاً .

اللهم ألا ان يقال أن الاحكام الواقعية تنقلب عما هي عليها من المصالح الى ما أدت اليه الطريق ، ومن جملته رأي المجتهد بالنسبة الى المقلد فعلى هذا لم يأت المقلد بها هو وظيفته حتى في نظر المجتهد الذي استفتى منه ، وهذا واضح

إن قلت : كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها ؟ وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها ، حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها ؟ كما هو ظاهر إطلاقاتهم ، بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصراً أو جهراً ، ضرورة أنه لا تقصيرها هنا يوجب

لا خفاء فيه، ولكن الانقلاب ممنوع بل باطل غير معقول كما بيناه في حجة الأمارات فراجع.

وأما ان كان مستند قول المفتي في مقام السئوال هو اصل البرائة من وجوب السورة مثلاً، فالإفتاء بالصحة مشكل بل ممنوع، وذلك لأن البرائة تجري في مورد لم يكن حجة على الحكم، والمقام خلاف ذلك فإن قول المفتي السابق بالوجوب أنها كان عن حجة فلا يجوز للمفتي السئوال الإفتاء بالصحة بمقتضى البرائة فإن عمل السائل كان بنظره مخالفاً للحجة قطعاً ومطابقته للواقع مشكوك، فلا وجه للحكم بالصحة شرعاً.

وكذلك القول اذا كان مستند القولين خبرين متعارضين متكافئين في جميع الجهات، وقلنا في مسألة تعارض الخبرين بالتخير الشرعي بمعنى اناطة حجة كل واحد منها بالخصوص في حق المختار باختياره، ومقتضى ذلك حجته من حين اختيار لا قبله وعلى ذلك يكون الخبر الدال على جزئية السورة مثلاً حجة للمفتي السابق باعتبار اختياره له، وغيره ليس بحجة، والخبر الدال على عدم الجزئية يكون حجة للمفتي اللاحق باعتبار اختياره له، فيكون عمل السائل مخالفاً للحجة بنظر المفتي اللاحق ايضاً ومطابقته للواقع مشكوك فعلاً، وقيام الحجة على عدم الجزئية لدى المفتي اللاحق لا يؤثر في ثبوت عدم الجزئية في زمان العمل، لأن حجة احد المتعارضين أنها تكون من حين اختياره لا قبله كما قلنا. هذا كله في صورة مخالفة العمل لرأي المفتي السابق وموافقته لرأي

استحقاق العقوبة ، وبالجمله كيف يحكم بالصحة بدون الأمر ؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة ؟ لولا الحكم شرعاً بسقوطها وصحة ما أتى بها .

قلت : إنما حكم بالصحة لأجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها ، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر ، وإنما لم يؤمر بها لأجل أنه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتم .

اللاحق، وأما العكس وهو صورة المطابقة مع رأي السابق والمخالفة مع رأي اللاحق فالحكم بالصحة وعدمها مبنّى على الإجزاء وعدمه مضافاً الى شيء زائد في المقام، وهو أنه هل يعتبر في الإجزاء على القول به الإتيان بالعمل بانياً على قيام الحجة وهذا فرع العلم بها كما لا يخفى، او يكفي صرف مطابقة العمل للحجة، فان قلنا بالإجزاء وكفاية المطابقة ولو اتفاقاً، فلا شبهة في صحة عمل المقلّد في المقام ولا بد للمفتي من ان يفتي بها اذا كان رأيه ذلك واما اذا لم نقل بالإجزاء، او قلنا بالإجزاء ولكن لم نقل بكفاية المطابقة الاتفاقية فالحكم فيه الفساد والإفتاء به، ووجهه ظاهر.

ولكن التحقيق هو الاول لظهور ادلة الاصول بل والأمارات في الاجزاء كما فصلناه في مقامه، وظهورها في الاجزاء أنها يكون بنحو الاطلاق بحيث يشمل صورة المطابقة الاتفاقية، فالحكم بالصحة فيه قوي، فافهم وتأمل.

هذا كله بالإضافة الى العبادات، وأما المعاملات فالامر فيها بالنسبة الى الإجزاء كذلك، لأنه يمكن ان يقع المعاملة على طبق الأمر الظاهري والحجة، مثل ان يكون وقوع البيع بالفارسية على طبق فتوى المفتي الذي يجب الرجوع اليه سبباً وموجباً للملكية في حال الجهل بالواقع، مثل وقوعه على طبق الواقع في حال العلم بالواقع، هذا في مقام الثبوت، واما في مقام الاثبات فمقتضى

وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة فإنها بلا فائدة ، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها ، ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً - مع تمكنه من التعلم - فقد قصر ، ولو علم بعده وقد وسع الوقت .

الاصول والاطلاقات هو حصول الملكية بما جعله الشارع في مقام الظاهر سبباً ومقتضياً للملكية.

والحاصل أن الحكم بالصحة او الفساد في المعاملات، اذا وقعت مطابقة لفتوى من يجب الرجوع اليه في وقت العمل، وكانت مخالفة لفتوى المجتهد الذي يجب الرجوع اليه في الحال، هو الحكم في العبادات في كونه مبتنياً على الاجزاء وعدمه فان استظهر المفتي اللاحق من ادلة حجية قول المفتي السابق الاجزاء فلا بد له من الافتاء بالصحة، والآ فبالفساد، اللهم الا ان يقال: ان المعاملات تعتبر وجودات باقية الى زمان المفتي اللاحق وما بعده، وعلى هذا يكون الوجود البقائي منها بمنزلة الوجود الحدوثي منها في ترتب الآثار والاحكام، فلا بد من حين السؤال من ترتيب الاحكام والآثار التي تكون للمعاملة على رأي المفتي اللاحق، ويجب عليه ان يفتي بما يستنبطه من الادلة، وان كانت مخالفة للاحكام المترتبة سابقاً، فافهم.

اذا عرفت ذلك فاعلم انه خرج عن هذه الكلية اعني وجوب الاعادة والقضاء على الجاهل المتمكن من التعلم في صورة المخالفة موردان: الاتمام في موضع القصر، والجهر او الإخفات في موضع الآخر، وذلك لورود النص الصحيح المفتى به بين الاصحاب على صحة الصلوة وتماميتها في الموضعين مع الجهل مطلقاً ولو كان عن تقصير، ولا كلام في هذا الحكم، ولكنه يشكل الأمر من جهة اخرى بل من جهتين:

فانقدح أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام ، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات ، وإن كان الوقت باقياً .

الأولى أن الأمر الواقعي المتعلق بالآخفات مثلاً او المتعلق بالقصر بالإضافة الى الجاهل فعلي ومنجز فتكون الصلوة المأمور بها هي غير ما اتى بها في هذا الحال والمأتى بها غير مأمور بها، وعلى فرض عدم كونها مأموراً بها كيف يحكم بصحتها، مع أن صحة العمل تتوقف على الإتيان به على طبق الأمر؟

الجهة الثانية أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلوة المأمور بها واقعاً مع الحكم بعدم وجوب الإعادة فيها اذا تمكّن، فإنه ان كانت الصلوة المأتى بها بمنزلة الصلوة المأمور بها فالإتيان بها موجب لسقوط الأمر الواقعي، ومع سقوط الأمر لا يقال بالاستحقاق، وان لم تكن موجبة لسقوط الأمر فلا وجه لعدم وجوب الإعادة فكيف يجمع بينهما؟

ويمكن الجواب عن الاشكال الاول بوجهين:

الأول أنه يمكن ان تكون تلك الصلوة مأموراً بها على نحو الترتب، فالحكم بصحتها أنها يكون باعتبار وقوعها على وفق الأمر.

الثاني أن الصحة ليست عبارة عن وقوع العمل على وفق الأمر، بل هي عبارة عن وقوعه على وفق المصلحة، والحكم بالصحة في المقام انها يكون باعتبار اشتغال الصلوة الكذائية على مصلحة تامة في حد ذاتها وانما لم يؤمر بها لمزاحمة ما يكون اتم واقوى منها.

وأما الجواب عن الاشكال الثاني فهو أن الحكم باستحقاق العقوبة أنها يكون باعتبار فوت مصلحة الاقوى التي فوتها المكلف باختياره، والحكم بعدم وجوب الإعادة مع التمكن أنها يكون باعتبار استيفاء مقدار من المصلحة بتلك الصلوة بحيث لا يبقى مجال لاستيفاء المقدار الفائت منها حتى يأمر الشارع بها

إن قلت : على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً ، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام ، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام .

قلت : ليس سبباً لذلك ، غايته أنه يكون مضاداً له ، وقد حققنا في محله أن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلاً .

لا يقال : على هذا فلو صلى تماماً أو صلى إخفاتاً - في موضع القصر والجهر مع العلم بوجودهما في موضعهما - لكانت صلاته صحيحة ، وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر .

فإنه يقال : لا بأس بالقول به لو دل دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة

ثانياً.

قوله: إن قلت على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب... الخ

هذا اشكال من المصنف قدس سره على نفسه واجاب عنه بقوله: ليس سبباً بل يكون مضاداً، والضمّ ليس سبباً لعدم ضده بل يكون مقارناً له، وصرف المقارنة لا يصيّر حراماً حتى يوجب الفساد.

ولكن التحقيق فيه هو السببية لا الضدية، لأن حقيقة التضاد عدم امكان اجتماع الضدين في موضوع واحد في زمان واحد، والمقام ليس كذلك، لأن تفويت الآخر ليس من جهة عدم امكان إتيان الآخر في ذلك الزمان، بل يكون من جهة عدم الامكان مطلقاً ولو في الازمنة اللاحقة.

والحاصل أن تفويت الواقع بتلك الصلوة ليس من جهة عدم امكان اجتماع الواقع مع تلك الصلوة، فإنه مع قطع النظر عن التفويت يمكن الإتيان بالواقع ايضاً ولو في الزمان اللاحق، فعدم الامكان أنها يكون باعتبار عليّة

ولو مع العلم ، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل ، ولا بعد أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالي العلم بوجوب شيء والجهل به ، كما لا يخفى . وقد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون المأتي في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب ، وقد حققناه في مبحث الضد امتناع الأمر بالضدين مطلقاً ، ولو بنحو الترتب ، بما لا مزيد عليه فلا نعيد .

ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران :

أحدهما : أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى .
ثانيهما : أن لا يكون موجباً للضرر على آخر .

الصلوة المأتي بها لفوات الواقع، وعلى هذا فالصلوة الكذائية تقع مبغوضة فلا تصلح للتقرب أصلاً.

ويمكن أن يقال في الذب عن الاشكال بأن الدليل الدال على الصحة يكشف عن عدم كون العمل عصبياً للواقع، وذلك لدلالة الدليل على أن العمل في هذا الحال واف بنهاج مصلحة الواقع في غير حال الجهل، فيكون مسقطاً للأمر الواقعي فلا يكون في البين مخالفة ولا تفويت.

ودعوى الاجماع على أن الجاهل المقصر مستحق للعقوبة ممنوعة لا سيما في خصوص المقام، فإن الاجماع على فرض حصوله لا يكون في خصوص المقام بل في مطلق الجاهل المقصر، والمتيقن من معقده ولو بقرينة الاخبار الواردة في المقام غير ذلك المورد، فافهم.

ثم أنه ذكر لجريان اصل البرائة شرطان آخران:

احدهما أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، مثل ما اذا كان الرجل مستطيعاً وشك في أن ذمته مشغولة بدين أولاً، بحيث أن لم يكن عليه دين كان مستطيعاً وآلاً فلا، فمقتضى جريان البرائة في الدين هو

ولا يخفى أن أصالة البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهة البدوية بعد الفحص لا محالة تكون جارية ، وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية والإباحة أو رفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية ، لو كان موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً له فلا يحصى عن ترتبه عليه بعد إحرازه ، فإن لم يكن مترتباً عليه بل على نفي التكليف واقعاً ، فهي وإن كانت جارية إلا أن ذاك الحكم لا يترتب ، لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها ، وهذا ليس بالاشتراط .

وأما اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر ، فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر وإن لم يكن مجال فيه لأصالة البراءة ، كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية ، إلا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد ، بداهة أن الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً ، فإن كان المراد من الاشتراط ذلك ، فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي ، لا خصوص قاعدة الضرر ، فتدبر ، والحمد لله على كل حال .

ثبوت الاستطاعة التي تكون موضوعاً لوجوب الحج ، وهو كما ترى ، ضرورة إطلاق أدلة البرائة ، ولا دليل على الشرط المذكور ، والملازمة المذكورة ليست مانعة عن الجريان أصلاً كما لا يخفى .

وثانيهما أن لا يكون موجباً للضرر على آخر ، وهذا الشرط أيضاً في غير محله ، لأن مورد جريان البرائة ما لم يكن فيه دليل اجتهادي :

وبعبارة أخرى موضوع البرائة هو خلو الواقعة عن الدليل الاجتهادي ، فكل مقام تشمله قاعدة الضرر لا يبقى فيه مجال للبرائة لانتفاء موضوعها ، وذلك لا يختص بقاعدة الضرر بل يعمها وسائر الأدلة ، فالشرط المزبور ليس شرطاً زائداً على نفس تحقق الموضوع حتى يجعل شرطاً مختصاً بقاعدة الضرر ، فافهم .

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاختصار ، وتوضيح مدركها وشرح مفادها ، وإيضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولى أو الثانوية ، وإن كانت اجنبية عن مقاصد الرسالة ، إجابةً لالتماس بعض الأحبة ، فأقول وبه أستعين :

إنه قد استدل عليها بأخبار كثيرة :

منها : موثقة زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام : (إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار ، وكان منزل الأنصاري بباب البستان ، وكان سمرة يمر إلى نخلته ولا يستأذن ، فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى ، سمرة ،

قوله: ثم أنّه لا بأس بصرف الكلام الى بيان قاعدة الضرر.. الخ
اعلم أنّ مدرك قاعدة الضرر هو الاخبار المستفيضة بل المتواترة، ولا بأس بذكر بعضها وبيان مفادها:

منها ما يكون أصحّ سنداً وأوضح دلالة، وهو ما رواه غير واحد عن زرارة في قصة سمرة بن جندب عن أبي جعفر عليه السلام أنّ سمرة^(١) بن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار، وكان يجيىء ويدخل الى عذقه بغير اذن من الانصاري، فقال الانصاري: يا سمرة لا تفجانا على حال لا نحبّ ان تفجانا عليه، فاذا دخلت فاستأذن، فقال: لا استأذن في

(١) سمرة بفتح الاول وضم الثاني وفتح الثالث، بن جندب بضم الجيم وسكون النون وفتح الدال، صحابي من بني شمع بن فزارة، وكان من أشدّ الناس قسوة وعداوة لاهل البيت عليهم السلام وشيعتهم، وكان لا يبالي بقتل الأبرياء وجعل الأكاذيب وتحريف الكلم عن مواضعه، وهو الذي أخذ أربعمئة ألف درهم من معاوية وحرف آيتين من الكتاب العزيز عن موضعهما، وهو الذي قتل ثمانية آلاف من الشيعة في البصرة في سنة خمسين من الهجرة، وهلك سنة ٥٨ أو ٥٩ أو سنة ٦٠ أو بعدها فإن ابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة) قال: أنّ سمرة عاش حتى حضر مقتل الحسين عليه السلام، وكان من شرطة ابن زياد وبحرّض الناس الى قتاله...

فجاء الأنصاري إلى النبي صلى الله عليه وآله فشكى إليه ، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله وأخبره بقول الأنصاري وما شكاه ، فقال : إذا أردت الدخول فاستأذن ، فأبى ، فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله ، فأبى أن يبيعه ، فقال : لك بها عذق في الجنة ، فأبى أن يقبل ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري : اذهب فاقلمعها وارم بها إليه ، فإنه لا ضرر ولا ضرار .

وفي رواية الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك ، إلا أنه فيها بعد الإباء (ما أراك يا سمرة إلا مضاراً ، اذهب يا فلان فاقلمعها وارم بها وجهه) إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة وغيرها . وهي كثيرة وقد ادّعي تواترها ، مع اختلافها لفظاً ومورداً ، فليكن المراد به تواترها إجمالاً ، بمعنى

طريق، وهو طريقي إلى عذقي، قال: فشكاه الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأتاه فقال: إن فلانا قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذن، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم استأذن في طريقي عذقي؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: خذ عنه ذلك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال صلى الله عليه وآله وسلم: فلك اثنان، قال: لا أريد، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة عذق، فقال: فلك عشرة في مكان كذا وكذا، فأبى، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: خذ عنه ذلك مكانه عذق في الجنة، قال: لا أريد، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أنك رجل مضاد، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، ثم أمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقلعت ورمى بها إليه، وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: انطلق فاغرسها حيث شئت^(١).

(١) فروع الكافي ج ١ ص ٤١٤ - بحار الأنوار ج ٢٢ ص ١٣٥ ط بيروت.

القطع بصدور بعضها ، والانصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف ، وهذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها ، مع أن بعضها موثقة ، فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها ، كما لا يخفى .

وأما دلالتها ، فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع ، من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال ، تقابل العدم والملكة ، كما أن الأظهر أن يكون الضرر بمعنى الضرر جيء به تأكيداً ، كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة ، وحكي عن النهاية لا فعل الاثنين ، وإن كان هو الأصل في باب المفاعلة ، ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاضده من باب المفاعلة ، وبالجمله لم يثبت له معنى آخر غير الضرر .

كما أن الظاهر أن يكون (لا) لنفي الحقيقة ، كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاء ، كناية عن نفي الآثار ، كما هو الظاهر من مثل : (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) و (يا أشباه الرجال ولا رجال) فإن قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاء ، لا نفي الحكم أو الصفة ، كما لا يخفى .

مركز تحقيق كافي في علوم اسلامی

اعلم أنه يمكن القطع بصدور قضية لا ضرر ولا ضرر، مضافاً الى عمل المشهور بها، وهو بنفسه كاف في الأخذ بها والعمل عليها، وهذا لا شبهة فيه، ولكن الكلام في جهات:

الاولى في معنى الضرر وحقيقته فهو على ما افاده المصنف ما يقابل النفع تقابل العدم والملكة فان هذا التقابل عبارة عن عدم وصف لموضوع كان من شأنه ان يكون بذاك الوصف، وهذه الشأنيّة اما ان يلاحظ بالإضافة الى شخص الموضوع، وأما ان يلاحظ الى نوعه، وأما ان يلاحظ الى جنسه، فالضرر باعتبار هذا التقابل عبارة عن عدم النفع، نظير العمى بالنسبة الى البصر.

ولكن هذا الكلام في معنى الضرر خلاف التحقيق، لأن الضرر في العرف امر وجودي وهو عبارة عن النقص مقابل النفع الذي هو ايضاً امر وجودي

ونفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة ، مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة .

وقد انقذ بذلك بُعد إرادة نفي الحكم الضروري ، أو الضرر الغير المتدارك ، أو إرادة النهي من النفي جداً ، ضرورة بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه ، أو خصوص الغير المتدارك منه ، ومثله لو أريد ذاك بنحو التقييد ، فإنه وإن لم يكن ببعيد ، إلا أنه بلا دلالة عليه غير سديد ، وإرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز ، إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب ، وعدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد منها ، بعد إمكان حمله على نفيها ادعاءً ، بل كان هو الغالب في موارد استعماله .

ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها ، أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه ، لوضوح

عبارة عن الزيادة، بل ربما يعتبر لها واسطة مثل رأس المال للتاجر اذا كان باقياً على حاله من دون نقص وزيادة.

الثانية في المقصود من نفي الضرر، اعلم أنه لما كانت كلمة لا موضوعة لنفي الجنس ونفي مدخولها، ومقتضى ذلك نفي الضرر واقعاً وبحسب الوجود الخارجي، ولا يمكن إرادة ذلك لأنه يلزم من إرادته الكذب، فلا بد من إرادة غيره، فإما أن يكون المراد من النفي النهي عن الضرر مطلقاً بنفسه أو بغيره فيكون مفاد القضية تحريم الإضرار، ذهب إلى هذا الوجه صاحب «الجواهر» وهذا الوجه خلاف الظاهر، وأما أن يكون المراد نفي الضرر المقيّد بكونه غير متدارك في الاسلام، فيكون مفاد القضية أنه ليس في الاسلام ضرر إلا وقد جبره الشارع وتداركه بنفع كان جبراناً له^(١).

(١) هذا الوجه حكاه الشيخ في رسالته المطبوعة في ملحقات المكاسب عن بعض الفحول ولم يسمه.

انه العلة للنفي ، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يشبهه ويقتضيه .
ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام ، وتقدم أدلته على أدلتها - مع أنها عموم من وجه - حيث أنه يوفق بينهما عرفاً ، بأن الثابت للعناوين الأولية اقتضائي ، يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته ، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية ، والأدلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الأولية .

نعم ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء ، بل بنحو العلية التامة .

وهذا الوجه ايضاً خلاف الظاهر، وأما ان يكون المراد عدم تشريع الضرر، بمعنى ان الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه الضرر على احد تكليفياً كان مثل وجوب الضوء على من لا يجد الماء الا بثمن كثير، او وضعياً كلزوم البيع مع الغبن مثلاً، وهذا الوجه ايضاً خلاف الظاهر، فإنه يحتاج الى اضرار وتقدير، وهو خلاف الاصل، وذهب الى هذا الوجه شيخنا الانصاري قدس سره هذا.
وأما ان يكون المراد بناء على ما افاده المصنف نفي الحقيقة ادعاء وتنزيلاً وكناية عن نفي الآثار والاحكام المترتبة على الموضوعات وبعبارة أخرى يمكن ارادة نفي الحقيقة استعمالاً وان كانت الارادة الجدوية متعلقة بالآثار، ومثل هذا الاستعمال شائع في المحاورات، ونظيره كثير في الاخبار والآثار، مثل لاصلوة لجار المسجد الآ في المسجد^(١)، ويا اشباه الرجال ولا رجال^(٢) ومقتضى البلاغة فيما لم يترتب عليه اثره المترقب هو نفي حقيقته ادعاءً لا نفي الآثار، فإن ما يكون له

(١) وسائل الشيعة ج ٣ - ابواب احكام المساجد الباب الثاني الحديث الاول عن النبي (ص) أنه قال: لا صلوة لجار المسجد الا في مسجده.

(٢) نهج البلاغة خطبة ٢٧.

وبالجملة الحكم الثابت بعنوان أولي :

تارة يكون بنحو الفعلية مطلقاً ، أو بالإضافة إلى عارض دون عارض ، بدلالة لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له ، فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله .

وأخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً ، حيث كان اجتماعهما قرينة على أنه بمجرد مقتضي ، وأن العارض مانع فعلي ، هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله ، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله ، كما قيل .

ثم انقدح بذلك حال توارد دليلي العارضين ، كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلاً ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين ، وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى ، ولا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب ، بثبوت المقتضي فيهما مع تواردهما ، لا من باب التعارض ، لعدم ثبوته إلا في أحدهما ، كما لا يخفى ؛ هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخرى

اثر يصح التعبير عن نفيه بنفي ذاته، وعلى هذا لا يلزم مجاز ولا خلاف الظاهر ولا الكذب.

ولا يخفى أن هذا الكلام وإن كان يصح في غير هذا المقام مثل لا صلوة لجمار المسجد إلا في المسجد، ولكن في مثل المقام لا يصح لأن حسن التعبير عن نفي الاحكام والآثار بنفي الموضوع أنها يكون فيما كان الحكم المنفي من احكام العنوان المذكور في القضية مثل الآثار المترتبة على عنوان الصلوة في القضية المزبورة، وأما إذا لم يكن كذلك بأن يكون الحكم المنفي من احكام عنوان آخر مما لا يصح ولا يحسن وليس شائعاً في المحاورات والاخبار مثل المقام فإن الحكم الذي اريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للافعال بعناوينها الاولى بما هي

وأما لو تعارض مع ضرر آخر ، فمجمل القول فيه أن الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد أو اثنين ، فلا مسرح إلا لاختيار أقلهما لو كان ، وإلا فهو مختار .

وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره ، فالأظهر عدم لزوم تحميله الضرر ، ولو كان ضرر الآخر أكثر ، فإن نفيه يكون للمنة على الأمة ، ولا منة على تحمل الضرر ، لدفعه عن الآخر وإن كان أكثر .

نعم لو كان الضرر متوجهاً إليه ، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر ، اللهم إلا أن يقال : إن نفي الضرر وإن كان للمنة ، إلا أنه بلحاظ نوع الأمة ، واختيار الأقل بلحاظ النوع منة ، فتأمل .

هي في حال الضرر وطروئه، لا الحكم الثابت لعنوان الضرر لوضوح أنه العلة للنفي، ولا يمكن أن يكون الموضوع مانعاً عن حكمه، بل يكون مقتضياً له، وتلك العناوين التي أريد نفي حكمها غير مذكورة في القضية، ونفي أحكامها بلسان نفي عنوان الضرر وإن كان قد يلزمها مما لا يساعده الاعتبار ويحتاج إلى تعسف. كما لا يخفى على أولي الأبصار، وعلى هذا فاختيار الشيخ الانصاري وموافقة السيد الأستاذ لا يخلو من حسن ووجه وهو أن يكون المراد من النفي هو الأحكام الموجبة للضرر لا نفس عنوان الضرر، فإن هذا المعنى يناسب ارتباطه بالاسلام تأمل تعرف.

ومما ذكرنا ظهر لك النسبة بين أدلة تلك القاعدة وأدلة الأحكام الأولية الثابتة للعناوين فإن الأولى حاکمة على الثانية وإن كانت النسبة بينها عموماً من وجه، اللهم إلا أن يكون دليل الحكم الأولي دالاً على الثبوت بنحو العلية التامة بحيث كان فعلياً من جميع الجهات فيكون مقدماً على أدلة نفي الضرر. هذا بالإضافة إلى أدلة الأحكام الأولية، وأما بالإضافة إلى الدليل

فصل

في الاستصحاب : وفي حجته إثباتاً ونفيّاً أقوال للأصحاب.

ولا يخفى أن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى ، إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد ، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه :

إما من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقاً ، أو في الجملة

المتكفل لبيان الحكم بعنوانه الثانويّ كدليل نفي العسر والمخرج فيكون النسبة بينها التعارض فلا بد من ملاحظة اقوائية الدليل واطهريته وارجحيته ان كانت، والآ فلا بد من علاج التعارض بما ذكر في الاخبار وبما يساعده القواعد والاعتبار، هذا ان لم يكن المتعارضان ودليلهما من باب التزاحم وتماثل المقتضيين والآ فيقدم ما كان مقتضيه اقوى وان كان دليل الآخر ارجح واولى، ولا يبعد ان كون الغالب في توارد المتعارضين من ذلك الباب، لأن ملاك التعارض هو وجود مقتض واحد لـاحد الحكمين ولا يعلم أنه مقتض لايتها بخصوصه، وهذا بخلاف التزاحم فإن لا بد من وجود المقتضى في كليهما، وعليه فلا بد من ملاحظة الاقوائية وتقديم ما هو اقوى ان كان والآ فالتساقط والرجوع الى سائر القواعد والاصول. وقد تمت البرائة والله الحمد وأسئله البرائة من النار والدخول في الجنة.

فصل في الاستصحاب وفي حجته اثباتاً ونفيّاً أقوال للأصحاب.

اعلم أنه وإن اختلفوا في تعريف الاستصحاب بحسب الاصطلاح ولكن المهم بيان محل النزاع ومعلوم أنه حكم الشرع ببقاء ما ثبت في مقام الشك في بقاءه، والدليل عليه سواء أكان بناء العقلاء أم الظن الحاصل عن ملاحظة ثبوت الشيء سابقاً أو الاخبار، لا يوجب اختلافاً في المدلول.

تعبداً ، أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً .

وإما من جهة دلالة النص أو دعوى الإجماع عليه كذلك ، حسبما تأتي الإشارة إلى ذلك مفصلاً .

ولا يخفى أن هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقاً أو في الجملة ، وفي وجه ثبوته ، على أقوال .

ضرورة أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشئ مع العلم بثبوته ، لما تقابل فيه الأقوال ، ولما كان النفي والإثبات واردين على مورد واحد بل موردين ، وتعريفه بما ينطبق على بعضها ، وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه ، إلا أنه حيث لم يكن بحد ولا برسم بل من قبيل شرح الاسم ، كما هو الحال في التعريفات غالباً ، لم يكن له دلالة على أنه نفس الوجه ، بل للإشارة إليه من هذا الوجه ، ولذا لا وقع للإشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس ، فإنه لم يكن به إذا لم يكن بالحد أو الرسم بأس .

فانقدح أن ذكر تعريفات القوم له ، وما ذكر فيها من الإشكال ، بلا حاصل وطول بلا طائل .

ثم لا يخفى أن البحث في حجتيه مسألة أصولية ، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية ، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة ، وإن كان ينتهي إليه ، كيف ؟ وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً

قوله: ثم لا يخفى أن البحث في حجتيه مسألة أصولية... الخ.

اعلم أن هذا البحث أيضاً مما لا يترتب عليه اثر ولا فائدة، إلا أنه لما اختلفوا فيه هل هو من المبادي أو من المسائل الفقهيّة أو من المسائل الاصوليّة فلا بأس في بيان ما هو الحق في المقام من أنّه من المسائل الاصوليّة، وذلك

أصولياً كالحجية مثلاً ، هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا .

وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته ، أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته ، فلا إشكال في كونه مسألة أصولية .

وكيف كان ، فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده : القطع بثبوت شيء ، والشك في بقاءه ، ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول ، وهذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة .

لوجهين:

أحدهما ما افاده المصنف قدس سره من أن المسئلة الأصولية عبارة عن قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية، ومعلوم أن الاستصحاب قاعدة كلية تقع في طريق الاستنباط لأنه يستنبط منه وجوب الشيء في زمان شك في بقاء الوجوب وهكذا سائر الأحكام.

وثانيهما ما افاده السيد الاستاذ من أن تمايز العلوم لما كان بتمايز الموضوعات وموضوع الأصول عبارة عما هو الحجة في الفقه، فيمكن أن يقال في المقام يبحث في أن وجود شيء في زمان هل يكون حجة على بقاءه في زمان شك في وجوده أو لا.

قوله: وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده .. الخ.

لما كان المعتبر في جريان الاستصحاب أمرين: القطع بثبوت شيء والشك في بقاءه ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة موضوعاً ومحمولاً، بحيث أن لم يكن متعلق الشك واليقين شيئاً واحداً ومعنى فارداً، لم يصدق عليه الشك في بقاء المتيقن، ومن المعلوم أن الشك المذكور

وأما الأحكام الشرعية سواء كان مدركها العقل أم النقل ، فيشكل حصوله فيها ، لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه ، بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاءً ، وإلا لما تخلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى ، ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعاً لا رفعاً .

ويندفع هذا الإشكال ، بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما ، وإن كان مما لا يحصى عنه في جريانه ، إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحققه وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقاءه ، وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له ، مما يعد بالنظر العرفي من حالاته - وإن كان واقعاً من قيوده ومقوماته - كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة

لا يطرأ ولا يحصل إلا من جهة تغير بعض ما عليه المتيقن، وهذا ينافي اتحاد القضيتين.

ويمكن الذب عن الاشكال بأن الاتحاد المعتبر ان كان بالدقة العقلية فلا مناص عن الاشكال ولا يبقى مورد لجريان الاستصحاب وأما ان كان بحسب نظر العرف كما هو كذلك فيرتفع الاشكال لأن التغير الموجب للشك إنما هو تغير خصوصيات المستصحب واحواله لا تغير مقوماته، والأ فيقطع بعدم المتيقن في الزمان اللاحق، وعلى هذا فلا يضر التغير الكذائي في الاتحاد وصدق الشك في البقاء بنظر العرف، وكفاية نظر العرف في ذلك إنما تكون باعتبار توجه الخطابات في الباب اليه. هذا كله بالاضافة الى الموضوعات الخارجية والاحكام الشرعية التي كان مدركها النقل مما لا اشكال فيه.

وأما الاحكام الشرعية التي كان مدركها العقل وكذا نفس حكم العقل فالاشكال فيها اقوى واشد، لأن ملاك حكم الشرع حينئذ هو ملاك حكم

لموضوعاتها عند الشك فيها - لأجل طرؤ انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها ، مما عد من حالاتها لا من مقوماتها ، بمكان من الإمكان ، ضرورة [صحة] إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبداً ، أو لكونه مظنوناً ولو نوعاً ، أو دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه قطعاً ، بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً .

أما الأول فواضح ، وأما الثاني ، فلأن الحكم الشرعي المستكشف به عند طرؤ انتفاء ما احتمال دخله في موضوعه ، مما لا يرى مقوماً له ، كان مشكوك البقاء عرفاً ، لاحتمال عدم دخله فيه واقعاً ، وإن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً .

إن قلت : كيف هذا ؟ مع الملازمة بين الحكمين .

قلت : ذلك لأن الملازمة إنما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت ، فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال ، وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل ، كان على حاله في كلتا الحالتين ، وإن لم يدركه إلا في

العقل بعينه ولا معنى للشك في الحكم، ضرورة أنه إن كان الملاك في الحالين موجوداً فلا بد من الحكم على طبقه لوجود ملاكه، وإن لم يكن موجوداً فلا بد من الحكم بعدم الحكم لعدم وجود ملاكه، وذلك مطلقاً بالاضافة الى نفس حكمه أو حكم الشرع التابع لحكمه.

ويمكن الذبّ عنه ايضاً بالاضافة الى الحكم الشرعي المستكشف به بان يقال يمكن ان يكون ملاك الحكم بحسب الواقع ومقام الثبوت بنظر الشرع اوسع مما يكون بنظر العقل ملاكاً بحيث لم يكن للخصوصية المفقودة دخل في بقاء الحكم واقعاً وإن كان بنظر العقل في مقام الاثبات لها دخل في الحكم، فإنه يمكن ان يكون ملاك الحكم مما لم يطلع عليه العقل فعلاً بحيث ان نبهه الشرع تنبه وصدقته.

إحداهما ؛ لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه ، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر .
بلا دخل لها فيه أصلاً ، وإن كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك .

وبالجملة : حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً ، لا ما هو مناط حكمه فعلاً ، وموضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والإجمال ، مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأناً ، وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً ، فرب خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله ، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً ، مع احتمال بقاء ملاكه واقعاً . ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جداً لدورانه معه وجوداً وعدماً ، فافهم وتأمل جيداً .

ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقاً ، وعدم حجيته كذلك ، والتفصيل بين الموضوعات والأحكام ، أو بين ما كان الشك في الراجع وما كان في المقتضي ، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة ، على أقوال شتى لا يهمننا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها ، وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها ، وهو الحجية مطلقاً ، على نحو يظهر بطلان سائرهما ، فقد استدل عليه بوجوه :

الوجه الأول : استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوي الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة ، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً .

قوله: فقد استدلّ عليه بوجوه : الاول استقرار بناء العقلاء... الخ
اعلم أنّه وان استدلّ على حجية الاستصحاب بوجوه: منها بناء العقلاء
على العمل على طبق الحالة السابقة، ومنها الظنّ الحاصل عن ثبوت السابق في
اللاحق، ومنها الاجماع، ومنها الاخبار، إلّا أنّ جملة منها لا تخلو عن اشكال، فإنّ
دلالة غير الاخبار على المطلوب ممنوعة جدّاً، صغرى وكبرى، موضوعاً ومحمولاً.

وفيه : أولاً منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً ، بل إما رجاء واحتياطاً ، أو اطمئناناً بالبقاء ، أو ظناً ولو نوعاً ، أو غفلة كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً .

وثانياً : سلمنا ذلك ، لكنه لم يعلم أن الشارع به راضٍ وهو عنده ماضٍ ، ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم ، وما دل على البراءة أو الاحتياط في الشبهات ، فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على إمضائه ، فتأمل جيداً .

الوجه الثاني : إن الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق .

وفيه : منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلاً ولا نوعاً ، فإنه لا وجه له أصلاً إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم ، وهو غير معلوم ، ولو سلم ، فلا دليل على اعتباره بالخصوص ، مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم .

مرکز تحقیق کتب وعلوم اسلامی

وبيان وجه المنع أما في الأول فلأن عمل العقلاء على طبق الحالة السابقة من جهة مجرد ثبوت الشيء في السابق ممنوع، بل يمكن أن يكون له جهة أخرى مثل الرجاء والاحتياط فيما لم يكن علم ولا ظن، أو الاطمئنان فيما كان هناك علم، أو الظن إذا حصل، هذا بحسب الموضوع، وأما بحسب المحمول فلا دليل على حجية عملهم في مثل ذلك، ضرورة عدم ثبوت امضاء من الشرع في عملهم حتى يكون بهذا الاعتبار حجة على المطلوب، اللهم الا ان يراد من بنائهم احتجاجاتهم بالإضافة احكام الموالى مع عبيدهم، بان يقال: استقرار بناء العقلاء على الاحتجاج على العبيد في مقام مخالفتهم احكام الموالى ولو في حال الشك في بقائها بعد العلم بها في السابق، وهذا البناء منهم على فرض التحقق يكون حجة ودليلاً على الحكم قطعاً بعد امضائه شرعاً انها الكلام في تحقيقه، ولا

الوجه الثالث : دعوى الإجماع عليه ، كما عن المبادئ حيث قال :

الاستصحاب حجة ، لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ، ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا ؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً ، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة ، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح ، انتهى . وقد نقل عن غيره أيضاً .

وفيه : إن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة في غاية الإشكال ، ولو مع الاتفاق ، فضلاً عما إذا لم يكن وكان مع الخلاف من المعظم ، حيث ذهبوا إلى عدم حجته مطلقاً أو في الجملة ، ونقله موهون جداً لذلك ، ولو قيل بحجته لولا ذلك .

الوجه الرابع : وهو العمدة في الباب ، الأخبار المستفيضة .

يبعد التحقق في الجملة فيما كان المستصحب من الأمور المقتضية للبقاء فانهم يحكمون حينئذ بالبقاء مع الشك فيه ويحتجون على المخالف، ولا يجوز للعبيد اذا خالفوا ان يعتذروا بالشك في البقاء كما لا يخفى.

وأما في الثاني فلأن مجرد الثبوت في زمان مع طرو ما يوجب الشك لا يستلزم الظن بالبقاء، ولو سلم لا دليل على حجته.

وأما الاجماع فغير محقق كيف وقد ذهب الى الخلاف جماعة، وعلى فرض التسليم ليس بحجة، لأن لتلك المسئلة مباني مختلفة يمكن ان يكون لكل واحد من المجمعين مبني غير ما للآخرين، فالاجماع الكذائي لا يصح التمسك به في اثبات المدعى.

فالعمدة في الباب الاخبار الصادرة عن المعصومين عليهم السلام فلا بد من ذكرها والتعمق في دلالتها.

ادلة جبية الاستصحاب - الاخبار ٣٤٧

منها : صحيحة زرارة (قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ،
أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ قال : يا زرارة ، قد تنام العين ولا ينام
القلب والأذن ، وإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء ، قلت : فإن
حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم ، قال : لا ، حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء
من ذلك أمر بين ، وإلا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ،
ولكنه ينقضه بيقين آخر) .

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضر باعتبارها ، حيث
كان مضمورها مثل زرارة ، وهو ممن لا يكاد يستفتي من غير الإمام - عليه السلام - لا
سيما مع هذا الاهتمام .

منها صحيحة زارة قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب
الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ قال عليه السلام يا زرارة قد ينام العين ولا ينام
القلب والأذن ، وإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء قلت : فإن حرّك في
جنبه شيء وهو لا يعلم ؟ قال عليه السلام : لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى
يجيء من ذلك أمر بين ، وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين بالشك
أبداً ولكن تنقضه بيقين آخر^(١) .

وتقريب الاستدلال بها على المطلوب في الجملة هو ان كلمة (إلا) الواقعة
في مقام الجواب مركبة من إن الشرطية ولأه النافية، فيكون تقدير الكلام: وان
لا يستيقن أنه قد نام فلا يجب الوضوء، وجملة (فإنه على يقين من وضوئه) بمنزلة
الصفري، وقوله: (ولا ينقض اليقين بالشك أبداً) بمنزلة الكبرى، كأنه كان
بصدد بيان قاعدة كلية ارتكازية جارية في جميع الابواب ولا اختصاص لها بباب

(١) التهذيب ج ١ ص ٣ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٧٤ ط بيروت.

وتقريب الاستدلال بها أنه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام : (وإلا فإنه على يقين . . إلى آخره) عرفاً في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه ، وأنه عليه السلام بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام : (لا) في جواب : (فإن حرك في جنبه . . . إلى آخره) ، وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب ، واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله : (فإنه على يقين . . إلى آخره) غير سديد ، فإنه لا يصح إلا بارادة لزوم العمل على طبق يقينه ، وهو إلى الغاية بعيد ، وأبعد منه كون الجزاء قوله : (لا ينقض . . إلى آخره) وقد ذكر : (فإنه على يقين) للتمهيد .

وقد انقدح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضية : (لا تنقض . . إلى آخره) باليقين والشك بباب الوضوء جداً ، فإنه ينافيه ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعبدى قطعاً ، ويؤيده تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء في

الوضوء، وهي الحكم بالبقاء في شيء يتيقن وجوده في زمان سابق وعدم جواز نقض اليقين السابق بالشك اللاحق، ووجوب ترتيب آثار المتيقن في حال الشك. واستفادة قاعدة الاستصحاب منها اوضح من ان يخفى على المتأمل ، نعم يأتي الكلام في مقدار شمولها لأنهم اختلفوا فيه، فذهب الشيخ الانصاري قدس سره الى عدم شمولها لمورد يكون الشك فيه مسبباً عن الشك في اقتضاء المقتضى مثل الشك في بقاء السراج من جهة الشك في الاستعداد، فيختص بها اذا كان الشك فيه مسبباً عن الشك في وجود الرافع او رافعية الموجود مثل الشك في بقاء السراج من جهة الشك في وجود ما يمنع عن بقائه كتصفيف الريح بعد احراز استعداد البقاء.

وذهب المصنف قدس سره الى شمولها مطلقاً، سواء أكان الشك في الاقتضاء او في وجود الرافع او رافعية الموجود.

غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها ، فتأمل جيداً .

هذا مع أنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد ، إشارة إلى اليقين في (فإنه على يقين من وضوئه) مع أن الظاهر أنه للجنس ، كما هو الأصل فيه ، وسبق : (فإنه على يقين . . . إلى آخره) لا يكون قرينة عليه ، مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضاً ، فافهم .

مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء ، لقوة احتمال أن يكون (من وضوئه) متعلقاً بالظرف لا بـ (يقين) ، وكان المعنى : فإنه كان من طرف وضوئه على يقين ، وعليه لا يكون الأوسط إلا اليقين ، لا اليقين بالوضوء ، كما لا يخفى على المتأمل .

ومنشأ الاختلاف ورود مادة النقض في كلام الامام عليه السلام، وبيان كونه منشأ للخلاف هو أن النقض لا بد من أن يسند الى امر مبرم محكم مستمر في حد ذاته، وحينئذ أما ان يكون مسنداً الى نفس اليقين حقيقة كما هو الظاهر من الرواية واما ان يكون مسنداً الى المتيقن حقيقة وان كان بحسب اللفظ مسنداً الى اليقين مجازاً، فمن قال بعدم الشمول كالشيخ قائل بكون اسناد النقض الى المتيقن حقيقة لعدم صحة اسناده الى اليقين، وذلك لأنه يعتبر في الشك المعتبر في الاستصحاب ان يكون زمانه متأخراً عن زمان اليقين، ومع اعتبار اختلافهما لا يصح اسناد النقض الى اليقين ضرورة أن اليقين السابق في ظرف وجوده لا ينقض بالشك المتأخر بل كان على ما هو عليه، فلا يصح النهي عن نقض اليقين السابق بالشك في اللاحق، بل انها يصح اذا كانا متحدين في الزمان، واتحادهما زماناً خلاف المفروض وعلى هذا لا بد من ان يكون النقض مسنداً الى المتيقن فلا بد ان يكون المتيقن مما يستحكم ويستمر في حد ذاته فيختص بالشك في الرافع ولا يشمل الشك في اقتضاء المقتضي.

وبالجملة : لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك ، خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضاً .

ثم لا يخفى حسن اسناد النقض - وهو ضد الإبرام - إلى اليقين ، ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار ، لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن ، فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك ، وإلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضي له ، مع ركافة مثل (نقضت الحجر من مكانه) ولما صح أن يقال : (انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده ، مع بداهة صحته وحسنه .

وأما من قال بشمول القاعدة للشك في الاقتضاء كالمصنف فمبناه اسناد النقض إلى نفس اليقين حقيقة فإن اليقين امر مبرم مستحكم يصح اسناد النقض إليه، سواء أكان متعلقه أيضاً أمراً مبرماً كان فيه اقتضاء البقاء أم لم يكن كذلك.

وما ذكره الشيخ الانصاري قدس سره من اشتراط اتحاد^(١) زمان اليقين مع زمان الشك في صحة اسناد النقض إلى اليقين والمفروض عدم اتحادهما.

(١) اعلم أن الاتحاد المبحوث عنه في المقام غير اتحاد القضيتين الذي ذكرناه سابقاً، وذلك لأن الاتحاد المبحوث عنه هنا هو اتحاد ظرف الشك واليقين لصحة اسناد النقض إلى اليقين، بخلافه هناك فإنه عبارة عن اتحاد متعلق اليقين والشك موضوعاً ومحمولاً كقضية نجاسة الثوب مثلاً التي تقع متعلقة لليقين فإنه يشترط أن تكون بعينها متعلقة للشك من غير تغير فيها لا موضوعاً ولا محمولاً، واشترط ذلك هناك أنها يكون لصدق البقاء، وبالجملة الاتحاد هنا هو الاتحاد في زمان الشك واليقين لصحة اسناد النقض إلى اليقين، وهذا أنها يشترط على القول باسناد النقض إلى اليقين، وأما على القول باسناده إلى المتيقن فلا، وأما الاتحاد هناك فهو عبارة عن اتحاد متعلقها لصدق البقاء، وذلك الاشتراط في جريان الاستصحاب يكون مطلقاً سواء اقلنا باسناد النقض إلى اليقين أم إلى المتيقن، فافهم، منه قدس سره.

وبالجملة : لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حسن إسناد النقص إليه بملاحظته لا بملاحظة متعلقة، فلا موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم ، أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعدة (إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات) بعد تعذر إرادة مثل ذلك الأمر مما يصح إسناد النقص إليه حقيقة .

فإن قلت : نعم ، ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة ، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما صح إسناد الانتقاض إليه بوجه ولو مجازاً ، بخلاف ما إذا كان هناك ، فإنه وإن لم يكن معه أيضاً انتقاض حقيقة إلا أنه صح إسناده إليه مجازاً ، فإن اليقين معه كأنه تعلق بأمر مستمر مستحكم قد انحل وانقسم بسبب الشك فيه ، من جهة الشك في رافعه .

مدفوع بأنه وإن كان زمان احدهما مغايراً مع زمان الآخر وجوداً، ولكن يمكن لحاظ اتحادهما بالغاء الزماتين واعتبار اليقين والشك مجرداً عن الزمان وفي وعاء الدهر وهذا اللحاظ يصح اسناد النقص الى اليقين، فإن لحاظ الاتحاد وإن لم يكن بحسب الواقع اتحاد كاف في صحة اسناد النقص الى اليقين عرفاً، وعلى هذا يعم الشك في الرافع والاقتضاء.

ولكن التحقيق على ما يستظهر من الصحيحة وافاده السيد الاستاذ هو ظهور الرواية في الشك في الرافع، لكن لا بملاك ما افاده القائل بعدم الشمول للشك في الاقتضاء، بل بملاك آخر وهو ظهور الصحيحة في ذلك، وذلك لأن المأخوذ في موضوع الاستصحاب إنما اعتبره عليه السلام متعلقاً بالناقض أي النوم الواقع في مورد السؤال لا المنقوض أي الوضوء، فإن قوله عليه السلام في مقام الجواب: (والأ) إنما يكون بتقدير وإن لا يستيقن أنه نام فلا يجب الوضوء، وعدم اليقين بالنوم عبارة أخرى عن الشك فيه، فالصحيحة بظاهرها تدل على

قلت : الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتاً ، وعدم ملاحظة تعددهما زماناً ، وهو كافٍ عرفاً في صحة إسناد النقص إليه واستعارته له ، بلا تفاوت في ذلك أصلاً في نظر أهل العرف ، بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن ، وكونه مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضي تعيينه لأجل قاعدة (إذا تعذرت الحقيقة) ، فإن الاعتبار في الأقربى إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار ، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله ، هذا كله في المادة .

وأما الهيئة ، فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة ، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار ، سواء كان متعلقاً باليقين - كما هو ظاهر القضية - أو بالمتيقن ، أو بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجاوز أو الاضمار ، بداهة أنه كما لا يتعلق النقص الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين ، كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين ، فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها ، فلا يجوز له فضلاً عن الملزم ، كما توهم .

اعتبار الشك بالاضافة الى النوم لا الوضوء، ولعلّ الشيخ والمصنف قدّس سرهما استظهرا من الصحيحة انه عليه السلام اعتبر الشك في الوضوء لا في النوم، ولذلك اختلفا في شمول الرواية للشك في اقتضاء المقتضى وعدمه، وهذا الاستظهار خلاف الظاهر.

والحاصل ان الصحيحة بظاهرها تدلّ على أنّ الشكّ في الراجع والناقض لا يوجب رفع اليد عن اليقين السابق، بل العمل على طبقه، ولا تدلّ على ازيد من ذلك، فظهر ممّا ذكرناه في وجه الظهور أنّ عدم الشمول للشكّ في الاقتضاء لا يكون باعتبار النقص، وإنّ لا يصدق النقص إلا اذا كان هناك اقتضاء البقاء وشكّ في قاطعه، بل إنّما يكون باعتبار ظهور الدليل في خلافه ومنشاء الظهور

لا يقال : لا يحصى عنه ، فإن النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره ، لمنافاته مع المورد .

فإنه يقال : إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلالي ، لا ما إذا كان ملحوظاً بنحو المرآتية بالنظر الآلي ، كما هو الظاهر في مثل قضية (لا تنقض اليقين) حيث تكون ظاهرة عرفاً في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل ، بالتزام حكم مماثل للمتيقن تبعداً إذا كان حكماً ، ولحكمه إذا كان موضوعاً ، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً ، وذلك لسراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلّي ، فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه ، مع عدم دخله فيه أصلاً ، كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه ، أو تمام الدخل ، فافهم .

كما ذكرناه آنفاً هو لحاظ الشك بالإضافة إلى الناقض.

وما ذكرناه في مقام الاستظهار هو الذي يساعده الاعتبار، فإن الشك له احتمالان: أحدهما متعلق بالوجود والآخر متعلق بعدمه، والاحتمال الذي يكون قابلاً للنقض وموجباً لرفع اليد هو الاحتمال المتعلق بالناقض لا الوضوء، فإن الاحتمال الآخر المتعلق بالوضوء يكون مؤكداً لليقين ولا يكون قابلاً للنقض، فلا وجه للقول بأن الشك في الرواية اعتبر مضافاً إلى الوضوء، وهذا القول باعتبار نفس الشك مع قطع النظر عن ملاحظة خصوص أحد من طرفيه وإن لم يكن بعيداً، إلا أنه خلاف ظاهر الصحيحة، فتلخص مما ذكرناه أن الصحيحة تدل على أن المستصحب محكوم بالبقاء ولا يضر احتمال المانع.

بقي الكلام في أنه كما تدل الصحيحة على الحكم بإلغاء احتمال المانع بعد احراز وجود المقتضي والمقتضى كما هو المفروض في مورد السؤال فإن زرارة سئل عن الشك في النوم بعد احراز الوضوء المقتضى للطهارة، هل تدل أيضاً على

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلاً للتزويل بلا تصرف وتأويل ، غاية الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه ، وتنزيل الحكم بجعل مثله - كما أشير إليه آنفاً - كان قضية (لا تنقض) ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية ، واختصاص المورد بالآخيرة لا يوجب تخصيصها بها ؛ خصوصاً بعد ملاحظة أنها قضية كلية ارتكازية ، قد أتى بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد ، فتأمل .

الحكم بالالغاء فيما اذا احتتمل وجود المانع حين وجود المقتضى (بكسر الضاد) وقبل احراز وجود المقتضى (بفتح الضاد)، مثلاً اذا لاقت النجاسة ماءً يشك في كبريته على القول باقتضاء الملاقاة النجاسة ومانع الكرية عنها، فهل يحكم بثبوت النجاسة او لا، فان دلت الصحيحة على الغاء احتمال المانع مطلقاً ولو قبل احراز ثبوت المقتضى (بفتح الضاد) تكون دالة على قاعدة اخرى تسمى قاعدة المقتضى والمانع، وهي عبارة عن الحكم بثبوت المقتضى (بالفتح) بمجرد ثبوت المقتضى (بالكسر) ولو مع احتمال وجود المانع حين وجود المقتضى (بالكسر) ولا يضر الاحتمال الكذائي في ترتيب آثار المقتضى (بالفتح) مثل المثال المذكور فانه يحكم بثبوت النجاسة بمجرد الملاقاة ويترتب عليه احكامها. وان لم تدل الصحيحة على ذلك مطلقاً، بل مقيداً بها اذا كان الشك في الرافع فتكون دالة على الاستصحاب.

والتحقيق أنها لا تدل على الالغاء مطلقاً، بل دلالتها منحصرة في صورة إحراز وجود المقتضى (بالفتح) كما هو مورد السؤال لظهور الصحيحة في ذلك، وان شككنا في الظهور وعدمه فالقدر المتيقن صورة ثبوت المقتضى (بالفتح).

ومنها : صحيحة أخرى لزراعة : (قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني ، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء ، فحضرت الصلاة ، ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت ، ثم إنني ذكرت بعد ذلك ، قال : تعيد الصلاة وتغسله ، قلت : فإن لم أكن رأيت موضعه ، وعلمت أنه قد أصابه ، فطلبته ولم أقدر عليه ، فلما صليت وجدته ، قال عليه السلام : تغسله وتعيد ، قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئاً فصلّيت ، فرأيت فيه ، قال : تغسله ولا تعيد الصلاة ، قلت : لم ذلك ؟ قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً ، قلت : فإني قد علمت أنه قد أصابه ، ولم أدر أين هو ، فأغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها ، حتى تكون على يقين من طهارتك ، قلت : فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال : لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك ،

ومنها صحيحة أخرى لزراعة قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره ، أو شيء من المني ، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فحضرت الصلوة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت ، ثم أنسي ذكرت بعد ذلك قال عليه السلام : تعيد الصلوة وتغسله ، قلت : فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه ، فلما صليت وجدته ؟ قال عليه السلام : تغسله وتعيد ، قلت : فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه ؟ قال عليه السلام : تغسله ولا تعيد الصلوة ، قلت : لم ذلك ؟ قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً ، قلت : فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك ، قلت : فهل عليّ أن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال : لا ، ولكنك

قلت : إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة ، قال : تنقض الصلاة وتعيد ، إذا شككت في موضع منه ثم رأيت ، وإن لم تشك ثم رأيت رطباً ، قطعت الصلاة وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة ؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك .

وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى تقريب الاستدلال بقوله : (فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) في كلا الموردين ، ولا نُعيد .

نعم دلالة في المورد الأول على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام : (لأنك كنت على يقين من طهارتك) اليقين

أنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك، قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال عليه السلام: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك^(١).

وتقريب الاستدلال بتلك الصحيحة بقوله عليه السلام: (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) هو ما ذكرناه في الصحيحة الأولى، فراجع.
قوله: نعم دلالة في المورد الأول على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من اليقين... الخ

اعلم أنه إن كان المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لأنك كنت على

(١) التهذيب باب زيادات تطهير البدن والثياب تحت رقم ٨.

وهذا الحديث مروي في العلل لابن بابويه بطريق حسن، وصرح فيه باسم الامام المروي عنه، وهذه صورة اسناده هناك: أبي رحمه الله قال: حدثنا علي بن ابراهيم، عن ابيه، عن حماد، =

بالطهارة قبل ظن الإصابة كما هو الظاهر ، فإنه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة ، كان مفاده قاعدة اليقين ، كما لا يخفى .

ثم إنه أشكل على الرواية ، بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة [في النجاسة] ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها ، بل باليقين بارتفاعها ، فكيف يصح أن يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك ؟

نعم إنما يصح أن يعلل به جواز الدخول في الصلاة ، كما لا يخفى ، ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلا بأن يقال : إن الشرط في الصلاة فعلاً

يقين من طهارتك) هو اليقين السابق على ظن إصابة النجاسة، فقله عليه السلام: (فليس ينبغي..الخ) يكون دليلاً على الاستصحاب، وإن كان المراد منه هو اليقين الحاصل بعد الظن بالإصابة والفحص بالنظر فقله عليه السلام يكون دليلاً على قاعدة اليقين وذلك لأنه يعتبر في الاستصحاب تعدد زمان المتيقن وزمان المشكوك بمعنى أنه لا بد من أن يكون المشكوك متأخراً عن المتيقن بحسب الزمان وإن كان زمان نفس الشك واليقين متحداً، وتأخر زمان المشكوك عن زمان المتيقن متحقق على الفرض الأول دون الثاني، كما أنه يعتبر في قاعدة اليقين اتحاد زمان المتيقن مع زمان المشكوك، وذلك متحقق على الفرض الثاني دون الأول، لأن اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر يصير شكاً بعد اليقين بالنجاسة بعد الصلوة، لأن النجاسة المرئية بعد الصلوة يحتمل أن تكون هي النجاسة التي احتمل وجودها قبل الفحص كما يحتمل أن تكون حادثة، فهذا

عن حريز عن زرارة. قال: قلت لابي جعفر عليه السلام وذكر الحديث بطوله. وفي منته نوع مخالفة لا تغير المعنى.

حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها ، ولو بأصل أو قاعدة لا نفسها ، فيكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها ، كما أن إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض وعدم حجية الاستصحاب حالها ، كما لا يخفى ، فتأمل جيداً .

لا يقال : لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة فإنها إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعاً لحكم مع أنها ليست بحكم ، ولا محيص في الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم .

الشك يسري الى اليقين السابق الحاصل بالنظر فيصير شكاً ، وعلى هذا فيكون زمان الطهارة المتيقنة قبل الدخول في الصلوة متحداً مع زمان المشكوك ، وتكون الطهارة المتيقنة مشكوكاً ايضاً في هذه الحالة باعتبار سريان الشك الى اليقين الحاصل بالنظر قبل الصلوة ، هذا ، ولكن الظاهر من اليقين في قوله عليه السلام هو اليقين السابق على النظر بالاصابة فيكون دليلاً على الاستصحاب فتكون دلالة الصحيحة عليه من تلك الجهة سليمة وان كانت باعتبار ما اورده الشيخ الانصاري من الإشكال مشكلة ، وأشار المصنف قدس سره الى الإشكال بقوله: ثم استشكل على الرواية بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلوة... الخ.

اعلم أن الشيخ قدس سره قد استشكل على الرواية بما حاصله أن وجوب الإعادة ان قلنا به أنها يكون باعتبار انكشاف وقوع الصلوة في النجاسة والحكم بالإعادة حينئذ أنها يكون باعتبار اليقين على خلاف الحالة السابقة اعني الطهارة ، فالإعادة ليست نقضاً لليقين السابق بالشك ، بل باليقين بارتفاع الحالة السابقة فلا يصح ان يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك ، بل أنها يصح ان يعلل به جواز الدخول في الصلوة .

فإنه يقال : إن الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلاً ، إلا أنها غير منعزلة عن الشرطية رأساً ، بل هي شرط واقعي اقتضائي ، كما هو قضية التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب ، هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط ، حيث أنه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطاً .

لا يقال : سلمنا ذلك ، لكن قضيته أن يكون علة عدم الاعادة حينئذ ، بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة ، هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها ، لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب ، مع أن قضية التعليل أن تكون العلة له هي نفسها لا إحرازها ، ضرورة أن نتيجة قوله : (لأنك كنت على يقين ... إلى آخره) ، أنه على الطهارة لا أنه مستصحابها ، كما لا يخفى .

ويمكن الجواب عن هذا الاشكال مع غموضه بأن الامام عليه السلام كان بصدد بيان ما هو شرط في حال الشك ، فإشار عليه السلام بالتعليل المذكور الى أن الشرط في حال الشك هو إحراز الطهارة لا نفسها ووجودها الواقعي ، وأن محرزها في حال الشك هو الاستصحاب ، ولما كان مقتضى الاصل المذكور بضميمة اقتضاء الامر الظاهري للإجزاء صحة الصلوة ، فالإعادة لو قيل بوجودها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك قبل الانكشاف ، وذلك لأنه مع فرض جواز النقض الذي هو عبارة عن عدم حجية الاستصحاب يجب اعادة الصلوة ، وعليه يصح أن يعلل عدم الاعادة بانها نقض اليقين بالشك ، ولكن يتولد من عدم شرطية نفس الطهارة في حال الشك اشكال آخر وهو أن الطهارة المستصحابية على ما هو المفروض من عدم شرطيتها لم تكن موضوعاً لحكم ولا حكماً مع أنه لا بد في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي ، فكيف تدل الرواية على الاستصحاب .

وهذا الاشكال ايضاً مدفوع بأن الحكم بعدم شرطية نفس الطهارة في

فإنه يقال : نعم ، ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال ، لنكتة التنبيه على حجية الاستصحاب ، وأنه كان هناك استصحاب مع وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف ، هو ذاك الاستصحاب لا الطهارة ، وإلا لما كانت الإعادة نقضاً ، كما عرفت في الإشكال .

ثم إنه لا يكاد يصح التعليل ، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ، كما قيل ، ضرورة أن العلة عليه إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاة للإجزاء وعدم إعادتها ، لا لزوم النقض من الإعادة كما لا يخفى ، اللهم إلا أن يقال : إن التعليل به إنما هو بملاحظة ضمنية اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ، بتقريب أن الإعادة لو قيل بوجودها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف وعدم حرمة شرعاً ، وإلا للزم عدم اقتضاء ذاك الأمر له ، كما لا يخفى ، مع اقتضائه شرعاً أو عقلاً ، فتأمل .

حال الشك إنما يكون باعتبار هذه الرواية وقيامها ، والآ فمع قطع النظر عن تلك الرواية وامثالها لا بد من الحكم بشرطية نفس الطهارة ولو في حال الشك كما هو مقتضى اطلاق أدلة اشتراط الطهارة ، فالشرط ، بحسب الأدلة الأولية هو نفس الطهارة الواقعية ولو في حال الشك والاكتفاء بأحرازها في صحة الصلوة إنما هو بمثل هذه الرواية وقضية التوفيق بين اطلاق أدلة اشتراط الطهارة وذاك الخطاب ، هو أن الطهارة بنفسها شرط واقعي اقتضائي لا فعلي حتى في حال الشك ولا يعتبر في صحة الاستصحاب إلا أن يكون المستصحب ذا اثر شرعي ولو اقتضاءً وبحسب الأدلة الأولية ، والاكتفاء بأحرازها مع اعتبار الاشتراط لنفسها إنما يكون لاجل التوسعة على المكلفين ، قد اقتضته حكمة التسهيل لكثرة الابتلاء بالنجاسة .

هذا إذا كان التعليل بلحاظ حال الفراغ عن الصلوة ، فإنه بهذا اللحاظ

ولعل ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على أجزاء الأمر الظاهري .
هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل ، مع أنه لا يكاد يوجب
الإشكال فيه - والعجز عن التفصي عنه - إشكالاً في دلالة الرواية على
الاستصحاب ، فإنه لازم على كل حال ، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين ،
مع بدهة عدم خروجه منها ، فتأمل جيداً .

لا بدّ من أن يراد بالتعليل الإشارة الى كون الاستصحاب في حال الصلوة،
فالاستصحاب المستفاد من قوله عليه السلام: «لا ينبغي أن تنقض اليقين
بالشك» يكون ملحوظاً بنحو الموضوعية، ولكن التحقيق كما افاده المصنف قدس
سره أن يقال: أن التعليل به أنها هو بلحاظ حال الصلوة حيث أنه في هذا
الحال كان على يقين من الطهارة فشك فيها، فمقتضى حرمة النقض في حال
الصلوة مع كون الأمر الظاهري مقتضياً للأجزاء، هو عدم لزوم الإعادة وأن
كان بعد الفراغ على يقين من النجاسة، فيصح أن يعقل عدم الإعادة بأنه لا
ينبغي أن تنقض اليقين بالشك، فإن الإعادة تكون نقضاً، لأن لزوم الإعادة
فرع جواز النقض في حال الصلوة. فان قلت: سلمنا ذلك ولكنه لا موقع
للاستصحاب في السؤال المفروض وهو عدم العلم بالنجاسة حال الصلوة، وذلك
لأن الإجماع قائم على كفاية عدم العلم بالنجاسة. في صحة الصلوة وأن الطهارة
الواقعية ليست شرطاً في صحة الصلوة حتى في حال الجهل، فيكون شرط
الصحة وهو عدم سبق العلم بوجودها، ومعه لا يبقى مجال لاستصحاب الطهارة
الواقعية.

قلت: نعم ولكن يمكن أن يقال: أن كفاية عدم سبق العلم بالنجاسة
إجماعاً أنها تكون في حال الغفلة وعدم الالتفات وأما مع الالتفات والترديد فلا
إجماع على الكفاية، بل لا بدّ من احراز الطهارة علماً أو باصل من الاصول،

ومنها : صحيحة ثالثة لزراعة : (وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع ، وقد أحرز الثلاث ، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات) .

والاستدلال بها على الاستصحاب مبني على إرادة اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة سابقاً والشك في إتيانها .

وقد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة ، ضرورة أن قضيته إضافة ركعة أخرى موصولة ، والمذهب قد استقر على إضافة ركعة بعد

والمفروض في السؤال هو صورة الالتفات والشك، ولهذا اجاب الامام عليه السلام بما يقتضي الاحراز من الاستصحاب.

قوله: ومنها صحيحة ثالثة لزراعة: اذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك..الخ

اعلم ان دلالة تلك الرواية على الاستصحاب مبني على ارادة اليقين بعدم الإتيان بالرابعة سابقاً والشك في اتيانها.

وفيه ما لا يخفى فانه مع استلزامه لما يكون مخالفاً لمذهب الامامية من اضافة ركعة متصلة يكون خلافاً لظاهر الرواية فان الظاهر منها هو لزوم الإتيان بالعمل على نحو يحصل اليقين بالامتنال وفراغ الذمة عن التكليف المتيقن، وأنه لا يعتد بالشك في الامتنال وتحصيل اليقين بالفراغ في مفروض السؤال أنها يكون بالبناء على الرابعة والاتمام والإتيان بركعة مفصلة فانه بذلك يحصل الفراغ، وابن هذا وحديث الاستصحاب.

التسليم مفصولة ، وعلى هذا يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ ، بما علمه الإمام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر ، والإتيان بالمشكوك بعد التسليم مفصولة .

ويمكن ذبه بأن الاحتياط كذلك لا يأتي عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوك ، بل كان أصل الإتيان بها باقتضائه ، غاية الأمر إتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقض ، وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره ، وأن المشكوك لا بد أن يؤق بها مفصولة ، فافهم .

وربما أشكل أيضاً ، بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الاخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد ، لا إلعامة لغير مورد ، ضرورة ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل ، ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك .

والغاء خصوصية المورد ليس بذلك الوضوح ، وإن كان يؤيده تطبيق قضية (لا تنقض اليقين) وما يقاربها على غير مورد .

بل دعوى أن الظاهر من نفس القضية هو أن مناط حرمة النقض إنما يكون لأجل ما في اليقين والشك ، لا لما في المورد من الخصوصية ، وإن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك ، غير بعيدة .

ومنها قوله : (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه ، فإن الشك لا ينقض اليقين) أو (فإن اليقين لا يدفع بالشك) وهو وإن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين ، وإنما يكون

قوله: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه...الخ

ان هذا الحديث ظاهر في قاعدة اليقين فإنه يظهر من تفريعه في قوله: «فأصابه شك» اختلاف زمان وصف اليقين مع الشك، والاختلاف الكذائي إنما يكون في قاعدة اليقين دون الاستصحاب فإنه يعتبر فيه اتحاد زمان الوصفين.

ذلك في القاعدة دون الاستصحاب ضرورة إمكان اتّحاد زمانها ، إلا أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة ، ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين ، لما بين اليقين والmtيقن من نحو من الاتّحاد ، فافهم .

هذا مع وضوح أن قوله : (فإن الشك لا ينقض ... إلى آخره) . هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب .

ومنها : خبر الصفار ، عن علي بن محمد القاساني ، (قال : كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان ، هل يصام أم لا ؟ فكتب : اليقين لا يدخل فيه الشك ، صم للرؤية وافطر للرؤية) حيث دل

وما افاده المصنف مقدّس سرّه في تطبيق الرواية على الاستصحاب بقوله :
 ألا أن المتداول في التعبير في مورده .. الخ لا يخلو عن تعسف .
 ولقد اجاد السيّد الاستاذ فيما افاد لإستظهار الاستصحاب من الرواية من أن كلمة (فليمض) ظاهرة في فعلية اليقين ، فيكون زمانه مع زمان اليقين متحداً .

ولكن يمكن أن يقال : أن الامر بالمضيّ على طبق اليقين اعمّ من أن يكون اليقين موجوداً في الزمان السابق أو في الحال ، فكيف يكون ظاهراً فيما افاده فليتنامل .

قوله : ومنها خبر الصفار ، عن علي بن محمد القاساني قال : كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا
 اعلم ان دلالة هذا الخبر على الاستصحاب موقوف على امرين :
 احدهما ان يكون المراد من اليقين هو اليقين بشعبان ومن الشك الشك في زواله بدخول رمضان .

على أن اليقين بـ (شعبان)^(٤) لا يكون مدخولاً بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان ، ويتفرع [عليه] عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان .

وربما يقال : إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان ، وأنه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه ، وأين هذا من الاستصحاب ؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه

ومنها : قوله عليه السلام : (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر) وقوله عليه السلام : (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس) وقوله عليه السلام : (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام) وتقريب دلالة مثل

والثاني ان يفرض شهر شعبان عنواناً واحداً وشيئاً فardاً مستمراً حتى يصدق بأنه كان متيقناً فشك في زواله ، وأما اذا لم يكن كذلك فليس هنا يقين سابق متعلق بيوم شك في كونه من رمضان او شعبان، بل أنها يكون مشكوكاً بالشك البدوي ومع فقد اليقين السابق لا يبقى مجال لجريانه فان اليقين السابق مما يحتاج اليه فانه من اركانه، واليقين المتعلق بسائر الايام من شعبان مثلاً لا ربط له بموضوع الاستصحاب كما لا يخفى، هذا، ولكن دعوى ظهور اليقين في اليقين المتعلق بشعبان وعد شعبان في العرف عنواناً واحداً تعلق به اليقين سابقاً وشك في زواله بدخول رمضان، لا تخلو عن وجه.

قوله: ومنها قوله عليه السلام: كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر، وقوله: الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس، وقوله : كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام...الخ)

ان مفاد تلك الاخبار بحسب مقام الثبوت والواقع لا يخلو من وجوه:

هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال : إن الغاية فيها إنما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلية ظاهراً ، ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه ، لا لتحديد الموضوع ، كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حليته ، وذلك لظهور المغنى فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها ، لا بما هي مشكوكة الحكم ، كما لا يخفى .

فهو وإن لم يكن له بنفسه مساسٌ بذيل القاعدة ولا الاستصحاب إلا أنه بغايته دل على الاستصحاب ، حيث أنها ظاهرة في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه ، كما أنه لو صار مغنى لغاية ، مثل الملاقة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة ، لدل على استمرار ذاك الحكم واقعاً ، ولم

الاول ان يكون بضد تأسيس قاعدتين للطهارة والحلية فيما شك في طهارته او حليته من غير ملاحظة الطهارة والحلية في السابق، ودالتها عليها انما تكون بمجموع الغاية والمغنى . كما في تقرير علوم ردي
الثاني ان تكون بضد تأسيس القاعدتين والاستصحاب جميعاً وكانت الدلالة ايضاً بمجموع الغاية والمغنى .

الثالث ان يكون المغنى لبيان حكم الأشياء بعناوينها الاولى مع قطع النظر عن طرو الطوارئ، والغاية لبيان استمرار الحكم المستفاد من المغنى الى حصول العلم بطرو الضد او النقيض .

ذهب الى الاول جماعة من المحققين كشيخنا الانصاري قدس سره والسيد الاستاذ، والى الثاني بعض، والى الثالث المصنف قدس سره .

وأما بحسب الاثبات فارادة المغنى الثاني منها اي القاعدة والاستصحاب جميعاً غير معقول، لأنه يوجب استعمال اللفظ في المعنيين واجتماع اللحاظين، فإن المقصود بالقاعدة هو مجرد اثبات الطهارة او الحلية في المشكوك بها هو هو،

يكن له حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب ، ولا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً ، وإنما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده غاية لاستمرار حكمه ، ليدلّ على القاعدة والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً ، مع وضوح ظهور مثل (كل شيء حلال ، أو طاهر) في أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية ، وهكذا (الماء كله طاهر) ، وظهور الغاية في كونها حداً للحكم لا لموضوعه ، كما لا يخفى ، فتأمل جيداً .

ولا يذهب عليك انه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلية والطهارة وبين سائر الأحكام ، لعدم الدليل وتم .

وبالاستصحاب استمرار الطهارة مع فرض ثبوتها ولا جامع بينها قطعاً .
مضافاً إلى أنه يلزم من ذلك اعتبار النقيضين: اعتبار ثبوت الطهارة سابقاً في مقام بيان الاستصحاب، واعتبار عدم الثبوت في مقام بيان القاعدة، ولا جامع بينهما جزماً .

وعلى ذلك فالامر دائر بين ان يكون المراد أما القاعدة وأما الطهارة، والتحقيق ما افاده السيد الاستاذ من أن الاخبار ظاهرة في القاعدة لأن الغاية ظاهرة في تقييد اصل الحكم وهو الطهارة لا استمرارها بعد فرض ثبوتها، وذلك باعتبارين:

احدهما ان ارادة الاستصحاب تحتاج الى اضرار ولحاظ زائد من لفظ الاستمرار ولحاظ الثبوت سابقاً .

وثانيهما ان الظاهر من الاخبار انها بصدرها وذيلها وغايتها ومغياها تكون مسوقة لبيان حكم واحد لا ان صدرها يدل على الحكم الواقعي وذيلها وغايتها يدل على الاستمرار والبقاء .

ثم لا يخفى أن ذيل موثقة عمار : (فإذا علمت فقد قدر ، وما لم تعلم فليس عليك) يؤيد ما استظهرنا منها ، من كون الحكم المغنى واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه ، لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبه ، لظهوره في أنه متفرع على الغاية وحدها ، وأنه بيان لها وحدها ، منطوقها ومفهومها ، لا لها مع المغنى ، كما لا يخفى على المتأمل .

ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار ، فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الأقوال ، والنقض والإبرام فيها ذكر لها من الاستدلال .

ومما ذكرنا ظهر لك ما في كلام المصنف من الاشكال، فإن ما افاده في تقريب الاستدلال من أن الغاية تدل على استمرار الحكم الواقعي بعد ثبوته من المغنى، وصدر الرواية، فإن استظهار ذلك خلاف الظاهر.

فتلخص مما ذكرنا أن الأخبار أنها تكون بصدد اثبات الطهارة والحلية للأشياء بما هي مشكوكة بقرينة التقيد المذكور فيها، لا بعنوانها الأولية فإن تقيد الحكم الواقعي بالعلم غير معقول لما ذكرناه في محله من لزوم الدور، وعلى ما ذكرنا فاستظهار القاعدة أنها يكون بمقدمتين: أحدهما ظهور القيد في تقيد أصل الحكم لا استمراره، وثانيتهما عدم معقولية تقيد الحكم الواقعي الأولي بشي من العلم والجهل، والله هو العالم.

قوله: أنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار فلا حاجة في إطالة الكلام... الخ

اعلم أن في المقام اقوالاً تبلغ الى إحدى عشرة، ولكن لما كان القول بحجية الاستصحاب من باب الأخبار الواردة عن المعصومين عليهم السلام مما يكون من الأمور المستحدثة من زمان والد شيخنا البهائي قدس سرهما ولم يكن

ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع ، وأنه حكم مستقل بالجعل كالتكليف ، أو منتزع عنه وتابع له في الجعل ، أو فيه تفصيل ، حتى يظهر حال ما ذكرها هنا بين التكليف والوضع من التفصيل .

فنقول وبالله الاستعانة :

لا خلاف كما لا إشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً ، واختلافهما في الجملة مورداً ؛ لبداية ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفة والمباينة .

كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي ، بداية أن الحكم وإن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض معانيه ولم يكده يصح إطلاقه على الوضع ، إلا أن صحة تقسيمه ببعض الآخر إليهما وصحة إطلاقه عليه بهذا المعنى ، مما لا يكاد ينكر ، كما لا يخفى ، ويشهد به كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم ، والالتزام بالتجاوز فيه ، كما ترى .

وكذا لا وقع للنزاع في أنه محصور في أمور مخصوصة ، كالشرطية والسببية والممانعة - كما هو المحكي عن العلامة - أو مع زيادة العلية والعلامية ، أو مع زيادة الصحة والبطلان ، والعزيمة والرخصة ، أو زيادة غير ذلك - كما هو المحكي عن غيره - أو ليس بمحصور ، بل كلما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو في متعلقه وموضوعه ، أو لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم في كلماتهم ؛ ضرورة أنه

معروفاً بين المتقدمين وأصحاب الأئمة المعصومين عليهم السلام فلا فائدة في تحصيل جميع الأقوال الآحاداً منها وهو القول بالتفصيل بين الأحكام الوضعية والتكليفية ، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى تحقيق الأحكام الوضعية هل هي مستقلة بالجعل التشريعي كالأحكام التكليفية أو ليست مستقلة بل هي تابعة للأحكام التكليفية ومنتزعة عنها ، أو يتفاوت الحال فيها بحسب مصاديقها كما سيأتي انشاء الله تعالى .

لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها ، مع أنه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك ، وإنما المهم في النزاع هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه ، أو غير مجعول كذلك ، بل إنما هو منتزع عن التكليف ومجعول باتباعه ويجعله .

والتحقيق أن ما عُذَّ من الوضع على أنحاء .

منها : ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً ، لا استقلالاً ولا تبعاً ، وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك .

ومنها : ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف .

قوله: وإنما المهم في النزاع هو أن الوضع كالتكليف... الخ

اختلفوا في معنى الحكم وتعريفه، فقال بعضهم: أنه عبارة عن خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين من حيث الإقتضاء والتخيير وهذا التعريف لا يشمل الأحكام الوضعية بل يختص بالأحكام الخمسة التكليفية.

ولذلك عرفه الآخر بما ذكر مع زيادة لفظ الوضع ، ولكن اورد على هذا التعريف ولو مع زيادة الوضع بان الحكم لا ينحصر في الخطابات اللفظية بل هو اعم منها ومن الافعال الصادرة عن الشارع في مقام بيان الحكم وانشاءه مثل الوضوء البياني وصلوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مقام البيان.

مضافاً الى أن الحكم ليس عبارة عن نفس الخطاب كما هو ظاهر التعريف المذكور، بل هو عبارة عن مدلول الخطاب، والخطاب دليل عليه، فالتعريف الاخير الاسد هو ما افاده السيد الاستاذ السند والخبر المعتمد من أن الحكم عبارة عما جعله الشارع بالجعل الاستقلالي او التبعية، وهذا التعريف تعريف جامع شامل للتكليفي والوضعي من غير اشكال يعتري.

ومنها : ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه ، وتبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه ، وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله ، وكون التكليف من آثاره وأحكامه ، على ما يأتي الإشارة إليه .

أما النحو الأول : فهو كالسببية والشرطية والممانعة والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه وممانعه ورافعه ، حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً ، حدوثاً أو ارتفاعاً ، كما أن اتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً ، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها من ربط خاص ، به كانت مؤثرة في معلولها ، لا في غيره ، ولا غيرها فيه ، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء ، وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين ، ومثل قول : دلوك

واختلفوا ايضاً في أن الاحكام الوضعية هل هي مجعولة بالجعل الاستقلالي اي تعلق الجعل بنفس عناوينها او مجعولة بالجعل التبعية بمعنى انها مجعولة بتبع جعل الاحكام التكليفية ومنتزعة عن نفس التكليف المجعولة ، لا انها منتزعة عن نفس الجعل المتعلق بنفس عناوينها مثل الاحكام التكليفية المنتزعة عن نفس الجعل والانشاء مثل وجوب الصلوة المنتزع من نفس خطاب « اقيموا الصلوة » . ولتحقيق هذا الاختلاف لا بد من بسط المقال في انحاء الوضع ، فنقول : منها ما لا يقبل الجعل التشريعي اصلاً ، ومنها ما يقبل الجعل تبعاً لا استقلالاً ، ومنها ما يقبله استقلالاً وتبعاً .

أما الأول كالسببية والشرطية والممانعة والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه وممانعه ورافعه فلا يكاد يتطرق اليه يد الجعل التشريعي مطلقاً لا استقلالاً ، لأن اتصاف السبب بالسببية والشرط بالشرطية والممانع بالممانعة أنها يكون باعتبار خصوصية كائنة في ذواتها تستدعي تحقق تلك العناوين ، بحيث لا

الشمس سبب لوجوب الصلاة إنشاءً لا إخباراً ، ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له ، من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها ، وإن الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها ، ومعه تكون واجبة لا محالة وإن لم ينشأ السببية للدلوك أصلاً .

ومنه انقذ أيضاً ، عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده ، لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة .

نعم لا بأس باتصافه بها عنايةً ، وإطلاق السبب عليه مجازاً ، كما لا بأس بأن يُعبّر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك - مثلاً - بأنه سبب لوجوبها فكيف به عن الوجوب عنده .

فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر ما لأجزاء العلة للتكليف ، إلا ما هي عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر ، فتدبر جيداً .

مركز تحقيق كليات العلوم الإسلامية

يمكن انفكاك ذواتها من تلك الخصوصية المقتضية لذلك، والّا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء. ومعلوم أن تلك الخصوصية لا يمكن إيجادها فيه بمجرد إنشاء تلك العناوين كما لا يخفى.

ولا تبعاً للتكليف، وذلك لأن التكليف متأخر عنها ذاتاً فلا يمكن أن يكون متقدماً ومنشأ لانتزاع الشيء المتقدم جزماً، بل يمكن أن يقال كما افاده السيد الاستاذ أن سببية شيء لشيء وعليته له لا يمكن أن تكون بمجوعة تبعاً لموضوعها تكويناً أيضاً، وذلك لأنّ علّة العلة التي تكون بالحمل الشايع علة أنّها تكون كائنة في ذات العلة ومأخوذة من صميمها بحيث لا يحتاج في صدق عنوان العلّة على العلة الى حيثيّة زائدة، والّا لزم أن تكون مع تلك الحيثيّة علة، فلا بدّ من نقل الكلام مع ملاحظة تلك الحيثيّة، بل أنّها يكون صدق ذاك العنوان على

وأما النحو الثاني : فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية ، لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه ، حيث أن اتصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطية أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عديمي ، ولا يكاد يتصف شيء بذلك - أي كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به - إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر ، وما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزئية أو الشرطية ، وإن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية ، وجعل الماهية واختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها ، فتصورها بأجزائها وقبورها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية المأمور به أو شرطية قبل الأمر بها ، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به ، بلا حاجة إلى جعلها له ، وبدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً ، وإن اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور أو لذي المصلحة ، كما لا يخفى .

العلّة ذاتاً وتكون بذاتها مستحقّة لحمل العلّة عليها كما لا يخفى، وعلى هذا فلا يكون في الـ (لبن) حيثية اخرى زائدة على ذات العلّة حتى تنالها يد الجعل تكويناً ولو تبعاً فالمجْعول بالجعل التكويني لا يكون إلا ذات العلّة وحمل مفهوم العلّة عليها-أنما يكون بالحمل الذاتي هذا.

وما أفاده المصنّف قدّس سرّه في توجيه عدم تطرّق الجعل التشريعي بالإضافة الى ما ذكر وان كان في غاية الجودة والإتقان لكن هذا القسم باعتبار عدم كونه مجْعولا أصلا كما هو المقروض خارج عن موضوع البحث فإن موضوع البحث هو الحكم الوضعي المجْعول وما ذكر من العناوين ليس مجْعولا أصلاً كما مرّ وجهه آنفاً.

وأما الثاني فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلف به وشرطه وما نعه وهذا النحو كما أفاده المصنّف ليس مجْعولا بنفسه، لأنّ اتصاف

وأما النحو الثالث : فهو كالحجية والقضاة والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية إلى غير ذلك ، حيث أنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردنا - كما قيل - ومن جعلها بإنشاء أنفسها ، إلا أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى ، أو من بيده الأمر من قبله - جل وعلا - لها بإنشائها ، بحيث يترتب عليها آثارها ، كما يشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعناق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظة التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح إعتبارها إلا بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد .

الشيء بالجزئية مثلاً لا يكون إلا باعتبار كونه مأخوذاً في متعلق الأمر، فالجزئية مع قطع النظر عن تعلق الأمر وانتزاعها منه ليست قابلة لتعلق الجعل بها كما لا يخفى، نعم تتصف بذلك باعتبار تعلق الأمر فتكون مجعولة بالتبع.

وأورد عليه السيد الاستاذ على ما خطر ببالي القاصر بأن الجزء والشرط والمانع لم تكن جزءً وشرطاً ومانعاً للمأمور به بعنوان أنه مأمور به حتى تتصف بها بملاحظة الأمر بل أنها يكون من اجزاء المتعلق بعنوانه الاول وبعبارة اخرى الجزء والشرط أنها يكونان جزءً وشرطاً للمأمور به بالحمل الشايع لا بالحمل الاول ومعلوم أن جزء المأمور به بعنوانه الاولى لا بهذا العنوان أنها يكون من متعلقات الأمر، فيكون الجزء او الشرط متقدماً على الأمر تقدم الموضوع على حكمه تقدماً طبعياً في مقام الحكم، وكيف يصح ان يصير المتأخر منشأ لجعل المتقدم وانتزاعه عنه فتأمل.

وأما النحو الثالث فهو كالحجية القضاء والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية وامثالها، حيث أنها وإن كان انتزاعها من الاحكام التكليفية ممكناً... الخ.

كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها ، فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات ، ولا الزوجية من جواز الوطء ، وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات .

فانقدح بذلك أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها ، يصح انتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف ، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه .

اعلم أن كون تلك الاعتبارات وامثالها قابلة للجعل التشريعي بحسب الامكان بمعنى عدم قيام دليل على الاستحالة كما في النحو الاول مما لا ينكر، كما أن مجعوليتها شرعاً بحسب الوقوع في الخارج مما لا ريب فيه، أنها الكلام في أنها مجعولات بالجعل البسيط الاستقلالي، او مجعولات بالجعل التبعية جعلاً مركباً، فذهب بعض الى الاخير وشرذمة الى الاول، والتحقيق فيه كما عليه المصنف والسيد الاستاذ هو أنه وإن كان كل واحد منها ممكناً الا أن الصحيح في المقام هو أنها مجعولات بانشاء انفسها لا أنها منتزعات عن الاحكام كما قال به بعض الاعلام، وذلك لأن العرف والعقلاء يعتبرونها متحققة بمجرد تحقق اسبابها من العقد والايقاع وموت المورث وغيرها من غير ملاحظة التكاليف المجعولة، وينتزعونها عن مجرد العقد والايقاع من غير اعتبار الاحكام، بل تكون تلك الامور بنظرهم موضوعات وعلل الاحكام والآثار كما لا يخفى على من تأمل من ذوي الابصار، وذلك دليل على المطلوب، لا ما قيل من أن الزوجية منتزعة عن جواز الوطء، والملكية منتزعة عن جواز التصرف في المال فإنه ليس بصحيح، لأن جواز الوطء لا يستلزم الزوجية فإنه قد يثبت مع عدم الزوجية كالوطء بالشبهة ووطء الأمة مثلاً، وكذا جواز التصرف في المال فإنه قد يكون مع عدم الملكية كالتصرف في المباحات الاصلية قبل قصد التملك وهكذا، وهذا اقوى شاهد على المطلوب فانقدح بذلك كله أن تلك الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها

وهم ودفع: أما الوهم^(١): فهو أن الملكية كيف جعلت من الاعتبار
الحاصلة بمجرد الجعل والإنشاء التي تكون من خارج المحمول، حيث ليس
بمبادئها في الخارج شيء، وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة التي لا
تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب أخر كالتعمم والتقصص والتشغل، فالحالة
الحاصلة منها للإنسان هو الملك، وأين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد
إنشائه؟

بمجرد انشائها كالتكليف كما لا يخفى.

قوله: وهم ودفع أما الوهم فهو أن الملكية كيف جعلت من
الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والإنشاء التي تكون من خارج
المحمول...

قبل الشروع في المقصود لا بأس ببيان ماله دخل في المرام وهو أن
للحمل ببعض الاعتبارات تقسيمات، وذلك لأن في صدق الحمل لا بد من مناط
صدق يصح الحمل به، وهو لا يخلو أما أن يكون هو نفس الموضوع وتقرره في
نفس الأمر بحسب الماهية، بمعنى أن تقرره الماهوى يكفي في الحمل وصدقه من
غير احتياج الى اعتبار امور زائدة على نفس الماهية حتى الوجود، وذلك مثل حمل
الذات على نفسها كالانسان انسان. وحمل الذاتي على الذات في باب
الايساغوجي مثل الانسان حيوان وأما أن يكون هو نفس الموضوع وتقرره
بحسب الوجود الحقيقي النفس الامري، بمعنى أن تقرره الوجودي يكفي في
الحمل وصدقه من غير احتياج الى اعتبار زائد على حيثية الوجود، وذلك في
المفاهيم المترعة عن حاق الوجود مثل مفهوم الوحدة والتشخيص والموجود فيقال
مثلاً: الانسان موجود، ويسمى ذلك بالحمل بالذات ويسمى ايضاً هذان
القسمان بالخارج المحمول من صميمه، وأما أن يكون هو الموضوع مع اعتبار

وأما الدفع : فهو أن الملك يقال بالاشتراك على ذلك ، ويسمى بالجدّة أيضاً ، واختصاص شيء بشيء خاص ، وهو ناشئ إما من جهة إسناد وجوده إليه ، يكون العالم ملكاً للباري جل ذكره ، أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه ، ككون الفرس لزيد بركوبه له وسائر تصرفاته فيه ، أو من جهة إنشائه والعقد مع من اختياره بيده ، كملك الأراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعاً وعرفاً .

حيثية زائدة على نفس الموضوع، سواء أكان لتلك الحيثية وجود وما بحذاء في الخارج مثل مفهوم الابيض المحمول على القرطاس مثلاً فإن حمل الابيض وصدقه على القرطاس يحتاج مضافاً الى ذات القرطاس الى امر زائد وهو البياض ام لم يكن لها ما بحذاء في الخارج مثل مفهوم الاب المحمول على زيد مثلاً باعتبار توليد عمرو منه مثلاً، ويسمى ذلك القسم من الحمل بالمحمول بالضميمة.

اذا عرفت ذلك ظهر لك بأن تلك الاعتبارات التي عدت منها الملكية انما تكون من خارج المحمول حيث أن نفس ذواتها تكفي في صدق الحمل من غير احتياج الى اعتبار أمر زائد وحيثية زائدة على حيثية ذواتها ولهذا اورد في الوهم بأن الملكية انما تكون من المقولات التي تكون من المحمولات بالضميمة فكيف جعلت منها مع انها من خارج المحمول، واجاب عنه المصنف قدس سره بان الملك له معنيان: احدهما الهيئة الحاصلة للجسم باعتبار محاطيته به كاللباس مثل الهيئة الحاصلة من التعمم للانسان باعتبار تلبسه ومحاطيته بالعمامة ويقال لها ايضاً في الاصطلاح بالجدّة، وثانيهما المعنى العرفي الذي يكون عبارة عن اختصاص شيء بشيء بسبب من الاسباب الاختيارية كالعقد مثلاً وغير الاختيارية مثل الارث، فالملك بالمعنى الاول يكون من المحمول بالضميمة وبالمعنى الثاني يكون من خارج المحمول والمقصود في المقام بالمعنى الثاني فمنشأ التوهم هو اشتراك لفظ الملك بين المعنيين

فالملك الذي يسمى بالجلدة أيضاً ، غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناشئ من سبب اختياري كالعقد ، أو غير اختياري كالإرث ، ونحوهما من الأسباب الاختيارية وغيرها ، فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجلدة أيضاً ، والغفلة عن أنه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاص والإضافة الخاصة الإشرافية كملكه تعالى للعالم ، أو المقولية كملك غيره لشيء بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرها من الأعمال ، فيكون شيء ملكاً لأحد بمعنى ، ولاخر بالمعنى الآخر ، فتدبر .

والغفلة عن أن المقصود في المقام غير المعنى الذي يكون من المقولات فتأمل ولا تغفل.

لكن يرد على ما ذكره من كون الملكية بالمعنى العرفي من خارج المحمول بانها بهذا المعنى ايضاً تكون من المحمولات بالضميمة. وذلك لأن ذاك المعنى بنفسه لا يكفي الحمل وصدقه بل يحتاج في الحمل وصدقه الى اعتبار حيثية اخرى وهو الجعل المتعلق بها كما لا يخفى.

ان قلت: أن لحاظ الجعل في الحمل لا يصيره من المحمولات بالضميمة، فإن المقصود من الحيثية الزائدة على نفس الموضوع التي احتاج الحمل الى اعبارها في صدقه فيوجب هذا الاحتياج صيرورة المحمول من المحمولات بالضميمة هي الحيثية التقييدية لا التعليلية، ومعلوم أن حيثية الجعل حيثية تعليلية.

قلت: نعم، ولكنه يمكن ان يقال انه لا يرتفع الاشكال على كل حال وذلك لأن حمل مشتقات عنوان الملكية على الموضوعات، مثل حمل مفهوم المالك مثلاً على زيد فانه يحتاج في صدقه الى اعتبار حيثية زائدة وهي عنوان الملكية المجعولة وتلك الحيثية حيثية تقييدية كما هو واضح لا سترة فيه.

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل ، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل في التكليف إذا شك في بقائه على ما كان عليه من الدخل ، لعدم كونه حكماً شرعياً ، ولا يترتب عليه أثر شرعي ، والتكليف وإن كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعي ، فافهم .

فان قلت: انّ خارج المحمول بنظره الشريف عبارة عن الامور المنتزعة التي ليس لها ما بهذاء في الخارج كما يلوح من كلامه قدّس سرّه حيث علّل كون تلك الاعتبارات من خارج المحمول بقوله: حيث ليس بهذائها في الخارج شيء.

قلت: هذا مع كونه على خلاف ما اصطلح عليه الاصطلاح، جار في المقولات مثل مقولة الإضافة مثلاً فانّ الابوة والبنوة من الامور المنتزعة التي ليس بهذائها في الخارج شيء مع أنّه قدّس سرّه عدّها من المحمولات بالضميمة فافهم وتأمل.

قوله: اذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل فقد عرفت انه لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل... الخ.

اعلم أنّه لما يعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي فلا يبقى مجال لا استصحاب ما له دخل في التكليف من السببية والشرطية والممانعية اذا شك في بقائه على ما كان عليه من الدخل، وذلك لأنّه لم يكن حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي يترتب عليه.

وتوهم جريان الاستصحاب فيه باعتبار ترتب التكليف عليه وهو حكم شرعي، مدفوع بانه وان كان مترتباً عليه الا انه ليس بترتب الحكم على موضوعه بل ترتب المعلول على علته ومعلوم انه ترتب عقلي لا شرعي، هذا ما افاده قدّس سرّه في هذا القسم.

ولانه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل ، حيث أنه كالتكليف ، وكذا ما كان مجعولاً بالتبع ، فإن أمر وضعه ورفعته بيد الشارع ولو بتبع منشأ انتزاعه ، وعدم تسميته حكماً شرعياً لو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعاً ، نعم لا مجال لاستصحابه ، لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه ، فافهم .

ولكن التحقيق أنه ان اعتبر ترتب التكليف بالإضافة الى نفس العلة فالحكم كما افاده قدس سره لكنه خلاف ظاهر كلامه وان اعتبر بالإضافة الى العلية كما هو ظاهر كلامه فالحكم فيه جريان الاستصحاب بمعنى أنه يستصحب العلية اذا شك في بقائها، لان حقيقة علية الشيء لشيء آخر اصداره اياه وصدور المعلول منه فيكون كل واحد من الاصدار والصدور بحسب الحقيقة عين الآخر وان كان بحسب المفهوم غيره فاستصحاب العلية حقيقة يرجع الى استصحاب المعلول اي نفس التكليف ولا مانع من استصحابه لأنه حكم شرعي يصح التعبد به في حال الشك ظاهراً، هذا ما افاده السيد الاستاذ، ولعل مقصود المصنف في المقام بقوله: (فافهم) هو ما افاده الاستاذ والله العالم.

وكذلك لا اشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل حيث انه كالتكليف يصح التعبد به في حال الشك، وكذا ما كان مجعولاً بالتبع كالجزئية للمأمور به فإن وضعه ورفعته بيد الشارع ولو بالتبع، ولكن كون هذا القسم مجرياً للاستصحاب مخدوش بما افاده السيد الاستاذ من انه لم يكن مجعولاً اصلاً، فان الجزء لا يكون جزءاً للمأمور به بعنوان أنه مأمور به حتى يكون مجعولاً بالتبع للامر، بل أنها يكون جزءاً لما يحمل عليه المأمور به بالحمل الشايع ومعلوم أنه متقدم على الامر.

مضافاً الى أنه مع تسليم المجعولية بالتبع لا موقع لجريان الاستصحاب

ثم إن ها هنا تنبيهات :

الأول : إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين ، فلا استصحاب مع الغفلة ، لعدم الشك فعلاً ولو فرض أنه يشك لو التفت ؛ ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك ، ولا شك مع الغفلة أصلاً ، فيحكم

في الجزئية، ضرورة أن الشك في بقائها عين الشك في منشأ انتزاعها وهو الامر بحيث لا يمكن الشك فيها مع قطع النظر عن الشك في منشأها كما لا يخفى، فمورد جريانه هو نفس المنشأ أعني الامر ولا موقع لجريانه في اصل الجزئية. قوله: ثم أن ههنا تنبيهات: الاول أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين... الخ.

ان الاستصحاب وظيفة الشاك بحيث يكون الشك مأخوذاً في موضوعه ومن مقوماته، فلا يجري في حق الغافل ويتفرغ عليه أنه من احدث وغفل ولم يحصل له الترديد اصلاً وصلى لا يجري استصحاب الحدث في حقه حتى يحكم بفساد صلوته، فان شك بعد الصلوة في هذا الفرض أنه تطهر او لا يحكم بصحة صلاته لقاعدة الفراغ، بخلاف من احدث والتفت وشك في الطهارة فإنه يجري استصحاب الحدث في حقه، فإن غفل بعد ذلك وصلى يحكم بفساد صلوته، لأنه باعتبار الاستصحاب محكوم بأنه محدث، فإن شك بعد الصلوة في هذا الفرض في أنه تطهر أو لا. مع القطع بأنه لم يتطهر من الحدث الاستصحابي لا تجري في حقه قاعدة الفراغ حتى يحكم بصحة صلوته من حيث شمولها لمثل الفرض وكونها حاکمة على الاصل، وحكومتها على الاستصحاب أما باعتبار أحاديثها كما يستكشف من بعض اخبارها، وأما باعتبار أنها مجعولة في مورد الاستصحاب على خلاف مقتضيها، ووجه عدم جريان القاعدة في الفرض هو أن موردها هو الشك في الصحة والفساد من جهة احتمال الغفلة عن إتيان ماله دخل في الصحة واحتمال عدم عروض الغفلة، فإنه حينئذ يحكم بعدم عروض الغفلة الموجبة لترك ما له دخل في الصحة بحكم القاعدة، وهذا المعنى مفقود في الفرض، فان

بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة ، لقاعدة الفراغ ، بخلاف من ألتفت قبلها وشك ثم غفل وصلى ، فيحكم بفساد صلاته فيها إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك ، لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب ، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي .

المفروض فيه هو القطع بأنه لم يتطهر قبل الصلوة بعد كونه محكوماً بأنه محدث بحكم الاستصحاب ، فلا يحتمل الصحة ، لأنه بعد كونه محدثاً بالحدث الاستصحابي لا يحتمل التطهير عن ذلك الحدث ، فيقطع بفساد الصلوة ظاهراً بحكم الشرع .

ثم أنه لا بأس لتحقيق الحال في المقام ان تتكلم فيما ينفع في ما نحن فيه وغيره من ساير المقامات ، فلا بد ان نبحث في مقامين : الاول في ان قاعدة الفراغ هل تختص بها اذا حدث الشك بعد الفراغ عن العمل او تعمه وما اذا سبق الشك والالتفات الى العمل وان غفل حيث العمل ، وبعبارة اخرى هل تختص القاعدة بالشك الحادث بعد العمل او تعمه والشك الذي منشأه كان قبل العمل مثل ان حصل الشك قبل العمل في أنه هل يكون متطهراً او لا بعد علمه بكونه محدثاً قبل ، ولا فرق في ذلك بين ان نقول بجريان الاستصحاب قبل العمل او لا نقول ، لأنه ان قلنا بعدم الشمول يحكم ببطلان العمل فيما سبقه الشك وان لم نقل بجريان الاستصحاب للحدث في الفرع المذكور .

والتحقيق ان الروايات الدالة عليها ليس لها اطلاق كما توهمه بعض ، بل يكون ظاهرة في الشك الحادث بعد العمل الذي لم يكن منشأه سابقاً ، ووجه الظهور امران : ظهور الاخبار بنفسها في ذلك مثل قوله عليه السلام : «كلما مضى من صلواتك وطهورك فذكرته تذكراً فامض فيه» فان قوله : (فذكرت تذكراً) والمراد به الالتفات والترديد ، ظاهر في حدوث التذكر بعد العمل ، والامر الثاني القرينة المغروسة في اذهان اهل العرف ، وهي ان كل من يعمل عملاً انما يعمل على ما هو عليه من الاجزاء والشرايط المعتبرة فيه ، ولا يترك شيئاً منها الا

لا يقال : نعم ، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعدما ألفت بعدها يقتضي أيضاً فسادها .

فإنه يقال : نعم ، لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فسادها .

لعروض غفلة، ومع الشك والترديد لا يتمشى منه العمل، كما أنه إذا حصل له الشك بعد العمل لا يعتد به، وتلك القرينة تمنع الاطلاق على فرض وجوده وتوجب صرف الاطلاق الى ما هو المفروض.

المقام الثاني في انه على فرض شمول القاعدة لمثل ما اذا كان منشأ الشك سابقاً على العمل هل يجري استصحاب الحدث قبل الصلوة في حق من احدث، ثم شك في رفعه وغفل وصلى، ثم شك بعد الصلوة في صحتها باعتبار الشك السابق المتعلق بالطهارة، اولا يجري الاستصحاب، والتحقيق جريانه، لانه وان كانت القاعدة حاكمة على الاستصحاب باحد الاعتبارين المذكورين آنفاً، الا ان حكومتها عليه انما تكون فيما اذا كان مجراه بعد العمل باعتبار الشك الطاري بعده، بخلاف ما اذا كان مجراه قبل العمل فانه يجري الاستصحاب فيه بلا مزاحم، والقاعدة لا تزاحمه لان مجراها بعد العمل، ومع جريان الاستصحاب قبل العمل يعمل على مقتضاه فيحكم بفساد الصلوة في المثال المذكور لان المصلى يكون بحكم الشرع محدثاً، فلا يبقى مجال لجريان قاعدة الفراغ، وهذا الاستصحاب حاكم على القاعدة بمعنى انه يعمل على طبقه لا على طبقها.

وبالجملة الظاهر من الشك المأخوذ في الادلة موضوعاً لقاعدة الفراغ هو الشك الحادث بعد الفراغ اذا لم يكن مسبباً عن شك سابق على العمل او مقارن له، بل كان مسبباً عن رعاية ما يلزم مراعاته حين العمل من الاجزاء والشرائط فلا، تشمل المقام حتى تكون الصلوة المفروضة محكومة بالصحة، وعلى

الثاني : إنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته ، وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً ؟ إشكال من

فرض الشمول يكون استصحاب الحدث قبل الصلوة محكماً، فيحكم بفسادها شرعاً، ولا يحتمل الصحة ظاهراً بحكم الشرع وإن كانت بحسب الواقع محتملاً لها، وبهذا البيان ظهر وجه حكومته عليها في مثل الفرض وإن كانت حاكمة على الاستصحاب في غيره.

ومما ذكرناه من مقدار دلالة الاخبار على القاعدة ظهر أنه في الفرض المزبور ان لم يحصل الشك بعد اليقين بالحدث وغفل وصلى ثم التفت الى الحدث السابق وشك في رفعه لكنه علم أنه كان قبل الصلوة متذكراً يشكل الحكم بالصحة من جهة دعوى عدم شمول القاعدة لمثله فان الشك الحاصل بعد الصلوة مسبب عن الشك الكائن قبل الصلوة واقعاً، ومن جهة دعوى الاطلاق في ادلتها، ولكن الاقوى والاظهر هو الثاني لان جعل القاعدة انها يكون لتسهيل الامر على المكلفين لئلا يقعوا في العسر والحرج، فانه قل ما يتفق لشخص القطع بان ما أتى به سابقاً كان جامعاً لجميع ما اعتبر فيه واقعاً، وعدم شمول القاعدة للفرض تضيق على المكلف.

مضافاً الى ان الشك الحاصل بعد الصلوة في الفرض ما كان مسبباً عن الشك السابق فانه تقديري لا فعلي حتى يكون ذلك مسبباً عنه فافهم فانه لا يخلو عن دقة.

قوله: الثاني أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته.... الخ.

قبل الخوض في اثبات المرام لا بد من بيان ما يمكن ان يؤخذ في موضوع الاستصحاب والتعبد بالبقاء في مقام الثبوت والواقع وهو لا يخلو من امور: أما

عدم إحراز الثبوت فلا يقين ، ولا بد منه ، بل ولا شك ، فإنه على تقدير لم يثبت ، ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد والتنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث ، فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت ، فيتعبد به على هذا التقدير ، فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر ، وهذا هو الأظهر ، وبه يمكن أن يذب عما في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتبرة على مجرد

أن يكون نفس ثبوت الشيء واقعاً وإن لم يكن ثبوته محرزاً، فجريان الاستصحاب وصحته واقعاً يدور مدار الثبوت واقعاً وإن كان جريانه بحسب الظاهر فعلاً يحتاج إلى طريق محرز وبدونه لا يجري، نعم يترتب عليه صحة جريان الاستصحاب فعلاً على تقدير الثبوت فيما كان هناك أثر شرعي مترتب على هذا العنوان، وهذا هو الوجه الذي اختاره المصنف في مقام الإثبات.

وأما أن يكون هو الشيء مقيداً بكونه محرزاً بطريق القطع واليقين فعلى فرض إحرازه قطعاً يجري الاستصحاب فيه والّا فلا وإن كان محرزاً باحدى الأمارات كالبيّنة وخبر الواحد وغيرها.

وأما أن يكون مقيداً بالأحراز سواء أكان باليقين أم بالأمارات المعتبرة شرعاً، فعلى فرض الأحراز بأي محرز كان يجري الاستصحاب لأن مقتضى أدلة اعتبار الأمارات تنزيل مؤداها منزلة الواقع في ترتيب جميع الآثار والأحكام، ومن جملتها التعبد بالبقاء في المشكوك وعلى فرض عدم الأحراز ولو بالأمارات لا يجري الاستصحاب لفقدان ما يعتبر في جريانه.

ومما ذكرناه من الوجوه ظهر صحة جريان الاستصحاب في الأحكام الثابتة بالأمارات المعتبرة التي لا توجب القطع بها، فإنه لا مانع من جريانه على الوجه الأخير وكذا الأول، بخلاف الوجه الثاني فإنه لا مجال لجريانه.

وعدم جريان الاستصحاب على تقدير اخذ اليقين في موضوع

ثبوتها ، وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها ، من الإشكال بأنه لا يقين بالحكم الواقعي ، ولا يكون هناك حكم آخر فعلي ، بناءً على ما هو التحقيق ، من أن قضية حجية الأمانة ليست إلا تنجز التكاليف مع الإصابة والعذر مع المخالفة ، كما هو قضية الحجّة المعتمدة عقلاً ، كالقطع والظن في حال

الاستصحاب بالاضافة الى نفس الحكم الواقعي لا ستره فيه، وأما بالاضافة الى حكم اخر غير الواقعي فان قلنا بأن قضية حجية الامارات ليست الا تنجز التكاليف مع الإصابة والعذر في صورة المخالفة فلا يكون حكم اخر غير الواقع حتى يستصحب، اللهم الا ان يقال ان نفس حجية الأمانة بالاضافة الى ثبوت مؤداها أنها تكون من الاحكام الشرعية الثابتة باليقين، فاذا شك في بقائها في الآن اللاحق تستصحب لوجود ما يعتبر فيه في مثل هذا الحكم.

وفيه ما لا يخفى من أن حجية الأمانة أنها تكون بمقدار ما تحكيه، فان كانت حاكية عن ثبوت الواقع وبقائه فلا موقع للاستصحاب للقطع ببقاء الحجية وعدم الشك فيه، وان كانت حاكية عن الثبوت فقط وساكنة عن البقاء فلا موقع لجريانه ايضاً، للقطع بعدم حجيتها بالاضافة الى البقاء، فان حجيتها أنها تكون بمقدار حكايتها ولا تحكى الا عن الثبوت فقط كما هو المفروض، فلا شك في عدم الحجية.

وأما اذا قلنا قضيتها جعل حكم مماثل مع مؤداها، فان قلنا بأن عنوان قيام الأمانة على ثبوت شيء أنها يكون حيشة تقييدية لجعل هذا الحكم بمعنى اخذه موضوعاً وقيداً للحكم، وقلنا ايضاً باعتبار بقاء ما هو موضوع في لسان الدليل في جريان الاستصحاب فلا شبهة في عدم جريانه في اثبات هذا الحكم الثابت لهذا العنوان للقطع بعدم بقاءه، وأما اذا قلنا يكون هذا العنوان حيشة تعليلية لجعل هذا الحكم بمعنى اخذه علة له، او قلنا بعدم اعتبار بقاء ما وقع في

الانسداد على الحكومة ، لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية ، كما هو ظاهر الأصحاب .

ووجه الذب بذلك ؛ إن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء ، فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقائه تعبداً ؛ للملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً .

لسان الدليل موضوعاً ، بل يكفي في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع عرفاً كما هو التحقيق، فالظاهر جريان الاستصحاب في ذلك الحكم الظاهري فيما اذا شك في بقاءه.

هذا كله بالاضافة الى مقام الثبوت، وأما بالاضافة الى مقام الاثبات والاستظهار من الاخبار فعلى ما استظهره المصنف قدس سره من الاخبار هو أن الظاهر أن اليقين أنها مأخوذ من حيث كاشفيتها عن الواقع لا من حيث هو هو، وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب في كل ما يحرز ثبوته سواء أكان اليقين ام غيره من الأمارات المعتبرة شرعاً.

ولكن في هذا الاستظهار ما لا يخفى لعدم دليل يساعده، بل الظاهر من الاخبار خلافه، فإن الظاهر منها هو أن اليقين مأخوذ بها هو يقين لا بما هو كاشف، ومع الغض عن ذلك فلا ظهور لها في الخلاف، فتكون الاخبار من هذه الجهة مجملة، والمتيقن هو صورة اليقين، ويبقى غيره من المحرزات الاخر بلا دليل، اللهم الا ان يدعي القطع بعدم خصوصية اليقين بها هو هو في ذلك بل أنها يكون مذكوراً في الدليل باعتبار كونه من المحرزات.

ومما ذكرنا ظهرك أن الحكم بجريان الاستصحاب في الاحكام الثابتة بالأمارات المعتبرة التي ليست قطعية يحتاج الى ارتكاب خلاف الظاهر، لكن

إن قلت : كيف ؟ وقد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الاخبار ، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت .

قلت : نعم ، ولكن الظاهر أنه أخذ كشفاً عنه ومرآة لثبوته ليكون التعبد في بقاءه ، والتعبد مع فرض ثبوته إنما يكون في بقاءه ، فافهم .

الاحتياج اليه مبني على القول بأن تلك الاخبار إنما صدرت لبيان قاعدة الاستصحاب، كما استظهره الشيخ والمصنف قدس سرهما، وأما بناء على القول بصورها لبيان قاعدة المقتضى والمانع كما استظهره السيد الاستاذ، فلا يحتاج في شمول الاخبار لمثل الاحكام الثابتة بالأمارات الغير القطعية من الارتكاب المذكور، بل تحمل على ما هو الظاهر منها، اي اعتبار اليقين من حيث هو هو لا من حيث هو كاشف.

وبالجملة شمول اخبار الباب لمثل الاحكام الثابتة بالأمارات غير القطعية بناءً على حملها على الاستصحاب بشكل جدياً لما استظهرناه من الاخبار أن اليقين مأخوذ من حيث هو هو لا من حيث هو كاشف، وأما اذا حملنا على قاعدة المقتضى والمانع فلا اشكال في الشمول مطلقاً وان قلنا بموضوعية اليقين، والسر في ذلك هو ما ذكرناه سابقاً من أنه يعتبر في حملها على الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة، بمعنى أنه لا بد من اعتبار تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين كتعلق اليقين بالوضوء مثلاً. فإنه يعتبر في استصحابه في مقام الشك تعلق الشك بنفس الوضوء، وهذا بخلاف ما اذا حملت على القاعدة، فإنه لا يعتبر فيها اعتبار تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، بل إنما يعتبر فيها اعتبار تعلق الشك بما هو خارج عما تعلق به اليقين كتعلق اليقين بالوضوء وتعلق الشك بما هو خارج عن الوضوء من نواقضه مثل النوم وغيره، فيكون مفاد الاخبار على الوجه الاخير أنه اذا تيقن شيء لا ينبغي رفع اليد عنه بمجرد احتمال طرو

الثالث : إنه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام ، أو ما يشترك بين الاثنين منها ، أو الأزيد من أمر عام فإن كان

الرافع.

وبما ذكرناه من الفرق بين حملها على الاستصحاب وحملها على القاعدة بأنه يعتبر في الاستصحاب اتحاد متعلق اليقين والشك بخلاف القاعدة، يظهر لك أنه إذا قامت البيّنة على عدالة زيد مثلاً في يوم الخميس ثم شككنا في بقاء عدالته يوم الجمعة لا مجال لاستصحاب عدالته في يوم الجمعة، وذلك لأن عدالته لم تكن متيقّنة في يوم الخميس بل أننا قامت الحجّة على ثبوتها فيه، مع أنه يعتبر بحسب الاخبار على ما هو المفروض في الاستصحاب تعلق اليقين بها، واليقين بحجّة البيّنة لا يكفي في جريان الاستصحاب فإنه تعلق بغير ما تعلق به الشك، فإن اليقين تعلق بالحجّة، والشك تعلق بما يناقض العدالة التي تكون مؤدي الحجّة، مع أننا اعتبرنا في الاستصحاب اتحاد متعلق الشك واليقين، وهذا بخلاف القاعدة فإنه لا مانع عن جريانها في المثال المفروض لعدم اعتبار ما اعتبرناه في الاستصحاب هنا، والحاصل أن مقتضى اليقين بالحجّة هو ترتيب جميع آثار العدالة الواقعية على مؤدي البيّنة كما هو مقتضى أدلة حجّة الأمانة، ولا ينبغي رفع اليد عن ترتيبها بمجرد احتمال صدور دافع للعدالة كما هو مقتضى اخبار الباب.

وبما ذكرناه في المثال ظهر لك الحال في سائر الموضوعات الثابتة بغير اليقين التي تكون لها احكام وآثار شرعية، فافهم وتأمل واغتنم.

قوله: الثالث أنه لا فرق في المتيقن السابق بين ان يكون خصوص احد الاحكام... الخ.

اعلم أنه اذا كان المتيقن السابق الذي شك في بقائه امراً كلياً وعنواناً

الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه وارتفاعه ، كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام ، وإن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه ، بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً ، فكذا لا إشكال في استصحابه ، فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه ولوازمه ، وتردد ذاك الخاص - الذي يكون الكلي موجوداً في ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده - بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه ، غير ضائر باستصحاب الكلي المتحقق في ضمنه ، مع عدم إخلاله باليقين والشك في حدوثه وبقائه ، وإنما كان التردد بين الفردين ضائراً

عاماً، وكان نفس هذا الأمر الكلي حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي سواء أكان الفرد الذي يتحقق في ضمنه الكلي موضوعاً لحكم أم لا، فالامر فيه باعتبار منشأ الشك لا يخلو من احد اقسام اربعة:

الاول ما اذا كان الشك مولوداً للشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه بعد كون الخاص معلوماً وغير مرده، مثل الشك في الحيوان باعتبار الشك في بقاء الفيل بشخصه مثلاً، فاستصحاب الحيوان لترتيب آثاره الشرعية المترتبة على نفسه لا اشكال فيه، لكن تسمية هذا الاستصحاب باستصحاب الكلي لا يخلو عن مسامحة، ضرورة أن وجود الكلي الطبيعي يكون عين وجود فرد، فاستصحاب الفرد مغل عن استصحابه.

الثاني ما اذا كان منشأ الشك في بقاء الكلي الشك في تعيين فرد، وتردد ذاك الفرد الموجود في السابق بين ما هو باق جزئاً في الآن اللاحق وبين ما هو مرتفع في ذاك الآن قطعاً، مثل الشك في بقاء الحيوان في الدار في الزمان اللاحق بعد القطع بوجوده في السابق باعتبار الشك في كونه فيلا حتى يكون باقياً أو بقاً حتى يكون مرتفعاً، فاستصحاب الحيوان لترتيب آثاره الشرعية عليه في الآن اللاحق ايضاً في هذا القسم لا يخلو عن قوة وصواب، وذلك لوجود اركان

باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مردداً بينهما ، لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب ، كما لا يخفى .

نعم ، يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتبة على الخاصين ، فيما علم تكليف في البين ، وتوهم كون الشك في بقاء الكلي الذي في ضمن ذاك المردد مسبباً عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه فاسد قطعاً ؛ لعدم كون بقاءه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه ، بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذاك المتيقن الارتفاع أو

الاستصحاب من اليقين السابق بوجود الحيوان والشك اللاحق في بقاءه واتحاد القضية المتيقنة مع المشكوك ، وتردده من أول وجوده بين ما يكون باقياً في اللاحق قطعاً وبين ما يكون مرتفعاً فيه جزماً لا يضر بجريان الاستصحاب بعد حفظ شرايطه.

وتوهم كون الشك فيه مسبباً عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه من أول الأمر ، مع انه محكوم بعدم الحدوث بحكم الأصل ، ومع جريانه في السبب لم يبق مجال لجريانه في المسبب.

مدفوع أولاً بأن بقاء الكلي وارتفاعه ليسا من لوازم حدوث الخاص حتى يكون محكوماً بعدم بحكم الأصل ، بل أنها يكونان من لوازم كون الحادث الذي كان متيقناً ذاك المتيقن الارتفاع أو البقاء ، ومعلوم أن كون الحادث ذاك أو ذلك ليس مسبوقاً بعدم حتى يستصحب.

وثانياً بأن وجود الكلي وبقائه أنها هو عين وجود الفرد وبقائه لا أنه من لوازمه ، وبعبارة أخرى أنها يكون بينهما العينية لا الملازمة.

وثالثاً بعد تسليم انه من لوازمه ههنا من حيث فهم العرف لأن الكلي بنظره من لوازم الخاص لا عينه والعينية أنها يكون بنظر العقل بأنه من لوازمه

البقاء ، مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه لا أنه من لوازمه ، على أنه لو سلم أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً ، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً .

وأما إذا كان الشك في بقاءه ، من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ، ففي استصحابه إشكال ، أظهره عدم جريانه ، فإن وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرد ، إلا

عقلاً ، ولكن لا يترتب إلا ما هو من اللوازم الشرعية فافهم.

اقول: ما ذكره قدس سره في الجواب لا يخلو من نظر، لأن نظر المستشكل في جريان أصالة عدم حدوث الخاص ليس إلى نفي الكلي، حتى يقال أنه من لوازم الحادث لا الحدوث، بل إنما يكون نظره إلى نفي ما هو أثر الكلي شرعاً، ونفي الخاص يكفي في نفي الأثر الشرعي المرتب على الكلي لخفاء الواسطة عرفاً، ضرورة أن العرف يرى أن الأثر مرتب على الفرد لا على الكلي في ضمنه والاعتراض بما ذكره قدس سره من أن الكلي عين الفرد لا من لوازمه مؤيد بل مؤكد، فإن كفاية نفي الفرد في نفي الآثار المترتبة على الكلي بناء على العينية أوضح من أن يخفى.

ومما ذكرنا ظهر أنه لم يبق مجال لجواب الثالث من أن ترتب آثار الكلي على الخاص عقلي لا شرعي اللهم إلا أن يقال بأن أصالة عدم الحدوث صارت مقطوعة بالعلم بحدوث الكلي.

وأما قوله: «أن بقاء الكلي وارتفاعه ليسا من لوازم الحدوث بل من لوازم الحادث» فيمكن أن يجاب بأنه وإن كان من لوازم الحادث إلا أنه لا يمنع عن جريان الأصل في السبب بأن يقال أن المراد من اللازم في المقام هو كون الكلي

أن وجوده في ضمن المتعدد من أفرادها ليس من نحو وجود واحد له ، بل متعدد حسب تعددها ، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها ، لقطع بارتفاع وجوده ، وإن شك في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد ، أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه ، كما إذا شك في الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث .

معلولاً للخاص والجنس معلولاً للصورة النوعية، والمقصود من العلية هنا هي الاعدادية، والشاهد على علية الصورة النوعية للجنس ان حيثية الجنس بها هي هي لا تقتضي البقاء ولا الارتفاع والآ كان باقيا لم يزل في الاول، وغير باق في الثاني مع أنه خلاف الواقع فأننا نجد في الخارج كونها باقية في بعض الانواع مدة طويلة مثل الفيل وفي بعضها الآخر مدة قليلة كالبق، وهذا يكشف عن مدخلية الصورة النوعية في البقاء والارتفاع، وعلى هذا يكون الشك في بقاء الحيوان فيما اذا تردد بين كونه بقاً او قليلاً مسبباً عن الشك في أنه هل وجد الفيل ام لا والاصل عدمه.

وقوله قدس سره: «أن بقاء الكلي عين بقاء الخاص بظاهره مؤكد للاشكال لا رافع له، لأن عدم الكلي انما يكون من عدم افراده، فيكون عدم الكلي في الآن الثاني محرزاً باحراز عدم الافراد في بعضها بالوجدان وفي بعضها بالاصل، للقطع بعدم وجود فرد له سوى الفرد المردد بين طويل العمر وقصيره الذي يقطع بعدمه ان كان بحسب الواقع هو الفرد القصير، وبحسب اصالة عدم حدوث الفرد الطويل في البعض الآخر، فعليه هذا لا يبقى مجال لاستصحاب الكلي.

ولكن يمكن ان يقال: أن عدم الكلي ليس مركباً من اعدام نظير المركبات الوجودية حتى يحرز بعض اجزائها بالوجدان وبعضها بالاصل في

ترتيب آثار المركب، بل أنها هو امر بسيط ينتقض بوجود فرد منه بحيث لا يعقل ان يقال: بعد وجود فرد منه ان الكلي معدوم باعتبار عدم ساير الافراد، وعلى هذا فلا يثبت عدم الكلي باستصحاب عدم الفرد المشكوك حتى لا يبقى مجال لاستصحاب وجود الكلي كما ذهب اليه الخصم فافهم، وعلى ما ذكرنا فاستصحاب الكلي في هذا القسم ايضاً بلا اشكال.

بقي الكلام في القسمين الآخرين: الثالث والرابع.

أما القسم الثالث. وهو ما اذا كان الشك في بقاء الكلي لاحتمال وجود فرد آخر مقارنة مع وجود الفرد الذي نقطع بعدمه في الآن الثاني بعد القطع بوجوده في الآن الاول. فلا ريب في عدم جريان الاستصحاب فيه، وذلك لان بقاء الكلي ان كان بحسب الواقع بوجود الفرد المحتمل فلم يكن بقاء المتيقن، بل أنها يكون بقاء المحتمل ورفع اليد عنه ليس نقضاً للمتيقن، وبعبارة اخرى اركان الاستصحاب فيه غير موجودة لان منها اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوك وفي المقام الاتحاد مفقود لان المتيقن السابق مقطوع بعدم في الآن الثاني والمشكوك هو المشكوك من اول وجوده فلا يكون شكاً في البقاء، بل في الحدوث.

وأما القسم الرابع وهو ما اذا كان الشك فيه من جهة احتمال وجود فرد آخر مقارنة مع ارتفاع الفرد الذي يقطع بعدمه في الآن الثاني فالحكم فيه ايضاً كسابقه لعين ما ذكرنا من ان البقاء فيه لم يكن بقاء للمتيقن للقطع بارتفاعه فهو بقاء للمحتمل، والمفروض أنه مشكوك الحدوث. ولا يخفى ان هذا في الكلي المتواطى، واما في الكلي المشكك فلا مانع من استصحابه اذا شك في بقائه من جهة احتمال تبدل مرتبة منه الى مرتبة اخرى كالسواد الشديد مثلاً الى الضعيف، فإنه عند التحقيق يرجع الى القسم الاول فافهم وتأمل.

لا يقال : الأمر وإن كان كما ذكر ، إلا أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستصحاب وهكذا بين الكراهة والحرمة ، ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه ، كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما ؛ لمساوقة الاتصال مع الوحدة ، فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه ، لا في حدوث وجود آخر .

فإنه يقال : الأمر وإن كان كذلك ، إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب والاستصحاب المتبادلين فردين متباينين ، لا واحد مختلف الوصف في زمانين ، لم يكن مجال للاستصحاب ، لما مرت الإشارة إليه وتأتي ، من أن إطلاق أخبار الباب ، أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضاً ، وإن لم يكن بنقض بحسب الدقة ، ولذا لو انعكس الأمر ولم يكن نقض عرفاً ، لم يكن الاستصحاب جارياً وإن كان هناك نقض عقلاً .

وبما ذكرنا في المقام ، يظهر - أيضاً - حال الاستصحاب في متعلقات الأحكام في الشبهات الحكمية والموضوعية ، فلا تغفل .

قوله: لا يقال: الأمر وإن كان كما ذكر إلا أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستصحاب..الخ
اعلم أن التحقيق هو أن التفاوت بين الإيجاب والاستصحاب وكذا الحرمة أنها هو بشدة الطلب والزجر وضعفها عقلاً وعرفاً، وتوهم كون التفاوت بينهما عند العرف بالتباين أنها هو بنظره المسامحي لا الدقي، ولعل منشأ نظرهم المسامحي هو عدّ الأحكام الخمسة في لسان الفقهاء بنحو المقابلة، والّا فليس التفاوت بينهما إلا بالشدة والضعف فافهم.

الرابع: إنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القارة أو التدريجية الغير القارة ، فإن الأمور الغير القارة وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلا بعدما انصرم منه جزء وانعدم ، إلا أنه ما لم يتخلل في البين العدم ، بل وإن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً وإن انفصل حقيقة ، كانت باقية مطلقاً أو عرفاً ، ويكون رفع اليد عنها - مع الشك في استمرارها وانقطاعها - نقضاً .

قوله: الرابع أنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القارة أو التدريجية... الخ

لما كان صدق البقاء معتبراً في جريان الاستصحاب ينبغي بيان ما هو المراد من البقاء فنقول: إن البقاء يطلق تارة بالاضافة الى الزمانيات، واخرى بالاضافة الى ماهو مجرد عن الزمان كذات الباري سبحانه، فهو بالاعتبار الاول عبارة عن وجود الشيء في أن متأخر بعد كونه في الآن الاول، وبالاعتبار الثاني عبارة عما لا يزول ولا نهاية له ولا نفاد، فاطلاق الباقي على ذات الباري انما يكون بهذا الاعتبار.

وعلم ان الموجودات تنقسم على اربعة اقسام:

الاول ما يكون خارجاً عن الزمان متقدماً على الزمان والزمانيات بالذات وبالعلية كذات الباري تبارك وتعالى.

الثاني ما يكون موجوداً امتدادياً تدريجياً له ابعاض يتقدم بعضها على بعض بالذات بحسب الوجود لا بالعلية وينصرم المتقدم قبل وجود المتأخر، مثل الزمان نفسه.

الثالث ما يكون موجوداً امتدادياً تدريجياً في الزمان ومحدوداً بالحد الزماني، له ابعاض يتقدم بعضها على بعض بالذات وبالزمان، وينصرم بعضها قبل وجود

ولا يعتبر في الاستصحاب - بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته - غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً ، هذا مع أن الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة - في الأين وغيره - إنما هو في الحركة القطعية ، وهي كون الشيء في كل آن في حدّ أو مكان ، لا التوسطية وهي كونه بين المبدأ والمنتهى ، فإنه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً .

فانقدح بذلك أنه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار وترتيب ما لهما من الآثار ، وكذا كلما إذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة

بعض ، ويكون وجود تمامه وتمام وجوده عند انصرام تمامه ونفاد وجوده ، مثل المركبات الاعتبارية الموجودة في ظرف الزمان كالصلوة ، والتكلم ، والمشي ، وغيرها من الامور التدريجية غير القارة .

الرابع ما يكون موجوداً في الزمان ومحدوداً به لا على سبيل التدرج ، ويكون من اول وجوده الى آخره متائراً في الزمان بتمام وجوده مثل وجود زيد ، وعمرو ، وبكر وغيرهم من الامور القارة من الجواهر والاعراض .

إذا عرفت معنى البقاء واقسام الموجودات بحسب الزمان وغيره ظهر لك عدم جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات التدريجية وذلك لعدم صدق البقاء عليها . أمّا بالاضافة الى الابعاض فواضح ، ضرورة أن كل بعض يتصور فهو يعدم وينتقي بعد وجوده ، فليس له وجود حتى يحكم ببقائه بالاستصحاب ، وأمّا بالاضافة الى تمام وجوده فايضاً كذلك ، لما ذكرنا أنه بمجرد التامة ينفذ ويعدم ، فلا يفرض له وجود حتى يحكم ببقائه بالاستصحاب .

لا يقال: هذا بالاضافة الى اصل الزمان صحيح ، ولكن بالاضافة الى ابعاضه وقطعاته المعتبرة باعتبار سير الشمس وحركتها التي تسمى قطعة منها بالنهار باعتبار محاذات الشمس ومواجهتها للارض وتسمى قطعة اخرى بالليل

الشك في انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى ، أو أنه بعد في البين ، وأما إذا كان من جهة الشك في كميته ومقداره ، كما في نبع الماء وجريانه ، وخروج الدم وسيلانه ، فيما كان سبب الشك في الجريان والسيلان الشك في أنه بقي في المنبع والرحم فعلاً شيء من الماء والدم غير ما سال وجرى منها ، فربما يشكل في استصحابها حيثئذ ، فإن الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً ، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه ، ولكنه يتخيل بأنه لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب ، بحسب تعريفه ودليله حسبما عرفت .

باعتبار عدم المحاذات، فلا مانع من الحكم ببقاء تلك القطعة باستصحابها اذا شك في بقائها.

فأنه يقال: ننقل الكلام في تلك القطعة ونقول عين ما قلناه في اصل الزمان، لأنه ان اعتبر البقاء بالاضافة الى ابعاض تلك القطعة فمعلوم ان كل جزء منها يندعم بمجرد وجوده، وان اعتبر بالاضافة الى مجموعها فهو لا يخلو اما ان يعتبر قبل تماميتها او بعدها وعلى أي تقدير لا مجال للبقاء فانها قبل التامة لم يتحقق وجودها فضلاً عن البقاء، وبعد تماميتها تنعدم وتنصرم فلا وجود لها حتى يحكم بالبقاء.

ان قلت: الحكم بالبقاء لا يصح باعتبار الحركة القطعية التي تكون عبارة عن وجود حركة بعد اخرى مع تخلل العدم بينهما. والانصرام والتدرج والانعدام يعتبر في الحركة القطعية على ما افاده المصنف، وأما باعتبار الحركة التوسطية التي تكون عبارة عن كون الشيء بين المبدء والمنتهى فلا مانع من الحكم بالبقاء بهذا الاعتبار فإن الزمان الخاص باعتبار الحركة التوسطية يكون قاراً مستمراً من غير تدرج فيه بهذا الاعتبار، وبالجمله الحكم ببقاء الزمان الخاص اعني النهار مثلاً يصح باعتبار الحركة التوسطية، وان لم يصح باعتبار الحركة القطعية، فإن

ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي ، إما يكون من قبيل استصحاب الشخص ، أو من قبيل استصحاب الكلي بأقسامه ، فإذا شك في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها ، صح فيه استصحاب الشخص والكلي ، وإذا شك فيه من جهة تردها بين القصيرة والطويلة ، كان من القسم الثاني ، وإذا شك في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث ، كما لا يخفى .

الزمان الخاص باعتبار كونه بين المبدء والمنتهى بمجرد وجوده في الآن الأول يعتبر موجوداً وفي الآن الثاني يحكم ببقائه.

قلت: كما افاد السيد الاستاذ كونه بين المبدء والمنتهى مجرد اعتبار وفرض لا حقيقة له ولا منشأ اعتبار وعلى هذا الحركة التوسطية تكون نفس الحركة القطعية لا شيئاً آخر، فيعود المحذور ولا يحكم بالبقاء بهذا الاعتبار ايضاً.

نعم يمكن تصحيح ذلك بما افاده السيد الاستاذ من امكان اعتبار آخر يصحّ معه الحكم بالبقاء، وهو أن كون الشمس مواجهها مع الارض يصير منشأ لانتزاع النهارية ويصحّ بهذا الاعتبار الحكم بالبقاء، ضرورة أن الزمان الخاص المسمى بالنهار يتحقق ويوجد، بمجرد تحقق منشأ انتزاعه وهو سير الشمس ودخولها في قطعة مخصوصة، فإذا شككنا بعد ذلك يصح الحكم ببقائه، فأنه بهذه الاعتبار يكون من الامور القارة التي شك في استمرارها.

ومع الغض عن ذلك يمكن ان يقال في توجيه صحة الاستصحاب اذا كان النهار موضوعاً لحكم من الاحكام الشرعية: بأن هذا العنوان اعني النهار مثلاً عند العرف يكون بنفسه مع قطع النظر عن منشأه موجوداً من الموجودات بل ربما يغفلون عن منشأه، وعلى هذا اذا تحقق عنوان النهار وشك في ارتفاعه يكون رفع اليد عن ترتيب آثاره الشرعية في حال الشك نقضاً لليقين

السابق، وصدق عنوان النقض في أي مورد كان يكفي لشمول اخبار الباب له. وما ذكرنا في الزمان ظهر حال ساير الامور القارة المتدرجة في الوجود، فان جريان الاصل المذكور دائر مدار صدق نقض اليقين بالشك، لا انه دائر مدار صدق البقاء وعدمه، فانه ليس في اخبار الباب ما يدل على اعتبار صدق البقاء فراجع وتأمل.

هذا كله فيما اذا كان الشك من جهة انتهاء حركته ووصوله الى المنتهى. واما اذا كان الشك من جهة الشك في كميته ومقداره كما في نبع الماء وجريانه و خروج الدم وسيلانه، وان كان يمكن الاشكال فيها حينئذ، فان الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوث ذاك الجزء، لكن هذا الاشكال ينحل بان مثل هذا الشك لا ينحل بما هو ملاك جريان الاستصحاب وشمول الاخبار لها من صدق نقض اليقين بالشك كما لا يخفى هذا اذا كان الشك في مقدار ما يسيل ويجري، واما اذا كان الشك فيه باعتبار احتمال طرو مانع يمنع عن جريان الماء وسيلان الدم بعد القطع بجريانه وسيلانه ووجود الماء او الدم في المنبع، فلا شبهة في شمول اخبار الباب لمثله مطلقاً وان كانت منزلة على القاعدة.

وبالجملة لا بد في الحكم بجريان الاستصحاب في كل مورد كان من ملاحظة صدق عنوان نقض اليقين بالشك، فمع صدق هذا العنوان لاشبهة بحسب الاخبار في جريانه، فالحكم دائر مدار صدق ذاك العنوان، لا صدق البقاء كما ذكرناه في صدر الكلام، فانه ليس في الأخبار ما يدل على اعتبار صدق عنوان البقاء كما يظهر بالتأمل التام.

هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات .

وأما الفعل المقيّد بالزمان ، فتارة يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده ، وطوراً مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى ، كما إذا احتمل أن يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله ، فإن كان من جهة الشك في بقاء القيد ، فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان ، كالنهار الذي قيد به الصوم مثلاً ، فيترتب عليه وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله ، كما لا بأس باستصحاب نفس المقيّد ، فيقال : إن الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار ، والآن كما كان فيجب ، فتأمل .

وإن كان من الجهة الأخرى ، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لشوته لا قيداً مقوماً لموضوعه ، وإلا

قوله: هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات وأما الفعل المقيّد بالزمان... الخ

اعلم أنّ الشك في بقاء حكم المقيّد بالزمان تارة يكون من جهة الشك في بقاء قيده مثل الشك في بقاء وجوب الإمساك من جهة الشك في بقاء النهار وانقضائه، فجريان الاستصحاب بالنسبة الى نفس النهار ممّا لا شبهة فيه كما ذكرناه آنفاً وكذا بالنسبة الى نفس الحكم كما هو واضح، وأنّا الكلام والاشكال في استصحاب كون الإمساك في النهار فقد ذهب المصنّف قدّس سرّه الى جريانه فيه ايضاً ببيان أنّ الإمساك قبل هذا الآن كان في النهار قطعاً، وفي الآن الحاضر يشك في كونه ووقوعه في النهار فيحكم ببقائه وكونه في النهار في هذا الآن كما كان سابقاً فيه قطعاً.

ولكنّه يشكل (على ما وقع ببالي) بأنّ الإمساك في الحال لا يكون بقاء للإمساك السابق، فإنّ القضية المشكوكة في المقام ليست عين القضية المتيقنة،

فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيها بعد ذاك الزمان ، فإنه غير ما علم ثبوته له ، فيكون الشك في ثبوته له - أيضاً - شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه ، لا في بقاءه .

لا يقال : إن الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله ، ضرورة دخل مثل الزمان فيها هو المناط لثبوته ، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه .

فإنه يقال : نعم ، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل ، وأما إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين ، قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأول ، وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني ، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته .

مع أن اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً مما يعتبر في الاستصحاب، وذلك لأن الإمساك أنها يكون مطلوباً في جميع النهار وأثناءه، وعلى هذا وإن كان الإمساك في مجموع النهار إمساكاً واحداً ممتداً لا إمساكات متعددة، لكن هذا الإمساك الواحد الممتد يتبع بعض بحسب آناء النهار بأبعض كثيرة، فامتداد الإمساك في حال الشك باعتبار تقيّد كونه في آناء النهار ليس وجوداً بقائياً للإمساك الواقع في الآن السابق، بل يكون وجوداً حدوثياً، فلا مجال لجريان الاستصحاب. ولعل قوله قدس سره: (فتأمل) إشارة إلى الاشكال المذكور.

ويمكن الذب عنه بأن يقال: أنها يتوجه الاشكال إذا قلنا: إن العبرة في تعيين الموضوع بالدقة والنظر العقلي، وأما إذا قلنا أنها العبرة بالنظر العرفي كما هو الحق في المقام فلا يتوجه الاشكال، ضرورة أنه وإن كان يتبع بعض بالدقة العقلية، إلا أن العرف يعتبره إمساكاً واحداً مستمراً وبقاء للإمساك السابق لا وجوداً حادثاً. كما يعتبر الزمان كذلك.

لا يقال : فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظرين ، ويقع التعارض بين الاستصحابين ، كما قيل .

فإنه يقال : إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين ، وإلا فلا يكاد يصح إلا إذا سبق بأحدهما ، لعدم إمكان الجمع بينهما لكمال المناقاة بينهما ، ولا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمهما ، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد ، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً ، واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيداً ؛ لما عرفت من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي ، ولا شبهة في أن الفعل فيما بعد ذلك الوقت مع ما قبله متحد في الأول ومتعدد في الثاني بحسبه ؛ ضرورة أن الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر ، ولو بالنظر المسامحي العرفي .

وتارة أخرى يكون الشك في بقاء حكم المقيد بالزمان من جهة احتمال أن للزمان الكذائي دخلاً في أصل المطلوب بحيث إذا انتفى الزمان لم يكن مطلوباً أصلاً، مثل صلوة الظهرين المقيدتين بوقوعهما من دلوك الشمس إلى غسق الليل مثلاً، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه إلا في الوجوب لكن لا مطلقاً وإن كان الزمان قيداً لموضوعه ومقوماً له، بل إذا كان الزمان ظرفاً لثبوت الحكم في لسان الدليل، وذلك لأن الزمان ان أخذ قيداً ومقوماً لا بد من أن يكون ثبوت الحكم في غير ذلك الزمان بملاك آخر غير ما يكون ملاكاً له في الزمان الكذائي، فلا مجال لاستصحاب الحكم في غير الزمان الكذائي لتعدد موضوعه وعدم صدق البقاء قطعاً، بخلاف ما إذا أخذ ظرفاً، فإنه وإن كان قد أخذ في لسان الدليل قيداً إلا أنه بنظر العرف يكون من حالاته لا مقوماته، والعبرة بالموضوع العرفي لا بالموضوع الواقع في لسان الدليل، فافهم.

هذا فيما إذا استظهر من دليل الحكم أن الزمان قد أخذ بنحو القيدية،

نعم ، لا يبعد أن يكون بحسبه - أيضاً - متحداً فيما إذا كان الشك في بقاء حكمه ، من جهة الشك في أنه بنحو التعدد المطلوب ، وأن حكمه بتلك المرتبة التي كان مع ذلك الوقت وإن لم يكن باقياً بعده قطعاً ، إلا أنه يحتمل بقاءه بما دون تلك المرتبة من مراتبه فيستصحب ، فتأمل جيداً .

إزاحة وهم : لا يخفى أن الطهارة الحديثة والخبثية وما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها ، لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرافع لها ، لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها ، ضرورة أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها ، كانت من الأمور الخارجية أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية ، فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي ، وأصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة ، كما حكي عن بعض الأفاضل ، ولا يكون ما هنا أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة .

مركز تحقيق كليات العلوم الإسلامية

أو بنحو الظرفية وأنه يكون بنحو التعدد المطلوب وأما إذا لم يستظهر ذلك من الدليل وشك في أنه بهذا النحو أو ذلك النحو، فقد ذهب المصنف قدس سره الى جريان الاستصحاب فيه كما اشار الى ذلك بقوله: (نعم لا يبعد ان يكون بحسبه ايضاً متحداً.. الخ) ولا يخفى ان ملاك ما ذهب اليه هو اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المثبقة في مثل الفرض عند العرف من جهة احتمال اخذ الزمان بنحو الظرفية وتعدد المطلوب، لكنه لا يخلو عن تأمل واشكال، ضرورة ان اخذ الزمان بنحو تعدد المطلوب واقعاً يوجب انحلال الطلب الى طلبين: احدهما متعلق بمطلق الفعل، والآخر بمقيده، وان لم يكن في لسان الدليل الا طلب واحد.

والشك في اخذه كذلك حتى يكون الطلب المتعلق بالمطلق باقياً بعد

الخامس : إنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً ، لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً ، فلو شك في مورد لأجل طرؤه بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه ، ففيما صح استصحاب أحكامه المطلقة صح استصحاب أحكامه المعلقة ، لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشك بقاءً .

انقضاء القيد، أو أخذه بنحو القيدية حتى يكون الطلب الواحد المتعلق بالمقيّد زائلاً بزوال القيد كما هو المفروض بوجوب الشك في أصل ثبوت الطلب المتعلق بالمطلق الذي من شأنه البقاء بعد زوال القيد، وبالجمله ما قطع بثبوته من الطلب المتعلق بالمقيّد بعنوان أنّه مقيّد مقطوع الارتفاع بعد زوال القيد، من الطلب المتعلق بنفس المقيّد مشكوك الحدوث، فكيف يكون صدق البقاء وصدق نقض اليقين بالشك عندهم محفوظاً وفي هذا الحال يتردد العرف في صدق النقض والبقاء المعبرين في جريان الاستصحاب، فافهم وتأمل واغتنم.

قوله: الخامس أنّه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطاً... الخ

قبل الخوض في المطلوب لا بأس ببيان محل النزاع والبحث في هذا الأمر لثلاث نفع في الخطاء والاشتباه، فنقول: إنّ البحث في المقام يختصّ لبيان أنّ الاستصحاب كما يجري في الأحكام المطلقة هل يجري أيضاً في الأحكام التعليقية المشروطة من حيث كونها معلقة ومشروطة، لا من حيثية أخرى كتبدل الموضوع مثلاً كما ربما يتوهم ذلك بعض من ليست له دقة النظر في مثل العصير الزبيني.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه كما افاد المصنف قدّس سرّه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الحكم التعليق من حيث كونه معلقاً وذلك لعدم اخلاله

وتوهم أنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختلف أحد ركنيه فاسد ؛ فإن المعلق قبله إنما لا يكون موجوداً فعلاً ، لا أنه لا يكون موجوداً أصلاً ، ولو بنحو التعليق ، كيف ؟ والمفروض أنه مورد فعلاً للخطاب بالتحريم - مثلاً - أو الإيجاب ، فكان على يقين منه قبل طرؤه الحالة فيشك فيه بعده ، ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته ، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك .

باركان الاستصحاب من اليقين السابق حدوثاً وثبوتاً والشك اللاحق بقاء . وما يتوهم من فقدان أحد ركني الاستصحاب فيه وهو الثبوت السابق من حيث أن المعلق لا وجود له قبل وجود ما علق عليه . مدفوع بأنه ان أريد من عدم وجود المعلق عدم وجوده بنحو الفعلية فهو مسلم لكنه ليس جريان الاستصحاب بهذا الاعتبار حتى يقال : لا وجود له كذلك ، وان أريد منه بنحو التعليق فلا شبهة في وجوده سابقاً قبل طرؤه ما يوجب الشك في بقاءه فكان الحكم الكذائي بنحو التعليق على يقين منه قبل طرؤه الحالة فيشك في بقاءه بعده ، ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته ، وهذا بعينه موجود في المقام ، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك .

واذا اردت الايضاح فاقول : ان العصور الزببى قبل طرؤ الحالة الزببىة كان محكوماً بالحرمة بنحو التعليق وحصول الغليان يقيناً ، وبعدة يشك في بقاء تلك الحرمة التعليقية فتستصحب الحرمة على ما هي عليه من كونها معلقة على الغليان فاذا حصل الغليان في تلك الحالة يحكم بالحرمة الفعلية ، وذلك ببركة الاستصحاب والآن فالحكم فيه بعد فقدان الدليل الاجتهادي بمقتضى الاصول هو الحلية ، هذا ولكن يرد على استصحاب المذكور ما افاده السيد الاستاذ مد

وبالجملة : يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجهل ، كان الحكم مطلقاً أو معلقاً ، فيبركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة ، فيحكم - مثلاً - بأن العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال عنيته ، من أحكامه المطلقة والمعلقة لو شك فيها ، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه .

إن قلت : نعم ، ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق ، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حلّيته المطلقة .

ظله من أن موضوع الحكم إذا كان كلياً يمكن أن يكون موضوعاً لحكمين مثل العصير العنبي الكلي، فإنه يصح ويمكن ثبوت الحرمة والحلية فعلاً له، لكنه لم يقع مورداً للأصل أصلاً كما لا يخفى، بخلاف ما إذا كان شخصياً خارجياً الذي يمكن أن يقع مورداً للاستصحاب ولكن لا يصح اعتبار الحرمة والحلية معاً لشخصه في حالة واحدة، نعم يمكن ثبوت الحرمة له باعتبار حالة وهي الغليان وثبوت الحلية باعتبار حالة أخرى وهي حالة عدم الغليان، وعلى هذا فلا يكون للعنب الخارجي قبل الغليان إلا حكم واحد وهو الحلية، وأما الحرمة فلم تكن ثابتاً له قبل الغليان حتى يستصحب في الحالة الزبيبية، بل أنها تكون ثابتة له في ظرف غليانه، والمفروض عدم غليانه في حال العنبيّة، وبالجملة ليس في المفروض حكم تحريمي حتى يستصحب، فتأمل.

ولكن الأيراد لا يخلو عن مغالطة فإنه أنها يتوجه إذا قلنا باستصحاب الحرمة الفعلية ولسنا قائلين به، بل أنها نقول باستصحاب الحرمة التعليقية وهي بهذا العنوان كانت ثابتة لهذا الشخص في حال العنبيّة قطعاً من غير منافاة بين ثبوتها بهذا العنوان وبين ثبوت الحلية له بنحو الإطلاق، فيشك في بقاء الحرمة

قلت : لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في بقاء حكم المعلق بعده ؛ ضرورة أنه كان مغنيً بعدم ما علق عليه المعلق ، وما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب ؛ لعدم المضادة بينهما ، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاة أصلاً ، وقضية ذلك انتفاء الحكم^(١) المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق ، فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية ، فإذا شك في حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه ، شك في

الكذائية بعد طرو الحالة الزببية فتستصحب الحرمة.

ولقد افاد السيد الاستاذ أن الأحكام المجعولة للموضوعات لما كانت مجعولة للكليات منها لا للأفراد الخارجية فيمكن ثبوت حكمين فعليين لموضوع واحد كلي مثل ثبوت الحرمة والحلية الفعليتين للعنب الكلي وعلى هذا تكون الحرمة للعنب الكلي مثلاً ثابتة بنفس الجعل فتكون الحرمة الفعلية للعنب الشخصي الخارجي ثابتة، لأنه من أفراد الكلي الذي كانت الحرمة ثابتة له ضرورة أن ثبوت شيء للكلي ثبوته للأفراد بعين ثبوته له فإذا شك في بقائها في حالة الزببية تستصحب كما لا يخفى فتأمل.

اقول: أن قوله مدّ ظله: أن ثبوت الحكمين لموضوع كلي أننا يكون فعلياً وبهذا الاعتبار يصح استصحابها في الأفراد، وإن كان كما ذكره لكن ثبوتها له كذلك لا يمكن أن يكون ثابتاً له بنحو الإطلاق فإنه محال عقلاً مضافاً إلى أنه خلاف المفروض، بل لا بد لثبوتها له من تقييده بحالة كان ثبوت أحدهما له باعتبار تلك الحالة والآخراً باعتبار حالة أخرى، وعلى هذا يكون القيد موجباً لتقسيم الكلي إلى كليين يكون أحدهما موضوعاً لأحدهما والآخر للآخر، مثل العنب الكلي فإنه ينقسم إلى المغلي وغيره، والاول يكون موضوعاً للتحريم وغيره

حلیۃ المغیۃ لا محالۃ ایضاً ، فیکون الشک فی حلیۃ أو حرمتہ فعلاً بعد عروضہا متحداً خارجاً مع الشک فی بقاءہ علی ما کان علیہ من الحلیۃ والحرمة بنحو کانتا علیہ ، فقضیۃ استصحاب حرمتہ المعلقۃ بعد عروضہا الملازم لاستصحاب حلیۃ المغیۃ حرمتہ فعلاً بعد غلیانہ وانتفاء حلیۃ ، فإنہ قضیۃ نحو ثبوتہا کان بدلیلہا أو بدلیل الاستصحاب ، کما لا ینحی بأدنی التفات علی ذوی الالباب ، فالتفت ولا تغفل .

یکون موضوعاً للاباحۃ، فلا تكون الحرمة ثابتة لغير المغلي اصلاً لا للکلي منه ولا لافرادہ الخارجیۃ، فالعنب الخارجی الذي لم یغل بعد کما هو المفروض فی المقام لم تثبت له الحرمة مطلقاً لا للکلي منه ولا لافرادہ الخارجیۃ فلم تكن الحرمة ثابتة للعنب الخارجی الغير المغلي حتی تستصحب، نعم انما تثبت له الحرمة التعليقیۃ، فان قلنا بصحة استصحابها فهو، والا فلاحرمة فی المقام اصلاً حتی تستصحب کما لا ینحی.

مركز تحقيق كاپيتور علوم اسلامی

فاجاب السيد الاستاذ عما ذكرناه بان ثبوت الاباحۃ والتحریم للعنب الكلّي ولو باعتبار الحالتين قطعي، فالحرمة للعنب في حال الغليان منجزة وثابتة بدليله، وبقاء تلك الحرمة في حال الزبيبية شرعاً مشكوك فيحكم ببقائها له في تلك الحالة بحكم الاستصحاب وادلتہ، ولا ینحی انه یعتبر بالنسبة الى الكلّي لا الافراد الخارجیۃ، فانه مع جريانه فيه لم یبق مجال لجريانه فيها کما لا ینحی.

وبالجملة دلّ الدلیل علی حرمة العنب المغلي والاصل يدلّ علی بقاءها له فيما اذا صار زبيباً واثبات الحكم فی الكلّيات یغني عن اثباته فی الجزئیات فان اثباته فيها عين اثباته فيها کما لا ینحی.

ثم اعلم انه اورد علی الاستصحاب المذکر بانه معارض باستصحاب الحلیۃ المطلقة، فانها فی حال العنبيۃ كانت ثابتة فبعد طرو الحالة الزبيبيۃ يشك

في بقائها فتستصحب.

وقد اجاب عنه شيخنا الانصاري قدس سره بان استصحاب الحرمة التعليقية حاكم على الاستصحاب الآخر، لا نأ بمحض جريان الاستصحاب التعليقي نقطع بالحرمة الفعلية وعدم الحلية ظاهراً بخلاف العكس، وبعبارة اخرى الشك في الحلية مسبب عن الشك في بقاء الحرمة المعلقة ومن المعلوم ان الاستصحاب في السبب مقدّم على استصحاب المسبب، لانه مع جريانه في السبب لم يبق مجال لجريانه في المسبب كما برهن في محله، ولكن هذا الجواب لا يخلو عن تأمل واشكال.

واجاب عنه المصنّف قدس سره بما حاصله انه ان اريد من الحلية المستصحة المطلقة منها الشاملة لما بعد الغليان فاستصحابها وان كان يعارض استصحاب الحرمة المعلقة لكنه بخلاف المفروض، فان المفروض كون الحلية مغيية بعدم الغليان، وان اريد منها المقيدة بعدم الغليان فالقطع بثبوتها في حال الزبينية لا يكاد يضر باستصحاب الحرمة المعلقة، فضلاً عن استصحاب بقائها، لعدم المناقاة بين ثبوتها قطعاً فضلاً عن ثبوتها استصحاباً هذا.

ولكن بناء على ما افاده السيد الاستاذ في تصحيح استصحاب الحرمة التعليقية من ان الاستصحاب وغيره من ساير الاصول انما يكون جارياً بالاضافة الى الاحكام الكلية المتعلقة بالموضوعات الكلية مثل الادلة الاجتهادية، فانها ناهضة لبيان الاحكام الكلية المتعلقة بالموضوعات الكلية، فيكون استصحاب الحرمة استصحاباً للحرمة المنجزة للعصير مثلاً لا للمعلقة، لا يبقى مجال لاستصحاب الحلية في الفرد الخارجي الذي يشك في حليته، لانه مع ثبوت الحرمة للكلّي ولو بالاصل لا يبقى موقع لاثبات الحلية في فرد خارجي،

السادس : لا فرق أيضاً بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة ، إذا شك في بقائه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة ، لعموم أدلة الاستصحاب ، وفساد توهم اختلال أركانه فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لا محالة ، إمّا لعدم اليقين بشبوتها في حقهم ، وإن علم بشبوتها سابقاً في حق آخرين ، فلا شك في بقائها أيضاً ، بل في ثبوت مثلها ، كما لا يخفى ، وإمّا لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة ، فلا شك في بقائها حينئذ ، ولو سلم اليقين بشبوتها في حقهم ، وذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف ، كانت محققة وجوداً أو مقدرة ، كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة ، وهي قضايا حقيقية ، لا خصوص الأفراد الخارجية ، كما هو قضية القضايا الخارجية ، وإلا لما صح الاستصحاب في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة ، ولا النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في زمان ثبوتها ، كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد

فان حكم الشرع بالحرمة في الكلّي يسري الى جميع افراده، فالحكم بحلية الفرد الخارجي يناقض حكمه بحرمة الكلّي، فافهم.

قوله: السادس لافرق ايضاً بين أن يكون المتيقن من احكام هذه الشريعة او الشريعة السابقة

علم ان مقتضى اطلاق أدلة الاستصحاب عدم الفرق بين كون المتيقن من احكام تلك الشريعة او الشريعة السابقة، نعم اورد على استصحاب احكام الشرايع السابقة تارة بعدم اليقين بشبوتها في حق غير المدركين لتلك الشرايع لاحتمال اختصاصها بخصوص الموجودين فيها فلا يقين بالثبوت مع أنه من الاركان، وتارة اخرى بأنه وان فرضنا ثبوتها في حق غير المدركين ايضاً بحسب اطلاق ادلتها الا أنه نقطع بارتفاعها لأن الشريعة السابقة منسوخة بهذه الشريعة فلا شك في بقائها مع أن الشك في البقاء ايضاً من الاركان.

المكلف ممن وجد أو يوجد ، وكان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته ، والشريعة السابقة وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً ، إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها ، ضرورة أن قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك ، بل عدم بقائها بتمامها ، والعلم إجمالاً بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها ، فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالاً ، لا فيما إذا لم يكن من أطرافه ، كما إذا علم بمقداره تفصيلاً ، أو في موارد ليس المشكوك منها ، وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة .

ثم لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله في الجنان

واجاب شيخنا الانصاري قدس سره عن الاول بأن الاحكام انما تتعلق بالطبايع لا الاشخاص فلا مدخلية للاشخاص الموجودين في ثبوتها في حقهم، ولا شبهة في شمولها للمعدومين، فالاحكام الثابتة في الشريعة السابقة ثابتة في تلك الشريعة بادلتها، نعم انما يشك في بقائها لاحتمال ورود النسخ عليها، واجاب عنه ايضاً بأننا نفرض شخصاً واحداً مدركاً لها مثل سلمان رضي الله عنه، فإن الاستصحاب في حقه جارٍ بلا كلام لعدم اختلال في حقه، ويلحق به غيره في ذلك بعدم القول بالفصل ولاشتراك الجميع في ذلك.

ولكن اورد المصنف قدس سره على الجواب الثاني بأن جريان الاستصحاب في حق من لم يدرك الشريعتين بالاشتراك انما يصح فيما اذا كان هناك جامع بين المدرك وغيره من اليقين بالثبوت والشك في البقاء، والمفروض انه لا يقين بالثبوت في حق غير المدرك، ووجوده في حق المدرك لا يستلزم وجوده في حق غيره.

وعلى الجواب الاول اورد بأن تعلق الحكم بالكلّي انما يصح بالاضافة الى

مقامه - في ذب اشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى ما ذكرنا ، لا ما يومه ظاهر كلامه ، من أن الحكم ثابت للكلّي ، كما أن الملكية له في مثل باب الزكاة والوقف العام ، حيث لا مدخل للأشخاص فيها ؛ ضرورة أن التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلّق به كذلك ، بل لا بدّ من تعلقه بالأشخاص ، وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية ، وكان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّة ، فافهم .

وأما ما أفاده من الوجه الأول ، فهو وإن كان وجيهاً بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حقّ خصوص المدرك للشريعتين ، إلا أنه غير مجدٍ في حق غيره من المعدومين ، ولا يكاد يتمّ الحكم فيهم ، بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً ، ضرورة أن قضية الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك ، لا أنه حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك ، وهذا واضح .

مركز تحقيق التراث كاتبيت علوم عربى

المكلّف به، وأمّا بالاضافة الى المكلّف فلا يصحّ. لأنّه لا يعقل بعث الكلّي او زجره، لكن يمكن ارجاع كلامه الى ما افاده المصنف في مقام الجواب عن الاشكال من أنّ التكليف مطلقاً سواء أكان من تكاليف هذه الشريعة او الشريعة السابقة أنّها يكون ثابتاً ومتعلّقاً بافراد المكلّف، لكن بعنوان واحد يجمع افراد المكلّفين الموجودين والمعدومين كليهما ولو كان ذاك العنوان هو عنوان المكلّف، لا بخصوص الأفراد الخارجيّة حتى يتوهم اختصاص التكليف بهم ولا يعم غيرهم من المعدومين، وهو قدّس سرّه اعترف برجوع كلامه الى كلامه فافهم.

السابع : لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في إستصحاب الأحكام ، ولأحكامه في استصحاب الموضوعات ، كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية ، وإنما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية ، ومنشؤه أن مفاد الأخبار : هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده ؟ بلحاظ خصوص ماله من الأثر بلا واسطة ، أو تنزيله بلوازمه العقلية أو العادية ؟ كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والأمارات ، أو بلحاظ مطلق ماله من الأثر ولو بالواسطة ؟ بناءً على

قوله: السابع لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب... الخ

اعلم أن مفاد أخبار الباب التي هي العمدة في دليل الاستصحاب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في الأحكام ومماثل لحكم المستصحب فيها إذا كان المستصحب من الموضوعات، لا أنه يكون لتعميم موضوع الحكم الواقعي، لأن موضوع الحكم الواقعي مجرد عن العلم والجهل والشك، بخلاف هذا الحكم الظاهري المستفاد من تلك الأخبار فإن الشك مأخوذ في موضوعه.

واعلم أيضاً أن مفادها هو التعبد بالمستصحب، أي ترتيب آثاره في حال الشك فيها إذا كان موضوعاً والعمل على طبقه فيها إذا كان حكماً ومقتضاه عدم جريان الاستصحاب فيها إذا كان المستصحب من الموضوعات التي ليست لها آثار وأحكام شرعية، فلا يجري الاستصحاب لاثبات الآثار العادية والعقلية لأنها من الأمور الواقعية التكوينية التي لم يعقل التعبد بها بالمعنى الذي ذكرناه، ولا شبهة في ذلك، إنما الكلام في جريان الاستصحاب لترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة أمر عادي أو عقلي له.

صحة التنزيل بلحاظ أثر الوسطة أيضاً لأجل أن أثر الأثر أثر .

وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه ، لم يترتب عليه ما كان مترتباً عليها ، لعدم إحرازها حقيقة ولا تعبداً ، ولا يكون تنزيله بلحاظه ، بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه ، أو بلحاظ ما يعم آثارها ، فإنه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها .

والتحقيق أن الأخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك ، بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه ، ولا دلالة لها بوجهه على تنزيله بلوازمه التي لا يكون كذلك ، كما هي محل ثمرة الخلاف ، ولا على تنزيله بلحاظ ماله مطلقاً ولو بالواسطة ، فإن المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه ، وأما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً ، وما لم يثبت لحاظها بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه ، كما لا يخفى .

مركز تحقيق كليات العلوم الإسلامية

والتحقيق فيه عدم الجريان لمثله ، وذلك لظهور الأخبار في التعبد بنفس المتيقن وترتيب آثار نفسه ، ولا دلالة فيها على ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الوسطة على ذي الوسطة ، وذلك سواء أكان الأمر العادي أو العقلي متحداً مع المتيقن في الوجود مثل استصحاب عدم لبس غير المأكول المتحد مع عدم ذاك اللباس الخاص من غير المأكول ، أو كان خارجاً عن المتيقن مقارناً مع وجوده كانبات اللحية لزيد مثلاً ، وبالجمله عدم جريان الاستصحاب لاثبات ما يلزم المستصحب من اللوازم العادية أو العقلية ، وذلك لما ذكرناه من عدم قابليتها للجعل التشريعي ، وهذا هو المراد بالأصل المثبت المشهور في السنة الأصوليين .

وايضاً التحقيق عدم جريانه لترتيب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية والعادية بالاضافة الى ملزومها المستصحب الآ على القول بثبوت الأصل

نعم لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه لحفاء ما بوساطته ، بدعوى أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمه أيضاً حقيقة ، فافهم .

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً ، كما لا تفكيك بينهما واقعاً ، أو بوساطة ما لأجل وضوح لزومه له ، أو ملازمته معه بمثابة عد أثره أثراً لهما ، فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً ، بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً ، فافهم .

المثبت، وذلك لعدم مساعدة اخبار الباب لذلك. نعم شيخنا الانصاري قدس سره استثنى من ذلك ما اذا كان اللازم في غاية الحفّة بحيث يعدّ بنظر العرف آثار اللازم آثار الملزوم المستصحب.

والمصنّف قدس سره اضاف الى ما استثناءه الشيخ مقامين:

الاول ما اذا كان لزوم اللازم للمزومه المستصحب في غاية الوضوح بحيث يعدّ أثره أثراً لهما عند العرف.

والثاني ما اذا كان اللازم ممّا لا يمكن التفكيك بينه وبين ملزومه المستصحب تنزيلاً كما لا تفكيك بينهما واقعاً، فافهم في تلك المقامات ذهبوا الى جريانه لترتيب آثار الواسطة على ذهابها بدعوى ان رفع اليد عن ترتيب الآثار نقض لليقين عرفاً. والفرق بين المقامين ان دليل الاستصحاب يدلّ على لزوم ترتيب آثار الواسطة على ذهابها بالمطابقة، لأن أثر الواسطة بنظر العرف يعدّ أثراً لذهابها اولها في المقام الاول، ويدل على لزوم ترتيب آثار الواسطة على ذهابها وتنزيل الواسطة بالملازمة العقلية، وذلك لأنه لما لم يكن بينهما تفكيك في الواقع لم يكن بينهما تفكيك بنظر العرف في مقام التنزيل والتعبد في المقام الثاني ولكن اورد

ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية وبين الطرق والأمارات ، فإن الطريق والأمانة حيث أنه كما يحكي عن المؤدّي ويشير إليه ، كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها ، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها ، وقضيته حجية المثبت منها كما لا يخفى ، بخلاف مثل دليل الاستصحاب ، فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بثبوته ، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره ، حسبما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه ، كسائر الأصول التعبدية ، إلا فيما عدّ أثر الواسطة أثراً له لخفائها ، أو لشدة وضوحها وجلالتها ، حسبما حققناه .

بعض السادة على الشيخ بأن اعتبار فهم العرف أنها يكون في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على المضاديق، مثل تطبيق مفهوم وجوب ترتيب الآثار بلا واسطة على المتيقن على ما يترتب على المتيقن بالواسطة الخفية بالمساحة العرفية، لأنه لا دليل على اعتبار فهم العرف في تطبيق المفهوم على المصادق مساحة بل لا بدّ من انطباق المفهوم على المصادق حقيقة عقلاً في ترتيب احكام المفهوم جزماً، ومن المعلوم أن ترتيب الآثار مع الواسطة ليس ترتيباً للآثار بلا واسطة حقيقة، بل يكون مساحة ولا اعتبار به.

ثم اجاب المصنّف قدّس سرّه عن الاشكال بأن الشيخ لم يكن بصدد ادعاء أن المفهوم العرفي من الخطاب في المقام هو الآثار المترتبة على المستصحب بلا واسطة، ولكن الحقت به الآثار مع الواسطة بالمساحة العرفية، بل أنها هو بصدد أن المفهوم العرفي من الخطاب اوسع من ذلك، وهو أن العرف يفهمون من الآثار ما هو اعمّ من الآثار بلا واسطة ومع الواسطة، فالحكم بجريان الاصل لترتيب آثار الواسطة على ذبها ليس من باب مساحة العرف في تطبيق المفهوم على المصادق، بل أنها يكون فهم العرف من الآثار ما هو اعمّ من آثار الواسطة،

الثامن : إنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب ، بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء ، أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً ، كان منتزعاً عن مرتبة ذاته ، أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمة ، فإن الأثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة ، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواء ، لا لغيره مما كان مبايناً معه ، أو من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه ، وذلك لأن الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فرد ، كما أن العرضي كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه ، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر ، لا شيء آخر ، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم ، وكذا لا تفاوت في الأثر

وهذا منه يكون حقيقة لا مسامحة فافهم.

قوله: الثامن أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء... الخ.

اعلم أولاً أن هذا الأمر إنما يكون من فروع الأمر السابع، وثانياً أنه قد يتوهم أن استصحاب الفرد أو منشأ الانتزاع لترتيب آثار الكلي الطبيعي أو العرض على الفرد أو على منشأ الانتزاع مثبت، ومنشأ التوهم يمكن أن يكون أحد الأمرين: الأول توهم مغايرة الكلي مع افراده وجوداً، الثاني توهم أن أثر الكلي إنما يترتب على الفرد بجميع مشخصاته الخارجية التي ليس لها مدخلية في وجود الكلي ومعلوم أن الفرد بجميع مشخصاته يغير الكلي.

وبطلانها أوضح من أن يخفى، أما الأول فلبداهة عينية الكلي مع افراده وجوداً بما هي افراد للكلي لا باعتبار الشخصات الفردية وهكذا الأمر بالاضافة الى العرض مثل الملكية فإنها عين منشأ انتزاعها خارجاً ووجوداً.

وأما الثاني فلأن الآثار المترتبة على الفرد بتوسط الكلي إنما تكون مترتبة

المستصحب أو المترتب عليه ، بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه كالتكليف وبعض أنحاء الوضع ، أو بمنشأ انتزاعه كبعض أنحاء كالجزية والشرطية والممانعة ، فإنه أيضاً مما تناله يد الجعل شرعاً ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعاً .

ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً كما لا يخفى ، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو الممانعة بمثبت ،

عليه بما هو فرد للكلّي لا بما هو مقارن مع مشخصاته الخارجية فإنه ليس في الاحكام الشرعية ما هو مترتب على الفرد الخارجي بجميع مشخصاته، بل انها تكون مترتبة على الكلّي المنطبق على افراده خارجاً والمتحد معها وجوداً.

وقد يتوهم ايضاً أن استصحاب شيء لترتيب الاحكام الوضعية المنتزعة عن التكاليف مثل استصحاب الشرط كالطهارة مثلاً لترتيب الشرطية عليه، يكون من الاصول المثبتة، ومنشأ هذا التوهم توهم آخر، وهو أن تلك الامور تكون من الامور الانتزاعية التي لا تكون مجعولة في الشرع.

ولكن هذا التوهم ايضاً باطل، لأن الامور المذكورة وان كانت غير مجعولة بنفسها لكنها مجعولة بجعل منشأ انتزاعها وهو كاف في شمول اخبار الباب لمثله، فإن المقصود من الآثار الشرعية ما تناله يد الجعل وضعاً ورفعاً ولو بجعل منشأ انتزاعه، ولا يختص بها هو مجعول مستقلاً واصالة وقد يتوهم ايضاً أنه لا يصح التمسك بالاستصحاب والاستدلال به على البرائة الا على القول بالاصل المثبت بتوهم أن البرائة عبارة عن عدم استحقاق العقوبة واستصحاب عدم استحقاق العقوبة مثبت لأن الاستحقاق ليس مجعولاً شرعاً. وهذا ايضاً مدفوع بأنه يصح الاستدلال به على البرائة، فإنها عبارة عن عدم المنع فيستصحب ولا مانع عن جريانه ضرورة أنه لا تفاوت في جريان الاستصحاب

كما ربما توهم بتخيل أن الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية ، بل من الأمور الانتزاعية ، فافهم .

وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده ، أو نفيه وعدمه ، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته ، وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر ، إذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو

بين أن يكون المستصحب هو وجود الحكم أو عدمه، لأن نفي الحكم وثبوته كليهما بيد الشارع، وبعد جريان أصالة عدم المنع يحكم العقل بعدم الاستحقاق قطعاً، لأن الأصل الكذائي يكون حجة ومؤمناً، ومعه يقطع بعدم الاستحقاق واقعاً كما يقطع بعدمه في صورة عدم المنع واقعاً، وبالجمله كما أن العقل مستقل بعدم الاستحقاق في صورة عدم المنع واقعاً كذلك العقل مستقل به في صورة عدم المنع ظاهراً.

لكن السيد الأستاذ مدّ ظله استشكل على الاستدلال بالاستصحاب على البرائة من حيث أن تمام الموضوع في البرائة هو مجرد احتمال التكليف فقط من غير مدخلية شيء آخر من اليقين السابق كما هو مورد ادلتها العقلية والنقلية، بخلاف موضوع الاستصحاب فانه يعتبر فيه مضافاً الى الشك اللاحق اليقين السابق كما هو مورد ادلته فتكون النسبة بين الاصلين التباين من حيث تباين موضوعهما، فلا يصح الاستدلال بدليل احدهما على اثبات الاخر، مضافاً الى اخصية الاستصحاب من البرائة.

واقاد الأستاذ مدّ ظله في وجه تصحيح جريان الاصل في اثبات الجزئية والشرطية والمانعية بأن التعبد بجزئية جزء او شرطية شيء او مانعيته ليس الا عبارة عن فعلية الوجوب الضمني المتعلق بذاك الجزء كما أن التعبد بعدم جزئية

واضح ، فلا وجه للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف ، وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة ، من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية ، فإن عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول ، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع ، وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه ، إنما هو لكونه لازم مطلق لعدم المنع ولو في الظاهر ، فتأمل .

التاسع : إنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر الغير الشرعي ولا الشرعي بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب ، إنما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً ، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي

شيء للمركب عبارة عن عدم فعليته، وبالجمللة التعبد في الظاهر بالجزئية او الشرطية في مقام الشك في الجزئية مثلاً او الشك في الاتيان، وكذا التعبد بالعدم عبارة عن فعلية الوجوب المتعلق بالمركب المنبسط على جميع اجزائه وشرائطه بالاضافة الى الجزء المشكوك ايضاً، كما أن التعبد بالعدم عبارة عن عدم فعليته بالاضافة اليه، وعلى ما ذكر فيكون التعبد بالجزئية او الشرطية لا محالة هو التعبد بما تناله يد الجعل وضعاً ورفعاً فالاستصحاب لاثبات الجزئية او الشرطية ليس بمثبت اصلاً، ولا مجال لتوهمه ابداً كما لا يخفى.

قوله: التاسع أنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الاثر الغير الشرعي...الخ

اعلم أن الاثر الغير الشرعي من العادي او العقلي إنما لا يترتب فيها اذا كان اثراً للمستصحب بوجوده الواقعي لا اعم منه ومن الظاهري. واما اذا كان اثراً له اعم من الواقعي والظاهري التعبدي مثل وجوب الاطاعة عقلاً وحرمة المخالفة كذلك فلا شبهة في ترتبه على الوجوب الاستصحابي او موضوعه

كان له بلا واسطة ، أو بوساطة أثر شرعي آخر ، حسبما عرفت فيما مر ، لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقاً ، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب ، فإن آثاره شرعية كانت أو غيرها يترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب ، أو كان من آثار المستصحب ، وذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقة ، فما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه ، من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة إلى غير ذلك ، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب ، بلا شبهة ولا ارتياب ، فلا تغفل .

العاشر : إنه قد ظهر مما مر لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك ، لكنه لا يخفى أنه لا بد أن يكون كذلك بقاءً ولو لم يكن كذلك ثبوتاً فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك - أي حكماً أو ذا حكم - يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف ، فإنه وإن لم يكن يحكم بمجمل في الأزل ولا ذا حكم ، إلا أنه حكم مجمل فيما لا يزال ، لما عرفت من أن نفيه كثبوته في الحال مجمل شرعاً ، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً ، أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم

كذلك، وذلك لاستقلال العقل بوجوب اطاعة المولى في أوامره الواقعية والظاهرية ولو كانت ثابتة باصل من الاصول، وبعبارة اخرى بجريان الاصل يتحقق موضوع حكم العقل.

قوله: العاشر أنه قد ظهر مما مر... الخ

اعلم أن اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعياً لحكم شرعي إنما يكون بالاضافة الى بقائه وزمان استصحابه، وإن لم يكن في زمان ثبوته وحدوثه كذلك، مثل عدم الازلي الذي لم يكن مجعولاً قبل ولا موضوعاً لحكم مجعول لكنه في زمان استصحابه يكون مجعولاً فافهم.

كذلك بقاء ، وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل ، كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً ، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاء ، فتوهم اعتبار الأثر سابقاً - كما ربما يتوهم الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم - فاسد قطعاً ، فتدبر جيداً .

الحادي عشر : لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع .

وأما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره بعد القطع بتحقيقه وحدوثه في زمان : فإن لوحظاً بالإضافة إلى أجزاء الزمان ، فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول ، وترتيب آثاره لا آثار تأخره عنه ، لكونه بالنسبة إليها مثبتاً إلا بدعوى خفاء الواسطة ، أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان

قوله: الحادي عشر لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع، وأما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره..الخ اعلم أنه إذا قطع بانتقاض شيء عديمياً كان أو وجودياً في زمان متأخر كيوم الجمعة مثلاً وشك في انتقاضه قبل ذاك الزمان كيوم الخميس مثلاً، بعد القطع بعدم انتقاضه قبل يوم الخميس هل يجري الاستصحاب فيه بمعنى أنه هل يترتب عليه آثاره في زمان الشك أو لا؟ ومثل هذا الاستصحاب هو الذي يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث.

والتحقيق ان يقال: ان هذا أما ان يلاحظ بالإضافة الى نفس الزمان واجزائه مثل ما اذا علم بوجود حادث كموت زيد مثلاً في زمان كيوم الجمعة وشك في حدوث موته قبل ذاك كيوم الخميس ففي تلك الصورة لا شبهة في جريان الاستصحاب لترتيب الآثار المترتبة على عدم موته في زمان الشك، فيقال: ان الأصل عدم تحقيق موت زيد قبل الجمعة ويترتب عليه آثاره وذلك لتحقيق جميع

وتأخره عنه عرفاً ، كما لا تفكيك بينهما واقعاً ، ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني ، فإنه نحو وجود خاص ، نعم لا بأس بترتيبها بذاك الاستصحاب ، بناءً على أنه عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق .

وإن لوحظا بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً ، وشك في تقدم ذاك عليه وتأخره عنه ، كما إذا علم بعروض حكيم أو موت متوارثين ، وشك في المتقدم والمتأخر منها ، فإن كانا مجهولي التاريخ :

ما اعتبر في جريانه من اليقين السابق والشك اللاحق، وليس في المقام ما يمنع عن جريانه سوى ما يتوهم من اعتبار كون زمان احتمال الانتقاض حالاً لا ماضياً ولا مستقبلاً، وهذا التوهم مدفوع باطلاق دليل الاستصحاب. وأما ترتيب آثار عنوان حدوثه في يوم الجمعة باستصحاب عدم موته الى ذلك الزمان الذي يقطع بحدوث الموت فيه، فهو ممنوع جداً، لأن عنوان حدوثه يوم الجمعة مثلاً أنها يكون من اللوازم العقلية التي لم تثبت بالأصل إلا على القول بالأصل المثبت، ومعه لا يصح ترتيب آثار ذلك العنوان بالاستصحاب وإن كانت شرعية، اللهم إلا أن يقال: أن الحدوث عبارة عن امر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدمه في الزمان السابق، فاحد جزئيه وهو وجوده في يوم الجمعة محرز بالوجدان، والآخر وهو عدمه قبل ذلك محرز بالاستصحاب.

وكذا ترتيب آثار عنوان تأخره، عن ذاك الزمان السابق على زمان حدوثه قطعاً، فإن ترتيب آثاره بذاك الاستصحاب لا يصح إلا على القول بالأصل المثبت، لأن ذاك العنوان من اللوازم العقلية التي لا تكاد تثبت بالاستصحاب، اللهم إلا أن يقال بخفاء الوسطة أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه الى زمان وتأخره عنه عرفاً كما لا تفكيك بينهما واقعاً.

ولما أن يلاحظ بالإضافة الى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشك في

فتارة كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن ، لا للآخر ولا له بنحو آخر ، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض ، بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك ، أو لكل من أنحاء وجوده ، فإنه حينئذ يعارض ، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد ، للمعارضة باستصحاب العدم في آخر ، لتحقيق أركانه في كل منهما . هذا إذا كان الأثر المهم مرتباً على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة .

تقدم ذلك عليه وتأخره عنه، كما إذا علم بموت متوارثين وشك في المتقدم منها والمتأخر، وحينئذ فالأمر لا يخلو أما أن يكون الأثر لوجود الحادث أو لعدمه، وعلى الأول أما أن يكون الأثر لوجوده الخاص والمقصود منه تحقيقه بنحو خاص كتحققه متقدماً الذي يكون مفاد كان التامة، وعليه فلا مانع عن جريان الأصل فيه، لأن الشك فيه في أصل تحقيقه بوجود خاص، ومعلوم أن موت زيد مثلاً متقدماً على موت عمرو مشكوك ومسبق بالعدم فيستصحب العدم لأنه كان في السابق متيقناً وفي الحال مشكوكاً، وأما أن يكون الأثر لوجوده لكن متصفاً بكونه متقدماً على حادث آخر مثلاً الذي يكون مفاد كان الناقصة فلا موقع لجريان الأصل فيه، لأنه وإن كان أصل وجوده مسبقاً بالعدم إلا أن كونه كذلك لم تكن له حالة سابقة من الوجود والعدم ، فإنه لم يكن أصل الوجود ثابتاً في زمان على المفروض وشك في كونه متصفاً بذلك حتى يقال أنه مسبوق بالعدم فيستصحب، بل إنما يكون أمّا قد حدث ووجد متقدماً أو متأخراً، وبالجمله أمّا أن يكون موضوع الأثر أمراً واحداً كوجود الخاص، وأما أن يكون امرين: أحدهما أصل الوجود وثانيهما كونه متصفاً بذلك أو ذاك، فالأول يكون مجرى الاستصحاب لمكان وجود الحالة السابقة فيه وهو عدمه سابقاً، بخلاف الثاني فإنه لا يجري فيه أصلاً، وذلك لأن كونه متصفاً بذلك لم

وأما إن كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم، أو بأحد ضديه الذي كان مفاد كان الناقصة، فلا مورد هنا للاستصحاب، لعدم اليقين السابق فيه، بلا ارتياب.

وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر، فالتحقيق أنه أيضاً ليس بمورد للاستصحاب، فيما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته [للحادث، بأن يكون الأثر للحادث] المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان، [بل قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى].

يكن له حالة سابقة حتى يستصحب وإن كان أصل الوجود مسبوقاً بالعدم، فافهم، كل ذلك مع قطع النظر عن المعارضة، والآ فان لكل واحد من الحادثين أثر شرعي فلا يجري الاستصحاب لمكان المعارضة كما لا يخفى وعلى الثاني أي على أن يكون الأثر لعدمه لا يخلو أيضاً عما يكون الأثر للعدم بوصف كونه في زمان الآخر، بمعنى أنه يكون له بنحو الرابطي الذي يكون مفاد ليس الناقصة، وأما أن يكون للعدم الخاص أي العدم في زمان الآخر الذي يكون مفاد ليس التامة وعلى الأول فلا يجري الاستصحاب فيه لا للمعارضة، بل لما ذكرناه في الوجودي من أن كونه متصفاً بذلك لم تكن له حالة سابقة حتى يستصحب، ولكن لا يخفى عليك أن ما ذكرناه في الوجودي من وجه عدم جريان الأصل فيه من عدم الحالة السابقة بوصف كونه كذلك لا يتأتى فسي العدمي، لأنه في الوجودي لم يكن زمان كان ثابتاً فيه أما متصفاً بكذا أو غير متصف حتى يستصحب الاتصاف أو عدمه، بل أما أن يوجد متصفاً بكذا أو غير متصف، وهذا بخلاف الأمر العدمي مثل عدم موت الأب مثلاً زمان موت ابنه فإنه ثابت له من قبل وعليه يكون لاتصاف عدم موت الأب بكونه في زمان موت ابنه وعدم

وكذا فيها كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً ، وإن كان على يقين منه في أن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما ، لعدم إحراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه ، لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به .

وبالجملة كان بعد ذلك الآن الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان : أحدهما زمان حدوثه ، والآخر زمان حدوث الآخر وثبوته الذي يكون طرفاً للشك في أنه فيه أو قبله ، وحيث شك في أن أيهما مقدم وأيها مؤخر لم يحرز اتصال

اتصافه بذلك حالة سابقة وهي في المثال عدم اتصافه بذلك فيستصحب، ولما كان الامر في العدمي كذلك لا بد من اعتبار امر آخر يصحّ معه اتيان ما ذكرناه في الطرف الوجودي في الامر العدمي، وهو اعتبار الاثر لوجود الموت غاية الامر أنّه يعتبر متصفاً بعدمه في زمان حدوث الآخر كما افاد المصنف قدّس سرّه ذلك الاعتبار بقوله: (بان يكون الاثر للحدث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر).

وعلى الثاني ايضاً لا يجري الاصل لا للمعارضة ولا لما ذكرناه في الاول من عدم الحالة السابقة، بل من جهة اخرى وهي عدم احراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوث المشكوك بزمان اليقين مع انه لا بد في جريانه من احراز ذلك، بيان ذلك صغرى وكبرى هو أنّه لما كان المفروض من الشك في المقام اضافته الى زمان حدوث الآخر، وأنّه هل حدث في زمان حدوث الآخر أو قبله لا بالاضافة الى اجزاء نفس الزمان، فلا محالة يكون زمان حدوث الشك زمان حدوث الآخر. وزمان الشك بهذا الاعتبار كما يحتمل ان يكون بحسب الواقع متصلاً بزمان اليقين فيما اذا كان حدوث الآخر بحسب الواقع بعد الآن المتصل بزمان اليقين بعدم الحدوث كذلك، يحتمل ان يكون بحسب الواقع منفصلاً عن زمان اليقين فيما اذا كان

زمان الشك بزمان اليقين ، ومعه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك .

لا يقال : لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن ، وهو بتمامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره على الآخر ، مثلاً إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة ، وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها ، وحدث الآخر في ساعة ثالثة ، كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما ، كما لا يخفى .

حدوث الآخر بحسب الواقع متأخراً عن حدوث ما يتعلّق به الفرض، ولما لم يكن الواقع معلوماً عند الشك يشكّ في الاتصال والانفصال، وتوضيح ذلك يحتاج الى مثال وهو أنا نفرض في موت الوارثين الذين ماتا متعاقبين ثلاث ساعات مثلاً: الساعة الاولى زمان اليقين بعدم حدوث موتها، والساعة الثانية زمان حدوث الموت لاحدهما، والثالثة زمان حدوث موت الآخر، ونفرض ايضاً زمان الشك هو الساعة التي مات فيها الآخر مثلاً وتلك الساعة التي تكون زمان الشك على المفروض مرددة بين الثانية والثالثة، فان كانت هي الثانية يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين وهو الساعة الاولى، وعلى هذا الفرض لا مانع عن استصحاب عدم حدوث الموت لزيد مثلاً لاتصال زمان الشك بزمان اليقين، وان كانت هي الثالثة يكون زمان الشك منفصلاً عن زمان اليقين، وعلى هذا الفرض لا يبقى مجال للجريان الاستصحاب لعدم حدوث الموت لزيد الى الساعة الثالثة التي تكون في هذا الفرض زمان الشك، لأن الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء المستصحب في زمان الشك، وفي المفروض لا يكون الحكم بالبقاء، بل انما يكون الحكم بالحدوث، لأن المستصحب وهو عدم موت زيد في المثال قد انتقص وارتفع في الساعة الثانية وبعد ارتفاعه لا معنى للحكم ببقائه الى الثالثة، وذلك هو السرّ

فإنه يقال : نعم ، ولكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان ، والمفروض أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر ، وأنه حدث في زمان حدوثه وثبوته أو قبله ، ولا شبهة أن زمان شكه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر وحدثه لا الساعتين .

فانقدح أنه لا مورد لها هنا للاستصحاب لاختلال أركانه لا أنه مورد ، وعدم جريانه إنما هو بالمعارضة ، كي يختص بما كان الأثر لعدم كل في زمان الآخر ، وإلا كان الاستصحاب فيما له الأثر جارياً .

في اشتراط اتصال زمان الشك بزمان اليقين، هذا كله في بيان الصغرى، وأما الكبرى فهو أنه لا بدّ في جريان الاستصحاب من وجود امرين: أحدهما صدق نقض اليقين بالشك، وثانيهما صدق البقاء والابقاء، وبدون هذين الأمرين لا يكون شيء مورداً ومشمولاً للخطابات والأخبار الواردة في الباب، فلا بدّ في شمول خطابات الاستصحاب من احراز صدق النقض والابقاء، ومع الشك فيها كما هو المفروض في المقام لا يصح التمسك بعموم الأخبار وإطلاقها لجريان الاستصحاب في المورد لأنّه يكون نظير التمسك بالعمومات في الشبهة المصدقية، فافهم. ثم لا يخفى أنّ أشكال عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين يأتي أيضاً فيما إذا كان الحادثان حالتين متضادين كالطهارة والحدث أو الخبث بلا تفاوت الآ تفاوت يسير في تقريب وروده ههنا، وهو أنّ هناك يفرض ثلاث ساعات: الأولى زمان اليقين بعدم الحادثين والثانية والثالثة زمان انتقاض عدمهما بالوجود مع الشك في المتقدّم والمتأخّر، بخلافه فإنّ الساعة الأولى والثانية أنّها تكون زمان اليقين بشبوتها، والثالثة زمان الشك في بقائها وأنّه إنّ كان ثبوت الطهارة في الثانية فهي باقية الى الحال وإن كان في الساعة الأولى وثبوت الحدث في الثانية فالحدث باق الى الحال، ولما لم يعلم السابق واللاحق منها فبقاء كل

وأما لو علم بتاريخ أحدهما ، فلا يخلو أيضاً إما يكون الأثر المهم مرتباً على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن ، فلا إشكال في استصحاب عدمه ، لولا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه ، كما تقدم .

وإما يكون مرتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا ، فلا مورد للاستصحاب أصلاً ، لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه كما لا يخفى ، لعدم اليقين بالاتصاف به سابقاً فيها .

منها مشكوك ولا يجري الاستصحاب فيها وذلك لا للمعارضة، بل لما ذكرناه من عدم احراز ما يعتبر في جريانه من اتصال زمان الشك باليقين^(١).

هذا كله في مجهولي التاريخ، وأما إذا كان أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً فمجمل القول فيه على ما افاده المصنف قدس سره هو أن ما ذكرناه في مجهولي التاريخ جار في المقام بادنى تفاوت من التفصيل:

بين أن يكون الأثر مرتباً على الوجود الخاص الذي كان مفاد كان التامة، فيجري استصحاب عدمه بها هو هو مع قطع النظر عن معارضته

(١) قال المقرر رحمه الله عليه في الهامش: اعلم أن الاشكال المذكور اعني اشكال عدم الاتصال لا يرد في المتضادين مثل الطهارة والحدث وذلك لصدق البقاء والابقاء فيهما في زمان الشك وهي الساعة الثالثة، ضرورة أن الطهارة أو الحدث ان كانت موجودة أنها تكون موجودة بوجودها البقائي لعدم احتمال طهارة اخرى على المفروض وهذا يكشف عن الاتصال، والسر في ذلك انه أنها يعتبر الشك في الحادثين بالاضافة الى زمان حدوثها ولذا يحتمل انفصال زمان حدوث الآخر الذي يكون زمان الشك عن زمان اليقين باعتبار احتمال انتقاض العدم المستصحب قبل حدوث الآخر، وهذا بخلاف المتضادين فإنه لا معنى لا اعتبار الشك فيها بالاضافة الى زمان حدوث الآخر للتضاد بينهما، بل انها يكون اعتبار الشك فيها بالاضافة الى اجزاء الزمان فيكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين مثل سائر الاستصحابات، وبعبارة اخرى الفرق بين المتضادين والحادثين هو أن الترديد في الحادثين انها يكون في زمان الشك فان الشك يعتبر

وإما يكون مترتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر ، فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منها كان جارياً ، لاتصال زمان شكه بزمان يقينه ، دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان ، وإنما الشك فيه بإضافة زمانه إلى الآخر ، وقد عرفت جريانه فيهما تارة وعدم جريانه كذلك أخرى .

باستصحاب عدم الآخر وان كان ذلك الآخر معلوم التاريخ، فان استصحاب عدم الآخر الذي يكون معلوماً لا مانع منه فان معلوميته أنها يكون بالاضافة الى اجزاء الزمان ، وأما بالاضافة الى حدوثه متقدماً على مجهول التاريخ او متأخراً عنه فهو مشكوك ايضاً، وبهذا الاعتبار يجري استصحاب عدمه ايضاً.

او معارضته باستصحاب عدم نفسه بنحو آخر كما اذا كان لوجوده الخاص اثران: أحدهما مترتباً عليه بعنوان التقدم، والآخر بنحو آخر من التأخر او للتقارن، فإنه حينئذ لا يجري لمكان المعارضة لا غيرها كما لا يخفى.

وبين ان يكون الاثر مترتباً عليه متصفاً بكونه متقدماً او متأخراً، فلا يجري الاستصحاب فيه اصلاً لا في معلوم التاريخ ولا في مجهوله، وذلك لعدم اليقين بالاتصاف به سابقاً من وجود الحادثين فأنهما أما يوجدان متصفاً بكذا او غيره، وكذا الامر فيما اذا كان الاثر مترتباً على عدم الحادثين، فإنه يفصل بين ما

بالاضافة الى حادث آخر وزمانه مردد بين الساعة الثانية والثالثة فيكون التردد في زمان الشك بخلافه هنا فان التردد انها يكون في زمان المتيقن ولا تردد في زمان الشك، فانه عبارة عن الساعة الثالثة المتأخرة عن الساعة المرددة بين الاولى والثانية اللتين كانتا زمان المتيقنين، وبذاك الفرق يمكن ان يقال بعدم طرو ملاك اشكال عدم الاتصال، وهو عدم صدق البقاء مع الانفصال، وذلك لان زمان الشك هو زمان التعبد بالبقاء، ولا بد في التعبد به من صدق البقاء ومع التردد يشك في صدقه، وهذا الملاك موجود في الحادثين لا في المتضادين فإنه لا تردد في زمان الشك حتى يشك في صدق البقاء، وأما التردد في زمان المتيقن، ولا مدخلة له في التعبد به حتى يوجب التردد فيه الشك في صدق البقاء كما لا يخفى فتأمل.

فانقدح أنه لا فرق بينهما ، كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين ، ولا بين مجهوله ومعلومه في المختلفين ، فيما اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم ، أو أحد ضديه وشك فيها ، كما لا يخفى .

كما انقدح أنه لا مورد للاستصحاب أيضاً فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة والنجاسة ، وشك في ثبوتها وانتفائها ، للشك في المقدم والمؤخر منها ،

إذا كان العدم الذي يلحظ كونه في زمان حدوث الآخر مفاد ليس التامة، فيجري فيه استصحاب العدم في كل من مجهول التاريخ ومعلومه لولا المعارضة.

وما ذكرناه هناك أي في مجهولي التاريخ من عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين في الفرض المذكور غير وارد في المقام، فإن زمان الشك متصل بزمان اليقين في المقام، لأن زمان الشك بالاضافة الى نفس المستصحب الذي يكون مجهولاً تاريخه متصل بزمان يقينه. ولا شك فيه بالاضافة الى الآخر حتى يقال بعدم الاتصال لأن تاريخ الآخر معلوم كما هو المفروض وهذا بخلافه هناك فافهم.

وبين ما إذا كان مفاد ليس الناقصة، فلا يجري لعدم اليقين بالحالة السابقة وأنه كان متصفاً بكذا، ولم يكن متصفاً، وذلك مع قطع النظر عن المعارضة.

قوله: كما انقدح أنه لا مورد للاستصحاب أيضاً فيما تعاقب حالتان متضادتان... الخ

اعلم انه وان ذكرنا سابقاً أنه لا يرد اشكال عدم الاتصال في المتضادتين إلا أنه لا بأس ببيان وجهه ثانياً للتوضيح، وهو ان الاتصال إنما يعتبر بالاضافة الى زمان المتيقن والمشكوك الذي يكون عبارة عن وجود المتيقن بقاء بعدما علم

وذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتها ، وترددها بين الحالتين ، وأنه ليس من تعارض الاستصحابين ، فافهم وتأمل في المقام فإنه دقيق .

وجوده ثبوتاً وحدوثاً وهذا الاتصال ليس إلا عبارة عن كون المشكوك بقاء وامتداداً للمتيقن في مقابل ما لا يكون بقاء له، وكون المشكوك بقاء للمتيقن بعينه ثابت ومحقق في المقام بلا كلام، وذلك لأن احتمال الطهارة والحدث في ثاني الحال بعد القطع بوجودها سابقاً ليس إلا احتمال بقائهما في الحال، فالتعبد بهما في حال الشك ظاهراً يكون تعبدًا بالبقاء كما أن وجودهما الواقعي في ثاني الحال يكون وجوداً بقاءً امتدادياً لهما واقعاً، ولا فرق بين ما نحن فيه وبين ما اذا علمنا بالطهارة سابقاً وشككنا في بقائها وانتقاضها باحتمال عروض الحال، والفرق بينهما أنها يكون بها لا يوجب تفاوتاً في المطلوب من كون الحدث في المقام يقينياً وفي المثال احتمالياً وهذا لا يوجب تفاوتاً أصلاً ضرورة أن الحدث في المقام وإن كان متيقناً لكنه باعتبار احتمال حدوثه قبل الطهارة تكون ناقضيته احتمالياً، فإن غاية ما يكون في المقام هو احتمال وروده على الطهارة المتيقنة وفي المثال احتمال وجوده، ولا فرق بينهما في احتمال نقض الطهارة المتيقنة أصلاً كما لا يخفى. فائدة لا تخلو عن المناسبة للمقام:

اعلم أنه قد وقع الخلاف بين الاعلام في شمول اخبار الباب لورود العلم الاجمالي مثل ما اذا علم ببقاء شيء وارتفاع شيء آخر وشك في تعيين الباقي، فذهب بعض الى عدم الشمول من حيث أن مفاد الاخبار هو التعبد ببقاء ما شك في بقاءه، ومن المعلوم أن مورد العلم الاجمالي لا يكون كذلك، بل أنها يكون الشك في تعيين الباقي بعد القطع ببقاء احدها وارتفاع الآخر، والاستصحاب لا يقتضي تعيين الباقي في احدهما عيناً كما لا يخفى، ومن هنا ظهر انه لا موقع لجريان الاستصحاب في المتضادين مثل الطهارة والحدث الذين علم بحدوثهما

الثاني عشر : إنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لا بد أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم كذلك ، فلا إشكال فيما كان المستصحاب من الأحكام الفرعية ، أو الموضوعات الصرفة الخارجية ، أو اللغوية إذا كانت ذات احكام شرعية .

وأما الأمور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الأعمال القلبية الاختيارية ، فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكماً وكذا موضوعاً ، فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق ، لصحة التنزيل وعموم الدليل ، وكونه أصلاً عملياً إنما هو بمعنى أنه وظيفة الشاك تبعداً ، قبلاً للأمارات الحاكية عن الواقعيات ، فيعم العمل بالجوانح كالجوارح ،

ولم يعلم الباقي منها للشك في المتأخر منها، فأن المورد أنها يكون من موارد العلم الاجمالي الذي سمعت عدم جريان الاستصحاب فيه لأن المفروض فيه هو العلم ببقاء احدهما وارتفاع الآخر، وإنما الشك في الباقي لا في البقاء كما لا يخفى.

وذهب بعض آخر الى شمولها لمورد العلم الاجمالي، لأنه وإن كان الشك في التعيين إلا أنه يوجب الشك في بقاء كل منها بالخصوص بعد القطع بالثبوت كما يشهد به الوجدان، والشك في البقاء في كل واحد بالخصوص كاف في شمول الاخبار والعلم ببقاء احدهما وارتفاع الآخر اجمالاً لا يوجب شيئاً سوى القاء التعارض بين الاصلين فيما اذا كان كل واحد منها حكماً او موضوعاً لحكم شرعي، وبالجمله جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي مع قطع النظر عن التعارض مما لا يخفى، ولا يبعد كون ذلك القول اقوى.

قوله: الثاني عشر أنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لا بد... الخ
قد مرّ كراراً أنه لا بدّ في جريان الاستصحاب من ان يكون المستصحاب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي، لأن دليل الاستصحاب أنها يكون في

وأما التي كان المهم فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها ، فلا مجال له موضوعاً ويجري حكماً ، فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء - كتفاصيل القيامة - في زمان وشك في بقاء وجوبه ، يستصحب .

وأما لو شك في حياة إمام زمانٍ مثلاً فلا يستصحب ، لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه ، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه ، ولا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفة عقلاً أو شرعاً ، إلا إذا كان حجة من باب إفادته الظن وكان المورد مما يكتفى به أيضاً ، فالاعتقادات كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعي ، يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه ، كان ذاك متعلقاً بعمل الجوارح أو الجوانح .

الجعل التشريعي، وجعل الداعي الى الفعل والترك فلا بد ان يكون المورد من الامور الاختيارية المتعلقة للعمل على طبقه سواء أكان عملاً قلبياً ام جوارحياً، وهذه الكبرى مما لا كلام فيها وإنما الكلام في تعيين الصغرى وانه هل يكون المورد من الامور الاختيارية التي يتعلق بها العمل او لا؛ فاقول: انه لاسترة في الامور الخارجية الصرفة وانما الخفاء في الامور الاعتقادية، ولا بأس بذكرها اجمالاً ليظهر الحال فيها ، فيقال:

ان بعضها مما لا يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً له مثل وجود الواجب تعالى وصفاته فانه لا يكون مجعولاً ولا موضوعاً لمجعل ولا يتعلق به العمل خارجاً وان كان يتعلق به العمل القلبي الذي يكون عبارة عن عقد القلب، ولا معنى لجريان الاستصحاب فيها.

ومنها ما يكون مجعولاً ويتعلق به العمل مثل الولاية فانها مجعولة بجعل الهى ويتعلق به العمل من وجوب الاطاعة، ولا مانع من جريان الاستصحاب من تلك الجهة لكنه ممنوع من جهة اخرى، وهي ان الولاية الخاصة التي تقع

وقد انقدح بذلك أنه لا مجال له في نفس النبوة ، إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى إليها ، وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها ، إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها ، أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية ، ولو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها بتلك المثابة ، كما هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات ، وعدم أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها .

نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية ، وإن كان لا بد في إعطائها من أهلية وخصوصية يستحق بها لها ، لكانت مورداً للاستصحاب بنفسها ، فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها ، لكنه يحتاج إلى دليل كان هناك غير منوط بها ، وإلا لدار ، كما لا يخفى .

وأما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتصف بها ، فلا إشكال فيها كما مر .

ثم لا يخفى أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم ، إلا إذا اعترف بأنه على يقين فشك ، فيما صح هناك التعبد والتنزيل ودل عليه الدليل ، كما لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل .

مورداً له يجب تحصيل المعرفة بها قطعاً ، وأما التعبد ببقائها شرعاً مع الشك فيها لامتني له لعدم حصول المعرفة بذلك .

ومنها ما يمكن أن يكون مجعولاً ويمكن أن لا يكون مجعولاً ، مثل النبوة وعلى كل تقدير لا مانع من جريان الاستصحاب من حيث كونها موضوعاً لحكم شرعي مثل وجوب اطاعة النبي (صلى الله عليه وآله) ، لكنه ممنوع من جهة أخرى أيضاً فإن النبوة الخاصة التي تقع مورداً له يجب تحصيل المعرفة القطعية بها ، والتعبد بها لا يوجد القطع بها ومع القطع لا معنى للتعبد بها كما لا يخفى .

ومنه انقذ أنه لا موقع لتثبت الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلاً ، لا إلزاماً للمسلم ، لعدم الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة ، واليقين بنسخ شريعته ، وإلا لم يكن بمسلم ، مع أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك ، ولا اقناعاً مع الشك ، للزوم معرفة النبي بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلاً ، وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً ، والاتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال ، ووجوب العمل بالاحتياط عقلاً في حال عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال ، للعلم بثبوت إحداها على الإجمال ، إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال .

الثالث عشر : إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام ، لكنه ربما يقع الإشكال والكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام .

قوله: الثالث عشر أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام دلالة مثل العام لكنه ربما يقع الإشكال.. الخ

اعلم ان الاستصحاب او الاصول الآخر انما يجري فيما لا يكون دليل اجتهادي فيه، فانه مع وجوده ينتفي الشك ومع انتفائه لا يبقى مجال لجريان الاصل فانه مأخوذ في موضوعه، ومن الدليل الاجتهادي دلالة العام بعمومه على ثبوت الحكم لكل فرد في كل زمان، وانما الكلام فيما اذا قام دليل خاص على خروج فرد في زمان خاص وكان ساكتاً عن حكم ما بعده نفياً واثباتاً، مثل ما اذا ورد دليل عام على وجوب اكرام كل فرد من العلماء، ثم قام دليل خاص على عدم وجوب اكرام زيد العالم مثلاً في يوم الجمعة، وكان ساكتاً عن وجوب اكرامه وعدمه فيما بعده فوقع الخلاف بين الاعلام في ان المورد بعد هذا الزمان مورد لاستصحاب حكم الخاص او التمسك بعموم العام، وتحقيق ذلك يحتاج الى بيان

والتحقيق أن يقال : إن مفاد العام ، تارة يكون - بملاحظة الزمان - ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام ، وأخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فرداً لموضوع ذاك العام . وكذلك مفاد مخصصه ، تارة يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه ، وأخرى على نحو يكون مفرداً ومأخوذاً في موضوعه .

فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول ، فلا يحيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالاته ، لعدم دلالة للعام على حكمه ، لعدم

ما يتصور في المقام من الاقسام، فنقول: أما ان يكون الزمان في طرف العام ظرفاً لاستمرار حكمه ودوامه، وأما ان يكون مأخوذاً في الحكم بحيث كان كل يوم فرداً لموضوع حكم العام باعتبار جعله واخذه قيداً له وكذلك ايضاً في طرف الخاص ، فإنه أما ان يكون مأخوذاً في الموضوع وقيداً له بحيث كان مفرداً للموضوع ومكثراً له، وأما ان يكون ظرفاً لاستمرار الحكم ودوامه.

إذا عرفت ذلك فنقول: ان كان مفاد العام هو استمرار الحكم لموضوعه كما قيد بلفظ الدوام في لسان الدليل، وكان مفاد الخاص استمرار حكمه في زمان خاص من غير التقيّد بذاك الزمان وكونه مأخوذاً فيه، فلا يحيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد، وذلك لعدم دلالة العام على حكم غير مورد الخاص مستقلاً وعلى حدة، وأنها يدلّ على حكم واحد مستمرّ والمفروض انقطاعه بالخاص، وإثباته في غير مورد يحتاج الى دليل، وكذلك الخاص لم يدلّ على حكم غير مورد نفيّاً وإثباتاً فيشك في بقاء حكمه فيستصحب وان كاد مفاد العام جعل كل يوم فرداً لموضوعه فلا مورد للاستصحاب، وذلك لدلالة العام على حكمه، وذلك مطلقاً وان كان حكم الخاص على نحو الاستمرار، وان كاد مفاد العام هو الاستمرار ومفاد الخاص تقيده بذاك الزمان فلا مورد للتمسك بالعام،

دخوله على حدة في موضوعه ، وانقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق ، من دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق ، فلا مجال إلا لاستصحابه .

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه ، كما إذا كان مخصصاً له من الأول ، لما ضر به في غير مورد دلالة ، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة ،

ولا بالخاص لأن اثبات حكم الخاص في مورده أنها يكون اثباتاً لموضوع آخر مع أنه يعتبر في جريانه اتحاد الموضوع فلا بد من الرجوع الى سائر الاصول وان كان مفادهما على العكس فالمرجع هو العام اقتصاراً في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص، ومع قطع النظر عن العام فالمرجع استصحاب حكم الخاص لاتحاد الموضوع في الفرض.

هذا كله ما افاد المصنف قدس سره، ولكن التحقيق على ما افاده السيد الاستاذ مد ظله هو أنه في المقام لا بد من التمسك بعموم العام ولا مجال للتمسك باستصحاب حكم الخاص مطلقاً، سواء اكان مفاد العام، بملاحظة الزمان بالاضافة الى كل فرد، هو استمرار حكمه لموضوعه وكونه مقيداً بالدوام، ام كان كل يوم من الايام فرداً لموضوع العام، ام لم يكن على النحو الاول ولا الثاني، بل كان مفاده هو الأمر بايجاد الطبيعة وكان الزمان ملحوظاً لظرف وجودها، وذلك ايضاً سواء اكان المطلوب منها وجودها في الخارج ولو بفرد منها ام كان مطلوبيتها مطلقاً بمعنى مطلوبة كثرة وجودها بقدر الامكان بحسب الزمان، وذلك لأن ورود العام لا يخلو من تلك الاقسام، فانه أما يكون مقيداً بالدوام مثل ما اذا قال المولى لعبده: اكرم العلماء دائماً، او يكون مقيداً بكل يوم مثل ما اذا قال له: اكرم العلماء كل يوم، او لا يكون مقيداً اصلاً كما اذا قال له: اكرم العلماء، فاذا ورد دليل خاص على عدم اكرام زيد العالم في يوم الجمعة مثلاً لا بد من العمل بالخاص

فيصح التمسك بـ (أوفوا بالعقود) ولو خصص بخيار المجلس ونحوه ، ولا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله ، فافهم .

وإن كان مفادهما على النحو الثاني ، فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام ، لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفرادهِ ، فله الدلالة على حكمه ، والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه .

في مورده وفي غير مورده من التمسك بالعام ولا مورد للاصل مطلقاً سواء أكان مقيداً بقوله في كل يوم أم كان مقيداً بقوله دائماً أم غير مقيد بها كان له الاطلاق أو لا، والوجه في ذلك على الاول واضح فإن موضوع حكم العام باعتبار تقيده بكل يوم يتكرر بتكرر الايام، وحكمه أي وجوب الاكرام مثلاً يتكرر بتكرر موضوعه فينحل إلى وجوبات فاذا خرج فرد منه يبقى الباقي تحت العام محفوظاً بلا كلام، وعلى الثاني يكون مفاد العام بالاضافة إلى كل فرد من العلماء باعتبار الاستمرار في الاكرام وتقيده بالدوام عاماً مجموعياً، بمعنى أن المتكلم بالعام اعتبر مجموع الاكرامات المستمرة شيئاً واحداً ثم أمر به نظير المركب، فاذا دل دليل خاص على عدم الاكرام في يوم الجمعة مثلاً يكون دليلاً على خروج هذا المقدار عن مجموعها، فيبقى غير مورد الخاص تحت العام نظير خروج بعض المركب، وبعبارة أخرى يكون مفاد العام مطلوبة مجموع الاكرامات، ومفاد الخاص خروج مقدار منها عن المطلوبة، ومقتضى ذلك بقاء غيره على المطلوبة، وأنه ليس لهذا المقدار دخل في مطلوبيتها، نظير خروج بعض اجزاء المركب عن المطلوبة فإن خروجه بالدليل لا يضر بمطلوبة ساير الأجزاء ، وبالجمله لا فرق بين هذا القسم وسابقه إلا في كون الخارج على الاول هو الفرد وعلى الثاني هو البعض من المجموع.

وعلى الثالث فإن كان العام دالاً على مطلوبة الاكرام في الجملة ولم يكن

وإن كان مفاد العام على النحو الأول والخاص على النحو الثاني ، فلا مورد للاستصحاب ، فإنه وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً ، إلا أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالاته من إسراء حكم موضوع إلى آخر ، لا استصحاب حكم الموضوع ، ولا مجال أيضاً للتمسك بالعام لما مر آنفاً، فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول .

وإن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام ، للاقتصار في تخصيصه

له اطلاق يكون مفاده مطلوبية اكرام كل فرد منهم في الجملة من غير تقيّد بزمان دون زمان، فاذا دلّ دليل خاصّ على عدم مطلوبية اكرام زيد مثلاً في يوم الجمعة لم يكن منافياً لمطلوبيته في غيره، ولم يكن معارضاً للعموم في اصل المطلوبية في الجملة، وأمّا ان كان له اطلاق بحسب الزمان فهو لا يخلو أمّا ان يستفاد من اطلاقه مطلوبية الاكرام على الدوام والاستمرار، او يستفاد منه ان اكرام كل يوم على حدة مطلوب بحيث يكون اكرام كل يوم فرداً من العام، وبالجملة أمّا ان يكون اطلاقه راجعاً الى الاول او الى الثاني وقد عرفت حكمهما تأمل واغتنم فإنه مدّ ظله اجاد فيها افاد.

لا يقال: ان التقيّد بالدوام ظاهر في كون مطلوبية الاكرام على نحو الاتصال. فاذا دلّ دليل على خروج حصّة منه عن المطلوبية ينقطع الاتصال الذي كان الاكرام بعنوانه مطلوباً، فلا يبقى مجال للتمسك بالعام فإنه ان دلّ على بقاء وجوب الاكرام لا بدّ وان يكون بعنوان آخر وليس في طرف العام ما يدلّ على ذلك.

فإنه يقال: ان مفاد العام باعتبار تقيده بالدوام هو العام المجموعي الذي يحمل عليه المتصل بالحمل الشائع، لا ان عنوانه اخذ في موضوع حكم العام فإنه ليس دليل على اخذ عنوانه في الموضوع، واستظهار ذلك من لفظ الدوام في

بمقدار دلالة الخاص ، ولكنه لولا دلالة لكان الاستصحاب مرجعاً ، لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صريح استصحابه ، فتأمل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه) في المقام نفياً وإثباتاً في غير محله .

الرابع عشر : الظاهر أن الشك في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين ، فمع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب ، ويدل عليه - مضافاً إلى أنه كذلك لغة كما في الصحاح ، وتعارف استعماله فيه في الأخبار في غير باب - قوله عليه السلام في أخبار الباب : (ولكن تنقصه بيقين آخر) حيث أن ظاهره أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنه ليس الا اليقين . وقوله

غير محله ، فإنه ليس له ظهور فيه أصلاً ، بل يمكن دعوى ظهوره في خلافه كما لا يخفى ، فتأمل فإنه لا يخلو عن اشكال .

هذا فيما إذا كان الدوام قيداً للواجب مثلاً ، وأما إذا كان قيداً للوجوب كما يظهر من كلام المصنف أنه يجعل الدوام قيداً للحكم ، ومعنى تقييد الحكم بالدوام أن الحكم لم يكن منسوخاً الى الابد ، وان كان المطلوب من متعلقه إيجاد نفس الطبيعة الذي يحصل بوجود فرد منها ، فالحكم ايضاً في غير مورد الخاص هو التمسك بالعام ، وذلك لدلالة العام على بقاء الحكم في غير مورد التخصيص كما عرفت سابقاً بالاضافة الى كونه قيداً للموضوع بلا تفاوت بينه وبين المقام فتأمل تأمل التام .

قوله : الرابع عشر الظاهر أن الشك في أخبار الباب وكلمات الاصحاب هو خلاف اليقين .. الخ

اعلم أنه لا شبهة في دلالة أخبار الباب على أن المراد بالشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب ما هو اعم من الشك المصطلح والظن ، وبعبارة اخرى المراد منه هو خلاف اليقين ، وظهور تلك الاخبار فيما ذكرنا يكفيها في اثبات

أيضاً : (لا حتى يستيقن أنه قد نام) بعد السؤال عنه عليه السلام عما (إذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم) حيث دل بإطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأمانة الظن ، وما إذا لم تفد ، بداهة أنها لو لم تكن مفيدة له دائماً لكانت مفيدة له أحياناً ، على عموم النفي لصورة الإفادة ، وقوله عليه السلام بعده : (ولا تنقض اليقين بالشك) أن الحكم في المعنى مطلقاً هو عدم نقض اليقين بالشك ، كما لا يخفى .

وقد استدل عليه أيضاً بوجهين آخرين :

الأول : الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الاخبار .

وفيه : إنه لا وجه لدعواه ولو سلم اتفاق الاصحاب على الاعتبار ، لاحتمال

المطلوب، فلا نحتاج الى ما جعله دليلاً من الاجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف مقيداً بكون اعتبارهم من باب الاخبار، ومن أن الظن الغير القائم على خلاف المتيقن ان كان مما دلّ على عدم اعتباره دليل يكون ذلك الدليل دليلاً على ترتب آثار الشك واحكامه على الظن الكذائي، ومعلوم أن من احكامه الاستصحاب مثل الظن الحاصل من القياس، وان كان مما شك في اعتباره لعدم الدليل على الاعتبار وعدمه يكون رفع اليد به عن اليقين السابق نقضاً له بالشك مع ما فيها من التكلف والتعسف، بل دليلية الاول ودلالة الثاني على المطلوب ممنوع، لأن الاجماع على فرض تحققه لا يكشف عن تلقي ذلك بالخصوص عن المعصوم عليه السلام لاحتمال كون ذلك من جهة ظهور اخبار الباب، ولأن الدليل الدال على عدم اعتبار الظن لم يدلّ على ترتيب آثار الشك عليه، بل أنها يدلّ على عدم ثبوت متعلقه به، وذلك غير دلالة على ترتيب آثار الشك واحكامه عليه.

أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه .

الثاني : إن الظن الغير المعبر ، إن علم بعدم اعتباره بالدليل ، فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع ، وأن كلما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده ، وإن كان مما شك في اعتباره ، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك ، فتأمل جيداً .

وفيه : إن قضية عدم اعتباره لالغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا يكاد يكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبداً ، ليرتب عليه آثاره شرعاً ، لا ترتيب آثار الشك مع عدمه ، بل لا بد حينئذ في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العملية من الدليل ، فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة ولا ارتياب ، ولعله أشير إليه بالأمر بالتأمل^(٣) ، فتأمل جيداً .

تنمة : لا يذهب عليك أنه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع ، وعدم أمانة معتبرة هناك ولو على وفاقه ، *فيها هنا مقامان :*

المقام الأول : إنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً ، كاتحادهما حكماً ، ضرورة أنه بدونها لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث ، ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك ، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان ،

قوله: تنمة لا يذهب عليك أنه لا بد في الاستصحاب من بقاء

الموضوع... الخ

اعلم أنه قد ذكر بعض أنه يعتبر في الاستصحاب امران: الأول بقاء الموضوع، وهو كذلك، لكن الكلام في المراد من الموضوع وبقائه، فقال شيخنا الانصاري قدس الله سره: المراد بالموضوع معروض المستصحب مثل زيد مثلاً

والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه به غريب، بداهة أن استحالة حقيقة غير مستلزم لاستحالة تعبداً، والالتزام بآثاره شرعاً.

وأما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً، فلا يعتبر قطعاً في جريانه لتحقيق أركانه بدونه، نعم ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار، ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، وإن كان محتاجاً إليه في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الانفاق عليه.

ولمّا الإشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟ أو بحسب دليل الحكم؟ أو بنظر العقل؟ فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الأحكام، لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه، لاحتمال دخله فيه، ويختص بالموضوعات، بداهة أنه إذا شك في حياة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة، بخلاف ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجباً للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في موضوعه، إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته.

المعروض للقيام، والمراد ببقائه بقاءه على نحو كان في السابق معروضاً له بتقرره الذهني أو بوجوده الخارجي، فإذا أريد استصحاب قيام زيد مثلاً لا بدّ من بقاء زيد في الزمان، اللاحق خارجاً كما كان في السابق وجوده محققاً ومحرزاً في مقام استصحاب القيام له.

وقال المصنّف قدّس سرّه: المراد بالموضوع ما يقع موضوعاً في القضية، والمراد ببقائه هو اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً كاتحادهما محمولاً. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ بقاء الموضوع بالمعنى الذي ذكره الشيخ قدّس سرّه من أنه لا بدّ من إحراز معروض المستصحب خارجاً فلا دليل عليه قطعاً،

كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعاً ، مثلاً إذا ورد (العنب إذا غلى يحرم) كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب ، ولكن العرف بحسب ما يتركز في أذهانهم ويتخللونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه ، يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب ويرون العنبية والزبيبية من حالاته المتبادلة ، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب ، كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه ، ولو كان محكوماً به كان من بقاءه ، ولا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخللوه من الجهات والمناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه .

ولا يخفى أن النقص وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع ،

وما ذكره في الاستدلال عليه من لزوم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر، وهو غير معقول، مضافاً الى أن الحكم ليس بالبقاء بل أنها يكون بالحدوث، او لزوم كون العرض بلا موضوع وهو محال، أنها يصح بحسب وجود العرض حقيقة وخارجاً، وأما بحسب وجوده تنزيلاً وتعبداً فلا مانع منه أصلاً كما لا يخفى، لتوسعة دائرة التعبد.

وأما بالمعنى الذي ذكره المصنف قدس سره فلا يحتاج الى اقامة دليل زائد على دليل الاستصحاب، بل ليس ذلك شرطاً زائداً على اصل تحقق موضوعه، وأنها الكلام في ان الاتحاد المذكور هل هو بنظر العرف او بحسب دليل الحكم او بنظر العقل، فان كان بنظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الاحكام، بل أنها يختص بالموضوعات، ولكن التحقيق أنه يكون بنظر العرف، لأن قضية اطلاق خطاب لا تنقض ان يكون بلحاظ العرف لأنه المنساق من الاطلاق في المحاورات العرفية، ومنها الخطابات الشرعية فان كلام الشرع منزل على ما هو الملحوظ في محاورات العرف ما لم يقدّم دليل على خلافه، فتأمل تعرف.

فيكون نقضاً بلحاظ موضوع ، ولا يكون بلحاظ موضوع آخر ، فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره ، من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد سبق بأي لحاظ ؟

فالتحقيق أن يقال : إن قضية إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي ، لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية ومنها الخطابات الشرعية ، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم ، لا يحصى عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف ، وإن لم يحرز بحسب العقل أو لم يساعده النقل ، فيستصحب مثلاً ما يثبت بالدليل للعنب إذا صار زيبياً ، لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين عرفاً ، ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك وإن كان هناك اتحاد عقلاً ، كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي ، فراجع .

المقام الثاني : إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الامارة المعتبرة في مورد ، وإنما الكلام في أنه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه .

قوله: المقام الثاني انه لا شبهة في عدم الاستصحاب مع الامارة المعتبرة في مورد ... الخ

اعلم أنه وإن ذهب بعض الى جريان الاستصحاب في مورد قيام الامارة إلا أن التحقيق عدم جريانه مع قيامها في مورد مطلقاً موافقة كانت او مخالفة، وذلك أما لكون الامارات حاكمة على دليل الاستصحاب كما ذهب اليه الشيخ قدس سره، وذلك لأن معنى الحكومة ان يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه دليل آخر، وبعبارة اخرى الحكومة عبارة عن كون احد الدليلين ناظراً الى الآخر، وهذا المعنى موجود في المقام، فانه اذا قال الشارع:

والتحقيق أنه للورود ، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين ، وعدم رفع اليد عنه مع الأمانة على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به ، بل من جهة لزوم العمل بالحجة .
لا يقال : نعم ، هذا لو أخذ بدليل الأمانة في مورده ، ولكنه لم لا يؤخذ بدليله ويلزم الأخذ بدليلها ؟

فإنه يقال : ذلك إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها بخلاف الأخذ بدليله ، فإنه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص إلا على وجه دائر ، إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها ، واعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به ، إذ لولاه لا مورد له معها ، كما عرفت آنفاً .

وأما حديث الحكومة فلا أصل له أصلاً ، فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً وبما هو مدلول الدليل ، وإن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً وواقعاً ، لمنافاة

اعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك، معناه رفع اليد عن آثار احتمال المخالف التي منها استصحاب الطهارة او عدم جريان الاستصحاب في مورد الامارة لتخصيص ادلته بادلته كما ذهب اليه بعض، او للورود كما ذهب اليه المصنّف قدّس سرّه وذلك لأنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب امانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين وذلك هو التحقيق، لأنّ التخصيص لا وجه له واما الحكومة فلأنّه لا نظر لدليل الامارة الى مدلول دليله بما هو مدلوله في مقام الاثبات وان كان معنى لزوم العمل على طبق الامارة هو الغاء احتمال الخلاف واقعاً في مقام الثبوت، وبالجمله مقتضى دليل الامارة هو وجوب بالعمل على طبقها في حال الشك كما هو مقتضى دليل الاستصحاب، لأنّ مقتضاه الغاء احتمال الخلاف حتى يكون ناظراً الى دليل الاستصحاب ومدلوله كما لا يخفى فافهم وتأمل.

لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها ، كما أن قضية دليله إلغائها كذلك ، فإن كلاً من الدليلين بصدده بيان ما هو الوظيفة للجاهل ، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة ، هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة ، ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة ، فافهم فإن المقام لا يخلو من دقة .

وأما التوفيق ، فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق ، وإن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له ؛ لما عرفت من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك ، لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك .

خاتمة

لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية ، وبيان التعارض بين الاستصحابين .

أما الأول : فالنسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الأمانة وبينه ، فيقدم عليها ولا مورد معه لها ، للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس وعدم محذور فيه أصلاً ، هذا في النقلية منها .

قوله: خاتمة... الى قوله: أما الأول فالنسبة بينه وبينها..الخ
اعلم أن النسبة بين الاستصحاب وبين سائر الأصول من الاحتياط، والتخير، والبرائة، بناء على ما افاده المصنف قدس سره، هي أن النسبة بينه وبين الاحتياط سيأتي بيانه في طي بيان تعارض الاستصحابين، وأما نسبته مع التخير فلا شبهة في تقديم الاستصحاب عليه، لأن المقصود منه هنا التخير العقلي ومن مقدماته عدم ما يصلح ان يكون مرجحاً لاحد طرفي التخير، ولا شبهة في كونه الاستصحاب مرجحاً عقلاً، وأما التخير الشرعي ان كان فهو أنها يكون في تعارض الاخبار، وأما نسبة الاستصحاب مع البرائة النقلية فالكلام

وأما العقلية فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها ، بداهة عدم الموضوع معه لها ، ضرورة أنه إتمام حجة وبيان ومؤمن من العقوبة وبه الأمان ، ولا شبهة في أن الترجيح به عقلاً صحيح .

فيه هو الكلام في نسبة مع الامارات فيقدم عليها ولا مورد مع وجوده لها للزوم محذور التخصيص بوجه دائر، وأما البرائة العقلية فلا شبهة في تقديمه عليها، لأن العقل أنها يستقل بقبح العقاب، فيما اذا لم يكن في البين حجة وبيان، ومعلوم أن الاستصحاب حجة ومع وجوده فلا مورد لحكم العقل بقبح العقاب.

وأما بناء على ما افاده السيد الاستاذ فلا شبهة في تقديم الاستصحاب على البرائة العقلية لأنها بنظره الشريف عبارة عن حكم العقل بأن مجرد الاحتمال ليس منجزاً للتكليف وهذا لا ينافي قيام الحجة على التكليف لان تنجزه حينئذ ليس بمجرد الاحتمال بل أنها يكون بقيام الحجة، والاستصحاب حجة، وأما بالنسبة الى البرائة النقلية فإن كان مفاد دليلها مثل حديث الرفع ما يرجع الى حكم العقل من أن التكاليف الغير المعلومة مرفوعة عن الأمة، ومعنى رفعها عدم فعليتها في حال الجهل بها، فالكلام فيها هو الكلام في العقلية منها، ولكنه خلاف التدقيق في مفاد دليلها، لأن الظاهر منه كونه في مقام التأسيس وان قلنا بما ذكرنا يكون ارشاداً الى حكم العقل لا التأسيس وهو خلاف الظاهر، وأما ان كان مفاد دليلها رفع التكاليف بطرقها ومنجزاتها بمعنى أنه اخبار عن عدم جعل طريق منجزها، فلا شبهة في تعارض دليلها مع دليل الاستصحاب بل مع أدلة سائر الطرق والامارات، لكنه أيضاً خلاف الظاهر والتحقيق فإن التحقيق في مفاد دليلها هو أن التكاليف المجهولة بعنوان أنها مجهولة مرفوعة عن الأمة، بمعنى أنها وان كانت مع الجهل بها مقتضية لجعل الاحتياط الا أنه صار مرفوعاً امتناناً على الأمة، وبالجمله كان مفاده عدم جعل الاحتياط في التكاليف

وأما الثاني : فالتعارض بين الاستصحابين ، إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما ، كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب ، فهو من باب تزاحم الواجبين .

وإن كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما ، فتارة يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر ، فيكون الشك فيه مسبباً عن الشك فيه ، كالشك في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان طاهراً ، وأخرى لا يكون كذلك .

المجهولة بما هي مجهولة، وهذا بالمعنى لا ينافي قيام الحجة على ثبوت التكليف والاستصحاب حجة، مع أن التكاليف بمجرد قيام الحجة على ثبوتها تخرج من عنوان المجهولية تأمل تعرف.

قوله: وأما الثاني فالتعارض بين الاستصحابين ان كان لعدم امكان العمل بهما... الخ

اعلم ان التعارض بين الاستصحابين بناء على ما افاده المصنف قدس سره قد يكون من جهة التضاد بين المستصحبين من حيث عدم امكان العمل بهما، وقد يكون من جهة العلم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما اجمالاً، فعلى الاول يكون من باب التزاحم ويجري فيه حكمه هذا، ولكن السيد الاستاذ مد ظله اعترض عليه في فرض التزاحم بأنه لا مورد للاستصحاب فيه اصلاً، لأننا في هذا الفرض نقطع بوجوب واحد متعلق باحدهما لا على التعيين مع فرض فقدان الاهمية في خصوص احدهما والّا تعلق الوجوب بالاهم خاصة، فليس لنا شك في وجوب احدهما لا بالخصوص على فرض وبالخصوص على فرض آخر حتى يقال: انه كان ثابتاً في السابق وفي الحال يكون مشكوكاً فيستصحب، ومع فرض فقدان الاهمية لا خصوصية لاحدهما بالخصوص في الوجوب حتى يقال: انه مردد

فإن كان أحدهما أثراً للآخر ، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب ،
 فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب ، وجواز نقض
 اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي ، فإن من آثار طهارة الماء
 طهارة الثوب المغسول به ورفع نجاسته ، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين
 بطهارته ، بخلاف استصحاب طهارته ، إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة الثوب
 بالشك ، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته ، وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً
 بطهارته .

بينها ونشك في أنه هذا أو ذاك، فاستصحاب الوجوب في كل منها جار في الفرض
 مع قطع النظر عن التعارض.

هذا كله إذا كان مقصوده قدس سره من الاستصحاب استصحاب
 الوجوب، وأما إن كان مقصوده استصحاب مقتضى الوجوب لا أصل الوجوب
 باعتبار الشك في بقاء نفس المقتضى من جهة احتمال طرؤ المانع غير التضاد
 فهو مع خروجه عن الفرض، ضرورة أن التزامنا يقع في الوجوب باعتبار
 التضاد بين الواجبين بعد ثبوت المقتضى في كل منها حتى في حال التمانع، لا
 يجري إلا على القول بالأصل المثبت، وذلك لأنه لا يترتب عليه إلا أثر عقلي
 وهو التزام والتضاد فتأمل^(١).

وعلى الثاني أي على فرض التعارض من جهة العلم بانتقاض الحالة

(١) قال المقرر طاب ثراه في الهامش: أقول: ظاهر كلامه قدس سره أنه إذا كان في البين حكمان
 مستصحبان ولا يمكن الجمع بينهما فتارة يكون ذلك باعتبار عدم قدرة المكلف على امتثال كل
 من الحكمين الظاهرين فلا محالة يكن أحد الحكمين ثابتاً والآخر غير ثابت فيكون الحكم
 حينئذ التخيير عقلاً إن لم يكن أهم في البين وآلاً فلا بد من الأخذ بالأهم فافهم، وتارة أخرى
 يكون عدم إمكان الجمع باعتبار القطع بثبوت أحدهما وارتفاع الآخر وكان الثابت مردداً بين
 ذلك وذا.

وبالجملة فكل من السبب والمسبب وإن كان مورداً للاستصحاب ، إلا أن الاستصحاب في الأول بلا محذور ، بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال ، فاللزام الأخذ بالاستصحاب السببي ، نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي جارياً ، فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه وعموم خطابه .

وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر ، فالأظهر جريانها فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالاً ، لوجود المقتضي إثباتاً وفقد المانع عقلاً .

السابقة، فتارة يكون المستصحب وجوده أو عدمه في أحدهما من الآثار الشرعية للمستصحب الآخر، مثل طهارة الثوب النجس المغسول بهاء مشكوك الطهارة، فإن عدم بقاء نجاسة الثوب وطهارته فعلاً إنما يكون من آثار الطهارة المستصحبة للماء المشكوك طهارته، وتارة أخرى لا يكون كذلك، فإن كان أحدهما أثراً للآخر فلا شبهة في جريان الاستصحاب في السبب فقط، لأنه مع جريانه فيه لا يبقى مورد لجريانه في المسبب، ضرورة أن جريانه في المسبب موجب لنقض اليقين بالشك في السبب، مثلاً جريان استصحاب نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته نقض لليقين بطهارة الماء بالشك فيها وهذا تخصيص لدلته، بخلاف جريانه في السبب فقط، فإنه ليس نقضاً لليقين بالشك في المسبب، بل باليقين بما جعله الشارع رافعاً للحالة السابقة في طرف المسبب، فعدم جريان استصحاب نجاسة الثوب والحكم بطهارته ليس نقضاً لليقين بالشك بل بما هو رافع لنجاسته شرعاً.

ان قلت: أن لزوم هذا في صورة القول بشمول الخطاب للسببي فقط، وأما إذا قلنا بشموله للمسببي فقط فلا يلزم.

أما وجود المقتضي ، فلاطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال ، فإن قوله عليه السلام في ذيل بعض أخبار الباب : (ولكن تنقض اليقين باليقين) لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله عليه السلام في صدره : (لا تنقض اليقين بالشك) لليقين والشك في أطرافه ، للزوم المناقضة في مدلوله ، ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والإيجاب الجزئي ، إلا أنه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار مما ليس فيه الذيل ، وشموله لما في أطرافه ، فإن إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسري إلى غيره مما ليس فيه ذلك .

قلت: شمول الخطاب للمسي فقط لا يكون إلا على وجه دائر، لأن عدم شموله للسببي موقوف على فردية الشك المسببي لعموم الخطاب وفرديته له موقوف على عدم شمول الخطاب للسببي، وإلا يخرج عن الفردية، لما ذكرنا آنفاً أن رفع اليد عن نجاسة الثوب في المثال ليس نقضاً لليقين للشك بل بيقين آخر، فلم يكن من أفراد العموم، وخروجه عن العموم يكون تخصصاً لا تخصيصاً بخلاف العكس فافهم وتأمل.

نعم يمكن أن يقال: أن استصحاب طهارة الماء بالاضافة الى سائر الآثار مثل الشرب وغيره جار بلا كلام من دون مزاحم ومعارض ، وإنما يكون تعارضه بالنسبة الى هذا الاثر الخاص ، فالتعارض حقيقة يكون بين طهارة الثوب ونجاسته، ومعلوم أن الحكم بطهارة الثوب يعارض الحكم بنجاسته صرف المعارضة من دون أن يكون الحكم بطهارته وارداً على الحكم بالنجاسة، لكنه لما كان الحكم بطهارة الثوب بلسان الحكم بطهارة الماء يكون الحكم بطهارة الثوب محكماً، وذلك لان الحكم بطهارة الثوب بلسان الحكم بطهارة الماء يكون حاكماً على الحكم بنجاسته عرفاً فافهم.

وان لم يكن احد المستصحين وجوداً وعدماً من آثار الآخر، فأمّا ان يلزم

وأما فقد المانع ، فلأجل أن جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب إلا المخالفة الالتزامية ، وهو ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلاً .

ومنه قد انقذ عدم جريانه في أطراف العلم بالتكليف فعلاً أصلاً ولو في بعضها ، لوجوب الموافقة القطعية له عقلاً ، ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية ، كما لا يخفى .

من جريانهما محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم اجمالاً ، مثل ما اذا علمنا بوجوب احد الامرين اجمالاً بعد العلم بوجوبها سابقاً فلا شبهة في عدم جريان استصحاب عدم الوجوب فيها ، فإنه يلزم منه مخالفة الوجوب الفعلي ، وهذا يمنع عن جريانهما شرعاً وعقلاً وان كان المقتضى للجريان في مقام الاثبات وبحسب اطلاق دليل الاستصحاب وجوداً كما لا يخفى ، وأما أن لا يلزم منه ذلك ، مثل ما اذا علمنا بارتفاع وجوب احد الامرين اجمالاً بعد العلم بوجوبها سابقاً فإنه لا يستلزم استصحاب وجوبها محذوراً أصلاً ، فلا شبهة في جريان الاستصحاب في كل منها ، لوجود المقتضى اثباتاً وفقد المانع عقلاً ، أما المقتضى فهو اطلاق خطاب لا تنقض وشموله لأطراف العلم الاجمالي .

وتوهم عدم الشمول لها من جهة أن رفع اليد عن الحالة السابقة في الأطراف ليس نقضاً لليقين بالشك بل أنها يكون نقضاً باليقين ، مدفوع بأن رفع اليد عن اليقين السابق في كل واحد من الأطراف بالخصوص أنها يكون نقضاً له بالشك ، واليقين الاجمالي أنها يكون متعلقاً بغير ما تعلّق به اليقين السابق والشك ، ضرورة أن العلم الاجمالي أنها يكون متعلقاً بعنوان احد الأطراف لا بعينه بخلاف اليقين السابق ، وكذا الشك ، فانها يتعلّقان بأشخاص الأطراف ومصاديقها الخارجية ، ومعلوم أن خطاب «لا تنقض» ناظر الى المصاديق الخارجية . وبها ذكرنا يندفع ما ذكره بعض من أنه يلزم من شمول الأخبار لمثل المقام

تذنيب

لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل ، وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه ، وأصالة صحة عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية إلا القرعة تكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات ، لتخصيص دليلها بأدلتها ، وكون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردنا ، مع لزوم قلة المورد لها جداً لوقيل بتخصيصها بدليلها ، إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها ، كما لا يخفى .

التناقض في مدلول بعضها، فإن قوله (ع) في ذيل بعض الاخبار: «ولكن تنقضه ييقن آخر» الشامل لليقين بارتفاع أحد الأطراف يناقض قوله عليه السلام في صدره: «لا تنقض اليقين بالشك» الشامل للشك في بقاء كل فرد من الأطراف بالخصوص، فإن قوله عليه السلام: «ولكن... الخ» أنها اعتبر بالاضافة الى متعلق الشك، وهو كل فرد من الأطراف بالخصوص، ومعلوم أن العلم الاجمالي أنها يكون متعلقاً بشيء آخر وهو عنوان أحد الأطراف لا بعينه وعلى ذلك لا شبهة في الشمول للمقام بلا تناقض أصلاً، وأما فقد المانع فإنه لا يلزم من جريانها المخالفة العملية كما لا يخفى.

قوله: تذنيب لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز... الخ

اعلم أنه لا شبهة في تقدّم قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ، وأصالة صحة عمل الغير على الاستصحاب، وذلك أولاً لأخصيّة أدلة تلك القواعد عن دليل الاستصحاب بتخصيص دليله بأدلتها كما لا يخفى، وثانياً لأن القواعد المذكورة أنها جعلت في مورد الاستصحاب، فإن الشك في العمل بعد التجاوز عنه أو بعد

وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها ، لأخصيَّة دليله من دليلها ، لا اعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها ، واختصاصها بغير الأحكام إجماعاً لا يوجب الخصوصية في دليلها بعد عموم لفظها لها ، هذا مضافاً إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه ، حتى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم ، كما قيل ، وقوة دليله بقلّة تخصيصه بخصوص دليل .

لا يقال : كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله ؟ وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه ، وموجباً لكون نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه ، كما هو الحال بينه وبين أدلة سائر الأمارات ، فيكون - ها هنا أيضاً - من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصيص .

الفراغ عنه، أو في عمل الغير أنّها وقع موضوعاً لتلك القواعد، ومعلوم أنّ المشكوك فيه شرطاً أو شرطاً لا بدّ وأن يكون مسبوقاً بالعدم، ومقتضى الاستصحاب عدمه، ومع ذلك حكم الشرع بوجوده ووقوعه.

وأما القرعة فلا شبهة في تقديم الاستصحاب عليها، وذلك أولاً لأخصيَّة دليله عن دليلها لأنّه لوحظ في موضوعه اليقين السابق بخلافها فإنّه لم يلاحظ في موضوعها سوى الشبهة والجهل، وثانياً لقوة دليله، وثالثاً لعدم حجّيّة دليل القرعة في العموم، وذلك لضعف سند دليلها ولا بدّ في انجباره بعمل الاصحاب على طبقه ولم يعمل بعمومه أحد من الاصحاب واعرضوا عن عمومه، وإنما عملوا على طبقه في موارد مخصوص، وعلى فرض حجّيّة عمومه كان اعراضهم عنه موجباً لخروجه عن الحجّيّة، ورابعاً لأنّ الظاهر من دليلها ان يكون الأمر مشكلاً ومشتبهاً واقعاً وظاهراً بعنوانه الأوّل والثانوي كليهما، وعلى هذا فدليل الاستصحاب رافع لموضوع دليلها لأنّه يخرجّه عن الاشكال. والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمّد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين.

فإنه يقال : ليس الأمر كذلك ، فإن المشكوك مما كانت له حالة سابقة وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي ، إلا أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك ، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة ، فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة ، رافع لموضوعه أيضاً ، فافهم .

فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله ، لو من عمومها وقوة عمومها ، كما أشرنا إليه آنفاً ، والحمد لله أولاً وآخراً ، وصلى الله على محمد وآله باطناً وظاهراً .



لَقَدْ صَدَّقَ الثَّامِنُ

التَّعَادُلُ وَالْفَرْجُ

مركز تحقیقات کتب و ترویج علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الثامن

في تعارض الأدلة والأمارات

فصل

التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضياً ، بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً ، وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما ، إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة ، بأن يكون أحدهما قد سبق ناظراً إلى بيان كمية

قوله: المقصد الثامن في تعارض الأدلة والأمارات، فصل

التعارض...الخ

اعلم أن معنى التعارض اظهر من ان يبين بغير لفظه، وما ذكره المصنف قدس سره لتعريفه احسن التعاريف وأتمه، ولما كان التعارض في الدليلين عبارة عن تنافيهما بحسب المدلول على وجه التناقض أو التضاد ذاتاً أو عرضاً فربّ دليل اذا لوحظ بنفسه مع قطع النظر عن انضمام قرينة لفظية أو عقلية كان له مدلول ينافي مدلول دليل اخر فيقع بينهما التعارض، ولكن اذا لوحظ مع القرينة

ما أريد من الآخر ، مقدماً كان أو مؤخراً ، أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما ، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية ، مع مثل الأدلة النافية للعسر والخرج والضرر والإكراه والاضطرار ، مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية ، حيث يقدم في مثلها الأدلة النافية ، ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً ويتفق في غيرهما ، كما لا يخفى .

أو بالتصرف فيهما ، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما ، أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر ، ولذلك تقدم الامارات المعتبرة على الأصول الشرعية ، فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما ، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً ، بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر ، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب .

حصل له مدلول آخر غير مناف لمدلول الدليل الآخر، اذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا بد في مقام مقايضة احد الدليلين مع الآخر من ملاحظته بانضمام القرينة لا بها هو هو، وعلى ذلك فإذا كان احد الدليلين ينظر العرف قرينة على ارادة خلاف ما هو الظاهر من الآخر لا يكون بينهما تعارض أصلاً حتى نحتاج في العمل بهما الى ما تتكفله الاخبار العلاجية من الترجيح والتخير وملاحظة فتوى المشهور، وان كانا بانفسهما، مع قطع النظر عن قرينية احدهما على ارادة خلاف ما هو الظاهر من الآخر، متعارضين، هذه قاعة كلية وعليك اطباقها مع المصاديق، ولا يبعد بل لا يخلو عن قوة ان يكون العام والخاص والمطلق والمقيّد فيما اذا كان الخاص والمقيّد نصّين في مدلولهما من مصاديق تلك القاعدة، وذلك لأن أهل العرف يجعلون الخاص الكذائي وكذا المقيّد قرينة على ارادة خلاف ما هو الظاهر من العام والمطلق في العموم والاطلاق، ولا يتحiron في ذلك المقام، وعلى هذا فلا وجه لما ذكره بعض من أنه لا بد في الاخذ بالعام او الخاص من ملاحظة فتوى المشهور والاخذ بها يطابقها، لأن ملاحظة فتوى المشهور أنها

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه ،
وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها وشارحة لها ، وإلا
كانت أدلتها أيضاً دالة - ولو بالالتزام - على أن حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى
الأصل لا الأمانة ، وهو مستلزم عقلاً نفي ما هو قضية الأمانة ، بل ليس مقتضى
حجيتها إلا نفي ما قضيته عقلاً من دون دلالة عليه لفظاً ، ضرورة أن نفس الأمانة لا
دلالة له إلا على الحكم الواقعي ، وقضية حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها
شريعاً المنافي عقلاً للزوم العمل على خلافه وهو قضية الأصل ، هذا مع احتمال أن
يقال : إنه ليس قضية الحجية شريعاً إلا لزوم العمل على وفق الحجة عقلاً وتنجز
الواقع مع المصادفة ، وعدم تنجزه في صورة المخالفة .

وكيف كان ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً ،
كي يختلف الحال ويكون مفاده في الأمانة نفي حكم الأصل ، حيث أنه حكم
الاحتمال بخلاف مفاده فيه ، لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه ،
كيف ؟ وهو حكم الشك فيه واحتماله ، فافهم وتأمل جيداً .

تكون في المتعارضين ولا يكون في العام والخاص والمطلق والمقيّد تعارض أصلاً ،
والاخبار العلاجية لاتشملها، نعم اذا لم يكن الخاص والمقيّد نصّين في مدلولها
بل كانا ظاهرين يمكن القول بتعارضهما ودخولها حينئذ تحت الاخبار العلاجية،
بل ربما يكون العام والمطلق باعتبار احتفافهما بالقرائن اظهر دلالة في العموم
والاطلاق من الخاص والمقيّد في التخصيص والتقييد، فيكون كلّ واحد من العام
والمطلق مقدّماً على الخاص والمقيّد، ومعه ايضاً لا تعارض بينها فإنّ العرف
يجعلونها قرينة على خلاف ما هو الظاهر من الخاص في التخصيص والمقيّد في
التقييد.

ومما ذكرنا ظهر لك حال مثل الادلة المشتملة لبيان احكام الموضوعات
بعناوينها الاولى مع مثل الادلة النافية للعسر والهرج والضرر والاكره

فانقدح بذلك أنه لا تكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الأصل والأمانة ، إلا بما أشرنا سابقاً وآناً ، فلا تغفل ، هذا ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينه على التصرف في الآخر ، كما في الظاهر مع النص أو الأظهر ، مثل العام والخاص والمطلق والمقيد ، أو مثلها مما كان أحدهما نصاً أو أظهر ، حيث أن بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الآخر .

وبالجملة : الأدلة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها ، إلا أنها غير متعارضة ، لعدم تنافياها في الدلالة وفي مقام الإثبات ، بحيث تبقى أبناء المحاور متحيرة ، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع أو في البعض عرفاً ، بما ترتفع به المناقاة التي تكون في البين ، ولا فرق فيها بين أن يكون

والاضطرار مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية ، حيث ان العرف لا يرون بينها تعارضاً أصلاً ، بل يجعلون الأدلة النافية قرينة على ارادة خلاف ما هو الظاهر من الأدلة المثبتة للاحكام في ثبوتها للموضوعات مطلقاً ولو مع طرو جميع العناوين عليها ، وتكون الأدلة النافية عندهم حاكمة عليها ، لأنها ناظرة الى نفي الاحكام الثابتة للموضوع بعناوينها الاولى وان لم تكن الى دليل اثباتها ، ومعنى حكومة احد الدليلين على الآخر كونه ناظراً الى نفس مدلول الآخر بما هو لا بما هو مدلول الدليل ، وبعبارة اخرى معنى حكومة احد الدليلين على الآخر هو ان يكون ناظراً الى نفس الحكم المستفاد منه نفياً او اثباتاً لا ان يكون ناظراً الى دليله كما يتوهم ذلك من ظاهر عبارة شيخنا الانصاري قدس سره ، وذلك لانه ليس في الأدلة التي بأيدينا ما كان ناظراً الى نفس الدليل ، وخفاء ذلك على مثل الشيخ بعيد في الغاية ، والظاهر ان مقصوده رضوان الله تعالى عليه ما ذكرناه خصوصاً مع ملاحظة ما ذكره من الامثلة في المقام للحكومة ، فانه ليس فيها ما كان ناظراً الى نفس الدليل فراجع كلامه تعرف مراده .

السند فيها قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً ، فيقدم النص أو الأظهر- وإن كان بحسب السند ظنياً - على الظاهر ولو كان بحسبه قطعياً . وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الأدلة بحسب الدلالة ومرحلة الإثبات ، وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالةً وجهةً ، أو ظنياً فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل ، فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل ، إما للعلم بكذب أحدهما، أو لأجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها ، فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ ، كما لا يخفى .

فصل

التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً ، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما ، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر ، إلا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً - فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك ، واحتمال

وأما حال الامارات المعتبرة مع مثل الاصول العملية فقد عرفته سابقاً من أنه مع قيام الأمانة على الحكم لا يبقى مجال للاصول، ولا يكاد يتحير اهل العرف في تقديمها عليها، ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون كل واحد منها قطعي الصدور او ظني الصدور او احدهما قطعياً والآخر ظنياً، وذلك لا تحاد كل منها في الحجية.

قوله: فصل التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية.. الخ

اعلم أنه لا بدّ مع قطع النظر عن الاخبار العلاجية من بيان ما هو مقتضى الاصل في المتعارضين فنقول: فيه اقوال: فقد ذهب بعض ان مقتضاه هو التساقط والرجوع الى ما يقتضيه الاصل في المورد، وذهب بعض الى أن مقتضاه هو التخيير في العمل بكل واحد منها، وذهب بعض آخر الى أن مقتضاه حجية

كون كل منهما كاذباً - لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه ، لعدم التعيين في الحجة أصلاً ، كما لا يخفى .

نعم يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية ، وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك لا بهما ، هذا بناء على حجية الأمارات من باب الطريقية ، كما هو كذلك حيث لا يكاد يكون حجة طريقاً إلا ما احتمال إصابته ، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجيته ، وأما بناء على حجيتها من باب

أحدهما بلا تعيين وعنوان لا واقعاً ولا ظاهراً، والفرق بينها بحسب العمل والنتيجة هو أنه على الأول لا بد من العمل على طبق الأصل وإن كان مخالفاً لكل واحد من المتعارضين، وعلى الثاني لا بد من العمل على ما هو موافق للأصل منها فإن العقل الحاكم بالتخير لولا ذلك يستقل بوجوب الأخذ بما هو موافق للأصل تعييناً، وعلى الثالث لا يجوز العمل على طبق الأصل المخالف لهما كما يجوز ذلك على الأول. لأن مقتضى القول الثالث عدم جواز طرحها والعمل على خلافهما، ولكن يجوز العمل على طبق المخالف لأحدهما وأما الفرق بحسب الوجه فهو أنه على الأول يمنع التعارض عن شمول أدلة الحجية للمتعارضين أو لأحدهما، لأن، شمولها لهما ممتنع لما سيأتي وشمولها لأحدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح بعد وجود شرائط الحجية في كل واحد منهما، وشمولها لأحدهما لا بالخصوص، بل بلا عنوان وتعيين واقعاً فرع كونه من مصاديق ما يدل دليل الحجية على حجيتها، ومعلوم أن مصاديقه هي الأفراد الخارجية لا العناوين المنتزعة مثل عنوان أحدهما، والتخير أنها يصح فيها إذا كان أحدهما بالخصوص واقعاً حجة ولكن لا علم لنا به، فإن العقل حينئذ يحكم بالتخير مع عدم مرجح في البين وقد مر أنفاً أن حجية خصوص أحدهما واقعاً ترجيح بلا مرجح، والفرق على الثاني أن إطلاق دليل الحجية يشمل المقام ومقتضاه الأخذ بهما معاً، لكن

السببية فكذلك لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه ، بأن لا يكون المقتضي للسببية فيها إلا فيه ، كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها ، وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور ، لا للتقية ونحوها ، وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضاً ، وظهوره فيه لو كان هو الآيات والأخبار ، ضرورة ظهورها فيه ، لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان .

مقتضى التعارض والعلم بكذب احدهما هو سقوط احدهما عن الحجية دون الآخر، ومع الجهل به وعدم امكان الأخذ بهما من باب الاحتياط وعدم مرجح في البين يستقل العقل بوجوب الاخذ باحدهما تخيراً نظير المتزاحمين، وبعبارة اخرى بعد شمول اطلاق الخطاب لصورة التعارض وامتناع وجوب الاخذ بهما وكون المتكلم حكيماً لا يكلف بما ليس بمقدور يستكشف العقل عن الخطاب باعتبار شموله لتلك الصورة ان الحكم فيهما هو الوجوب التخييري، وأما الفرق على الثالث فهو ان التعارض لا يوجب الا سقوط احدهما عن الحجية، الا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً لا يكون واحد منها بحجة لكن في خصوص مؤداه، لانه فيه مشكوك الحجية، وأما بالاضافة الى نفي الثالث يكون احدهما حجة، وبالجمله شمول الادلة لكل من المتعارضين شخصاً ممنوع لما يأتي، وشمولها لاحدهما المعين ايضاً ممنوع لامتناع الترجيح من غير مرجح لأن شرايط الحجية تكون في كل منها، وأما شمولها لاحدهما من غير تعيين وعنوان فلا مانع عنه، وذلك وان لم يكن موجباً لاثبات متعلقها الا أنه يفيد نفي الثالث كما لا يخفى هذا ولكن التحقيق يحتاج الى بسط الكلام وتفصيل المقال، فيقال وعلى الله الاتكال: ان للتعارض بحسب المنشأ ثلاثة اقسام:

الاول ما كان منشأه التنافي بين المدلولين ذاتاً وعقلاً بحيث يمتنع اجتماعهما وثبوتها معاً باعتبار اتحاد موضوعهما مثل ما اذا كان احد الدليلين دالاً

وأما لو كان المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين ، فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين ، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي ، فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر ، ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء ، إلا أن يقال بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء ، فيزاحم به حينئذ ما يقتضي الإلزامي ، ويحكم فعلاً بغير الإلزامي ، ولا يزاحم بمقتضاء ما يقتضي الغير الإلزامي ، لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغيره .

على وجوب شيء والآخر دالاً على حرمة أو على غير التحريم من الأحكام الأخر، والحكم في ذلك القسم هو امتناع شمول الأدلة لها معاً ذاتاً لا باعتبار امر خارجياً، وذلك لأن إيجاب الأخذ بكليهما مع اختلاف مدلولهما أو الترخيص في الأخذ بهما يستلزم التناقض كما لا يخفى، ضرورة أن معنى الحجية هو تنجز الواقع بالحجة في صورة المصادفة وكونها عذراً للمكلف في صورة الخطأ فإذا دل دليل على وجوب شيء يكون مقتضى حجيته تنجزه به في صورة المصادفة بمعنى أن خالفه المكلف ولم يأت به يستحق العقوبة على ترك الواقع، وكونه عذراً له في صورة الخطأ بمعنى أن وافقه المكلف وأتى به واتفق كونه حراماً واقعاً لا يستحق العقوبة على فعله ويكون معذوراً، وإذا دل دليل آخر على حرمة ذلك الشيء يكون مقتضى حجيته أيضاً تنجز التحريم به في صورة المصادفة وكونه عذراً في صورة الخطأ والمخالفة، فيكون مقتضى حجية كل واحد منها مناقضاً لمقتضى حجية الآخر فإن مقتضى حجية الدليل الأول تنجز الوجوب في صورة المصادفة ومقتضى الدليل الثاني عدم تنجزه بل كونه عذراً وبالعكس، وبالجمله لما كان بين مدلوليهما التناقض أو التضاد الذي يرجع الى التناقض فيكون بين دليليهما دليليهما وحجتيهما ذلك كما لا يخفى، بل يمكن أن يقال: شمول الأدلة للمتعارضين ممتنع

نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدي إليه من الأحكام ، لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به ، وكونهما من تزاحم الواجبين حيثند وإن كان واضحاً ، ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام ، إلا أنه لا دليل نقلاً ولا عقلاً على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية ، كما مر تحقيقه.

وحكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم هو التخيير ولم

بما هو لا بما هو مستلزم للتناقض، لأن مفاد أدلة حجية الامارات هو البعث الى الاخذ بها وان كان بعثاً طريقتاً، وعلى ذلك يكون البعث الى المتعارضين مع عدم امكان اجتماعها محالاً وممتنعاً، فافهم.

هذا كله بالإضافة الى شمولها لكليهما معاً، وأما شمولها لاحدهما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى.

القسم الثاني ما كان منشأ التعارض امراً خارجياً مثل العلم الاجمالي بكذب احدهما لا على التعيين، وذلك أنها يفرض في الموضوعين مثل ما اذا قام دليل على وجوب صلوة الجمعة ودليل آخر على وجوب الظهر مثلاً، وعلمنا اجمالاً بكذب احدهما، والحكم في ذلك القسم عدم امتناع حجيتها معاً، مطلقاً لا ذاتاً ولا عرضاً، أما بحسب الذات فواضح لعدم التنافي بين وجوبها وامكان اجتماعها معاً واقعاً، ضرورة تعدد موضوعها، وأما بحسب العارض الخارجي فكذلك لأن العلم بكذب احدهما لا بعينه لا ينافي حجية كل واحد منها بالخصوص، لبداية ان أدله الحجية أنها تدل على حجية الافراد والمصاديق الخارجية، وليس في المصاديق الخارجية الا احتمال الكذب والخطاء، ومعلوم ان احتمال الخطاء لا يمنع عن الحجية والا لا يبقى مورد لادلة الحجية فانه ليست اشارة الا ومعها احتمال

يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة ، حسبما فصلناه في مسألة الضد ، وإلا فالتعيين ، وفيها لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل على الحكم الالزامي ، لو لم يكن في الآخر مقتضياً لغير الالزامي ، وإلا فلا بأس بأخذه والعمل عليه ، لما أشرنا إليه من وجهه آنفاً ، فافهم .

هذا هو قضية القاعدة في تعارض الأمارات ، لا الجمع بينها بالتصرف في أحد

الخطأ كما لا يخفى، والعلم الاجمالي أنها يكون متعلقاً بها هو خارج عن تحت أدلة الحجية، وهو عنوان أحدهما، وعلى هذا يجب الأخذ بكل واحد منها والعمل على طبقها.

اقول: ما ذكرنا من التفصيل أنها يتأتى فيما إذا كان دليل الحجية هو الاخبار والآيات، وأما بناء على كونه بناء العقلاء والسيرة فلا، ضرورة عدم بنائهم وسيرتهم على العمل بالمعارضين، كما لا يبعد دعوى القطع بذلك، ولا أقل من الشك في ذلك، فعلى هذا ليس المتعارضان بحجة رأساً حتى نتكلم فيهما، وذلك مطلقاً سواء اكانت الحجية من باب الطريقة أم من باب الموضوعية.

وبالجملة لما كان الدليل على حجية الأمارات منحصرأ في طريقة العقلاء، والاخبار الواردة في مقام حجيتها لا تكون في مقام تأسيس الحجية بل أنها صدرت في مقام امضاء بناء العقلاء، فليس في مقام اصل يتمسك به في اثبات المطلوب، بل لا بد من ملاحظة بناء العقلاء وطريقتهم في العمل على طبق الأمارات، ومعلوم أن بنائهم لا يكون على العمل بالمعارضين مطلقاً فيما لا يكون مرجح في البين ولم يحتجوا بهما إلا في بعض الصور، مثل ما إذا كان كل واحد منهما مؤدياً إلى التكليف وكان كل واحد من التكليفين مقدوراً في الامثال.

والقسم الثالث ما كان منشأ التعارض عدم امكان اجتماعهما في مقام الامثال لعدم قدرة المكلف على الأخذ بهما، والحكم فيه هو امتناع حجيتها معاً

المتعارضين أو في كليهما، كما هو قضية ما يترأى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفت في الصور السابقة، مع أن في الجمع كذلك أيضاً طرحاً للأمانة أو الأمارتين، ضرورة سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه، وقد عرفت أن التعارض بين الظهورين فيما كان

وامتناع تنجزهما للتكليف فعلاً بحيث يكون المكلف مستحقاً للعقوبة على مخالفتها عقلاً، لأن التكليف أنها يصير منجزاً على المكلف فيما إذا كان امتثاله مقدوراً، والمفروض عدم قدرته على الامتثال لها معاً فلا يمكن تنجزهما عليه عقلاً، نعم يمكن أن يقال أن مقتضى إطلاق دليل الحجية هو حجيتها معاً غاية الأمر أن عدم القدرة أنها يمنع عن حجيتها، ومنجزيتها عليه مطلقاً، بمعنى أنه يمنع عن تنجزه الذي يقتضى وجوب الموافقة القطعية عقلاً وهي الإتيان على طبق الحجتين، وأما مانعيته عن التنجز ولو في الجملة الذي يقتضى وجوب الموافقة الاحتمالية وحرمة المخالفة القطعية، فلا، وذلك لا استقلال العقل بوجوب موافقة الحجة إلا بمقدار ما يمنع عنه مانع عقلي أو شرعي، والمانع في المقام أنها يمنع عن وجوب الموافقة القطعية، وأما الموافقة الاحتمالية فلا يمنع عنها.

وقد مرّ سابقاً نظير ذلك في بحث البرائة في مسألة العلم الاجمالي بمتعلق التكليف وكونه مردداً بين شيئين لا يمكن الاتيان بهما معاً وقد بينا في تلك المسئلة أن العقل يستقل بتنجز التكليف بينهما في الجملة وأنه يجب الموافقة الاحتمالية وتحرم المخالفة القطعية فراجع، هذا كله بالاضافة الى حجة كليهما معاً، وأما حجة احدهما فسيأتي بيانه انشاء الله، وعلى ما ذكرناه من التفصيل والفرق بين اقسام التعارض من جهة الحكم ووجهه، ظهر لك ما في اطلاق كلام المصنف قدس سره من المسامحة.

سنديها قطعيين ، وفي السنديين إذا كانا ظنيين ، وقد عرفت أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤيدان إليه من الحكمين ، لا بقاؤهما على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما ، أو بقاء سنديها عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل ، فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً ، ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ وتعيينه ، فإن أولويته من قبيل الأولوية في أولى الأرحام ، وعليه لا إشكال فيه ولا كلام .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن مقتضى الأصل في القسم الأول هو التساقط، وفي الثاني حجية كل واحد من المتعارضين، وفي الثالث التساقط على وجه وحجية كل واحد منهما على وجه آخر وهو كون حجتيهما في الجملة، ففي الأول لا بدّ في مقام العمل من الرجوع الى ما يقتضيه الأصل، وفي الثاني لا بدّ من العمل على طبق المتعارضين، وفي الثالث لا بدّ من العمل على طبق أحدهما على سبيل البدلية والتخير ان لم يكن مرجح لأحدهما بالخصوص، والّا يجب العمل على طبق الراجع.

وأما القول بأن الأصل في المتعارضين هو التخير كما قال بعض، والمراد بالتخير هنا حجية أحد المتعارضين على سبيل البدلية، فلا وجه له وكذلك القول بأن الأصل حجية عنوان أحدهما من غير تعيين كما قال به المصنف قدس سره، وذلك لأن أدلة حجية الامارة إنما تدلّ على حجية كل فرد من اشخاص الامارات تعييناً وليس فيها ما يدلّ على حجيتها تخيراً، وأما قول المصنف ففيه أن دليل الحجية إنما يدلّ على حجية المصاديق الخارجية بأشخاصها ومعلوم أن عنوان أحدهما ليس له وجود خارجي حتى يكون من المصاديق فلا تشمل أدلة الحجية فافهم.

هذا كله بناء على كون حجية الامارات من باب الطريقة كما استظهرنا من أدلتها، وأما بناء على حجيتها من باب السببية والموضوعية فيحمل الكلام

فيه على ما هو التحقيق أنه أن قلنا بأن مقتضى دليل الحجية هو حجية خصوص ما لم يعلم كذبه فالكلام فيه هو الكلام بناء على الطريقية وأما ما علم كذبه فلا يدل على حجته كما هو كذلك، فإن المتيقن من دليل الاعتبار أي بناء العقلاء هو ظاهر الآيات والخبار. وأما أن قلنا بشموله لما علم كذبه اجمالاً مثل المتعارضين فلما كان مقتضى السببية على هذا الفرض في كل من المتعارضين موجوداً فلا يخلو حينئذ أما أن يكون كل واحد منها مؤدياً إلى التكليف، مثل ما إذا دل أحدهما على وجوب شيء والآخر على حرمة، وأما أن يكون أحدهما مؤدياً إلى التكليف أي الحكم الإلزامي كالوجوب والحرمة، والآخر إلى حكم غير الإلزامي كالأباحة والاستحباب والكرهية فإن كان من قبيل الأول يكون من باب التزاحم، وحكمه التخيير إن لم يكن في البين أهمية أو احتمالها، وإلا فلا بد من الأخذ بالاهم أو محتمل الأهمية، وإن كان من قبيل الثاني فلا تزاحم في البين لعدم صلاحية التزاحم بين ما لا اقتضاء فيه وما فيه الاقتضاء، وحكمه الأخذ بما دل على الحكم الإلزامي لأن دليل غير الإلزامي لا يقتضي نفي الإلزامي، اللهم إلا أن يقال أن دليل غير الإلزامي يدل على أنه كان عن علة واقتضاء فلا محالة يقع التزاحم بين المقتضيين، والحكم فيه هو الأخذ بما دل على غير الإلزامي، لعدم تمامية علة الإلزامي، ضرورة وجود الشك في وصول العلة بمرتبة تقتضي الإلزام، وهذا كاف في الحكم بعدم الإلزام.

فصل

لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات ، إنما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها ، وإلا فرمما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار ، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الأخبار ، ولا يخفى أن اللازم فيها إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الرجوع منها ، للقطع بحجيته تخيراً أو تعييناً ، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجيته ، والأصل عدم حجية ما لم يقطع بحجيته ، بل ربما ادعى الإجماع^(١) أيضاً على حجية خصوص الرجوع ، واستدل عليه بوجوه أخر أحسنها الأخبار ، وهي على طوائف :

قوله: فصل لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات...

الخ

اعلم أن ما ذكرناه من تأسيس الأصل في المتعارضين إنما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل شرعي على الحكم في المتعارضين من الإجماع والشهرة والأخبار، والآ فمع ملاحظته نقطع بعدم سقوط المتعارضين عن الحجية، كما ادعى الإجماع على عدم السقوط بالخصوص، ومقتضى عدم السقوط مع قطع النظر عن نهوض دليل على التعيين أو التخيير هو الأخذ بالراجح منها للقطع بحجيته تخيراً أو تعييناً، لأنه المتيقن منها في الحجية بخلاف غير الرجح، وأما مع ملاحظة الدليل فقد اختلفوا فيها على قولين: أحدهما التخيير مطلقاً وإن كان أحدهما راجحاً كما ذهب إليه بعض القدماء مثل صاحب الكافي في ظاهر كتابه الكافي، والمصنف قدس سره، والقول الآخر التعيين والأخذ بالراجح، ومنشأ الاختلاف اختلاف الأخبار، فإن بعضها دال على التخيير مطلقاً، وبعضها دال على لزوم الأخذ بخصوص الراجح، فمن ذهب إلى التخيير جمع بين الطائفتين

منها: ما دل على التخيير على الإطلاق ، كخبر الحسن بن الجهم ، عن الرضا - عليه السلام - : (قلت : يبيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا يعلم أيهما الحق ، قال : فإذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت) . وخبر الحارث بن المغيرة ، عن أبي عبد الله عليه السلام : (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة ، فموسع عليك حتى ترى القائم فتد عليه) . ومكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام ، في ركعتي الفجر ، فروى بعضهم : صل في المحمل ، وروى بعضهم : لا تصلها إلا في الأرض ، فوقع عليه السلام : موسع عليك بأية عملت) ومكاتبة الحميري إلى الحجة عليه السلام - إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان . . . إلى أن قال عليه السلام - (وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً) إلى غير ذلك من الإطلاقات .

ومنها : ما دل على التوقف مطلقاً .

بحمل الاخبار الدالة على التعيين على الاستحباب ، ومن ذهب الى القول بالتعيين جمع بينهما بحمل الاخبار الدالة على التخيير على صورة فقدان الراجح ، والوجه في الجمع الاول مع عدم كونه جمعاً عرفياً هو اختلاف الاخبار المعينة في تعيين المرجح ، فراجع اذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا بد من ذكر جملة من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين .

انتهى ما ظفرنا عليه من إفاضات المرجع الاعلى

آية الله العظمى الطباطبائي البروجردي قدس الله ترابه

بقلم تلميذه الفقيه آية الله الحاج شيخ بهاء الدين البروجردي طاب ثراه ،

جمعه وحرره العبد المحتاج الى رحمة ربه

غلام رضا مولانا

البروجردي .

ومنها : ما دل على ما هو الحائط منها .

ومنها : ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة ، من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة ، والأعدلية ، والأصديقية ، والأفقيعية والأورعية ، والأوثقية ، والشهرة على اختلافها في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها .

ولأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار .

فمنهم من أوجب الترجيح بها ، مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير ، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها ، ومن تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية وأقربيته ، كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه ، أو المفيدة للظن ، كما ربما يظهر من غيره .

فالتحقيق أن يقال : إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة والمرفوعة ، مع اختلافها وضعف سند المرفوعة جداً ، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال ، لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو مورد هما ، ولا وجه معه للتعدي منه إلى غيره ، كما لا يخفى .

ولا وجه لدعوى تنقيح المناط ، مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين ، وتعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح ولذا أمر عليه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا ، بخلاف مقام الفتوى ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضاً لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقاً ولو في غير مورد الحكومة ، كما لا يخفى .

وإن أبيت إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين ، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بهما ، لقصور

المرفوعة سنداً وقصور المقبولة دلالة ، لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام ، ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح ، مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا استفصال عن كونها متعادلين أو متفاضلين ، مع ندرة كونها متساويين جداً - بعيد قطعاً ، بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب ، كما فعله بعض الأصحاب ، ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الأخبار .

ومنه قد انقذ حال سائر أخباره ، مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً ، وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة ، بشهادة ما ورد في أنه زخرف ، وباطل ، وليس بشيء ، أو أنه لم نقله ، أو أمر بطرحه على الجدار ، وكذا الخبر الموافق للقوم ، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية - بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به - غير جارية ، للوثوق حينئذ بصدوره كذلك ، وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند ولا الظهور ، كما لا يخفى ، فتكون هذه الأخبار في مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة ، فافهم .

وإن أبيت عن ذلك ، فلا محيص عن حملها توفيقاً بينها وبين الإطلاقات ، إما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفاً ، هذا ثم إنه لولا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً في أخبار المرجحات ، وهي آية عنه ، كيف يمكن تقييد مثل : (ما خالف قول ربنا لم أقله ، أو زخرف ، أو باطل) ؟ كما لا يخفى .

فتلخص - مما ذكرنا - أن إطلاقات التخيير محكمة ، وليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها .

نعم قد استدل على تقييدها ، ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه أخر :
منها : دعوى الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين .

وفيه أن دعوى الإجماع - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير ، وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء ، قال في ديباجة الكافي : ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير - مجازفة .

ومنها : أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية ، لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً ، بل ممتنع قطعاً . وفيه أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع ، ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالإضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الإنسان ، وكان الترجيح بها بلا مرجح ، وهو قبيح كما هو واضح ، هذا مضافاً إلى ما هو في الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع ، من أن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية ومنها الأحكام الشرعية ، لا يكون إلا قبيحاً ، ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى ، وإلا فهو بمكان من الإمكان ، لكفاية إرادة المختار علة لفعله ، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة ، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح ، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى ، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره .

وبالجملة : الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال ، وبمعنى بلا داع عقلائي قبيح ليس بمحال ، فلا تشبهه .

ومنها : غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن ، فالصفح عنه أولى وأحسن .

ثم إنه لا إشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين ، في عمل نفسه وعمل مقلديه ، ولا وجه للافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية ، لعدم الدليل عليه فيها .

نعم له الافتاء به في المسألة الأصولية ، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي ، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه .

وهل التخيير بدوي أم استمراري ؟ قضية الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الاطلاقات أيضاً كونه استمرارياً . وتوهم أن المتخير كان محكوماً بالتخيير ، ولا تخير له بعد الاختيار ، فلا يكون الإطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار ، لاختلاف الموضوع فيهما ، فاسد ، فإن التخيير بمعنى تعارض الخبرين باق على

حاله ، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً ، كما لا يخفى .

فصل

هل على القول بالترجيح ، يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة ، أو يتعدى إلى غيرها ؟ قيل بالتعدي ، لما في الترجيح بمثل الاصدقية والأوثقية ونحوهما ، مما فيه من الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للأقربية إلى الواقع ، ولما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه ، من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر ولو كان فيه ألف ريب ، ولما في التعليل بأن الرشد في خلافهم .

ولا يخفى ما في الاستدلال بها :

أما الأول : فإن جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة والطريقة حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءته ، بل لا إشعار فيه كما لا يخفى ، لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته ، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبداً ، فافهم .

وأما الثاني : فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها ، مع أن الشهرة في الصدر الأول بين الرواة وأصحاب الأئمة - عليهم السلام - موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها ، بحيث يصح أن يقال عرفاً : إنها مما لا ريب فيها ، كما لا يخفى . ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله مما يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور ، لا إلى كل مزية ولو لم يوجب إلا أقربية ذي المزية إلى الواقع ، من المعارض الفاقدها .

وأما الثالث : فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة ، لحسنها ، ولو سلم أنه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف ، فلا شبهة في حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً أو جهة ، ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله ، كما مر آنفاً .

ومنه انقدح حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب الثقة فيه ، ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك ، مع الوثوق بصدورها ، لولا القطع به في الصدر الأول ، لقلة الوسائط ومعرفتها ، هذا مع ما في عدم بيان الامام - عليه السلام - للكلية كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مراراً ، وما في أمره - عليه السلام - بالإرجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة ، من الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المخصوصة ، كما لا يخفى .

ثم إنه بناء على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذى المزية ولا أقربيته ، كبعض صفات الراوي مثل الأورعية أو الأفقية ، إذا كان موجبها مما لا يوجب الظن أو الأقربة ، كالتورع من الشبهات ، والجهد في العبادات ، وكثرة التبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الأصولية ، فلا وجه للاقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربة ، بل إلى كل مزية ، ولو لم تكن بموجبة لأحدهما ، كما لا يخفى .

وتوهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح ، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبة حينئذ ، فاسد . فإن الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً ، وإنما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه ، ولم يؤخذ في اعتبار الأخبار صدوراً ولا ظهوراً ولا جهة ذلك ، هذا مضافاً إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدوراً ، وإلا فلا يوجب الظن بصدور أحدهما لإمكان صدورها مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما ، أو إرادته تقية ، كما لا يخفى .

نعم لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليليته وفي جهة إثباته وطريقته ، من دون التعدي إلى ما لا يوجب ذلك ، وإن كان موجباً لقوة مضمون ذيه ثبوتاً ، كالشهرة الفتوائية أو الأولوية الظنية ونحوهما ، فإن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها ، إنما هو الأقوى دلالة ، كما لا يخفى . فافهم .

فصل

قد عرفت سابقاً أنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي، ولا يعمها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين ، من سقوط أحدهما رأساً وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه ، كما إذا لم يكونا في البين ، فهل التخيير أو الترجيح يختص أيضاً بغير موارد أو يعمها ؟ قولان : أولها المشهور ، وقصارى ما يقال في وجهه : إن الظاهر من الأخبار العلاجية - سؤالاً وجواباً - هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير ، مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً ، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق ، فإنه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة .

ويشكل بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق ، لا يوجب اختصاص السؤال بغير موارد الجمع ، لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال لأجل ما يترأى من المعارضة وإن كان يزول عرفاً بحسب المال ، أو للتحير في الحكم واقعاً وإن لم يتحير فيه ظاهراً ، وهو كاف في صحته قطعاً ، مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة ، وجلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة لولا كلها يعمها ، كما لا يخفى .

ودعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفة ، غاية أنه كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام التخاطب ، وبذلك ينقدح وجه القول الثاني ، اللهم إلا أن يقال : إن التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق ، كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام ، وهي كاشفة إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي ، لولا دعوى اختصاصها به ، وأنها سؤالاً وجواباً بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحير والاحتياج ، أو دعوى الإجمال وتساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص ، ولا ينافيها مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك ، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء ، من التوفيق وحمل الظاهر على الأظهر ، والتصرف فيما

يكون صدورهما قرينة عليه ، فتأمل .

فصل

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر وحمل الأول على الآخر ، فلا إشكال فيها إذا ظهر أن أيهما ظاهر وأيها أظهر ، وقد ذكر فيما أشتبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلاً ، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها وبيان ضعفها :

منها : ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق ، وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الأمر بينهما ، من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً ، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق ، فإنه معلق على عدم البيان ، والعام يصلح بياناً ، فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الإطلاق معه ، بخلاف العكس ، فإنه موجب لتخصيصه بلا وجه إلا على نحو دائر . ومن أن التقييد أغلب من التخصيص . وفيه : إن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة ، إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد ، وأغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل : ما من عام إلا وقد خص ، غير مفيد ، فلا بد^(٢) في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر ، فتدبر .

ومنها : ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ - كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً أو يكون العام ناسخاً ، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام ، أو ناسخاً له ورافعاً لاستمراره ودوامه - في وجه تقديم التخصيص على النسخ ، من غلبة التخصيص وندرة النسخ .

ولا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار والدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع ، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً ، وإن غلبة التخصيص إنما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت

مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعد من القرائن المكتنفة بالكلام ، وإلا فهي وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص ، إلا أنها غير موجبة لها ، كما لا يخفى .

ثم إنه بناء على إعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص ، لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، يشكل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام ، فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها ، والتزام نسخها بها ولو قيل بجواز نسخها بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى ، فلا يحصى في حله من أن يقال : إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وكان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصات أو مفسدة في إبدائها ، كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الأول ، لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بها ، واستكشاف أن موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وإن كان داخلاً فيه ظاهراً ، ولأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار والدوام أيضاً ، فتفطن .

مركز تحقيق كاتبة علوم اسلامی فصل

لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الإثنين ، وأما إذا كان بين الزائد عليهما فتعيينه ربما لا يخلو عن خفاء ، ولذا وقع بعض^(١) الأعلام في اشتباه وخطأ ، حيث توهم أنه إذا كان هناك عام وخصوصات وقد خصص ببعضها ، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به ، فربما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه ، فلا بد من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها ، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح ، لا تقديمها عليه ، إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها .

وفيه : إن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات ، وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينشلم به ظهوره ، وإن انشلم به حجيته ، ولذلك يكون بعد التخصيص حجة في الباقي ، لأصالة عمومه بالنسبة إليه .

لا يقال : إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً ، فكيف يكون ظاهراً فيه ؟

فإنه يقال : إن المعلوم عدم إرادة العموم ، لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلية ، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها ، وإلا لم يكن وجه في حجيتها في تمام الباقي ، لجواز استعماله حيثئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص ، وأصالة عدم تخصيص آخر لا يوجب إنعقاد ظهور له ، لا فيه ولا في غيره من المراتب ، لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها ، كما لا يخفى ، لجواز إرادتها وعدم نصب قرينة عليها .

نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة التمام ، وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام .

فانقدح بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً ، ولو كان بعضها مقدماً أو قطعياً ، ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً ، ولو لم يكن مستوعبة لأفراده ، فضلاً عما إذا كانت مستوعبة لها ، فلا بد حيثئذ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه ، فلورجح جانبها أو اختير فيها لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً ، بخلاف ما لورجح طرفه أو قدم تخييراً ، فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحة المحذور من التخصيص بغيره ، فإن التباين إنما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها ، وحيثئذ فرما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً ، فلا تغفل .

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة ، وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة ، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما ، وأنه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخير بينهما ، وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما ، لما عرفت من أنه لا وجه إلا للملاحظة النسبة قبل العلاج .

نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيداً جداً ، لقدّم على العام الآخر ، لا لانقلاب النسبة بينهما ، بل لكونه كالنص فيه ، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه ، كما لا يخفى .

فصل

لا يخفى أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر - بناءً على وجوب الترجيح - وإن كانت على أنحاء مختلفة ومواردها متعددة، من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومثله ومضمونه مثل : الوثاقة والفقاهاة والشهرة ومخالفة العامة والفصاحة وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الأصحاب ، إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه ، خصوصاً لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة ، إلا أنها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر ، فإن أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للثقة ، فإنها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجته فعلاً وطرح الآخر رأساً ، وكونها في مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب كونها كذلك في غيرها ، ضرورة أنه لا معنى للتعبّد بسند ما يتعين حمله على الثقة، فكيف يقاس على ما لا تعبّد فيه للقطع بصدوره ؟ .

ثم انه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي وإناطة الترجيح بالظن أو بالأقربية إلى الواقع ، ضرورة أن قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منها، والتخير بينهما إذا تساويا ، فلا وجه لإتعاّب النفس في بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا تعيين أن أيها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر .

وأما لو قيل بالاعتصار على المزايا المنصوصة فله وجه لما يترأى من ذكرها مرتباً في المقبولة والمرفوعة، مع إمكان أن يقال : إن الظاهر كونها كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح ، ولذا إقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد ، وإلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة ، وهو بعيد جداً ،

وعليه فمتى وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها ، كان المرجح هو إطلاقات التخيير ، ولا كذلك على الأول بل لا بد من ملاحظة الترتيب ، إلا إذا كانا في عرض واحد .

وانقدح بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات ، في أنه لا بد في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أيها فعلاً موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه ، أو الأقربية كذلك إلى الواقع ، فيوجب ترجيحه وطرح الآخر ، أو أنه لا مزية لأحدهما على الآخر ، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بماله من المزية مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين ، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين ، فلا وجه لتقديمه على غيره ، كما عن الوحيد البهبهاني - قدس سره - وبالف فيه بعض أعظم المعاصرين - أعلى الله درجته - ولا لتقديم غيره عليه ، كما يظهر من شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - قال :

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور ، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة ، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامة ، بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العامة بإحتمال التقية في الموافق ، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين ، أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر ، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور .

إن قلت : إن الأصل في الخبرين الصدور ، فإذا تعبدنا بصدورهما إقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية ، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما ، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور .

قلت : لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية ، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة .

وقال بعد جملة من الكلام :

فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور ، إما علماً كما في المتواترين ، أو تعبداً كما في المتكافئين من الأخبار ، وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه ، لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور ، إنتهى موضع الحاجة من كلامه ، زيد في علوم مقامه .

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت - أن حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها ، وأما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين ، فأي فرق بينه وبين سائر المرجحات ؟ ولم يقدّم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة ، مع كون الآخر راجحاً بحسبها ، بل هو أول الكلام ، كما لا يخفى ، فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين ، أو من دلالة أخبار العلاج ، على الترجيح بينهما مع المزاخمة ، ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكم هو إطلاق التخيير ، فلا تغفل .

وقد أورد بعض أعظم تلاميذه عليه بإنتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور ، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور ، مع حمل أحدهما على التقية ، لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها ، لأنه إلغاء لأحدهما أيضاً في الحقيقة .

وفيه ما لا يخفى من الغفلة ، وحسبان أنه التزم - قدس سره - في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور ، إما للعلم بصدورهما ، وإما للتعبد به فعلاً ، مع بداهة أن غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبداً تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً ، ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضي التعبد فعلاً بالمتعارضين ، بل ولا بأحدهما ، وقضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً .

والعجب كل العجب أنه رحمه الله لم يكتف بما أورده من النقض ، حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به ، وبرهن عليه بما حاصله

امتناع التعبد بصدور الموافق ، لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله ، وبين صدوره تقية ، ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة ، كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق ، بل الأمر في الظني الصدور أهون ، لاحتمال عدم صدوره ، بخلافه .

ثم قال : فإحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامة ، مع نص الإمام - عليه السلام - على طرح موافقهم ، من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة ، فضلاً عما هو تالي العصمة علماً وعملاً .

ثم قال : وليت شعري ، إن هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه ؟ مع أنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر .

وأنت خبير بوضوح فساد برهانه ، ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقية وعدم الصدور رأساً ، لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً ، وعدم صدور المخالف المعارض له أصلاً ، ولا يكاد يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة ، وإنما دار احتمال الموافق بين الإثنين إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهة ودلالة ، ضرورة دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقية ، وفي غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة ، لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضاً .

ومنه قد إنقذح إمكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضاً ، وإنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة ، لتعيين حمله على التقية حينئذ لا محالة ؛ ولعمري إن ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله ، إلا أن الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للإنسان ، عصمنا الله من زلل الأقدام والأقلام في كل ورطة ومقام .

ثم إن هذا كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة ، وأما بما هو موجب لأقوائية دلالة ذيه من معارضه ، لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقية دونه ، فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور ، بناءً على ما هو

المشهور من تقدم التوفيق - بحمل الظاهر على الأظهر - على الترجيح بها ، اللهم إلا أن يقال : أن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً فيما احتمال فيه التقية ، إلا أنه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر ، بحيث يكون قرينة على التصرف عرفاً في الآخر ، فتدبر .

فصل

موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجحات في الجملة - بناء على لزوم الترجيح - لوقيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة ، أو قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها كما ادعي ، وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين ، وقد عرفت أن التعدي محل نظر بل منع ، وأن الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائية من حيث الدليلية والكشفية ، ومضمون أحدهما مظنوناً ، لأجل مساعدة أمانة ظنية عليه ، لا يوجب قوة فيه من هذه الخشية ، بل هو على ما هو عليه من القوة لولا مساعدتها ، كما لا يخفى ، ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر ، إما من حيث الصدور ، أو من حيث جهته ، كيف ؟ وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لولا معارضة الموافق ، والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجية ، كما لا يكاد يضر بها الكذب كذلك ، فافهم . هذا حال الأمانة الغير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها .

أما ما ليس بمعتبر بالخصوص لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس ، فهو وإن كان كالغير المعتبر لعدم الدليل ، بحسب ما يقتضي الترجيح به من الأخبار بناء على التعدي ، والقاعدة بناء على دخول مضمون المضمون في أقوى الدليلين ، إلا أن الأخبار الناهية عن القياس وأن السنة إذا قيست بحق الدين ، مانعة عن الترجيح به ، ضرورة أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعية الأصولية ، وخطره ليس بأقل من استعماله في المسألة الفرعية .

وتوهم أن حال القياس هاهنا ليس في تحقق الأقوائية به إلا كحاله فيما ينقح به

موضوع آخر ذو حكم ، من دون اعتماد عليه في مسألة أصولية ولا فرعية ، قياس مع الفارق ، لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة ، فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين ، فيكون إفساده أكثر من إصلاحه ، وهذا بخلاف المعمول في المقام ، فإنه نحو أعمال له في الدين ، ضرورة أنه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار ، والتخيري بينه وبين معارضه بمقتضى أدلة العلاج ، فتأمل جيداً .

وأما ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه ، كالكتاب والسنة القطعية ، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية ، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح ، لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله ، ولو مع عدم المعارض ، فإنه المتيقن من الأخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل ، أو أنه : لم نقله ، أو غير ذلك .

وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق ، فقضية القاعدة فيها ، وإن كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعييناً أو تخيراً ، لو لم يكن الترجيح في الموافق ، بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، إلا أن الأخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة ، لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحجة عن اللا حجة ، كما نزلناها عليه ، ويؤيده أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله ، فإنها تفرغان عن لسان واحد ، فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الأخرى ، كما لا يخفى .

اللهم إلا أن يقال : نعم ، إلا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة - بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المبين عنهم عليهم السلام كثيراً ، وإباء مثل : ما خالف قول ربنا لم أقله ، أو زخرف أو باطل عن التخصيص - غير بعيدة ، وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه ، فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الأولى كما لا يخفى ، وأما الترجيح بمثل الاستصحاب ، كما

وقع في كلام غير واحد من الأصحاب ، فالظاهر أنه لأجل اعتباره من باب الظن والطريقة عندهم ، وأما بناء على اعتباره تعبداً من باب الأخبار وظيفة للشاك ، كما هو المختار ، كسائر الأصول العملية التي يكون كذلك عقلاً أو نقلاً ، فلا وجه للترجيح به أصلاً ، لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته ، ولو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى .

هذا آخر ما اردنا إيراده ، والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً .



مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

الحمد لله

الأصمعي

مركز تحقيق الكتب في علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کاپیویر علوم اسلامی

أما الخاتمة : فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد

فصل

الاجتهاد لغة : تحمل المشقة ، واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامة : استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي ، وعن غيرهما : ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قربية .

ولا يخفى أن اختلاف عباراتهم في بيان لمعناه اصطلاحاً ، ليس من جهة الاختلاف في حقيقته وماهيته ، لوضوح أنهم ليسوا في مقام بيان حدّه أو رسمه ، بل إنما كانوا في مقام شرح اسمه والإشارة إليه بلفظ آخر وإن لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه ، كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر ، ولو كان أخصّ منه مفهوماً أو أعم .

ومن هنا انقدح أنه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس أو الاطراد ، كما هو الحال في تعريف جل الأشياء لولا الكل ، ضرورة عدم الإحاطة بها بكنهها ، أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها ، لغير علام الغيوب ، فافهم .

وكيف كان ، فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه ، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلاً لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجتيته مطلقاً ، أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام ، فإنه مطلقاً عندهم ، أو عند

الانسداد عنده من أفراد الحجة ، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها - من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعاً - اجتهاداً أيضاً .

ومنه قد انقدح أنه لا وجه لتأبي الأخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى ، فإنه لا يحصى عنه كما لا يخفى ، غاية الأمر له أن ينازع في حجية بعض ما يقول الأصولي باعتباره ويمنع عنها ، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذلك المعنى ؛ ضرورة أنه ربما يقع بين الأخباريين ، كما وقع بينهم وبين الأصوليين .

فصل

ينقسم الاجتهاد الى مطلق وتجزئ ، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمانة معتبرة ، أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها ، والتجزئي هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام .

ثم إنه لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للأعلام ، وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها والتردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبة الى حكمها الواقعي ، لأجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه ، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم ، لا لقلة الاطلاع أو قصور الباع .

وأما بالنسبة الى حكمها الفعلي ، فلا تردد لهم أصلاً ، كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به ، وأما لغيره فكذا لا إشكال فيه ، إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالأحكام مفتوحاً له - على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد - بخلاف ما إذا انسد عليه بابها ، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال ، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم بل الى الجاهل ، وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم الى العالم كما لا يخفى ، وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره ، فلا بد في حجية اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الانسداد الجاري في حق المجتهد ، من إجماع أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه ، بحيث

تكون منتجة لحجية الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضاً ، ولا مجال لدعوى الاجماع ، ومقدماته كذلك غير جارية في حقه ، لعدم انحصار المجتهد به ، أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط وان لزم منه العسر ، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره .

نعم ، لو جرت المقدمات كذلك ، بأن انحصر المجتهد ، ولزم من الاحتياط المحذور ، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ ، كانت منتجة لحجيته في حقه أيضاً ، لكن دونه خراط القتاد ، هذا على تقدير الحكومة .

وأما على تقدير الكشف وصحته ، فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجية ظنه به ، وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه دون غيره ، ولو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً ، كالظنون الخاصة التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص ، فتأمل .

إن قلت : حجية الشيء شرعاً مطلقاً لا يوجب القطع بما أدى إليه من الحكم ولو ظاهراً ، كما مرّ تحقيقه ، وأنه ليس أثره إلا تنجز الواقع مع الإصابة ، والعذر مع عدمها ، فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضاً رجوعاً إلى الجاهل ، فضلاً عما إذا انسد عليه .

قلت : نعم ، إلا أنه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الأحكام ، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم .

إن قلت : رجوعه إليه في موارد فقد الأمانة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية ، ليس إلا الرجوع إلى الجاهل .

قلت : رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الأمانة الشرعية فيها ، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك ، وأما تعيين ما هو حكم العقل وأنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط ، فهو إنما يرجع إليه ، فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهد ، فانهم .

وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحاً ، وأما إذا انسد عليه بابها ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة ، فإن مثله - كما أشرت آنفاً - ليس ممن يعرف الأحكام ، مع أن معرفتها معتبرة في الحاكم ، كما في المقبولة ، إلا أن يدعى عدم القول بالفصل ، وهو وإن كان غير بعيد ، إلا أنه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل ، إلا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات والضروريات من الدين أو المذهب ، والمتواترات إذا كانت جملة يعتد بها ، وإن انسد باب العلم بمعظم الفقه ، فإنه يصدق عليه حينئذ أنه ممن روى حديثهم (عليهم السلام) ونظر في حلالهم (عليهم السلام) وحرامهم عليهم السلام : وعرف أحكامهم عرفاً حقيقة . وأما قوله (عليه السلام) في المقبولة (فإذا حكم بحكمنا) فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم ، حيث كان منصوباً منهم ، كيف وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية ، وليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من أحكامهم (عليهم السلام) فصحة إسناد حكمه إليهم (عليهم السلام) إنما هو لأجل كونه من المنسوب من قبلهم

وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام :

الأول : في إمكانه ، وهو وإن كان محل الخلاف بين الأعلام إلا أنه لا ينبغي الارتياب فيه ، حيث كانت أبواب الفقه مختلفة مدركاً ، والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة ، عقلية ونقلية ، مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها ، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها ، فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في الثقليات أو العقليات ، وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتناؤه عليها ، وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته ، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك ، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزي ؛ للزوم الطفرة . وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة ، لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب ، بحيث

يمكن بها من الإحاطة بمداركه ، كما إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها ، ويقطع بعدم دخل ما في سائرهما به أصلاً ، أو لا يعتنى باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله ، كما في الملكة المطلقة ، بداهة أنه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل ، كما لا يخفى .

الثاني : في حجية ما يؤدي إليه على المتصف به ، وهو أيضاً محل الخلاف ، إلا أن قضية أدلة المدارك حجيتها ، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق ، ضرورة أن بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقاً ، وكذا ما دلّ على حجية خبر الواحد ، غايته تقييده بما إذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض .

الثالث : في جواز رجوع غير المتصف به إليه في كل مسألة اجتهد فيها ، وهو أيضاً محل الإشكال ، من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمه أدلة جواز التقليد ، ومن دعوى عدم إطلاق فيها ، وعدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيرة المشرعة على الرجوع إلى مثله أيضاً ، وستعرف إن شاء الله تعالى ما هو قضية الأدلة .

وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصوصته فأشكل ، نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتدة بها واجتهد فيها ، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفاً أنه ممن عرف أحكامهم ، كما مرّ في المجتهد المطلق المنسند عليه باب العلم والعلمي في معظم الأحكام .

فصل

لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربية في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة ما ييتني عليه الاجتهاد في المسألة ، بالرجوع إلى ما دون فيه ، ومعرفة التفسير كذلك .

وعلمة ما يحتاج إليه هو علم الأصول ، ضرورة أنه ما من مسألة إلا ويحتاج في

استنباط حكمها الى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول ، أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعية ، كما هو طريقة الأخباري ، وتدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حدة لا يوجب كونها بدعة ، وعدم تدوينها في زمانهم (عليهم السلام) لا يوجب ذلك ، وإلا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة .

وبالجملة لا يحصى لأحد في استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها إلا الرجوع إلى ما بنى عليه في المسائل الأصولية ، وبدونه لا يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد ، مجتهداً كان أو أخبارياً . نعم يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والأزمنة والأشخاص ، ضرورة خفة مؤونة الاجتهاد في الصدر الأول ، وعدم حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه في الأزمنة اللاحقة ، مما لا يكاد يحقق ويختار عادة إلا بالرجوع إلى ما دُون فيه من الكتب الأصولية .

فصل

اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات ، واختلفت في الشرعيات ، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً ، وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكم يؤدي إليه الاجتهاد تارة وإلى غيره أخرى .

وقال مخالفونا بالتصويب ، وأن له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين ، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى ، ولا يخفى أنه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة إلا إذا كان لها حكم واقعاً ، حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته ، وتعيينه بحسبها ظاهراً ، فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء - بأن تكون الأحكام المؤدي إليها الاجتهادات أحكاماً واقعية كما هي ظاهرية - فهو وإن كان خطأ من جهة تواتر الأخبار ، وإجماع أصحابنا الأخبار على أن له تبارك وتعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الكل ، إلا أنه غير محال ، ولو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد ، فهو مما لا يكاد يعقل ، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر ، أو يستظهر من الآية أو الخبر ، إلا أن يراد التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي ، وأن

المجتهد وإن كان يتفحص عما هو الحكم واقعاً وإنشاءً ، إلا أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة ، وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة ، ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة ، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل إنشاءً ، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى ، بل لا يحصى عنه في الجملة بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية كما لا يخفى ، وربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا أن ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم .

نعم بناءً على اعتبارها من باب الطريقية ، كما هو كذلك ، فمؤديات الطرق والامارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقية نفسية ، ولو قيل بكونها أحكاماً طريقية ، وقد مرّ غير مرة إمكان منع كونها أحكاماً كذلك أيضاً ، وأن قضية حجيتها ليس إلا تنجز [تنجيز] مؤدياتها عند إصابتها ، والعذر عند خطئها ، فلا يكون حكم أصلاً إلا الحكم الواقعي ، فيصير منجزاً فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر ، ويكون غير منجز بل غير فعلي فيما لم تكن هناك حجة مصيبة ، فتأمل جيداً .

فصل في مركز تحقيق المبرور مسددي

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأول بالآخر أو بزواله بدونه ، فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة ، ولزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها ، وأما الأعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد ، فلا بدّ من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيها إذا اختل فيه لعذر ، كما نهض في الصلاة وغيرها ، مثل : لا تعاد ، وحديث الرفع ، بل الاجماع على الإجزاء في العبادات على ما ادّعي .

وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح ؛ بداهة أنه لا حكم معه شرعاً ، غايته المعذورية في المخالفة عقلاً ، وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه ، وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض ، بناءً على ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقية ، قيل بأن قضية اعتبارها إنشاء أحكاماً طريقية ، أم لا على ما مرّ

من غير مرة ، من غير فرق بين تعلقه بالأحكام أو بمتعلقاتها ، ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد ، ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما ، كما في الفصول^(٣) ، وأن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام ، إلا حساباً أن الأحكام قابلة للتغير والتبدل ، بخلاف المتعلقات والموضوعات ، وأنت خير بأن الواقع واحد فيهما ، وقد عين أولاً بما ظهر خطؤه ثانياً ، ولزوم العسر والخرج والهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للمخاصمة بين الأنام ، لوقيل بعدم صحة العقود والإيقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني ، ووجوب العمل على طبق الثاني ، من عدم ترتيب الأثر على المعاملة وإعادة العبادة ، لا يكون إلا أحياناً ، وأدلة نفي العسر لا ينفي إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلاً ، مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات ، ولزوم العسر في الأحكام كذلك أيضاً لوقيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثاني في الأعمال السابقة ، وباب الهرج والمرج ينسد بالحكومة وفصل الخصومة .

وبالجملة لا يكون التفاوت بين الأحكام ومتعلقاتها ، بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بيناً ولا مبيناً ، بما يرجع الى محصل في كلامه - زيد في علو مقامه - فراجع وتأمل .

وأما بناءً على اعتبارها من باب السببية والموضوعية ، فلا يحصى عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول ، عبادةً كان أو معاملةً ، وكون مؤداه - ما لم يضمحل - حكماً حقيقة ، وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية ، وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف ، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال ، وقد مرّ في مبحث الإجزاء تحقيق المقال ، فراجع هناك .

فصل في التقليد

وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات ، أو للالتزام به في الاعتقادات تعبداً ، بلا مطالبة دليل على رأيه ، ولا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ، ضرورة سبقه عليه ، وإلا كان بلا تقليد ، فافهم .

ثم إنه لا يذهب عليك أن جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم في الجملة ، يكون بديهيّاً جبليّاً فطريّاً لا يحتاج إلى دليل ، وإلاّ لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً ، لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً وسنةً ، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً ، وإلاّ لدار أو تسلسل ، بل هذه هي العمدة في أدلته ، وأغلب ما عداه قابل للمناقشة ، لبعد تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة ، مما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطرية الارتكازية ، والمنقول منه غير حجة في مثلها ، ولو قيل بحجيتها في غيرها ، لو هتكت بذلك .

ومنه قد انقح إمكان القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين ، لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته ، وكذا القدح في دعوى سيرة المتدينين .

وأما الآيات ، فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه ، لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا للأخذ تعبداً ، مع أن المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها ، أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسّر به في الأخبار .

نعم لا بأس بدلالة الأخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة ، حيث دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء ، وبعضها على أن للمعوم تقليد العلماء ، وبعضها على جواز الإفتاء مفهوماً مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم ، أو

منطوقاً مثل ما دلّ على إظهاره (عليه السلام) المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلّال والحرام .

لا يقال : إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه واتباعه .

فإنه يقال : إن الملازمة العرفية بين جواز الإفتاء وجواز اتباعه واضحة ، وهذا غير وجوب إظهار الحق والواقع ، حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تبعداً ، فافهم وتأمل .

وهذه الأخبار على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها ، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها ، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد ، وإن لم يكن كل واحد منها بحجة ، فيكون مخصصاً لما دلّ على عدم جواز اتباع غير العلم والزم على التقليد ، من الآيات والروايات .

قال الله تبارك وتعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾^(١) وقوله تعالى : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾^(٢) مع احتمال أنّ الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل ، أو في الأصول الاعتقادية التي لا بدّ فيها من اليقين ، وأما قياس المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية ، في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الأولى لسهولة تبطل ، فباطل ، مع أنه مع الفارق ، ضرورة أن الأصول الاعتقادية مسائل معدودة ، بخلافها فإنها مما لا تعدّ ولا تحصى ، ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلاً طول العمر إلا للأوحد في كلياتها ، كما لا يخفى .

فصل

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة ، فلا بد من الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعيينه ، للقطع بحجتيه والشك في حجية

(١) الإسراء : ٣٦ .

(٢) الزخرف : ٢٣ .

غيره ، ولا وجه لرجوعه الى الغير في تقليده ، إلا على نحو دائر .

نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوي ، وجواز الرجوع إليه أيضاً ، أو جَوَزَ له الأفضل بعد رجوعه إليه ، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسألة .

وأما غيره ، فقد اختلفوا في جواز تقليد المفضول وعدم جوازه ، ذهب بعضهم إلى الجواز ، والمعروف بين الأصحاب - على ما قيل - عدمه وهو الأقوى ، للأصل ، وعدم دليل على خلافه ، ولا إطلاق في أدلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصله ، لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال ، من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل ، كما هو شأن سائر الطرق والأمارات على ما لا يخفى .

ودعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن علميته مع العلم بأعلمية أحدهما ، ممنوعة .

ولا عسر في تقليد الأعلَم ، لا عليه لأخذ فتاواه من رسائله وكتبه ، ولا لمقلديه لذلك أيضاً ، وليس تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد ، مع أن قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر ، فيجب فيما لا يلزم منه عسر ، فتأمل جيداً .

وقد استدلّ للمنع أيضاً بوجوه :

أحدها : نقل الإجماع على تعيين تقليد الأفضل .

ثانيها : الأخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة ، كما في المقبولة وغيرها ، أو على اختياره للحكم بين الناس ، كما دلّ عليه المنقول عن أمير المؤمنين (عليه السلام) : (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك) .

ثالثها : إن قول الأفضل أقرب من غيره جزماً ، فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلاً .

ولا يخفى ضعفها :

أما الأول : فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكل أو الجمل هو الأصل ، فلا مجال لتحصيل الإجماع مع الظفر بالاتفاق ، فيكون نقله موهوناً ، مع عدم حجية نقله ولو مع عدم وهنه .

وأما الثاني : فلأن الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة ، لأجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع إلا به ، لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى ، كما لا يخفى .

وأما الثالث : فممنوع صغرى وكبرى ، أما الصغرى فلأجل أن فتوى غير الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه ، لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن مات ، ولا يصفى إلى أن فتوى الأفضل أقرب في نفسه ، فإنه لو سلم أنه كذلك إلا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلاً من الكبرى ؛ بداهة أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقربة في الأمانة لنفسها ، أو لأجل موافقتها لأمانة أخرى ، كما لا يخفى .

وأما الكبرى فلأن ملاك حجية قول الغير تعدياً ولو على نحو الطريقة ، لم يعلم أنه القرب من الواقع ، فلعله يكون ما هو في الأفضل وغيره سيان ، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً .

نعم لو كان تمام الملاك هو القرب ، كما إذا كان حجة بنظر العقل ، لتعين الأقرب قطعاً ، فافهم .

فصل

اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي ، والمعروف بين الأصحاب الاشتراط وبين العامة عدمه ، وهو خيرة الأخباريين ، وبعض المجتهدين من أصحابنا ، وربما نقل تفاصيل :

منها : التفصيل بين البدوي فيشترط ، والاستمراري فلا يشترط ،

والمختار ما هو المعروف بين الأصحاب ، للشك في جواز تقليد الميت ، والأصل عدم جوازه ، ولا يخرج عن هذا الأصل ، إلا ما استدل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفة .

منها : استصحاب جواز تقليده في حال حياته ، ولا يذهب عليك أنه لا مجال له ، لعدم بقاء موضوعه عرفاً ، لعدم بقاء الرأي معه ، فإنه متقوم بالحياة بنظر العرف ، وإن لم يكن كذلك واقعاً ، حيث أن الموت عند أهله موجب لانعدام الميت ورأيه ، ولا ينافي ذلك صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته ، كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته إليه ، فإن ذلك إنما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقاءه بيدنه الباقي بعد موته ، وإن احتمل أن يكون للحياة دخل في عروضه واقعاً ، وبقاء الرأي لا بد منه في جواز التقليد قطعاً ، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأي أو ارتفع ، لمرض أو هرم إجماعاً .

وبالجملة يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه ، ويكون حشره في القيامة إنما هو من باب إعادة المعدوم ، وإن لم يكن كذلك حقيقة ، لبقاء موضوعه ، وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده ، وقد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف ، فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه ، وحسبان أهله أنها غير باقية وإنما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها ، فتأمل جيداً .

لا يقال : نعم ، الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه ، إلا أن حدوثه في حال حياته كافٍ في جواز تقليده في حال موته ، كما هو الحال في الرواية .

فإنه يقال : لا شبهة في أنه لا بدّ في جوازه من بقاء الرأي والاعتقاد ، ولذا لو زال بجنون أو تبدل ونحوهما لما جاز قطعاً ، كما أشير إليه آنفاً . هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي .

وأما الاستمراري ، فربما يقال بأنه قضية استصحاب الأحكام التي قلده

فيها ، فإن رأيه وإن كان منوطاً لعروضها وحدوثها ، إلا أنه عرفاً من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعرض ، ولكنه لا يخفى أنه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً ، فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضية الفطرة كما عرفت فواضح ، فإنه لا يقتضي أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ ، وهو واضح . وإن كان بالنقل فكذلك ، على ما هو التحقيق من أن قضية الحجية شرعاً ليس إلا ذلك ، لإنشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها ، فلا مجال لاستصحاب ما قلده ، لعدم القطع به سابقاً ، إلا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب ، فراجع ، ولا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق .

وأما بناءً على ما هو المعروف بينهم ، من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت إليه من الأحكام الواقعية التكليفية أو الوضعية شرعاً في الظاهر ، فلاستصحاب ما قلده من الأحكام وإن كان مجال ، بدعوى بقاء الموضوع عرفاً ، لأجل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات المعارض ، إلا أن الإنصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجفاف ، فإنه من المحتمل - لولا المقطوع - أن الأحكام التقليدية عندهم أيضاً ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق ، بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه ، بسبب تبدل الرأي ونحوه ، بل إنما كانت أحكاماً لها بحسب رأيه ، بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل ، وبمجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها ، لا اعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفاً ، فتأمل جيداً .

هذا كله مع إمكان دعوى أنه إذا لم يجوز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي ، بسبب الهرم أو المرض إجماعاً ، لم يجوز في حال الموت بنحو أولى قطعاً ، فتأمل .

ومنها : إطلاق الآيات الدالة على التقليد .

وفيه - مضافاً إلى ما أشرنا إليه من عدم دلالتها عليه - منع إطلاقها على تقدير دلالتها ، وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى . ومنه انقذ حال إطلاق ما دلّ من الروايات على التقليد ، مع إمكان دعوى الانسياق إلى حال الحياة

فيها .

ومنها : دعوى أنه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد ، وقضيته جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلاً ، كما لا يخفى .

وفيه أنه لا يكاد تصل النوبة إليه ، لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه .

ومنها : دعوى السيرة على البقاء ، فإن المعلوم من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) عدم رجوعهم عما أخذوه تقليداً بعد موت المفتي .

وفيه منع السيرة فيما هو محل الكلام ، وأصحابهم (عليهم السلام) إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنهم غالباً إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم (عليهم السلام) بلا واسطة أحد ، أو معها من دون دخل رأي الناقل فيه أصلاً ، وهوليس بتقليد كما لا يخفى ، ولم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه ، أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته .

[ومنها : غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر أو يذكر] .

مركز تحقيق كاتبيت علوم اسلامی

* * *



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس الجزء الثاني

الصفحة

الموضوع

٥	المقصد السادس في بيان الامارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً
٨	أحكام المكلف
٩	وجه العدول عما في الرسالة
١٠	أحكام القطع
	الأمر الاول :
١٠	لزوم العمل بالقطع عقلاً
١٣	مراتب الحكم
	الأمر الثاني :
١٤	مبحث التجري
١٦	عدم تغير الواقع بالقطع بخلافه
٢٠	المنافشة في دليل المحقق السبزواري
	الأمر الثالث :
٢٢	أقسام القطع
٢٣	قيام الطرق والامارات مقام القطع الطريقي

الصفحة	الموضوع
٢٤	عدم قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي
٢٦	عدم قيام غير الاستصحاب من الاصول مقام القطع الطريقي
٢٦	عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي
	الأمر الرابع :
٢٨	بيان امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه
٢٨	امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع مثله او ضده
	الأمر الخامس :
٢٩	الموافقة الالتزامية
٣٠	تعذر الموافقة الالتزامية في بعض الموارد
٣١	عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي
	الأمر السادس :
٣١	حجية قطع القطاع
٣٢	حجية القطع الطريقي مطلقاً
	الأمر السابع :
٣٤	حجية القطع الإجمالي
٣٧	اقتضاء العلم الاجمالي للحجية
٤٢	إجزاء الاحتياط المستلزم للتكرار
٤٦	الأمارات المتبعة شرعاً أو عقلاً
٤٧	عدم إقتضاء الأمانة غير العلمية للحجية ذاتاً
٤٩	امكان التعبد بالأمانة غير العلمية
٥١	المراد من الإمكان
٥٢	محاذير التعبد بالأمارات
٥٥	الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية
٦١	دفع محذور اجتماع الحكمين
٦٦	تأسيس الاصل في ما شك في اعتباره

الصفحة	الموضوع
٦٩	فصل في حجية ظواهر الألفاظ
٦٩	التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره
٦٩	تفصيل جماعة من المحدثين في حجية الظواهر بين الكتاب وغيره
٧٠	أدلة المحدثين والمناقشة فيها
٧٤	اختلاف القراءات
٧٥	فصل في احتمال وجود القرينة او قرينية الموجود
٧٦	حجية قول اللغوي وعدمها
٧٧	تقرير الانسداد الصغير
٧٩	فصل الاجماع المنقول
٧٩	الامر الاول ملاك حجية الاجماع
٨١	الامر الثاني اختلاف الالفاظ الحاكية للإجماع
٨٢	الامر الثالث حجية الإجماع المنقول الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام
٨٥	حجية الإجماع المنقول اذا كان تمام السبب او جزؤه
٨٨	تنبيهات مبحث الاجماع المنقول
٨٨	الاول : بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف رأي الامام عليه السلام
٨٩	الثاني : تعارض الاجماع المنقولة
٩٠	الثالث : نقل التواتر بالخبر الواحد
٩٢	فصل الشهرة في الفتوى
٩٧	فصل حجية الخبر الواحد
١٠٠	أدلة المنكرين لحجية الخبر الواحد والمناقشة فيها
١٠٥	فصل في الآيات التي إستدل بها على حجية الخبر الواحد
١٠٥	الاستدلال بآية النبأ
١٠٩	إشكال عدم شمول الآية للروايات مع الواسطة
١١٣	دفع الإشكال

الصفحة	الموضوع
١١٦	الاستدلال بآية النفر
١٢١	الاستدلال بآية الكتمان
١٢٢	الاستدلال بآية السؤال
١٢٤	الاستدلال بآية الاذن
١٢٦	فصل في الأخبار التي استدل بها على إعتبار الخبر
١٢٧	فصل في الاجماع على حجية الخبر وتقريره
١٢٧	عدم تحقق الاجماع المحصل والمنقول بالتواتر
١٢٨	التقريب الثاني للاجماع والجواب عنه
١٢٩	الاستدلال بسيرة العقلاء على حجية الخبر الواحد
١٣٦	فصل في الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية الخبر الواحد
١٣٦	الوجه الاول : العلم الاجمالي بصدور جملة من الاخبار
١٤١	الوجه الثاني : ما ذكره في الوافية
١٤٣	الوجه الثالث : ما افاده بعض المحققين علوم ردي
١٤٥	فصل في أدلة حجية مطلق الظن
١٤٥	الوجه الاول لحجية الظن
١٤٥	قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون
١٤٦	الجواب عن الوجه الاول بمنع الصغرى
١٤٩	الوجه الثاني والایراد عليه
١٥٢	الوجه الثالث والجواب عنه
١٥٣	الوجه الرابع دليل الانسداد
١٥٤	مقدمات دليل الانسداد والجواب عنه
١٥٦	المقدمة الأولى : إنحلال العلم الاجمالي الكبير بما في الأخبار
١٥٦	المقدمة الثانية : انسداد باب العلم وانفتاح باب العلمي
١٥٧	المقدمة الثالثة : عدم جواز إهمال الأحكام
١٥٩	المقدمة الرابعة : عدم وجوب الاحتياط التام

الموضوع	الصفحة
منع حكومة قاعدة الحرج على قاعدة الاحتياط	١٦١
المقدمة الخامسة : قبح ترجيح المرجوح على الراجح	١٦٥
فصل في الظن بالطريق والظن بالواقع	١٦٨
دليل إختصاص مفاد المقدمات بالظن بالطريق	١٦٩
موارد رفع اليد عن الاحتياط في الطرق	١٧١
عدم صحة الصرف والتقييد	١٧٣
الوجه الثاني مما استدل به لحجية الظن بالطريق دون غيره	١٧٤
فصل في الكشف والحكومة	١٧٧
أوامر الاطاعة إرشادية لا مولوية	١٧٩
نتيجة الحكومة	١٨٠
التفصيل بين محتملات الكشف	١٨٣
طرق تعميم النتيجة على الكشف	١٨٤
فصل في اشكال خروج القياس من عموم النتيجة	١٨٩
تقرير الاشكال وجواب المصنف	١٨٩
الوجوه المذكورة لدفع الإشكال والمناقشة فيها	١٩٠
فصل في الظن المانع والمنوع	١٩١
فصل في عدم الفرق بين اقسام الظن بالحكم	١٩٢
حجية الظن الحاصل من قول الرجالي	١٩٢
فصل في الظن بالفراغ	١٩٣
حكم الظن في الأصول الاعتقادية	١٩٣
وجوب المعرفة	١٩٤
عدم قيام الظن مقام العلم في اصول الدين	١٩٥
الترجيح والوهن بالظن	١٩٦
الترجيح والوهن بمثل القياس	١٩٧

الموضوع	الصفحة
المقصد السابع في الأصول العملية	١٩٩
تعريف الأصول العملية	٢٠١
فصل في أصالة البراءة	٢٠٢
أدلة البراءة	٢٠٣
الكتاب	٢٠٤
السنة	٢٠٧
حديث الرفع والاستدلال به	٢٠٧
الاشكال على كون المرفوع بالحديث الماخذة والجواب عنه	٢٠٨
الوجوه المحتملة في الموصول من « ما لا يعلمون »	٢١٠
حديث الحجب والحل	٢١٤
حديث السعة	٢١٥
حديث كل شيء مطلق	٢١٧
الإجماع	٢٢٠
العقل	٢٢١
عدم وجوب دفع غير العقوبة من المضار	٢٢٢
أدلة المحدثين على وجوب الاحتياط	٢٢٦
الاستدلال بالكتاب والجواب عنه	٢٢٦
الأخبار	٢٢٧
الاستدلال بأخبار الوقوف والاحتياط	٢٢٧
الجواب عن أخبار الوقوف والاحتياط	٢٢٨
العقل	٢٣١
التقرير الاول : العلم الاجمالي	٢٣٢
التقرير الثاني : أصالة الحظر	٢٣٩
تنبيهات البراءة	٢٤١
الأول : اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي	٢٤١

الصفحة	الموضوع
٢٤٢	أصالة عدم التذكية
٢٤٣	الثاني : حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً
٢٤٤	تقرير إشكال الاحتياط في العبادة والمناقشة فيه
٢٤٩	التسامح في أدلة السنن
	الثالث : انحاء تعلق النهي بالطبيعة ودفع توهم لزوم الاحتياط
٢٥٢	في الشبهات التحريمية الموضوعية
٢٥٥	الرابع : حسن الاحتياط مطلقاً ما لم يخل بالنظام
٢٥٥	فصل أصالة التخيير
٢٥٥	دوران الأمرين المحذورين
٢٥٩	الوجوه والأقوال في المسألة وبيان المختار منها
٢٦٠	عدم جريان البراءة العقلية في المقام
٢٦٣	المناط في الترجيح شدة الطلب
	فصل أصالة الاحتياط
٢٦٤	المقام الأول : الدوران بين المتبائنين
٢٦٦	بطلان التفصيل بين الشبهة المحصورة وغيرها
٢٦٧	منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات
٢٦٩	تنبيهات الاشتغال
٢٦٩	الأول : الاضطرار الى بعض الاطراف معنياً أو مردداً
٢٧٥	الثاني : شرطية الابتلاء بتمام الأطراف
٢٧٧	الثالث : الشبهة غير المحصورة
٢٧٩	الرابع : ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة التي تنجز فيها التكليف
٢٨٤	المقام الثاني : الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين
٢٨٥	تقريب انحلال العلم الإجمالي بين الأقل والأكثر
٢٨٨	شبهة الغرض
٢٨٨	التفصي عن شبهة الغرض

الموضوع	الصفحة
عدم اعتبار قصد الوجه في الواجب مطلقاً	٢٨٩
رفع الجزئية بحديث الرفع	٢٩٤
تنبيهات الأقل والأكثر	٢٩٨
الأول : الشك في الشرطية والخصوصية	٢٩٨
الثاني : حكم ناسي الجزئية	٣٠٠
الثالث : حكم الزيادة	٣٠٤
الرابع : تعذر الجزء أو الشرط	٣٠٦
قاعدة الميسور	٣٠٧
تذنيب : الدوران بين الجزئية أو الشرطية . وبين المانعية أو القاطعية	٣١٢
خاتمة في شرائط الأصول	٣١٥
حسن الاحتياط مطلقاً	٣١٥
اشتراط البراءة العقلية بالفحص	٣١٦
شرط البراءة النقلية	٣١٦
تقييد إطلاق أدلة البراءة النقلية بأدلة وجوب التعلم	٣١٧
اعتبار الفحص في التخيير العقلي	٣١٨
حكم العمل بالبراءة قبل الفحص تكليفاً ووضعاً	٣١٩
استحقاق العقوبة على ترك التعلم للتجري	٣٢٠
إشكال وجوب التعلم في الواجبات المشروطة وحله	٣٢١
الحكم الوضعي للعمل بالبراءة قبل الفحص	٣٢٢
استثناء مسألتني الجهر والإخفات والقصر والإتمام من البطلان	٣٢٣
شرطان آخران للبراءة	٣٣٠
عدم تمامية الشرطين المذكورين	٣٣١
قاعدة لا ضرر ولا ضرار	٣٣٢
أحاديث نفي الضرر	٣٣٢
المراد من نفي الضرر	٣٣٣

الموضوع	الصفحة
نسبة القاعدة مع أدلة الأحكام الأولية	٣٣٧
نسبة القاعدة مع أدلة الأحكام الثانوية	٣٣٧
فصل في الاستصحاب	٣٣٩
تعريف الاستصحاب	٣٣٩
الاستصحاب مسألة أصولية	٣٤٠
الإشكال في استصحاب الحكم الشرعي الكلي	٣٤٢
كفاية اتحاد الموضوع عرفاً في القضيتين	٣٤٢
استصحاب حكم الشرع المستند الى العقل	٣٤٣
التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع في مقام الإثبات	٣٤٣
أدلة حجية الاستصحاب	٣٤٤
الوجه الاول : بناء العقل والجواب عنه	٣٤٤
الوجه الثاني : الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق والجواب عنه	٣٤٥
الوجه الثالث : الإجماع والجواب عنه	٣٤٦
الوجه الرابع : الأخبار	٣٤٦
صحيحة زرارة الأولى	٣٤٧
تقريب الاستدلال بالصحيحة	٣٤٨
الرد على التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع	
تحقيق معنى النقض	٣٥١
المراد من هيئة لا تنقض اليقين	٣٥٢
في دفع توهم إختصاص الاستصحاب بالموضوعات	٣٥٤
صحيحة ثانية لزرارة	٣٥٥
تقريب الاستدلال بها	٣٥٦
دلالة الرواية على الاستصحاب لا على قاعدة اليقين	٣٥٦
الإشكالات الواردة على الصحيحة	٣٥٧
الجواب عنها	٣٥٩

الموضوع	الصفحة
صحيحة ثلاثة لزرارة	٣٦٢
كيفية الاستدلال بها	٣٦٢
الاستدلال برواية محمد بن مسلم ورواية أخرى	٣٦٣
الاستدلال بخبر الصقار	٣٦٤
الاستدلال بموثقة عمار والماء كله طاهر ورواية الحل	٣٦٥
تحقيق حال الوضع	٣٦٩
أنحاء الوضع	٣٧٠
النحو الأول : ما لا يتطرق اليه الجعل إطلاقاً	٣٧١
النحو الثاني : ما لا يتطرق اليه الجعل الاستقلالي دون التبعية	٣٧٣
النحو الثالث : ما يصح جعله استقلالاً وتبعاً للتكليف	٣٧٤
في معنى الملكية	٣٧٦
تنبيهات الاستصحاب	٣٨١
التنبيه الأول : بيان اعتبار فعلية الشك واليقين في الاستصحاب	٣٨١
التنبيه الثاني : هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته ؟	٣٨٤
التنبيه الثالث : في أقسام الاستصحاب الكلي	٣٨٩
استصحاب الكلي القسم الأول	٣٩٠
استصحاب الكلي القسم الثاني	٣٩٠
استصحاب الكلي القسم الثالث	٣٩٢
التنبيه الرابع : جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية	٣٩٦
الفرق بين جريان الاستصحاب في الشخص والكلي	٣٩٧
في جريان الاستصحاب في الفعل المقيد بالزمان وفرضه	٤٠٠
استصحاب الفعل المقيد بالزمان	٤٠١
تعارض استصحاب وجود الحكم وعدمه والتحقيق في الجواب عنه	٤٠٣
التنبيه الخامس : الاستصحاب التعليقي	٤٠٥

الموضوع	الصفحة
توهم عدم تمامية ركني الاستصحاب والجواب عنه	٤٠٦
وجه عدم تعارض الاستصحاب التعليقي بضده المطلق	٤٠٧
التنبيه السادس : استصحاب الشرائع السابقة	٤١١
توهم اختلال أركان الاستصحاب في المقام والجواب عنه	٤١١
إرجاع ما أفاده الشيخ في الجواب عن الإشكال الثاني الى ما ذكره المصنف قده	٤١٢
التنبيه السابع : الاصل المثبت	٤١٤
الموارد المستثناة من عدم حجية الاصل المثبت	٤١٥
في بيان الفرق بين الاستصحاب وسائر الاصول التعبدية وبين الطرق والأمارات	٤١٧
التنبيه الثامن : في موارد ليست من الاصل المثبت	٤١٨
لا وجه لاعتبار ان يكون المستصحب معمولاً مستقلاً كما انه لا فرق بين ان يكون	
هو ثبوت الأثر أو نفيه	٤١٩
التنبيه التاسع : اللازم المطلق	٤٢١
التنبيه العاشر : في لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي ولوبقاء	٤٢٢
التنبيه الحادي عشر : الشك في التقدم والتأخر	٤٢٣
حكم الشك في تقدم وتأخر الحادث اذا لوحظ بالاضافة الى أجزاء الزمان	٤٢٣
حكم الشك في تقدم وتأخر الحادث اذا لوحظ بالاضافة الى حادث آخر	٤٢٤
مجهولي التاريخ	٤٢٤
في ما اذا كان الاثر بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة	٤٢٥
عدم جريان الاستصحاب في ما اذا كان الاثر للعدم النعتي	٤٢٦
عدم جريان الاستصحاب في ما اذا كان الاثر للعدم المحمولي	
اذا علم تاريخ أحدهما	٤٣٠
جريان الاستصحاب إذا كان الاثر مترتباً على الوجود الخاص	٤٣٠
عدم جريان الاستصحاب اذا كان الاثر مترتباً بنحو مفاد كان الناقصة	٤٣١

الصفحة	الموضوع
٤٣١	عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ إذا كان الأثر مترتباً بنحو مفاد ليس التامة
٤٣٢	جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ إذا كان الأثر مترتباً بنحو مفاد ليس التامة
٤٣٢	تعاقب الطهارة والنجاسة
٤٣٤	التنبية الثاني عشر : استصحاب الأمور الاعتقادية
٤٣٤	ما كان المهم فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم
٤٣٥	ما كان المهم فيها شرعاً المعرفة واليقين
٤٣٦	عدم صحة تشبث الكتابي باستصحاب نبوة موسى
٤٣٧	التنبية الثالث عشر : استصحاب الحكم المخصص
٤٣٨	انقسامات العام والخاص
٤٣٩	حكم كل من الأقسام في المقام
٤٤٢	التنبية الرابع عشر : في جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف
٤٤٣	الدليل على كون الشك خلاف اليقين
٤٤٤	اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب
٤٤٥	المناطق في الاتحاد هو النظر العرفي
٤٤٧	ورود الأمانة على الاستصحاب
٤٤٨	عدم حكومة الأمانة على الاستصحاب
٤٤٩	خاتمة : النسبة بين الاستصحاب والأصول العملية والتعارض بين الاستصحابين
٤٤٩	ورود الاستصحاب على سائر الأصول
٤٥١	تعارض الاستصحابين
٤٥٣	تقدم الأصل السببي على السببي
٤٥٦	تقدم قاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة على استصحاباتها
٤٥٧	تقدم الاستصحاب على القرعة
٤٦١	المقصد الثامن في تعارض الأدلة والأمارات
٤٦١	فصل معنى التعارض

الصفحة

الموضوع

- ٤٦٢ تقديم الاحكام الثانوية على الاولى
- ٤٦٣ تقديم الامارات المعتبرة على الأصول الشرعية عرفاً
- ٤٦٤ عدم التعارض بين الظاهر مع النص أو الأظهر
- ٤٦٥ فصل أصالة التساقط
- ٤٦٥ تعارض الخبرين موجب لسقوطهما على القول بالطريقة
- ٤٦٦ إمكان نفي الثالث بالخبرين المتعارضين
- ٤٦٧ تساقط المتعارضين على القول بالسببية لو كانت الحجة خصوص ما لم يعلم كذبه
- ٤٦٨ تراحم المتعارضين على القول بالسببية المطلقة
- ٤٧١ لا دليل على قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»
- ٤٧٤ فصل القاعدة الثانوية في باب تعارض الأخبار
- ٤٧٤ القطع بحجية الراجح تخييراً أو تعييناً
- ٤٧٤ بعض الوجوه التي استدل بها للترجيح
- ٤٧٤ أخبار التعارض
- ٤٧٥ أخبار التخيير
- ٤٧٥ أخبار التوقف ومادل على ما هو الحائط منها
- ٤٧٦ أخبار الترجيح بمزايا مخصوصة
- ٤٧٦ احتمال اختصاص الترجيح بالمقبولة أو المرفوعة بمورد الحكومة
- ٤٧٧ عدم تقييد إطلاقات التخيير
- ٤٧٧ عدم حجية الخبر المخالف للكتاب
- ٤٧٧ في بقية الوجوه التي استدل بها لوجوب الترجيح
- ٤٧٧ دعوى الإجماع والرد عليه
- ٤٧٨ قبح ترجيح المرجوح على الراجح والمناقشة فيه
- ٤٧٨ لا إشكال في الإفتاء بما اختاره المجتهد في عمل نفسه
- ٤٧٨ عدم جواز الإفتاء بالتخيير إلا في المسألة الأصولية

الموضوع	الصفحة
فصل التعدي عن المرجحات المنصوصة	٤٧٩
وجوه القول بالتعدي	٤٧٩
المناقشة في الوجوه المذكورة	٤٧٩
يجوز التعدي الى كل مزية بناءً على التعدي	٤٨٠
وجوب الإقتصار على ما يوجب القوة على فرض اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين	٤٨٠
فصل اختصاص قواعد التعادل والترجيح بغير موارد الجمع العرفي	٤٨١
حجة المشهور والجواب عنها	٤٨١
تقوية قول المشهور	٤٨١
فصل ذكر بعض المرجحات التي ذكروها لتقديم أحد الظاهرين على الآخر	٤٨٢
منها : ترجيح ظهور العموم على الإطلاق وتقديم التقييد على	
التخصيص والجواب عنه	٤٨٢
منها : تقديم التخصيص على النسخ لغلبة التخصيص والمناقشة فيه	٤٨٢
فصل حكم ما لو وقع التعارض بين أكثر من دليلين وانقلاب النسبة	٤٨٣
وجه عدم انقلاب النسبة	٤٨٤
فصل في بيان المرجحات توجب ترجيح أحد السندين فعلاً	٤٨٥
لا ترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي	٤٨٥
إذا وجد في كل من الخبرين مرجح فالمرجح هو التخيير	٤٨٥
عدم مرجعية التخيير بناءً على لزوم الترتيب	٤٨٥
لا وجه لتقديم المرجح الجهتي على غيره	٤٨٦
كلام الشيخ قده في المقام	٤٨٦
المناقشة في كلام الشيخ قده	٤٨٦
أيراد بعض تلامذة الشيخ عليه والجواب عنه	٤٨٧
فصل المرجحات الخارجية وبيان أقسامها	٤٨٩
القسم الأول : ما لم يقم على اعتباره ولا على عدمه دليل	٤٨٩

الصفحة	الموضوع
٤٨٩	القسم الثاني : ما قام دليل على عدم اعتباره
٤٩٠	القسم الثالث : ما قام دليل على اعتباره مع كونه معاضداً لمضمون الخبر
٤٩٠	القسم الرابع : ما قام دليل على اعتباره مع عدم المعاضدة
٤٩٣	الحاجة الاجتهاد والتقليد
٤٩٥	فصل معنى الاجتهاد لغة واصطلاحاً
٤٩٥	المقصود من تعريف الاجتهاد هو شرح الاسم
٤٩٦	لا وجه لامتناع الأخباري عن الاجتهاد بالمعنى الذي ذكره المصنف قده
٤٩٦	فصل الاجتهاد المطلق والتجزي
٤٩٦	إمكان الاجتهاد المطلق
٤٩٦	جواز العمل بالاجتهاد المطلق لمن اتصف به ولغيره إذا كان المجتهد انفتاحياً
٤٩٦	عدم جواز تقليد الغير للمجتهد الانسدادي
٤٩٧	الاشكال على تقليد المجتهد الانفتاحي والجواب عنه
٤٩٨	نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان انفتاحياً
٤٩٨	التجزي في الاجتهاد
٤٩٨	إمكان التجزي
٤٩٩	بساطة الملكة لا تمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الابواب
٤٩٩	حجية اجتهاد المتجزي لنفسه
٤٩٩	حكم رجوع الغير الى المتجزي وجواز حكومته
٤٩٩	فصل في بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد
٤٩٩	الحاجة الى العلوم العربية والتفسير وعلم الأصول
٥٠٠	اختلاف الاحتياج الى المسائل الاصولية بحسب اختلاف المسائل
٥٠٠	والازمنة والاشخاص
٥٠٠	فصل التخطئة والتصويب
٥٠٠	الاتفاق على التخطئة في العقليات
٥٠٠	وجه التزام الأصحاب بالتخطئة في الشرعيات

الموضوع

الصفحة

٥٠٠	مراد المخالفين من التصويب
	عدم المحيص عن التصويب ببعض معانيه بناءً على اعتبار
٥٠١	الاخبار من باب السببية والموضوعية
٥٠١	فصل في اضمحلال الاجتهاد السابق
٥٠١	القاعدة الأولية والثانوية في الأعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الأول
٥٠٢	الرد على تفصيل الفصول في الاجتهاد السابق
٥٠٢	صحة العمل على طبق الاجتهاد الاول مطلقاً على القول بالسببية والموضوعية
٥٠٣	فصل في التقليد
٥٠٣	معنى التقليد اصطلاحاً
٥٠٣	«بديهية» رجوع الجاهل الى العالم في الجملة
٥٠٣	بعد إمكان تحصيل الإجماع في هذه المسألة
٥٠٣	القدح في كونه من ضروريات الدين ودعوى سيرة المتدينين
٥٠٣	عدم دلالة آتي النفر والسؤال على جوازه
٥٠٣	دلالة الأخبار على جواز التقليد بالمطابقة أو الملازمة
٥٠٤	الملازمة العرفية بين جواز الإفتاء وجواز إتباعه
٥٠٤	تخصيص الآيات والروايات الناهية عن إتباع غير العلم وذم التقليد
٥٠٤	فصل تقليد الأعلام
٥٠٤	عدم جواز تقليد غير الأعلام والدليل عليه
٥٠٥	الاستدلال بالمنع عن تقليد المفضول بوجوه آخر
٥٠٦	الجواب عن الوجوه المذكورة
٥٠٦	فصل في اشتراط حياة المفتي
٥٠٦	ذكر التفاصيل في المقام
٥٠٧	التفصيل بين البدوي والاستمراري
٥٠٧	في الاستدلال على جواز تقليد الميت ابتداءً بالاستصحاب والمناقشة فيه
٥٠٨	في الاستدلال على جواز تقليد الميت بقاءً بالاستصحاب والمناقشة فيه

الموضوع	الصفحة
الاستدلال على جواز تقليد الميت بوجه اخر والمناقشة فيها	٥٠٩
الفهرس الموضوعي	٥١١

* * *



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ولا يفتني - في نهاية المطاف - تعدم خالص شكري وتقديري لنجل المؤلف حجة الإسلام
 الشيخ علي محمد المحجتي، ومن وصي المرحوم عمدة الأخيار الحاج محمد الاسفندياري اللذين
 كان لهما الدور الكبير في تسهيل الطريق للحصول على هذا الكتاب وجعله تحت اختيارنا، كما
 ونشكر أختنا العزيزة خدام بيت العصمة والظهارة الأخ المبهج الحاج محمد تقى انصاريان
 لتبصديه - وبكل ما توسعه بصفاء وصدق - لطبع الكتاب وإخراجه بهذه الحملة القشبية.
 كما وترفع خالص شكرنا لما تفضل به علينا سماحة حجة الإسلام السيد جواد الشهرستاني
 المشرف العام على مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، حيث أجاز لنا الاستفادة
 من المتن المصحح لكفاية الأصول من قبل المؤسسة المحترمة.
 هذا ونسأل الله أن يأخذ بأيدينا لما فيه خير ديننا ودياننا ورضا سيدنا ومولانا بقية الله
 الأعظم ارواحنا فداء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

محمد جواد العلوي الطباطبائي



مؤسسة انصاريان

للدراسة و النشر

جمهورية إيران الإسلامية - قم

شارع الشهداء : فرع ٢٧ ، ص ب : ١٨٧

هاتف : ٧٧٤٣٦٢٧ و الفاكس : ٧٤٦٠٧٧٤٣٦٢٧ - ٧٤٦٠٧٧٤٣٦٢٧

البريد الإلكتروني : ansariyan@noor.net.net

www.ansariyan.net & www.ansariyan.org

ISBN 978-964 438-884-4



9 789644 388842